

Studia
Redemptorystowskie

nr 5/2007

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 5/2007

H O M O
DE

Kraków 2007

Kolegium redakcyjne:

o. dr Ryszard Bożek CSsR
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
o. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, prof. UWM
ks. prof. dr hab. Stanisław Piech

Adres redakcji:

„Studia Redemptorystowskie”
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków
tel. (012) 26-09-776

Korekta:

Paulina Lenar

**Okładka, design
i skład komputerowy:**

Małgorzata Batko
Wydawnictwo Homo Dei

© **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: wydawnictwo@redemptor.pl

ISSN 1731-71-0X



Druk i oprawa:

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa
Salezjańskiego – Kraków

OD REDAKCJI

„Studia Redemptorystowskie” obchodzą swój mały jubileusz. Nawet się nie spostrzeżliśmy, a przychodzi nam wydać piąty już numer. Z całą pewnością nie jest to jakaś nadzwyczaj imponująca liczba zeszytów, i gdzież nam się równać z pismami, które istnieją na rynku wydawniczym od dziesięcioleci. Z drugiej jednak strony, warto ten radosny fakt małego jubileuszu odnotować. Powodów jest kilka. Wskażmy niektóre z nich.

Rocznik nasz wpisuje się w szeroką panoramę pism wydawanych na gruncie kościelnym, które podejmują coś, co nazywa się „posługą myślenia”. Myślenie, wbrew pozorom, jest czynnością naprawdę trudną. Nie chodzi tu wszak wyłącznie o to, by dostrzegać dziejące się w świecie procesy, konstatować fakty. Trzeba je jakoś uporządkować, zebrać w całość, odnieść jedno do drugich. To pozwala dostrzec, jak dalece skomplikowany, a jednocześnie bogaty jest otaczający nas świat. Ileż bogactwa zapisanego jest w historii świata, Kościoła, Zgromadzenia Redemptorystów. Bogactwo to niesie w sobie siłę twórczą i może wychowywać następne pokolenia. Jakże znaczące wymagania stoją przed współczesną filozofią, pogrążoną w indywidualizmie, a także zwątpieniu we własne możliwości poznawcze. Wreszcie sama teologia, chcąc odpowiadać na wyzwania współczesności, musi być tak samo wierna nadprzyrodzonym źródłom, jak też odważna i wciąż twórcza. „Studia Redemptorystowskie” chcą inicjować posługę myślenia, analizować i pobudzać do dalszych analiz.

Warto zauważyć, że pismo jest wydawane przez Zgromadzenie Redemptorystów. Całkiem niedawno niektórzy z dziennikarzy, pisząc o naszym Zgromadzeniu, wspominali, iż jest ono skierowane do „prostych” ludzi, a zatem samo w sobie nie ma zbyt wygórowanych ambicji intelektualnych. Teza śmiała i zarazem całkowicie nieprawdziwa. Czyż nie jest tak, że misja skierowana do tzw. „prostaczków” wymaga od misjonarza zwielokrotnionego wysiłku, pobożności połączonej z inteligencją? „Studia Redemptorystowskie” chcą być miejscem dyskusji, by naczelne hasło Zgromadzenia: „nieść obfite Odkupienie ubogim”, mogło być rzetelnie realizowane.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego warto odnotować nasz mały jubileusz. W kolejnych numerach rocznika swoje przemyślenia zamieściło ponad czterdziestu autorów. Szczególną radością jest dla nas fakt, że stopniowo w tym gronie pojawiają się autorzy spoza grupy redemptorystów. Nasze łamy chcą dalej stawać się miejscem naprawdę szerokiej dyskusji redemptorystów, kapłanów spoza Zgromadzenia i świeckich.

W słowie wstępnym do tego numeru pragniemy odnotować szczególnie radośnie jedno zdarzenie. Właśnie w tych dniach jeden z członków naszej redakcji, o. dr Ryszard Bożek, został wybrany przełożonym Polskiej Prowincji Redemptorystów. Jest to dla nas niekłamany zaszczytem. Ojcu Prowincjałowi życzymy Bożej opieki, odwagi tam, gdzie będzie ona szczególnie potrzebna, mądrości, która pomoże udźwignąć trudy.

Drogich czytelników zapraszamy do lektury trzech działów, które tradycyjnie składają się na każdy numer – historycznego, filozoficznego i teologicznego. Będziemy wdzięczni za wszelkie uwagi, rodzące się na bazie przeczytanych tekstów czy też dotyczące dalszego funkcjonowania pisma.

Na nowy rok chcemy życzyć droгим czytelnikom niezachwianej nadziei, o której całkiem niedawno w encyklice *Spe Salvi* wspomniał papież Benedykt XVI. Wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób są z nami związani, posyłamy słowa wdzięcznej pamięci.

część pierwsza

historia

O. MARIAN PIROŻYŃSKI JAKO WIĘZIEŃ KOMUNISTYCZNEGO REŻIMU

Czasy komunizmu w Polsce, mimo iż przeszły już do historii, mocno ciążyą na teraźniejszości. Świadczy o tym choćby podjęta wreszcie sprawa lustracji, która powinna pomóc w oczyszczeniu pamięci i oddaniu sprawiedliwości nie tylko winnym współpracy z reżimem, lecz także jego ofiarom. Wydaje się, że wciąż – mimo tak wielkiego nagłośnienia kwestii i szukania sposobów ujawnienia całej prawdy o czasach PRL – za mało mówi się o tych, którzy potrafili przeciwstawić się narzuconej władzy i złożyli ofiarę dla ratowania tożsamości narodowej i wolności religijnej w tych mrocznych latach w naszym kraju. Także Warszawska Prowincja Redemptorystów uczestniczyła i wciąż bierze udział w kształtowaniu polskiego społeczeństwa do bycia godnym owego wielkiego dziedzictwa chrześcijańskiej kultury i wolności narodowej. Można podać wiele przykładów kapłanów i zakonników z naszego Zgromadzenia, którzy nie szczędzili sił, podejmując walkę o przetrwanie narodu i struktur kościelnych w okresie powojennym.

Jednym z nich był o. Marian Pirożyński, który wyróżnił się jako człowiek, zakonnik, kapłan, kierownik duchowy, publicysta, wychowawca, misjonarz i rekolekcjonista, działacz charytatywny i społeczny. Urodził się 17 października 1899 roku w Lublinie. Jeszcze jako student Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego zgłosił się do wojska i wziął udział w kampanii kijowskiej w czasie wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku. Wtedy to dostał się do niewoli, z której udało mu się następnie zbiec. Na jego decyzję wstąpienia w 1921 roku do Zgromadzenia Redemptorystów wpłynęły m.in. dramatyczne przeżycia związane z tymi wydarzeniami. Wyświęcony na kapłana w 1925 roku rozpoczął bezkompromisową działalność w obronie chrześcijańskich wartości w życiu indywidualnym i społecznym. Zaraz po II wojnie

światowej, już 16 czerwca 1945 roku, podjął pracę w płonącym jeszcze Wrocławiu, odpowiadając w ten sposób na prośbę prowincjała Franciszka Marcinka, by przejąć kościół i klasztor po niemieckich redemptorystach, i był trzecim polskim kapłanem, który znalazł się w tym odradzającym się ze zniszczeń mieście¹. Jego zaangażowanie na rzecz przybywających tu przesiedleńców oraz nieugięta postawa w kształtowaniu katolickiego oblicza tworzącej się społeczności Wrocławia ściągnęły nań falę represji ze strony władz komunistycznych, które nie tylko go szykanowały, ale aresztowały, sądziły i dwukrotnie osadziły w więzieniu. Jego postać warto przybliżyć nie tylko dlatego, że nie jest dostatecznie znana, lecz przedstawienie jej na tle całokształtu wydarzeń pierwszych dziesięcioleci wprowadzania komunizmu w Polsce może również dać wyobrażenie o heroicznosci postaw wielu jemu podobnych. Należy przywoływać takie postaci dla oddania im sprawiedliwości, ale też dla umocnienia i wskazania przykładu godnego naśladowania, niezależnie od sytuacji politycznej, społecznej czy religijnej. W niniejszym artykule zostanie przedstawiony mały wycinek życia Pirożyńskiego², który walczył z komunistycznym reżimem o wolność religijną i narodową, stając w obronie moralnych zasad życia społecznego.

1. Przyczyny prześladowań i ukrywanie się

Zaraz po wyzwoleniu Pirożyński wykonywał we Wrocławiu pracę, która z jednej strony została należycie doceniona poprzez wręczenie mu 7 grudnia 1946 roku Srebrnego Krzyża Zasługi, z drugiej zaś ściągnęła nań falę prześladowań komunistycznej władzy³. Tak diametralna zmiana postawy wobec duchownego, i to w ciągu kilku zaledwie lat, wiązała się ze stopniowym procesem zmiany polityki państwa wobec Kościoła w Polsce w tym czasie. W pierwszej fazie walki o utrwalenie swej władzy, do wiosny 1947 roku, komuniści pragnęli pozostawić Kościół poza zasadniczym obrębem konfliktu, którego nie dało się uniknąć. Nie było więc bezpośrednich prześladowań, niemniej jednak natychmiast po oficjalnym objęciu władzy przez Tymczasowy Rząd Jedności

¹ M. Brudzisz, *Pirożyński Marian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. L. Grzebień, t. 6, Warszawa 1983, s. 684; J. Pietrzak, *Pirożyński Marian*, w: *Polski słownik biograficzny*, red. E. Rostworowski, t. 26, Wrocław 1981, s. 539.

² Dla szerszego zapoznania się z tą postacią odsyłam do pracy: K. Pelczarski, *Działalność wychowawcza o. Mariana Pirożyńskiego (1899-1964)*, Lublin 2007.

³ M. Brudzisz, *Pirożyński Marian*, dz. cyt., s. 685.

Narodowej w połowie 1945 roku zaczęto dążyć do ograniczenia działalności kościelnej, zawężenia zasięgu jej wpływów i próby zastrzeżenia najaktywniejszych księży⁴.

Jednym z najpoważniejszych problemów, z jakimi spotkał się wtedy Kościół katolicki w Polsce, był brak określenia jego prawnego statusu w nowej sytuacji politycznej. Już 12 września 1945 roku Rząd Tymczasowy wydał uchwałę, nie ogłoszoną zresztą publicznie ani nie podaną do wiadomości Stolicy Apostolskiej, w której stwierdzano, że konkordat z 1925 roku został jednostronnie zerwany przez Watykan wskutek jego działań podjętych w czasie wojny⁵. Jako bezpośredni powód zerwania stosunków podawano mianowanie w pierwszych miesiącach II wojny światowej administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej Niemca – biskupa K. M. Spletta⁶. Rzeczywistym jednak powodem takiego kroku ze strony polskich władz było wstrzymanie się Watykanu przed uznaniem Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej i utrzymywanie w państwie watykańskim ambasadora rządu emigracyjnego⁷. Stolica Apostolska nigdy nie potwierdziła zerwania konkordatu, lecz siłą rzeczy musiała przestać się do niego stosować. Jednostronne zerwanie konkordatu dawało komunistom swobodniejszą rękę w dowolnym dekretowaniu sytuacji prawnej Kościoła w Polsce. Pierwszy wydany wówczas dekret ustalał nowe przepisy prawa małżeńskiego, laicyzując je i wprowadzając szczególnie liberalne zasady udzielania cywilnych rozwodów⁸.

Mimo tej niepewności i tymczasowości w pierwszych latach po wojnie władze państwowe dawały Kościołowi dość dużą swobodę, a nawet manifestowały publicznie swe poparcie dla jego działań⁹. Było to poniekąd zrozumiałe, zważywszy na to, że Kościół mógł w dużym stopniu pomóc w odbudowie kraju po zniszczeniach wojennych. Rzeczywiście, swoboda, jaką Kościół cieszył się od 1945 roku, została przez niego dobrze wykorzystana do odbudowy bazy materialnej, organizacji struktur parafialnych na terenie Ziemi Zachodnich i Północnych, restrukturyzacji Caritasu i rozwijania wszelkiego typu działalności duszpasterskiej. Dużą rolę w tym dziele odegrał kardynał August Hlond, który powrócił z emigracji do kraju w sierpniu 1945

⁴ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, „... i was prześladować będą”, Lublin 1990, s. 32.

⁵ H. Rybczyński, *W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską 10.02.1925 roku*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 49-50.

⁶ A. Piekarski, *Szkice o Kościele w Polsce*, Warszawa 1974, s. 78.

⁷ K. Kersten, *Historia polityczna Polski 1944-1956*, Warszawa 1986, s. 33.

⁸ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 34-35.

⁹ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego, redemptorysty*, Tuchów 1993, s. 23.

roku z szerokimi pełnomocnictwami Stolicy Apostolskiej¹⁰. Natychmiast je wykorzystał, mianując administratorów apostolskich sześciu diecezji położonych na Ziemiach Odzyskanych. Niebawem rozrosła się tam sieć parafialna; dzieci szkolne były katechizowane i zgłaszały się chętnie na religię, choć był to przedmiot nadobowiązkowy. W grudniu 1945 roku episkopat ogłosił orędzie dotyczące małżeństwa katolickiego, jednocześnie ostro atakując nowe prawo małżeńskie. Działania Kościoła okazywały się niezwykle skuteczne; widać też było silną więź hierarchii z wiernymi. Końcem grudnia 1945 roku do godności kardynalskiej został podniesiony arcybiskup Adam Sapieha, którego aurytet umocnił się dzięki jego patriotycznej postawie podczas okupacji niemieckiej¹¹.

Wobec takich faktów władze zmuszone były na razie toczyć jedynie „wojnę podjazdową” z Kościołem. W rozdzielaniu darów organizowanych przez UNRRA pomijano parafie jako „instytucje reakcyjne”. Agenci Urzędu Bezpieczeństwa notowali treści kazań wygłaszanych w kościołach. Próbowano zastąpić obrzędy religijne (chrzest, ślub i pogrzeb) nowymi ceremoniami świeckimi (rejestracja urodzin dziecka połączona z nadaniem imienia, ślub cywilny, pogrzeb bez kapłana) celem przebudowy obyczajowości społecznej¹². Wiosną 1946 roku miało miejsce oficjalne ukonstytuowanie się Kościoła narodowego, po czym nastąpiła natychmiastowa jego legalizacja oraz pomoc finansowa i propagandowa ze strony władz¹³. Wówczas również miały miejsce pierwsze aresztowania księży, oskarżonych o współpracę ze zbrojnym podziemiem¹⁴.

Moment szczególnej wagi w powojennych dziejach Polski to styczniowe wybory do sejmu w 1947 roku. Miały one zapewnić komunistom poparcie społeczne, lecz wobec słabych widoków na spełnienie takich oczekiwań zostały sfałszowane. Ponadto władze w świętowanie swego rzekomego zwycięstwa chciały wciągnąć Kościół. Ten jednakże przez episkopat dawał wyraźnie do zrozumienia, że nawet wobec tak ewidentnych kłamstw nie traci ducha i ciągle gotów jest pomagać w naprawie sytuacji polityczno-społecznej. Pojawił się nawet dokument przedłożony premierowi Cyrankiewiczowi, zatytułowany *Katolickie*

¹⁰ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbak, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 379-381.

¹¹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 33; 39-40.

¹² S. Wójcik, *Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego. Na przykładzie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945-1961*, „Prace Historyczne” XV, Wrocław 1995, s. 83.

¹³ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 39.

¹⁴ P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski*, t. I, Londyn 1979, s. 217.

postulaty konstytucyjne, w którym relacje między Kościołem i państwem podporządkowane były założeniu, że Polska jest chrześcijańska, a rządy nie są totalitarne, przestrzegając praw człowieka i swobód religijnych¹⁵. Nie przyniosło to żadnego skutku poza rosnącym gniewem władz politycznych. W rzeczywistości założenia zawarte w memoriale biskupów polskich okazywały się swoistym „pobożnym życzeniem”. Rok 1947, według wielu autorów, stanowi początek prawdziwego ataku komunistów na Kościół. Należy jednak powiedzieć, że wtedy walka tylko stała się bardziej jawna, gdyż faktycznie rozpoczęła się w momencie wejścia komunistów do Polski i przejęcia przez nich władzy. Episkopat, który zaczął oficjalnie przestrzegać przed wojującym ateizmem, musiał pogodzić się ze stosowaniem odwetu wobec wszelkich przejawów oporu. Przedstawiciele władzy partyjno-państwowej otwarcie mówili, że polityka wobec Kościoła uzależniona jest od publicznego poparcia przez episkopat „obecnej rzeczywistości”. Gdy Kościół tego poparcia nie udzielił, zaczęto krok po kroku ingerować w jego wewnętrzne sprawy. Mianowano bez uzgodnienia z ordynariuszami kapelanów wojskowych, konfiskowano kościelne drukarnie, utrudniano katechetom i księżom nauczanie religii w szkołach, usiłowano środkami administracyjnymi zwalczać szkoły kościelne, internaty i ochronki. Nieoficjalnie zakazano prowadzenia na terenie szkół młodzieżowych stowarzyszeń wyznaniowych¹⁶. Właśnie w ten sposób doszło do praktycznego zakazu działalności w szkołach Krucjaty Eucharystycznej i Sodalicii uczniowskiej, gdy księża prefekci nie zgodzili się na porządowe wypowiedzi na lekcjach religii¹⁷.

Wiosną 1948 roku całą propagandę antykościelną zdominował atak na papieża Piusa XII po napisaniu przez niego listu pasterskiego do biskupów niemieckich, w którym była m.in. mowa o niesprawiedliwym akcie wysiedlenia Niemców. Oskarżano go o działalność antypolską i podważanie praw narodu polskiego do Ziemi Odzyskanych. Gdy analogiczny list wyrażający troskę i współczucie dla polskich przesiedleńców z ziem wschodnich nie doszedł do wiadomości ogółu Polaków z powodu cenzury, opinia publiczna była szczerze i boleśnie zdziwiona papieską interpretacją powojennych dramatów¹⁸. W lecie 1948 roku aresztowania rozbiły redakcję „Tygodnika Warszawskiego”. W tym samym czasie uległa przymusowej likwidacji większość istniejących dotąd szkół

¹⁵ „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 16.

¹⁶ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 85.

¹⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 52-55.

¹⁸ Tamże, s. 57-58.

średnich prowadzonych przez zakonników i zakonnice¹⁹. Dodatkowo siłę Kościoła osłabiała od wewnątrz organizacja tzw. księży patriotów oraz tworzące się już od 1945 roku pod przywództwem Bolesława Piaseckiego późniejsze Stowarzyszenie PAX²⁰.

Z tej perspektywy można oceniać, że na Dolnym Śląsku sytuacja przedstawiała się w miarę dobrze. Administrator apostolski ks. Karol Milik otaczał się w większości lojalnymi kapłanami aktywnymi na wszystkich odcinkach zaangażowania Kościoła. Poza zwykłą formą sprawowania nabożeństw i głoszenia kazań władze PRL zauważały ożywioną działalność wszystkich „organizacji klerikalnych” (zwanymi tak przez komunistów). Najbardziej wyróżniał się Caritas ze swoim tygodniem zbiórek publicznych, dalej Sodalicia Mariańska, bractwa różańcowe, kółka ministrantów oraz różnego rodzaju komitety parafialne odbudowy kościołów, aż do Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Mimo nasilonej akcji antykościelnej, trwającej od wiosny 1947 roku, władze zauważały, jak działalność Kościoła okrzepła w nowych warunkach i stawała się silnym czynnikiem opozycyjnym w odniesieniu do poczynań komunistów. W notce o działalności kleru we Wrocławiu czytamy, że duchowieństwo mobilizuje swe siły na wszystkich odcinkach i niektóre ogniwa partyjne uginają się pod tą rosnącą aktywnością. Jako wniosek wysuwano postulat dokładniejszego zajęcia się tymi zagadnieniami²¹.

O. Marian Pirożyński właśnie wtedy rozwinął na większą skalę działalność wydawniczą i zabiegał o papier, nie zawsze zgodnie z ustawami państwowymi²². Ponadto, z powodu duszpasterskiego i charytatywnego zaangażowania, które uczyniło go popularnym wśród młodzieży, oraz szerokiego oddziaływania na wiernych przez liczne publikacje, nie mógł liczyć na przychylność komunistycznej władzy²³. Wkrótce dowiedział się, że za łamanie przepisów dotyczących cenzury państwowej i nabywania papieru grozi mu aresztowanie²⁴. Życzliwa pracownica Urzędu Bezpieczeństwa we Wrocławiu uprzedziła go, że istnieje takie niebezpieczeństwo²⁵. Nasilające się szykany wobec Kościoła

¹⁹ Tamże, s. 64.

²⁰ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 24.

²¹ APWR, AKW PZPR, Materiały dotyczące stosunków między państwem a Kościołem, sygn. IV 40. Notatka o działalności kleru na Dolnym Śląsku. Do towarzysza Mazura, podp. W. Malwin, 18.10.1948.

²² ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne o. Mariana Pirożyńskiego. W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 10.

²³ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła – z badań wrocławskiego IPN. Prześladowany za katolicką książkę i prasę (1 i 2)*, „Nasze Wiadomości” 2002, nr 3, s. 152.

²⁴ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 10.

²⁵ Wywiad z o. T. Sitką, Warszawa 25.09.2000.

oraz fala aresztowań wśród duchowieństwa sprawiły, że Pirożyński ostatecznie opuścił Wrocław 17 października 1949 roku²⁶. Zbiegł najpierw do Warszawy, gdzie „Ósemki”²⁷ pomogły mu w zdobyciu dokumentów po zmarłym księdzu Józefie Czerwińskim, pod którego nazwiskiem zaczął się ukrywać²⁸. Zgody na tymczasowe pozostawianie w stanie konspiracji, faktycznie poza strukturami Zgromadzenia, udzielił Pirożyńskiemu ówczesny prowincjał redemptorystów o. Ludwik Frąś. Fałszywą metrykę dostarczył ks. Cz. Stefański, dowód osobisty udało się zdobyć dzięki staraniom o. Kazimierza Hołdy, zaś celebret został wyrobiony w kurii krakowskiej²⁹.

Sytuacja swoistych zapasów między Kościołem a nową władzą, „kto mocniejszy i sprytniejszy”, nie mogła trwać długo w państwie ideologicznie wrogim Kościołowi. Komuniści wiedzieli, że należy jeszcze bardziej zewrzeć szeregi i rozpocząć planowy, frontalny atak. Punktem przełomowym było przejście władzy przez powstałą w wyniku wchłonięcia PPS przez PPR w końcu 1948 roku Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą³⁰. Partia socjalistyczna została wręcz zmuszona do połączenia się z komunistami, co sprawiło, że urosli oni jeszcze bardziej w siłę. Na kongresie zjednoczeniowym Aleksander Zawadzki mocno zaatakował Kościół, wysuwając oskarżenia pod adresem tej części kleru, która – według niego – była mocno rozpolitykowana, reakcyjna i wrogo odnosząca się do państwa ludowego³¹. Wiele dekretów i zarządzeń, ukazujących się w następstwie tych ocen, zaczęło blokować dobrze rozwijającą się i skuteczną na wielu polach działalność Kościoła³².

Równocześnie na społeczeństwo katolickie w Polsce spadł kolejny bolesny cios: śmierć kardynała Augusta Hlonda 22 października 1948 roku. Zmarł on w szpitalu po zbyt późno lub nieszczęśliwie przeprowadzonej operacji wyrostka robaczkowego³³. Na jego miejsce papież powołał biskupa lubelskiego księdza Stefana Wyszyńskiego, który musiał stawić czoło nasilającym się wciąż represjom wobec Kościoła. W trudnej sytuacji wzmagającego się wojującego ateizmu nowy prymas usiłował w miarę pokojowo ułożyć stosunki państwo – Kościół.

²⁶ IPN BU 0208/1504, t. 4, k. 51-58. Kontrowersje budzi data opuszczenia Wrocławia przez Pirożyńskiego, ostatecznie jednak trzeba przyjąć powyższe ustalenia (por. IPN BU 0208/1504, t. 3, k. 41).

²⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 124. „Ósemki” był to tajny, istniejący od lat okupacji niemieckiej zespół kobiet, grupujący szczególnie oddane Kościołowi osoby, które w czasie studiów związały się duchowo z ks. prof. Stefanem Wyszyńskim.

²⁸ Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

²⁹ IPN BU 0208/1504, t. 4, k. 51-58.

³⁰ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 68.

³¹ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 86.

³² J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbak, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, dz. cyt., s. 383.

³³ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 63.

Od pierwszych dni swego urzędowania owładnięty był ideą tymczasowego ułożenia zasadniczych spornych problemów między Kościołem a władzą ludową, między episkopatem a rządem oraz wypracowania jakiegoś sensownego *modus vivendi*³⁴. Dzięki jego staraniom doszło do podpisania kontrowersyjnego wówczas, ale bardzo ważnego z perspektywy dziejowej porozumienia między Episkopatem Polski a rządem. Już w niecałe pół roku po ingresie prymasa, latem 1949 roku rozpoczęła pracę Komisja Mieszana episkopatu i rządu. Po długich pertraktacjach ze strony rządowej padła propozycja zawarcia porozumienia między państwem a Kościołem, które zostało podpisane 14 kwietnia 1950 roku³⁵. Episkopat zobowiązywał się w nim przede wszystkim do tego, iż księża będą szanować władzę państwową i będą w swym nauczaniu nakłaniać wiernych do lojalności wobec niej oraz wpływać na zaakceptowanie przez społeczeństwo ustroju Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Władze z kolei miały honorować naukę religii w szkołach, zapewniały swobodę odprawianych nabożeństw, organizowanych pielgrzymek i procesji. Gwarantowały zachowanie szkół katolickich i uniwersytetu, zatwierdzenie działalności stowarzyszeń i pism, a także złagodzenie cenzury. Mimo daleko idących ustępstw ze strony Kościoła porozumienie zapewniało mu tylko pewne minimum możliwości rozwoju i stabilności. Szybko też strona rządowa zaczęła łamać, tak korzystne przecież dla siebie, postanowienia i znów wzmożyły się prześladowania. Jawnym dowodem podeptania porozumienia było odwołanie 27 stycznia 1951 roku administratorów apostolskich z pięciu stolic biskupich – Wrocławia, Opola, Gorzowa, Olsztyna i Gdańska³⁶. Na ich miejsce kapituły katedralne zmuszone były wybrać lojalnych wobec rządu wikariuszy. Po tym nastąpiło zamykanie żeńskich domów zakonnych i umieszczanie siostr w miejscach odosobnienia³⁷. Pojawiały się coraz liczniejsze dowody nękania hierarchii kościelnej, wywierania na nią nacisków i kompromitowania w oczach społeczeństwa. Przeprowadzono sfingowane procesy księży oraz biskupów, na czele z głośnym procesem ordynariusza kieleckiego biskupa Czesława Kaczmarka, oskarżonego o rzekome sprzyjanie Niemcom w czasie okupacji. Przy tym preteksty do szykanowania duchowieństwa były zawsze podobne – oskarżenia o współpracę z imperialistami i obcym wywiadem, defraudacje wal-

³⁴ S. Wójcik, *Biskup Wincenty Urban. Życie i działalność 1911-1983*, Lublin 2001, s. 281.

³⁵ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 78.

³⁶ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 86-87.

³⁷ M. Chyrowski, *Działalność pasterska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 24.

towe itp. W prasie zaczęły się pojawiać coraz liczniejsze komentarze do porozumienia, zastrzegające jego treść w kierunku większej uległości wobec rządu. Było to m.in. związane z tzw. Apelem Sztokholmskim w sprawie zakazu produkcji i użycia broni atomowej, będącym propagandą komunistyczną na rzecz pokoju, który może zapewnić tylko Związek Radziecki. Władzom zależało najbardziej na zdobyciu podpisów kleru, a w szczególności hierarchii, dla tej inicjatywy. Biskupi nie złożyli swych podpisów pod apelem, gdyż odcinali się od takiej „walki o pokój”, w której chodziło głównie o politykę. Gdy również twardsi i bardziej zdyscyplinowani duszpasterze odmawiali ich składania, zyskiwali sobie opinię opornych i narażali się na prześladowania. Usuwano ich z funkcji katechetów (około pięciuset przypadków), a następnie stawało się to pretekstem do likwidacji nauczania religii w szkole. Całością działań administracyjnych przeciwko Kościołowi kierował wtedy utworzony w 1950 roku Urząd do Spraw Wyznań³⁸.

Posypały się „odkrycia” składów broni lub ośrodków szpiegowskich w klasztorach. Nastąpiła kolejna fala aresztowań wśród księży, która tym razem przekroczyła wymiar indywidualnych represji, stanowiąc element planu zakrojonego na szerszą skalę³⁹. Gdy na początku 1953 roku władze natrafiły na trop o. Pirożyńskiego, pojawiła się w aktach operacyjnych Urzędu Bezpieczeństwa sugestia, aby go zwerbować do współpracy dla rozpracowywania prymasa Wyszyńskiego i redemptorystów, a w razie niepowodzenia sprawę należało skierować do sądu⁴⁰. Szczytowym przejawem próby ścisłego podporządkowania sobie Kościoła stał się rządowy Dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych w Polsce z 9 lutego 1953 roku. W myśl jego postanowień wymagano od ordynariuszy, sufraganów, księży dziekanów i proboszczów zgody rządu lub organu administracji terenowej na piastowanie przez nich urzędów oraz złożenia ślubowania na wierność PRL-owi⁴¹. Odpowiedzią Kościoła na dekret był skierowany przez biskupów do Bolesława Bieruta blisko trzydziestostronicowy memoriał z 8 maja 1953 roku, zakończony słynnymi słowami „*non possumus*”. Potwierdzał on siłę prześladowanego Kościoła, kwestionującego skuteczność dotychczasowych zabiegów rządu. Pracownicy tajnych służb wiosną 1953 roku wiedzieli już, że Pirożyńskiemu pomagali w ukrywaniu się także biskupi, stąd nalegania, by przyspieszyć jego rozpracowanie dla

³⁸ P. Raina, *Kościół – państwo w świetle akt Wydziału do Spraw Wyznań 1967-1968*, Warszawa 1994, s. 5-6.

³⁹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 86-88.

⁴⁰ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 5-8.

⁴¹ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 87- 88.

obciążenia m.in. W. Majewskiego i S. Wyszyńskiego⁴². Z jednej strony dawka terroru okazała się zbyt duża, by dało się ją ukryć, ale z drugiej nie zdołała złamać i zastraszyć episkopatu z prymasem na czele⁴³. Odtąd cała agresja władzy skupiła się właśnie na jego osobie i zakończyła się aresztowaniem i uwięzieniem go 25 września 1953 roku. W kilka dni później (28 września) episkopat został zmuszony do wydania deklaracji, w której potępiono „anty ludową i antypaństwową” działalność biskupa Kaczmarka, a tym samym godzono się na ewidentne bezprawie rządowych poczynań⁴⁴. Deklaracja stanowiła także cichą akceptację aresztowania prymasa i braku solidarności z nim innych biskupów. Na podpisanie takiej samej deklaracji przygotowanej przez Bolesława Piaseckiego nie chciał się bowiem zaledwie tydzień wcześniej zgodzić Wyszyński, co z pewnością zaważyło na dalszych posunięciach władzy wobec jego osoby. Była to haniebna deklaracja niejako aprobująca aresztowanie biskupa Kaczmarka i prymasa⁴⁵. Wkrótce potem aresztowano jeszcze dwóch członków episkopatu: sekretarza prymasa – biskupa Antoniego Baraniaka, i wikariusza kapitulnego w Olsztynie ks. infułata Wojciecha Zinka, podejrzewanych o przygotowywanie zakrojonej na szeroką skalę akcji protestacyjnej przeciwko uwięzieniu prymasa. Pozostali biskupi woleli nie ryzykować i zachowywali się biernie, a w grudniu 1953 roku episkopat złożył żądane ślubowanie na wierność Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Pod groźbą odebrania możliwości pełnienia jakichkolwiek funkcji duszpasterskich takie samo ślubowanie złożyła większość polskiego duchowieństwa⁴⁶.

Decyzja Pirożyńskiego o opuszczeniu Wrocławia i podjęciu działania w ukryciu z perspektywy powyżej opisanych wydarzeń okazała się nad wyraz słuszną. Warto sobie uświadomić, iż było to prawie pięć lat, podczas których jego wrocławska działalność w żaden sposób nie mogła być zaakceptowana przez reżim. Uważano też, że jest wrogo nastawiony wobec nowej władzy, a przy tym świetnie zorientowany w prowadzonej polityce⁴⁷. Pirożyński, chcąc uniknąć aresztowania, musiał się ukrywać. Najpierw było to w klasztorze SS. Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Chylicach, następnie u SS. Rodziny Maryi w Płudach, a od 6 lipca 1950 roku w ich klasztorze w Ostrówku⁴⁸.

⁴² IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 5- 8; 14.

⁴³ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 107-111.

⁴⁴ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁵ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁶ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 118-119.

⁴⁷ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 39.

⁴⁸ IPN BU 0208/1504, t. 4, k. 44-50; ADPW, Tezka nr 72 zawierająca akta personalne o. Mariana Pirożyńskiego, W. Szofdrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 10.

Przede wszystkim pełnił tam funkcję kapelana siostr, nie stronił jednak od posługi słowa, głosząc okolicznościowe kazania i rekolekcje w kościołach parafialnych⁴⁹. Chodził też na spotkania z inteligencją, na których nie wahał się zabierać głosu w obronie aresztowanych księży (w tym biskupa kieleckiego Kaczmarka), ostro krytykując posunięcia władzy⁵⁰.

2. Pierwszy proces i więzienie

Przejawem jawnej walki z Kościołem, która toczyła się od 1947 roku, były wzmożone aresztowania osób duchownych. Propaganda szermowała zarzutami dotyczącymi rzekomej współpracy księży z Niemcami podczas wojny oraz popierania akcji zbrojnego podziemia po jej zakończeniu. Nagłaśniała temat najbardziej niesamowitych zbrodni seksualnych, które miały występować w środowiskach klerykałnych⁵¹. Później doszły jeszcze oskarżenia dotyczące współpracy z imperialistami, obcym wywiadem i defraudacją walut⁵². Takie działania propagandowe miały podwójny cel. Najpierw pozwalały uzasadnić dokonywanie rewizji, aresztowań i procesów księży, a w następnej kolejności wiązały się nawet z likwidacją klasztorów usytuowanych w znanych i uczęszczanych miejscach kultu. Już w 1947 roku pojawiały się informacje o odnalezieniu magazynów broni należącej do zbrojnego podziemia (np. w klasztorach w Leżajsku i Jarosławiu)⁵³. Następne „odkrycia” składów broni lub ośrodków szpiegowskich w klasztorach miały miejsce w 1950 roku. Tym razem ofiarą spisku padły klasztory salwatorianów w Mikołowie, franciszkanów w Radecznicy oraz jezuitów w Krakowie. Akcje te miały wykazać, że większość wspólnot zakonnych to ośrodki propagandy antypaństwowej, a panujący w nich klimat sprzyja szczególnie popełnianiu przez zakonników przestępstw politycznych. Równocześnie z tymi sensacyjnymi informacjami następowała kolejna fala aresztowań w kręgach duchowieństwa. Niedługo potem aresztowania dosięgły nawet biskupów. W styczniu 1951 roku aresztowany został ordynariusz kielecki biskup Czesław Kaczmarek. Śledztwo w jego sprawie trwało dwa i pół roku, by zakończyć się nadzwyczaj

⁴⁹ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 152.

⁵⁰ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 18; IPN BU 0208/1504, t. 3, k. 196; Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

⁵¹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 55.

⁵² S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 87.

⁵³ S. Janicki, *Działalność i likwidacja rzeszowskiego okręgu „Narodowej Organizacji Wojskowej” w latach 1944-1947*, w: *W walce ze zbrojnym podziemiem 1945-1947*, red. M. Turlejska, Warszawa 1972, s. 252.

bolesnym i upokarzającym procesem. W tym czasie represjom byli poddawani także inni członkowie episkopatu, choć nie zawsze uciekano się do pojmania i rozprawy sądowej⁵⁴. Wielu księży natomiast znalazło się znów pod nadzorem milicji, a inni byli skazywani i więzieni⁵⁵.

Zamknięcie w lipcu 1952 roku niższych seminariów duchownych wywołało sprzeciw części duchowieństwa, obawiającego się usunięcia w ogóle nauczania religii ze szkół. Protest inspirowany był zwłaszcza przez ordynariusza katowickiego biskupa Stanisława Adamskiego, co w konsekwencji w listopadzie tegoż roku doprowadziło do jego aresztowania. Podobny los spotkał także biskupów Herberta Bednorza i Juliusza Bienkę. Wtedy miało też miejsce aresztowanie pięciu księży i dwóch osób świeckich z Kurii Metropolitalnej w Krakowie pod zarzutem szpiegostwa i handlu dewizami. W wyniku pokazowego procesu w styczniu 1953 roku dwóch kapłanów i jednego studenta skazano na śmierć; pozostałe osoby otrzymały wyroki od sześciu lat więzienia do dożywocia⁵⁶. We wrześniu tego samego roku, po dwuipółrocznym pobycie Kaczmarka w więzieniu, znów odbył się pokazowy proces, w którym szantażowany biskup zeznawał, jakoby był agentem wywiadu współpracującym z pewnym dyplomatą amerykańskim. Proces zakończył się wyrokiem skazującym biskupa na dwanaście lat więzienia, natomiast współpracujących z nim księży: Jana Danilewicza – na dziesięć lat, Józefa Dąbrowskiego – na osiem lat, Władysława Widłaka – na sześć lat i siostry W. Niklewskiej – na pięć lat więzienia w zawieszaniu⁵⁷.

Trzeba w tym miejscu dodać, że w latach 1951-1953 odbywało się w Polsce wiele politycznych procesów karnych, skierowanych przeciwko głównym dowódcom wojskowym, którym zarzucano spisek antystrojowy. W procesach przeciwko oficerom wydano trzydzieści siedem wyroków śmierci, z których dziewiętnaście wykonano⁵⁸.

Dopełnieniem pogłębiającego się dramatu było wspomniane aresztowanie prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego, gdy nie wyraził zgody na potępienie biskupa Kaczmarka. W późnych godzinach wieczornych 25 września 1953 roku do rezydencji prymasa przyszło dwóch wysłanników rządowych, którzy przedstawili odpis decyzji, na mocy której miał on być usunięty z miasta i pozbawiony swo-

⁵⁴ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 88-89.

⁵⁵ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁶ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 103-105.

⁵⁷ Tamże, s. 113-114.

⁵⁸ K. Kersten, *Historia polityczna Polski 1944-1956*, dz. cyt., s. 81.

body pełnienia czynności związanych z zajmowanym stanowiskiem kościelnym. Po zdecydowanym proteście wobec takiego aktu bezprawia, na znak którego prymas odmówił wzięcia ze sobą czegokolwiek oprócz brewiarza i różańca, tej samej nocy został – wbrew swej woli – przewieziony do opuszczonego klasztoru kapucynów w Rywałdzie koło Lidzbarka. 12 października umieszczono go w jeszcze innym budynku poklasztornym w Stoczku Warmińskim⁵⁹. Prymas był przetrzymywany w miejscach będących całkowitym pustkowiem, z dala od ludzi, w prowincjonalnych budynkach poklasztornych zajętych przez Służbę Bezpieczeństwa. Pozbawiony został dopływu jakichkolwiek informacji z zewnątrz i możliwości kontaktowania się z kimkolwiek. Poza tym często był przenoszony; po rocznym pobycie w Stoczku znalazł się z kolei w Prudniku Śląskim⁶⁰.

Zbliżał się czas, który niewątpliwie był okresem najtrudniejszym dla Kościoła w Polsce w całej powojennej historii. Celem aresztowania prymasa Wyszyńskiego było odebranie narodowi ostatniej, ale najmocniejszej ostoji duchowego oporu przed komunizmem i zniszczenie Kościoła katolickiego w Polsce⁶¹. Wtedy znacznie łatwiej przychodziło władzy wymóc posłuszeństwo, i to nie tylko na ogóle społeczeństwa, ale także na duchowieństwie i hierarchii kościelnej.

Z tego okresu pochodzą świadectwa mówiące o tym, że do współpracy nakłaniano też wielu redemptorystów. Niektórzy z nich przez wiele lat byli informatorami służb bezpieczeństwa⁶². Wiele osób świeckich rozpytywano w sprawie Pirożyńskiego, lecz na szczęście nie wszyscy składali obciążające go zeznania⁶³. Mimo iż przez lata wzmagającego się coraz bardziej terroru Pirożyński ukrywał się pod zmienionym nazwiskiem, nie mogło ujść uwagi organów ucisku komunistycznej władzy to, że oficjalnie wypowiadał się o niewinności biskupa Czesława Kaczmarka⁶⁴. Był to wciąż ten sam bezkompromisowy kapłan występujący w obronie prawdy, sprawiedliwości i katolickiej wiary. Zawsze otwarcie domagał się uwolnienia nie tylko biskupa Kaczmarka, ale później także kardynała Stefana Wyszyńskiego⁶⁵. Wydaje się rzeczą dość charakterystyczną to, iż Pirożyński został schwytany 28 września 1953 roku, trzy dni po aresztowaniu Wyszyńskiego⁶⁶. Był to również

⁵⁹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 115.

⁶⁰ Tamże, s. 124-125.

⁶¹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 118.

⁶² Por. IPN BU 0208/1504, t. 3, k. 57-58; 68.

⁶³ IPN BU 0208/1504, t. 4, k. 42 (np. Stanisława Poprawa złożyła bardzo wymijające wyjaśnienia).

⁶⁴ Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

⁶⁵ „Przegląd Katolicki” 1987, nr 44, s. 2.

⁶⁶ J. Pietrzak, *Pirożyński Marian...*, dz. cyt., s. 540.

dzień wydania przez episkopat haniebnej deklaracji, aprobującej niejako aresztowanie prymasa⁶⁷.

Bohaterski kapłan, nie ulegający atmosferze strachu ani wiernopoddaństwa, został aresztowany jako ksiądz Józef Czerwiński, choć władze państwowe wiedziały już od początku 1953 roku, kim naprawdę jest⁶⁸. Wśród zarzutów, które zostały mu później postawione, znalazło się również oskarżenie o posługiwanie się fałszywym dokumentem tożsamości. W czasie rewizji osobistej odebrano mu m.in. brewiarz, różaniec i krzyżyk. Funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa zabrali także jego notatki, szkice artykułów i inne materiały duszpasterskie. Były wśród nich ulotki antyalkoholowe *Pij, bracie, pij!* oraz propagujące katolicką koncepcję małżeństwa i broniące jej wobec liberalnego ustawodawstwa państwowego, zatytułowane *O rozwodach i ślubach cywilnych*.

Aresztowany znalazł się w więzieniu śledczym w Warszawie na Mokotowie⁶⁹. Po dziewięciomiesięcznym śledztwie stanął przed Sądem Wojewódzkim w Warszawie. Akt oskarżenia zawierał siedem punktów. Zarzucano mu m.in. rozpowszechnianie fałszywych wiadomości, mogących wyrządzić istotną szkodę interesom Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, oraz nadużywanie wolności wyznania w celach wrogich ludowej ojczyźnie. To on, będąc kapelanem siostr Rodziny Maryi, głosił słowo Boże po okolicznych wioskach⁷⁰. Na pewno jeździł z posługą słowa Bożego do parafii Poświętne, Tłuszcz i Klembowo⁷¹. Jego wystąpienia musiały być niezwykle mocne, gdyż zarzucano mu, iż poniża osoby z powodu określonych przekonań ideologicznych. W oskarżeniu znalazło się także odwołanie do kierowanego przezeń działającego w ukryciu związku „Błękitne”, nazwanego tajną organizacją⁷².

Jednak najpoważniejsze zarzuty względem Pirożyńskiego wiązały się z jego wrocławską aktywnością. Dotyczyły nielegalnego handlu papierem i działalności wydawniczej prowadzonej z pominięciem cenzury⁷³. Wśród oskarżeń pojawił się też wątek dewizowy w postaci zarzutu przyjęcia z zagranicy około 200 dolarów za prenumeratę kwartalnika „Homo Dei” i przekazania 80 dolarów stanowiących zwrot

⁶⁷ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 88.

⁶⁸ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 5-8; Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

⁶⁹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 10.

⁷⁰ „Przegląd Katolicki” 1987, nr 44, s. 2.

⁷¹ IPN BU 0208/1504, t. 3, k. 188.

⁷² S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 152; IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 31-37.

⁷³ J. Pietrzak, *Pirożyński Marian...*, dz. cyt., s. 540.

pożyczki zaciągniętej w związku z działalnością wydawniczą⁷⁴. Ważniejsze od tych zarzutów, których nikt nie traktował serio, zdając sobie sprawę z konieczności działania wbrew przepisom, była atmosfera całkowitej niewiedzy co do możliwej przyszłości aresztowanych, często także miejsca ich przebywania, warunków, w jakich się znajdowali lub mogli za chwilę znaleźć. Całkowita bezkarność Urzędu Bezpieczeństwa i tajemnica otaczająca jego działania pozwalała mu stosować wszelkie chwytty wobec tych, którzy znaleźli się w jego mocy⁷⁵. Próbowano przecież oskarżyć Pirożyńskiego o współpracę z gestapo i gdyby się to powiodło, reżim mógł zastosować wobec niego najwyższy wymiar kary, jakim była wtedy kara śmierci⁷⁶.

Sposoby zdobywania papieru oraz druki wydawane przez Pirożyńskiego były rzeczywiście nielegalne w świetle rządowych przepisów. Czy jednak można było stać bezczynnie wobec jawnej dyskryminacji katolickiej prasy i książki? Koniecznością stawało się wtedy realizowanie druków poza oficjalnym obiegiem i Pirożyński świadomie poświęcał się takiej działalności. Zasięg prasy kościelnej stale się zmniejszał wskutek rosnących represji. Cenzura niszczyła co wartościowsze teksty światopoglądowe⁷⁷. Pozornie mogło się wydawać, że prasa katolicka w pierwszych latach po wyzwoleniu wyglądała dość bogato, licząc około trzydziestu tytułów. W większości jednak były to miesięczniki i dwumiesięczniki kościelne o specyficznej zawężonej tematyce, minimalnym nakładzie i małym zakresie oddziaływania⁷⁸. Utrudniano druk podręczników do nauczania religii, a nawet ocenzurowano encyklikę Piusa XI *Divini illius magistri*⁷⁹. Z każdym rokiem prasa niekomunistyczna miała coraz większe trudności, była wciąż inwigilowana, mnożyły się aresztowania, a w śledztwach pojawiały się coraz bardziej absurdalne zarzuty⁸⁰. Pirożyński – pisarz, redaktor „Homo Dei” i wydawca – robił wszystko, aby przeciwstawić się propagandzie nazywającej Kościół gniazdem ciemnoty. Na „okres wrocławski” przypada bardzo pokaźny jego dorobek, jeśli chodzi o wydawanie książek, broszur, artykułów i ulotek.

Rozprawa przeciw Pirożyńskiemu odbyła się 26 i 27 lipca oraz 20 sierpnia 1954 roku. W tym też dniu został wydany wyrok skazujący⁸¹.

⁷⁴ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 152-153.

⁷⁵ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 64.

⁷⁶ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 4, 5-8; por. t. 3, k. 56; t. 4, k. 37-38, 205-210.

⁷⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 62.

⁷⁸ Tamże, s. 40.

⁷⁹ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 85.

⁸⁰ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 43.

⁸¹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 10.

Na rozprawie wśród piętnastu świadków znalazły się także osoby, które broniły Pirożyńskiego. Byli to ludzie, którzy ocalili dzięki jego pełnym poświęcenia akcjom ratowania Żydów z czasów wojny, lecz to nie zmieniło formuły wyroku⁸². Sąd Wojewódzki w Warszawie skazał go na rok więzienia z zaliczeniem aresztu tymczasowego⁸³. Po wydaniu wyroku przewieziono Pirożyńskiego do więzienia w Ostrówku, gdzie spędził pozostający mu do odbycia czas kary. W sumie znajdował się wtedy w odosobnieniu przez prawie półtora roku⁸⁴. Według opinii jednego z donosicieli, pracującego dla Urzędu Bezpieczeństwa, Pirożyński za krótko siedział w więzieniu, co, zdaniem informatora, należało tłumaczyć jego dużym sprytem⁸⁵. Po zwolnieniu go 22 grudnia 1954 roku przebywał najpierw w klasztorze w Gliwicach, a od 1 stycznia 1957 roku w Warszawie⁸⁶.

3. Drugi proces i ponowne odbycie kary

W czasie gdy Pirożyński przebywał w więzieniu, Kościół w Polsce po aresztowaniu prymasa Stefana Wyszyńskiego stał się Kościołem milczącym. Słabość episkopatu pozwoliła na widzialny wzrost sukcesów „księży patriotów” i zwiększenie się znaczenia PAX-u. Służba Bezpieczeństwa nie umiała jednak zmusić duszpasterzy do głoszenia reżimowych kłamstw. Kościoły stawały się oazami duchowego oczyszczenia i wewnętrznej swobody⁸⁷. Społeczeństwo zdawało sobie sprawę, że Kościół jest jawnie prześladowany, a wiara, praktyki i zachowania religijne mogą stać się wystarczającym powodem do najdalej nawet idących szykan. Sytuacja stawała się dla wszystkich jasna. Był to dowód złej woli, nieuczciwości i całkowitego bezprawia władzy⁸⁸. Wytworzyła się atmosfera swoistej konspiracji, w której rosła sfera niejawnych działań duszpasterskich opartych na osobistych, pozornie przypadkowych, nieformalnych kontaktach⁸⁹.

Tymczasem odizolowany od życia publicznego kardynał Wyszyński podjął w więzieniu nowe inicjatywy związane z życiem religijnym Polaków w zmieniających się okolicznościach. Opracował program dusz-

⁸² IPN BU 0208/1504, t. 3, k. 239; Wywiad z o. T. Sitką, Warszawa 25.09.2000 i 19.05.2004.

⁸³ D. Zamiatała, *Pirożyński Marian*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989*, red. J. Myszor, t. 1, Warszawa 2002, s. 220.

⁸⁴ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153.

⁸⁵ IPN BU 0208/1504, t. 6, k. 32.

⁸⁶ M. Brudzisz, *Pirożyński Marian*, dz. cyt., s. 685.

⁸⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 119-120.

⁸⁸ Tamże, s. 123.

⁸⁹ Tamże, s. 121.

pasterski mający bronić wiary narodu przed wojującym ateizmem i przygotować wiernych do obchodów Milenium Chrztu Polski przypadającego na rok 1966⁹⁰. Jego pogłębiona duchowość maryjna sprawiła, że dołączył do tego jeszcze ideę ślubów narodowych w 1956 roku, w trzechsetlecie ślubów Jana Kazimierza, poprzedzoną aktem osobistego oddania się Matce Bożej, którego dokonał w Stoczku Warmińskim 8 grudnia 1953 roku. Myśl o realizacji takich inicjatyw na skalę całego Kościoła w Polsce z ówczesnej perspektywy wydawała się niemal całkowicie utopijna. Chociaż pierwsze oznaki „odwilży” politycznej w Polsce niektórzy historycy datują na początek grudnia 1954 roku, to należy mieć świadomość, iż dokonywała się ona jedynie na szczytach elity partyjnej. Ważniejsza okazała się dopiero „odwilż” w dziedzinie kultury, która nadeszła latem 1955 roku. Zmieniła ona atmosferę społeczną, w której pojawiła się nadzieja na większą swobodę życia Kościoła. Prymas na przykład po dwóch latach otrzymał wreszcie niektóre żądane czasopisma. Okazało się jednak, że te procesy nie rzutowały w znaczący sposób na życie całego Kościoła w Polsce⁹¹. Początkowo jedynie w odniesieniu do kardynała Wyszyńskiego następowały powolne zmiany. W październiku 1955 roku został on przewieziony do Komańczy. Nie zmieniło to gwałtownie jego sytuacji kanonicznej, lecz stanowiło dużą poprawę warunków bytowych. Prymas trafił do klasztoru nazaretanek i uwolnił się od bezpośredniego nadzoru i fizycznej obecności Służby Bezpieczeństwa. Oficjalnie kontrolę nad uwięzionym obejmował Episkopat Polski, co pozwalało na kontakt nie tylko z biskupami, ale także z najbliższą rodziną. Skończyła się uciążliwa izolacja od wszelkich wiadomości o aktualnych wydarzeniach z życia Kościoła i świata. Pozostała natomiast niemożność opuszczania nakazanego miejsca pobytu i pełnienia jakichkolwiek funkcji publicznych, na przykład jawnego uczestnictwa w sprawowaniu liturgii.

Okazuje się, że Pirożyńskiemu również nie dawano spokoju, mimo wolności, jaką miał się cieszyć po odbyciu kary. Już z przełomu września i października 1955 roku pochodzą notatki świadczące o tym, że był coraz częściej wzywany na przesłuchania do Urzędu Bezpieczeństwa⁹². Z pewnością jego sprawa wpisywała się w całokształt walki komunistycznej władzy z Kościołem, która nie wygasła, lecz przyjmowała wciąż nowe postaci. W tych nieco zmienionych okolicznościach

⁹⁰ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 88.

⁹¹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 127-131.

⁹² IPN BU 0208/1504, t. 6, k. 30-31.

biskupi, pogrążeni do niedawna w głębokiej niemocy, co prawda z trudem, stopniowo, lecz odzyskiwali poczucie wewnętrznej równowagi i psychiczną zdolność występowania w obronie Kościoła. Przygotowania do ślubów narodowych wyraźnie nabierały tempa. Ośrodkiem pracy nad tym ważnym aktem była Jasna Góra, w pełni solidarna z myślą i zamierzeniami prymasa. Wbrew administracyjno-policyjnemu zakazowi przebywała tu przewodząca „Ósemkom” Maria Okońska. Wyszyński tymczasem na prośbę paulinów w połowie maja 1956 roku napisał w Komańczy tekst ślubowań, który potajemnie przewieziono na Jasną Górę⁹³. Uroczyste złożenie ślubów odbyło się w dzień Matki Bożej Jasnogórskiej 26 sierpnia 1956 roku⁹⁴. W tym dniu wokół Jasnej Góry zgromadziła się nienotowana dotąd liczba pielgrzymów, przekraczająca milion osób. W obecności tylu wiernych biskup Michał Klepacz odczytał przed Obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej akt ślubowania. Równocześnie ten sam akt zawierzenia Matce Bożej Kościoła w Polsce złożył w swym miejscu odosobnienia w Komańczy prymas kardynał Stefan Wyszyński⁹⁵.

Władza komunistyczna wiedziała doskonale o tych poczynaniach, dlatego robiła wszystko, żeby nie zaprzepaścić wcześniejszych zdobyczy. Trudno się dziwić, że obiektem zainteresowania stał się znów Pirożyński, wobec którego, podobnie jak w odniesieniu do wielu duchownych, na początku 1956 roku wniesiono o założenie sprawy ewidencyjno-obsługowej, jako aktywnego księdza, zakonnika, ideologa Kościoła katolickiego. Jego sprawa widnieje w dokumentach z tego czasu pod znaczącym kryptonimem „Myśliciel”⁹⁶. Natomiast w tym samym 1956 roku życie publiczne w Polsce zostało znów wstrząśnięte dramatycznymi wydarzeniami, jakie miały miejsce w Poznaniu. Już 28 czerwca tegoż roku wybuchł pierwszy masowy strajk robotników w kraju rządzonego przez partię robotniczą, który przerodził się w wielką manifestację uliczną. Na ulice Poznania wyjechały czołgi, padły strzały do tłumu, w którym byli zabici i ranni. Wydarzenia te ujawniły, z jednej strony, niezdolność ekipy rządzącej do politycznego rozwiązywania narastających konfliktów, a z drugiej, determinację spragnionego wolności społeczeństwa⁹⁷. Komunizm polski przeżywał pierwszy poważny kryzys, który odczytywano jako sygnał możliwego upadku takie-

⁹³ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 134-136.

⁹⁴ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 88.

⁹⁵ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 136-137.

⁹⁶ IPN BU 0208/1504, t. 1, b.n.k. (pierwsza strona tego tomu akt).

⁹⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 136.

go systemu⁹⁸. Z kręgów inteligenckich i studenckich podnosiły się głosy kwestionujące wszystkie dotychczasowe dogmaty ideologiczne i polityczne komunizmu, domagające się jednocześnie wyciągnięcia z tego wniosków praktycznych. Trzeba zaznaczyć, że bardzo ostre wystąpienie Pirożyńskiego przeciw polityce władzy na Wielkim Odpuście Tuchowskim w lipcu 1956 roku miało również ten kontekst⁹⁹. W takiej atmosferze ekipa rządowa zwołała plenum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Na obrady został zaproszony Władysław Gomułka, człowiek nadający się do roli sztandarowego przywódcy ruchu odnowy partii (ofiara wielkiej czystki sprzed kilku lat). Wobec przerwania obrad plenum do czasu spełnienia postulatu opuszczenia Warszawy przez delegację partii sowieckiej i groźby zbrojnej interwencji ze strony Rosjan Gomułka zdawał się mężem opatrnościowym, zyskując autorytet i zaufanie mas. Pozwoliło to na zawarcie swoistego, niepisanego kompromisu między antykomunistycznym społeczeństwem a komunistyczną partią i rządem, który dał temu drugiemu podmiotowi ograniczone, ale szerokie poparcie, narodowi zaś względnie szeroką sferę swobód obywatelskich. W kilka dni po VIII Plenum KC PZPR, po uprzednim przyrzeczeniu przez przedstawicieli rządu przywrócenia Kościołowi podstawowych praw i naprawienia krzywd, 28 października 1956 roku prymas wrócił do Warszawy i objął ponownie wszystkie swoje funkcje kościelne¹⁰⁰.

Postać prymasa była bardzo ważna w logice październikowych wydarzeń. Społeczeństwo domagało się jego uwolnienia, a spełnienie tego postulatu było symbolem zapowiadanej odnowy życia w Polsce i pierwszym kryterium wiarygodności nowej władzy¹⁰¹. Powrotowi prymasa towarzyszyło uwolnienie i umożliwienie powrotu do diecezji pozostałych biskupów. W początkach grudnia 1956 roku zawarto nowe porozumienie między Kościołem a państwem. Anulowało ono niesławny Dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych w Polsce z 1953 roku, gwarantowało nauczanie religii w szkołach (jako przedmiotu nadobowiązkowego), podawało zasady opieki religijnej nad chorymi i więźniami, decydowało o powrocie do ich siedzib siostr zakonnych wysiedlonych przemocą z Ziem Zachodnich oraz objęcie diecezji przez prawowitych biskupów we Wrocławiu, Opolu, Gorzowie, Gdańsku i Olsztynie¹⁰². Innym ważnym dla Kościoła ele-

⁹⁸ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 88-89.

⁹⁹ IPN BU 0208/1504, t. 6, k. 38-44.

¹⁰⁰ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁰¹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 138-140.

¹⁰² A. Micewski, *Kardynał Stefan Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paryż 1982, s. 164.

mentem nowej polityki władz było wycofanie się z akcji organizowania i popierania tzw. księży patriotów, co spowodowało niemal natychmiastowy zanik tej instytucji. W styczniu 1957 roku miały się nadto odbyć wybory do sejmu, a partia nieoczekiwanie zaproponowała w nim miejsca także dla katolików związanych ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” (pięć miejsc i jedno w siedmioosobowej Radzie Państwa). Był to formalny początek koła poselskiego „Znak”, które przetrwało kilkanaście następnych lat pod wodzą Jerzego Zawieyskiego, a po jego śmierci Stanisława Stommy. Środowisko to mogło założyć również Kluby Inteligencji Katolickiej w pięciu miastach. W ten sposób zaczęły powstawać szersze środowiska katolickie skupiające się wokół krakowskich redakcji „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, a od 1958 roku także nowo powstałej warszawskiej „Więzi” – miesięcznika założonego przez przywódców dawnej „frondy” z PAX-u i opartego na aktywnie działających KIK-ach¹⁰³.

Z rokiem 1957 rozpoczął się bodaj najbardziej dynamiczny okres powojennej historii Kościoła w Polsce. Dano swobodę (jak się później okazało, tylko pozorną) w organizowaniu religijnych zgromadzeń publicznych, których przebieg należało uzgodnić z wydziałami do spraw wyznań. W tej atmosferze prymas Wyszyński zainicjował wielopłaszczyznowy, dobrze przemyślany program odnowy moralnej w ramach tak zwanej Wielkiej Nowenny. Miała ona stanowić przedłużenie idei ślubów narodu z 1956 roku i ich rozwinięcie w dziesięcioletni cykl duszpasterski, a zarazem przygotowanie katolickiego społeczeństwa do głębszego przeżycia Tysiąclecia Chrztu Polski przypadającego na 1966 rok. Był to pierwszy integralny, ogólnopolski program obejmujący niemal wszystkie dziedziny duszpasterstwa. Program Wielkiej Nowenny miał na celu przeciwstawienie się tym wszystkim skutkom zagrożeń, jakie niosła ideologia komunistyczna: z założenia ateistyczna, niszcząca strukturę i więzi społeczne z rodziną na czele, pogardzająca człowiekiem, antypopulacyjna, podważająca etykę pracy, dążąca do wyniszczenia narodu polskiego¹⁰⁴. Prymas Stefan Wyszyński brał w tym wielkim nabożeństwie bardzo aktywny udział, głosząc niezmordowanie słowo Boże. Pierwszy rok Nowenny, zapoczątkowany Ślubami Jasnogórskimi, kończyło powtórzenie ich we wszystkich parafiach całej Polski, dokonane 5 maja 1957 roku. Również w maju prymas udał się w podróż do Rzymu, gdzie kilkakrotnie był przyjmowany przez papieża, zaś 18 dnia

¹⁰³ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 143-145.

¹⁰⁴ J. Majka, *Kościół w Polsce po drugiej wojnie światowej*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 1, s. 16-17.

tego miesiąca odbyła się uroczystość nadania mu insygniów kardynalskich, których nie mógł odebrać po nominacji w 1952 roku¹⁰⁵.

Władze wkrótce zorientowały się, jak wielkim autorytetem moralnym i społecznym w Polsce i na świecie cieszy się Episkopat Polski, a w szczególności prymas Wyszyński. Nie mogąc pogodzić się z tym, by Kościół sprawował „rząd dusz” w narodzie, partia przystąpiła znów do wielkiej ofensywy ideologicznej. Podjęła zorganizowane działania na rzecz masowej i przyspieszonej laicyzacji społeczeństwa ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży. Rozpoczęto na szeroką skalę ruch ateistyczny, którego wyrazicielami były specjalnie utworzone pisma prowadzące jawną walkę z Kościołem i jego instytucjami (m.in. „Argumenty”, „Fakty i Myśli”), których celem była programowa laicyzacja życia, podrywanie autorytetu Kościoła i rozbijanie jego jedności¹⁰⁶. Poza tym partia poczuła się znacznie mocniejsza i jesienią zlikwidowała popularny i wielce zasłużony w czasach „odwilży” tygodnik „Po prostu”. Decyzja ta wywołała rozruchy studenckie w Warszawie w pierwszych dniach października 1957 roku, rozbite przez zmasowaną akcję oddziałów milicji, w której wyniku śmierć poniosło kilku demonstrantów i przechodniów. Oznakami wrogości wobec Kościoła był opór władzy w kwestii zwrotu zagarniętego w 1950 roku Caritasu, reaktywowania pism katolickich, tworzenia nowych parafii i zgody na utworzenie katolickiego stowarzyszenia młodzieżowego¹⁰⁷. Trudno się dziwić, że Pirożyński w latach 1957-1958 znów coraz częściej występował w obronie społeczności katolickiej i kleru, wobec których władza decydowała się nawet na likwidację szkół, w których odbywała się nauka religii¹⁰⁸. Ponowne narastanie konfliktu stawało się faktem. Wobec Pirożyńskiego stosowano wciąż nowe metody inwigilacji, włącznie z założeniem podsłuchu i kolejnymi próbami pozyskania do współpracy kilku redemptorystów¹⁰⁹. Tym razem biskupi zdecydowanie protestowali przeciw różnorodnym przejawom dyskryminacji oraz polityce ugrupowań wolnomyślicielskich, poniżaniu pracy Kościoła i fałszywej propagandzie na temat rzekomych swobód w sprawowaniu kultu religijnego¹¹⁰.

¹⁰⁵ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 145-146.

¹⁰⁶ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 89-90.

¹⁰⁷ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 146-148.

¹⁰⁸ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 196-197; por. także t. 6, k. 117-119.

¹⁰⁹ IPN BU 0208/1504, t. 2, k. 283-284 (prawie cały drugi tom akt składa się ze stenogramów rozmów uzyskanych z podsłuchu telefonu klasztoru redemptorystów przy ul. Karólkowej w Warszawie); por. t. 6, k. 120 n.

¹¹⁰ S. Wójcik, *Katechizacja...*, dz. cyt., s. 90.

Obłuda deklaracji swobód ze strony rządowej ujawniła się znów brutalnie w życiu i działalności o. Pirożyńskiego. Oczywiście formą oddziaływania duszpasterskiego była dla niego zawsze aktywność publicystyczna i wydawnicza. Zaraz po wyjściu z więzienia podjął próbę reaktywowania zawieszonoego w 1952 roku przez władze państwowe redemptorystowskiego periodyku „Homo Dei”. Wznowienie tej działalności udało się Pirożyńskiemu zrealizować z początkiem 1957 roku. Od początku objął też funkcję redaktora pisma, zwiększył jego format i podniósł nakład¹¹¹. Brak zezwoleń, o które należało się wystarać, w znacznym stopniu uniemożliwiało realizację jego ambitnych planów. On jednak wkrótce drukował 10 000 egzemplarzy każdego niemal numeru, ponadto nielegalnie wydawał wiele ulotek¹¹². Ostra cenzura nie pozwalała na rozwijanie tego typu działalności. Podejmowane nieustannie próby nielegalnego druku i kupna potrzebnego na to papieru musiały przynieść łatwy do przewidzenia skutek¹¹³. Na Pirożyńskiego wpłynęło doniesienie do prokuratury złożone przez panią cenzor o nazwisku Kupraszkwili z Głównego Urzędu Kontroli Prasy¹¹⁴. Były również donosy do Urzędu Bezpieczeństwa ze strony zatrudnionego przez samego Pirożyńskiego zakrystiana, który – jak się później okazało – systematycznie informował te służby, co i w jakich ilościach jest wydawane¹¹⁵. Był to brat F. Trzeszczkowski (niby zakonnik, ponieważ ślubów w Zgromadzeniu nie składał, choć nosił habit) mieszkający w Wołominie i dojeżdżający do redemptorystów na ulicę Karolkową. Pirożyński przygarnął go po wojnie, litując się nad byłym więźniem Oświęcimia, który miał być zaufanym człowiekiem do rozwożenia poczty, a okazał się konfidentem o pseudonimie „Krzak”. Donosił on o różnych sprawach dotyczących wspólnoty redemptorystów w Warszawie, ale przede wszystkim informował o przedsięwzięciach wydawniczych Pirożyńskiego¹¹⁶. W ten sposób działalność redaktora „Homo Dei” znów miała być przerwana, gdyż zebrano wystarczająco dużo materiału, by móc go ponownie oskarżyć.

Aresztowano go po raz drugi 30 maja 1958 roku, gdy został już przez władze zakonne – ze względu na bezpieczeństwo samego pisma –

¹¹¹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 11.

¹¹² Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

¹¹³ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 141.

¹¹⁴ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 218.

¹¹⁵ Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

¹¹⁶ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 57, 228; t. 5, k. 96-111; t. 6, k. 207.

zwolniony z funkcji redaktora¹¹⁷. Postawiono mu zarzuty nielegalnego druku broszur religijnych, handlu papierem, dewizami oraz sprowadzania i rozpowszechniania wydawnictw wydrukowanych na obczyźnie¹¹⁸. Dowodami w sprawie były zarekwirowane broszury i obrazki o tematyce religijnej przez niego wydawane. Pirożyński nie miał pozwolenia na wydrukowanie wielu materiałów: ulotek, broszur i skryptów. Wśród nich w aktach Urzędu Bezpieczeństwa znalazły się m.in. tytuły: *Jest Bóg*, *Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, *Papież Pius XII – przemówienie Ojca świętego do położnych*, *Problem filmu w duszpasterstwie*, *Ministrantura*, *Pij, bracie, pij!*, *Nowenna przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*¹¹⁹. Są to tylko nieliczne przykłady udokumentowane przez tajne służby. Śledztwo w jego sprawie trwało tym razem prawie pół roku¹²⁰. W tym czasie w klasztorze redemptorystów przy ulicy Karolkowej w Warszawie przeprowadzano kilkakrotnie dokładne rewizje¹²¹. Oprócz dowodów związanych z działalnością wydawniczą szukano tu również rzeczowego depozytu i dolarów, które Pirożyński miał zostawić u rektora klasztoru, lecz ich nie znaleziono. Prokuratura napotkała też inną poważną trudność, gdy w wypadku zginął główny świadek oskarżenia, wspomniany F. Trzeszczkowski. Wraz z Pirożyńskim na ławie oskarżonych znalazło się aż siedemnaście osób¹²². Byli to pracownicy redakcji, wydawnictw i zakładów poligraficznych, głównie z terenu Warszawy i Olsztyna. Ośmioro spośród nich osadzono w więzieniu¹²³. Akt oskarżenia z 29 listopada 1958 roku zarzucał Pirożyńskiemu nakłanianie tych osób do przyspieszania druku przygotowanych przez niego opracowań przez nielegalne zdobywanie papieru, na którym bez zezwolenia drukowano różne treści religijne¹²⁴. Pirożyński wydał w latach 1957-1958 kilkadziesiąt pozycji w liczbie około 500 000 egzemplarzy. Drukowane były w drukarniach państwowych na papierze,

¹¹⁷ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 11; Listy i pisma, List z aresztu na ul. Nowotki 15 (czerwiec 1958); S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153. Ten autor podaje błędną datę, mówiąc o aresztowaniu 1 czerwca.

¹¹⁸ J. Pietrzak, *Pirożyński Marian...*, dz. cyt., s. 540.

¹¹⁹ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 13.

¹²⁰ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153.

¹²¹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 12.

¹²² Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

¹²³ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 12; S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153.

¹²⁴ S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153.

który nabył nielegalnie w ilości 30 ton¹²⁵. Jedna z późniejszych notatek służbowych Urzędu Bezpieczeństwa mówi nawet, że w ciągu tych dwóch lat wydał około miliona książek, broszur, ulotek i skryptów¹²⁶.

Śledztwo kontynuowano do grudnia, a po jego zakończeniu przesłano akt oskarżenia do Sądu Wojewódzkiego dla miasta stołecznego Warszawy. Proces przeciw Pirożyńskiemu i innym oskarżonym trwał prawie miesiąc (19 stycznia – 8 lutego 1959). Na podstawie zebranego materiału postawiono redemptoryście następujące zarzuty:

1. Wydrukowanie w drukarni olsztyńskiej 100 000 ulotek *Pamiętka Misji św.* bez zezwolenia Urzędu Kontroli Prasy;
2. Kupno papieru za sumę 8 000 złotych;
3. Powielanie bez zezwolenia zaproszeń na Mszę św. i odezwy do prenumeratorów „Homo Dei” w prywatnej powielarni;
4. Wydanie obrazków Chrystusa Ukrzyżowanego z modlitwami misyjnymi na odwrocie w liczbie 20 000 przy udziale pracowników łączności;
5. Próba wydania modlitewnika siostr elżbietanek *Venite ad me* bez zezwolenia wydawcy przy pomocy pracowników „reklam”;
6. Przekazanie do Anglii sumy 30 funtów szterlingów i do USA 90 dolarów;
7. Sprowadzanie i rozpowszechnianie książek wśród polskich duchownych bez uprawnień handlowych¹²⁷.

Wobec takiego nagromadzenia zarzutów Pirożyński wyraził życzenie, by jego obrońcą był znany adwokat i jego osobisty przyjaciel mecenas Henryk Nowogródzki¹²⁸.

Prokurator określał proces jako ławniczo-korupcyjny, w którym oskarżony miał być oceniany jako deprawator aparatu urzędniczego, mający doprowadzić poszczególnych współoskarżonych do popełnienia przestępstw. Okazało się jednak, że osoby zasiadające razem z nim na ławie oskarżonych nie dostrzeżały w działaniach Pirożyńskiego wobec nich żadnej winy. Oskarżenia padały głównie ze strony tych osób, których – według własnych słów Pirożyńskiego – on prawie w ogóle nie znał¹²⁹. Rzeczywiście, po przesłuchaniu wszystkich aresz-

¹²⁵ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 34.

¹²⁶ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 38.

¹²⁷ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 12.

¹²⁸ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, Listy i pisma, List z aresztu na ul. Nowotki 15 (czerwiec 1958).

¹²⁹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, *Moje ostatnie słowo* (mps), s. 1-3.

towanych wraz z Pirożyńskim i około pięćdziesięciu innych świadków nikt go nie potępił, czego oczekiwało oskarżenie¹³⁰. W charakterze świadków byli przesłuchiwani również niektórzy ojcowie, wśród nich prowincjał Kazimierz Hołda, J. Piekarski i S. Wójcik. Ich zeznania miały raczej charakter wyjaśnień i nie mogły w żaden sposób obciążać oskarżonego¹³¹. Tymczasem Pirożyński całą winę brał na siebie, broniąc jednocześnie współoskarżonych¹³². Dla siebie prosił o najwyższy wymiar kary, chcąc podkreślić absurdalność zaistniałej sytuacji¹³³. W ten sposób próbował także skierować całą uwagę na „sprawę zasadniczą” w procesie, jaką niewątpliwie była walka z prasą katolicką i katolickim piśmiennictwem¹³⁴. Według niego, toczyła się wówczas walka ideologiczna, będąca swoistym „martyrologium prasy katolickiej”, on zaś stał się jedną z ofiar tego procesu¹³⁵. Wnioski o reaktywowanie zlikwidowanych pism kościelnych napotykały wciąż opór ze strony władzy¹³⁶. Wobec tego Pirożyński pragnął, by sprawa nabrała większego rozgłosu. Rzeczywiście proces odbił się głośnym echem nie tylko w kraju, ale i poza jego granicami, gdyż korespondenci wielu zagranicznych pism zapoznali z nim swoich czytelników. Mówiło o tym również radio, tak w kraju, jak i za granicą¹³⁷.

Do sprawy określanej przez oskarżonego jako „martyrologium prasy katolickiej” odniósł się on szczegółowo w swojej mowie końcowej. Zarzucał Głównemu Urzędowi Kontroli Prasy, że nie zezwala na druk ulotek religijnych, a wydawnictwa katolickie drukują zaledwie 5% tego, co powinny. Powoływał się na sejmowe wystąpienie posła z Tarnowa Antoniego Gładysza, który w 1957 roku mówił o konieczności zwiększenia nakładów „Gościa Niedzielnego” i „Przewodnika Katolickiego”. Przypominał, że nie zostały wznowione takie pisma jak „Rycerz Niepokalanej”, „Niedziela”, „Przegląd Powszechny” i „Posłaniec Serca Jezusowego”. Przemówienie Gładysza, które usiłowano opublikować

¹³⁰ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 12.

¹³¹ IPN BU 0208/1504, t. 1, k. 53-54; t. 6, k. 212-213.

¹³² S. Bogaczewicz, *Represje komunistyczne wobec Kościoła...*, dz. cyt., s. 153.

¹³³ List od O. Jana Piekarskiego, Roma 9.01.2001.

¹³⁴ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, *Moje ostatnie słowo* (mps), s. 4-5.

¹³⁵ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 13.

¹³⁶ B. Cywiński, *Ogniem próbowane II*, dz. cyt., s. 148.

¹³⁷ IPN BU 0208/1504, t. 6, k. 224-225. O procesie było głośno w Radiu Watykańskim. Były o nim doniesienia prasowe w „Il Popolo”, „Il Quotidiano” i „Corriere della Sera”. ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 11.

w „Homo Dei”, zostało skonfiskowane przez cenzurę Głównego Urzędu Kontroli Prasy¹³⁸.

Według Pirożyńskiego, w procesie nie chodziło nawet o walkę polityczną, lecz jeszcze bardziej o ideowo-religijną. Proces wytoczono najpiękniejszej i najwznioślejszej idei *homo Dei* – człowieka Bożego, z którym złączył się Syn Boży. Był to proces o Chrystusa, zaś Pirożyński stał się rycerzem w Jego służbie¹³⁹. Przed każdą rozprawą prosił ojca prowincjała obecnego na sali o błogosławieństwo i pozdrowiał wszystkich słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”¹⁴⁰. Podobnie obrońca dawał wciąż do zrozumienia, że nie jest to proces gospodarczy, lecz ideologiczny, a oskarżony godzien jest najwyższego szacunku, nie potępienia¹⁴¹.

Pirożyński przedstawił rzeczowe argumenty na usprawiedliwienie swych działań. Mówił m.in., że papier do druków kupił jako pisarski, niereglamentowany; książki wysyłał lub sprowadzał na prośbę księży; ulotki drukował świadomie tak, jak czynili to komuniści, nie będąc jeszcze u władzy (w jego przypadku – dla dobra wiernych). Pieniądze przekazywał jako premię lub upominek świąteczny, a te wysłane za granicę były przeznaczone m.in. na sprzęt medyczny dla polskich szpitali (współpraca z I. Girzycką – lekarką pracującą w USA). Swoją sytuację porównywał do sytuacji pierwszego redaktora „Homo Dei”, którego zamęczyli Niemcy, i dlatego prosił dla siebie o wysoki wymiar kary, jeśli taka ofiara była potrzebna dla ratowania prasy katolickiej w Polsce.

Mówił także o trudnościach związanych z odbywaniem praktyk religijnych i odprawianiem Mszy św. w więzieniu¹⁴². O możliwość sprawowania Eucharystii w warunkach więziennych wnosił zaraz po aresztowaniu, prosząc, by ojciec prowincjał zaapelował w tej sprawie do biskupa Z. Choromańskiego¹⁴³. Pirożyński, pozostając przez czas trwania śledztwa i procesu w więzieniu na Mokotowie, wciąż czynił starania, aby takie pozwolenie otrzymać. W tej sprawie wystosował w tym czasie wiele listów¹⁴⁴. Są wśród nich dwa listy do pośła Jerze-

¹³⁸ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, *Moje ostatnie słowo* (mps), s. 5.

¹³⁹ Tamże, s. 2.

¹⁴⁰ List od O. Jana Piekarskiego, dz. cyt.

¹⁴¹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, *Moje ostatnie słowo* (mps), s. 13.

¹⁴² Tamże; W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 12-13.

¹⁴³ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, Listy i pisma, List z aresztu na ul. Nowotki 15 (czerwiec 1958).

¹⁴⁴ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 14.

go Zawieyskiego; listy do Klubu Poselskiego „Znak”, do biskupa Choromańskiego i do Władysława Gomułki. Najwięcej listów wysłał do Sądu Wojewódzkiego w Warszawie, z których ostatni jest ultimatum zapowiadającym głodówkę w razie niespełnienia jego prośby¹⁴⁵. W końcu, w styczniu 1959 roku, Pirożyński odprawił pierwszą Mszę św. w więzieniu, wykorzystując do celów liturgicznych zwykły stół i kubek¹⁴⁶. Było to w osiem miesięcy po aresztowaniu i Pirożyński był tak szczęśliwy, że zdawał się zupełnie na wyrok sądu, przez który – jak mówił – miała się spełnić wola Boża wobec niego, choćby to była śmierć męczeńska¹⁴⁷.

Wyrok w jego sprawie zapadł 8 lutego 1959 roku. Sąd Wojewódzki w Warszawie skazał go na dwa lata więzienia, z zaliczeniem tymczasowego aresztu, i 4 700 złotych grzywny. Prasa od razu nadała rozgłos wyrokowi skazującemu, aby uzasadnić słuszność poczynań władzy. Donoszono, że sąd potwierdził główne zarzuty oskarżenia: przekupywanie w latach 1957-1958 pracowników zakładów poligraficznych oraz popełnianie przestępstw dewizowych. To wszystko zaś miało służyć uzyskiwaniu dodatkowych zasobów papieru na wydawnictwa i druki bez zezwolenia. Z czternastu osób pozostających nadal w stanie oskarżenia trzy sąd uniewinnił; w stosunku do jednej umorzył postępowanie; jedną skazał na karę grzywny; pozostałym wymierzył kary od trzech miesięcy do dwóch i pół lat więzienia oraz kary grzywny¹⁴⁸.

Po ogłoszeniu wyroku o Pirożyńskiego przewieziono z Warszawy do ostrzejszego więzienia w Barczewie¹⁴⁹. Karę więzienia odbywał zatem w Warszawie, następnie w Barczewie, w Olsztynie, a na koniec jeszcze raz w Warszawie¹⁵⁰. Zwłaszcza z Olsztyna zaczął pisać odezwy w sprawie więziennictwa, co spowodowało nasłanie kontroli zarządu tych placówek i w efekcie przeniesienie Pirożyńskiego do Warszawy na Rakowiecką¹⁵¹. Oczywiście było to jedynie dopełnienie wcześniej podejmowanych kroków. Jeszcze z Barczewa Pirożyński pisał list do

¹⁴⁵ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, Listy i pisma, List do Prezydium Rady Ministrów na ręce pośła Jerzego Zawieyskiego 14.10.1958; List do Jerzego Zawieyskiego Pośła na sejm i członka Rady Państwa PRL 16.11.1958; List do Prezydium Klubu Poselskiego „Znak” 1.11.1958; List do biskupa Z. Choromańskiego 9.11.1958, List do I sekretarza KC PZPR W. Gomułki 25.11.1958; Listy do Sądu Wojewódzkiego miasta stołecznego Warszawy 23.10., 3.12., 5.12.1958.

¹⁴⁶ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 110-111.

¹⁴⁷ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, *Moje ostatnie słowo* (mps), s. 10-11.

¹⁴⁸ Ks. Marian Pirożyński *skazany na dwa lata więzienia*, „Dziennik Polski” 1959, nr 34, s. 2.

¹⁴⁹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szoldrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 19.

¹⁵⁰ D. Zamiatała, *Pirożyński Marian*, dz. cyt., s. 220.

¹⁵¹ Wywiad z o. T. Sitką, dz. cyt.

Prezydium Koła Poselskiego „Znak”, z którego przebija wielka troska o dobro duchowe uwięzionych. Apelował w nim o wydanie drukiem modlitewnika i wybranych tekstów Pisma Świętego, które mogłyby stanowić duchową pomoc dla odbywających karę pozbawienia wolności. Mówił, że więźnia nie uzdrowi żadna laicka propaganda, lecz tylko wszechwładna łaska Chrystusowa, dlatego – według niego – w więzieniach konieczna jest posługa sakramentalna¹⁵². Zebrane doświadczenia w tej sprawie zawarł w sposób najbardziej uporządkowany w memoriale skierowanym do Centralnego Zarządu Więziennictwa 25 października 1959 roku. Krytykował w nim placówki karne za brak szacunku do człowieka, nieprzestrzeganie prawa do korzystania z praktyk religijnych, takich jak sprawowanie lub uczestnictwo we Mszy św., umieszczania w salach czy noszenia symboli religijnych śpiewania religijnych pieśni (także kołęd). Zwracał uwagę na brak czasopism i książek religijnych. Próbował wytyczyć pewne teoretyczne kierunki założeń wychowawczych i duszpasterstwa więziennego¹⁵³. Wreszcie sam sprawował opiekę duchową nad więźniami, spowiadając ich, modląc się z nimi i błogosławiąc tym, którzy byli przenoszeni do innych więzień¹⁵⁴.

Ponieważ do odbywanej kary dwóch lat więzienia wliczono mu czas, który upłynął w areszcie śledczym, Pirożyński został wypuszczony na wolność 1 czerwca 1960 roku¹⁵⁵. Po krótkim pobycie w Warszawie 11 sierpnia 1960 roku przeniósł się do klasztoru w Gliwicach, by 20 maja 1961 roku ostatecznie powrócić do stolicy¹⁵⁶.

Intensywna praca oraz ciągła walka z komunistycznym reżimem nadwątlili siły Pirożyńskiego tak mocno, że niedługo po zwolnieniu go z drugiego pobytu w więzieniu zmarł w Warszawie 4 maja 1964 roku. Trzeba mieć świadomość, że procesy karne i pobyty w wielu ośrodkach penitencjarnych najbardziej zrujnowały jego zdrowie – zaczęły się problemy z sercem. Sam pisał o tym jeszcze zza krat, mówiąc o „ciosie”, który miał go osiągnąć w sensie fizycznym i psychicznym, tak mocno nadwyrężając jego siły i uniemożliwiając normalne funkcjonowanie¹⁵⁷.

¹⁵² ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, Listy i pisma, List do Prezydium Koła Poselskiego „Znak” 1.03.1959.

¹⁵³ M. Chyrowski, *Działalność pisarska ojca Mariana Pirożyńskiego...*, dz. cyt., s. 125-126.

¹⁵⁴ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, Jan Wysocki, *Wspomnienia z celi więzienia Mokołowskiego o Księdzu Redemptoryście O. Marianie Pirożyńskim*, Pruszków 28.05.1973 (mps).

¹⁵⁵ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szołdrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 19.

¹⁵⁶ J. Pietrzak, *Pirożyński Marian...*, s. 540.

¹⁵⁷ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, „Pro memoria” materiały do mowy pogrzebowej (rkps); List do ojca Prowincjała (prawdopodobnie z 12.02.1959).

W czasie rekolekcji głoszonych dla kapłanów w Przemyślu na przełomie czerwca i lipca 1962 roku prawdopodobnie przeszedł pierwszy zawał. Latem 1963 roku zauważono, że stan zdrowia Pirożyńskiego znów się pogarsza – istniała obawa kolejnego zawału. Od tego czasu nieraz jeszcze miał się znaleźć w szpitalu. Jego siły fizyczne wciąż słabły, tak że 1 maja 1964 roku w ciężkim stanie odwieziono go do szpitala na Czerniakowie. Rankiem 4 maja, gdy zmierzono mu ciśnienie, okazało się, że jest bardzo niskie. Pirożyński musiał zdawać sobie sprawę ze stanu, w jakim się znajduje, gdyż miał wtedy powiedzieć: „To już śmierć, to już koniec. Trzeba iść do Boga”. Miały to być jego ostatnie słowa, po których niebawem zmarł¹⁵⁸. Stał się cichym męczennikiem w obronie ideałów zawartych w chrześcijańskich normach życia społecznego: solidarności, sprawiedliwości i miłości. Potwierdził swą postawę w procesach zakończonych dwukrotnym uwięzieniem przez komunistyczny reżim, zaprzeczający w swym działaniu niemal wszystkiemu, co nasz bohater reprezentował, i dopełnił w ten sposób ofiary, którą podjął w dniu profesji¹⁵⁹.

¹⁵⁸ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, W. Szołdrski, *Materiały do życiorysu O. Pirożyńskiego* (mps i rkps), s. 21.

¹⁵⁹ ADPW, Teczka nr 72 zawierająca akta personalne O. Mariana Pirożyńskiego, „*Pro memoria*” materiały do mowy pogrzebowej (rkps); Liść do ojca Prowincjała (prawdopodobnie z 12.02.1959.).

Ks. Stanisław Piech,
Maciej Sadowski CSsR
Papieska Akademia Teologiczna – Kraków

GENEZA I POCZĄTKI MISJI POLSKICH REDEMPTORYSTÓW W BRAZYLII W LATACH 1970-1974

Udział w Kongresie Jubileuszowym z okazji pięćdziesięciolecia posługiwania redemptorystów w Sanktuarium Bom Jesus da Lapa w brazylijskim stanie Bahia (26-29 kwietnia 2007 roku)¹ pozwolił na bliższe poznanie działalności misjonarzy i skłonił do zainteresowania się trudnymi początkami ich misji na tym terenie. Owocem tego bezpośredniego zetknięcia się z rzeczywistością tamtejszej posługi misyjnej jest niniejsze opracowanie. Ramy tego szkicu wyznaczyły dwie daty: prośba przełożonego generalnego redemptorystów o. Tarcisio Amarala do prowincjała Prowincji Warszawskiej o. Stanisława Stańczyka w roku 1970 o objęcie przez Polaków misji w Bahia oraz urzędowa rejestracja statutu cywilnego misji w roku 1974.

Początki misyjnej aktywności polskich redemptorystów sięgają dwudziestolecia międzywojennego. Na prośbę prymasa kard. Augusta Hlonda w 1935 roku ówczesny prowincjał o. Franciszek Marcinek postanowił wysłać o. Stanisława Misiaszka do pracy duszpasterskiej na południu Brazylii, w stanach Santa Catarina, Parana i Rio Grande do Sul. Pierwsze owoce tego zaangażowania i zachęcające perspektywy skłoniły prowincjała do przysłania z Polski jeszcze jednego redemptorysty – o. Alfreda Müllera². Do powstania pierwszej misyjnej placówki polskich redemptorystów jednak nie doszło z powodu skutecznego

¹ *Congresso Histórico Jubilar 50 Anos Missionários Redentoristas em Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Bom Jesus da Lapa (Brasil) 26-29.04.2007.

² Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie,teczka Redemptoryści: Życiorys o. Alfreda Müllera (1888-1962), Kraków 1962, s. 1-2; por. Archiwum Warszawskiej Prowincji Redemptorystów w Tuchowie (dalej: AWPR), Akta personalne o. Stanisława Misiaszka: S. Misiaszek, *Wspomnienia* [Resistencia 1969], s. 2-11, rkps; por. *Wśród polskich tułaczy na drugiej półkuli. Dokoła Włoch w drodze do Brazylii*, „Chorągiew Maryi” 32 (1936), s. 137-140; 34 (1938), s. 18-19; por. M. Sadowski, *Redemptoryści polscy w latach 1939-1945*, Kraków 2005, s. 69-70.

sprzeciwu niemieckich redemptorystów z wiceprowincji Sao Paulo. Obaj polscy misjonarze zmuszeni byli opuścić Brazylię na początku 1938 roku³. Przenieśli się do Argentyny, gdzie w marcu owego roku zapoczątkowali wiceprowincję Resistencia. Minęło całe pokolenie, nim redemptoryści z Polski mogli podjąć się drugiej, tym razem udanej próby osiedlenia na brazylijskiej ziemi.

Decydującą rolę w tym dziele odegrał przełożony generalny o. Tarcisio Ariovaldo Amaral, z pochodzenia Brazylijczyk z prowincji Sao Paulo. Po wizytacji kanonicznej w Warszawskiej Prowincji Redemptorystów jesienią 1969 roku napisał w maju 1970 roku do prowincjała o. Stanisława Stańczyka list z jednoznacznie brzmiącą propozycją: „Pragniemy powierzyć Prowincji Warszawskiej nową misję w Brazylii, obejmującą stan Bahia, (...) które to terytorium ma być wydzielone z wiceprowincji Recife”. Generał podkreślał w liście znaczenie tej misji zarówno dla Kościoła lokalnego, jak i całego Zgromadzenia i wynikające stąd „rozwiązania, które byłyby zarazem śmiałe i odważne”. Zwrócił uwagę na niezwykle trudny wymiar społeczny tej misji pośród ubogich i opuszczonych duchowo mieszkańców stanu Bahia, w którym szczególne miejsce zajmowało sanktuarium Dobrego Jezusa z Groty (Bom Jesus da Lapa). O. Amaral jasno też wyjawiał motywy swojej prośby: „Opatrzność Boża dała Wam powołania. Wy wzrastacie, podczas gdy inni umniejszają się i zdają się być wyczerpani”. Generał nawiązywał do decyzji o wycofaniu się z Bahii redemptorystów holenderskich z wiceprowincji Nordestina, pracujących w Bom Jesus da Lapa od 1956 roku⁴. Rozpoczęła się korespondencja przełożonego Warszawskiej Prowincji Redemptorystów o. Stanisława Stańczyka z wiceprowincjałem Recife o. Jaime van Woenselem w sprawie poznania warunków osiedlenia się polskich misjonarzy w Brazylii. Wiceprowincjał z Recife informował o klimacie, ludności, komunikacji, sytuacji politycznej i gospodarczo-społecznej w stanie Bahia. Najważniejsze były jednak warunki duszpasterstwa w sanktuarium Bom Jesus da Lapa i rozległej terytorialnie (10 279 km²) parafii z siedemnastoma kaplicami we wsiach⁵. O. Woensel postulował, aby przyjechało „na początek do Brazylii 5-6 ojców, nie za młodych, nie za starych, pełnych gorliwości apostołskiej”⁶. Prowincjał Stańczyk nie poprzestał na korespondencji z wiceprowincjałem z Recife

³ E. Kocik, *Misja polskich redemptorystów w Brazylii*, Bom Jesus da Lapa 1978, s. 2 (mps w AWPR).

⁴ F. Micek, *Missionários Redentoristas da Polônia. Breve resenha histórica*, Salvador 1988, s. 72-75.

⁵ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, O. J. van Woensel do o. S. Stańczyka, Recife 21. 23.08. 6.09.1970.

⁶ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, O. J. van Woensel do o. S. Stańczyka, Recife 21.08.1970.

w sprawie przejścia misji w Brazylii przez polskich redemptorystów. Porozumiewał się też z o. Wacławem Pilarczykiem, wiceprowincjałem z Resistencji w Argentynie⁷. Ten ostatni postulował, aby jak najwcześniej stworzyć placówkę w stolicy stanu, Salwadorze, jako siedzibę przełożonego misji, a na przyszłość wiceprowincji, ze względu na „sprawność administracyjną, komunikacyjną, listowną i w przyjmowaniu nowo przybywających”⁸. Prowincjał warszawski w sprawie zamierzonej misji korespondował także z Franciszkiem Mickiem⁹.

W czerwcu 1970 roku prowincjał Stańczyk rozesłał wymieniony wyżej list generała Amarala do wszystkich klasztorów Warszawskiej Prowincji Redemptorystów. Reakcje wśród współbraci były zróżnicowane. Niektórzy wyrażali swą dezaprobatę dla idei misji brazylijskiej, z racji jej zasięgu i wielorakich trudności, a przede wszystkim z powodu koniecznych następstw dla polityki personalnej prowincji. Decydujące były jednak zgłoszenia ojców chętnych do wyjazdu na misje. Jeden z kandydatów – o. Józef Danieluk – w liście adresowanym do prowincjała pisał tak:

Łaskę powołania zakonnego i kapłańskiego uważam za największy dar, który otrzymałem od Boga. Ponieważ kapłaństwo jest charyzmatem, darem nie tyle dla otrzymującego, ile ze względu na innych, a duch zakonny i Kościół wskazuje mi najbardziej opuszczonych pod względem religijnym, dlatego po rozważnym zastanowieniu i przemodleniu tej sprawy zgłaszam swoją kandydaturę i gotowość udania się na nową pracę misyjną w Brazylii. Przyznam się, że wyjazd na zagraniczne misje nie jest wyśniony od lat dziecińczych, ale jest zrodzony potrzebą Kościoła i konsekwencją otrzymanego daru, który chciałbym oddać na służbę najbardziej potrzebującym¹⁰.

Według relacji o. Łukasza Kocika, takie pragnienie wyraził na piśmie co dziesiąty członek Prowincji¹¹. Sam o. Kocik zapewniał: „Zdecydowałem się wyjechać na pracę misyjną nie w celu szukania przy-

⁷ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, O. W. Pilarczyk do o. S. Stańczyka, Resistencia 26, 27, 30.08, 8.09.1870.

⁸ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, O. W. Pilarczyk do o. S. Stańczyka, Resistencia 3.09.1970.

⁹ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, O. F. Micek do o. S. Stańczyka, San Pedro 16.09.1970.

¹⁰ Archiwum Kurii Warszawskiej Prowincji Redemptorystów w Warszawie (AKP), Akta: Brazylia-I, O. J. Danieluk do prowincjała o. S. Stańczyka, Warszawa 20.11.1970.

¹¹ Ł. Kocik, *Misja polskich redemptorystów w Brazylii*, Bom Jesus da Lapa 1978, s. 3 (mps w AWPR).

gód, ale dla dobra ludzi i Bożego dzieła”¹². W lutym 1971 roku zarząd Warszawskiej Prowincji Redemptorystów dokonał ostatecznego wyboru czterech kandydatów z Polski: o. Józefa Danieluka, o. Franciszka Delugi, o. Łukasza Kocika i o. Tadeusza Mazurkiewicza, którzy utworzyli ekipę misyjną do pracy w sanktuarium Bom Jesus da Lapa¹³. Przełożonym tej grupy został pracujący już sześć lat w Argentynie o. Czesław Stanuła¹⁴.

W Zarządzie Generalnym sprawę dobrowolnego wyjazdu na misje stawiano jasno: „Wielkiej biedy w Brazylii nie odczujecie, bo jedziecie na placówkę już dawno zorganizowaną i co potrzeba do życia i pracy, tam na pewno otrzymacie – pisał o. Jan Piekarski do o. Franciszka Delugi. – Ale, że może być trudno i czasem ciężko, to chyba zdajecie sobie sprawę. I piszę o tym jasno, żeby nikt z Was nie mówił, że się kogoś w błąd wprowadziło”¹⁵. Kilka miesięcy później Piekarski pisał do o. Łukasza Kocika: „Początki nie będą łatwe, jak wszystkie początki, na pewno będzie dla was dużą pomocą właśnie sam o. Generał, który właściwie jest fundatorem tej naszej nowej placówki misyjnej w Brazylii”¹⁶.

We wrześniu 1971 roku Zarząd Generalny nadesłał oficjalne zaproszenia do pracy misyjnej dla wyznaczonych ojców, dzięki czemu mogli oni rozpocząć starania o paszporty oraz wizy brazylijskie. Po krótkich przygotowaniach w połowie stycznia 1972 roku misjonarze wyruszyli w podróż do Brazylii. Przez Wiedeń, Rzym i Neapol dotarli 11 lutego do portu w Santos, gdzie zaopiekowali się nimi współbracia z prowincji Sao Paulo oraz przybyły z Argentyny o. Henryk Smólski¹⁷. O. Wacław Pilarczyk – doświadczony misjonarz, więzień KZ Dachau, ówczesny przełożony wiceprowincji Resistencia z Argentyny – w lutym 1972 roku witał w liście polskich redemptorystów słowami zachęty i rady:

Serdecznie witajcie na Ziemi Krzyża Świętego, na Ziemi Krzyża Południa! *Beati qui veniunt in nomine Domini! Quam speciosi sunt pedes evangelisantium pacem!* Ogromnie cieszymy się z Waszego przybycia. Z całego serca winszujemy wam waszej decyzji i waszego

¹² AKP, Akta: Brazylia-I, O. Ł. Kocik do prowincjała o. S. Stańczyka, Warszawa 30.11.1970.

¹³ F. Micek, *Misja redemptorystów w Bahía (Brazylia)*, Tuchów 1991, s. 29-30.

¹⁴ AKP, Akta: Brazylia-I, Dekret nominacyjny o. C. Stanuli, Warszawa 25.08.1971.

¹⁵ O. J. Piekarski do o. F. Delugi, Rzym 12.12.1971, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego z Misją redemptorystów w Bom Jesus da Lapa (Bahía w Brazylii)*, zebrał Ł. Kocik, Salvador 1983, s. 4 (mps AWPR).

¹⁶ O. J. Piekarski do o. Ł. Kocika, Rzym 19.05.1972, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁷ *Misja polskich redemptorystów w Brazylii. Listy i korespondencja*, t. 2: *Sprawy wewnętrzne, administracyjne i osobiste. Polecenia i sugestie misji polskich redemptorystów w Bahía*, zebrał i oprac. Ł. Kocik, Salvador 1983, s. 11 (mps AWPR).

wyboru. Jesteśmy przekonani, że nie cofniecie waszej oferty i waszej woli, i nie pożałujecie waszego przybycia. (...) Trzeba być zdecydowanym; umiłować lud, nad którym macie pracować, i chcieć mu pomóc. Nie przyjeżdżacie, żeby zakładać drugą Polskę, przeflancować Kościół polski na ziemię brazylijską. Kościół polski wyrósł i uformował się na własnej tradycji, a Kościół w Brazylii wyrastał i wzrasta w innych okolicznościach. Trzeba przyjąć go takim, jaki jest, i nie gwałcić go. Takie przystosowanie kosztuje, ale nie ma na to innej rady. Stańcie się Brazylijczykami dla Brazylijczyków!¹⁸

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, misjonarze z Polski rozpoczęli przygotowania do samodzielnej pracy misyjnej poprzez intensywny kurs języka portugalskiego i poznawanie specyfiki brazylijskiej mentalności i religijności. Jednocześnie sami Brazylijczycy z wielkim zainteresowaniem i sympatią odnosili się do przybyszy z dalekiego kraju. O. Kocik wspomina: „Czasem przygadywali nam, że jesteśmy «komunistami». Ciekawiło ich, jak zza żelaznej kurtyny można wyjechać, czy trudno dostać paszport?”¹⁹. Na początku Zarząd Generalny zapewniał misjonarzom utrzymanie. „Do przejścia formalnie placówki będziecie na utrzymaniu generalatu – pisał o. Piekarski do o. Stanuli – i pieniądze na wasze potrzeby brać będziecie od ekonoma z São Paulo, a rozliczać się będziecie właściwie przed generałem, przez moje pośrednictwo”²⁰. W innym, cytowanym już liście Piekarski radził spoglądać z realizmem na nową misyjną rzeczywistość: „Początki nie będą łatwe, jak wszystkie początki, na pewno będzie dla nas dużą pomocą właśnie sam o. Generał [Amaral], który jest właściwie fundatorem nowej placówki misyjnej w Brazylii”²¹.

Tymczasem wyznaczony przez prowincjała na przełożonego misji o. Czesław Stanula, który według planów już od grudnia 1971 roku miał w Bom Jesus zapoznawać się z zakresem prac i obowiązków misyjnych, przez kilka miesięcy czynił starania o uzyskanie wizy pobytowej w Brazylii. Uzyskał to zezwolenie na początku maja 1972 roku, po czym wziął udział w zjeździe przełożonych brazylijskich redemptorystów w Recife,

¹⁸ AKP, Akta: Brazylia-I, O. W. Pilarczyk do ojców J. Danieluka, F. Delugi, Ł. Kocika i T. Mazurkiewicza, *Resistencia* 2.02.1972.

¹⁹ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki? 25 lat pracy Redemptorystów w Bom Jesus da Lapa – Brazylia 1956-1981*, Salvador 1981, s. 53 (mps w AWPB).

²⁰ O. J. Piekarski do o. C. Stanuli, Rzym 17.05.1972, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 11.

²¹ O. J. Piekarski do o. Ł. Kocika, Rzym 19.05.1972, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 12.

a następnie udał się do sanktuarium Dobrego Jezusa²². Wraz z rektorem klasztoru w Bom Jesus da Lapa o. Victorem Rodriguesem powitał 7 czerwca 1972 nowo przybyłych polskich misjonarzy redemptorystów.

Wyjechaliśmy z Danielukiem z São Paulo do Bom Jesus da Lapa w poniedziałek dnia 5 VI, o godz. 10.30 przed południem, a przyjechaliśmy dopiero we środę 7 VI, o godz. 3 rano – pisał o. Łukasz Kocik o tej podróży. – Rzeczywiście, jak się tutaj dojedzie, to chyba przez kilka lat człowiek nie będzie miał ochoty stąd wyjeżdżać. Warunki tutaj nie są zachęcające, ale roboty nie braknie i pocieszającą rzeczą jest dużo dobrej woli, którą tu u ludzi widać, tylko trzeba będzie nadać zdecydowany kierunek i nie pomylić się z gustem tutejszych ludzi. – Dalej misjonarz opisywał sugestywnie miejsce przyszłej pracy duszpasterskiej: – Można wyróżnić w Lapa trzy części miasta: pierwsza to miasto kulturalne i zamożne, oczywiście na tutejsze warunki; druga to miasto nędzne i żebracze; a trzecia to miasto otwartej rozpusty. Te dwie ostatnie części, wydaje mi się, nie są ujęte w żaden program duszpasterski. Kto ma dobrą wolę, przyjdzie do kościoła (raczej do jaskini), a kto nie, niech siedzi w domu. Rzeczywiście, nic więcej, tylko płakać się chce, widząc tych ludzi i ich warunki, a z drugiej strony, trudno im się dziwić. Na razie nie mam najmniejszego pojęcia, jak się do tego bałaganu zabierzemy (...). Jedno tu jest pewne, że jest Dobry Jezus w Lapie, naprawdę musi być dobry, i to jedno jest pocieszające²³.

Z przyjazdu misjonarzy ucieszył się biskup diecezjalny José Nicomedes Grossi. „Z wielką radością i zadowoleniem spieszę donieść o przybyciu do Bom Jesus da Lapa już czterech ojców polskich, mianowicie: oo. Ceslau, Lucas, José i Tateu. Jeszcze nie ma o. Francisco, ale wiem, że i on już jest w Brazylii i jest w drodze do Bom Jesus da Lapa – Bahia. Mówią już względnie dobrze po portugalsku i obecnie wchodzą w problemy pastoralne mojej diecezji”²⁴. Przez pół roku Polacy mieli współpracować z holenderskimi redemptorystami, dotychczasowymi opiekunami sanktuarium. „Nasze współzycie wzajemne

²² O. C. Stanula do ojców Ł. Kocika i T. Mazurkiewicza, Bom Jesus da Lapa 11.05.1972, w: *Misja polskich redemptorystów w Brazylii. Listy i korespondencja*, t. 1: *Publikacje odnośnie misji redemptorystów w Brazylii w Bom Jesus da Lapa, Salvador-Bahia*, oprac. Ł. Kocik, Salvador 1983, s. 28-29 (mps AWPR).

²³ O. Ł. Kocik do o. J. Piekarskiego, Bom Jesus da Lapa 10.06.1972, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 17.

²⁴ AWPR, Akta: Brazylia, Korespondencja misjonarzy, Bp J. Grossi do o. S. Stańczyka, Bom Jesus da Lapa 6.07.1972.

z ojcami holenderskimi układało się dobrze, chociaż czasem trochę to kosztowało” – wspominał o. Łukasz Kocik pierwsze tygodnie w Bom Jesus da Lapa²⁵.

Już na początku sierpnia 1972 roku przełożony rodzącej się misji, o. Czesław Stanuła, pisał do prowincjała Stańczyka: „Placówka ma przyszłość. Jest placówką typowo redemptorystowską z czasów św. Klemensa. Trzeba zaczynać pracę ewangelizacyjną od zera, ale jest baza religijna w duszach tych ludzi. Przez pracę ewangelizacyjną w Sanktuarium będziemy mieli wpływ religijny na całą centralną Brazylię, czyli mówiąc językiem pomiarowym, będziemy mieli zakres oddziaływania w promieniu 2 tysięcy kilometrów”²⁶. O. Stańczyk, założyciel misji brazylijskiej, dawał jednoznaczne obietnice pomocy, ale równocześnie zasugerował, by „rozważyć możliwość kontynuowania studiów kilku kleryków polskich w Sao Paulo. (...) Mielibyście wtedy gotowych ojców z językiem i właściwym przygotowaniem duszpasterskim”²⁷.

9 sierpnia 1972 roku na spotkaniu całej wspólnoty polskich misjonarzy w Lapa rozdzielone zostały obowiązki, które od początku 1973 roku mieli wypełniać już samodzielnie. Przełożonym misji i proboszczem miejscowej parafii był z urzędu o. Czesław Stanuła. Sprawy ekonomiczne, administrację dóbr sanktuaryjnych, rachunkowość i dokumentację powierzono o. Łukaszowi Kocikowi, zaś opieką nad sanktuarium i animacją ruchu pielgrzymkowego miał zajmować się o. Franciszek Deluga. Do duszpasterstwa młodzieży i pracy misyjnej w kaplicach filialnych poza Bom Jesus da Lapa zostali oddelegowani ojcowie Józef Danieluk i Tadeusz Mazurkiewicz. Ważnym postanowieniem była decyzja, by „po przejęciu Lapy nie wprowadzać radykalnych zmian, ale kontynuować prace zaczęte przez poprzedników i dopiero powoli, z biegiem czasu zmieniać niektóre rzeczy”²⁸.

13 listopada 1972 roku przełożony generalny o. Tarcisio Amaral, przebywający wówczas w Sao Paulo, podpisał dekret *Após os entendimentos*, w którym przekazał placówkę misyjną polskim redemptorystom: „Cały stan Bahia w Brazylii zostaje oddany pod administrację duszpasterską Warszawskiej Prowincji Redemptorystów, który odtąd na przyszłość stanowi jej część. Prowincja Warszawska z dn. 1 stycznia 1973 roku przejmie placówkę Bom Jesus da Lapa oraz zastąpi swoimi członkami współbraćmi z Prowincji Amsterdam. (...) Prowin-

²⁵ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 58.

²⁶ AKP, Akta: Brazylia-I, O. C. Stanuła do prowincjała S. Stańczyka, Bom Jesus da Lapa 3.05.1972.

²⁷ AKP, Akta: Brazylia-I, Prowincjał S. Stańczyk do o. C. Stanuła, Warszawa 7.10.1972.

²⁸ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 61.

cja Warszawska rozciągnie w przyszłości swą działalność na inne części stanu Bahia, otwierając nowe domy zakonne według potrzeb pastoralnych, własnych sił i hojności”²⁹. Osobnym dekretem Zarządu Generalnego w Rzymie *Ut promovetur* z 8 grudnia 1972 roku została ustanowiona Misja Polskich Redemptorystów w Brazylii, występująca odtąd jako jednostka prawna w Kościele i wobec władz cywilnych pod nazwą *Missão Redentorista da Bahia* (Regio Bahiensis). Misja stanowiła część Prowincji Warszawskiej. „Regio Bahiensis” obejmowała cały brazylijski stan Bahia z domem w Bom Jesus da Lapa i innymi wspólnotami mającymi powstać w przyszłości³⁰. Dziesięć dni później została wypracowana i podpisana ugoda między polskimi redemptorystami z Bom Jesus da Lapa i Zarządem Wiceprowincji Recife o przekazaniu sanktuarium i stanu Bahia pod opiekę misjonarzy z Polski. Umowa ta dotyczyła szczegółowych rozstrzygnięć personalnych oraz sanktuaryjnych i klasztornych dóbr materialnych³¹.

1 stycznia 1973 roku, w obecności miejscowego biskupa José Nicomedesa Grossiego dokonany został uroczysty akt przekazania opieki duszpasterskiej nad sanktuarium Dobrego Jezusa polskim redemptorystom. Ordynariusz Bom Jesus da Lapa w okolicznościowym przemówieniu podkreślił wagę i znaczenie sanktuarium oraz dobre owoce szesnastoletniej posługi redemptorystów holenderskich, a następnie wyjaśnił powody przybycia misjonarzy z Polski. Decydujący, zdaniem Grossiego, był „znaczny wzrost potrzeb duchowych, których [ojcowie holenderscy] w sumieniu nie byli w stanie zaspokoić, z racji braku kapłanów. (...) Przekazują więc oni [obowiązki misyjne] dobrowolnie Prowincji Polskiej, która dysponuje większą liczbą kapłanów”³². W podobny sposób tłumaczył odejście swych współbraci wiceprowincjał z Recife o. Gabriel Hofstede: „W Polsce jest wielu redemptorystów chętnych i gotowych pracować również w Ameryce Południowej. (...) My dobrowolnie oddajemy

²⁹ 1. *O Estado da Bahia, no Brasil, é entregue à responsabilidade pastoral da Província de Varsóvia, da qual fará parte de agora em diante.* 2. *A Província de Varsóvia deve, desde o Dia 1. De janeiro de 1973, substituir com membros seus os confrades da Província de Amsterdam que residem em Bom Jesus da Lapa.* (...) 5. *A Província de Varsóvia estenderá no futuro sua ação sobre out ras partes do Estado da Bahia, abrindo out ras residências à medida que as necessidades pastorais o aconselhem e suas forças e generosidade o permitam* (AKP, Akta: Brazylia-I, Dekret generała T. Amarala w sprawie misji polskich redemptorystów w Bahia, Sao Paulo 13.11.1972); toż w tłumaczeniu polskim w: *Misja polskich redemptorystów w Bom Jesus da Lapa, Brazylia – stan Bahia 1973-1986*, zebrał Ł. Kocik [bmrw], s. VII, (mps AWPR).

³⁰ AKP, Akta: Brazylia-I, Dekret przełożonego generalnego T. Amarala ustanawiający Misję Redemptorystów w Bahia, Romae 8.12.1972.

³¹ AKP, Akta: Brazylia-I, Porozumienie pomiędzy Prowincją Warszawską i Wiceprowincją de Recife odnośnie spraw praktycznych związanych z przekazaniem stanu Bahia, Recife 18.12.1972.

³² AKP, Akta: Brazylia-I, *Palavra do Sr. Bispo Diocesano J. N. Grossi*, Bom Jesus da Lapa 1.01.1973.

im [sanktuarium], ponieważ sądzimy, że oni mają więcej realnych możliwości, by posunąć do przodu tę posługę, która jest prawdziwie redemptorystowską i właściwą naszemu Zgromadzeniu”³³.

Nowy proboszcz i przełożony wspólnoty polskich misjonarzy o. Czesław Stanula przedłożył powody przybycia grupy polskich misjonarzy: „Jesteśmy urodzeni w Polsce, ale prawnie jesteśmy w Brazylii. Władze brazylijskie były tak uprzejme, że przyjęły nas do swojego kraju, uważając nas za potrzebnych w prowadzeniu ludu Bożego po drogach Chrystusowych. Dlatego my czujemy się Brazylijczykami, bająńczykami! (...) Będziemy dzielić wasze życie, ze wszystkimi problemami, boleściami i radościami, triumfami i upadkami, pomagając wam odkryć lepiej Chrystusa i w Chrystusie prawdziwe szczęście. Prosimy was serdecznie, miejcie zaufanie do nas!”³⁴.

Już po oficjalnym przejęciu sanktuarium Dobrego Jezusa przez polskich redemptorystów dotarł z Warszawy, wystawiony 20 stycznia 1973 roku, formalny dekret nominacyjny dla o. Czesława Stanuli na przełożonego misji i klasztoru oo. redemptorystów Prowincji Warszawskiej w Bom Jesus da Lapa³⁵. Z perspektywy czasu o. Łukasz Kocik tak oceniał tę nominację: „Okazała się ona w praktyce bardzo szczęśliwa. O. Stanula, pracując w Argentynie już sześć lat, zdołał dość dobrze poznać problemy Ameryki Łacińskiej, wobec czego jego obecność jako szefa placówki [Bom Jesus da Lapa] pozwoliła uniknąć wielu błędów, które z konieczności musiałyby zostać popełnione, gdyby kierownictwo placówki spoczywało w rękach tych, co dopiero przybyli ze swoją praktyką i europejskim sposobem [życia]”³⁶. Redemptoryści holenderscy ostatecznie opuścili Bom Jesus da Lapa w początkach marca 1973 roku³⁷.

Pięciu Polaków, którzy podjęli się pracy misyjnej w brazylijskim interiorze, skoncentrowało swoje wysiłki na posłudze w parafii miejskiej, która liczyła wówczas blisko 12 tysięcy mieszkańców, oraz dla wiernych z czterdziestu okolicznych wiosek, położonych po obydwu stronach rzeki Św. Franciszka. Jeszcze jesienią 1972 roku relacjonowali oni swą sytuację współbraciom w Polsce następująco: „Pracy zapowiada się za dużo jak na nasze siły. (...) Nas pięciu w miasteczku

³³ AKP, Akta: Brazylia-I, *As palavras de improviso do Revmo. Pe. G. Hoftede, superior Viceprovincial de Recife, na transferência da casa de Bom Jesus da Lapa*, Bom Jesus da Lapa 1.01.1973.

³⁴ AKP, Akta: Brazylia-I, Przemówienie o. C. Stanuli, Bom Jesus da Lapa 1.01.1973.

³⁵ AKP, Akta: Brazylia-I, Dekret nominacyjny dla o. C. Stanuli, Warszawa 20.01.1973.

³⁶ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 51.

³⁷ F. Micek, *Missionários Redentoristas em Bom Jesus da Lapa. Jubileu de Ouro 1956-2006*, Bom Jesus da Lapa 2006, s. 17-18.

dwunastotysięcznym. Rozległa parafia w promieniu więcej niż 80 km, równa powierzchni województwa gdańskiego. Na terenie parafii dziesiątki kaplic. Gdyby to jeszcze były warunki polskie, nasze drogi, to przynajmniej raz na dwa miesiące można by odwiedzić choć większe miejscowości, ale do większości naszych parafian można dotrzeć tylko w porze suchej, a wtedy brakuje tam wody i pożywienia³⁸. O. Tadeusz Mazurkiewicz w tym samym czasie dał podobny opis specyficznych warunków posługi polskich redemptorystów nad rzeką Św. Franciszka:

Na tym rozległym buszu, terenie naszej parafii, znajduje się 28 miejscowości, do których od czasu do czasu dojeżdża kapłan, aby sprawować święte czynności. W mieście Bom Jesus da Lapa znajduje się sanktuarium Dobrego Jezusa z Groty. Sanktuarium mieści się w jednej grocie wyniosłego wzgórza. Całe to wzgórze z licznymi grotami stanowi atrakcję dla geologów i turystów, ale przede wszystkim przyciąga liczne rzesze pielgrzymów. W ciągu roku przewija się ich pół miliona. Z tego też względu i w samym sanktuarium jest również dużo pracy. Do naszego miasteczka nie dociera jeszcze żadna asfaltowa szosa, więc można sobie wyobrazić ofiarę i poświęcenie tych ludzi, którzy trzy i cztery dni jadą dużymi ciężarowymi samochodami w upale i kurzu, aby spotkać się z Chrystusem w sakramentach pokuty i Eucharystii. (...) Wielu pielgrzymów przebywa setki kilometrów na koniach i osłach, a także łodziami wzdłuż rzeki Św. Franciszka, gdyż innej drogi nie ma. (...) W zetknięciu z taką rzeczywistością widzi się jasno i czuje się namacalnie wartość kapłaństwa i potrzebę kapłana w tym świecie³⁹.

Wysiłki misyjne w parafii i okolicznych wioskach podejmowano przede wszystkim od listopada do kwietnia, czyli w okresie najmniejszego napływu pielgrzymów do sanktuarium⁴⁰. W tych miesiącach misjonarze podejmowali próby bezpośredniego kontaktu z mieszkańcami Lapy, na wzór praktykowanej w Kościele polskim „wizyty kołędowej”. O. Kocik tak oceniał skutki tego oddziaływania duszpasterskiego: „Był to bardzo dla nas uciążliwy typ «kolędy». Staraliśmy się poznać warunki i problemy rodzin. Nie pomijaliśmy nawet innowierców. Ale jakże inna to była «kolęda» od polskiej. Tutaj prawie wszyscy przed-

³⁸ AKP, Akta: Brazylia-I, O. C. Stanula do współbraci w Polsce, Bom Jesus da Lapa 29.09.1972.

³⁹ AKP, Akta: Brazylia-I, O. T. Mazurkiewicz do współbraci w Polsce, Bom Jesus da Lapa 25.09.1972.

⁴⁰ AKP, Akta: Brazylia-I, O. C. Stanula do prowincjała S. Podgórskiego, Bom Jesus da Lapa 14.03.1973.

stawiali swoje potrzeby i nędze, prosząc, aby ksiądz dał im wsparcie. Nie mogliśmy tego zrobić (...), ale czasem skóra cierpła na człowieku z powodu nieludzkich warunków, w jakich wiele rodzin kontynuuje swą agonię, bo ich życia nawet wegetacją nazwać nie można⁴¹.

Polscy misjonarze w ciągu tylko kilku miesięcy otworzyli pięć kolejnych kaplic dojazdowych. W rocznicę ich przybycia do Brazylii, 11 lutego 1973 roku, zainaugurowano pracę duszpasterską w jednej z nowych faweli w Lapie, tzw. Nowej Brazylii, „dzielnicy – jak to określali sami ojcowie – brudu, śmieci, złodziejstwa i prostytucji. (...) Wszystkie domy są tu z gliny, tektury, kawałków blachy lub po prostu są to szałas z gałęzi. (...) Wśród tutejszych mieszkańców nie ma najmniejszego nawet zrozumienia sensu religii i aktów liturgicznych⁴². Pracy duszpasterskiej podjął się na tym trudnym gruncie o. Kocik. W tym samym czasie ojcowie Mazurkiewicz i Danieluk poświęcili murowaną kaplicę w odległym o 60 kilometrów od Lapy Campinius. Natomiast w czerwcu tego samego roku otwarte zostały kolejne placówki duszpasterskie w okolicznych osadach Itapicurú, Quixaba i Fortaleza, gdzie odprawiano nabożeństwa, katechizowano i sprawowano sakramenty „na polanie pod drzewem⁴³.

Pełna misyjnego zapału i poświęcenia praca spotykała się z uznaniem wiernych. „Jesteśmy ustawicznie w terenie, odwiedzając też nasze kaplice – pisał o. Czesław Stanula. – Przede wszystkim jeżdżą oo. Danieluk i Mazurkiewicz. Dobrą robotę odstawiają. Mamy jednak do tego czasu bardzo dobrą opinię tak w interiorze, jak w centrum miasta. Mamy powagę i wielkie uznanie, przede wszystkim za nasze otwarcie do ludzi, za nasze wejście w ludzi⁴⁴.

Ojcowie poszukiwali różnych form nawiązywania bliższych relacji z miejscowymi, także poprzez sport. Prym wiódł w tej dziedzinie o. Mazurkiewicz, który, według relacji o. Kocika, „zorganizował chuliganów z ulic miasta [Bom Jesus da Lapa]. Przeszkadzali oni zawsze księżom, tworząc swoje grupy, hałasowali i kłócili się pod oknami lepianki, gdzie mieszkali księża. O. Mazurkiewicz stworzył z nich grupę sportowców piłki nożnej. Wziął piłkę, którą przywiózł z Polski, i wyprowadzał ich na boisko do gry, sam biorąc czynny udział w grze. Wywołało to powszechne zdziwienie, a nawet niektóre «pobożniejsze babcie» były

⁴¹ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 94.

⁴² Tamże, s. 93.

⁴³ Tamże, s. 96.

⁴⁴ O. C. Stanula do o. J. Piekarskiego, Bom Jesus da Lapa 19.06.1973, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 46.

jakby zgorszone faktem, że ksiądz zadaje się z taką «hołotą» i bawi się z nimi piłką⁴⁵.

Pomimo wszelkich trudności pierwszy rok swej misyjnej posługi polscy redemptoryści oceniali pozytywnie, o czym świadczą słowa przełożonego misji o. Stanuli: „Mija już rok naszego samodzielnego pobytu tutaj w Lapie. Był to rok naprawdę trudny. (...) Był to rok położenia fundamentów pod naszą przyszłość. Zdaje się, że zdaliśmy tutaj egzamin. Dzisiaj redemptoryści ze wszystkich prowincji i wiceprowincji [w Brazylii] bardzo nas szanują i podziwiają naszą pracę. Ludzie nas poważają i pomagają. Przełamane zostały lody nieufności do nas... Mamy dobrą opinię władz brazylijskich, bo przede wszystkim jesteśmy misjonarzami Ewangelii⁴⁶.”

Wspólnota mobilizowała się, aby sprostać również pracy duszpasterskiej w sanktuarium, gdzie gromadziły się rzesze pielgrzymów, szczególnie w okresie odpustowym od lipca do września⁴⁷. Według zgodnych opinii, praca w sanktuarium w sezonie pielgrzymkowym była organizowana coraz lepiej. Już po pierwszym święcie patronalnym ku czci Dobrego Jezusa 6 sierpnia 1973 roku rektor Stanula relacjonował prowincjałowi w Polsce:

Przeszło wielkie, jakiego nie było przez dziesięć lat święto Bom Jesus da Lapa, dla nas jeszcze większe, bo zdawaliśmy egzamin przed oczami całej Brazylii. (...) W tym roku przybyło tylu ludzi, że tutejsi nie pamiętają takich tłumów od jakichś 10 lat. Tylko w dniach 5-6 sierpnia weszło według obliczeń policji ponad 750 wielkich ciężarówek, bez liczenia małych aut i autobusów. Ja obliczam [ich liczbę] na około 120-150 tysięcy ludzi. W kościele były dobrze obstawione konfesjonały, ale mieliśmy tyle roboty, że naprawdę ponad ludzkie siły. Jednak w tym wszystkim zachowaliśmy wielki spokój, pogodę ducha i nie było wielkiego zdenerwowania. Po święcie tylko wszyscy byliśmy zachrypnęci⁴⁸.

Biskup José Grossi docenił ich posługę: „Ojcowie pracowali ponad siły, wykonując pracę każdy za dziesięciu⁴⁸”. W następnym roku na sierpniowy odpust z wielu diecezji północno-wschodniej Brazylii przyjechały grupy katechetek, zakonnic, księży do pomocy w sanktuarium⁴⁹.

⁴⁵ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁶ AKP, Akta: Brazyliia-I, O. C. Stanula do prowincjała S. Podgórskiego, Bom Jesus da Lapa 28.10.1973.

⁴⁷ F. Micek, *Misja redemptorystów...*, dz. cyt., s. 39-44.

⁴⁸ AKP, Akta: Brazyliia-I, O. C. Stanula do prowincjała S. Podgórskiego, Bom Jesus da Lapa 12.08.1973.

⁴⁹ F. Micek, *Misja redemptorystów...*, dz. cyt., s. 36.

W roku 1974 opracowano i zarejestrowano cywilny statut misji. 31 maja 1974 roku zebrali się w Lapie przy Placu Sztandarowym 106 ojcowie: Czesław Stanula, Franciszek Deluga, Józef Danieluk, Łukasz Kocik, Tadeusz Mazurkiewicz i Tomasz Bulc. Przewodniczący o. Stanula wyjaśnił konieczność legalizacji misji, aby zadośćuczynić prawodawstwu brazylijskiemu. Opracowano Statut Cywilny Misji Redemptorystów w Bahia, w którym stwierdzono:

Misja Redemptorystów w Bahia jest jednostką religijną utworzoną na podstawie prawa kanonicznego przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela i należąca do Kościoła rzymskokatolickiego. Ona to, czyniąc zadość obowiązującemu prawodawstwu brazylijskiemu, organizuje się jako stowarzyszenie cywilne prawa partykularnego, nie mające na celu gromadzenia zysków i o nieograniczonym czasie trwania (art. 1). Misja Redemptorystów w Bahia będzie miała swoją siedzibę cywilną przy Placu Sztandarowym nr 106, w mieście Bom Jesus da Lapa, w stanie Bahia. Celem jej jest doskonalenie duchowe swoich członków, misjonarzy Ewangelii Jezusa Chrystusa, głoszenie doktryny Chrystusowej i wspieranie ludzi pod względem społecznym, umysłowym i religijnym (art. 2)⁵⁰.

Statut został zarejestrowany 25 czerwca 1974 w notariacie Bom Jesus da Lapa i opublikowany w Dzienniku Urzędowym z 26 lipca 1974 roku⁵¹.

Jednym z najważniejszych wyzwań pastoralnych w początkowym okresie obecności polskich misjonarzy było przeprowadzenie misji ludowych dla mieszkańców Bom Jesus da Lapa pod koniec 1974 roku. Poprowadzili to dzieło redemptoryści z prowincji Sao Paulo⁵². Misje te stanowiły punkt zwrotny w ewangelizacyjnych wysiłkach na niełatwym terenie sanktuaryjnej parafii. W liście do prowincjała Podgórskiego o. Czesław Stanula potwierdził, iż „przez misje święte parafia została całkowicie odnowiona duchowo. Dużo zapału religijnego, frekwencja w kościele potrójna (...), życzliwość do redemptorystów zaczęła wzrastać. Nie spodziewaliśmy się takiego efektu misji w tak trudnym środowisku jak Bom Jesus da Lapa”⁵³.

⁵⁰ Ł. Kocik, *Misja polskich redemptorystów w Bom Jesus da Lapa, Brazylia – stan Bahia 1973-1986*, s. XVI (mps w AWPR).

⁵¹ „Diario Oficial” 59, nr 9813, s. 22, poz. 2, 23.

⁵² F. Micek, *Missionários Redentoristas em Bom Jesus da Lapa...*, dz. cyt., s. 38; tenże, *Misja redemptorystów...*, dz. cyt., s. 35-36.

⁵³ AKP, Akta: Brazylia-I, O. C. Stanula do prowincjała S. Podgórskiego, Bom Jesus da Lapa 3.12.1974.

Żar apostołskiej gorliwości pierwszej grupy polskich redemptorystów na wielu odcinkach ewangelizacji, w trudnych warunkach klimatycznych, budził uzasadnione obawy o zdrowie misjonarzy. „Bądźcie roztropni i oszczędzajcie się choć trochę, bo zanim nowi dojadą, to wy nogi wyciągniecie” – upominał o. Piekarski. „Na Tobie – pisał do o. Stanuli – ciąży specjalna odpowiedzialność za całą grupę”⁵⁴. Przełożony misji donosił jednak niezmiennie: „Przeszła już wielka fala pielgrzymek, która nas zostawiła naprawdę wyczerpanych i teraz staramy się przychodzić do siebie, ale nie znaczy to, abyśmy i teraz nie mieli pracy. Jest jej aż za dużo”⁵⁵.

Niemal od samego początku swej pracy na brazylijskiej ziemi polscy misjonarze podejmowali też sprawę miejscowych powołań do Zgromadzenia Redemptorystów. O. Danieluk pisał wiosną 1974 roku: „W ubiegłym roku rozpoczęliśmy tutaj propagandę powołaniową. (...) Mamy kontakt z kilkunastoma chłopakami. Dwóch jest już w seminarium w Aparecida (jeden z naszej parafii). Ojcowie z Sao Paulo chcą nam pomóc i mówią, że dla naszych kandydatów zawsze znajdzie się miejsce w ich seminarium. Powołania są i tutaj, tylko trzeba je rozbudzać, podtrzymywać i pielęgnować. (...) Jeżeli będziemy wierni naszemu duchowi redemptorystowskiemu, to jestem przekonany, że nie pomrzemy bez następców”⁵⁶. Konieczne było wzmocnienie personalne misji w Bahia, tym bardziej że polscy redemptoryści otrzymywali nieustannie propozycje objęcia nowej placówki w stolicy stanu Salwadorze. Pod koniec stycznia 1974 roku przybył do pomocy o. Tomasz Bulc z Polski⁵⁷. Jeszcze we wrześniu 1972 roku o. Stanula utwierdzał go w postanowieniu o pracy misyjnej w swym liście: „Nie stawiaj takiego pytania, czy się tutaj przydasz czy nie. Nie tyle się przydasz, ale będziesz filarem tej przyszłej wiceprowincji. Na razie będziemy w Lapa, ale będziemy się też rozglądać za czymś bardziej w centrum. Pracy jest naprawdę dużo i daje ona zadowolenie duchowe”⁵⁸.

Pierwsza grupa polskich redemptorystów w Bom Jesus da Lapa mieszkała w wybudowanej na początku stulecia lepiance, którą odziedziczyli po Holendrach. Warunki mieszkaniowe były bardzo trudne, w porze deszczowej dach przeciekał i trudno było uchronić sprzęty domowe i książki przed wilgocią. W porze suchej natomiast warstwa

⁵⁴ O. J. Piekarski do o. C. Stanuli, Rzym 8.12.1974, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁵ O. C. Stanula do o. J. Piekarskiego, Bom Jesus da Lapa 28.10.1973, w: *Korespondencja o. J. Piekarskiego...*, dz. cyt., s. 48.

⁵⁶ AKP, Akta: Brazylia-I, O. J. Danieluk do współbraci w Polsce, Bom Jesus da Lapa 15.04.1974.

⁵⁷ Ł. Kocik, *Po co mamy stawiać sobie pomniki?...*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁸ AKP, Akta: Brazylia-I, O. C. Stanula do o. T. Bulca, Bom Jesus da Lapa 10.09.1972.

kurzu pokrywała wszystkie przedmioty, gdyż na „klasztory” nie było nawet sufitu. W 1975 roku przystąpiono zatem do budowy nowego domu, po załatwieniu niekończących się formalności z nabyciem terenu i pozwoleniem na budowę. Niektórzy współbracia mieszkali w części starego domu, która nie była przeznaczona do wyburzenia; reszta natomiast zamieszkała w domu sanktuaryjnym przy grocie Zmartwychwstania. Po trzech latach nowy klasztor został oddany do użytku. Zburzono resztki starych budynków i na ich miejscu powstał ogród, który w tamtym klimacie jawił się jak swoista oaza⁵⁹. Misja rozwijała się i w roku 1992 została podniesiona do rangi wiceprowincji Bahia z siedzibą przełożonego w Salwadorze, stolicy stanu⁶⁰.

⁵⁹ F. Micek, *Misja redemptorystów...*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁰ Tenże, *Missionários Redentoristas em Bom Jesus da Lapa...*, dz. cyt., s. 48-49.

DZIAŁALNOŚĆ APOSTOLSKA BŁ. ZENONA KOWAŁYKA CSsR

W dniach 23-27 czerwca 2001 roku przebywał z pielgrzymką na Ukrainie papież Jan Paweł II. Wówczas to niektórzy z męczenników czasów komunistycznych zostali przez niego wyniesieni do chwały ołtarzy jako błogosławieni. W swym przemówieniu wygłoszonym podczas beatyfikacji Jan Paweł II powiedział: „Przez ten znamieny obrzęd beatyfikacji pragnę również wyrazić wdzięczność całego Kościoła ludowi Bożemu na Ukrainie za Mikołaja Czarneckiego i jego dwudziestu czterech towarzyszy Męczenników... Nie możemy stracić ich z pamięci, ponieważ ona jest błogosławieństwem. Podziwiamy ich i jesteśmy im wdzięczni. Jako ikona Ewangelii błogosławieństw praktykowanej aż do przelewu krwi stanowią oni znak nadziei dla naszych czasów i dla czasów, które nadejdą. Pokazali oni, że miłość jest silniejsza od śmierci”¹.

Poniższy artykuł ma na celu przybliżenie postaci redemptorysty, o. Zenona Kowałyka, który należał do grupy wyniesionych na ołtarze męczenników czasu okupacji sowieckiej. Zanim został okrutnie zamordowany przez Sowietów w czerwcu 1941 roku, o. Kowałyk jako misjonarz, rekolekjonista i duszpasterz przeprowadził na Ukrainie wiele prac apostolskich. Mówi to o jego wewnętrznym usposobieniu, a także o jego gorliwości apostolskiej, która w szczególny sposób upodabniała go do założyciela Zgromadzenia Redemptorystów św. Alfonsa Liguoriego, Doktora najgorliwszego.

¹ *Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej w obrzędzie wschodnim (Lwów, 27.06.2001), w: Jan Paweł II, Chrystus droga, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001, Kraków 2001, s. 126-127.*

1. Młodość bł. Zenona Kowalyka

18 sierpnia 1903 roku w wiosce Iwacziw Horiszni, niedaleko Tarnopola, w małżeństwie Hrihorija i Mychajłyny Kowalyków narodził się jako drugie dziecko syn Zenon². Miał on dwie siostry: Julię i Annę. Starsza siostra Julia zmarła po ugryzieniu przez wściekłego psa. Ojciec Zenona, Hryhorij, miał pole i niewielkie gospodarstwo, a w nim kilka koni i dwie krowy. Jego rodzeństwo należało do tzw. „chliborobów”, czyli ubogich mieszkańców Zachodniej Ukrainy³. Dla utrzymania całej rodziny ojciec Zenona zmuszony był ciężko pracować.

Rodzina Zenona była bardzo pobożna. Dzieci uczyły się modlitwy od rodziców, którzy w każdą niedzielę i święto regularnie uczestniczyli w liturgii. W domu rodzinnym zaszczepiono dzieciom miłość do Boga i bliźnich, co później będzie odzwierciedlało się w całym życiu Kowalyka. Od swego ojca Zenon uczył się zamiłowania do nauki i wrażliwości na sytuację swego narodu. Hryhorij Kowalyk czytał bowiem książki chrześcijańskie i regularnie prenumerował gazety: „Rodna Szkoła” i „Nasz Przyjaciel”.

W rodzinnej wiosce Kowalyków aktywną działalność prowadziły różne stowarzyszenia, jak np. „Rodna Szkoła” – czytelnia czy Sojuz Ukrainek, gdzie dziewczęta uczono szycia. W działalności tych organizacji aktywny udział brała cała rodzina Kowalyków. Ponadto, jako ludzie głęboko wierzący, byli mocno zaangażowani w życie parafii. Ojciec Zenona był kościelnym, jego siostra Anna ze swoimi córkami śpiewała w chórze, a kuzynka Ola sprzątała w kościele parafialnym.

Zenon Kowalyk młode lata spędził w rodzinnej wiosce; tam ukończył z dobrymi wynikami szkołę, co świadczyło o jego zdolnościach. Rodzice to zauważyli i wysłali go do Tarnopola na dalszą naukę w gimnazjum. Nie ukończył jednak tej szkoły, gdyż został z niej usunięty za przekonania narodowe.

Zenon już od dzieciństwa wyróżniał się szczególnymi cechami, takimi jak roztropność, wrażliwość na potrzeby bliźnich oraz zdrowe poczucie humoru. Kiedy był już dorastającym chłopcem, bardzo często

² Na wszystkich kazaniach, które znajdują się w Archiwum Lwowskiej Prowincji Redemptorystów, a na których widnieje własnoręczny podpis o. Kowalyka, zawsze pojawia się imię Zenon; podobnie podpisany jest obrazek MBNP, który na zakończenie misji w wiosce Jaworów o. Kowalyk jako misjonarz wręczał wiernym na pamiątkę. W archiwum Redemptorystów w Yorkton (Kanada) zachował się napisany przez o. J. Bachtalowskiego CSsR życiorys bł. Zenona Kowalyka. Autor cytuje świadectwo L. M. Wengrynowicz: „Kiedy do o. Kowalyka ludzie zwracali się «Zenowij», odpowiadał, że ma na imię Zenon”. Z kolei na obrazku prymitywnym widnieje imię „Zenowij”.

³ D. Lukie CSsR, *75th Anniversary of The Ukrainian Rite Redemptorists 1906-1981*, Canada 1982, s. 160.

odwiedzał swoją młodszą siostrę, już wtedy zamężną, spiesząc jej z pomocą. W tym czasie jej mąż, Hryhorij Dejneka, często wyjeżdżał w poszukiwaniu pracy do Argentyny, żeby zarobić na utrzymanie swej wielodzietnej rodziny. Kiedy Zenon widział twarz swojej siostry zasmuconą z powodu kłopotów i trudności, które przeżywała, starał się ją pocieszyć. Robił to na rozmaite sposoby, np. opowiadając żarty z okresu swego pobytu w gimnazjum.

Po studiach Zenon pracował jako nauczyciel w szkole podstawowej (cztery klasy) w rodzinnej wiosce Iwacziw Horisznij. Bardzo kochał dzieci i dlatego podejmował dużo starań, by były wychowywane w duchu religijnym i narodowym. Chociaż w wiosce były rodziny polskiego pochodzenia, „nigdy z nimi nie byli we wrogich stosunkach, ale żyli we wzajemnej zgodzie”. Już wtedy ujawniały się jego przyszła gorliwość, odwaga, prostota, gotowość do obrony wiary i z troską o ludzi ubogich. Zenon Kowałyk uczył dzieci w wiosce, co było zadaniem ogromnie ważnym. W tamtych czasach bowiem tylko niewielka część mieszkańców Ukrainy mogła sobie pozwolić na kształcenie swoich dzieci w wyższych uczelniach państwowych.

2. Powołanie do Zgromadzenia Redemptorystów

Już od młodości Zenon czuł pragnienie, by poświęcić się Bogu jako kapłan. Pierwszy raz spotkał się z redemptorystami, kiedy przyjechali do jego parafii na misje i rekolekcje. Wtedy miał okazję poznać misjonarzy osobiście, co pomogło mu podjąć decyzję wstąpienia do tego Zgromadzenia⁴. Tę wiadomość rodzina przyjęła z wielką radością. W 1925 roku Zenon porzucił zawód nauczyciela i wstąpił do młodego, gdyż dopiero rozpoczynającego swoją działalność na Ukrainie Zgromadzenia Redemptorystów.

W roku 1913 na Ukrainę zostali sprowadzeni redemptoryści obrządku wschodniego; stało się to na prośbę metropolity Andrija Szeptyckiego z Kanady⁵. W tym kraju już od kilku lat pracował energiczny o. Achille Delaere, pochodzenia flamandzkiego, należący do Prowincji

⁴ Jak zaświadcza br. Wasyl Steć, nieraz opowiadano w tym czasie, że kiedy Kowałyk zdecydował się wstąpić do klasztoru redemptorystów, najpierw udał się do adwokata i zawiadomił go, że rezygnuje ze wszystkiego, co mu się należy ze spadku po rodzicach. Kiedy adwokat zapytał, jak mają w tej sytuacji zachować się jego rodzice, Zenon odpowiedział: „Idę do klasztoru, mnie nie ma, ja umieram, a Opatrzność Boża w przyszłości o mnie się zatroszczy”; por. А/ІІІ, Relacja Br. Василя (Михайла) Стеця, ЧНІ z 03.08.1996.

⁵ M. Pirożyński, *Zakony męskie w Polsce*, Lublin 1937, s. 296-297, 307.

Belgijskiej Zgromadzenia Redemptorystów⁶. „Jako pierwszy redemptorysta otrzymał on pozwolenie na zmianę obrządku łacińskiego na wschodni i od 27 września 1906 roku, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, celebrował liturgię w obrządku bizantyjskim”.

Po wizytacji w 1910 roku ukraińskich przesiedleńców w Kanadzie Szeptycki złożył wizytę przełożonym Prowincji Belgijskiej, a następnie samemu generałowi Patrickowi Murrayowi w Rzymie, zwracając się z prośbą o pozwolenie na pracę redemptorystów w Galicji.

11 maja 1913 roku generał Patrick Murray CSsR zwołał do Rzymu na konsultację przełożonych czterech prowincji: Belgijskiej, Polskiej, Yorkton i Baltimore, aby omówić sprawę ukraińskich fundacji w Kanadzie i Galicji. Na tym spotkaniu zostało przygotowane memorandum ukazujące cel i kierunki działalności wschodniej gałęzi redemptorystów, które odpowiadałyby charyzmatowi Zgromadzenia⁷. Po tym spotkaniu generał zaproponował arcybiskupowi Szeptyckiemu podpisanie umowy, która miała umożliwić założenie nowej fundacji w Galicji. 11 lipca 1913 roku została ona zatwierdzona przez Święte Oficjum.

W wyniku tych decyzji o. Delaere pozostał do dyspozycji biskupa greckokatolickiego jako duszpasterz ukraińskich emigrantów w Kanadzie, a do Galicji została wysłana nowa grupa misyjna. 21 sierpnia 1913 roku przybyli tu belgijscy redemptoryści, ojcowie: Emanuel Vanderstraeten, Józef Schrijvers, Hektor Kinzinger, Franciszek Bonne, Jakub Janssens, Ludwik Van den Bosshe oraz brat Hipolit Józef Delaunoy. Osiedlili się oni w Unowie, a pierwszym przełożonym misji został najstarszy misjonarz, o. Vanderstraeten.

Cała wspólnota redemptorystów przeprowadziła się z Unowa do Zboisk 1 września 1919 roku⁸. Był to pierwszy oddany na własność redemptorystom dzięki hojności metropolity lwowskiego dom, w którym zamieszkało pięciu ojców i jeden brat zakonny. Wkrótce po tym pojawiły się pierwsze powołania do Zgromadzenia spośród „miejscowej

⁶ I. Мاستиляк, *Редemptористи східного обряду*, „Acta Academiae Velehradensis” (dalej: AAV) 19 (1948), s. 263; por. P. Бахталовський, *Апостол з єднання наших часів*, Львів 2001, s. 31.

⁷ Typowe dla realizacji charyzmatu redemptorystów są misje ludowe. Prowadzone przez redemptorystów bardzo różniły się od tradycyjnego przepowiadania, z którym można było się spotkać w wielu krajach w okresie oświecenia. Misjonarze przebywali w parafii tyle czasu, ile było potrzeba, żeby wszyscy chętni mieli okazję przystąpić do sakramentu pojednania. Ich kaznodziejstwo wyróżniało się teologiczną i językową prostotą. Nabożeństwa i praktyki pobożnościowe zaprowadzane w parafii były pomocą w wypełnianiu przez wiernych postanowień misyjnych i stanowiły oparcie dla kontynuacji dzieła nawrócenia.

⁸ O. R. Bachtalowski uważa ten dzień za datę powstania wschodniej gałęzi redemptorystów w Galicji, gdyż w tym momencie ojcowie otrzymali własny dom i zaczęli tworzyć prawdziwą wspólnotę redemptorystowską.

ludności: student – Iwan Bała; nowicjusze – ksiądz Stefan Bachtałowski i ksiądz Grzegorz Szyszkowicz; kandydaci – Roman Bachtałowski, Włodzimierz Prodko i ksiądz Mikołaj Czarnecki”. W 1921 roku misja redemptorystów w Galicji została przemianowana oficjalnie na Wiceprowincję Rusińską, a podczas Kapituły Generalnej w Rzymie w 1936 roku otrzymała nazwę Wiceprowincji Lwowskiej⁹.

Od początku zadaniem jednego z redemptorystów była dbałość o nowe powołania. „Wzorując się na przykładach innych zgromadzeń, postanowili oni utworzyć w Zboiskach juwenat (małe seminarium) i nowicjat. Przetrwał on w Zboiskach aż do początku drugiej wojny światowej. Znamienny był fakt, który wskazywał, że wielu chłopców po ukończeniu juwenatu decydowało się na wstąpienie do zakonu. Dom w Zboiskach był jednak za mały, by pomieścić dodatkowo juwenat. Problem ten rozwiązano, dobudowując jedno piętro ze składek zebranych przez o. Schrijversa w Belgii zimą 1922 roku”.

Następne placówki redemptorystów lwowskich to Stanisławów i Hołosko Wielkie. Już od samego początku swojego pobytu w Zboiskach ojcowie troszczyli się, żeby nowicjat umieścić w osobnym domu. Zdecydowano więc, że nowicjat dla kandydatów do kapłaństwa będzie w Hołosku, w Zboiskach zaś pozostał nowicjat braci zakonnych. W roku 1926 rektor domu w Hołosku, o. Ryszard Costenoble CSsR, bardzo przyczynił się do powstania nowego domu dla nowicjatu. „Była to placówka, w której jak stal hartowała się dusza przyszłego apostoła – misjonarza i w modlitwie przygotowywała się i rosła przyszła świętość Wschodu. Wśród nich byli także przyszli błogosławieni i święci redemptoryści – męczennicy: Charnetski, Wełyczkowski, Kowałyk, Zyatyk i inni”.

W 1925 roku Zenon Kowałyk wstąpił do Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela i został przyjęty do nowicjatu, który trwał jeden rok. W tym czasie przełożonym domu zakonnego i magistrem była jedna i ta sama osoba, ze względu na niewielką liczbę członków Wiceprowincji. Dlatego w domu na Hołosku obowiązki rektora i magistra pełnił o. R. Costenoble, który wykazywał szczególne zdolności w kierowaniu nowicjuszami. Magistrowi pomagał socjusz, którym był o. Mikołaj Czarnecki. Pełnił on również funkcję ojca duchowego, spowiednika i wykładowcy w juwenacie. To, czego Zenona nauczał o. Mikołaj, to

⁹ W 1931 r. przyłączono do niej dwa domy wschodnich redemptorystów w Kanadzie (Yorkton, Ituna). Od tej chwili domy w Galicji i Kanadzie tworzyły jedną Wiceprowincję Lwowską z siedzibą w Hołosku; por. W. Oleschuk, *Prześladowania redemptorystów obrządku wschodniego w ZSRR w latach 1945-1989*, Tuchów 2005, s. 25.

duch Chrystusa, który będzie mu wskazywał drogę do serca człowieka. „Taki głęboki korzeń Pański w duszy, który my nazywamy powołaniem, mogą zaszczyć tylko święci”.

W nowicjacie, w którym koncentrowano się na formacji duchowej, wszyscy nowicjusze uczyli się także języka francuskiego i łaciny, ponieważ większość pozycji książkowych w bibliotece była w językach obcych, a przede wszystkim po francusku. Nauka języków obcych miała pomóc nowicjuszom zapoznać się z postacią założyciela, św. Alfonsa Liguoriego, którego książki dostępne były tylko w językach zachodnich.

Bardzo dużą trudnością w formacji był problem, jaki zrodził się na podłożu kultury, a „dokładniej mówiąc – obrządku. Spotkanie się dwóch kultur – zachodniej, z której przyszli ojcowie belgijscy, oraz wschodniej, w której wyrastali kandydaci, wymagało z obydwu stron dużego wysiłku w pracy nad sobą i nad zmianą pewnego sposobu myślenia. Dla strony belgijskiej wejście w głęboką duchowość Wschodu nie było łatwe i czasami powodowało przemęczenie zarówno fizyczne, jak i psychiczne. Zaś strona ukraińska cierpiała z powodu skrupulatności, którą Belgowie zwalczali stanowczo i zdecydowanie”. Dlatego młodzi kształcili się w takiej atmosferze, w której starano się połączyć harmonijnie dwie kultury – Zachodu i Wschodu.

Pod koniec nowicjatu w 1926 roku, który odbywał Kowałyk, o. Van de Steene przedstawił taką charakterystykę środowiska nowicjuszy w Hołosku: „Wszyscy nowicjusze są zadowoleni i pilni w zachowywaniu reguły zakonnej. Poprzedniego roku zachowanie reguły dużo pozostawiało do życzenia (...). Obecnie zaś wszystko układa się dobrze i spokojnie (...)”. Można stąd wywnioskować, że we wspólnocie nowicjatskiej na ogół panował dobry duch i zakonna obserwacja. Sprawozdania powizytacyjne świadczą o tym, że nowicjusze gorliwie starali się o rozpoznanie swego powołania i o jak najlepsze przygotowanie do życia według rad ewangelicznych.

Na zakończenie nowicjatu br. Kowałyk odbył przed świętem Wniebowzięcia Matki Bożej piętnastodniowe rekolekcje i w samo święto złożył swoje pierwsze śluby zakonne. Było to 28 sierpnia 1926 roku.

Po nowicjacie kandydaci do kapłaństwa w Zgromadzeniu Redemptorystów podejmowali studia w zakresie filozofii i teologii, aby jak najlepiej przygotować się do posługi głoszenia Ewangelii¹⁰. Z uwagi

¹⁰ J. Opitz, *Historia i duchowość alfonzjańska*, Kraków 1987, s. 69, 71; por. J. Skoczeń, *Wyższe Seminarium Ojców Redemptorystów 1901-1952*, Tuchów 1991 (mps), s. 43-46.

na dobre przygotowanie duchowo-intelektualne przełożeni skierowali br. Zenona Kowałyka na sześćoiletne studia filozoficzno-teologiczne, posyłając go do Beauplateau i Louvain, gdzie mieścił się studentat Prowincji Belgijskiej. Br. Kowałyk studiował przez dwa lata filozofię w Louvain (historię filozofii, etykę, logikę, teodyceę, metafizykę, psychologię, historię Kościoła oraz języki: łaciński, grecki i prawdopodobnie francuski i niemiecki), przez cztery teologię w Beauplateau (ten okres był podzielony na etapy po dwa lata: w pierwszej fazie teologia dogmatyczna, egzegeza Pisma Świętego, patrystyka, liturgika, w drugiej teologia moralna i pastoralna, prawo kanoniczne i zakonne, retoryka, ascetyka, homiletyka oraz śpiew kościelny).

Po zakończeniu studiów Zenon Kowałyk powrócił do kraju rodzinnego, aby służyć jako misjonarz redemptorysta. Już wtedy przełożeni zauważyli u młodego br. Kowałyka umiejętność przepowiadania słowa Bożego w prosty i adekwatny sposób, oraz jego humor, którym umiał rozweselać braci.

3. Działalność bł. Zenona Kowałyka jako duszpasterza i misjonarza

Po ukończeniu studiów w Belgii br. Zenon powrócił do Lwowa, gdzie 9 września 1932 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk metropolity lwowskiego Andrija Szeptyckiego.

Już 4 września 1932 roku o. Zenon Kowałyk jako neoprezbiter przyjechał do swojego domu rodzinnego, by w kościele parafialnym pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego celebrować mszę św. prymicyjną¹¹. Przed rozpoczęciem liturgii prymicyjnej kościół wypełnił się wiernymi, którzy przybyli także z sąsiednich parafii. Gdy o. Kowałyk przyjechał do domu, ludzie wyszli mu naprzeciw w procesji z chorągwiami, by uroczyście wprowadzić go do kościoła. Było dla nich wielkim świętem i radością, że z ich miejscowości pochodzi młody kapłan, z którym wzrastali, a teraz nadal się przyjaźnią. Ponadto mogli usłyszeć wygłoszone przez niego słowo Boże, którym byli zafascynowani, tak jak jego ładnym głosem i śpiewem oraz znakomitą dykcją¹².

¹¹ Por. Я. Приріз, *Блаженный священномученик Зиновий Ковалик*, w: *Редemptористи 90 літ в Україні 1913-2003*, red. Я. Приріз, Місія Христа, Львів 2003, s. 97; por. О. Глубиш, *Хресна дорога Отця Ковалика 1903-1941*, Горлиця-Тернопіль 2003, s. 17.

¹² Por. Я. Гелетій, *Розп'яті долі*, „Український Вісник”, red. Я. Гелетія І. Герука, Альманах 2002, Львів-Республіка Комі-Дубно, Львів 2002, nr 2 (9), s. 45-52.

Po zakończonej liturgii o. Kowałyk udzielił wiernym prymicyjnego błogosławieństwa oraz rozdał obrazki prymicyjne z ikoną Matki Bożej Nieustającej Pomocy i z papieżem Piusem XI. Z tyłu umieścił takie słowa: „O Jezu, przyjmij mnie ze Świętą Ofiarą Twego Świętego Ciała i Krwi. Przyjmij ją za święty Kościół, za moje Zgromadzenie oraz moją Ojczyznę. Jezu, pobłogosław moich rodziców, rodzeństwo, wszystkich znajomych oraz drogę mi osoby. O Maryjo, moja ukochana Matko, strzeż mojego kapłaństwa. I Wy, na znak tego wspomnienia, pomyślcie przez chwilę o tym, którego Pan Bóg podniósł do godności kapłańskiej, i pomódlcie się za niego, a on codziennie Was wspominać będzie przy Ofierze bezkrwawej”. Te słowa znalazły spełnienie w życiu o. Kowałyka, gdy dziewięć lat później Chrystus przyjął ofiarę życia swego sługi „jako czystą i drogocenną perłę”.

Mieszkańcy jego wioski wspominali, że gdy o. Kowałyk odwiedzał swój rodzinny dom, „był sympatyczny, sprawiał miłe wrażenie”, gdyż chętnie rozmawiał z każdym, zarówno z dziećmi, jak i ze starszymi ludźmi. Nigdy nie przeszedł obojętnie obok nikogo. Był człowiekiem pełnym humoru, który podnosił innych na duchu, dodawał otuchy i radości życia, okazując tym samym miłość swoim bliźnim.

Jako młody kapłan o. Kowałyk został skierowany przez przełożonych do pracy misyjnej na Wołyniu, gdzie w Kostopolu od 19 października 1926 roku pracowali jego zakonni współbracia. Później na stałe trafił do Kowla, gdzie dołączył do wspólnoty, którą od 12 września 1927 roku tworzyli: rektor domu Ryszard Costenoble, Mikołaj Czarnecki, Grzegorz Szyszkowicz oraz bracia zakonni: Jeronim (Teodor) Herasymiw i Antonij (Mykoła) Sydor.

Praca na Wołyniu została uwieńczona wielkim sukcesem. Ojcowie prowadzili wiele rekolekcji oraz podjęli działalność duszpasterską w różnych miejscowościach całego województwa. Oprócz miasta Kostopla pełnili posługę duszpasterską w „powiecie kowelskim, włodziemskim, horochowskim i sarneńskim, w których mieszkało w sumie kilkanaście tysięcy wiernych”¹³. Był to czas, kiedy całe rodziny emigrowały z Galicji w poszukiwaniu lepszego życia na tereny północno-zachodnie, gdzie polska szlachta sprzedawała ziemię. W miarę możliwości redemptoryści obsługiwali także grupy wiernych z Kościoła prawosławnego, którzy chcieli przystąpić do unii z Rzymem. Za tę działalność przyszło im drogo zapłacić – po pięciu latach z trzech ojców został tylko o. Mikołaj, gdyż

¹³ *Redemptoryści wschodni na Wołyniu*, „Oriens” 1 (1933), s. 24.

inni musieli przeprowadzić się do innych domów wskutek oskarżenia o zaangażowanie polityczne, które padło pod ich adresem i które dotarło do ordynariusza łuckiego biskupa Szelażka.

W 1932 roku na misyjne i duszpasterskie prace do Kowla udali się: o. Zenon Kowałyk, o. Wasyl Wełyczkowski, o. Wołodymir Sterniuk i inni¹⁴. Mieszkali oni w klasztorze Matki Bożej Bolesnej na ul. Zalizniczej. Ich posługa apostolska polegała na tym, że w parafiach miejskich oraz w ich filiach głosili rekolekcje i prowadzili misje parafialne.

Po wizytacji kanonicznej przełożonego redemptorystów ukraińskich, o. Józefa Schrijversa, który był bardzo krytyczny i wymagający względem swoich współbraci, tak opisano o. Zenona: „Ten młody kapłan ma 36 lat, jest bardzo dobrym misjonarzem, wzorowym zakonnikiem i ma duże poczucie humoru”.

Na polecenie metropolity lwowskiego Andrija Szeptyckiego redemptoryści, na czele z o. Wasylem Wełyczkowskim, głosili w 1934 roku misje we wszystkich kościołach Lwowa. W tę działalność apostolską był również zaangażowany o. Zenon Kowałyk, który głosił misje ludowe w takich kościołach jak: św. Jurija, Przemienienia, Wniebowzięcia oraz Apostołów Piotra i Pawła.

Po kilku latach przełożeni skierowali o. Zenona do pracy duszpasterskiej i misyjnej w Stanisławowie. W okresie międzywojennym dom ten odegrał ważną rolę jako wielkie centrum misyjnej działalności redemptorystów. Przy nim działała szkoła misjonarzy, którą kierowali ojcowie J. De Vocht i H. Kinzinger. Stąd redemptoryści udawali się na misje na tereny całej metropolii, a nawet poza jej granice. O. Kowałyk wraz z jednym z Belgów lub z o. Wasylem Wełyczkowskim wyjeżdżał na różne prace misyjne, m.in. do parafii w Czernywlanych, Jażowym, Pustyni i Jaworowie. Tam także misjonarze udawali się na renowacje misji i rekolekcje.

Jak zaświadcza Luba, córka proboszcza z Jaworowa o. Macieja Mokrowskiego, „o. Kowałyk był bardzo radosnym i pogodnym, niezrównanym kaznodzieją. Kiedy go pytali, co i jak może mówić w kazaniu, on odpowiedział: «Mogę wszystko powiedzieć». «A np. zaśpiewać?» Odpowiedział: «Mogę, proszę bardzo». Kiedy poszliśmy wszyscy na kazanie, żeby posłuchać, jak on to potrafi zaprezentować, kościół pełny. I oto o. Kowałyk wychodzi na kazanie i zaczyna śpiewać pieśń o miłości chłopaka do dziewczyny; to kazanie misyjne kieru-

¹⁴ *Митрополит Володимир*, red. В. В. Гаюк, М. О. Гуменний, М. М. Омельчук, І. В. Петрів, Львів 1991, s. 7.

je do młodzieży. Innym razem go poproszono, żeby ugryzł jabłko; i rzeczywiście to zrobił, rozpoczynając kazanie o grzechu pierworodnym". Innym razem również posłużył się żartem, aby upomnieć niektóre kobiety przejawiające fanatyzm religijny.

Rzeczą charakterystyczną było, że o. Kowałyk jako kaznodzieja miał problemy z wydobywaniem śliny; dlatego przed kazaniem prosił o cytrynę, którą zawijał w chusteczkę, aby co pewien czas w trakcie kazania dotykać nią ust. Gdy pewnego razu jakieś kobiety to zauważyły i zaczęły rozmawiać, wtedy kaznodzieja zwrócił na siebie uwagę za pomocą żartu, demonstrując, jak to pobożne kobiety płaczą: wywracał oczy do góry, płakał i mówił: „Tak jej trzeba płakać”. W taki to sposób starał się pokazać, jak wygląda niezdrowa pobożność.

Zdarzało się, że na wielkie uroczystości specjalnie zapraszano o. Zenona, aby wygłosił kazanie. Tak było Jaworowie w 1935 roku. Proboszcz miejscowej parafii zaprosił go, by wygłosił kazanie po nabożeństwie pogrzebowym odprawionym w rocznicę śmierci generała Myrona Tarnowskiego. O. Kowałyk zaczął kazanie okolicznościowe od pieśni narodowej o „Siczowych Strilciach”: „Zakwiczały dziewczęta strilecku mogiłce...”. Takie kazanie dotykało serc słuchaczy i pozwalało mu przekazać dobrą nowinę w sposób odbiegający od stylu przepowiadania, jaki dominował w tamtych czasach.

Warto zaznaczyć, że dając wyraz swojej wielkiej dziecięcej miłości i czci dla Matki Bożej, o. Zenon jako misjonarz odnosił sukcesy. Pewnego razu podczas misji okazało się, że jeden człowiek nie chce przystąpić do sakramentu pokuty. W tradycji redemptorystów ustaliło się, że dopóki wszystkich w parafii nie wyspowiadają, nie wolno im ogłosić zakończenia misji. Przeważnie misje trwały dziesięć dni. W piątym dniu, gdy o. Zenon usłyszał, że jest w parafii mężczyzna, który ostatni raz był u spowiedzi trzydzieści osiem lat temu przy okazji zawarcia małżeństwa, wziął krzyż misjonarski i poszedł do niego. Wychodząc z domu, polecił się opiece Matki Najświętszej, żeby pomogła temu człowiekowi odnaleźć drogę do Boga. Gdy wszedł do ubogiego domu i zobaczył tam dzieci i żonę tego człowieka, ta powiedziała, iż kiedy jej mąż zobaczył, że misjonarz zbliża się do ich domu, uderzył ją, mówiąc: „Aha! To ty święta sprowadziłaś misjonarza”, i uciekł. Wtedy o. Kowałyk pocieszył ich i wspólnie z nimi pomodlił się trzy „Zdrowaś Mario” o nawrócenie tego człowieka. Wziął swój krzyż misjonarski i powiesił nad łóżkiem mężczyzny, a do dzieci powiedział: „Dzieci, powiedzcie ojcu, żeby ten krzyż przyniósł mi jutro do kościoła; czekam, żeby przystąpił do spo-

wiedzi”. Kiedy ten człowiek powrócił do domu, przeklinał wszystkich i cały świat. Następnego dnia żona z dziećmi udała się do kościoła na naukę misyjną, ale on nie chciał im towarzyszyć. Kiedy żona i dzieci wrócili do domu, zastali ojca klęczącego przed krzyżem ze łzami w oczach. Człowiek ten nie mógł zasnąć w nocy, lecz tylko chodził po domu, modlił się i płakał. Następnego dnia wczesnym rankiem udał się do kościoła z krzyżem misjonarza w ręku. To nawrócenie przeżył tak mocno, że odtąd każdego dnia przychodził do kościoła na liturgię, stał obok ambony i zalewał się łzami. O. Kowałyk opowiadał, że kiedy powrócił za rok na renowację misji, to zauważył, że ten „człowiek nigdy nie opuścił w ciągu tego czasu kazania i Eucharystii”¹⁵.

Wszystkie swoje cierpienia o. Kowałyk ofiarowywał za grzeszników. Kiedy pewnego dnia w 1937 roku załatwiał ważne sprawy we Lwowie, był zmuszony przemocować w klasztorze redemptorystów na ulicy Zablekewicza (dziś ul. Iwana-Franka 56). W domu zakonnym nie było jeszcze wykończonych pomieszczeń, dlatego wszyscy spali na ziemi. Świadkowie twierdzą, że tej nocy przeżywał on jakąś agonię, bo przez sen wołał: „Matko Boża, za te męki, które tu cierpię, daj mi tę osobę, która nie chciała się spowiadać na misji”¹⁶. Takie słowa można było usłyszeć kilka razy w ciągu nocy.

O. Kowałyk był wielkim kaznodzieją, który mówił do ludzi prosto i przystępnie. Powtarzał często, że człowiek „nie potrzebuje wielkiej teologii, a ma zapotrzebowanie na prawdę o życiu doczesnym i niebieskim”. Dlatego też był nazwany „złotoustym”, gdyż był na tyle dobry w przepowiadaniu, że „mówił do tysięcy i ich porywał”¹⁷.

O. Kowałyk był również dobrym spowiednikiem, który pomagał ludziom odnaleźć prawdziwą drogę do szczęścia. W trudnych sytuacjach życiowych zawsze umacniał człowieka słowem Bożym, dodawał otuchy i nadziei. Był dobrym duchowym lekarzem, który na rany duszy

¹⁵ В.-В. Величковський, *Короткий огляд розвитку укр. вітки Чину Найсвятішого Ізбавителя*, w: *Марійський ювілейний Альманах „О, спомагай нас. Діво Маріє!...” на 1939 р.*, red. В.-В. Величковський, Львів-Станіславів 1938, s. 51-54.

¹⁶ Jest jeszcze jedno wydarzenie, które świadczy o pokorze o. Zenona i jego miłości bliźniego. O. Kowałyk razem z belgijskim współbratem, o. M. Van de Male, przyjechał przeprowadzić misję ludową do Jaworowa, gdzie proboszczem był dziekan o. Maciej Mokrowski. Proboszcz oddał misjonarzom do dyspozycji jeden z pokojów w swoim domu. Kiedy Belg usłyszał, że będzie musiał spać w jednym pomieszczeniu z o. Kowałykiem, przestraszył się, gdyż wiedział, że towarzysz bardzo głośno chrapie. Powiedział wówczas proboszczowi, że nie będzie spał w jednym pokoju z o. Kowałykiem, ponieważ chrapie on tak głośno, że „chata cała chodzi”. Kowałyk przyznał, że to prawda, i zrobił z tego dobry żart. Kiedy trzeba było iść spać, opuścił plebanię i udał się do szopy, by tam zamieszkać na cały czas misji.

¹⁷ J. Lewycki opowiada, że o. Zenon mówił, iż „tym lepiej przepowiada, im więcej ludzi go słucha”; por. Я. Левицький, *Мої спомини про ОО. Редemptористів*, w: *Ювілейний Альманах оо. Редemptористів 1906-1956*, Йорктон 1956, s. 321.

nakładał lekarstwo słowa Bożego z miłością Ojca niebieskiego. Świadek tamtych czasów, Jarosław Lewycki, tak o nim mówi: „Przeżyta u niego spowiedź była wielką pomocą dla duszy, a nauka, której udzielał, zapisywała się w pamięci na całe życie. Również jako spowiednik miał dar do zasiewania słowa Bożego wśród obojętnej religijnie inteligencji”. O. Kowałyk nie starał się pouczać penitentów, ale w dyskusji próbował im pokazać, że ich postępowanie jest błędne.

W 1939 roku wojska bolszewickie zajęły Galicję. Rozpoczął się czas prześladowania Kościoła: do więzienia wtrącano wierzących i kapłanów. W tym roku o. Zenon został skierowany do domu zakonnego we Lwowie przy ul. Zablekewicza, gdzie miał pełnić funkcję ekonoma. W istocie zajmował się jednak nie tylko sprawami gospodarczymi, ale zaangażował się także w duszpasterstwo. Misji ludowych nie mógł prowadzić, gdyż rząd komunistyczny na to nie pozwalał.

Każdego dnia o. Kowałyk głosił kazania podczas nabożeństw w kościele – w czasie Mszy św., nabożeństw majowych, nowenn itd. Świadkowie zwracali uwagę, że „jego kazania były krótkie, piętnastominutowe, ale treściwe i zawsze kończyły się pieśnią do Maryi, którą sam zaczynał: «Za wszystkimi się wstawiasz», a ludzie włączali się do tego śpiewu ze szczególnym entuzjazmem, jak nigdy dotąd”.

Czas okupacji nie przeszkadzał nieustraszonemu o. Kowałykowi w zachęcaniu ludzi do wierności Panu, Kościołowi, jak również w demaskowaniu bezbożnictwa, kłamstwa i okrucieństwa rządów okupanta. Jego prostota i szczerość bardzo mocno oddziaływały na słuchaczy, ale również przyczyniały się do powstania sytuacji niebezpiecznej dla kaznodziei, który otwarcie występował przeciw władzy.

O. Kowałyk podejmował tego rodzaju ryzyko, gdyż promieniował miłością bliźniego, dlatego też często narażał się na niebezpieczeństwo. W swojej posłudze kaznodziejskiej „wykorzystywał znajomość języka rosyjskiego, a swym sposobem bycia pomagał wielu osobom w ocaleniu tego, co dla katolika było drogą”¹⁸. W kazaniach sprzeciwiał się ucieczce od bieżących problemów oraz ateizmowi, który propagowali komuniści. Przyjaciele nieraz radzili mu, aby nie narażał się na niebezpieczeństwo, on natomiast odpowiadał: „Gdy taka będzie wola Boża, to przyjmę śmierć, ale jako kaznodzieja nie mogę okłamywać duszy”¹⁹.

W czasie pobytu na placówce we Lwowie o. Kowałyk bardzo często chodził do metropolity Szeptyckiego, aby pomóc mu załatwić różne

¹⁸ *Necrologia*, „Analecta CSsR” 1948, s. 58.

¹⁹ Н. Голейко, *Благослови нас з вічності*, Місія Христа. Львів 2002, s. 57.

sprawy, które dotyczyły jego rezydencji i dóbr kościelnych. Radzieckie wojska, opanowując Lwów, sprawiały wiele trudności w życiu Kościoła greckokatolickiego, zwłaszcza Andrijowi Szeptyckiemu. Agenci NKWD, robiąc rewizje w jego mieszkaniu, często go okradali. O. Zenon nieraz przebierał się za bolszewika, wykorzystywał swój humor oraz język okupanta, grając „radzieckiego człowieka”, co mu pomagało dostać się do najwyższych urzędników NKWD, prokuratury czy sądu. Tam też próbował bezpośrednio załatwiać ważne sprawy Kościoła, który już wtedy był prześladowany.

O. Kowałyk troszczył się także o zaspokojenie potrzeb materialnych tych, z którymi się stykał. Gdy w mieście zapanował głód, dostarczał żywność do rezydencji metropolity, do swego domu zakonnego, jak również pomagał ludziom biednym.

W święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 28 sierpnia 1940 roku, o. Kowałyk wygłosił swoje ostatnie wielkie kazanie, które skierował do wiernych zebranych na odpuszcie parafialnym w kościele redemptorystów. Zgromadziło się wówczas około dziesięciu tysięcy osób. Pośród wiernych byli także agenci NKWD, którzy w tym czasie zdołali już bardzo mocno rozwinąć swoją działalność we Lwowie.

Pod koniec 1940 roku, przed świętem Niepokalanego Poczęcia, o. Zenon Kowałyk rozpoczął nowennę, której nie zdołał dokończyć, gdyż w nocy z 20 na 21 grudnia, około godziny dwudziestej drugiej, do klasztoru zapukali agenci KGB. Kiedy o. De Vocht zapytał: „Kto tam?”, usłyszał: „KGB”. Wtedy redemptorysta poprosił agentów, żeby przyszedli jutro, gdyż jest już późno, a o tej porze chodzą bandyci. Ale w odpowiedzi padła groźba, że drzwi klasztoru zostaną wyważone, jeśli redemptoryści nie otworzą ich sami. Gdy drzwi zostały otwarte, do środka wbiegło dziesięciu uzbrojonych agentów, którzy zażądali od prowincjała listy zakonników mieszkających w klasztorze, ale ten takowej nie posiadał.

Wtedy jeden z tajnych urzędników rozkazał, aby przejść razem z nim po korytarzu i obok każdego pokoju podać nazwisko jego mieszkańca. Kiedy padło nazwisko Kowałyka, ów urzędnik zatrzymał się i zapukał głośno do pokoju o. Zenona. Gdy ten otworzył drzwi, agent KGB oświadczył, że ojciec jest aresztowany. Następnie został spisany protokół, w którym wymieniono rzeczy skonfiskowane przez KGB w domu zakonnym redemptorystów: „paspporty, świadectwa stwierdzające autentyczność relikwii, świadectwa święceń itd.”. Na końcu o. Zenon

i o. De Vocht podpisali sporządzony protokół. Zabierając z sobą o. Kowałyka, agent zaapelował do aresztanta, aby nie stawiał oporu²⁰.

Samo aresztowanie było bardzo bolesne; był to także moment wzruszający, gdy o. Kowałyk upadł na kolana ze łzami w oczach i prosił o. De Vochta o błogosławieństwo i rozgrzeszenie. Potem agenci szybko zaprowadzili aresztowanego do ciężarówki, która parkowała obok klasztoru²¹.

Dla o. Kowałyka zaczęło się nowe życie w nowym domu, który niedługo stanie się dla niego ogrodem Getsemani i Golgotą. Jego cela numer 71 miała rozmiar 4,20 m x 3,50 m, a przebywało w niej trzydziestu dwóch więźniów. Nie było tam ani łóżka, ani krzesła czy ławki. Pomimo długich godzin przesłuchań i tortur fizycznych o. Kowałyk zachowywał dobrą kondycję. Nadal prowadził swoją misyjną działalność wśród więźniów, gdyż każdego dnia odmawiał z nimi część Różańca (w niedzielę cały), Liturgię godzin, a w maju litanie, tzw. molebeń do Matki Bożej. W święto Objawienia Pańskiego, na tzw. Jordan, poświęcił współmieszkańcom wodę. Oprócz tego spowiadał, głosił kazania i katechezy we właściwy sobie sposób, dodając do tego ciekawe historie z życia codziennego. Robił to w sposób żartobliwy, podobnie jak to czynił na misjach czy podczas wspólnych rekreacji w gronie współbraci. Tym samym dodawał im nadziei i przygotowywał ich na moment śmierci. „Współwięźniowie darzyli go sympatią i szacunkiem za jego poczucie humoru oraz apostołskiego ducha”.

W ciągu sześciu miesięcy pobytu w więzieniu o. Kowałyk przeszedł dwadzieścia osiem trudnych przesłuchań. Pewnego razu został tak mocno pobity, iż przez kilka dni leciała mu krew z nosa; zachorował i schudł. Trzy razy był przenoszony z więzienia do więzienia, tak iż współbracia nie mogli go znaleźć. Władze udzieliły im zgody na jednorazowe odwiedziny, w celu przekazania żywności i bielizny.

²⁰ U o. Zenona agenci znaleźli kilka medali oraz zeszyt z kazaniami, które głosił podczas nowenny przed świętem Niepokalanego Poczęcia. Gdy go zabierano, o. De Vocht usłyszał, że o. Kowałyk jest aresztowany z powodu paszportu znalezionej u pewnej osoby, która chciała nielegalnie przekroczyć granicę. Takie tłumaczenia agentów były zwykłym wybiegiem, jaki stosowali przy uwięzieniu ludzi. Agenci stwierdzili także, że zatrzymanie nie będzie trwało długo, najwyżej 15 dni. Zagrozili przy tym o. De Vochtowi, że jeśli podburzy z tego powodu ludzi, może dojść do prześladowania religijnego. O. Kowałyk miał wziąć ze sobą ciepłe ubranie, bieliznę i pościel. O. De Vocht dał ponadto o. Zenonowi pieniądze, gdyż mogło się zdarzyć, „że zostanie zesłany, jak tysiące innych, na Syberię lub skierowany do jakiejś opuszczonej miejscowości za Uralem”. Pieniądże te zostały odebrane o. Kowałykowi przed wejściem do więzienia; por. АПП, *Лист Високопреподобного о. Йосифа де Вохта Віце Протоігумена*, Львів, 13.10.1941.

²¹ „Представители органов КГБ могли прийти о какой-либо поре дня или ночи. Поведение их было brutальное. Их визита не выглядела на тряску о покой и безопасность паństwa. Были они по добни до «зłodziejów i pijaków»»; Н. Голейко, *Благослови нас з вчності*, Місія Христа, Львів 2002, s. 78-79.

Nocą z 23 na 24 czerwca 1941 roku po ucieczce wojsk radzieckich przed Niemcami zaczęły się masowe egzekucje więźniów. Również w tych dniach na ścianie korytarza więziennego został ukrzyżowany o. Kowałyk. Rozcięto mu brzuch i włożono do środka martwe dziecko²². Dopiero 29 czerwca, kiedy Niemcy weszli do Lwowa, ludzie zebrali się obok wejść do piwnic więziennych i prosili Niemców, aby pozwolili im zabrać z lochów ciała bliskich i je pochować. Tego dnia rano udał się tam także o. De Vocht w celu odebrania zwłok o. Zenona; zgodę na to otrzymał dopiero w środę 2 lipca. Pojawiły się także trudności z odnalezieniem i rozpoznaniem zwłok, gdyż ciała już się rozkładały, a ponadto było ich bardzo dużo, gdyż tylko w tym jednym lwowskim więzieniu przebywało około sześciuset osób (70 tysięcy w więzieniach w całym kraju).

O. De Vocht napisał do Rzymu o męczeństwie swego współbrata w taki sposób: „Śmierć o. Kowałyka jest podobna do śmierci męczeńskiej. Jest to druga krwawa ofiara Wiceprowincji. Jesteśmy dumni z niego, jak i z o. Delforge²³. Poznaliśmy Ojca z bliska, mieliśmy okazję poznać jego ludzką naturę, jak i innych współbraci. Wyróżnił się on jednak miłością do bliźnich, która była bardzo rzadko spotykana. Podczas bolszewickiej okupacji, w czasie aresztowania, dał on wielkie świadectwo miłości do swoich współbraci oraz do nieznanym mu ludzi. Bez wątplenia jest to nadzwyczajny dar miłości, która przygotowała mu właśnie tak szlachetną śmierć”²⁴.

4. Charakterystyczne cechy kaznodziejstwa

O. Zenon Kowałyk jako wierny kontynuator systemu misyjnego stworzonego przez św. Alfonsa również w swoim kaznodziejstwie misyjno-rekolekcyjnym koncentrował się przede wszystkim na podstawowych prawdach wiary. Z zachowanych kazań wynika, że wszystkie

²² O. De Vocht jako dzień śmierci o. Kowałyka podaje datę 27 czerwca 1941 r. Ustalono to na podstawie rozmów ze świadkiem tych wydarzeń, Iwanem Kuzychem, który siedział w celi nr 71 razem o. Kowałykiem. Według jego relacji, wszyscy katolicy w piątek 27 czerwca wyświadczyli się, a już wieczorem 13 osobom strażnicy więzienni kazali wziąć swoje rzeczy i wyjść z celi; więźniowie ci, a wraz z nimi o. Kowałyk, już do niej nie powrócili. Do przybycia Niemców w niedzielę 29 czerwca w celi pozostały tylko dwie osoby; por. АЛП, *Лист Високопреподобного о. Йосифа де Вохта Вице Протоігумена*, Львів, 13.10.1941; por. АЛП, *Свідectwo Лілії Назар-Шевчук* Львів, з 05.02.2001; por. АЛП, *Свідectwo Антоніні Лях (Бойчук)* Львів, 01.02.2001.

²³ Belgijjski kapłan redemptorysta, który pracował w Kanadzie dla ukraińskich emigrantów. Został zastrzelony w klasztorze przez bandytę, gdy zasłonił swoim ciałem jednego ze współbraci.

²⁴ AGHR, *Лист Високопреподобного о. Йосифа де Вохта Вице Протоігумена*, Львів, 13.10.1941; AGHR 1. Lettre du R. P. Jo de Vocht, Lwiw, 13 Octobre 1941; 2. Maele, 17.12.1941; 3. Maela, 11.02.1942.

wskazówki św. Alfonsa de Liguori brał sobie do serca i wykorzystywał w swej działalności misyjnej.

W jego kazaniach odzwierciedla się to wszystko, co zalecał św. Alfons. Widać w nich retoryczną sprawność i merytoryczną dojrzałość. Warto zauważyć, że w ówczesnej Wiceprowincji Lwowskiej kandydat do posługi kaznodziejskiej odbywał specjalne przygotowanie. Aby być misjonarzem, trzeba było nie tylko mieć skończone trzydzieści lat i pozwolenie przełożonego, ale także ukończyć tzw. drugi nowicjat.

Odpowiednio przygotowany do pracy misjonarza ludowego o. Kowalik starał się jak najlepiej przygotować swoje wystąpienia, o czym świadczą zachowane w archiwum kazania. Bł. Zenon mówi w nich o Chrystusie, przedstawiając Go jako Boga i Człowieka, który z miłości do ludzi stał się do nas podobny: „Ojciec Niebieski przyodził Jego Bóstwo w piękną szatę ciała ludzkiego...”. Chrystus jest źródłem łaski i siły w cierpieniu, „bo w cierpieniu Jezusa Chrystusa znajdujemy siłę i odwagę do znoszenia codziennych własnych krzyży bez narzekania. Męka Jezusa Chrystusa jest naprawdę źródłem życiodajnej wody, która wzmacnia ludzką słabość”.

W swoich kazaniach o. Zenon wskazywał na tę wielką i niepojętą miłość Pana do ludzi. Widać w nich, że Jezus niczego nie żałował dla odkupienia człowieka, nawet swego życia. Nadto kaznodzieja podkreśla wielkie uniżenie Chrystusa i pogardę, jakiej doznawał od ludzi: „O, jak wielkiego i strasznego czynu dopuścił się ów żołnierz! Uderzył wszechmocnego Pana, Tego, który stworzył niebo i ziemię, którego lęka się dziewięć chórów anielskich”. W swoich kazaniach o. Kowalik ukazuje też wielkość grzechu śmiertelnego. Przez to chce ukazać grzesznikowi nędzę grzechu, którym obraża samego Boga. Za miłość Boga człowiek odpłaca niewdzięcznością.

O. Zenon wylicza grzechy, jakimi dzisiaj człowiek obraża Boga. Największym grzechem człowieka jest zatwardziałość – trwanie w stanie grzechu, brak gotowości woli, by się nawrócić do miłosiernego Ojca. Przyczyną tej zatwardziałości jest uleganie podszeptom ze strony świata. Wtedy człowiek pozostaje w stanie grzechu i nie chce przestać grzeszyć. Pokazując na krzyż, o. Kowalik przekonuje słuchaczy: „Chrystus miłuje cię więcej aniżeli rodzona matka, bo dla zbawienia twej duszy oddał ostatnią kroplę krwi... Ale kiedyś ty żałował za popełnione przestępstwa, to On zawsze tobie wybacał, On wyciągał do ciebie swe ręce i odpuszczał grzechy”.

Widać więc, iż o. Kowałyk jako misjonarz wierny tradycji redemptorystowskiej ukazuje miłość Bożą zranioną ludzkimi grzechami. Najgłębszym wyrazem tej miłości jest śmierć Jezusa na krzyżu. Jezus tym bardziej cierpi, im bardziej zatwardziało jest serce człowieka. Może je skruszyć jedynie wiara w bezgraniczną Boską miłość.

Wszystkie sceny z życia Jezusa o. Kowałyk opisuje bardzo szczegółowo i obrazowo, zgodnie z wymogami homiletyki klasycznej, w której obrazowość kazania uchodziła za jeden z najważniejszych jego przymiotów. Taki sposób mówienia ułatwia bowiem wiernym słuchanie i zapamiętanie²⁵.

Często o. Kowałyk zaczyna od słów Pisma Świętego, ciągle do nich nawiązuje i uzasadnia zawarte w nim prawdy różnymi argumentami, np. tekstami świętych, teologią i przykładami. Dzięki temu zachowuje w swoich kazaniach jedność tematyczną, a jego słowa są proste i ciekawe dla słuchacza. Charakterystyczne jest także to, że opowiadania z przeszłości potrafi powiązać z terażniejszością. W kazaniu o biczowaniu Jezusa nawiązuje do współczesnej rzeczywistości w taki sposób: „Tak długo będą powtarzać się twe ciężkie upadki i tak długo będziesz ranić Jezusowe ciało razami grzechów, dopóki nie zerwiesz znajomości, nie odrzucisz książki, nie opuścisz domu, jednym słowem – do tej chwili, dopóki nie zrezygnujesz z okazji do grzechu. Cierpiący Jezus ma wielu takich, którzy mu współczują, płaczą, wzdychają, ale mało jest takich, którzy na widok tych cierpień zrywają z okazją do grzechu...”. W ten sposób zachęca słuchaczy do nawrócenia się i pozostania w stanie łaski wysłużonej im przez Pana i Odkupiciela.

Jako wierny syn św. Alfonsa, o. Kowałyk nie zapomina o Matce Najświętszej, do której żywił wielką miłość. Maryję zawsze ukazywał jako Pośredniczkę w dziele odkupienia. Każde prawie kazanie kończył zachętą do ufności w miłosierdzie Boże i do powierzenia życia Matce Bożej w opiekę. „O, gdyby nieszczęśni grzesznicy z ufnością przybiegli do Maryi, to możliwe, że żaden z nich by nie zginął. Dlatego zawsze idźmy do Niej z wielką ufnością, a Ona wysłucha nas”.

O. Kowałyk ukazuje także Maryję jako wzór życia chrześcijańskiego: „Naśladujcie Maryję jako cierpiącą, która znosiła swe cierpienia z poddaniem, bo szukała pomocy nie u ludzi, ale w Panu”. Kaznodzieja mówi również o matczynym orędownictwie Maryi za grzeszników przed tronem sprawiedliwości Bożej. W tym celu wykorzystuje obraz walki

²⁵ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992, s. 142-143.

Jakuba z Bogiem (por. Rdz 32,23-33). Cytuje także św. Jana z Avili, który mówi „o Najświętszej Maryi, która we dnie i w nocy walczyła z Bogiem, prosząc Go o miłosierdzie dla nieszczęśliwych swoich braci. I Jej modlitwa była miła Panu, i odniosła zwycięstwo nad Jego sprawiedliwością”.

Opisując cnoty Maryi, o. Kowalek podkreśla nie tylko wspaniałość Jej osoby, która osiągnęła doskonałość, ale przedstawia Ją jako Tę, która pomaga człowiekowi i zachęca go do miłości i wierności Bogu, i wychwala dobroć Wszechmogącego, zbawiającego grzeszników.

W kazaniach bł. Zenona Maryja jest wzorem modlitwy. Tak jak Ona wierzący winni modlić się o nawrócenie grzeszników i za dusze w czyśćcu: „Dlaczego ty, mój drogi bracie i siostrze, nie mógłbyś ofiarować Bogu przez ręce Maryi wszystkich swoich modlitw, własnych cierpień i tysięcy trudów życia codziennego? Matka Najświętsza włoży twą ofiarę w swoje serce, a potem przedstawi je Jezusowi, aby zbawił dusze”. W innym miejscu mówi: „Modlitwa Maryi jest jakby smugą dymu wydobywającego się z mirry i kadzidła, który wznosi się do nieba. Złączmy się więc całą duszą z Matką Najświętszą, módlmy się o to samo, o co Ona się modli. Prośmy Ją najpierw o łaskę potrzebną do zbawienia. Troszczmy się o królestwo Boże, a wszystko inne będzie nam dane, a wtedy doświadczymy owoców zbawienia”.

Zgodnie z tradycją redemptorystów, bł. Zenon mówi o Maryi jako o Matce Miłosierdzia wstawiającej się za grzesznikami²⁶. Ukazuje Ją także jako wzór do naśladowania, przez co jego mariologia może być uznana za aktualną także dzisiaj, gdy Kościół ukazuje ludziom Maryję jako „pierwszą uczennicę Jezusa”²⁷ – doskonały wzór autentycznego życia chrześcijańskiego.

W swoich kazaniach o. Kowalek nie zapomina także o modlitwie, która dla św. Alfonsa jest koniecznym środkiem wiodącym do zbawienia²⁸. Dlatego w jednym ze swoich kazań zaleca słuchaczom: „Należy też utrzymywać w sobie wysokie zamiłowanie do modlitwy, która jest jakby ogniskiem, od którego zaczyna płonąć prawdziwa miłość ku Bogu. Wszyscy święci, ponieważ jedynie umiłowali Boga, jedynie też umiłowali modlitwę”²⁹.

O wartości modlitwy o. Kowalek mówi w prawie wszystkich swoich kazaniach. Przywiązuje do niej tak wielką wagę także ze względu na

²⁶ B. Häring, *Moralność dla odkupionych. Idea odkupienia u św. Alfonsa de Liguori*, „Revertimini ad Fontes” 1 (1996), s. 16.

²⁷ RM, nr 41.

²⁸ A. Sproski, *Modlitwa u św. Alfonsa*, „Revertimini ad Fontes” 2 (1996), s. 72.

²⁹ A. de Liguori, *Przewodnik spowiednika*, Warszawa 1905, s. 242.

tradycję chrześcijańską panującą na Ukrainie: „O, jak piękny panował zwyczaj w chrześcijańskich rodzinach, gdzie każdego wieczoru w jednym pokoju zbierała się razem cała rodzina. Ojciec lub matka prowadzili dla zebranych modlitwę. O, jakie błogosławieństwo spoczywa na takiej rodzinie (...), gdzie dzieci klęczą wspólnie z rodzicami i wspólnie zanoszą swe modlitwy do Boga. Czy Bóg i Najświętsza Panna nie wysłuchają takiej gorącej modlitwy?”

W tym kazaniu bł. Zenon ukazuje nie tylko owoce modlitwy, ale również podkreśla, że modlitwa czyni cuda, dokonując przemiany zatwardziałych grzeszników. Na potwierdzenie tej prawdy podaje przykład proboszcza, któremu wspólna modlitwa z dziećmi pomogła nawrócić umierającego człowieka. O. Zenon dzieli się także w tym względzie własnym doświadczeniem, gdy mówi, że kiedy zaczynają się misje, dzieci modlą się z misjonarzami, co przyczynia się do wydania wielkich owoców misji parafialnych prowadzonych w danej miejscowości. W ten sposób o. Kowałyk akcentował doniosłość w życiu chrześcijańskim modlitwy, która pozwala zachować czystość serca.

Obrazowe kazania o. Zenona oddziałują na emocje, poruszają sumienie człowieka, zmuszając go do wyciągnięcia logicznych wniosków co do jego stanu, i pociągają wolę do działania. Po takim kazaniu trudno pozostać obojętnym. Dlatego o. Kowałyk po wygłoszeniu słowa Bożego szedł sprawować sakrament pokuty, nazywając go „lekarstwem, które potrafi uleczyć najcięższe rany ludzkiej duszy”.

Bł. Zenon był dobrym spowiednikiem; była to dla niego niezwykle istotna dziedzina posługi kapłańskiej. I w tym punkcie był wiernym synem Założyciela swego Zgromadzenia, św. Alfonsa, który łączył praktykę duszpasterską na ambonie z posługą w konfesjonale³⁰.

Również w kazaniach redemptorysty męczennika można dostrzec, jak bardzo wnikliwie ukazuje on działanie i skutki grzechu w życiu człowieka; ukazuje, ile przykrości grzech wyrządza grzesznikowi i jak człowiek obraża Boga, gdy poddaje się panowaniu diabła³¹.

Zakończenie

Kaznodziejstwo o. Kowałyka ma wyraźny rys redemptorystowski. Bł. Zenon głosi ludziom odkupienie, czyli miłość Boga Ojca, który

³⁰ Th. Rey-Mermet, *Teologia sumienia*. Kraków 1996, s. 15.

³¹ Serie kazań wielkopostnych i adoracyjnych, seg. 1-2.

„pierwszy nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10), a teraz przez Ducha Świętego ożywia wszystkich w Niego wierzących. W tej miłości człowiek znajduje wsparcie do walki z grzechem, w której nie jest osamotniony. Wspiera go wstawiennictwo Maryi, która także swoim przykładem zachęca do wytrwałej modlitwy. To czyniąc, człowiek kroczy drogą zbawienia.

Ponadto we wszystkich kazaniach eucharystycznych (tzw. adoracyjnych) można dostrzec elementy propagowane przez ruch liturgiczny, który w tamtym czasie był już bardzo mocno rozwinięty na Zachodzie: w Belgii, w Niemczech, we Francji i innych państwach. Również bł. Zenon Kowalik starał się przez swe kazania rozbudzić żywą wiarę i miłość do Kościoła, której znakiem jest aktywne uczestnictwo w służbie Bożej. Z niej płynie moc, która pozwala człowiekowi wytrwać w miłości do Pana i osiągnąć zbawienie.

Nie ulega wątpliwości, iż bł. Zenon jako kaznodzieja pozostawał pod silnym wpływem tradycji łacińskiej. Uwidocznia się to także w tym, że o. Kowalik w swych kazaniach częściej cytuje zachodnich świętych i mistrzów życia duchowego (takich jak św. Augustyn, św. Stanisław Kostka, Tomasz à Kempis czy św. Alfons de Liguori) aniżeli wschodnich (na przykład św. Jana Chryzostoma, św. Antoniego, św. Efrema, św. Pantelejmona i innych). Także wiele exemplów używanych w kazaniach pochodzi z zachodniego kręgu kulturowego.

Wynika z tego, że można o. Kowalika uważać za kogoś, kto w swej działalności apostołskiej potrafił być wierny wschodniej tradycji swego Kościoła, czerpiąc równocześnie z bogactwa duchowości i teologii zachodniej. Bł. Zenon w swoim kaznodziejskim posługiwaniu jako gorliwy misjonarz był godnym spadkobiercą charyzmatu św. Alfonsa, gotowym poświęcić wszystko dla kontynuacji Chrystusowego dzieła Odkupienia. Nie tylko swoim słowem, ale nade wszystko swoją męczeńską śmiercią zaświadczył, jak bardzo umiłował Jezusa i ile był gotów dla Niego poświęcić. Zarówno jego literacka spuścizna kaznodziejska i duchowa, jak i przykład życia mogą dzisiaj stanowić owocną inspirację dla głosicieli słowa Bożego naszych czasów.

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ O. EDWARDA JUNIEWICZA W LATACH 1918-1925

Edward Juniewicz urodził się 25 września 1894 roku w Nowej Wilejce. Jego rodzicami byli Stefan i Joanna z domu Działowicz. Maturę zdał w Petersburgu, po czym studiował w tamtejszej Akademii Duchownej. W 1917 roku z rąk biskupa Jana Cieplaka przyjął święcenia kapłańskie. Wraz z nim został aresztowany 10 marca 1923 roku i osadzony w Butyrkach i Łubiance. Skazany na dziesięć lat więzienia, po traktacie ryskim wymieniony za grupę komunistów pragnących żyć w Rosji. Powrócił do Polski w 1925 roku. Pracował w diecezji pińskiej i drohiczyńskiej. W 1952 roku wstąpił do redemptorystów. Ceniony rekolekcjonista i spowiednik. Zmarł 25 sierpnia 1989 roku.

1. Aresztowanie i proces

W 1924 roku ukazała się w Polsce książka angielskiego dziennikarza kapitana F. Mac Cullagha *Prześladowanie chrześcijaństwa przez bolszewizm rosyjski*. Na język polski przełożyła ją Kazimiera Hłakowiczówna, a wydali księży jezuita w Krakowie¹. Autor opracowania był korespondentem pism angielskich w pierwszych latach po rewolucji w Moskwie. W książce przedstawił prześladowanie Kościoła prawosławnego i katolickiego w Rosji.

10 marca 1923 roku został aresztowany arcybiskup mohylewski Jan Cieplak, rezydujący w Petersburgu, a wraz z nim czternastu innych kapłanów. Po krótkim procesie prowadzonym już od 21 marca, czyli po jedenastu dniach od aresztowania, a trwającym do 25 marca, ogłoszono surowe wyroki. Arcybiskup Cieplak i ks. Konstanty Budkiewicz² zo-

¹ F. Mac Cullagh, *Prześladowanie chrześcijaństwa przez bolszewizm rosyjski*, Kraków 1924 (dalej jako Mac Cullagh – przyp. red.).

² W biografii zamieszczonym przez prof. Bendera w *Encyklopedii katolickiej* wydanej przez KUL zdziwienie budzi brak informacji o rozstrzelaniu ks. K. Budkiewicza przez NKWD. W spisie pozycji brak też książki Mac Cullagha.

stali skazani na śmierć. Wśród aresztowanych był także ks. Edward Jan Juniewicz, proboszcz parafii św. Stanisława w Petersburgu, późniejszy redemptorysta.

Proces ten był tak istotny dla rozprawy z Kościołem katolickim w bolszewickiej Rosji, że zaangażowani w jego przebieg byli wszyscy ówczesni najważniejsi twórcy rewolucji. Lenin, który zażądał aresztowania biskupa Cieplaka i kapłanów, oczekiwał dla nich wyroku śmierci. Dzierżyński faktycznie odpowiadał za ich aresztowanie. Kalinin, druga osoba po Leninie, przyjmował interwencje w tej sprawie, i wreszcie Marchlewski, lider komunistów w Polsce, był sprawozdawcą z tego procesu dla „Izwestii” i „Prawdy”, organów partii bolszewickiej.

Na temat bohaterów tego procesu, za którymi stali ich wierni, równie prześladowani, skazywani na śmierć i wywożeni na Syberię, napisano już kilka książek³. Na pewno w tej sprawie jest jeszcze dużo nieujawnionych dokumentów. Jednym z bardzo cennych jest nieopublikowany pamiętnik⁴ o Juniewicza, z którego zaczerpniemy wiele cytatów, by po części przedstawić jego pracę kapłańską, aresztowanie, sąd, wyrok, więzienie i wydalenie do Polski.

2. Praca duszpasterska w Leningradzie 1918-1923

Pierwszą placówką mojej pracy duszpasterskiej była parafia Nawiedzenia Matki Bożej w Leningradzie, w dzielnicy Wyborska Stro-na, na którą wyznaczył mnie w 1918 roku Arcybiskup Metropolita ks. Edward Ropp⁵, ówczesny ordynariusz archidiecezji mohylewskiej. Stolica tej archidiecezji została przeniesiona do stolicy na żądanie carycy Katarzyny Wielkiej, a jej nazwa pozostała dawna, gdyż Stolica Apostolska jej nie zmieniła⁶.

W Leningradzie było siedem polskich parafii.

Murowany kościół parafialny mieścił się na cmentarzu. Oprócz plebanii stały w pobliżu dwa domy zakonne: Zgromadzenia Sióstr Fran-

³ Por. *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, s. 471, kol. I. Powrót abpa J. Cieplaka opisano w „Kronice Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 5 (1924), s. 265-267. Zob. też: K. Krakowski, *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996, s. 42-44; F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak 1857-1926*, Warszawa 1935; R. Dzwonkowski, *Skazani jako „szpieczy Watykanu”*, Ząbki 1998.

⁴ E. Juniewicz, *Pamiętnik*, cz. I, Warszawa 1967 (dalej jako Juniewicz – przyp. red.); AWPR Tuchów, mps, s. 185.

⁵ Abp E. Ropp (1851-1939). Aresztowany w 1919 r. na wniosek polskiego komunisty S. Pestkowskiego. Więziony w Moskwie, a następnie zwolniony. Zob. R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 409-412.

⁶ Juniewicz, s. 25.

ciszkanek Misjonarek Maryi, zajmujących się domem dla chorych i starszych, oraz zupełnie nowego Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny, którym kierowała Bolesława Lament⁷.

Proboszczem parafii był ks. Piotr Janukowicz, bardzo świętobliwy kapłan⁸. Wspomagali go w pracy księża Moniuszko i Mazanowicz. Parafia liczyła około siedmiu tysięcy wiernych, zamieszkałych na terenie całego miasta. Nadto prowadzono pracę duszpasterską w kościele filialnym w Porochowych, w miejscowej kaplicy cmentarnej, oraz w pobliskiej Finlandii, gdzie codziennie trzeba było dojeżdżać.

Oprócz zwyczajnej pracy duszpasterskiej parafia troszczyła się o dzieci i młodzież, zagrożoną bolszewicką ideologią. Z tego powodu powstała katolicka, tajna kilkuklasowa szkoła prywatna prowadzona przez misjonarki Św. Rodziny. Władze, zajęte umacnianiem zdobyczy rewolucji, przez jakiś czas nie interesowały się tym, co działo się przy kościele. Dyrektorką, która znakomicie prowadziła nauczanie i chroniła szkołę, była odważna nauczycielka s. Łucja Czechowska⁹. Po roku o tę szkołę rozegrała się wielka batalia. Rodzice prowadzili dyskusje z rewolucyjnymi urzędnikami, broniąc jej istnienia, profilu kształcenia i katolicyzmu. Wraz z aresztowaniem wszystkich księży w 1922 roku szkołę zlikwidowano, a jej dyrektorka s. Łucja została skazana na zesłanie na Syberię.

Władze szukały okazji do zamknięcia kościoła i zdelegalizowania parafii. Dlatego najpierw zakazały grzebania zmarłych na cmentarzu, co w konsekwencji miało doprowadzić do jego zamknięcia. Nadto wyznaczyły komisarza pilnującego przestrzegania tego ukazu. Ten jednak za łapówki dawał pozwolenia na grzebanie zmarłych, a nawet zobowiązywał księży do uczestnictwa w pogrzebie. Księża jednak odmawiali współudziału w takim łamaniu prawa. Pewnego razu taka odmowa przyczyniła się do aresztowania proboszcza, co wpisuje się w absurd rewolucyjnych porządków.

Kolejnym sygnałem prześladowania wiary katolickiej i Kościoła było aresztowanie ks. arcybiskupa Edwarda Roppa w 1919 roku. Wierni nie dali za wygraną i wszystkimi sposobami bronili swojego pasterza. Jed-

⁷ Bł. s. Bolesława Lament (1862-1946). Beatyfikowana w 1991 r. przez papieża Jana Pawła II.

⁸ Por. przyp. 31.

⁹ S. M. Łucja Czechowska, ur. w 1881 r. Pracowała w Moskwie razem z bł. Bolesławą, a następnie w Petersburgu, gdzie była dyrektorką szkoły powszechnej i gimnazjum. Aresztowana 28.11.1923 r. Więziona w Moskwie na Łubiance i na Butyrkach. Skazana na 10 lat obozu. Odbyła zesłanie w Jekaterynburgu i Tobolsku. W 1925 r. wymieniona za polskich komunistów, powróciła do kraju. Przez 10 lat pełniła urząd przełożonej generalnej w Zgromadzeniu Misjonarek Św. Rodziny. Zmarła w opinii świętości w 1967 r.; por. s. L. W. Puciłowska, *Matka Łucja Maria Czechowska (1881-1967)*, w: *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. X, Warszawa, s. 135-189.

nak bez skutku. Pod przewodnictwem ks. Stanisława Ejsmonta zorganizowano manifestację w stolicy, po której zakończeniu aresztowano kilku księży. Ks. Edward, który w tych dniach nie przebywał na plebanii, uniknął aresztowania.

Ks. Juniewicz na przełomie lat 1919-1920 przede wszystkim dojeżdżał do kościoła filialnego św. Aleksandra w Porochowych. Gdy został aresztowany ks. Ejsmont¹⁰, biskup Cieplak wyznaczył Juniewicza na jego następcę w kościele św. Kazimierza. Życie toczyło się jak za czasów rewolucji. Ciągłe kogoś aresztowano i bez wyroku osadzano w więzieniu, a później zwalniano. Był to czas szpicli, zdrad, a ponadto załamania ekonomicznego, tzw. kartek żywnościowych, kiedy zamierał wszelki ruch pieniądza.

Po roku ks. Ejsmont powrócił do swojej parafii. Jednak w tym samym czasie aresztowano następnego proboszcza parafii św. Stanisława, ks. Witolda Iwickiego. I znów osieroconą parafię dekretem biskupa Cieplaka przejął ks. Juniewicz. Na tej placówce pracował od 1921 do 1923 roku, czyli do swojego aresztowania.

Szczególna łaska Boża, opieka Maryi i św. Michała Archanioła, do którego lud często i z zapalem śpiewał pieśni z refrenem „Któż jak Bóg”, oraz mężna postawa wiernych stwarzały miłą atmosferę życia religijnego, a nam, kapłanom, dawały bodziec do pracy duszpasterskiej, pomimo coraz większych trudności zewnętrznych i niebezpieczeństw. Zdaje się, że gdyby postawa i działalność prawosławnego duchowieństwa i wiernych była taka jak katolików, przeciwstawianie się bolszewickiej działalności komunistycznych rządów byłoby skuteczniejsze. Bolszewizm w Rosji znalazł sobie odpowiedni grunt w bierności i serwilizmie duchowieństwa prawosławnego i narodu. Nas, katolików, była znikoma garstka w Leningradzie, chociaż licząca zdaje się około 30 tysięcy osób. Cóż to znaczyło wobec setek tysięcy prawosławnych. (...) Muszę zaznaczyć, że wśród prawosławnego duchowieństwa byli tacy, co mężnie stawiali czoło prześladowcom, i niektórzy z nich przypłacili to więzieniem, a nawet życiem¹¹.

Czas rewolucji wyraziście i dramatycznie pisał ludzkie losy. Ludzie nieustannie poddawani byli próbom i doświadczeniom. W tym czasie na plebanii parafii Nawiedzenia Matki Bożej tajnie przygotowywali

¹⁰ Por. przyp. 31.

¹¹ Juniewicz, s. 43.

się do kapłaństwa ks. Aleksy Petrani, późniejszy profesor KUL-u, oraz ks. Mikołaj Łazarowicz-Szepielowicz, oficer marynarki, Rosjanin pracujący w Rzymie¹².

Katolicy w Leningradzie, by podtrzymać zapał i gorliwość wiary, a także wzmacniać nadzieję na zwycięstwo, chętnie i tłumnie chodzili do kościołów, biorąc udział w zbiorowych nabożeństwach i procesjach.

Jednak doświadczanie Kościoła nie ustawało. Przed Wielkanocą 1921 roku został aresztowany biskup Jan Cieplak. Ludzie modlili się gorąco o jego uwolnienie i po procesji rezurekcyjnej wszystkie parafie zebrały się w kościele św. Katarzyny na uroczystą sumę i manifestację w intencji uwolnienia biskupa. Na tym jednak nie poprzestano. Komitety parafialne, naciskając leningradzkich urzędników, utworzyły delegację złożoną z siedmiu osób, po jednej z każdej parafii, która otrzymała urzędowy status delegacji państwowej, co uprawniało ją do kupna biletu, wyjazdu z miasta i przyjęcia w Moskwie przez stosowne władze. W delegacji znalazł się także ks. Juniewicz. Delegacja otrzymała miejsce w pierwszej klasie kolei i w najbliższą niedzielę udała się do Moskwy.

Tam delegaci spotkali się najpierw z wiernymi parafii św. Apostołów Piotra i Pawła, do których przemówił ks. Juniewicz, opowiadając o celu swojego przybycia. Okazało się, że w Moskwie ani wierni, ani księża nie wiedzieli o aresztowaniu arcybiskupa. Ks. Edward poprosił wiernych, by każdego dnia wieczorem gromadzili się w kościele na modlitwę o uwolnienie biskupa i powodzenie starań delegacji. Odwiedzili także drugą parafię, Matki Bożej Różańcowej, i po rozmowach z księżmi dobrano kolejnych przedstawicieli tak z jednej, jak i z drugiej parafii do rozmów z urzędnikami.

Trudności zaczęły się następnego dnia, gdyż urzędnicy bolszewicy nie chcieli zarejestrować delegacji o charakterze religijnym. Wówczas pełni odwagi delegaci postanowili spotkać się z samym Leninem. Poinformowano ich jednak, że Lenin jest chory i nikogo nie przyjmie. Została im więc druga osoba w państwie, czyli Kalinin, przewodniczący najwyższej rady państwowej, zwanej w skrócie WCIK¹³.

Zdaje się, że we wtorek czy w środę, bez uprzedniego skomunikowania się z urzędem, od rana udaliśmy się tam. Kalinin urzędował w gmachu jakiegoś dawnego ministerstwa. Tam zwróciliśmy się do jednej z urzędniczek, jakiejś starszej, poważnej niewiasty, która z zewnętrznego

¹² Tamże, s. 45-46.

¹³ Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy Partii.

wyglądu i zachowania się zdradzała swoje pochodzenie z dawnej arystokracji rosyjskiej. Do naszej prośby i pokrótce przedstawionego celu, w jakim chcemy spotkać się z Kalininem, ustosunkowała się bardzo przychylnie i powiedziała: „Zaczekajcie”. Nie czekaliśmy długo, bo wkrótce wszedł urzędnik i powiedział: „Leningradzka delegacja do towarzysza Kalinina”. Poszliśmy za nim do dużej sali, bynajmniej nie po proletariacku urządzonej, wysłanej dywanami, a ściany obite kosztowną materią. Za biurkiem dość prostym stał Kalinin, z wyglądu zewnętrznego niepodobny do najwyższego dygnitarza. Niskiego wzrostu, obrośnięty, w czarnej bluzie i marynarce, słowem zupełnie jak jakiś robotnik-proletariusz...

Kiedyśmy weszli, Kalinin zapytał: „Czy to delegacja drzewnego przemysłu z Leningradu?”. A gdy usłyszał odpowiedź, że jesteśmy delegacją katolików, zdenerwowany powiedział: „Jakich katolików, ja nie miałem zamiaru przyjmować żadnych katolików, tego w programie przyjąć nie ma”. Wówczas jeden z naszych delegatów powiedział: „Towarzyszu, skorośmy przyszli, to nas wysłuchaj”. „A o co chodzi?” – zapytał Kalinin.

I tak dzięki temu, że oczekiwana delegacja robotników z Leningradu prawdopodobnie spóźniła się, nasza „*qui pro quo*” dostała się do Kalinina ¹⁴.

Przedstawiono Kalininowi obszerny materiał wyrażający protest i oburzenie z powodu aresztowania biskupa. „W czasie czytania na twarzy i w odruchach Kalinina wyrażało się wielkie zdenerwowanie, jednak wysłuchał do końca. Kiedy delegat inżynier po przeczytaniu złożył pismo na biurku, Kalinin podniesionym głosem począł nam wymyślać, że zawracamy mu głowę taką drobnostką. «Wielka rzecz, że tam jakiegoś popa przyknęli! Niby nie ma ważniejszych spraw. Po coście tu przyjechali w tak głupiej sprawie! Wy protestujecie! A czemu nie protestujecie, że Polacy bezceństwa wyprawiają! Protestujcie przeciw Polakom! Podpisujcie protest, żeby z nami nie wojowali!»”¹⁵.

Wówczas odezwały się głosy, że delegacja przyszła bronić biskupa i Kościoła i nie może protestować przeciw Polakom, tym bardziej że reprezentuje Kościół katolicki, a w jej skład wchodził zarówno Polacy, jak i Rosjanie, Łotysze i Białorusini. Delegaci sprzeciwili się Kalininowi, który krzyczał, że każdy Polak to katolik, i zakończył: „Jeśli nie

¹⁴ Juniewicz, s. 52-53.

¹⁵ Tamże, s. 53.

chcecie podpisać protestu przeciwko Polakom, to idźcie wy wszyscy do diabła!"¹⁶. To zdanie wywołało wrzenie delegacji, a jeden z jej członków uderzył pięścią w biurko Kalinina i podniesionym głosem zaczął mu wymyślać: „Co ty nas do diabła posyłaś? Taka to robotników władza? Kto ciebie tu posadził? My, robotnicy. Czy ty nie wiesz, że dzisiaj ty tutaj urzędujesz, a jutro może ja tu będę?”¹⁷. Sala gromkimi okrzykami wyrażała oburzenie wobec Kalinina. W całym tym zamieszaniu znalazł się także znany bolszewicki publicysta Newski, który zaczął obrażać kobiety broniące sprawy biskupa.

Po tym wybuchu Kalinin bardzo spokojnie i wyznaczył delegacji urzędnika do dalszych rozmów. Urzędnik był Łotyszem i członkiem nadzwyczajnej komisji „czerezwyczajki”. Grzecznie rozmawiał ze wszystkimi. Gdzieś telefonował i powiedział, że w tej chwili nic nie wie o aresztowaniu, ale za kilka dni powinno się coś wyjaśnić. Załatwił rejestrację delegacji, co było bardzo ważne, bo nadawało jej oficjalny charakter, a także umożliwiało powrót do Leningradu. Ks. Juniewicz z tej okazji zapisał gorzkie, obiegowe przekonanie: „Mieliśmy jeszcze jeden dowód, że najlepiej załatwić sprawę z Rosjaninem komunistą, Łotyszem bądź z Żydem. Najgorzej z polskim komunistą”¹⁸.

Mając rejestrację, nie ustawano w odwiedzaniu urzędów i dowidywaniu się o los biskupa. Planowano nawet dostać się na Kreml. Delegaci zostali jednak ostrzeżeni, że jeśli jakiś Polak idzie na Kreml, to już stamtąd nie wraca. Po naradach uchwalono, że delegacja pójdzie do Feliksa Dzierżyńskiego, jednak bez ks. Juniewicza, który, jako przewodniczący delegacji, w razie aresztowania wszystkich miał zawiadomić rodziny. Była to dla niego trudna decyzja, gdyż bardzo chciał uczestniczyć w tej rozmowie.

Początkowo Dzierżyński mówił po rosyjsku, lecz wkrótce zwrócił się po polsku zapytaniem, czy chcą rozmawiać w tym języku. Grzecznie poprosił wszystkich, aby usiedli, częstował papierosem, i nie pytając, po co przyszli, sam rozpoczął wyjaśniać, co się stało z Arcybiskupem, mówiąc: „Ja wiem, po coście przyszli. W sprawie waszego biskupa. Otóż ja kazałem go aresztować i jest obecnie w więzieniu w Leningradzie przy ul. Szpalerowej. Bądźcie spokojni, on ma warunki tam bardzo dobre. Ja telefonowałem do więzienia i kazałem, żeby miał tam wszelkie

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

wygody. Aresztować zaś kazałem nie dlatego, że jest biskupem, lecz że były pewne poszlaki jego udziału w aferze szpiegowskiej na korzyść Polski. Gdyby takie podejrzenia były na najwyższego z naszych urzędników, ja bym również kazał go aresztować. Dochodzenie jednak wykazało, że biskup jest niewinien i lada dzień będzie zwolniony” (...).

Delegaci nawiązali do pełnej arogancji rozmowy z Kalininem, a Dzierżyński skwitował: „Bo trzeba było od razu zwrócić się do mnie. Czy wy nie wiecie, że wszystkie aresztowania w Rosji zależą ode mnie? A po coście chodzili do Kalinina, a jak wy tam zachowaliście się? On wam tego nie daruje”. „A skoro Kalinin obruszył się jak dzikie zwierzę, tośmy też nie mogli się pohamować”. Wówczas Dzierżyński powiedział: „Ot, nie wiecie, kto to Kalinin?”. Delegaci w myśli sobie dopowiedzieli: „Cham”, przypuszczając, że to samo myślał Dzierżyński¹⁹.

Rozmowa toczyła się w tak bardzo przyjaznej atmosferze, że delegaci natychmiast postanowili kupić bilety powrotne do Leningradu, by przypadkiem nie zostać aresztowanymi.

Z pobytu w Moskwie odnieśliśmy bardzo miłe wrażenie z ustosunkowania się do nas tamtejszych katolików, z ich przejęcia się sprawami Kościoła, ich serdeczną gościnnością, a względem mnie ich ofiarnością. Oprócz intencji mszalnych otrzymałem również dary w naturze. Nie pamiętam jakie. Żalowali, że już odjeżdżamy. (...)

Do Leningradu przyjechalśmy w niedzielę koło południa. Jak raz w tym czasie Arcybiskup Cieplak, zwolniony w sobotę późnym wieczorem, kończył sumę w kościele św. Katarzyny. Po sumie witaliśmy go z radością, opowiadając, co zrobiliśmy w Moskwie. On zaś ze łzami w oczach dziękował i opowiadał o swoich przejściach i pobycie w więzieniu. Okazało się, że Dzierżyński nie kłamał...

Zdawało się, że wszystko skończyło się pomyślnie. Tymczasem wkrótce okazało się, że niestety nie dla wszystkich. Tegoż dnia, czyli w niedzielę, kiedy wróciliśmy do Leningradu, gdy jeden z naszych delegatów, nauczyciel, wracał do domu po spotkaniu z Arcybiskupem, został na ulicy aresztowany i zawieziony do „czerezwyczajki”. W nocy zaś z niedzieli na poniedziałek aresztowano drugiego delegata – inżyniera. Jednak na Dzierżyńskim sprawdziło się przysłowie: „Międko ściele, a twardo będzie spać”. Kto wie, może uległ żądaniu Kalinina, o którym

¹⁹ Tamże, s. 59.

powiedział: „On wam nie daruje”, i musiał zarządzić aresztowanie przynajmniej niektórych. Reszcie delegatów, a w tej liczbie i mnie, uszła ta sprawa „na sucho”. Zaaresztował tylko dwóch, a mógł wszystkich. Ot, szlachetność rewolucjonisty!²⁰

Wyżej wymienieni aresztowani po dwóch latach więzienia zostali ówczesnym zwyczajem wymienieni na komunistów z Polski, którzy pragnęli zażywać wolności rewolucji rosyjskiej.

3. Praca w parafii św. Stanisława

Gdy sytuacja nieco się uspokoiła, ks. Juniewicz z zapałem poświęcił się pracy duszpasterskiej w kościele św. Stanisława. Był to kościół o ciekawej historii związanej z carycą Katarzyną, ładny i zawsze pełen wiernych. Tam modlili się Polacy, Łotysze i Litwini. Niedzielne msze miały kazanie w języku polskim, ale była potrzeba nabożeństw popołudniowych, na których nauki byłyby wygłaszane po rosyjsku. Ks. Juniewicz wprowadził więc ten język do kościoła św. Stanisława, co było bardzo roztroptym przedsięwzięciem, gdyż na nabożeństwa zaczęli przychodzić także prawosławni Rosjanie. Nadto, wzorem ks. Pawła Chodniewicza²¹ z czasów przedrewolucyjnych, zaprowadził w parafii tzw. „biesiady”, to znaczy spotkania inteligencji, zwłaszcza prawosławnej, na dyskusje religijne, które często prowadziły do wyznania wiary w Kościele katolickim.

W tym czasie pod opiekę duszpasterską kapłanów kościoła św. Stanisława oddano kościółek w Kronsztadzie. Był to posterunek marynarki wojennej przy ujściu Newy do Zatoki Fińskiej. Znajdował się na niedużej wyspie. Był tam piękny kościół, a także kilka prawosławnych cerkwi. Na każdy wyjazd trzeba było mieć specjalną przepustkę od „czerezwycajki”. Wyjeżdżało się w sobotę, a wracało w poniedziałek. Dojazd odbywał się pociągiem, na wyspę statkiem, a w zimie saniami siedem kilometrów po lodzie. Wierni ogromnie się cieszyli z przyjazdu kapłana i tłumnie chodzili do kościoła. Ks. Juniewicz miał tam dużo pracy, gdyż mając od biskupa wszelkie potrzebne władze, celebrował msze św., udzielał sakramentów chrztu, błogosławił małżeństwa katolickie i mieszane.

²⁰ Juniewicz, s. 60-61.

²¹ Por. przyp. 31.

W miesiącach zimowych przeżył bunt floty wojennej w Kronstadzie. Marynarze, niemający żadnych środków do życia, zbuntowali się przeciw Moskwie. Sam Kalinin próbował interweniować, ale musiał ratować się ucieczką. Rozpoczęła się regularna wojna o wyspę, znakomicie bronią przez marynarzy. Kolejny głównodowodzący sowiecką armią, Lew Trocki, poniósł klęskę. Dopiero emerytowany generał carski Brusilow opracował strategię natarcia i zdobył wyspę. Jaki był los marynarzy i ludności cywilnej, łatwo się domyślić. Wyspa przedstawiała sobą krajobraz zniszczenia. Zbuntowani marynarze zostali rozstrzelani, a ludność zdziesiątkowana. Niedobitki znalazły się w Finlandii. „Dwa tysiące marynarzy z Kronstadu rozstrzelano w ciągu trzech dni. Odór rozkładających się ciał zatruewał powietrze w promieniu wielu kilometrów. Smród, który nie zmniejszał się ni w dzień, ni w nocy, dusił więźniów, utrudniał oddychanie i powodował utratę przytomności. Trzy czwarte mieszkańców miasta Chołmogory nie było w stanie znosić tych okropności i opuściło własne domy”²². Wszelkie problemy w tym czasie rozwiązywane były za pomocą karabinu i zsyłek. Gdy w maju tegoż roku wyspa przestała płonąć, ks. Juniewicz ponownie zaczął przyjeżdżać do grupki katolików ocalałej z pogromu.

Bardzo uroczysto świętowano dzień patronów kościoła św. Piotra i Pawła. Przybył arcybiskup Cieplak, by celebrować wigilię święta nieszparami i samą uroczystą Mszę św. Śpiewał chór z Leningradu, a modlono się za ludność cywilną i wszystkich marynarzy, którzy zginęli trzy miesiące wcześniej w czasie buntu na wyspie.

Ks. Juniewicz przeżył jeszcze wiele zdarzeń radosnych, przygód i niebezpieczeństw w związku z duszpasterzowaniem na Kronstadzie. Odsyłamy do *Pamiętnika*. Jednak jego codziennym terenem duszpasterskim była parafia św. Stanisława w Leningradzie.

„Były tam rozmaite przeżycia i radosne, i smutne, i niebezpieczne. Może smutnych i niebezpiecznych było znacznie więcej niż radosnych. Pomimo tego nastrój panował przeważnie radosny, pełen zapału i gorliwości, a to dzięki postawie parafian, ludu naszego wiernego, jego pomocy i stosunku do spraw kościelnych i do nas kapłanów. O tym

²² R. Dzwonkowski, *Skazani jako „szpiedzy Watykanu”*, dz. cyt., s. 212. „Wczesnym latem 1922 r. marynarz z Kronstadu, który szczęśliwym trafem został przy życiu, uciekł z łagru chołmogorskiego. Udało mu się dotrzeć do Moskwy, gdzie wykorzystując stare kontakty, osiągnął zgodę na audiencję we Wszechrosyjskim Centralnym Komitecie Wykonawczym Partii i powiedział Kalininowi: «Zróbcie ze mną, co chcecie, ale zwróćcie uwagę na te okropności, jakie mają miejsce w łagrach północy»»; tamże, s. 213.

ludzie mogą bez przesady powtórzyć słowa św. Pawła Apostoła: *Gaudium et corana mea*²³.

W tym miejscu trzeba uczynić ważną refleksję. Gdy czyta się *Pamiętnik* ks. Juniewicza, to oprócz opisu wydarzeń pełno jest w nim wspomnień o ludziach prawych, szlachetnych, a także skrzywdzonych i tragicznie zniszczonych przez system bolszewicki. Na czołowe miejsce wybija się więź wiernych z kapłanami bez względu na to, do jakiego należeli Kościoła. Szacunek i cześć dla kapłanów wpływały z ich niezłomnej postawy wobec prześladowań, odwagi trwania z ludem w jego trudnych sytuacjach życiowych. Lud zdawał sobie sprawę, że pierwszym aresztowanym będzie zawsze biskup czy kapłan. Uderzano w pasterza, by zastraszyć i rozproszyć owce. Ale też zarówno wodzowie rewolucji, jak i ich poplecznicy na niskich i wysokich stołkach często nie kryli podziwu wobec wiary i bohaterskiej niezłomności kapłanów oraz wiernych.

Podobnie jak u św. Katarzyny, w trosce o wychowanie dzieci, a także o nauczanie religii, ks. Juniewicz zorganizował tajną kilkuoddziałową szkołę. Rodzice przyjęli tę inicjatywę z radością i opłacali nauczycieli lepiej niż w szkole państwowej. Wprowadzono polski program nauczania, a podręczniki sprowadzono przez konsulat polski z wydawnictwa Arcta. Dzięki temu szkoła była zaopatrzona pod względem technicznym i naukowym lepiej niż państwowa. Rodzice i dzieci byli bardzo wdzięczni i zadowoleni.

O pladze donosów mówić chyba nie trzeba. Szkoła, a raczej dzieci były obserwowane. Szpiedzy zjawiali się często. Do urzędów wzywano pracowników parafii i samego ks. Juniewicza, ale szkoła, licząca ponad sto dzieci, przetrwała w konspiracji.

Spektakularnym sukcesem był koncert gwiazd opery leningradzkiej na rzecz remontu organów w kościele św. Stanisława. Do udziału w koncercie, który organizowała Jadwiga Skarga i p. Nikołajewa, zgłosiło się grono artystów i artystek opery. Salę w konserwatorium za darmo oddał do dyspozycji słynny rosyjski kompozytor Gładunow. Artyści i sam Gładunow byli prawosławni. Tylko jedna polska artystka zgodziła się wziąć udział w koncercie. Wszystkie bilety zostały sprzedane w kościołach. Koncert wypadł wspaniale. Był w nim nawet pewien motyw polski i patriotyczny. Na słowa artysty: „Jeszcze Polska nie zginęła” na sali zerwała się burza długotrwałych oklasków. A był to przecież czas wojny polsko-bolszewickiej...

²³ Juniewicz, s. 82.

Dochód z koncertu był tak wielki, że wystarczył na całkowite pokrycie remontu organów i zostały jeszcze środki na inne potrzeby kościoła.

„Kiedy szedłem później do głównej organizatorki koncertu, artystki opery (dawnej carskiej) p. Nikołajewej i dziękowałem, ona powiedziała: «My chrześcijanie musimy jeden drugiemu pomagać, przecież do Żydów nie pójdziemy»²⁴.

Parafianie wraz ze swoim duszpasterzem troszczyli się o biednych. A tych było zawsze wielu. Skutki głodu, „daru” rewolucji na Powołżu, mogli zobaczyć mieszkańcy Leningradu, gdy przesiedlono do stolicy tamtejszą ludność. Pewna grupa zamieszkiwała budynek w pobliżu plebanii, gdzie wspierani przez mieszkańców stolicy starali się przeżyć ten tragiczny czas. Byli jednak i tacy, którzy umierali z głodu i wycieńczenia. Władze nie okazywały najmniejszego zainteresowania tymi ludźmi. W parafii, pod kierunkiem ks. Juniewiczza, niezwłocznie powstał wielki ruch ratowania głodujących. Dla niektórych było już za późno, lecz większość udało się uratować od głodowej śmierci i zabezpieczyć dalsze utrzymanie znalezieniem pracy i jakiegoś zarobku.

Jednak powoli kończył się czas względnie wolnego działania Kościoła. „W miarę jak władze bolszewickie wzmacniały swój stan posiadania, coraz to energiczniej i śmielej zabierały się do prześladowania Kościoła, szczególnie kapłanów”²⁵.

Jeśli chodzi o Kościół prawosławny i jego duchowieństwo, to prześladowanie zaczęła już rewolucja. Katolików przez pierwsze pięć lat oszczędzano, tolerowano być może dlatego, że byli grupą niezbyt liczną w stosunku do prawosławnych. Możliwe też, że zwyczajnie liczono się jeszcze wówczas z opinią światową.

Wstępem do ostatecznej rozprawy z Kościołem katolickim było zarządzenie o konfiskacie kielichów, monstrancji, wotów i wszelkiego sprzętu kościelnego ze złota i srebra²⁶. Rabunek ten miał poprawić stan rewolucyjnego skarbu oraz stworzyć fundusz do walki z głodem, skutkiem rewolucji. W rzeczywistości był to kolejny etap walki z Kościołem katolickim. Gdy księża nie zareagowali na to rozporządzenie, w kościołach zaczęli pojawiać się komisarze odpowiedniej rangi i konfiskowali sprzęt kościelny. Do kościoła św. Stanisława przyszli w oktawie Bożego Ciała i pod groźbą aresztowania zabrali wszystkie paramenty lirturgiczne. Ks. Juniewicz zdążył jednak ukryć cenniejsze kielichy.

²⁴ Juniewicz, s. 86.

²⁵ Tamże, s. 87

²⁶ Mac Cullagh, s. 143. Por. T. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak...*, dz. cyt. s. 157-159, 80.

4. Zamknięcie kościołów w Leningradzie

Rok 1922 władze sowieckie rozpoczęły od planowanego procesu sądowego arcybiskupa Jana Cieplaka. Gdy wierni Leningradu dowiedzieli się o tym, wraz ze swoimi duszpasterzami wysłali protest z licznymi podpisami. Do procesu nie doszło. Jednak władze prowadziły systematyczne przesłuchania arcybiskupa, kapłanów oraz niektórych wiernych. Chodziło o sianie dezinformacji wśród księży i wiernych odnośnie do Cieplaka. Po pierwszym spotkaniu i przesłuchaniach arcybiskup spotkał się z księżmi i oświadczył: „«Na złe się zanosi. Wszystkich osądzą i posadzą. Mnie staremu i innym starym księżom to nic, ale wy młodzi lepiej skryjcie się gdzieś. Szkoda was». Na to my młodzi odpowiedzieliśmy: «Nie ma sensu ukrywać się, jak ginąć, to razem ze wszystkimi». I na tym stanęło”²⁷.

Wobec zdecydowanej postawy księży i wiernych zaniechano przesłuchań. Jednak 5 grudnia 1922 roku jednocześnie zamknięto i opieczętowano wszystkie kościoły w Leningradzie²⁸ oprócz kościoła św. Stanisława, którego po prostu nie zdążono zamknąć, gdyż komisji nie udało się objechać całego miasta. Z tego postanowił skorzystać ks. Juniewicz. Zwołał swoich parafian, a z nimi przyszli inni z zamkniętych już kościołów. Na drugi dzień rano już o godzinie szostej odprawił Mszę św., wygłosił kazanie, w którym opisał sytuację, i rozpoczął z ludem adorację Najświętszego Sakramentu. Nie wychodził z kościoła ani na chwilę, cały czas spowiadał. Około południa przed kościołem zjawili się komisarze, przekonani, że nabożeństwa w kościele muszą się wkrótce skończyć. Około godziny czternastej ks. Edward wyszedł na plebanie, by się dowiedzieć, co dzieje się na zewnątrz. Urzędnicy, zauważwszy księdza, wezwali go do zakrystii i nakazali zakończyć nabożeństwo i kazać ludziom się rozejść. Ks. Juniewicz powiedział, że tego nie uczyni, ponieważ jego zadaniem jest gromadzenie ludzi w kościele, a nie ich wypraszenie. Wieczorem, gdy nadal nikt nie opuszczał kościoła, zaczęto w zakrystii pertraktacje, które miały na celu uzyskanie podpisu księdza na jakimś świstku papieru mówiącym, że nazajutrz sam przyniesie klucze od kościoła do Rady Narodowej. Ksiądz Juniewicz obiecał stawić się przed oblicze odpowiedniego urzędnika, ale bez kluczy.

Mając pewną nadzieję, że tego wieczoru władze nie zamkną kościoła, udał się pospiesznie do arcybiskupa, by z nim omówić dalszy

²⁷ Juniewicz, s. 90.

²⁸ Mac Cullagh, s. 146.

plan działania. Zaledwie rozpoczęli rozmowę, gdy przybiegł posłaniec z kościoła z wiadomością, że

oddział wojska krasnoarmiejców stoi przed kościołem, nikogo nie wpuszczając do kościoła, a stojących bliżej wejścia brutalnie od kościoła odsuwa. (...)

Nie skończywszy opowiadania i nie otrzymawszy od Arcybiskupa żadnych konkretnych instrukcji, tylko tę: „Nie narażaj się zbytnio”, pośpieszyłem do kościoła. Chodziło mi głównie o to, ażeby nie sprofanowano Najświętszego Sakramentu. Poszedłem do kościoła nie od zakrystii, lecz od głównego wejścia. Stojący tam z karabinami krasnoarmiejcy, gdy oświadczyłem, że jestem proboszczem, wpuścili mnie do kościoła. Przepisnąwszy się przez zgromadzone tłumy, dotarłem do ołtarza. Stało tam dwóch krasnoarmiejców z karabinami i jakiś urzędnik, jednak nie ten, który zapewniał, że kościoła nie zamkną. Zwrócił się do mnie z żądaniem, ażebym polecił ludziom wyjść z kościoła. Na moją odmowną odpowiedź dał rozkaz krasnoarmiejcom aresztowania mnie i wyprowadzenia z kościoła. Wówczas zwróciłem się do niego z prośbą, ażebym przed tym mógł przynajmniej schować Najświętszy Sakrament. Otrzymał na to zgodę, poszedłem do zakrystii, aby ubrać się w komżę, stułę i kapę. Tam zastałem urzędnika, który wcześniej zapewniał mnie, że kościoła nie zamkną. Zrobiłem mu uwagę, że postąpił nieuczciwie, oszukując mnie. On zaś tłumaczył się grzecznie, że szczerze chciał dotrzymać obietnicy, lecz od wyższej swojej władzy otrzymał zarządzenie, ażeby bezwzględnie w dniu dzisiejszym kościół zamknąć i opieczętować. Poszedłem do ołtarza. Tam odprawiłem nieco dłuższe nabożeństwo (Litanię, pacierze itp.), na końcu zaintonowałem „*Tantum ergo*”, udzieliłem błogosławieństwa Najśw. Sakram. i schowałem Pana Jezusa do tabernakulum. Lud nadal z przejęciem śpiewał, a ja wróciłem do zakrystii. Sprawa aresztowania odpadła. Z kościoła zaś po pewnym czasie donosił się głośny gwar i krzyki. Krasnoarmiejcy, wdarłszy się do kościoła, poczęli brutalnie usuwać zeń wiernych, nastawiali lufy karabinów, bili kolbami itp. Lud zaś stawiał silny opór. Niektórzy padali na posadzkę, chwyтали za balustradę, tak że siłą ich odrywano i wywlekano z kościoła, a ci, co już znaleźli się poza kościołem, przeważnie nie rozchodzili się i z zacięciem śpiewali: „My chcemy Boga!”. Wielki udział w tym wszystkim brały dzieci. Zdaje się, że one były najodważniejsze i najdłużej stały przy kościele, śpiewając, dopóki krasnoarmiejcy ich nie rozpędzili. Ta brutalna akcja trwała około godziny. Ja w tym

czasie byłem w zakrystii. Kiedy w kościele zapanowała cisza, bo wszystkich usunięto, zwrócił się do mnie urzędnik, żebym poszedł z nim opieczętować kościół. Nie zgodziłem się na to i pozostałem w zakrystii. Dokonali tego sami bez mojej obecności. Później spisawszy protokół, zwrócili się do mnie, żebym go podpisał. Początkowo nie zgadzałem się, wreszcie, kiedy mi zostawili klucze od kościoła, bo tego żądałem, podpisałem, zaznaczając, że protestuję przeciwko zamknięciu kościoła. Na koniec wyszli z zakrystii i opieczętowali wejście. Uskarżali się przy tym, że są bardzo zmęczeni i głodni, bo od rana tutaj „urzędowali”, nic nie jedząc przez cały dzień. Było około dwudziestej pierwszej²⁹.

Nikt nie myślał poddawać się ani zniechęcać. Tego samego wieczoru parafianin, stolarz, przygotował w sali parafialnej prowizoryczny ołtarz. Ks. Juniewicz pamiętał o okienku w zakrystii, przez które można było wejść do jego mieszkania, i nie naruszając opieczętowanych drzwi, przyniósł wszystko, co było potrzebne do sprawowania Mszy św. Rano ludzie jak zwykle przyszli do kościoła, by w przygotowanej nocą sali uczestniczyć w Eucharystii. Potem proboszcz długo spowiadał. Podobnie postępowali w swoich kościołach i inni kapłani. Wszystkie prześladowania przyczyniły się do rozkwitu wiary i wielu nawróceń ludzi, którzy od dawna nie chodzili do spowiedzi.

„Taki stan trwał do początku marca 1923 roku. Dnia 2 lub 3 marca 1923 r. u każdego księdza zjawił się milicjant i odprowadził go na posterunek. Tam okazano telegram od Najwyższego Sądu w Moskwie z zarządzeniem, aby zobowiązać księży do stawienia się w Moskwie do Sądu na 5 marca w charakterze oskarżonych”³⁰.

Policjant z nakazem doprowadzenia ks. Juniewicza na posterunek nie zastał go w domu. Po długim oczekiwaniu przyjął zapewnienie ludzi, że poszukiwany sam zgłosi się na milicję. Ks. Juniewicz uczynił to niezwłocznie. Podpisał zobowiązanie, że wraz z arcybiskupem Cieplakiem i wszystkimi kapłanami uda się 5 marca do Moskwy na sąd.

4 marca była to niedziela, więc odprawił wszystkie nabożeństwa w kościele, wygłosił kazanie i pożegnał się z parafianami, jako że wszyscy byli przekonani, iż zostanie aresztowany i już do nich nie wróci. Płaczących parafian oddał opiece Matki Bożej i tak zakończyło się jego duszpasterzowanie przy kościele św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Leningradzie i w ogóle w archidiecezji mohylewskiej.

²⁹ Juniewicz, s. 91-92.

³⁰ Tamże, s. 94; por. Mac Cullagh, s. 148.

5. Wyjazd arcybiskupa Jana Cieplaka i czterestu kapłanów na sąd w Moskwie

Jednym z fenomenów czasów rewolucji i tej karty dziejów Kościoła katolickiego w Rosji był m.in. fakt, że arcybiskup i grupa czterestu jego kapłanów sami mieli stawić się na rozprawę przeciw sobie, przyjąć niesprawiedliwy wyrok i następnie pójść do więzienia. Bolszewicy, bojąc się wiernych, zastosowali taki manewr, nie zostawiając kapłanom żadnych złudzeń co do tego, że zostaną oskarżeni i skazani. Już wtedy rewolucja zamieniła Rosję w jedno wielkie więzienie. Nie można się było nigdzie ukryć.

Stosownie do przyrzeczenia danego milicji arcybiskup Cieplak wraz z czterestoma księżmi 4 marca 1923 roku wieczorem wyjechał z Leningradu do Moskwy na sąd. Byli to następujący kapłani: Antoni Małecki, Konstanty Budkiewicz, Antoni Wasilewski, Piotr Janukowicz, Stanisław Ejsmont, Edward Juniewicz, Teofil Matulanis, Lucjan Chwiećko, Jan Trojgo, Paweł Chodniewicz, Dominik Iwanow, Leonidas Fiodorow, Franciszek Rutkowski, Augustyn Pronchietis, Piotr Awgło oraz siedemnastoletni chłopak Jakub Szarnas, którego oskarżono o sprzeciwianie się władzy podczas rekwirowania kościelnych kosztowności³¹.

³¹ Por. Mac Cullagh, s. 214-215.

1. Abp Jan Cieplak, ur. 1857, święcenia 1881, bp od 1919, zm. w 1926 r. Por. R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939. Martyrologium*, dz. cyt., s. 195-198.
2. Bp Małecki Antoni, ur. 1861, święcenia 1884, bp od 1929, zm. w 1935 r. Po procesie moskiewskim wielokrotnie aresztowany i w wieku 70 lat zesłany na Syberię. Przyjechał do Polski, by złożyć sprawozdanie z problemów Kościoła w Rosji papieżowi Piusowi XI. Schorowany, zmarł w Warszawie kilka miesięcy po odzyskaniu wolności. Por. tamże, s. 341-347.
3. Ks. Budkiewicz Konstanty Romuald, ur. 1867, święcenia 1893, rozstrzelany w 1923 r. Por. tamże, s. 175-179.
4. Ks. Wasilewski Jan, ur. 1885, święcenia 1909. Po procesie moskiewskim wielokrotnie aresztowany i więziony. W 1947 r. skazany na 10 lat zsyłki. Zmarł w 1948 r. w Krasnojarskim Kraju. Por. tamże, s. 501-504.
5. Ks. Janukowicz Piotr, ur. 1863, święcenia 1891. Wielokrotnie aresztowany i sądzony. W 1937 r. skazany przez NKWD na karę śmierci i wraz z kilkoma innymi księżmi rozstrzelany. Por. tamże, s. 261-263.
6. Ks. Ejsmont Stanisław, ur. 1887, święcenia 1912. Wybitny kaznodzieja. Wielokrotnie aresztowany. Organizator protestu przeciw aresztowaniu abpa Cieplaka. W 1922 r. prokurator domagał się dla niego kary śmierci. Skazany na 10 lat więzienia. Zmarł w Warszawie w 1926 r. Por. tamże, s. 223-224.
7. Ks. Juniewicz Edward, ur. 1894, święcenia 1917, zm. w 1989 r. w Warszawie. Por. tamże, s. 272-273.
8. Abp Matulanis (Matulionis) Teofil, ur. 1873, święcenia 1900, bp od 1929. W wieku 71 lat skazany na 10 lat zesłania. Wrócił na Litwę w 1956, zmarł w Wilnie w 1962 r. Por. tamże, s. 351-353.
9. Ks. Chwiećko Lucjan, ur. 1889, święcenia 1914, zm. w Stolicach w 1944 r., pobity przez policję niemiecką. Por. tamże, s. 194-195.
10. Ks. Trojgo Jan, ur. 1880, święcenia 1906. Wyniszczony fizycznie i psychicznie, większość swojego życia spędził w obozach łącznie z łagrem na Wyspach Solowieckich. Zmarł w zupełnym opuszczeniu w 1932 r. Por. tamże, s. 488-489.
11. Ks. Chodniewicz Paweł, ur. 1891, święcenia 1918. Duszpasterz rosyjskiej inteligencji w Petersburgu. Po uwolnieniu pracował w Polsce, Stanach Zjednoczonych i Chinach. Zmarł w Chinach w 1949 r. Por. tamże, s. 191-192.
12. Ks. Iwanow Dominik, ur. 1883, święcenia 1907. Po procesie moskiewskim wielokrotnie aresz-

Jak wspomniano, wyjazd oskarżonych wypadł w niedzielę wieczorem. Na placu przed dworcem oraz na peronie zebrał się tłum wiernych. Nie można było wręcz wsiąść do pociągu. Milicja torowała drogę. Gdy z okna pociągu arcybiskup pobłogosławił lud, wszyscy zaczęli śpiewać *Pod Twoją obronę*, a następnie płakali, pewni, że żadnego z kapłanów więcej nie zobaczą.

Po piętnastu godzinach jazdy dotarli do Moskwy. Wszystkich przyjął proboszcz kościoła św. Piotra i Pawła ks. Zieliński³², u którego nie tak dawno gościła delegacja z Leningradu na czele z ks. Juniewiczem. O wszystkim powiadomiona była ambasada Polski w Moskwie. Na szczęście kontakty z nią były mocno ograniczone, z czego sąd był niezadowolony, bowiem jednym z oskarżeń, jakie usłyszeli na procesie, było pomówienie o szpiegostwo na rzecz Polski.

6. Pierwsze dni w Moskwie

5 marca 1923 roku każdy z oskarżonych musiał zgłosić się do sądu. Wręczono mu akta, na których podstawie miał być sądzony i skazany. Zobowiązano nadto podsądnych do przebywania w ściśle określonym miejscu, skąd mieli być zywani na rozprawy.

Akt oskarżenia był długi i zawierał wiele punktów. Całość podaje Mac Cullagh w cytowanej już książce. Można je sprowadzić do następującej tezy: „Czynny udział w organizacji kontrrewolucyjnej utworzonej przez Cieplaka i Budkiewicza, a mającej na celu sprzeciwienie się dekretowi o oddzieleniu Kościoła od Państwa, i odmowa zachowania praw so-

nowany. Przeszedł obóz na Wyspach Sołowieckich. W 1932 r. przybył do Polski. Data i miejsce śmierci nieznane. Por. tamże, s. 252-254.

13. Ks. Fiodorow Leonid Iwanowicz, ur. 1879, święcenia 1911, zm. w 1935 r. w Wiatce. Por. tamże, s. 252-254.
 14. Ks. Rutkowski Franciszek, ur. 1885, święcenia 1910. Autor biografii abpa Cieplaka oraz bpa A. Małeckiego. Przybył do Polski w 1925 r. Zamordowany przez Niemców w Warszawie podczas powstania warszawskiego. Por. tamże, s. 417-418.
 15. Ks. Pronckietis Augustyn, ur. 1886, święcenia 1910. Po odbyciu wyroku z 1923 r. powrócił do Petersburga i pracował duszpastersko. Kilkakrotnie aresztowany, zwolniony w 1933 r. z obozu z Wysp Sołowieckich, przebywał na Litwie. Zmarł w Seduvie w 1970 r. Por. tamże, s. 396-397.
 16. Ks. Awgło Piotr, ur. 1861, święcenia 1887 w Petersburgu. Pracował na różnych placówkach. Był przez 17 lat wikariuszem generalnym diec. mohylewskiej. Wielokrotnie aresztowany, skazywany i więziony. Szczególnie maltretowany fizycznie i psychicznie podczas śledztwa. Zarzucano mu kłamliwie działalność kontrrewolucyjną i szpiegostwo na rzecz Polski. Skazany na śmierć, został rozstrzelany przez NKWD w Mińsku w 1937 r. Por. tamże, s. 144-146.
 17. Szarnas Jakub, ur. 1906 we wsi Asparyszka, gm. Berżany, gub. kowieńska. Por. Mac Cullagh, s. 352.
- ³² Ks. Zieliński Piotr, ur. 1863, święcenia 1891 w Petersburgu. Pracował w wielu rejonach Rosji. Aresztowany w związku z procesem abpa Cieplaka i 14 kapłanów jako proboszcz parafii św. Piotra i Pawła w Moskwie. Nie chciał wracać do Polski. Wielokrotnie aresztowany, przeszedł najcięższe więzienia sowieckie. Zmarł w Ucht-Kułomie w 1931 r. Por. R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 529-530; por. Mac Cullagh, s. 220.

wieckich”³³. Po „przebadaniu sprawy” zwolniono ks. Awgło, który natychmiast powrócił do Leningradu na swoją placówkę proboszcza kościoła Nawiedzenia Matki Bożej.

Czekając na kolejne dni procesu, kapłani spotykali się w kościele św. Piotra i Pawła. Dyskutowali i zastanawiali się nad swoją obroną. Zwiedzali także Moskwę. Ks. Juniewicz szczególnie wspominał tzw. „Muzeum Higieniczne”, w którym eksponowano relikwie świętych prawosławnych, jak również ciało św. Andrzeja Boboli.

10 marca przed plebanią ks. Zielińskiego stanęli krasnoarmiejcy, którzy dali do zrozumienia, że wolność arcybiskupa i kapłanów jest przeszłością. Załadowali wszystkich na ciężarówkę, a biskupa racyli w obstawie dowieźć sankami przed oblicze sądu. Chwilowo przetrzymywano ich w gmachu na Butyrkach. Było to stare carskie więzienie pamiętające procesy i wyroki wielu Polaków skazanych tam na Syberię. „Chyba na każdym, kto przekracza próg tego więzienia, wywiera ono przytłaczające wrażenie. Przynajmniej ja tego doświadczyłem. Ponure korytarze, grube kraty itd.”³⁴.

Po rewizji wprowadzono ich do celi, w której przebywało już około dziesięciu więźniów różnej kategorii. Byli tam zarówno przedstawiciele „nieprawomyślnej” inteligencji, jak i zwykli kryminaliści.

Pierwsze tygodnie więzienia nie były zbyt uciążliwe. Współwięźniowie pomagali sobie wzajemnie. Lichy wikt więzienny był wzbogacany paczkami moskiewskich, a nawet i leningradzkich parafian. Pomysłowości w dotarciu do więzienia nie było granic. Nadto ks. Juniewicz miał brata, który wraz ze swoją żoną troskliwie się nim opiekował. Także Polski Czerwony Krzyż odegrał w tym swoją rolę.

Po dziewięciu dniach rozpoczął się proces sądowy. Roli „obrońcy bez szans” podjął się adwokat Boriszew-Puszkina z Leningradu oraz obrońca z urzędu Kommodow z Moskwy. Wiadomo było, że decyzje sądu będą zapadać na niekorzyść skazanych i obrony³⁵.

³³ Mac Cullagh, s. 221.

³⁴ Juniewicz, s. 101. Czterdzieści lat później więzień o. Ryszard C. Grabski, franciszkanin, wspominał: „Było to ogromne więzienie. Pierwszy raz słyszałem o nim w Polsce w roku 1932 jako kleryk. W refektarzu czytana była książka o Arcybiskupie Cieplaku i dziejach polskiego duchowieństwa katolickiego w czasie rewolucji bolszewickiej (...). Węzienie to wybudował car. Zajmuje cały kwartał Moskwy; jest daleko większe niż Łubianka. Na terenie więzienia zbudowane są olbrzymie fabryki, w których pracują więźniowie, nie tylko dla potrzeb miejscowych więzień, ale i na eksport. Jak opowiadano, w więzieniu przebywało stale 30 tys. ludzi. Pod więzieniem przeróżne, rozległe kazamaty, całe podziemne królestwo”; R. C. Grabski, *Gdyby nie Boża Opatrzność... Wspomnienia zesańca 1940-1955*, „Editions du Dialogue” 1985, s. 64.

³⁵ Por. Mac Cullagh, s. 181, 182.

7. Proces sądowy

Proces rozpoczęto w środę 21 marca 1923 roku w dawnym klubie szlacheckim, obecnym domu Związku Czerwonej Pracy. Jest to wielki gmach położony blisko Placu Opery. Sala przeznaczona do posiedzeń sądu jeszcze dzisiaj jest znana pod nazwą błękitnej, którą to nazwę zawdzięcza barwie tapet. Ta wielka prostokątna komnata na drugim piętrze za caratu zapewne służyła jako sala balowa, gdyż pod sufitem dookoła miała fryz przedstawiający tańczące dziewczęta i amorki wlokące za sobą wieńce róż. Byłaby bardziej stosowną do tańców lub lekkiej komedii niż jako scena tragedii, która się tam odegrała³⁶.

Ale jeśli w tych czasach możliwa była jakaś komedia, to mieszała się ona właśnie z absurdem i tragedią. Oto więźniowie, teraz już pilnie strzeżeni, przewożeni w konwoju i każdy pilnowany osobno, w sądzie podejmowani byli godnym arystokracji śniadaniem. Bez tej „ceremonii” nie rozpoczynano przesłuchań. Ta gra pozorów prowadzona była na użytek wielu zagranicznych dziennikarzy, którzy relacjonowali proces. Dla nich też wytwornie ubrana kobieta zastawiała stół. Wyglądać miało, że bolszewicy traktowali więźniów z kulturą. W przerwach obrad prowadzono oskarżonych na równie syty obiad.

W sali, zagospodarowanej wyłącznie na ten proces, było około sześciuset miejsc. Dla krewnych oskarżonych wydano około dwustu przepustek. Resztę miejsc wypełniali członkowie organizacji partyjnych. „Sędziami naszymi byli ludzie mało inteligentni i zdaje się, że słabo orientujący się w kwestiach prawa. Sędzia przewodniczący, niejaki Gałkin, w dodatku się jąkał”³⁷.

Funkcję prokuratora pełnił Krylenko³⁸. Na procesie był obecny szef departamentu do spraw religijnych Krasikow. Sędziami byli Niemcow, który w procesie wypowiedział zaledwie kilka słów świadczących o zdumiewającej nieznajomości kwestii religijnych i prawa, a także Czetylszew. Ten starał się z całej siły zrozumieć, o co chodzi, a w żaden sposób nie mógł tego dokonać, obawiając się otworzyć ust, by nie zdradzić swej ignorancji. Jego głos słyszano w sądzie tylko jeden jedyny

³⁶ Tamże, s. 155; por. F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak...*, dz. cyt., s. 228.

³⁷ Juniewicz, s. 105.

³⁸ Mac Cullagh, s. 182.

raz, kiedy czytał wyrok. Przypuszczalnie prezes sądu Gałkin, który był jąkałą, poprosił go o to³⁹.

Nie był to proces o przekraczanie praw czy o naruszanie zasad państwa ani o wykazanie różnic między Wschodem a Zachodem. To równocześnie Zachód i Wschód były sądzone przez coś, co było konglomeratem zła, zbrodni, kosmopolityzmu i nonsensu, czyli istotnych części składowych komunizmu, a wyrażających się w śmiertelnej nienawiści do wszelkiej religii i kultury. Oskarżeni byli przez cały czas inwigilowani, kontrolowano także ich prywatną korespondencję. Dlatego jako dodatkowe obciążenie oskarżyciel przedstawił list ks. Juniewicza wysłany do brata w Moskwie 7 lutego 1923 roku⁴⁰, a także notatki ks. Budkiewicza z konferencji i spotkań z księżmi.

F. Mac Cullagh, relacjonując proces, zdawał sobie sprawę, że jego sprawozdanie przedstawia wersję właściwie tylko bolszewicką. Był przekonany, że oskarżenie nie było konfrontowane z wyjaśnieniami oskarżonych. „I tak mimo wszystko mogę tylko wnioskować na podstawie strzępów informacji (...), że zamknięcia kościołów dokonywano z całą brutalnością i bezczelnością, że bolszewicy obwiesie dopuszczali się przy tym świętokradztwa i że niekiedy księży wywlekano od ołtarza w szatach mszalnych”⁴¹.

Krylenko i Gałkin działali metodą terroru w imieniu swojego rządu. Każdy sprawiedliwy wyrok w podobnym wypadku byłby druzgocącym oskarżeniem leninowskiej władzy. „Musiano więc stosować terror i kierować się naga i bezczelną niesprawiedliwością. Wielokrotnie w ciągu procesu Krylenko mocno podkreślał, że żąda uznania oskarżonych za winnych, celem dania odstrasżającego przykładu innym księżom katolickim i prawosławnym”⁴².

Więźniowie po większej części byli młodzi lub w sile wieku, ubrani w jednakowe odzienie (z wyjątkiem egzarchy), wyglądali trochę po wojskowemu. Mieli na sobie sutanny z pelerynkami zapięte na rząd guzików od góry do dołu. Mundurowość tego ubrania była jeszcze bardziej podkreślona przez koloratki i przez to, że wszyscy byli wygoleni i krótko ostrzyżeni. Było coś z dyscypliny wojskowej w całym ich

³⁹ Tamże, s. 159. Por. Juniewicz, s. 105; F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak...*, dz. cyt., s. 229-230.

⁴⁰ Juniewicz, s. 191, 468.

⁴¹ Mac Cullagh, s. 220.

⁴² Tamże, s. 190.

zachowaniu podczas procesu, coś, co zauważyli nawet bolszewicy i co zrobiło na nich dziwne wrażenie w porównaniu do innych procesów w tym rodzaju. Przy wejściu na salę bez najmniejszego zamieszania i z zupełną swobodą zajęli swe miejsca na ławach oskarżonych; przez cały czas odpowiadali zgodnie i zdawali się trwać w zupełnym wzajemnym porozumieniu. O sprawach swego Kościoła odzywali się z głębokim szacunkiem. Widok zaiste był dla bolszewików niepokojący⁴³.

Oskarżyciele musieli być bardzo zaniepokojeni widokiem tej dyscypliny. Ponieważ celem procesu było unieważnienie praw i ustaw kościelnych, a także uniemożliwienie wszelkiej działalności Kościoła katolickiego, sowiecki trybunał chwilami był zażenowany postawą oskarżonych. „Bolszewicy widzieli w zachowaniu księży symptomat zderzenia się Sowietów ze skałą. Międzynarodówka Lenina natrafiła wreszcie na starą Międzynarodówkę, która już przetrwała niejedną burzę. Bitwa się rozpoczęła, bolszewicy stanęli oko w oko z legionami rzymskimi”⁴⁴.

Józef Cat-Mackiewicz pisze o pewnym kompleksie Rosjan wobec Polaków, a że problem nie występował tylko sporadycznie, ukazuje na przykładzie znakomitego pisarza Fiodora Dostojewskiego – podczas własnego procesu grupy Pietraszewców w 1849 roku miał on okazję spotkać się na procesie z Polakami, którzy wyroki wielu lat katorgi przyjmowali bez słowa. Tymczasem Rosjanie kajali się przed sądem, usprawiedliwiali i prosili o łagodniejszy wymiar kary. Dostojewski nie zapomniał tej postawy jednym i drugim.

Warto w tej sprawie przytoczyć dwa cytaty:

Arcybiskup Cieplak, wódz naczelny rzymskiego legionu w Moskwie, jest wysokiego wzrostu, szczupły, siwy, lecz nie łysy, o krzaczystych brwiach i zmęczonej, poranej twarzy. W ciągu ostatnich pięciu lat zestarzał się tak dalece, że trudno go poznać na fotografii z r. 1917. Nie zmieniła się tylko twarz, która na początku procesu sprawiała wrażenie bardzo steranej; postać biskupa pozostała prosta jak lanca, umysł odznacza się jasnością, a wymowę ma bardzo wyraźną. Przez cały czas procesu ubrany był w fioletową piuskę, fioletowy pas i krzyż biskupi i mimo gwałtownych napaści Krylenki zachował całą dostojną powagę i kurtuazję⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 162.

⁴⁴ Tamże, s. 164.

⁴⁵ Tamże, s. 166.

Ks. Budkiewicz, najbardziej zniechęcony i z góry skazany na śmierć, swoją postawą doprowadzał bolszewików do pasji. Prałat miał jasne, błyszczące oczy, pełną, rumianą twarz, zawsze doskonale ogoloną, cerę delikatną i bez zmarszczek jak cera dziecka, sympatyczny uśmiech i małe, białe ręce. Ubrany był dobrze, bardzo wykwintnie i wyglądał na człowieka skrupulatnego. Trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż ten, jaki zachodził pomiędzy księdzem a brudnymi, długowłosymi zasiadającymi w sądzie (...). Od pierwszego wejrzenia, jakie rzuciłem na ks. Budkiewicza, zrozumiałem, dlaczego doprowadzał bolszewików do takiej furii, że nic prócz jego śmierci nie mogło ich zadowolić⁴⁶.

Bardzo ciekawą charakterystykę podaje również broszura sowiecka dotycząca wspomnianego kapłana⁴⁷.

Przyglądnijmy się jednak charakterystyce o. Juniewicza przedstawionej nam przez Mac Cullagha: „Ks. Juniewicz, Białorusin z Wilna, był typem zupełnie różnym od innych. Wiekiem najmłodszy z księży, bo mający zaledwie 29 lat, wyglądał na... 19!!!”⁴⁸.

Kończąc tę charakterystykę napisaną przez zachwyconego postawą oskarżonych kapłana Mac Cullagha, przytoczmy jego podsumowanie:

Jak widać, ława oskarżonych miała tę cechę „powszechności”, która jest Rzymowi właściwą. Mieścili się na niej ludzie najprzeróżniejszych typów, arystokraci i plebejusze, charaktery kontemplacyjne i wojujące, nie tylko Polacy, lecz i Litwini, Rosjanie i Białorusini. Ale jakiegokolwiek zachodziły między nimi różnice, wszyscy byli do siebie podobni, tak jak bywają podobni jeden do drugiego żołnierze znakomitego batalionu. Rzym wycisnął na nich swoje specjalne, a nieuchwytne piętno⁴⁹.

8. Akt oskarżenia

„W sprawie nr 34: Oskarżenie obywatela Cieplaka i innych o przestępstwa z artykułów 63 i 110 oraz obywatela Szarnasa z art. 77 kodeksu karnego”.

Po ogłoszeniu paragrafów, z których oskarżeni zostali aresztowani i mieli być sądzeni, sędzia śledczy Najwyższego Sądu Republiki

⁴⁶ Tamże, s. 167.

⁴⁷ Tamże, s. 169.

⁴⁸ Tamże, s. 174-176.

⁴⁹ Tamże, s. 179.

Sowieckiej, niejaki Izaczyk, przedstawił akt oskarżenia, który jak na czasy świeżej jeszcze władzy robotników i chłopów był całkiem pokazny. Zawierał opisy zdarzeń według relacji bolszewickich urzędników i donosicieli oraz pytanie, czy oskarżeni przyznają się do zarzucanych im czynów.

Dokonując nieco fragmentarycznego wglądu w akta oskarżenia i przytaczając przykłady sowieckiej retoryki, trzeba zwrócić uwagę na następujące fakty:

Strona oskarżająca była uprzywilejowana prawem. „Mogła ona przedstawić swój punkt widzenia w całej rozciągłości, mając do dyspozycji całą prasę, wszystkie drukarnie, dziennikarzy, pisarzy, agitatorów, mówców, agencje telegraficzne, placówki sowieckie. Tymczasem oskarżeni nie mieli żadnej możliwości odpowiedzi na zarzuty, jakie im stawiano”⁵⁰. Doręczono im akt oskarżenia podczas procesu, jednak w czasie jego trwania dołączono sprawy, które nie były w nim ujęte. Tak np. znenawidzonemu przez komunistów ks. Budkiewiczowi Krylenko zarzucał rzekomą szpiegowską korespondencję z polskim rządem, by procesowi czysto religijnemu nadać cechy polityczne.

Obrona nie mogła przedstawić świadków. Adwokatom nie pozwolono na wygłoszenie należytej obrony. Zastraszono Kommodowa groźbą aresztowania, gdy próbował udać się do Leningradu, by zebrać konieczne informacje na korzyść oskarżonych. „A cóż dopiero mówić o sprawiedliwości sędziów, o rodzaju argumentów używanych przez prokuratora i o sposobie, w jakim prokurator kierował tą sprawą”⁵¹. Wobec monopolu prasy bolszewickiej „odpowiedzi podsądnych przekręcano lub przemilczano, a jednocześnie w czasie trwania procesu dzienniki podawały komentarze zupełnie kłamliwe. Dzienniki przede wszystkim faworyzowały mowy Krylenki, które podawano równocześnie aż w trzech wariantach w: „Prawdzie”, „Izwestiach” i broszurze bolszewickiej. Krylenko miał czas sam pisać te trzy warianty, poprawiać je, uzupełniać i rozszerzać (...). Zaś z drugiej strony, żaden bezpartyjny reporter nie mógł uzyskać informacji od więźniów zamkniętych w jednej celi w więzieniu butyrskim”⁵².

Więźniowie nie otrzymali nawet skrawka papieru, by przygotować się do obrony. Nadto nie mogli kontaktować się ze swoimi obrońcami. Ci zaś nie mogli dać żadnego materiału informacyjnego obcej prasie

⁵⁰ Tamże, s. 118.

⁵¹ Tamże, s. 219.

⁵² Tamże.

ani nawet poprawiać stylistycznie swoich mów. Nie dopuszczono też dyplomatów ambasady polskiej.

Powróćmy jednak do aktu oskarżenia. Został on poprzedzony ideologicznym wstępem politycznym, który nie miał nic wspólnego z prawnym obiektywizmem.

Rewolucja październikowa, która pracującym przyniosła całkowite wyzwolenie z jarzma ustroju kapitalistycznego i władzy obszarników, zburzyła wszystkie formy panowania tych klas nad klasą robotniczą. Nie zdołała jednak w tej mierze i z taką łatwością zniszczyć owych form ujarznienia, jakie wynikały z władzy ideologii i wpływów ideowych wymienionych klas na świadomość mas pracujących, a w szczególności nie udało się rewolucji przezwyciężyć i zniweczyć wpływu, jaki klasy panujące wywierały przy pomocy Kościoła jako specjalnej organizacji eksploatatorów i szczególnego w ich ręku narzędzia eksploatacji mas pracujących (...). Władza sowiecka, licząc się z faktem ciężenia na świadomości pracujących mas tych odwiecznych przesądów religijnych i rozumiejąc, że ich nie można rozproszyć i zniweczyć jedynie za pomocą oddziaływania fizycznego, postanowiła sobie jako cel prowadzić walkę z niewolą religijną wyłącznie środkami propagandy, a w szczególności demonstrując przed pracującymi szalbierskie czyny przedstawicieli kleru, ilekroć nadarzała się sposobność takiego zdemaskowania, np. otwierając relikwie⁵³.

Władza sowiecka, by złamać działalność Kościoła w Rosji, wydała nakaz konfiskaty majątku kościelnego wraz z wyposażeniem kościołów, do którego należały naczynia liturgiczne, szaty, obrazy i pozostałe sprzęty kościelne. Dodano jeszcze zakazy: wstępowania księży do partii komunistycznej, udzielania ślubów kościelnych, celebracji liturgicznych bez wcześniejszej zgody, grzebania zwłok, prowadzenia szkół i głoszenia kazań, nauczania religii. Przede wszystkim zaś wydano nakaz zamknięcia wszystkich kościołów w Leningradzie. Całą tę działalność nazwano „wycofywaniem kosztowności kościelnych”⁵⁴, a uzasadniano ją „oddaniem tegoż kościelnego skarbu organom władzy na walkę z głodem”⁵⁵. Kilkanaście kielichów, monstrancji i tyleż tabernakulów miało zakończyć klęskę wielkiego głodu Ukrainy i Rosji lat dwu-

⁵³ Tamże, s. 195-196.

⁵⁴ Tamże, s. 196.

⁵⁵ Tamże.

dziestych, który był następstwem rewolucji i późniejszej przymusowej kolektywizacji.

Powyższe żądania „o otwarciu relikwii i wycofaniu kosztowności kościelnych”⁵⁶ postawiono w dekrete z 23 lutego 1922 roku.

Ponieważ ani zarządca diecezji mohylewskiej arcybiskup Cieplak, ani podlegli mu kapłani z Leningradu nie zastosowali się do tego dekretu, sformułowano przeciw nim oskarżenie ogólne, a następnie szczegółowe, które dotyczyło każdego z postawionych przed sąd.

Dekret ów żądał:

- a) natychmiastowego przekazania państwu całej własności kościelnej;
- b) przekazania tej własności, łącznie z świątyniami i innymi budynkami, grupom wiernych, na warunkach ściśle określonych przez rząd sowiecki;
- c) usunięcia uprzywilejowanej sytuacji niektórych wyznań przez zakaz nauczania w szkołach nauki religii;
- d) zniesienia oficjalnego udziału Kościoła w prowadzeniu aktów stanu cywilnego;
- e) sporządzenia dokładnego inwentarza majątku kościelnego i oddania tegoż organom rządu na walkę z głodem, kiedy zaszła potrzeba tego⁵⁷.

Arcybiskup i księża nie zastosowali się do dekretu. Władza sowiecka przewidywała, że duchowni zechcą, jak to określono, użyć swojego wpływu na wiernych do dalszej walki politycznej i agitacji przeciw niej. Postanowiła więc pod sankcją kary, że wszelkie tego rodzaju działania będą uważane za przestępstwo karne. Miało ono w interpretacji bolszewików cechy antyrewolucyjne i zmierzało do obalenia „zbawczego” systemu. Dlatego arcybiskup i jego kapłani stanęli przed sądem, który miał wymierzyć surową karę.

Przedstawiliśmy już wcześniej bieg wypadków w parafii ks. Juniewiczza. Niemniej warto zobaczyć, jak Krylenko rozpiisał na poszczególne osoby te wydarzenia. Oskarżenie prokuratora czyni z ks. Juniewiczza niebywałego kontrrewolucjonistę, zdolnego wraz z arcybiskupem Cieplakiem i trzynastoma innymi księżmi obalić rewolucję w Rosji. Cóż, strach jest udziałem każdej bezdusznej władzy...

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

22 czerwca 1922 r. odbyło się wycofywanie kosztowności kościelnych w kościele św. Stanisława. Czynność ta rozpoczęła się podczas nieobecności proboszcza, ks. Juniewicza, który przyszedłszy do kościoła już pod koniec czynności, krzyknął na członków komisji, Własowa i Kolesnikowa: „Wynoście się precz!”. W tymże kościele referent sekcji kościelnej Miczurin w ciągu kilku miesięcy nie mógł doczekać się zebrania parafian, gdyż na wyznaczone godziny nikt się nie zjawiał. Podobnie nie udało się Miczurinowi schwytać ks. Juniewicza: za każdym razem, kiedy Miczurin zjawiał się podczas nabożeństwa, ksiądz po ukończeniu takowego zniknął gdzieś poza ołtarzem. W dzień zamknięcia tego kościoła Miczurin przyszedł około godz. 10 rano. Juniewicz poprosił o odprawienie mszy po raz ostatni, a kiedy je otrzymał, odprawiał nabożeństwo do godziny pół do siódmej wieczór bez przerwy, czym zmusił Miczurina do wezwania pomocy milicji⁵⁸.

Po mowach oskarżycielskich nastąpiło szczegółowe przesłuchanie. Krylenko zadawał każdemu z oskarżonych wiele szczegółowych pytań dotyczących tzw. zakazanych czynności religijnych, jak: nauczanie religii, głoszenie kazań, odprawianie mszy św. i innych nabożeństw. Pytania miały potwierdzić oskarżenia, a także doprowadzić do podania nazwisk osób, które brały udział w czynnościach kościelnych. Kapłani zdecydowanie potwierdzali swoją działalność duszpasterską, natomiast nie wymienili nikogo z nazwiska, określając ludzi korzystających z duszpasterstwa jednym słowem: „wierni”. Gdy sędzia podniesionym głosem mówił do nich, że ich działalność religijna jest sprzeczna z prawem sowieckim, odpowiadali, że kierowali się prawem Boga i własnego sumienia. Takie odpowiedzi doprowadzały bolszewicki sąd do furii. Kiedy ks. Malecki, który po dekrete w 1922 roku i zamknięciu kościoła dalej celebrował Mszę św. i prowadził katechezę dzieci, przed sądem opowiadał o swojej pracy duszpasterskiej, został skarcony przez Krylenkę, że to wszystko, co robił, było przeciw prawu, stwierdził: „Prawo to nie wpłynęło wcale na moje postępowanie”⁵⁹. Krylenko kazał mu natychmiast usiąść. Obojętność wobec rosyjskiego prawa antykościelnego mogła stać się „komunistycznym zgorszeniem”. Mac Cullagh skomentował w pewnym momencie przesłuchania i cały proces takim wnioskiem: „Gdyby więźniowie do niczego się nie przyznawali i zmusili prokuratora, by każdego swego twierdzenia dowiódł,

⁵⁸ Tamże, s. 211.

⁵⁹ Tamże, s. 230.

proces, o ile by go prowadzono przyjętym trybem, byłby trwał do dziś dnia i żaden normalny sędzia nie mógłby wydać wyroku na niekorzyść oskarżonych”⁶⁰.

Nie ze wszystkimi aresztowanymi kapłanami sowieckiemu sądowi szło łatwo. Precyzyjne odpowiedzi, interwencje arcybiskupa Cieplaka czy ks. Budkiewicza w absurdalne wnioski prokuratora wywoływały złość sądu. Nadto arcybiskup Fiodorow, greckokatolicki hierarcha, mówił z poczuciem wielkiej godności i z erudycją⁶¹. „A ks. Chodniewicz mówił głosem bardzo podniesionym i ostrym i w sposób niesłychanie apodyktyczny, tak że Gałkina ośmieszył najzupełniej i dopiero Krylenko pospieszył mu z pomocą. Obaj, sędzia i prokurator, byli bardzo rozgniewani”⁶².

Komentator zaznaczył, że wśród aresztowanych ks. Juniewicz i arcybiskup Fiodorow siedzieli na procesie obok siebie, a ich „pogodne usposobienie i dobry humor były uderzające nie mniej od siły ducha, jaką się odznaczyli”⁶³.

9. Postawa oskarżonych

Postawa arcybiskupa Cieplaka i oskarżonych kapłanów podczas procesu była pełna powagi i odwagi. Ks. Juniewicz wskazywał kilka przyczyn. Starano się postępować zgodnie z sumieniem, a także zachować wierność Kościołowi. Ponieważ proces miał rozgłos światowy, chciano dać świadectwo wiernym, którzy potrzebowali umocnienia w wierze, zwłaszcza że prześladowania Kościoła w Rosji sowieckiej dopiero się zaczynały. Oskarżeni czerpali siłę wewnętrzną ze świadomości, że wierni Kościoła w Moskwie i Leningradzie trwają na nieustannej mo-

⁶⁰ Tamże, s. 250.

⁶¹ Tamże, s. 245.

⁶² Tamże, s. 260.

⁶³ Tamże, s. 261. Wydaje się, że proces pozwolił im nawiązać szczególną przyjaźń. Świadczy o tym fakt, że abp Fiodorow w swojej mowie obrończej dwa razy powołuje się na słowa obrony ks. Juniewicza; por. Mac Cullagh, s. 345; R. Dzwonkowski, *Za wschodnią granicą 1917-1993*. Warszawa 1995, s. 96: „W Rosji było już wtedy kilka bardzo małych parafii dla Rosjan katolików obrządku wschodniego. Egzarchą został bp Leonid Fiodorow (1879-1934). Piękna i ciekawa postać. Człowiek wykształcony w Rzymie i Fryburgu Szwajcarskim, dużej kultury i mocnego charakteru. Po otrzymanym wyroku został przewieziony do łagrów w Sołówkach, a po odbyciu kary zmarł w Wiatce 7 marca 1934 r.”. Por. J. Osipowa, *Losy katolików rosyjskich 1918-1956*, w: R. Dzwonkowski, *Skazani jako „szpiedzy Watykanu”*, dz. cyt., s. 94: „[Abp Fiodorow] nie lubił Polaków, czy raczej polskich księży i w listach pisanych do papieża w Rzymie dowodził, że absolutnie nie nadają się oni na apostołów katolicyzmu w Rosji. Jego przyszłość widział tam tylko w obrządku wschodnim, a nie łacińskim (...). Uzasadniał to tym, że Rosjanie mają głęboki uraz do Polaków, ponieważ doznali od nich wielu krzywd w przeszłości (...). Polacy w XVI w. zajęli Moskwę i Kreml, co było wielkim upokorzeniem dla Rosjan”. Por. R. Dzwonkowski, *Za wschodnią granicą...*, dz. cyt., s. 96-97, i tenże, *Losy duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 233-235.

dlitwie. Sprzyjającą dla nich okolicznością było to, że przebywali w jednej celi. Mogli więc dyskutować, ustalać strategię odpowiedzi i obrony. Stosowano zasadę z Dziejów Apostolskich, że „bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi. Winę stawianych nam zarzutów składaliśmy przede wszystkim na władze bolszewickie, ich prawodawstwo kolidujące z naszym kapłańskim sumieniem. Przy tym zaznaczyliśmy, że chcemy być lojalnymi obywatelami, lecz przeszkodą ku temu jest brak wolności sumienia w prawodawstwie bolszewickim”⁶⁴.

Wszyscy sądzeni kapłani, mimo że różnych narodowości, po traktacie ryskim stali się obywatelami radzieckimi, wobec czego stawiano im weryfikujące, a zarazem nonsensowne pytania, na przykład: jak by się zachowali, gdyby papież ogłosił wojnę Sowiecom, po czyjej stronie by stanęli.

Były i momenty zabawne, kiedy sądzony starał się jakimś sformułowaniem ośmieszyć triumfującego prokuratora. Wydaje się, że celował w tym ks. Chwiećko, który na pytanie Krylenki, czy zna kodeks sowieckiego prawa, odpowiedział: „Kiedyś go czytałem”. „Jeśli tak – rzekł Krylenko – to oskarżony wie, że jest w nim zakaz nauczania religii”. Ks. Chwiećko odrzekł: „Kodeks zakazuje nauczania religii w szkole, a ja uczyłem we własnym mieszkaniu”⁶⁵. Krylenko, wzburzony, pytał retorycznie, czy tu chodzi o miejsce, czy o nauczanie religii, i wyjaśniał pytanemu i zgromadzonym na sali, że o to drugie. Ks. Chwiećko odpowiedział: „Żandarmi carscy uważali to za szkołę, lecz ja nie uważam”. Krylenko, nie kryjąc oburzenia, rzekł: „Proszę mi tu z żandarmami carskimi nie wyjeżdżać! Powiedzcie mi wreszcie, czy nadal będziecie nauczać dzieci religii?”. Ks. Chwiećko stanowczo i głośno odpowiedział: „I będę”. „Siadajcie – powiedział prokurator i nigdy więcej nas nie pytał o nauczanie religii, ale niemal wszystkich nas o to oskarżono”⁶⁶.

Nadto kapłani nawiązali bliskie relacje z żołnierzami czerezwyczejki, czyli GPU, późniejszego NKWD, którzy ich pilnowali. Rozmawiali z nimi także na tematy religijne i częstowali ich wszystkim, co otrzymywali od ludzi podczas trwania procesu. Żołnierze odnosili się do nich z szacunkiem.

⁶⁴ Juniewicz, s. 126.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 127.

10. Wyrok

Ogłoszenie wyroku poprzedzały dwie mowy prokuratora Krylenki, a następnie krótkie wystąpienie obrońców Kommodowa i Bobryszczewa-Puszkina. Po nich przemawiał arcybiskup Fiodorow i jeszcze raz Krylenko, który wygłosił ostatnią mowę, ukazując przestępczy charakter Kościoła katolickiego i chęć obalenia władzy sowieckiej przez czterech oskarżonych kapłanów. Omawiając zaś winy poszczególnych aresztowanych, żądał orzeczenia zaproponowanych przez siebie kar. Na koniec udzielono głosu każdemu z oskarżonych i sąd po ich wysłuchaniu ogłosił wyrok.

Warto pokrótce przedstawić wszystkie te etapy ostatniego posiedzenia sądu, gdyż są wielce interesujące, zwłaszcza w obecnych czasach, gdy epokę prześladowań wywołaną przez komunizm chce się zapomnieć.

W pierwszej mowie oskarżycielskiej Krylenko stwierdził:

Muszę przede wszystkim przypomnieć obecnym, że trybunał niniejszy został stworzony, utwierdzony i doprowadzony do pełni rozwoju przez rewolucję. Z zeznań Cieplaka i jego towarzyszy, jakieś tutaj słyszeli, można było wywnioskować, iż oskarżeni łudzą się, że im się uda usunąć z pola widzenia sądu zarzuty, jakie im postawiono (...)⁶⁷.

Na podstawie art. 65 naszej konstytucji wszyscy przedstawiciele burżuazji i byłej klasy kapitalistycznej, zarówno zakonnicy, jak i księża i służba kościelna, pozbawieni są wszelkich praw politycznych oraz wyborczych. Wierzymy, pouczeni przez historię, że powinniśmy uważać za nieprzyjaciół wszystkich przedstawicieli organizacji politycznych zwanych Kościołami wszelkiego rodzaju (...).

Z całą przebiegłością jezuita Fiodorow wytknął nam, że uznajemy istnienie klubów footballowych i scoutingowych, a nie chcemy uznać Kościoła. Sam akt oskarżenia uzasadnia, dlaczego tak czynimy (...).

Kościół katolicki za czasów caratu ulegał prześladowaniom. Tymczasem dla rządu sowieckiego nie istnieją różnice pomiędzy prawosławnymi, katolikami, mahometanami i żydami. Nie uznajemy żadnego z tych kościołów. (Zwracając się do więźniów): Pluję na waszą religię, jak na wszystkie inne w obrębie republiki sowieckiej. Żadne wyznanie nie posiada praw politycznych ani cywilnych ze względu na

⁶⁷ Mac Cullagh, s. 282.

to, że każdy kościół jako taki jest czynnikiem zagrażającym rządowi robotników i włościan⁶⁸.

Mac Cullagh tak komentował mowę prokuratora:

Krylenko, który rozpoczął swe przemówienie o godz. 6.10 po południu, zrazu był dość wstrzemięźliwy, lecz wkrótce z zapałem zaatakował Kościół katolicki i w ogóle religię. „Kościół katolicki – oświadczył – zawsze wyzyskiwał klasy pracujące”. Domagając się śmierci arcybiskupa, powiedział: „Cała jezuicka dwulicowość, którą posługujecie się w czasie obrony, nie przyda się wam na nic i nie uchroni od wyroku śmierci. Żaden papież z Watykanu nie uratuje was teraz”. Słowa te wypowiedział ze straszliwą radością w głosie, a żądając wyroku śmierci dla ks. Budkiewicza, powtórzył złowrogo: „Żaden papież z Watykanu nie uratuje was”. W miarę jak się mowa przeciągała, czerwony prokurator wpadł w prawdziwą furję nienawiści antyreligijnej. „Pluję na waszą religię – ryczał – tak samo na prawosławną, żydowską, mahometańską i każdą inną”. „Nie masz prawa ponad prawo sowieckie – wrzasnął w innym miejscu mowy – i na zasadzie tego prawa musicie ponieść śmierć”⁶⁹.

Arogancja i cynizm Krylenki nie wynikały jedynie z pogardy do religii i człowieka. Jego krzyk, że skazanych nikt nie uratuje i że muszą ponieść śmierć, był pomysłem jego bolszewickiej żarliwości. Znał doskonale tekst Lenina, który w takim procesie jak arcybiskupa Cieplaka i księży oczekiwał wyroków śmierci. Lenin pisał: „Im większą liczbę członków reakcyjnej burżuazji i reakcyjnego kleru uda nam się rozstrzelać pod tym pretekstem, tym lepiej”. Pretekstem było zarządzenie o konfiskacie kosztowności kościelnych.

J. Smaga w książce *Narodziny i upadek imperium ZSSR* tak komentuje omawiane przez nas zagadnienie:

Antyreligijny kompleks władz rósł. (...) Korzystano z każdego pretekstu, by zniszczyć to, co Kościół zdołał uratować po okresie terroru wojny domowej. Podczas głodu na Powołżu (1920-1922) hierarchia z inicjatywy patriarchy Tichona dokonała zbiórki środków pieniężnych wśród duchowieństwa i wiernych na rzecz potrzebujących. Leninowi było tego za mało i zażądał oddania naczyń liturgicznych, co musiało wywołać opór w tym środowisku. O to właśnie chodziło.

⁶⁸ Tamże, s. 285.

⁶⁹ Tamże, s. 281.

Reakcja Iljicza była natychmiastowa. Wedle jego instrukcji do Mołotowa z 19 marca 1922 r. umieścił zdanie o rozstrzeliwaniu burżuazji i duchowieństwa pod każdym pretekstem. Był to jeden z bardziej kompromitujących tekstów Lenina⁷⁰.

Najokropniejszą była chwila, kiedy po jednym z tych krwiożerczych występów obecni na sali komuniści wybuchli burzą oklasków. Przypomniało mi się, jak prawie dwa tysiące lat temu Żydzi wołali do Piłata o krew Chrystusową. Oklaski bolszewików zupełnie zresztą pasowały do całej procedury⁷¹.

Krylenko w swojej mowie ukazywał zagrożenie ze strony oskarżonych dla władzy sowieckiej stworzonej przez rewolucję. Najcięższym grzechem księży było nieposłuszeństwo wobec dekretów zabraniających działalności Kościoła w Rosji, odprawianie nabożeństw, uczenie dzieci religii, a także „korzystanie z zabobonów ludu, by bronić własnych interesów”⁷². Podkreślał również utrudnianie wykonania dekretu z 22 marca 1922 roku o zajęciu kościołów i mienia kościelnego. Wskazywał na przykład niesubordynacji i jej skutki: „Ks. Juniewicz zawołał na przedstawiciela rządu, by szedł precz. Inni księża padali na kolana i manifestacyjnie śpiewali psalmy, przez co doprowadzili tłum do takiego wzburzenia, że kościół musiano opróżnić siłą. To spowodowało oczywiście gwałtowne zajścia, w rezultacie czego powstało niezadowolenie i niechęć do rządu sowieckiego”⁷³.

Prokurator z pasją żądał wyroków, w których rewolucja miała rzucić oskarżonych na kolana.

Każdy ruch skierowany przeciwko rządowi sowieckiemu jest kontrrewolucyjny i musi być karany jako taki. Za należenie do organizacji, której istotę wyjaśniłem, wszyscy oskarżeni zasługują na karę najwyższą; wszelako ograniczę się do żądania jej w stosunku do czterech oskarżonych. Dwaj z nich – Cieplak i Budkiewicz – byli inicjatorami i organizatorami kontrrewolucyjnej akcji wszystkich oskarżonych. Cieplak był mózgiem kierującym tą kontrrewolucją. Budkiewicz – to istotny jej wódz, organizator, duch przewodni, a poza tym agent obcego mocarstwa – Polski (...).

⁷⁰ Por. R. Dzwonkowski, *Skazani jako „szpiedzy Watykanu”*, dz. cyt., s. 127-128.

⁷¹ Mac Cullagh, s. 289.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 290.

Co do Chwiećki i Ejsmonta, żądam jej również ze względu na to, że są oni zdecydowanymi wrogami rządu sowieckiego, ponieważ złamali prawo i zapowiedzieli, że będą je łamali nadal. Surowa kara, jaka na nich spadnie, powstrzyma innych od pójścia za ich przykładem.

Co się tyczy Chodkiewicza i Juniewiczza, którzy również są wrogami republiki, pozostawiam określenie kary dla nich uznaniu sądowi; sądzę osobiście, że powinno się im dać tylko po dziesięć lat więzienia. Dla Fiodorowa żądam również dziesięciu lat. Dla Małeckiego, Wasilewskiego, Trojgi, Matulanisa, Janukowicza i Iwanowa żądam pięciu lat. Dla Szarnasa zaś, który jest niepełnoletni, nie więcej jak sześciu miesięcy więzienia (...). Każdy się przekona, że nie można żartować z praw sowieckich, lecz należy stosować się do nich z całą ścisłością⁷⁴.

Przytoczyliśmy w dłuższych fragmentach opis procesu, a przede wszystkim mowy oskarżycieli, by ukazać bezpodstawność nazywania księży kontrrewolucjonistami, wrogami państwa i ludu pracującego. Chcieliśmy też przedstawić bezmyślność reprezentantów władzy, którzy powtarzali podobne hasła, nie wychodząc poza frazeologię, a także podkreślić fakt, że Sowietci nie tyle bali się jakichś działań, ile nabożeństw kościelnych. Ukazaliśmy też, jak przerażeni są ludzie terroru, gdy ktoś przestanie się ich bać.

Mów szlachetnych obrońców nie będziemy przypominać, gdyż miały one charakter czysto formalny i w żaden sposób nie były w stanie wpłynąć na proces, akt oskarżenia czy wyrok.

Sam proces był pokazowy. Jego przebieg i wyrok były od samego początku przewidywalne. Odtwarzając go w skrócie, chodziło nam raczej o pokazanie mechanizmów, które w przypadku innych oskarżonych – a były ich setki tysięcy – były podobne.

25 marca 1923 roku, w Niedzielę Palmową, przy wypełnionej po brzegi sali sądowej miał zapaść wyrok. Na schodach i korytarzach stał tłum ludzi, którym nie udało się wejść do środka.

Sądzę, że wielu niekomunistów uważało proces za wielką atrakcję ze względu na jego dramatyczny charakter. Były tam przecież wyznania wiary przypominające wyznania chrześcijan z *Quo vadis* Sienkiewicza; były średniowieczne momenty, niby echo tej epoki, kiedy niektórzy panujący rozciągali swą kontrolę nad stosunkami biskupów z papieżem,

⁷⁴ Tamże, s. 285-286.

epoki konfliktu pomiędzy Stolicą Świętą a cesarzami rzymskimi. Sensację także sprawił fakt, że ludzie, którym groziła śmierć, spokojnie świadczyli, że nadal będą przekraczać prawo sowieckie, o ile to prawo będzie w niezgodzie z ich sumieniem, mimo że zwolniono by ich na pewno, gdyby obiecali posłuszeństwo na przyszłość⁷⁵.

Rosjanie, którzy jako widzowie uczestniczyli w tym procesie, otrzymali autentyczną lekcję wiary. Mogli na własne oczy zobaczyć nowych męczenników, którym na pewno był wkrótce rozstrzelany ks. Budkiewicz, i grupę wyznawców w najściślejszym tego słowa znaczeniu⁷⁶. Niektórzy z nich, jak sam Krylenko i sędziowie, którzy zapewne nigdy w życiu nie słyszeli kazania w Niedzielę Palmową ani w żadną inną niedzielę, przy tej okazji wysłuchali około pół tuzina kazań. A niektóre z nich były bardzo wymowne, i to wymową leżącą nie w słowach⁷⁷.

W godzinach popołudniowych sąd zebrał się ponownie, by wysłuchać ostatniego słowa skazanych już kapłanów i podać swoją ostateczną sentencję. Mac Cullagh zauważył, że na początku procesu arcybiskup Cieplak był jakby znużony i wyglądał na słabego. Przyczyną mógł być jego wiek, a także przebywanie w celi wypełnionej aresztowanymi i codzienne przemieszczanie się ciężarowym autem z więzienia do sali sądowej. Tymczasem gdy Krylenko domagał się wyroku jego śmierci, „nagle arcybiskup odmłodził. Rumieniec wrócił mu na blade policzki, blask młodości zajaśniał w oczach, postać jego wyprostowała się i w swej długiej, czarnej sutannie (...) począł nagle wyglądać na to, czym był – na księcia Kościoła, duchowego pasterza wszystkich katolików od Bałtyku do Oceanu Spokojnego”⁷⁸.

Każdy z oskarżonych wygłosił krótką mowę, wykazując, że proces jest przede wszystkim religijny, a żaden z kapłanów nie miał zamiaru organizować kontrrewolucji. Ich powołaniem jest zaś wypełnianie zadań wynikających z obowiązków duszpasterskich oraz praw sumienia i wyznania.

Ks. Stanisław Ejsmont, dla którego Krylenko żądał kary śmierci, powiedział: „Nie popełniłem żadnego czynu kontrrewolucyjnego i nie mam sobie do wyrzucenia nic takiego, za co bym zasłużył na karę śmierci na podstawie któregośkolwiek artykułu prawa karnego. Nigdy

⁷⁵ Tamże, s. 342.

⁷⁶ Tamże, s. 325.

⁷⁷ Tamże, s. 326.

⁷⁸ Tamże.

nie spiskowałem przeciwko rządowi i zawsze starałem się stosować do przepisów władz. Było to największym moim wysiłkiem (...). Używamy naszego wpływu, nie posługując się gwałtem, lecz nauczając i wzmacniając dusze za pomocą łaski Bożej. Przede wszystkim uczymy miłości do Boga i bliźniego. Oto nasza Ewangelia”⁷⁹.

Swoje słowo wygłosił także ks. Juniewicz, a Mac Cullagh opatrzył je takim oto wstępem: „Skoro ks. Juniewicz powstał, by przemawiać, wszystkie «wielkie damy» bolszewickie skierowały nań lornetki, zachęczone jego ładną, młodzieńczą twarzą i zgrabną postacią. Już nieraz przedtem zauważyłem podobne spojrzenia rzucone na młodego księdza, który ze swej strony także patrzył w stronę publiczności, lecz bynajmniej nie na strojne bolszewiczki. Wyszukiwał wzrokiem na sali biedne, stare katoliczki, które tu i ówdzie popłakiwały z cicha (...). Te biedaczki starał się uśmiechem i wzrokiem pocieszyć i podnieść na duchu”⁸⁰.

Rozpoczynając mowę, zaznaczył, że z natury jest człowiekiem nerwowym. Mowę jednak wygłosił bez widocznego zdenerwowania.

Nie powiem nic ponadto, co powiedzieli już moi poprzednicy. Chciałbym sędziom pomóc do wytworzenia sprawiedliwego sądu o moim postępowaniu. Zacznę od rewolucji październikowej, która zdaniem moim była wypadkiem o wszechświatowym znaczeniu. Dla mnie była ona świtem wolności, wolności istnienia i myślenia. W tym samym czasie otrzymałem święcenia kapłańskie i tuż przed wielkim dla mnie dniem słyszałem huk armat, który oznajmił upadek Rządu Tymczasowego. Byłem wówczas w seminarium, ucząc się mych przyszłych obowiązków kapłańskich, obowiązków wobec Boga, wobec państwa i wobec bliźniego; nie mogłem jednak ukończyć kursu wobec tego, że szkołę zamknięto. Ale jeszcze w szkole doszła mi wieść, że nadeszła wolność, że pochodnia swobody zapłonęła. Dużo się nasłuchiwałem o ucisku za caratu, o prześladowaniu, jakie cierpieli wierni swej wierze, o więźniach tysiącami wysyłanych na Syberię, nawet o siwowłosych księżach zakuwanych w kajdany. Stwierdzam, że ucieszyłem się serdecznie, i porównując zasady caratu z tymi, które głosiła rewolucja październikowa, powitałem z radością rewolucję. Wiedziałem, że za caratu ksiądz katolicki żył w Rosji w wiecznym skrępowaniu. Uwierzyłem naówczas, że rewolucja da nam wolność, że otworzy nam drogę do wyzwolenia i pozwoli na swobodne wyznawanie naszych zasad religijnych.

⁷⁹ Tamże, s. 337-338.

⁸⁰ Tamże, s. 338.

Ale z biegiem wypadków politycznych coraz większe wątpliwości zaczęły mię ogarniać na widok dekretów i rozporządzeń nowego rządu. Chociaż trzymałem się z daleka od polityki, byłem pod wrażeniem kontrastu, jaki zachodził między tym, co się działo w rzeczywistości, a hasłami wolnościowymi, które nie przestawały rozbrzmiewać. Mój niepokój tym więcej wzrastał, że – jak to zresztą znać po mnie – byłem i jestem z natury bardzo nerwowy. Kontrast był uderzający. Stanałem wobec bolesnego problemu: spostrzegłem, że prawa sowieckie są w sprzeczności z prawami Kościoła. Pełniąc prawo Boże, przekraczałoby się prawo sowieckie, a stosując się do tego ostatniego, grzeszyłoby się przeciwko prawom Kościoła (...). A kiedy ujrzałem to, co się działo w moim kościele – mozem źle uczynił – zawołałem „Precz!” na urzędnika bolszewickiego, który się tam znajdował. Uczyniłem to ze zdenerwowania; nie powinienem był tracić panowania nad sobą, to pewna. Gdybym się był uciekł do modlitwy, byłbym odzyskał spokój i Bóg ukryty w Najświętszym Sakramencie byłby mi dopomógł. Sytuacja była krytyczna: z jednej strony groziło mi rozstrzelanie, z drugiej klątwa Matki naszej, Kościoła. Cóż miałem robić? Wprawdzie nie współdziałałem z przedstawicielami rządu, ale to przecie nie jest jeszcze opór. Nie mogłem położyć własnoręcznie pieczęci na drzwiach kościoła. Mógłbym być złożyć jeszcze więcej zeznań pod przysięgą niż świadek Miczurin. Mógłbym być nawet własnymi rękami opieczętować kościół. Ale Miczurin nie miał prawa oddawać mi pieczęci. Bynajmniej nie przeciwstawiłem się spisaniu protokołu zajścia, lecz wojskowy przedstawiciel rządu powiedział: „Nie mamy czasu na zabawki” i odmówił spisania szczegółowego protokołu.

Najwięcej gnębi mię, jako księdza katolickiego, to, że skoro całe piotrogrodzkie duchowieństwo stoi przed sądem, parafianie moi są pozabawieni wszelkich posług duchowych. Piotrogród, osierocony przez swoich księży, jęczy i płacze nad swą stratą...

Przewodniczący: To, że Piotrogród jęczy i płacze, nie ma nic do rzeczy.

Ks. Juniewicz: Chciałbym tylko powiedzieć, że mimo tych wszystkich sprzeczności nigdy się nie wyrzeknę praw, jakie mi przysługują jako katolikowi, nigdy nie zaprę się kanonów mego Kościoła i zawsze pozostanę posłusznym papieżowi. Lecz w takim razie cóż mi wypada uczynić, chcąc być dobrym obywatelem republiki sowieckiej? Problem pozostaje nierozwiązany i nawet po moim powrocie z tych dziesięciu lat więzienia, które mi chce wymierzyć obywatel proku-

rator, znajduję się wobec tej samej kolizji obowiązków. Przyjmę z godnością każdy wyrok, jaki mię spotka. Nie będę przeciwko niczemu protestował, bo we wszystkim widzę wolę Opatrzności i mówię: „Bądź wola Twoja”⁸¹.

Po wszystkich głos zabrał prokurator Krylenko. Potwierdził swoje zarzuty wobec oskarżonych i domagał się dla księży wymierzenia wcześniej wymienionych sankcji. „Była to ostatnia mowa Krylenki, czwarta krwiożercza mowa, jaką wygłosił w ciągu ostatnich dwóch dni procesu. Charakterystycznym jest, że ostatnie jego słowa podkreślały ogrom zbrodni, jaką popełnili księża, ucząc małe dzieci nauki Chrystusowej i czytając im Kazanie na Górze. Kiedy prokurator skończył, sąd udał się na osobność, aby się zastanowić nad wyrokiem. Była czwarta po południu. Sąd powrócił na salę dopiero o północy”⁸².

Wyrok ogłoszono w Niedzielę Palmową 1923 roku o północy. Po wstępnej mowie sędziego Czetyrzewa zapadła śmiertelna cisza i sędzia – asesor Niemcow – zaczął czytać:

Cieplaka i Budkiewicza skazać na najwyższy stopień kary – rozstrzelanie. Ejsmonta, Juniewicza, Chwieckę, Chodniewicza i Fiodorowa skazać na pozbawienie wolności na 10 lat z surową izolacją i pozbawienie praw według art. 40 kodeksu karnego na lat 5. Małeckiego, Wasilewskiego, Janukowicza, Rutkowskiego, Matulanisa, Prockietisa, Trojgo i Iwanowa na pozbawienie wolności na trzy lata bez surowej izolacji, z pozbawieniem praw według art. 40 kodeksu karnego na 3 lata. Szarnasa skazać na pozbawienie wolności na 6 miesięcy, warunkowo i bez pozbawienia praw⁸³.

Aresztowani kapłani wysłuchali wyroku oraz jego uzasadnienia w postawie stojącej, w pełnym spokoju i bez najmniejszego ruchu. Tylko „arcybiskup Cieplak, gdy usłyszał wyrok skazujący go na karę śmierci, przeżegnał się. Gdy sędzia Czetyrzew skończył czytać, przewodniczący Gałkin zawołał głośno: «Sąd jest zamknięty», po czym opuścił estradę drogą, którą przyszedł był, a za nim dwaj inni sędziowie”⁸⁴.

⁸¹ Tamże, s. 288-240; por. F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak...*, dz. cyt., s. 261-266.

⁸² Mac Cullagh, s. 347.

⁸³ Tamże, s. 375.

⁸⁴ Juniewicz, s. 135.

Po odczytaniu wyroku na sali rozległ się wielki płacz. Płakali ludzie, którzy towarzyszyli aresztowanym duszpasterzom, mając nikłą nadzieję, że większość z nich będzie zwolniona i wróci do swojej pracy. Milicja energicznie usunęła wszystkich z sali. Obrońca Kommodow jeszcze na sali podszedł do arcybiskupa Cieplaka i ks. Budkiewicza, by podpisali prośbę o ułaskawienie. Obydwaj bez namysłu podpisali podanie.

Więźniów jeszcze długo trzymano w gmachu, gdyż tłum wyrzucony z sali czekał na nich na zewnątrz. Więźniów jednak przeprowadzono wprost do czekającego na nich samochodu, by nikt nie mógł ich zobaczyć. W drodze do więzienia przykre milczenie przerwała modlitwa *Pod Twoją obronę*. W więzieniu umieszczono wszystkich w jednej celi. Zdziwienie wywołała obecność arcybiskupa i ks. Budkiewicza, gdyż skazanych z takim wyrokiem umieszczano w innej części więzienia. Niektórzy mieli nadzieję, że zostaną ułaskawieni.

Rozpoczęło się normalne życie więzienne. Znikło napięcie nerwowe, zapanował wewnętrzny spokój, czasem rezygnacja.

W kilka dni później, „zdaje się w Wielki Piątek”⁸⁵, jeden ze współwięźniów przyniósł gazetę z informacją, że ułaskawiono arcybiskupa Cieplaka, zamieniając mu karę śmierci na 10 lat więzienia. Natomiast wyrok śmierci na ks. Budkiewiczu będzie wykonany.

Kiedy ks. Budkiewicz to przeczytał, zdawało się, że się nie przeraził, lecz spokojnie powiedział: „Nic takiego. Przeżyłem 55 lat, to wystarczy”. Wkrótce po tym przyszedł dozorca i kazał ks. Budkiewiczowi zabrać wszystkie swoje rzeczy i iść za nim. Skazaniec spokojnie, nie sprzecząc się, zebrał swoje rzeczy, nałożył futro, pożegnał się z każdym z osobna w celi i poszedł. Świeccy współwięźniowie podziwiali jego spokój i żegnali go z wielkim szacunkiem. Niektórzy całowali rękę, a po jego wyjściu mówili: „Oto prawdziwy bohater, jeszcze nigdy nie widzieliśmy tak spokojnego, zrównoważonego skazańca na śmierć”⁸⁶.

Ks. Budkiewicza umieszczono w odosobnieniu, w celi dla skazanych na śmierć. W Wielkanoc więźniowie pracujący w kuchni przekazali skazanym kapłanom informację, że został rozstrzelany w nocy z piątku na sobotę.

⁸⁵ Tamże, s. 136.

⁸⁶ Tamże.

Było to w Wielki Piątek między godziną 22 a 23 w nocy. Skazaniec znajdował się już w łóżku, gdy przyszli po niego z CzeKa. Ksiądz wstał, mówiąc: „Nie dajecie mi się wyspać”, zapalił cygaro, poczęstował tych, którzy po niego przyszli, po czym spokojnie się ubrał i wyszedł. Rozstrzelano go prawdopodobnie na Łubiance w gmachu czerezwyczajki i pogrzebano na jakimś cmentarzu. Do swoich przyjaciół zdążył napisać „list” przez podkreślenie potrzebnych liter w książce. Książka dotarła do nich po jego śmierci. „List” zawierał informację: „Siedzę na drugim piętrze sam w celi, czysto, ciepło...”⁸⁷.

Po rozstrzelaniu ks. Budkiewicza dla skazanych zaczęło się normalne życie więzienne. Ks. biskup także przebywał z innymi więźniami. W rozmowach z naczelnikami więzienia starano się o lepsze traktowanie. Domagano się dostępu do biblioteki, do toalety, spacerów, a także możliwości odprawiania Mszy św. Na ogół spełniono żądania więźniów z wyjątkiem pozwolenia na sprawowanie Mszy św.

Gdy więźniowie zaczęli się już przyzwyczajać do tych, jak je nazywali, „sielankowych warunków”, przeniesiono ich do więzienia w Sokolnikach, znajdującego się w innej dzielnicy Moskwy. Jedynie arcybiskupa pozostawiono w więzieniu butyrskim.

W nowym więzieniu, nazywanym „domem poprawczym”⁸⁸, kapłani spotkali grono duchownych prawosławnych, którzy przeżyli podobny pokazowy proces i otrzymali podobne wyroki. Uwięziono tam dwóch biskupów i około piętnastu kapłanów. W celi umieszczono także kilkunastu zwyczajnych więźniów.

W sokolnickim więzieniu istniała możliwość pracy. Wszyscy starali się z niej skorzystać. Dawała ona możliwość wychodzenia z celi, co było równoznaczne z poszerzeniem kontaktów z ludźmi z zewnątrz. Ksiądz Juniewicz dostał się do warsztatu szewskiego, gdzie pracował jako nadzorca. Dzięki tej pracy nawiązał kontakt z parafianami z Piotrogradu, którzy przysyłali mu wszystko, co było konieczne do sprawowania Mszy św. Odtąd w nocy, w wielkiej tajemnicy, sprawowano w więziennej celi Mszę św. Ciekawostką był fakt, że stół służący jako ołtarz wykonali z własnej inicjatywy zwyczajni kryminaliści. Oni też przemycili go do celi księży.

Ks. Juniewicz przyglądał się z sympatią wszystkim kryminalistom, złodziejom i pospolitym przestępcom. Poświęcił im dużo miejsca

⁸⁷ Tamże, s. 137.

⁸⁸ Tamże, s. 141.

w swoim pamiętniku, a traktował ich tak, jak wymagała tego Ewangelia. „Spotkawszy się blisko ze światem przestępców, złodziei, bandytów itp., przekonałem się, że wielu z nich to ludzie niezupełnie wyzuci ze wszystkiego co dobre, szlachetne. Owszem, niejednokrotnie swoim postępowaniem dawali dowód uczciwości, współczucia, szacunku w stosunku do nas kapłanów. Nigdy bowiem nie doznaliśmy od nich jakiejś szykany i za kilku wyjątkami krzywdy. Przeciwnie, współczuli nam jako niewinnie cierpiącym. Mawiali nieraz: «My to wiemy, za co siedzimy w więzieniu, lecz za co was te diabli trzymają?»⁸⁹. Taką postawę skazanych ks. Juniewicz ilustrował jeszcze wieloma przykładami.

Od czasu do czasu do każdej celi posyłano w grupie więźniów kogoś, kto miał zdobywać zaufanie, a zebrane wiadomości przekazywać naczelnikowi więzienia. Wiele procesów było tylko pozornie skończonych. Czekano więc na jakiś przeciek, donos czy udaną zasadzkę. Przez jedną z takich akcji rozstrzelany został Polak Rydlewski, któremu nigdy wprost nie udowodniono okradania banku, co zawierał akt oskarżenia. Gdy w jakimś urzędzie niby zacięła się kasa, poproszono go o usługę otwarcia jej, w zamian za co miał spotkać się z żoną. Jednak zaraz po otwarciu kasy-pułapki został rozstrzelany⁹⁰.

Dramatycznie przeżywał więzienne odizolowanie ks. Ejsmont. Znakomity duszpasterz, płomienny kaznodzieja, odważny w życiu, w więzieniu załamał się i zmarniał psychicznie. Wyrażało się to apatią i ciągłą paranoidalną nadzieją, że za każdym przekręceniem klucza będzie wypuszczony na wolność. Więzienie uczyniło zeń człowieka ciężko chorego. Jednak perswazja współbraci i zmiana więzienia nieco uspokoiły jego nerwy.

„Po pół roku, a może i więcej naszego pobytu w sokolnickim więzieniu tych z nas, co byli skazani na 10 lat więzienia ze «srogą izolacją», przeprowadzono do innego więzienia w Moskwie, w dzielnicy Lefortowo, a więzienie nazywano: «Lefortowski izolator»⁹¹.

Na „surową izolację” przeniesiono pięciu kapłanów, wśród których znalazł się ks. Juniewicz. Przyszło mu więc rozstać się z tymi, z którymi złączyło go całe dotychczasowe życie i więzienne losy. Drogę do nowego więzienia skazani przebyli pieszo. Księża szli w sutannach, prowadzeni przez żołnierzy, a tłum gapiów rzucał za nimi wyzwiska.

⁸⁹ Tamże, s. 143.

⁹⁰ Tamże, s. 144.

⁹¹ Tamże, s. 147.

11. Lefortowski izolator

Było to carskie więzienie przeznaczone dla wojskowych i nastawione na rzeczywistą izolację więźnia. Miało wybudowane schody, przejścia, galerie i pojedyncze cele. O dziwo, był w nich dopływ wody, zlew i ustęp.

Księży umieszczono po dwóch w sąsiednich celach. Tylko biskup Fiodorow dostał celę gdzieś na końcu korytarza. Zaraz po ich przybyciu do więzienia zaczęli się kręcić wokół nich kryminaliści, którzy tworzyli w więzieniu własne zasady i w pewien sposób nim zarządzali. Już na wstępie poprosili kapłanów o papierosy i jakieś drobne rzeczy. Ponieważ księża dostawali od Polskiego Czerwonego Krzyża różne rzeczy, w tym także papierosy, których nie potrzebowali, obiecali, że po rewizji rzeczy, która się właśnie odbywała, proszący dostaną oczekiwane papierosy. Ks. Juniewiczowi zależało wówczas na przemyceniach do celi rzeczy zakazanej, a była nią brzytwa. Chciał bowiem wyglądać po ludzku nawet jako więzień. Pewien złodziej zapytał go wówczas, gdzie znajduje się ta brzytwa, i po chwili kręcenia się wśród żandarmów przeglądających rzeczy przyniósł mu całą walizkę tak, że żandarmi nawet tego nie spostrzegli.

Groźnie brzmiący „izolator” okazał się więc nie taki straszny, a kryminaliści i złodzieje nie tacy groźni. W ich etyce znalazło się nawet miejsce na niezwykły w tych warunkach szacunek dla kapłanów. W ciągu dnia udawało się też otwierać cele, by wymknąć się na pogawędkę do sąsiadów, a dozorca, starszy wiekiem i rangą mężczyzna, okazał się „być człowiekiem”. Postanowiono więc nawiązać kontakt listowny ze światem. Tym światem była dla więźniów Anna Karbowska, nauczycielka z Moskwy, która niemal od samego początku aresztowania starała się, jak tylko mogła, pomagać więźniom. Robiła to z szacunku dla kapłanów, chociaż wcześniej żadnego z nich nie знаła. Jako tajny listonosz dał się zwerbować dozorca więzienia. On nosił listy do Anny Karbowskiej i przynosił od niej korespondencję. Wysyłano też regulaminowe listy, sprawdzane przez cenzurę więzienną. Karbowska dostała nawet raz pozwolenie na wizytę w więzieniu. Przyniosła wówczas list do biskupa Fiodorowa, który mieszkał z jakimś donosicielem, i uprzedziła biskupa o szykowanej zasadzce⁹².

⁹² Tamże, s. 149-152.

Także i w tym więzieniu kapłani nielegalnie odprawiali Msze św. i roznosili po celach komunie św. W pierwsze święta Bożego Narodzenia pozwolono im nawet na urządzenie wieczerzy wigilijnej.

Gdy wydawało się, że wszystko dochodzi do normy, księża konspiratorzy „wpadli” z korespondencją. O konsekwencjach tej wpadki zawiadomił ich więzień, carski pułkownik zatrudniony w kancelarii więziennej. Księża mieli być rozmieszczeni osobno po całym więzieniu, z zakazem spotykania się na spacerach, a do celi każdego z nich przydzielono jednego kryminalistę. Gdy pułkownik współczuł im z serca, ks. Juniewicz zrobił mu żartobliwy zarzut, że słabo pilnował komunistów, więc teraz i on sam musi siedzieć w więzieniu. Pułkownik ripostował melancholijnie: „Gdyby nam wolno było choć w 20% stosować te środki ścigania i karania komunistów, jakie oni teraz stosują względem was, nie byłoby komunizmu w Rosji. Prawa przeciwko nim były łagodne, a obowiązki żandarmów skupiały się przeważnie na ochronie cara i jego rodziny”⁹³.

Godnym uwagi wydarzeniem w tym czasie była śmierć Lenina. Więźniowie dowiedzieli się o tym z gazety. Gdy wobec zarządu więzienia zaczęli udawać zmartwionych, usłyszeli od dozorczy: „«Ot, dziwaki! Martwią się, że umarł Lenin». – Zdjął czapkę, przeżegnał się i powiedział: «Dzięki Ci, Boże! O jednego diabła mniej na tym świecie, a wy się martwicie?»”⁹⁴.

Przeniesienie do nowej celi z nowymi współwięźniami wywołało u ks. Juniewicza chrześcijańską refleksję: „Po translokacie następuje nowy okres naszego pobytu w więzieniu, dość ciekawy, pełen romantycznych wypadków i przeżyć, a przez bliższe zaznajomienie się i współżycie z rozmaitego rodzaju kryminalistami (bandyci, złodzieje itp.) uważam za pożyteczny ze względu na poznanie ich psychiki, zwyczajów itp. Zapewne Dobry Bóg przez swoją Opatrzność tak pokierował, żebym przez to utwierdził się w prawdzie, że nie ma człowieka całkowicie zepsutego, przeciwnie – w duszy nawet największego zbrodniarza tli się niejedna iskra Bożej dobroci i doskonałości zagrzebana w rupieciach występków”⁹⁵.

Ks. Juniewiczowi przydzielono jako lokatora współwięźnia, który został skazany na karę śmierci, a któremu sąd zmniejszył wyrok na dziesięć lat pozbawienia wolności, uzasadniając to postanowienie słabym rozwojem umysłowym skazanego. Współwięzień nazywał się

⁹³ Tamże, s. 153.

⁹⁴ Tamże, s. 153.

⁹⁵ Tamże, s. 154.

Grigorij Frołowicz. Był skazany za napady rabunkowe z bronią w rękę. W tej dziedzinie przejawiał wybitną inteligencję i przewyższał sprytem swoich kolegów po fachu. Był wyznania prawosławnego, a w celi miał nawet obrazek Matki Bożej. Rano i wieczorem wielokrotnie się żegnał. Z początku ksiądz i Grigorij bacznie się obserwowali. Ten drugi czuł się onieśmielony towarzystwem katolickiego kapłana. Powiedział w końcu: „Ja wam nie do pary. Ja bandyta, a wy ksiądz”. Na co ks. Juniewicz odrzekł: „A cóż to, czy bandyta nie człowiek?”. Wówczas usłyszał: „Człowiek to człowiek, ale widzicie, ja taki prosty, a wy inteligentny. Ot na przykład rozmawiać wam ze mną nie będzie ciekawie”⁹⁶.

Zaprzyjaźnili się. Grigorij przyrzekł, że nie będzie przy księdzu używał brzydkich wyrazów. Poza celą kłął jak szewc. Podzielili się pracą w celi. Grigorij hasał po całym więzieniu, a ks. Juniewicz dbał o wyżywienie, gdyż nadal wspierany był przez ludzi i PCK.

Wspomnieć trzeba, że Grigorij okazał się człowiekiem szlachetnym, zwłaszcza gdy w tym samym więzieniu spotkał naczelnika z poprzedniego więzienia, który pozwolił, by Grigorij został zamknięty przez dozorcę w ubikacji na całą noc na mrozie. Grigorij przebaczył mu bez słowa. Innym razem, gdy naczelnik więzienia, Polak o nazwisku Mickiewicz, chciał wyciągnąć od Grigorija jakieś informacje o księdzu, spotkał się z całkowitą i stanowczą odmową z jego strony.

Grigorij nie był jednak jedyną indywidualnością więzienia. Było ich znacznie więcej – od wielkich dygnitarzy jak Żyd Krasnoszczekow czy kapitalista Morozow, po różnego rodzaju agentów.

W więzieniu nie brakowało czasu na lekturę, zwłaszcza religijną, gdyż wspomniana już Anna Karbowska dostarczała zarówno książki, jak i prasę z polskiej ambasady.

Władze więzienne, w pewnym stopniu reagując na chorobę ks. Ejsmonta, postanowiły umieścić w jego celi ks. Juniewicza. Pożegnanie z Grigorijem było serdeczne. Stała obecność współbrata przy księdzu Ejsmoncie przyniosła choremu pewną ulgę.

Po kilku miesiącach coś zaczęło się zmieniać. Nadszedł rok 1925. Niespodzianką okazało się wysłanie do Polski, na zasadzie wymiany za będących w polskim więzieniu komunistów, ks. Ejsmonta i ks. Chodniewicza. Od samego początku zabiegał o to Watykan, rząd Polski, władze angielskie i światowa opinia publiczna⁹⁷. W wyniku tych działań, w kwietniu 1924 roku, w oficjalnym komunikacie rządu

⁹⁶ Tamże, s. 155.

⁹⁷ Por. Mac Cullagh, s. 427. Por. też F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak...*, dz. cyt., s. 267-280.

sowieckiego zmieniono biskupowi karę więzienia na karę wydalenia z kraju. Następnie ubranego w cywilne ubranie biskupa przewieziono z Moskwy do granicy łotewskiej. Wysadzono go z pociągu w lesie i kazano mu iść przed siebie już bez sowieckiej obstawy. Był przekonany, że zostanie zastrzelony, gdyż o niczym go nie poinformowano. Przeszedł jednak las i doszedł do stacji kolejowej, gdzie został rozpoznany i owacyjnie przyjęty przez ludzi. Droga do Polski stała otworem.

Niedługo potem zwolniono także ośmiu innych księży z procesu moskiewskiego. Ich jednak nie deportowano do Polski. Mogli jedynie wrócić do Leningradu. Krótko zresztą cieszyli się wolnością, bowiem z wyjątkiem ks. Rutkowskiego i Iwanowa, którzy powrócili do Polski, sześciu pozostałych, ciągle prześladowanych, zmarło w Rosji.

Po wywiezieniu ks. Ejsmonta i ks. Chodniewicza, 2 lutego 1925 roku przyszedł też czas na ks. Juniewicza i ks. Chwiećko. O godzinie czter-nastej miała przyjść po nich czerezwyczajka i wyprowadzić ich z więzienia. Na pytanie księdza, dokąd, otrzymali odpowiedź: „Tylko nikomu nie mówcie. Was powiozą do Polski”⁹⁸.

Wiadomość o deportacji więzionych kapłanów rozeszła się w lefortowskim izolatorze lotem błyskawicy. Zbiegli się więźniowie, a grupa co porządniejszych złodziei i kryminalistów zajęła się spakowaniem kapłanów i dopilnowaniem, by zarząd więzienia niczego im nie zabrał. Zresztą wychodzący na wolność księża niewiele ze sobą zabierali, zostawiając najpotrzebniejsze rzeczy współwięźniom.

Grekokatolicki ks. biskup egzarcha Leonidas Fiodorow także został umieszczony na liście polskiego rządu, jednak Sowieci nie zgodzili się na jego wyjazd. Polska nie mogła przecież ratować Rosjanina. On jednak także został wkrótce zwolniony z więzienia, choć to zwolnienie obwarowano wieloma surowymi warunkami. Ponieważ niespecjalnie się z tym liczył, zesłano go na wygnanie, gdzie udręczony, zmarł w nieludzkich warunkach w opinii świętości⁹⁹.

Tymczasem nadzieja na wolność stawała się dla ks. Juniewicza coraz większa. Z lefortowskiego więzienia przewieziono księży do poprzedniego w Butyrkach. Wcześniej naczelnik więzienia pouczył ich co do rozmowy z żandarmami: „Was powiozą do Polski, ale wy z tymi swołoczami, co was będą eskortować, nie gadajcie, bo to czekać. Bądźcie ostrożni”¹⁰⁰.

⁹⁸ Juniewicz, s. 175.

⁹⁹ Tamże, s. 176.

¹⁰⁰ Tamże.

Gdy samochód zatrzymał się na dziedzińcu w Butyrykach, księża obawiali się, że do Polski nie dojadą. Okazało się, że do samochodu wprowadzono jeszcze trzy osoby: Zembrzyckiego, generała carskiej armii, i jakieś dwie kobiety, które znalazły się w więzieniu z powodu lewicowych sympatii.

Samochód dowiózł grono szczęśliwców na dworzec kolejowy, gdzie zostali umieszczeni w wagonie stojącym na bocznicy. Tam ks. Juniewicz pierwszy raz po latach spotkał się ze swoim bratem Ignacym, bratową i ich dziećmi. Nie wiadomo, jak dowiedzieli się o miejscu jego wyjazdu do Polski. Widzieli się po raz ostatni w życiu.

„Wreszcie pociąg ruszył i my, pod opieką Matki Boskiej Gromnicznej, 2 lutego 1925 r. wyjechaliśmy z Moskwy”¹⁰¹. Trasa skazanych wiodła ich do wolności przez Mińsk Litewski i trwała całą dobę. Po przybyciu pociągu do Mińska załadowano więźniów na ciężarówkę i przewieziono do więzienia. Tam w przepełnionej celi spędzili noc.

Zdaje się nazajutrz spotkaliśmy się z grupką komunistów polskich wypuszczonych z polskiego więzienia i wysłanych jako zakładników do Sowietów. Byli to przeważnie młodzi Żydzi i jedna czy druga Żydówka. Mówili po polsku z lwowskim akcentem. Między nimi zauważyliśmy tylko jednego prawdziwego Polaka z wąsami, typu robotnika. On, spostrzegłszy nas księży – byliśmy w sutannach – zdziwił się bardzo i powiedział: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Ucałował w rękę jednego i drugiego i zapytał ze zdziwieniem: „Dlaczego tutaj są księża i za co?”. Na co odpowiedziałem: „Dlatego, że w Sowietach jest prześladowanie księży”. Wówczas jeden z polskich Żydów zakładników rzekł: „W sowieckiej Rosji jest największa wolność i nie ma prześladowania”. Zapytałem, jak długo jest w Rosji. Odpowiedział, że już trzy dni. Powiedziałem mu, że jak pobędzie przynajmniej trzy miesiące, to lepiej się dowie, jak tu jest, i pożyczyłem mu, żeby mu było jak najlepiej¹⁰².

Komunistów z Polski, którzy sami zgłaszali się na wymianę, Sowieci obłudnie traktowali jak bohaterów, którzy cierpieli pod „pańskim” prześladowaniem za wolność. Wkrótce jednak po przybyciu do „raju wolności” zamykano ich w więzieniu. Zanim dowiedzieli się, co to so-

¹⁰¹ Tamże, s. 178.

¹⁰² Tamże, s. 179.

wiekie więzienie, wygłaszali hasła i myśli o podboju świata przez komunizm, na razie oglądany przez więzienne kratki.

Wszystkich więźniów przywiezionych z Moskwy po jakimś czasie dołączono do grupy starych i schorowanych Polaków powracających z Syberii wraz ze swoim proboszczem ks. Kamińskim¹⁰³. Byli to ludzie chorzy i słabi, którzy czekali na przekroczenie granicy z Polską jak na zbawienie.

Po tygodniowym pobycie w więzieniu w Mińsku Litewskim wydało się, że wyjazd do Polski jest bliski. Podoficer straży przygranicznej sprawdził personalia więźniów i ogłosił gotowość do wymarszu, który miał nastąpić następnego dnia. Radość, zwłaszcza Sybiraków, była ogromna. Wszyscy czekali na godzinę wymarszu. Jednak logika sowiecka była wolna od dotrzymywania obietnic czy determinacji czasowych.

Wymarsz nastąpił dopiero po kilku dniach. Ustawiono kolumnę składającą się z dwudziestu osób i zaprowadzono ją na dworzec kolejowy. Po kilku godzinach pociąg zatrzymał się na stacji Niegorefoje tuż przed granicą z Polską. Tam poddano więźniów osobistej rewizji, a ks. Juniewiczowi zabrano teksty aktu oskarżenia i wyroku wydane przez sąd, by zapobiec ich opublikowaniu, a tym samym uniknąć kompromitacji sowieckich sądów.

Na następnej stacji pociąg się zatrzymał, nakazano opuścić wagon, sprawdzono nazwiska i czerwonoarmista poprosił, by komendant stacji Kołosowo przekroczył pas graniczny. Ten przeprowadził więźniów na polską stronę. Było to pod koniec lutego albo na początku marca 1925 roku.

Po stronie polskiej zaczęły się rozmowy, pytania, które ocalonym już więźniom kojarzyły się z przesłuchaniem przez NKWD. Przestrzegano ich, by mówić mało, a broń Boże nic o Żydach, gdyż „w Polsce aresztują tego, co źle odzywa się o Żydach”¹⁰⁴.

Wszyscy otrzymali darmowe bilety na przejazd w dowolną stronę wyczekiwanej i wytęsknionej Polski. Księża Juniewicz i Chwiećko postanowili pojechać do Warszawy, by spotkać się z arcybiskupem Roppem, który jako biskup diecezji mohylewskiej był ich bezpośrednim przełożonym. Czekałiby na pociąg całą noc, ale jeden z oficerów

¹⁰³ Ks. Kamiński Władysław, ur. w 1863 r. Pracował na Syberii, w Krasnojarsku, Tobolsku i w dekanacie Irkuck. Wrócił do Polski wraz z zesłańcami z Syberii w 1925 r. Wspomina o nim s. Łucja Czechowska oraz o. Juniewicz. Por. Juniewicz, s. 180; por. R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 277.

¹⁰⁴ Juniewicz, s. 183.

sprowadził do koczujących na stacji ks. Michała Krzywickiego¹⁰⁵, prefekta gimnazjum w Stołobicach, kolegę kursowego ks. Juniewicza z seminarium w Petersburgu, późniejszego administratora apostołskiego w Drohiczynie. Ten zaprosił ich do siebie i ugościł, a rozmowy na plebanii trwały całą noc. Rano celebrowali pierwszą Mszę św. na wolności.

Tutaj wreszcie ochłonąłem od dotychczasowego jakiegoś niewyraźnego, przygnębiającego nastroju i po kolacji pogawędziłem niemal całą noc z moim ukochanym kolegą i wiernym do śmierci przyjacielem¹⁰⁶.

Podziękowawszy księżom w Stołobicach za bardzo serdeczną gościnność, po obiedzie udaliśmy się w ich towarzystwie znowu na dworzec, wsiedliśmy do pociągu, który nas zawiózł do Warszawy. Tam rozpoczął się nowy okres mojego życia i pracy kapłańskiej. O tym, jeśli Bóg pozwoli, coś niecoś ze wspomnień napiszę. A tymczasem dzięki niech będą Bogu za wszystko. Nie tylko za uzyskanie wolności, lecz również za prześladowanie i niewolę¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ks. dr Krzywicki Michał, ur. 1895, święcenia 1919. Administrator apostołski w Drohiczynie (1950-1967). Zmarł w 1967 r.; *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 8-9.

¹⁰⁶ Juniewicz, s. 184.

¹⁰⁷ Tamże, s. 185.

część druga

filozofia

Mirosław Pawliszyn CSsR
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski – Olsztyn
WSD Redemptorystów – Kraków

KAPŁAN, BŁAZEN I MAGAZYNIER

Zawsze ilekroć zaczyna się pisać tekst, w którym chce się nawiązać do publikacji mistrzów, warto mieć w pamięci słowa z *Zemsty* Aleksandra Fredry: „Znaj proporcje, mocium panie”. Cytat z rozmowy między Dyndalskim a Cześnikiem przywołuje do porządku tych wszystkich, którzy siłą się na podsumowania, dopowiedzenia czy uzupełnienia znanych dzieł. Przestroga zyskuje na wadze w chwili, kiedy przychodzi pochylić się nad pracą filozofów. Filozofia wszak, jako sztuka myślenia, żąda zawsze jednego – by patrzeć z dużą skromnością na pracę własnego umysłu. Pycha na terenie filozofii, choć nie tylko tu, rodzi opłakane skutki, i prędzej czy później staje się przejawem ignorancji i rażącej niekompetencji.

Z drugiej jednak strony, mało jest takich dziedzin wiedzy, które wciąż inspirują do myślenia tak, jak czyni to filozofia. Jej ciągła żywotność, pomimo ogłaszanej tu i ówdzie śmierci, jest tyleż zagadkowa, co na wskroś inspirująca. Znając zatem proporcje, podążmy intelektualnym tropem wyznaczonym przez Mistrza, a jest nim polski filozof Leszek Kołakowski.

W 1959 roku na łamach miesięcznika „Twórczość” ukazał się jego esej zatytułowany *Kapłan i błazen*¹. Stał się on jedną z najważniejszych publikacji powojennej Polski. Z jednej strony był pewną próbą zdiagnozowania czasów, z drugiej był też manifestem inteligencji, która mimo oficjalnie składanych deklaracji dusiła się w ciasnej atmosferze komunizmu. Jeden i drugi kontekst jest ważny. Postawiona przez Kołakowskiego diagnoza ma wartość nie tylko historyczną. Otwiera ona kwestię, na ile zarysowana wówczas koncepcja została zarzucona wraz z zasadniczą zmianą polityczną i kulturową, jaka dokonała się w ostatnich latach w Polsce, a na ile wciąż ma zastosowanie? Ogłoszona przez polskiego filozofa deklaracja pozwala, w pewnym stopniu,

¹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Warszawa 1989, s. 161-180.

zdiagnozować również stan współczesności, w jakiej przyszło nam żyć. Podążmy więc drogą wyznaczoną przez Kołakowskiego, przypatrując się postaciom bohaterów eseju: kapłana i błazna. Postawmy już w tym miejscu tezę: zarówno jeden, jak i drugi nie opisują do końca adekwatnie kondycji współczesnej.

1. Teza: Kapłan jako stróż przeszłości

Kapłan jest tym, kto poświęca siebie samego na rzecz wartości. Są one niejako zapisane w historii, w niej znajdują umocowanie i żyją mocą jej oddziaływania. Można rzec, że historia funduje wartości jako coś ważnego, co wpływa tak na teraźniejszość, jak i na przyszłość. Tak osadzone wartości są gwarancją przetrwania ludzkości. Kapłan jest tym, kto czuwa nad procesem trwania tego, co zapisane w przeszłości.

Czuwanie, podjęte przez kapłana, nie ma charakteru biernego. Jak to rozumieć? Historia, w której zapisane są wartości, sama w sobie jest nieaktywna, na wskroś bierna. Mówimy, że jest nauczycielką życia, ale to, co w sobie skrywa, jest już zamknięte i skończone; raz na zawsze i nieodwołalnie. Wartości są, owszem, inspirujące, ale inspirację tę można określić wyłącznie mianem podszeptu, sugestii bądź prowokacji. I tutaj właśnie uwidacznia się rola kapłana. Jego wysiłek skoncentrowany jest na tym, by historię ożywić i uaktualnić. Od jego zaangażowania i inteligencji zależy skala doświadczeń i inspiracji, jakie zostaną z niej wydobyte.

Kołakowski w swoim eseju analizuje głębiej wysiłek kapłana. Jest on stróżem teologii, która wciąż chce oddziaływać na filozofię². Oddziaływanie to ma charakter destrukcyjny, gdyż filozofia, poprzez zaangażowanie rozumu, stawia teologii takie pytania, które każą zweryfikować żywione przez nią od wieków przekonania. Pierwszym wymiarem chronionym przez kapłana jest obszar eschatologii. Nie należy się tu dopatrywać religijnego znaczenia tego terminu. Nie jest on związany z osobowym trwaniem po śmierci czy zagadnieniem nagrody lub kary otrzymywanej od istoty najwyższej. Eschatologia, w rozumieniu religijnym, jest jakąś próbą opuszczenia rzeczywistości ziemskiej, świadomością, iż to, co pozaziemskie, jest czymś na wskroś prawdziwym, trwałym i nieprzemijającym.

² Por. tamże, s. 161; analizy te nie są ścisłym zreferowaniem tekstu Kołakowskiego. Są to raczej refleksje oparte na przywoływanym eseju i nie roszczą one sobie prawa do nazywania ich dokładnym streszczeniem.

Kapłan Kołakowskiego nie opuszcza ziemi. Stawia pytanie, czy to, co szanujemy na świecie, o co zabiegamy i o co się troszczymy, może być osiągnięte całkowicie i zrealizowane w pełni tu i teraz. Innymi słowy, czy realizowane przez nas w niedoskonały sposób wartości mogą osiągnąć status wypełnienia. Dla przykładu, czy żyjąc sprawiedliwie i dbając o uczciwość na co dzień, możemy się spodziewać, iż przyczynimy się do utrwalenia sprawiedliwości i uczciwości w świecie? Oczekiwania tego rodzaju nazywa autor „eschatologią świecką”³. Rozgrywa się ona w specyficznym spięciu pomiędzy moją własną egzystencją, która realizuje wartości, a historią, która jest nośnikiem tychże wartości. Podkreślmy więc raz jeszcze: sąd ostateczny, który stanowi istotę eschatologii, rozgrywa się nie w wymiarze transcendencji, lecz historii. Kapłan strzegący tak rozumianej eschatologii jest też, jak można mniemać, „kapłanem świeckim”. Jest on tym, który wierzy w zbawiającą moc historii.

Za wiarą „świeckiego kapłana” stoi przekonanie, iż istnieje związek między aksjologią a historiozofią⁴. Już tutaj widać powód, dla którego kapłan jest traktowany przez Kołakowskiego z rezerwą. Można wszak chronić różne wartości, wierząc w to, że przyczyniają się one do ostatecznego wypełnienia historii. Pisząc swój esej w określonym momencie historycznym, miał on żywo w pamięci przykład tych, którzy zabezpieczając wartość własnej rasy, byli przekonani, że na trwałe zapiszą w historii wyznawane przez siebie poglądy. Związek ten oparty jest na przesvědczeniu, iż egzystencja złożona jest nie z pojedynczych faktów, które wyczerpują się w sobie i nie są odniesione jeden do drugiego. Przeciwnie, wierzy on z całej mocy, że w zachodzącym fakcie ukryta jest nadzieja na ostateczne spełnienie; ukryty jest w nim rąbek perspektywy końcowej⁵. Kapłan dlatego jest kapłanem, że przekonanie jego nie jest oparte na przesłankach rozumowych. Osadzone jest ono na ufności, nieracjonalnym zawierzeniu wybawiającej mocy historii.

Jest i druga kwestia, w której teologia chce wpływać na filozofię. Teodycea, bo o niej mowa, składa się na „teologiczne dziedzictwo współczesnego myślenia”⁶. Podobnie jak eschatologii, Kołakowski nadaje teodycei specyficzne znaczenie. Rozumienie tego, czym jest teodycea, rozpada się na dwie możliwości. Wedle pierwszej, jest to refleksja nad naturą Boga oraz Jego relacją do stworzonego świata.

³ Tamże.

⁴ Por. tamże, s. 162.

⁵ Por. tamże.

⁶ Tamże, s. 163.

Leibniz podaje inne rozwiązanie: jest to namysł nad tajemnicą zła zakorzonego w świecie i nad tym, jak ma się to zło do dobroci boskiej.

Polski filozof wykreśla, rzecz jasna, perspektywę Boga z teodycei. W to miejsce znowu podstawiona zostaje historia, która ulega procesowi racjonalizacji. Pytanie brzmi następująco: czy moje cierpienie, każdorazowo przeżywany ból i upokorzenie, mają swój głębszy sens w jakimś powszechnym usprawiedliwieniu, racjach powszechnych, na których wspiera się historia?⁷ Zauważmy, na czym polega różnica między eschatologią a teodyceą. Pierwsza organizuje fakty, to, co dzieje się niejako obok mnie. Pozwala ona na zorganizowanie świata, sensowne ułożenie go. Druga dociera głębiej, do natury człowieka. Jest rodzajem usprawiedliwienia zła, czymś, co osłabia jego wewnętrzną moc. Jest to możliwe, ponieważ okazuje się ono ostatecznie bezradne wobec rozumnie ułożonej całości. Całość to zorganizowane rozumnie dzieje. Zło jest uwikłane w historię, lecz na tle całości okazuje się tylko epizodem. Kapłan odgrywa tu niesłychanie ważną rolę. Nawołuje on, by znosić cierpienie, gdyż ma ono swój sens, przyczynia się do spełnienia historii. Ta zaś, w zamian, wykaże, iż ból nie miał charakteru ostatecznego.

2. Antyteza: Błąden jako twórca możliwości

Jak należy się domyślać, błąden jest przeciwieństwem kapłana. Można więc, chcąc go opisać, pozostać na poziomie zwyczajnego odwrócenia ról, jakie odgrywają obydwaj. Spróbujmy jednak, nawiązując do omawianego eseju, pójść krok dalej, by pełniej scharakteryzować postawę błądena.

Podstawowym przeświadczeniem, jakie kieruje jego postępowaniem, jest przekonanie, iż człowiek nie powinien opierać swego życia na jakimś elemencie, który byłby większy i trwalszy od niego. Nie ma czegoś takiego jak absolut, stanowiący oparcie dla naszej codzienności. Skoro tak, to nie ma co poszukiwać jakiejś rzeczywistości sensownej i zrozumiałej, organizującej w całość poszczególne fakty. Dzieje się tak zarówno w odniesieniu do problemu eschatologii, jak i teodycei. Spełnienie o charakterze ostatecznym jest niemożliwe, a fakty zamykają się w obrębie wyznaczonej czasoprzestrzeni. Poszukiwanie dla nich odnośnika jest czynnością próżną i jałową. To, czego spodziewał się kapłan, jest wyłącznie irracjonalną mrzonką. Przeżywany przeze mnie

⁷ Por. tamże.

ból będzie wyłącznie moim bólem, każdorazowym doświadczeniem ze strony losu, które nie powinno spodziewać się żadnego wytłumaczenia ani usprawiedliwienia. Nie ma więc rozrachunku w wymiarach historii, nie stanie się ona „chustą Weroniki”, która otrze poranione oblicza. Ból i cierpienie są ostateczne w momencie ich przeżywania, i tutaj też się wyczerpują.

Oczywiście błazen Kołakowskiego nie wygłasza swego orędzia jako niepopartego żadnymi argumentami manifestu. Jego przekonania poszukują dla siebie stosownego uzasadnienia. Chce on więc wykazać, że postawa kapłana od samego początku była iluzją poznawczą. Nadzieja na to, że nasz los znajduje swą rekompensatę w absolicie, czy to boskim, czy historycznym, niesie ze sobą określone konsekwencje; rodzi problemy niemożliwe do przekroczenia. Błazen wyraźnie dostrzega, że cały problem oparty jest na trudnym do rozstrzygnięcia dylemacie, jak mają się do siebie natura i łaska. Ten, kto przyjmuje istnienie absolutu, całości, która rekompensuje znaczenie jednostkowych zdarzeń, musi uporać się z problemem, jak mają się do siebie aspiracje jednostki oraz założenia, wedle których zrealizowany ma być całościowy i zaplanowany z góry program absolutu. Kołakowski zauważa, że kwestia ta jest wciąż paląca i dotyczy stosunku między odpowiedzialnością jednostki a działającymi na nią z zewnątrz determinantami⁸. Błazen dostrzega tkwiącą wewnątrz tej alternatywy istotną trudność. Ścierają się ze sobą dwie tendencje: poszukiwanie przez jednostkę oparcia dla własnego istnienia, co jest równoznaczne z lękiem przed samotnością, wyobcowaniem, odosobnieniem, a w konsekwencji możliwością wyzbycia się samego siebie, oraz lęk wobec świadomości ewentualnej nierzeczywistości własnej egzystencji, co prowadzi do sytuacji, w której indywidualne przeżycia zostają zduszone przez odwieczny plan, jaki, arbitralnie, realizuje absolut⁹. Obojętne, które z tych rozwiązań przyjmiemy, całość zagadnienia dotyczy takiej oto kwestii: czy możliwa jest pewność, że nasze oczekiwania pod adresem absolutu nie są tylko urojeniem? Błazen stawia pytanie z całą mocą: czy to, co zwiemy objawieniem, jest możliwe?

Objawienie to przygaszony odbłask mądrości bóstwa, które nie ujawnia wprost całości swoich sekretów, ale zwiastuje śmiertelnikom wycinek swojej prawdy¹⁰. Na gruncie filozofii rolę objawienia grają tzw.

⁸ Por. tamże, s. 165.

⁹ Por. tamże, s. 167-168.

¹⁰ Por. tamże, s. 168.

systemy filozoficzne, które chcą ująć w swych przemyśleniach całość rzeczywistości, sformułować całokształt odpowiedzi na pytania, jakie zdolni jesteśmy postawić. Oczekiwania, których wzorcowym przykładem był Kartezjusz, zawsze, o czym wie błazen, trafiają w próżnię. System zaczyna od postawienia niepodważalnych założeń, przeświadczeń, które mają zagwarantować właściwą drogę do wiedzy. Jednak wszystko, co przychodzi potem, żmudne rozważania, rozwijanie myśli, udowadnianie tez, to nic innego jak wyciąganie konsekwencji z założeń wstępnych, wcześniej ustanowionych¹¹. Zwolennik wiedzy pewnej porusza się po z góry wyznaczonych torach, nie mogąc wyjść poza założenia, które sam ustanowił. Błazen, z którym utożsamia się Kołakowski, określa to w ten sposób: „skoro dysponujemy już tym, co najpewniejsze i niezachwiane, dalszy tok naszego myślenia przebiega gładko i sprawnie, jak ruch szklanej kuli po lodowisku. Objawienie jest «pierwszym pchnięciem» myśli, po którym toczy się ona mocą własnego automatyzmu”¹².

Automatyzm jest zaprzeczeniem myślenia. Zakłada on, że prawda została nam dana w punkcie wyjścia, wierzy bezkrytycznie w to, że od samego początku mamy do niej niekwestionowany dostęp. Wszystko, co przychodzi później, cały wysiłek umysłu, który próbujemy nazywać myśleniem, jest niczym innym jak tylko dookreślaniami tego, co już założone, przyswajaniem sobie z góry danych treści¹³. Taki stan rzeczy jest dla błazna nie do przyjęcia. Nie ma czegoś takiego jak prawdy o stałym charakterze, niezmiennie i niewzruszone. Cały wysiłek rozumu sprowadza się do kwestionowania oczywistości, wykazywania, że nie zostało nam dane żadne objawienie, czy to o religijnym, czy filozoficznym charakterze. Za tym przekonaniem idzie następne: nie są możliwe systemy filozoficzne ogarniające całość tego, co istnieje, i wypowiadające uniwersalne prawdy o rzeczywistości. Myśl jest nieustannym procesem ścierania się z zagadkami świata, upartym pokonywaniem trudności, permanentnym obalaniem obowiązujących prawd i stawianiem nowych tez. Całość energii błazna sprowadza się do nieustannej weryfikacji objawienia, wykazywania jego iluzoryczności i fałszu.

Jak więc zachowuje się błazen, mając przed sobą wyzwania eschatologii i teodycei? W ślad za destrukcją podąża wysiłek twórczości. Przede wszystkim nie przyjmuje on do wiadomości, że istnieje coś takiego jak koniec czy zwieńczenie dziejów, które stanowiłoby pod-

¹¹ Por. tamże.

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, s. 169.

sumowanie przeżywanych przez jednostkę faktów. Żyje on chwilą, każdorazowym zdarzeniem. Podkreślmy: żadne z tych zdarzeń nie składa się na jakąś całość, przeciwnie, spełnia się samo w sobie, zamyka we własnej strukturze. W związku z tym wysiłek odnoszenia faktów do jakiejś szerszej perspektywy jest całkowicie jałowy i próżny; będzie pozostałością teologicznego myślenia. Dopowiedzmy, mając nadzieję, że nie jest to zbyt daleko posunięta interpretacja myśli Kołakowskiego: eschatologia nie zawiera w sobie całości dziejów, jest ona co najwyżej zamknięta w fakcie i tym, co się w jego obrębie dokonuje. Tak jak dla kapłana zdarzenia miały rolę służebną wobec całości, tak dla błazna są one zamkniętą w sobie całością, nie służą nikomu ani niczemu. Błazen żyje więc chwilą, tym wszystkim, co dzieje się tu i teraz. Nie oznacza to automatycznie postawy hedonistycznej, wedle której chwila jest wykorzystywana jako źródło przyjemności. Jest to swoiście pojęta postawa metafizyczna, dostrzegająca fundament i źródło nie wśród całości bytu, ale każdorazowości zdarzeń.

Przypatrując się dalej postawie błazna, trudno nie zauważyć, że pojmowanie przezeń eschatologii każe też inaczej spojrzeć na kwestię teodycei. Kapłan tłumaczy sobie i innym, że dotykające nas zło zostanie, w ramach wieczności, zrekompensowane i wytłumaczone, że odgrywa ono rolę terapeutyczną, oczyszczając i umacniając jednostkę. W wymiarach historii przeżywany ból składa się na całość dziejów, umacnia je, nadając im właściwy kształt. Jak w tym kontekście zachowuje się symboliczny błazen? Nie poszukuje dla faktów wartości, nie próbuje ich tłumaczyć, nie interpretuje ich w świetle prawd ponadczasowych. Zatem ból, jaki ktoś przeżywa, jest po prostu jego bólem, doświadczeniem, z którym ma się zmierzyć. Można wnioskować, że aktywność błazna zmierzała będzie do tego, by trud i cierpienie maksymalnie ograniczać, zaś potęgować to wszystko, co je minimalizuje. Nie ma zatem żadnej odpłaty czy wynagrodzenia za mężne znoszenie przeciwności.

3. Synteza: Magazynier jako uczestnik terażniejszości

Błazen jest przeciwieństwem kapłana, stąd nawiązanie do Heglowskiego przeciwstawienia tezy i antytezy. Warto się zastanowić, czy esej Kołakowskiego, który w określonym momencie historii odegrał ważną rolę i zdawał się być całkiem trafnym opisem rzeczywistości, pozosta-

je takowym do dzisiaj? Czy dychotomia kapłana i błazna przestała obowiązywać, a może trzeba ją o jakiś element uzupełnić? Wydaje się, że najwłaściwszym rozwiązaniem będzie to ostatnie, i dlatego właśnie na horyzoncie rozważań pojawia się zagadkowa postać „magazyniera”.

Kapłan, jak powiedziano wyżej, jest stróżem przeszłości. Jednak nie tylko kultuwyje on historię jako zamkniętą i dokonaną. Dba on o jej przetrwanie, czyni ją niejako stróżem całości dziejów. Przyszłość nie powinna tego faktu zmieniać. Nie jest więc tak, że przeszłość jest martwa: rzuca ona cień na dzieje świata. To, co – jak można mniemać – nie istnieje z powodu swego minionego wydarzenia się, trwa mocą starań kapłana. Na świat oddziałuje to, co nieistniejące¹⁴. Błazen, jako antyteza kapłana, nie dostrzega terapeutycznej mocy historii, a co za tym idzie, neguje trwałość i nieprzemijalność wartości. W centrum jego zainteresowania jest możliwość jako taka, jako coś, czego jeszcze nie ma, ale co jest już niejako nastawione na to, by się wydarzyć, by być. Mało tego. W tekście polskiego filozofa widać wyraźnie, że tym, co charakteryzuje błazna, jest niezwykła moc kreowania rzeczywistości. W tym, co ustanowi jako możliwe, zawiera się rzeczywistość; to, co możliwe, jest już realne. Wszak, jak zauważa Kołakowski, nasze myślenie o rzeczywistości jest jakąś jej częścią, wcale nie gorszą od innych¹⁵. Pomińmy jednak to, iż tak sformułowana myśl jest mocno dyskusyjna i łatwo podać argumenty ją obalające. Podkreślmy: kapłan utrzymuje przy życiu to, co minionie, błazen kreuje to, co otwiera przed nim jego własną przyszłość.

Hegłowska perspektywa niniejszego opracowania nie jest zapewne do końca trafna, ale przy wnikliwszym przyjrzeniu się być może uwyraźnia w pewnym stopniu ważną kwestię. Przeciwwstawienie tezy i antytezy oznacza nie tyle sprzeczność zachodzącą pomiędzy nimi, ile raczej przeciwieństwo. Jeden element zakłada drugi, domaga się go, uzupełnia. I tak właśnie dzieje się w przypadku błazna i kapłana. Mimo iż zwróceni w odwrotnych kierunkach, jeden tworzący przyszłość, drugi ożywiający i ochraniający przeszłość, zdają się połączyć. Obaj są jednak jakoś skierowani na wartości, odniesieni do tego, co nazwalibyśmy całością czy historią. Różnie tylko kładą akcenty bądź też inny status jej nadają. Nie jest tak, że wyłącznie kapłan uznaje istnienie całości, która cementuje pojedyncze fakty. Błazen samą twórczość, kreowanie rzeczywistości, czyni jakimś rodzajem absolutu. Tworzone możliwości,

¹⁴ Por. tamże, s. 179.

¹⁵ Por. tamże, s. 180.

które w samym akcie pomyślenia stają się rzeczywiste, scalają pojedyncze akty twórcze. Twórczość, mówiąc krótko, inicjuje i staje się podstawą realności. Twórczość jest więc rodzajem wartości, którą błazen chce chronić. Okazuje się, że wcale nie jest tak, iż błazen żyje chwilą. Żyje on twórczością jako taką, ona go konstytuuje w sposób trwały. Wszystkie poszczególne akty twórcze, urealnianie możliwości, są realizowaniem jednej, naczelnej wartości, jaką jest „negatywna czujność wobec absolutu jakiegokolwiek”¹⁶. Można być pewnym, że będzie ją chronił z podobnym zaangażowaniem jak kapłan.

Synteza nie jest ujednoliceniem tezy i antytezy, raczej momentem tożsamości w zróżnicowaniu, jednością, która łącząc, nie unicestwia różności. Jednak skąd poszukiwanie syntezy dla kapłana i błazna? Czy nie wystarczy powiedzieć, że różnica między nimi jest tylko pozorną?

Esej Kołakowskiego ma swój kontekst historyczny; zostało to już zasygnalizowane. Teza, którą postawiono w początkowych wersach niniejszego tekstu, brzmiała następująco: symboliczne postacie kapłana i błazna nie opisują wyczerpująco naszej współczesności. Nie znaczy to, że odeszli oni w przeszłość, ale że nie wyczerpuje się w nich obraz współczesnych postaw ludzkich. Warto poszukać czegoś, co uzupełni i adekwatnie opisz brakujący element. Jednak to, czego poszukujemy, nie jest prostą syntezą postawy kapłana i błazna. Jest to nie tyle coś, co ich łączy, ile coś, co sytuje się niejako obok tezy i antytezy. Element ten jawi się jako wyjątkowy i specyficzny. Stanowi część układanki, ale jednocześnie ma opisać coś, co zasadniczo różni się tak od kapłana, jak i od błazna. Przyczyną specyfiki poszukiwanego wątku jest to, iż ma on wyrazić wyjątkowość czasu, w którym przyszło nam żyć. Dlatego właśnie określiliśmy go jako „magazyniera”, co jest jaskrawym odejściem od nieco dworskiej terminologii Kołakowskiego.

Kapłan i błazen opisani są w układzie: część – całość, zdarzenie – historia. W postawie magazyniera schemat ten zostaje zanegowany. Odbywa się to na takiej zasadzie, iż akcent zostaje położony na fragmentaryczność, bez odnoszenia jej do jakiegokolwiek całości. Naturalnie, opcja taka ma swoje uzasadnienie zarówno epistemologiczne, jak i ontologiczne, rodzi też konsekwencje etyczne. Trudno nie zauważyć, że kryje się za nią przekonanie, iż pewność poznawcza została tu zarezerwowana dla pewnego wycinka rzeczywistości.

¹⁶ Tamże.

Wybór ma charakter arbitralny, jest opowiedzeniem się za jedną ze stron. Jest to, jak wspomniano, wybór o charakterze ontologicznym. Realność przysługuje fragmentowi rzeczywistości, a za wyborem owego fragmentu decydują różne względy, na przykład nastawienie empiryczne, czy pragmatyczne. Jednak w wypadku magazyniera sprawa nie jest tak prosta. Za jego wyborem nie kryje się żadna argumentacja, ani racjonalna, ani też irracjonalna. Jest to wybór bez wyboru, decyzja bez decyzji. To, czy zdarzenie bądź fakt miałyby być do czegokolwiek odniesione, stanowić wycinek czegoś o charakterze ogólnym, jest dla magazyniera kwestią nieinteresującą. Jego zwiążanie się z tym, co jednostkowe, z chwilą, którą obecnie przeżywa, ma charakter bezrefleksyjny w tym sensie, że właśnie nie odsyła do czegokolwiek poza sobą.

Nie da się ukryć, że postawa taka jest zbieżna z tym, co prezentuje błąden. Wyjątkowość, czy może oryginalność symbolicznej postaci magazyniera ujawnia się wtedy, gdy przyjdzie nam zastanowić się nad jego podejściem do eschatologii. Przypomnijmy, że chodzi tu o kwestię odnoszenia poszczególnych faktów do całości, jaką jest historia. Jak już wiadomo, magazynier nie odnosi zdarzeń do całości, jak czyni to kapłan. Nie utożsamia się też z błądem, dla którego fakty wyczerpują się w sobie. Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której fakty niejako otaczają magazyniera, gromadzą się wokół niego. Nie dzieje się to w zgodzie z jakimś narzuconym porządkiem czy planem. Jedne z nich przez pewien czas mają dla magazyniera jakieś znaczenie, po czym tracą je i nikną z pola widzenia. Inne dzieją się obecnie, rozpleniają się w teraźniejszości, przykuwają do siebie uwagę. Wreszcie są i takie, które są spodziewane, planowane, przewidywane. Ich wzajemne związki są trudne do uzgodnienia, raczej mieszają się one, zachodzą na siebie. Bywa i tak, że jedne są zapominane, inne zaś odrzucane. Nic się tu do niczego w sposób trwały nie odnosi i nic nie ma na nic innego wpływu. Zdarzenia stanowią więc jakiś horyzont funkcjonowania magazyniera. Jednak horyzont ten ma zatarte granice, nieostre brzegi. Trudno go nazwać całością, jest to raczej nieustanna fluktuacja, współprzenikanie. Analogia z rzeczywistym magazynierem, mamy nadzieję, staje się nieco bardziej jasna: wszak ten jest w swoim miejscu pracy, właśnie otoczony poszczególnymi rzeczami, pojawiającymi się i znikającymi, mającymi różne kształty, jakości i funkcje. Trudno powiedzieć, w którym momencie rzeczy te stanowią całość jako taką.

Jak zachowuje się magazynier w kwestii teodycei? Jak przeżywa on ból i cierpienie, i czy szuka dla nich wytłumaczenia? Kiedy czyta się

tekst Kołakowskiego, można odnieść wrażenie, że zarówno kapłan, jak i błazen zmagają się z bólem, który dotyka ich bezpośrednio, jest związany z ich osobistym losem. Magazynier jest symbolem współczesności. Gdzie rodzi się, i trwa, jego ból? Nie jest to ból związany z osobistym losem bohatera, jego cierpienie schodzi na plan dalszy. Raczej wspomniana niejednoznaczność otaczających magazyniera faktów i zdarzeń, ich nieokreślone współprzenikanie, nieprzewidywalne powstawanie i giniecie, są źródłem trwogi i tryumfu. Bolesne wydarzenia, cierpienie, nie są w żaden sposób tłumaczone, bowiem trudno odnieść się w sposób trwały do tego, co samo w sobie jest na wskroś nietrwałe. Każdorazowo przeżywane ból i radość mają też charakter nieostry, zachodzą na siebie, wypierając się nawzajem, po to by zaraz ustąpić pod naporem drugiego. I właściwie trudno powiedzieć coś więcej. Dzieje się tak, że niejasność perspektywy funkcjonowania magazyniera sprawia, iż on sam staje się niejednoznaczny. W przeciwieństwie do kapłana i błazna nie jest on odniesiony do wartości, nie zachowuje się wobec nich w jakiś określony sposób. Znajduje się raczej w wirze, w którym zaciemnione są jakiegokolwiek odniesienia, gdzie nie ma żadnych punktów stałych, są po prostu gromadzące się i znikające fakty.

O co więc dba magazynier, do czego sprowadza się jego aktywność? W przeciwieństwie do kapłana i błazna, nie tyle on sam jest aktywny, ile raczej gromadzące się wokół niego zdarzenia aktywizują go do działania. Natężenie otaczających go i rozpleniających się wartości mobilizuje do funkcjonowania, ale im jest ono intensywniejsze, tym większe nagromadzenie faktów. Krąg się zamyka, co jest jeszcze jednym świadectwem zatarcia horyzontów, rozróżnienia między magazynierem a tym, co rzekomo dzieje się na zewnątrz niego. Warto zaznaczyć, że funkcjonowanie w tak zawiłej rzeczywistości wymaga nie lada umiejętności.

Wyjaśnijmy na koniec: kapłan to człowiek, który ufa w siłę i moc tradycji, błazen to ktoś, kto wierzy w nieograniczoną siłę własnych możliwości, magazynier to ktoś, kto dał się bez reszty pochłonąć teraźniejszości.

Postawiliśmy na wstępie tezę, że obraz kapłana i błazna nie opisuje naszej współczesności w takim stopniu, w jakim czynił to w momencie opublikowania eseju przez Kołakowskiego. Są to dość ekskluzywne wzorce postaw życiowych. Współczesny rozwój techniki, kryzys autorytetów, nieograniczone możliwości samorozwoju, globalizacja

sprawiają, że pomiędzy te dwie symboliczne postacie został wbity klin. Jest to gatunek ludzi, którzy żyją codziennością, układają ją gorączkowo i za wszelką cenę. Otoczeni są przez mnóstwo zdarzeń, które nie tyle są kreowane przez nich, ile kreują ich samych.

Kołąkowski kończy swój esej deklaracją: „Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości pozaintelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane”¹⁷.

Podążmy tą drogą: trudno opowiedzieć się jednoznacznie po stronie kapłana czy błazna. Rażą jednostronnością i traktowani poważnie są równie niebezpieczni. Niełatwo też opowiedzieć się za niestałością czy niejednoznacznością magazyniera. Opowiadamy się za syntezą wszystkich trzech: zapobiegliwością kapłana, inicjatywą błazna i sprytem magazyniera.

¹⁷ Tamże.

Marek Urban CSsR

Papieska Akademia Teologiczna – Kraków

WSD Redemptorystów – Kraków

MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – HANNAH ARENDT (1906-1975)

„Żyła swoją myślą, a myśl kształtowała jej życie (...). Była figlar-
na, dowcipna, kobieca, a zarazem bardzo inteligentna i niezwykle
wykształcona” – Hannah Arendt. Takimi słowami charakteryzo-
wał ją i wspominał w swej autobiografii amerykański krytyk liter-
acki, a zarazem jej przyjaciel Alfred Kazin¹. Należy ona bez wątpienia
do najważniejszych przedstawicieli myśli żydowskiej XX wieku.
W swym wnętrzu została głęboko dotknięta przez Holokaust, a kwestia
tożsamości żydowskiej w sposób nader wyraźny stała się właśnie jej
udziałem. Doświadczyła losu ściganej emigrantki, zasymilowanej,
świeckiej, areligijnej Żydówki. Radykalność bycia kobietą łączyła
z dumą i wyniosłością bycia właśnie Żydówką². Utrzymywała kontakty
z najwybitniejszymi przedstawicielami inteligencji niemieckiej i żydow-
sko-niemieckiej swoich czasów. Byli wśród nich choćby Martin Heideg-
ger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Walter Benjamin, Paul Tillich, Herman
Broch, Kurt Blumenfeld, Raymond Aron czy Mary McCarthy. Śmiało
można także mówić o jej „przyjaźniach” z postaciami historycznymi,
takimi jak Immanuel Kant, Moses Mendelssohn, Róża Luxemburg czy
Rahel Varnhagen Levin. W świecie jej myśli ważne miejsce zajmowali
Marks i Platon, Hegel i Monteskiusz, Nietzsche i Duns Szkot. Z jed-
nej strony specjalistka od św. Augustyna, z drugiej znawczyni totali-
taryzmu, poszukująca sensu polityki, ale również snująca refleksję nad
kondycją ludzką. Wierzyła w wielkie idee i wielkich ludzi, szczególnie
w wielkich myślicieli. Odwołując się raz jeszcze do słów wspomnianego
Alfreda Kazina, można powiedzieć, iż filozofia była dla niej „najwyższym
powołaniem intelektualnym – jako coś nieuniknione, nie tyle zawód,
ile sposób życia”³.

¹ A. Kazin, *Hannah Arendt* (fragment książki *New York Jew*), przełożył J. Zieliński, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12, s. 32, 33.

² Pisze o tym przyjaciółka Hanny Arendt Elisabeth Young-Bruehl, która w sposób żywy i dynamiczny opowiedziała o jej życiu. Por. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1984.

³ A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 36.

1. Informacje biograficzne

Johanna (Hannah) Arendt urodziła się 14 października 1906 roku w Linden (obecnie dzielnica Hanoweru, Niemcy) w bardzo starej, zamożnej rodzinie jako jedyna córka inżyniera Paula Arendta i jego żony Marty (z domu Cohn). Rodzice byli niepraktykującymi, zasymilowanymi Żydami i socjalistami. Hannah dorastała w Królewcu, rodzinnym mieście rodziców, dokąd wszyscy przenieśli się w roku 1910. Dzięki dziadkowi, którego później bardzo ciepło wspominała w dorosłym życiu⁴, często bywała w synagodze. W ten sposób poznała zreformowany judaizm i choć nie należała do żadnej wspólnoty religijnej, zawsze czuła się żydówką. W roku 1913, kiedy miała zaledwie siedem lat, umarł jej ojciec. Kilka lat później matka wyszła ponownie za mąż. Hannah nie potrafiła jednak zaakceptować ojczyma i swoich dwóch przyrodnych sióstr. Zawsze znacznie wyprzedzała intelektualnie rówieśników. W wieku czternastu lat przeczytała już Kantowską *Krytykę czystego rozumu* i *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspersa, a także założyła koło miłośników literatury współczesnej. Z powodu nieporozumień z jednym z nauczycieli w królewieckim gimnazjum przeniosła się do Berlina, gdzie po raz pierwszy zajmowała się pracami Sorena Kierkegaarda. W roku 1924 po powrocie do Królewca zdała eksternistycznie maturę i jeszcze w tym samym roku została studentką uniwersytetu w Marburgu. Przez rok słuchała wykładów z greki, z filozofii u Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna oraz z teologii protestanckiej u Rudolfa Bultmanna. Znajomość z Heideggerem przekształciła się w romans. Studiowała we Fryburgu u Edmunda Husserla, a następnie w Heidelbergu u Karla Jaspersa, z którym łączyła ją potem wieloletnia i owocna przyjaźń. Pod jego kierunkiem w roku 1929 ukończyła rozprawę doktorską na temat pojęcia miłości u św. Augustyna: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Podczas studiów poznała także charyzmatycznego polityka Kurta Blumenfelda⁵. To on „jako działacz ruchu syjonistycznego, mający dużą wiedzę o ideowych, społecznych i politycznych aspektach kwestii żydowskiej, był tym, który obudził w niej dojrzałe i świadome poczucie żydowskości”⁶.

⁴ Por. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 18.

⁵ Arendt poznała Blumenfelda w roku 1926, studiując w Heidelbergu. Jak później często podkreślała, przez całe życie czuła mu się bardzo zobowiązana. Świadomą syjonistkę uczyniły z niej jednak, co sama wielokrotnie powtarzała, dopiero wydarzenia z roku 1933.

⁶ Por. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, dz. cyt., s. 24.

W roku 1929 Arendt poślubiła Günthera Sterna, który później zmienił nazwisko na Anders. Razem przenieśli się na rok do Frankfurtu, potem do Berlina. Hannah zajmowała się w tym czasie m.in. studiowaniem biografii Racheli Varnhagen, zasymilowanej intelektualistki żydowskiej z okresu romantyzmu. Postaci tej Arendt poświęciła bardzo wiele czasu i dociekliwych, wieloletnich badań, a ich owocem była książka pt. *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*⁷. Swoją uwagę autorka skupiła głównie na cierpieniach i upokorzeniu, jakie musiała znosić Varnhagen z powodu swego żydowskiego pochodzenia. Badania nad jej biografią stały się dla Arendt pretekstem do refleksji nad przyczynami antysemityzmu w ogóle oraz historią Żydów niemieckich. Zaczęła się także zastanawiać nad swoim w niej miejscem i uświadamiać sobie coraz bardziej własne bycie Żydówką. Nie przyłączyła się co prawda do politycznego syjonizmu, ale zaczęła bronić syjonizmu antyasymilacyjnego. Krótco przed dojściem Hitlera do władzy Karl Jaspers próbował przekonać ją w listach, że powinna czuć się Niemką. Odrzucała jednak te sugestie, twierdząc, iż dla niej Niemcy to język ojczysty, filozofia i poezja, a od reszty musi się dystansować ze względu na swą żydowską egzystencję⁸. Mimo że już w roku 1932 myślała o emigracji, pozostała w Niemczech i zaangażowała się politycznie, pomagając m.in. prześladowanym uciekinierom żydowskim. Już wtedy, w przeciwieństwie do wielu intelektualistów niemieckich (również pochodzenia żydowskiego), była zdania, że reżim narodowosocjalistyczny należy czynnie zwalczać. W roku 1933 opuściła Niemcy, aby przez Karlowe Wary, Genuę i Genewę dotrzeć do Paryża, gdzie ponownie zaangażowała się w działalność żydowskich organizacji emigracyjnych i udzielała się jako działaczka społeczna, a także prowadziła badania naukowe nad antysemityzmem. W 1935 roku odbyła swoją pierwszą podróż do Palestyny. Dwa lata później rozwiodła się z mężem i została pozbawiona obywatelstwa niemieckiego. W 1939 roku udało jej się sprowadzić bezpiecznie matkę z Królewca, a w następnym roku wyszła ponownie za mąż za docenta filozofii Heinricha Blüchera. Po wielotygodniowym internowaniu w obozie w Gurs w roku 1941 przedostała się wraz z matką i mężem przez Marsylię i Lizbonę do Stanów Zjednoczonych.

⁷ Pierwotna wersja książki powstała jeszcze podczas pobytu Arendt w Berlinie w latach 1929-1933. Pracowała nad nią później także na emigracji w Paryżu w roku 1938. Ukazała się jednak drukiem dopiero w 1958 roku w Nowym Jorku w wersji angielskiej tłumaczonej z niemieckiego oryginału. Rok później wydano ją również w Niemczech. Oprócz pierwszej konfrontacji z historią żydowską książka zawiera ważne dla myśli Hanny Arendt pojęcia, takie jak: asymilacja, emancypacja, parias i parweniusz.

⁸ Por. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München 2001, s. 52 n.

Pierwszy okres nowego życia upływał w ubóstwie. Rodzina żyła z niewielkiej zapomogi otrzymywanej od syjonistycznej organizacji pomocy dla uciekinierów. Hannę dręczyło poczucie wygnania i emigracji. Na obywatelstwo amerykańskie przyszło jej czekać aż do roku 1951. Bardzo cierpiała z powodu statusu bezpaństwowości, którą traktowała jako wykluczenie ze społeczności ludzkiej w ogóle. Nie myślała jednak o przeniesieniu się do Palestyny. Szybko nauczyła się angielskiego, dzięki czemu mogła zacząć pisać oraz prowadzić konferencje i wykłady w tym języku. Pozbawiona ojczyzny, starała się walczyć piórem. Od października 1941 roku pracowała dla niemiecko-żydowskiego tygodnika „Aufbau” w Nowym Jorku. Jej myśl stawała się coraz bardziej dojrzała, a pierwsze publikacje odbiły się szerokim echem. Pragnęła obudzić świadomość polityczną żydowskiej opinii publicznej i w wielu artykułach domagała się stworzenia u boku aliantów samodzielnej armii żydowskiej. Przyjmowała coraz bardziej krytyczną postawę wobec światopoglądu syjonistycznego i wobec syjonizmu państwowego. Za podstawowe zasady polityki uważała wolność i sprawiedliwość. W swym myśleniu zbliżała się do tez Martina Bubera. Bała się nacjonalizmu, a doświadczenie „Kibbutsim” napełniało ją lękiem. W latach 1944-1946 pracowała dla Conference on Jewish Relations. Później wchodziła w skład kierownictwa nowojorskiego wydawnictwa Shocken Books, by następnie od 1948 do 1952 roku zaangażować się w działalność organizacji Jewish Cultural Reconstruction, której zadaniem było ratowanie i ochrona dóbr kultury żydowskiej⁹. Z ramienia tej organizacji w roku 1949/50 po raz pierwszy po wojnie odwiedziła Niemcy, gdzie ponownie spotkała się z Jaspersem i Heideggerem. Od roku 1952 regularnie wyjeżdżała na kilka miesięcy do Europy i Izraela, odwiedzając krewnych i przyjaciół. Kontakty z nimi rekompensowały jej niezbyt udane małżeństwo z Blücherem, brak dzieci oraz śmierć matki w 1948 roku, z którą i tak nie miała zbyt dobrych relacji.

Po serii licznych wykładów gościnnych m.in. w Princeton, Berkeley, Columbii, Chicago i Harvardzie otrzymała wreszcie w roku 1953 profesurę w Brooklyn College w Nowym Jorku. Przyczyniła się do tego niewątpliwie także popularność, jaką przyniosła jej opublikowana

⁹ A. Kazin pisze o Hannie Arendt z tego okresu: „Pod koniec lat czterdziestych, kiedym ją poznał, była płomienną Żydówką, która pracowała dwadzieścia cztery godziny na dobę w małym biurze przy Columbus Circle, w Jewish Cultural Reconstruction. Jej praca polegała na gromadzeniu i zwracaniu niedobitkom gmin żydowskich w Europie bibliotek i przedmiotów kultu, zagrabionych przez hitlerowców”. A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 32-34.

w roku 1951 książka *The Origins of Totalitarianism*¹⁰. Nakreśliła w niej jedną z najbardziej znanych teorii totalitaryzmu. Arendt pracowała nad nią przez kilka lat. Nie obyło się bez problemów z wydaniem¹¹. Dzieło to ugruntowało pozycję Arendt jako teoretyka polityki i społeczeństwa. Powiązała w nim warunki powstania dziewiętnastowiecznego totalitaryzmu narodowego z powstaniem antysemityzmu. Jako totalitarne przedstawiła tylko dwa systemy: narodowy socjalizm i stalinizm. Wysznuła tezę, że ruchy totalitarne mogą zawładnąć każdym światopoglądem i ideologią, a przez stosowanie terroru przekształcić je w nową formę państwa. Ukazała również, jak na tle masowego społeczeństwa i rozpadu państw narodowych przez imperializm tradycyjne formy polityczne, szczególnie partie, podporządkowane zostały ruchom totalitarnym z ich nowymi technikami masowej propagandy. Alfred Kazin jest zdania, że „określenie «totalitarny» stało się chętnie używanym straszakiem w rękach polityków różnej maści. Tymczasem Hannah zastrzegła je tylko dla tych zjawisk, które mieściły się w obrębie jej pojęcia zerwania z tradycją. Totalitaryzm jest czymś zupełnie nowym, ustanawia nowe prawa. Hannah widziała go w kategoriach biblijnego upadku. Polityczna struktura hitleryzmu (...) była w jej ujęciu bardziej rzeczywista niż korzenie społeczne i plany dyktatury w Niemczech. Książka *The Origins of Totalitarianism* wzbudziła żywy rezonans wśród pisarzy-intelektualistów swym wszechstronnym rozumieniem przeszłości jako wielkiej tradycji”¹².

Kolejne lata przyniosły Hannie Arendt dalszą popularność i uznanie. W latach 1963-1967 była profesorem teorii politycznej na uniwersytecie w Berkeley, a 1967/68-1975 w New School for Social Research w Nowym Jorku. Kolejno ukazywały się także jej następne ważne dzieła: *The Human Condition* (1958)¹³, *Vita activa* (1960), *Between Past and Future* (1961)¹⁴, *On Revolution* (1962/63)¹⁵ czy *On Violence* (1970)¹⁶. Szczególnym wydarzeniem w życiu Hanny Arendt okazał

¹⁰ W roku 1955 Arendt wydała opracowaną przez siebie, odbiegającą nieco od oryginału niemiecką wersję tej książki, nadając jej tytuł *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Zmieniała i poszerzała swe dzieło właściwie aż do ukazania się jego trzeciego wydania w roku 1966. Wyd. pol.: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1-2, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993.

¹¹ A. Kazin wspomina: „Na podstawie jednej nieprzychylniej recenzji pewnego profesora z Harvardu oficyna bostońska, która zawarła była z Hanną umowę, odrzuciła *The Origins of Totalitarianism*. Wydawcy nie zadali sobie nawet trudu przeczytania książki. Zaniósłem maszynopis do Roberta Giroux z firmy Harcourt, Brace, który od razu poznał się na jego wartości, przeczytał z zachwytem olbrzymi tekst w jedną noc i wydał książkę. Zaczęto lansować Hannę. Ale jej przekonanie, że stalinizm jest równie totalitarny jak hitleryzm, było obraźliwe dla marksizujących recenzentów”. A. Kazin, *Hannah Arendt*, dz. cyt., s. 40.

¹² Tamże, s. 40-41.

¹³ Wyd. pol.: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagocka, Warszawa 2000.

¹⁴ Wyd. pol.: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994.

¹⁵ Wyd. pol.: H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991.

¹⁶ Wyd. pol.: H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagocka i W. Madej, Warszawa 1998.

się jej kilkumiesięczny pobyt w Jerozolimie w roku 1961. Jako korespondentka czasopisma „The New Yorker” brała tam udział w procesie oficera SS Adolfa Eichmanna, jednego z głównych organizatorów zagłady Żydów podczas II wojny światowej, odpowiedzialnego m.in. za ich deportacje z terenów okupowanych do obozów zagłady. Owocem pobytu Arendt w Jerozolimie była najpierw seria reportaży, a potem jedna z jej najbardziej znanych i wówczas bardzo kontrowersyjnych książek *Eichmann In Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*¹⁷, która ukazała się najpierw w USA (1962/63), a krótko potem w RFN.

W latach 1969 i 1970 umierają kolejno wieloletni przyjaciel Hanny Karl Jaspers i jej mąż Heinrich Blücher. Hannah pozostaje aktywna aż do śmierci. Umiera nagle na atak serca podczas przyjęcia w swoim domu 4 grudnia 1975 roku. W przeciwieństwie do innych uczonych nie pozostawiła po sobie żadnego dzieła „wieku dojrzałego”. Jej myśl polityczna ciągle się rozwijała, a cała jej twórczość tworzy zamkniętą całość. Miejsce uprzywilejowane zajmuje w niej filozofia polityczna oraz problem żydowski, problem bycia Żydem.

2. Żyd jako parias

Żydowskie pochodzenie było dla Hanny Arendt przez wiele lat źródłem pewnego rodzaju niepokoju. Stanowiło zagadkę i powodowało, że postrzegała świat jako bardzo zawiły i pogmatwany. Mimo że czasem wywoływało to w niej poczucie opuszczenia i bezradności, nigdy jednak nie wyrzekła się swoich korzeni. Kiedy Gershom Scholem w jednym ze swoich listów z 1963 roku zarzucał Arendt między innymi, że trudno mu się u niej dopatrzeć charakterystycznego dla tradycji żydowskiej pojęcia „Ahabath Israel” („miłość do narodu żydowskiego”)¹⁸, w odpowiedzi wyjaśniała: „Zaskakuje mnie, że napisałeś, iż «traktujesz mnie, rzecz jasna, jako córkę naszego narodu» Prawda polega na tym, że nigdy nie podawałam się za nikogo innego, nie próbowałam też być nikim innym niż jestem, nie odczuwałam również nigdy tego rodzaju pokusy. Równałoby się to stwierdzeniu, że jestem mężczyzną, a nie kobietą, a to byłoby szaleństwem. Wiem – oczywiście – że nawet na tym poziomie istnieje «problem żydowski», ale nie był to nigdy mój problem – nawet wówczas, kiedy byłam dzieckiem. Traktowałam moją żydowskość jako

¹⁷ Wyd. pol.: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

¹⁸ Por. List Gershoma Scholema do Hanny Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 387.

jedną z oczywistych przesłanek mego życia, nigdy też nie kierowało mną pragnienie zmiany lub odrzucenia tego stanu faktycznego”¹⁹. Co znaczy być Żydem? Czym jest natura żydowska? Oto dla Arendt – zasymilowanej, areligijnej Żydówki niemieckiej – najtrudniejsze pytania. Żydem trzeba się urodzić. Nie jest to jednak to samo, co urodzić się Polakiem, Włochem czy Niemcem, biednym czy ułomnym, kobietą czy mężczyzną. Bycie Żydem, „żydowskość” są zawsze w jakimś stopniu problematyczne. W cytowanym liście Arendt wyznaje, że nigdy nie darzyła uczuciem „miłości” żadnej zbiorowości społecznej czy narodowej, w tym również narodu żydowskiego, co jednak nie oznacza, iż się od niego odcina: „Wielkość narodu żydowskiego objawiała się w tym, że niegdyś wierzył on w Boga, i to w ten sposób, że jego ufność i miłość do Boga górowały nad jego strachem. A teraz ten naród wierzy tylko w siebie? Co dobrego z tego może wyniknąć? Otóż ja w tym sensie nie «kocham» Żydów, ani w nich nie «wierzę» ja jedynie jestem członkiem tego narodu i traktuję to jako rzecz oczywistą i nie podlegającą dyskusji”²⁰.

Historyczną, społeczną i polityczną sytuacją Żydów w Europie, szczególnie w Prusach XVIII I XIX wieku, Arendt zaczęła interesować się pod koniec lat dwudziestych. Z przeprowadzonych badań i obserwacji wysnuła wniosek, że podjęta przez Żydów próba asymilacji nie przyniosła im ani pełnego zaakceptowania przez inne narody, ani samoświadomości politycznej. Asymilacja, która byłaby rozwiązaniem wielce pożądanym, okazała się niemożliwa do zrealizowania. Była często tylko formą ucieczki, powierzchownym przybieraniem szat innej kultury, zwykłą fasadą, za którą krył się brak tożsamości i cierpienia duchowe. Pewne nadzieje na powodzenie integracji społecznej przyniósł ze sobą okres Oświecenia, kiedy to Lessing i Herder próbowali niejako pozbawić Żydów statusu narodu wybranego, włączyć ich w nurt „historii rozumnej” i nakłonić do zmiany własnej tożsamości. W kolejnych dziesięcioleciach pojawiali się wybitni, utalentowani Żydzi, którym udało się co prawda zdobyć uznanie zachodnich społeczeństw, ale ich sukces często okupiony był osobistym cierpieniem i prześladowaniem. Należeli do tego grona choćby Moses Mendelssohn, David Friedländer, Hermann Cohen, Theodor Herzl czy Rahel Varnhagen. Byli oni jednak kimś wyjątkowym zazwyczaj wtedy, gdy pozostawali Żydami pomiędzy nie-Żydami, gdy wychodzili poza własne getto i wierzyli w swoją wielkość.

¹⁹ Odpowiedź Hanny Arendt na list G. Scholema, tamże, s. 392.

²⁰ Tamże, s. 393.

Kluczem do zrozumienia złożonej sytuacji społeczności żydowskich żyjących wśród innych narodów stały się dla Arendt pojęcia *pariasa* i *parweniusza*. Po raz pierwszy swoją koncepcję Żyda-*pariasa* i Żyda-*parweniusza* przedstawiła w książce o Rahel Varnhagen²¹. Na przykładzie jej życia i działalności próbowała ukazać problem iluzoryczności asymilacji żydowsko-niemieckiej. Przedstawiła Varnhagen jako kobietę i Żydówkę, która pragnie zdobyć uznanie i akceptację, próbuje pogodzić swoją żydowskość z otoczeniem. Chociaż jej starania kończą się niepowodzeniem, w oczach Arendt nie jest ona z tego powodu osobą przegraną. Przeciwnie: Varnhagen podświadomie przez całe życie przyjmowała rolę *pariasa*, aby wreszcie jako dojrzała osobowość ponownie odnaleźć swoją żydowską tożsamość. Zrozumiała bowiem, że *parias*, czyli *autsajder*, lepiej potrafi zachować poczucie prawdziwej rzeczywistości niż *parweniusz*, który wiezie niejako żywot pozorów, w świecie jak z maskarady, nie dla niego urządzonym²². Varnhagen pozostała Żydówką i *pariasem*, dlatego też, jak uważa Arendt, mogła zająć trwałe miejsce w historii europejskiej.

Zdaniem Arendt, naród żydowski jest *pariasem* wśród innych narodów. *Parias* to dla niej człowiek odrzucony i pogardzany z powodu swojej inności. Żydzi europejscy, nawet jeśli się asymilowali, pozostawali nadal *autsajderami*, ponieważ zazwyczaj nie akceptowała ich większa część społeczeństwa, szczególnie arystokracji i burżuazji. Byli co prawda również tacy Żydzi, którzy doszli do wielkich majątków, przez co awansowali w hierarchii społecznej i z *pariasów* stali się *parweniuszami*, ale awansowi temu towarzyszyły zazwyczaj kłamstwo, obłuda i służalczość, co z kolei nie pomagało w przewyciężaniu statusu nie-lubianego *autsajdera*. *Parweniusz* nieświadomie zaprzeczał swej inności, próbował za wszelką cenę osiągnąć stan jak najdoskonalszej asymilacji, aby zdobyć uznanie rządzącej społecznościami. Już pod koniec XIX wieku radykalni krytycy syjonistyczni zaczęli przeciwstawiać typowi *parweniusza* postawę świadomego uznania własnej inności i bycia odrzuconym. W tym czasie francuski pisarz, dziennikarz i pamfletista polityczny Bernard Lazare (1865-1903) opisał obszernie postać „świadomego *pariasa*” i użył jej do przedstawienia zjawisk zachodzących na obszarze ówczesnego życia politycznego i społecznego. Właśnie od niego i od Maksa Webera²³ przejęła Arendt pojęcie *pariasa* i odniosła je nie tylko

²¹ Por. przypis 7.

²² Por. H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, München / Zürich 1990, s. 209.

²³ Niemiecki socjolog, historyk, religioznawca i ekonomista Max Weber (1864-1920) użył terminu „*parias*” na określenie narodu żydowskiego m.in. w swojej pracy *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1919).

do czasów minionych, ale także do zmienionej sytuacji historycznej lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Nie chce ona jednak ukazywać parweniuszy, takich jak rodziny Rothschild i Rathenau czy Léon Blum. Jej uwaga i sympatia kierują się ku oświeconym pariasom, których przedstawicielami są dla niej na przykład Salomon Majmon, Heinrich Heine, Franz Kafka czy Walter Benjamin. To oni bowiem, nawet jeśli w sposób ukryty, są prawdziwymi kontynuatorami tradycji żydowskiej. Świadomy parias stoi poza społeczeństwem i dzięki tak uzyskanemu dystansowi potrafi lepiej i głębiej w nie wejrzeć. Nie ukrywa się i nie pozostaje bierny, lecz aktywnie działa. Jest zazwyczaj intelektualistą, pragnącym zachować niezależność i godność. Świadomość własnej wartości i tożsamości nie chroni go jednak bardziej przed światem. Wręcz przeciwnie, za próbę pójścia własną drogą, a nie dostosowywania się i asymilacji, płaci często bardzo wysoką cenę: „Najgorzej wychodzą na tym ci śmiałkowie, którzy walczyli o to, żeby emancypacja Żydów stała się tym, czym być powinna, czyli przyjęciem Żydów jako Żydów w szeregi ludzkości, nie zaś przyzwoleniem na małpowanie Aryjczyków czy okazją do odgrywania roli parweniuszy (...). Jednostki te osiągnęły wolność i popularność tylko dzięki sile wyobraźni. Każda z nich podjęła na własną rękę próbę emancypacji – emancypacji swoich serc i umysłów”²⁴. Arendt przypisuje pariasom wiele pozytywnych cech, przeciwstawiając je jednocześnie negatywnym cechom parweniuszy: „Wszystkie cenne, lubiane cechy żydowskie – «żydowskie serce» humanitarność, humor, bezinteresowna inteligencja – to cechy pariasów. Wszystkie wady żydowskie – brak taktu, polityczna głupota, kompleksy niższości, zachłanność na pieniądze – to cechy parweniuszy”²⁵. Pojęcie pariasa przybierało, zdaniem Arendt, przeróżne formy i ujawniało się w życiu wielu Żydów. Aby w pełni ukazać i scharakteryzować wierny prawdzie historycznej, zróżnicowany charakter narodu żydowskiego posłużyła się czterema figurami pariasa. Byli to: „szlemiel” (Schlemihl) lub „samowładca w państwie marzeń” Heinricha Heinego, „parias świadomy” Bernarda Lazare’a, osobnik podejrzany i nieufny przedstawiony przez Charliego Chaplina oraz „człowiek dobrej woli” Franza Kafki.

²⁴ H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, tłum. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie”, 1982 nr 12, s. 4.

²⁵ H. Arendt, *Wir Flüchtlinge*, w: H. Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, wyd. M. L. Knott, aus dem Amerikanischen von Eike Geisel, Berlin 1986, s. 20. Cytowany artykuł (*My, uchodźcy*) ukazał się po raz pierwszy w 1943 roku w wersji angielskiej *We Refugees* w niewielkim czasopiśmie żydowskim „The Menorah Journal”.

Heine jest dla Arendt jedynym przykładem udanej asymilacji, Żydem, który jednocześnie może z czystym sumieniem nazywać siebie także Niemcem. Dzięki temu, że tworzył w języku niemieckim, czerpiąc przy tym z przebogatej tradycji żydowskiej codzienności, „zapewnił judaizmowi miejsce w szeroko pojętej kulturze europejskiej”²⁶. Arendt uważała go za jednego z najbardziej przenikliwych obserwatorów politycznych tamtej epoki oraz bezkompromisowych europejskich bojowników o wolność. Jego „portret narodu żydowskiego i autora jako króla-poety odbiega bardzo od poglądów uprzywilejowanych, bogatych Żydów z wyższych sfer. Odmalowane w nim wesołe, beztrioskie zuchwalstwo cechuje prostych ludzi. Albowiem parias, wyłączony poza nawias dobrego towarzystwa, zwraca się w sposób naturalny ku temu, co bawi i cieszy prostych ludzi. Narażony wraz z nimi na ostracyzm społeczny, dzieli również ich radości i smutki, ich przyjemności i kłopoty. W gruncie rzeczy odwraca się od świata ludzi i mody ku otwartej, bezgranicznej hojności ziemi”²⁷. Właśnie taka rezerwa i dystans wobec dzieł stworzonych przez człowieka jest dla Heinego istotą wolności pariasa. Wywodząca się z poematów Heinego postać szlemiela stanowi dla Arendt uosobienie jednego z podstawowych typów pariasów. Słowo *Schlemihl* pochodzi od hebrajskiego *She-lù-nu-el*. Nie ma ono co prawda konkretnego znaczenia, ale w języku potocznym używane było na określenie ludzi nieszczęśliwych i niezręcznych, którym nic się nie udawało. Pojęcie to znalazło się także w wielu dialektach niemieckich i oznaczało sprytnego szelmę albo nieudacznika, niezgrabną ofiarę jakiegoś nieszczęścia. Nowego znaczenia nabrało od czasu, gdy niemiecki pisarz okresu późnego romantyzmu Adalbert von Chamisso nazwał nim bohatera swego opowiadania *Przedziwna historia Piotra Schlemihla* (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, 1814). Jest to historia człowieka, który dochodzi do bogactwa za cenę utraty własnego cienia. Przez wybór, jakiego dokonał, i brak cienia nie tylko pozbawił się na całe życie możliwości oglądania zarysów własnej postaci i dostrzegania swego prawdziwego „ja”, ale także zaczął bardziej rzucać się w oczy innym ludziom, stał się dla nich obcy i podejrzany. Sytuacja Piotra Schlemihla przypomina sytuację wielu Żydów pragnących asymilacji, których tolerowano, ale traktowano raczej jak gości w krajach, w których przebywali. Byli inni, bo jak Schlemihl nie mieli swojego „cienia”. Sztuką, w której celuje szlemiel, jest udawanie: niezadowolony

²⁶ H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ Tamże, s. 7-8.

z danej sytuacji próbuje pokazać się innym, niż jest w rzeczywistości, goniąc za iluzjami zewnętrznego szczęścia i sukcesu. Cechą wyróżniającą szlemiela jest wstyd, uczucie, którego doznaje w zetknięciu się z własnym istnieniem i własnym życiem, ale również stan pojawiający się wówczas, gdy przebywa wśród osób, z którymi chciał być, i w sytuacjach, w których chciał się znaleźć. „Szlemielem” jest każdy, kto przywileje i uprzedzenia społeczne przedkłada nad dary natury. Nie jest nim więc parias, lecz parweniusz, często człowiek sprawujący władzę i zajmujący wysoką pozycję społeczną.

Podczas gdy Heine próbował wskazać na podobieństwa między pariasem a poetą, Bernard Lazare przeniósł postać pariasa w sferę polityczną. Jego parias to przeciwnik asymilacji, parias świadomy, wyemancypowany, zbuntowany przeciwko sytuacji, w której się znalazł. Lazare był zwolennikiem występowania żydowskiego pariasa przeciwko parweniuszowi. Dostrzegał bowiem niebezpieczeństwo, jakie grozi pariasowi nie tylko ze strony obcego mu środowiska narodowego, ale również ze strony członków własnego narodu, zajmujących wysokie stanowiska i sprzymierzających się ze sobą. Parias Lazare’a to buntownik, bo gdyby nie chciał nim być, byłby przynajmniej w jakimś stopniu współodpowiedzialny za swoją sytuację. Lazare domagał się, aby „parias raz na zawsze zrezygnował z przywilejów «szlemiela» odciął się od świata fantazji i iluzji, wyrzekł się wygodnej osłony przyrody i zmierzył się ze światem żywych ludzi”, aby zatem „zrozumiał, iż sam jest odpowiedzialny za to, czego doznał ze strony społeczeństwa”²⁸. Stało się jednak inaczej: parias Lazare’a nie został buntownikiem, lecz przyjął postawę schnorrera, który, jak mówi Arendt, „przestaje być cokolwiek wart nie dlatego, że żyje w nędzy i musi żebrnąć, lecz dlatego, że wyciąga rękę do tych, z którymi powinien walczyć, i ocenia swoją nędzę według kryteriów tych, którzy do niej doprowadzili”²⁹. W ten sposób pariasi nierozzerwalnie złączyli swój los i uzależnili go od bogatych parweniuszy. Arendt uważała, że nie szlemiel, a właśnie schnorrer jest symbolem losu żydowskiego³⁰. Pojęcie to pochodzi również od słowa hebrajskiego, którym pierwotnie oznaczano włóczęgę, żebraka, z czasem natomiast człowieka, który otrzymywał lub jadł coś, nie płacąc, co zaczęto powszechnie postrzegać jako typowe zachowanie Żydów. W typologii hebrajskiej schnorrer stał się w tym sensie postacią mityczną,

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Tamże, s. 16.

³⁰ Pogląd taki wyraziła m.in. we wspomnianym już wcześniej artykule *My, uchodźcy (Wir Flüchtlinge)* z roku 1943. Por. przypis 25.

na podstawie której wielokrotnie kreowano i oceniano postacie historyczne. W przeciwieństwie do szlemiała, który zawsze czuje się gorszy i chciałby się zmienić, aby pozbyć się poczucia niższości, schnorrer czuje się taki sam jak inni, świadomy równości z bogatym i silnym. Zdarzenia i wypadki, które się im obu przytrafiają, są takie same. Obaj, szlemiel ze swoją ironiczną melancholią, schnorrer z uniżoną przebiegłością, próbują reagować i przeciwstawiać się okrutnej rzeczywistości, w której jednak zawsze pozostają pariasami.

Niewinność szlemiała dostrzegają Arendt również u „podejrzanego osobnika” kreowanego przez Charliego Chaplina w jego filmach. Chaplin był co prawda powszechnie uważany za Żyda, ale nim nie był³¹. Arendt wiedziała o tym, była jednak przekonana, że swoją popularność zawdzięczał właśnie żydowskości. Jak sama mówiła, „ujął w artystycznej formie postać zrodzoną w umysłowości żydowskiego pariasa”³². Cierpiał i zwyciężał jak Żydzi, czasami jak Dawid, pokonując swym sprytem i przebiegłością ogromną siłę Goliata. Uosobił pewien żydowski stereotyp w jego szlachetniejszej formie, ukazał „bezcelność biednego «Żydka» który nie uznawał porządku klasowego, bo nie widział w nim ani porządku, ani sprawiedliwości”³³. Niewinność i zuchwałość Chaplinowskiego małego człowieczka z licznymi wadami nie są już tą samą beztróską niewinnością i nieposkromioną zuchwałością co u szlemiała Heinego. Są raczej objawem zatroskania i zaniepokojenia, rozdźwięku między obowiązującym prawem a przewinieniem jednostki. Mały człowieczek wzbudzał sympatię, mógł też przez wiele lat śmiać się z siebie i swoich niepowodzeń, wywołując uśmiech u innych, dopóki nie nadeszły trudne czasy kryzysu, bezrobocia i narodowego socjalizmu. Wówczas „popularność Chaplina zaczęła gwałtownie spadać, bynajmniej nie z powodu narastającego antysemityzmu, lecz dlatego, że proponowany przez niego model człowieczeństwa stracił sens”³⁴.

Parias Franza Kafki nie poszedł żadną z dróg wybranych wcześniej przez pariasów XIX wieku: nie chciał bowiem ani zamykać się i żyć w gronie ludzi takich jak on, dotkniętych tym samym losem, ani uciekać całkowicie w świat piękna przyrody czy sztuki. Żadne z tych rozwiązań nie zagwarantuje mu przetrwania. Jego postawa wobec społeczeństwa jest zawsze agresywna. Jedyną zaś bronią, z którą „pa-

³¹ Chaplin zagrał po raz pierwszy rolę Żyda w *Dyktatorze* z roku 1940. Na ataki nazistów, którzy nazywali go Żydem (np. w nakręconym również w 1940 roku antysemickim filmie propagandowym *Wieczny Żyd – Der ewige Jude*) nie reagował, solidaryzując się w ten sposób z prześladowanymi.

³² H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*, dz. cyt., s. 30.

³³ Tamże, s. 18.

³⁴ Tamże, s. 20.

rias się rodzi, żeby prowadzić ze społeczeństwem walkę na śmierć i życie”³⁵, są, według Kafki, myśl i zdolność do refleksji. Dla Arendt, która wielokrotnie zwracała uwagę na utopijny charakter różnych strategii mających doprowadzić do asymilacji, Kafkowska powieść *Zamek* i jej bohater K. są najlepszą ilustracją wszelkich problemów i dylematów Żydów dążących do niej za wszelką cenę. K., nawet jeśli nie wykazuje typowo żydowskich cech charakteru, próbuje spełnić dokładnie wszystkie warunki asymilacji, stara się być człowiekiem dobrej woli. Jego wysiłki kończą się jednak izolacją, samotnością i wyczerpaniem, mimo że nie pragnął pozornie niczego nadzwyczajnego, lecz tylko tego, co niejako w naturalny sposób należy się każdemu człowiekowi: pracy, domu, żony, rodziny, pozycji społecznej. Zrozumiał, że „realizacja jego planów, uzyskanie podstawowych praw człowieka – prawa do pracy, prawa do użyteczności społecznej, prawa do założenia domu i stania się członkiem społeczeństwa – nie zależą bynajmniej od całkowitej asymilacji z otoczeniem, od nieodróżniania się”³⁶. Ta na pozór łatwa, proponowana przez Kafkę droga polegająca na prowadzeniu prostego, uczciwego życia przy jednoczesnej rezygnacji z wszelkich pretensji do wolności i nietykalności osobistej, okazała się niemożliwa do zrealizowania w społeczeństwie tamtego czasu. Rzeczywisty dramat asymilacji polega na tym, że rzeczą niemożliwą dla człowieka, który jest sam, nawet dla człowieka dobrej woli, jest zlikwidowanie wszelkiej przynależności: „Tylko bowiem pośród swego narodu człowiek może żyć jak człowiek, nie skazując się na ostateczne wyczerpanie”³⁷.

3. Eichmann w Jerozolimie

Momentem przełomowym, który w znaczący sposób wpłynął na zmianę myślenia Hanny Arendt o problemie żydowskim, był wspomniany już wcześniej udział w jerozolimskim procesie Adolfa Eichmanna. Pojmany pod koniec wojny przez aliantów, zdołał zbiec i ukryć się w Buenos Aires. Kiedy w roku 1960 amerykańska prasa opublikowała sensacyjną wiadomość, że wywiadowi izraelskiemu udało się uprowadzić go z Argentyny (po wielomiesięcznych, bezowocnych pertraktacjach na temat ekstradycji), a pół roku później postawić przed sądem, Arendt sama zgłosiła się do czasopisma „The New Yorker”, proponując

³⁵ Tamże, s. 22.

³⁶ Tamże, s. 25.

³⁷ Tamże, s. 30.

przygotowanie reportażu z procesu. Praca nad tymi relacjami, a później nad książką *Eichmann w Jerozolimie* ujawniła wiele faktów, które okazały się całkowitą nowością i zaskoczeniem nie tylko dla niej samej, ale także dla większości czytelników. Wokół tekstów Arendt rozgorzała gorąca dyskusja, a ich autorkę atakowano z wielu podwodów, również w szerokich kręgach żydowskich. Relacje Arendt dalekie są od retoryki. Przeważa w nich obiektywny, prawie surowy ton. Dla wielu osób było to dowodem na jej bezduszość i brak współczucia dla ofiar Holokaustu.

Kontrowersje (m.in. u Hansa Jonasa) wzbudził już sam podtytuł książki i zawarte w nim określenie „banalność zła” użyte w stosunku do zbrodniarza wojennego współodpowiedzialnego za Holokaust. W jednym z listów do Mary McCarthy Arendt wyjaśniała, że wyrażenie „banalność zła” jako takie jest przeciwieństwem pojęcia „zła radykalnego”, którego używała w swej książce o korzeniach totalitaryzmu³⁸. Jej zdaniem, jedynym motywem postępowania Eichmanna była niesamowita gorliwość w czynieniu wszystkiego, co mogłoby się przyczynić do jego własnego awansu. Podczas procesu „przepełniał go entuzjazm z powodu tej wyjątkowej okazji «wyrzucenia z siebie (...) wszystkiego, co wiedział» a tym samym zajęcia miejsca wśród najbardziej chętnych do współpracy oskarżonych, jacy dotąd istnieli”³⁹. Nie był głupi, lecz bezmyślny, głosił same frazesy, co predestynowało go do bycia jednym z największych zbrodniarzy swoich czasów. Człowiek bezmyślny traci bowiem poczucie odpowiedzialności za zło, które czyni. I to właśnie jest według Arendt „banalne”, a może nawet w pewien żalony sposób „komiczne”. Kiedy znalazła się na pierwszej rozprawie, spodziewała się zobaczyć człowieka-monstrum, z którego emanowałoby zło. Tymczasem musiała stwierdzić, że nawet przy najszczerzych chęciach trudno było dopatrzeć się w nim jakiegś diabelsko-demonicznej głębi. Jego dziwna osobowość jednocześnie gorszyła i fascynowała Arendt. Jej opis pozbawiony jest jednak nienawiści. Eichmann zdaje się być „zaskakująco normalny”. Ukazany zostaje jako człowiek pozbawiony uczuciowości, jako typowy, zdyscyplinowany, mało inteligentny wykonawca rozkazów, pełen banalności, szyderstwa, często nienawiści. Nie splamił sobie rąk, był mordercą z urzędu. Swoje ofiary posyłał na śmierć, siedząc przy biurku, a w czasie rozprawy, jak mówi Arendt, „oskarżenie zmarnowało mnóstwo czasu na nieudane próby udowodnienia, że Eichmann co najmniej raz własnoręcznie dopuścił się

³⁸ Por. H. Arendt, M. McCarthy, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*, München 1997, s. 234 (wrzesień 1969).

³⁹ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 39.

zabójstwa (chłopca żydowskiego na Węgrzech) (...). Materiał dowodowy okazał się bardziej wątpliwy, niż wydawało się podczas procesu, na którym sędziowie przyjęli wersję oskarżyciela wbrew kategorycznemu zaprzeczeniu Eichmanna⁴⁰. Ten szary człowiek stał się aktywnym instrumentem wyniszczenia, „architektem ostatecznego rozwiązania”. Gorliwość, z jaką działał, powodowana była służalczą oraz chęcią doprowadzenia rzeczy do końca. Odczuwałby wyrzuty sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu. Eichmann ucieleśnia w jakiś sposób nicomość, szyderczy charakter zła. Jest autorem zabójstwa biurokratycznego, abstrakcyjnego, które uwalnia od skruchy i wyrzutów sumienia. Odkrycie w postaci Eichmanna nie jakiegoś diabelskiego monstrum, lecz szarego, uważnego, gorliwego, sumiennego funkcjonariusza jest dla Arendt zaskoczeniem i przywodzi jej na myśl urzędników z powieści Franza Kafki.

Sposób przedstawienia Adolfa Eichmanna i motywów jego działania stał się przyczyną ostrej krytyki skierowanej przeciwko Hannie Arendt. Jeszcze więcej kontrowersji wywołała jednak poruszona przez nią odważnie kwestia postaw Żydów europejskich wobec faszyzmu i zagłady. Wśród ludności żydowskiej dostrzegała bowiem nie tylko ofiary. Opisywała również takie sytuacje, jak choćby ta panująca we Włoszech czasów Mussoliniego, gdzie „nie było prawie żadnej rodziny żydowskiej, której przynajmniej jeden członek nie należał do partii faszystowskiej, gdyż działało się to w czasach, kiedy Żydzi – tak samo jak Włosi – od prawie dwudziestu już lat garnęli się masowo do ruchu faszystowskiego, jako że pracę w aparacie państwowym mogli otrzymać jedynie członkowie tegoż ruchu⁴¹. Arendt poruszyła również kwestię roli, jaką odegrały tzw. „rady żydowskie” (Judenräte)⁴². Nie wahała się pokazać, iż nie tylko nie organizowały one oporu, lecz stały się narzędziem w rękach nazistów. Ich członkami „byli z reguły cieszący się uznaniem miejscowi przywódcy żydowscy, którym naziści nadawali ogromną władzę aż do chwili, gdy i ich także deportowano⁴³. W relacji Arendt wybrzmiewa oskarżenie właśnie wobec ludzi wysoko postawionych we wspólnotach żydowskich, którzy kolaboro-

⁴⁰ Tamże, s. 32.

⁴¹ Tamże, s. 229.

⁴² „Rady żydowskie” (Judenräte) były wprowadzoną przez hitlerowców w 1939 roku formą administrowania skupiskami żydowskimi w gettach. Ich władza ograniczała się zazwyczaj do wykonywania zarządzeń okupantów, którzy powoływali ich szefów i sprawowały nad nimi zwierzchnictwo. Do zadań rad należały: ewidencja ludności, zaopatrzenie w żywność, węgiel i inne towary, podatki, oświata, życie religijne, pochówki, dostarczanie robotników, organizowanie wysyłki ludzi do obozów pracy, zbieranie i przekazywanie kontrybucji, zbiórka kosztowności, mebli, futer itp. W późniejszym okresie były zmuszone do współpracy przy organizowaniu deportacji do obozów zagłady.

⁴³ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 151.

wali z prześladowcami. Pomagali bowiem w rejestrowaniu swych rodaków, w umieszczaniu ich w gettach, a następnie w kierowaniu do obozów zagłady. W taki sposób przygotowywane były na przykład listy transportu Żydów z getta w Terezynie w Czechach (Theresienstadt). Bez pomocy Niemcy nie tak łatwo daliby sobie radę z ewidencją ludności żydowskiej, a przez to zginęłoby zapewne o wiele mniej Żydów. Arendt uważa, że „gdyby naród żydowski był istotnie niezorganizowany i pozbawiony przywództwa, zapanowałby chaos, ale liczba ofiar z pewnością nie sięgnęłaby 4,5 do 6 milionów ludzi”⁴⁴. Eichmann również domagał się współpracy od Żydów, którzy rzeczywiście w zadziwiającej mierze mu jej udzielali. W drodze na śmierć ich rodziny rzadko widywali Niemców. Fakt, iż tak niechlubną sławą okryli się głównie przedstawiciele elity żydowskiej, ma szczególnie tragiczny wydźwięk. Jak pisze Arendt: „Dla Żydów rola, jaką przywódcy żydowscy odegrali w unicestwieniu własnego narodu, stanowi niewątpliwie najczarniejszy rozdział całej tej ponurej historii (...). Wszędzie gdzie byli Żydzi, istnieli uznani przywódcy żydowscy, i to właśnie oni, niemal bez wyjątku, współdziałali w ten czy inny sposób, z takiej czy innej przyczyny, z nazistami”⁴⁵. Właśnie te słowa wywołały szczególnie wielkie oburzenie i ostry sprzeciw wśród wielu organizacji żydowskich⁴⁶. Relacja Hanny Arendt nie miała jednak z założenia charakteru antysemickiego. Występowała ona przede wszystkim jako reprezentantka całej ludzkości i pragnęła przedstawić fakty, często wstydliwie skrywane informacje. Pociuszająca i bardzo ważna była dla niej możliwość spotkania się na procesie Eichmanna z przedstawicielami żydowskiego ruchu oporu z czasów II wojny światowej. Jak sama

⁴⁴ Tamże, s. 160.

⁴⁵ Tamże, s. 151 i 160.

⁴⁶ 16 września 1963 roku Arendt pisała do Mary McCarthy, że słyszała, iż Liga Przeciwko Zniesławieniu (Anti-Defamation League – ADL) wysłała okólnik do wszystkich rabinów Nowego Jorku, aby ci podczas kazań w dniu 4 października wystąpili przeciwko niej. Jej zdaniem, cała ta kampania polityczna miała na celu przesłonięcie właściwej wymowy książki o procesie Eichmanna. W swoim liście Arendt wyrażała także poczucie własnej bezsilności wobec wielkiej rzeszy krytyków dysponujących pieniędzmi, zaplecem osobowym i koneksjami (por. H. Arendt, M. McCarthy, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*, dz. cyt., s. 231 n). Jednak nawet przyjaciele Arendt nie do końca akceptowali jej sposób relacjonowania procesu i rozumienia roli Żydów w eksterminacji członków własnego narodu. Gershom Scholem pisał do niej w swym liście: „Twoja teza, że machinacje nazistów przyczyniły się w jakiś sposób do zatarcia różnicy między oprawcą a ofiarą – teza służąca Ci do atakowania oskarżycieli na procesie Eichmanna – wydaje mi się całkowicie fałszywa i tendencyjna. W obozach istoty ludzkie podlegały systematycznemu upodleniu; jak sama piszesz, zmuszono je do uczestnictwa we własnej eksterminacji i do pomagania przy zagładzie współwięźniów. Czy wskutek tego różnica między oprawcą a ofiarą została zatarta? Cóż za przewrotność. Wygląda na to, że mamy się przyznać, iż Żydzi także mieli swój «udział» w owych aktach ludobójstwa. Toż to typowe *quaternio terminorum*” (List Gershoma Scholema do Hanny Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 389). W odpowiedzi Arendt stwierdziła m.in.: „Moje stanowisko przedstawiłam jasno, a jednak widzę wyraźnie, że go nie rozumiałeś. Stwierdziłam, że nie było żadnej możliwości stawiania oporu, ale nie można było nie robić niczego” (Odpowiedź Hanny Arendt na list G. Scholema, tamże, s. 395).

mówiła, „wprawdzie uczestnicy ruchu oporu stanowili mniejszość, maleńką mniejszość, lecz w zaistniałej sytuacji było cudem – jak podkreślił jeden z nich – że owa mniejszość w ogóle zaistniała”⁴⁷. Wydaje się to tym bardziej ważne, że przesłuchania świadków podczas procesu potwierdziły tylko znany już wcześniej fakt, iż „w rzeczywistości zadanie uśmiercania w ośrodkach zagłady spoczywało zwykle w rękach ekip złożonych z Żydów (...). Ale to wszystko było tylko potworne, nie stanowiło problemu moralnego. Selekcję i klasyfikację osób przeznaczonych do pracy w obozach przeprowadzało SS, wykazując szczególną predylekcję do ludzi ze świata przestępczego. Problem moralny zawierał się w tym, na ile prawdziwy był opis Eichmanna dotyczący współdziałania Żydów, nawet w warunkach stworzonych przez Ostateczne Rozwiązanie”⁴⁸.

Arendt zgadzała się całkowicie z końcową decyzją sądu w Jerozolimie. Stracenie Eichmanna było słuszne. Był on bowiem bez wątpienia winien, a kwestia ewentualnego przebaczenia nie została w ogóle postawiona. Arendt stwierdza również, że sam przebieg procesu był prawidłowy, a jej książka stanowi jedynie opis faktów. Podkreśliła to m.in. jeszcze w wykładzie *Osobista odpowiedzialność w czasach dyktatury* (*Persönliche Verantwortung in der Diktatur*), który wygłosiła w Niemczech w latach 1964 i 1965. Jej krytycy i apologeci dyskutowali natomiast raczej o problemach filozofii moralnej. Dla wielu Żydów, np. Vladimira Jankélévitcha czy Emmanuela Levinasa, prawo przebaczenia mają tylko ci, którzy sami doświadczyli cierpienie. Arendt zdecydowanie odrzucała ideę winy zbiorowej. Człowiek jest dla niej istotą wolną, odpowiedzialną za własne czyny. Również winą za zbrodnie wojenne obarczyły się zatem określone osoby. Za jedną z ważniejszych lekcji płynących z jerozolimskiego procesu Arendt uznała to, iż bezmyślność i zupełne oddalenie się od rzeczywistości mogą wywołać więcej nieszczęść niż wszystkie złe popędy tkwiące w człowieku razem wzięte. Doszła także do wniosku, że każde, nawet największe zło można osądzić i że nigidzizm nie jest ono radykalne.

⁴⁷ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁸ Tamże, s. 158.

Maja Gorczyca

Papieska Akademia Teologiczna – Kraków

WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYM TECHNOLOGICZNYM SPOŁECZEŃSTWIE

Każde społeczeństwo wyrasta i kształtuje się w atmosferze swoich czasów i w kontekście zdarzeń historycznych. Klimat współcześnie kształtującego się społeczeństwa wydaje się na wskroś technologiczny. W rezultacie ludzie czerpią korzyści z wszechobecnej ingerencji techniki, ale również odczuwają jej ciężar. Tendencję tę zauważył Hans Jonas¹, żydowski filozof pochodzenia niemieckiego, zajmujący stanowisko w sprawie absurdalności zła Holokaustu oraz nihilistycznej kondycji współczesnych społeczeństw cywilizacji technologicznej.

Społeczeństwa współczesne, to znaczy te, które wyrastają z wieku XX, noszą bez wątpienia piętno swoich czasów. Wystarczy wymienić najpierw okres wojen światowych, reżimy totalitarne, gwałtowny i szybki rozwój techniki, a w konsekwencji zmiany kulturowe czy degradację środowiska naturalnego. Interpretując te wydarzenia, Hans Jonas zwraca szczególną uwagę na zjawisko wolności człowieka w społecznej perspektywie. Uważa, że współcześnie wolność ta jest źle rozumiana. Skutkiem tego są nadużycia biotechnologiczne, prowadzące do zmiany ontycznej kondycji człowieka, czy systemy polityczne zmieniające się w reżimy totalitarne. W rezultacie w swojej filozofii Jonas uznaje wolność za zadanie, które podczas stworzenia zostało powierzone człowiekowi. Jego rola polega na podejmowaniu ciągłego ryzyka wyborów między dobrem i złem w trakcie kształtowania swojej egzystencji. Dlatego możliwym staje się nie tylko zaistnienie dobra, ale również zła. Współ-

¹ Hans Jonas urodził się 10 maja 1903 r. w Mönchengladbach, zmarł 2 lutego 1993 r. w Nowym Jorku. W swej filozofii interpretował rzeczywistość XX w., odnosząc się do tradycji starożytnej gnozy. Jego najważniejsze dzieła to: *Über den Begriff der Gnosis*, *Gnosis und spätantiker Geist*, *The Gnostic Religion*, *The Phenomenon of Life*. *Toward a Philosophical Biology*, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. To ostatnie dzieło przyniosło Jonasowi największą popularność w świecie nauki.

cześciej zagrożenia wypływające z wyboru tego ostatniego są tym większe, im bardziej ludzka wolność jest ograniczona przez techniczną świadomość, a wolne wybory determinuje mentalność techniczna. Nie rokuje dobrze również to, iż w dobie techniki wolność człowieka skierowana jest w stronę wyzwolenia się z ciężaru codziennego życia poprzez różne formy dominacji i eksploatacji przyrody. Tak pojęty postęp staje się celem ideologicznym².

1. Wolność a społeczeństwo utopii

Hans Jonas przytacza historyczne przykłady źle pojętej wolności człowieka w społeczeństwie, która przybrała postać utopii. Pokazuje również, jakie zagrożenia płyną z nadużycia ludzkiej wolności w dobie cywilizacji technologicznej. Czas totalitaryzmów był bez wątpienia okresem zagrożenia, a nawet śmierci ludzkiej wolności. Absolutyzacja skończonej wolności człowieka, jaka miała miejsce w wypadku idealizmu niemieckiego bądź w filozofii Marksa, popadła w sprzeczność, uznając siebie za nieskończoną. Taka wolność systemowa jest wolnością zakłamaną³. Jednak siła perswazji, z jaką komunizm wkroczył w historię, była nieporównywalnie większa od siły nazizmu.

Według Hansa Jonasa, warunkami istnienia utopii są: materialna obfitość, która zaspokaja potrzeby wszystkich, oraz łatwość jej osiągnięcia. Natomiast cechą charakterystyczną utopii jest niczym nieograniczona wolność człowieka. W myśli marksistowskiej wolność przejawia się w czasie wolnym od pracy, ponieważ „czas wolny jest właśnie wolnością od trudu w służbie potrzeby (czy zaspokojenia potrzeb w ogóle)”⁴. Na przykładzie myśli Karola Marksa i Ernesta Blocha Jonas poddaje krytyce utopijne znaczenie wolności. Punktem wyjścia tejże krytyki czyni fragment słynnego stwierdzenia Marksa z drugiego tomu *Kapitału*: „Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna, leży więc ona z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej”⁵. Zdaniem Jonasa, słowami kluczowymi w owym stwierdzeniu są „wolność” i „praca”. Ich powiązanie doskonale pokazuje, iż wolność rozumiana jest tu jako wolność od konieczności pracy.

² Por. S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003, s. 48.

³ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 41.

⁴ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 331.

⁵ Cyt. za: tamże, s. 340.

Staje się wolnością czasu wolnego. W myśli marksistowskiej jest to wolność podstawowa, z której rozwiną się wszystkie inne wolności człowieka i z której rozwinie się bogactwo natury ludzkiej. „Tak więc Marks przynajmniej wskazuje na określony problem czasu wolnego, całego tego czasu, który uspołeczniona technika uwolniła dla wszystkich, głównie jednak podkreśla on jego błogosławione skutki dla artystycznego, naukowego, *etc.*, rozwoju jednostek”⁶. Zdaniem Jonasa, tak pojęta praca będzie w każdej perspektywie zróżnicowana i będzie realizowaniem raczej potrzeb niż konieczności, wykazując swój wymiar terapeutyczny i odcinając się tym samym od wymiaru ekonomicznego. Zatem wolność człowieka w społeczeństwie miała polegać, zgodnie z tą myślą, na wolności od pracy jako żmudnego procesu, zaspokajającego życiowe potrzeby. W wolności czasu wolnego człowiek nie musi pracować, tracić sił na zdobywanie dóbr koniecznych do przeżycia. Natomiast czas, który uda mu się dzięki temu wygospodarować, może poświęcić poza wszelką użytecznością na rozwój duchowy i intelektualny. Czas wolny staje się symbolicznie pojętą wolnością człowieka, w której może się realizować. Według Blocha, tak rozumiana wolność przyjmuje wymiar hobby. W odróżnieniu od Marksa Bloch zauważa, iż nadmiar wolnego czasu staje się problemem w obliczu stworzenia dogodnych warunków materialnych. Proponuje, aby czas wolny spędzać w aktywny sposób, na przykład poświęcając się swojemu hobby. Jeśli natomiast hobby stanie się pracą, człowiek będzie miał nieustanne poczucie wolnego czasu.

Rozumienie pojęcia wolności w obu wyżej zarysowanych koncepcjach jest, zdaniem Hansa Jonasa, błędne. Wpływa na to przede wszystkim oddzielenie wolności od konieczności, co Jonas uważa za niedopuszczalne. Jedna bez drugiej nie ma bowiem znaczenia, co więcej – nie ma zasadności istnienia. Dobrze rozumiana wolność współlistnieje z koniecznością i na niej opiera swoją rację bycia. Jeżeli zaś chodzi o samą kwestię wolnego czasu zarówno u Marksa, jak i u Blocha, Jonas uważa ją za rzecz zgubną dla ludzkiej natury i godności. Szczególny wymiar tej krytyki wyłania się w odpowiedzi na koncepcję hobby u Blocha. Została ona zakwestionowana przez Jonasa z trzech powodów. Po pierwsze: z uwagi na brak spontaniczności. W wypadku kiedy hobby staje się pracą, jedno i drugie traci swój sens, w szczególności zaś hobby pozbawione zostaje swego wymiaru uwalniania od trudu. Po drugie: koncepcja ta grozi utratą wolności, ponieważ hobby rozu-

⁶ Tamże, s. 41.

miane jako praca i obowiązek musi zostać poddane nadzorowi publicznemu, co pozbawia je właśnie tej cechy, która odróżnia je początkowo od pracy, czyli niezależności i wolności. Po trzecie: prowadzi to do utraty kontaktu z rzeczywistością. Czas, który powinien być poświęcony na pracę, a który przybiera formę czasu wolnego, stwarza zjawisko przekłamania rzeczywistości, czyli utraty kontaktu z nią. Najpoważniejszym jednak zagrożeniem, wynikającym z tej i poprzedniej koncepcji, jest złe rozumienie fenomenu wolności w oderwaniu od konieczności. W wyniku tego błędnego rozumienia kwestii wolności powstaje zjawisko wolności zakłamanej, prawdziwie i dobrze rozumiana wolność traci swój wymiar i znaczenie.

2. Wolny człowiek przeciw naturze

Hans Jonas podjął analizę systemu utopii, ponieważ z futurologicznego punktu widzenia utopie proponują inną, lepszą społeczną rzeczywistość niż ta, w której żyją jej autorzy. W wypadku utopii marksistowskiej jej urzeczywistnienie było najbardziej realne. Wynika stąd, zdaniem Jonasa, potrzeba jej krytyki. Tym bardziej, iż grozę tego przedsięwzięcia potęgował szybki rozwój techniki XX wieku, która swoją mocą zagrażała ludzkiej egzystencji. Jonas, dopatrując się zagrożenia, uważał, że nie trzeba sięgać aż po destrukcyjną moc bomb atomowych, bowiem ta nagła i gwałtowna destrukcja jest mniej prawdopodobna od tej, w której nieustannie żyjemy. Człowiek żyje w matni techniki na co dzień. Używa samochodów, samolotów, sprzętu elektronicznego i powoli się nimi zniewala, rzucając się w wir utopijnych roszczeń.

Dzięki technice człowiek wierzy w lepsze jutro, ma nadzieję na inny, lepszy świat. Zdaniem Jonasa, jest to myślenie cechujące utopię, a doskonałym jego przykładem jest myśl Marksa. „Utopia marksistowska, zakładająca najpełniejsze wykorzystanie supertechnologii, przedstawiona została jako eschatologicznie zradykalizowana wersja tego, ku czemu i tak zmierza ogólnoswiatowy impet naszej cywilizacji”⁷, pisze Jonas. Dlatego też jego krytyka tej myśli jest krytyką potężnych możliwości techniki w ogóle, które w rezultacie mogą się obrócić i właściwie, czego dowodzi historia, obracają się przeciwko człowiekowi. Tymczasem Jonas uważa, że w epoce wszechobecnej

⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 354.

i destrukcyjnej w swym potencjale technicyzacji to właśnie troska o przyszłość ludzkości jest zadaniem i zobowiązaniem. „Troska ta, rzecz jasna, musi obejmować troskę o przyszłość całej przyrody na tej planecie jako koniecznego warunku przyszłości człowieka”⁸. W myśli Jonasa spotykamy głęboką świadomość odpowiedzialności za życie na Ziemi, całe społeczeństwa, za człowieka i naturę – jednym słowem, za biosferę. Odpowiedzialność ta wydaje się dwojaka. Po pierwsze: człowiek jest odpowiedzialny przed całą naturą, której procesu ewolucyjnego jest owocem. Po drugie: człowiek jest odpowiedzialny za swój wolny intelektualny wytwór, jakim jest technika. Twierdzenie to nabiera wagi w obliczu mocy technicznej, która w konsekwencji może doprowadzić do destrukcji natury i samego człowieka.

Mimo to Jonas pochwała powstanie techniki, rozwój i postęp, szczególnie gdy służą dobru człowieka. Powiada nawet, że w wypadku wyboru między dobrem i ratowaniem człowieka a natury pierwszeństwo ma ten pierwszy. Niestety, nadużyta przez ludzi wolność i chęć wykorzystania techniki nie tylko do użytecznych celów stworzyła istotne zagrożenie dla współczesnych i przyszłych społeczności. Wraz z rozwojem umysłu ludzkiego i postępem cywilizacyjnym równowaga symbiotyczna natury została zburzona, a człowiek posiadł moc panowania nad nią. Tym samym zaczął zagrażać różnym formom życia, a przez to również sobie. „*Homo faber* zwraca się teraz ku sobie – twórcy wszystkich pozostałych rzeczy – i przygotowuje się do przetworzenia samego siebie”⁹. Natura nie mogła ściągnąć na siebie większego zagrożenia niż stworzenie człowieka, jak uważa Jonas. Pozwoliła mu zaistnieć, a wraz z nim wdrzeć się w świat jego woli i wiedzy¹⁰. Człowiek z kolei, mogąc pogłębiać i rozwijać swoją wiedzę o sobie, świecie i własnym przeznaczeniu, używa przyrodzonej mu wolności do urzeczywistniania swojej wiedzy. Proces ten prowadzi do stworzenia sobie dogodnych warunków życiowych na Ziemi. To natomiast jest pożądaną dopóty, dopóki nie odbywa się kosztem degradacji środowiska naturalnego i służyży pożytkowi, a nie wyniszczeniu człowieka. „Kon-

⁸ Tamże, s. 249.

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ W filozofii postgnostycznej Hans Jonas używa symboliki gnostycznej. Wola i wiedza są kluczowymi pojęciami systemów gnostycznych: wola jako siła przyjmująca w dualny świat wiedzę i jednocześnie ją w nim urzeczywistniająca oraz wiedza, która daje zbawienie. W filozofii biologistycznej Jonasa pojęcia te mają podobne znaczenie, chociaż w innym kontekście. Wola jest również tym, co przyjmuje i urzeczywistnia wiedzę. Ta jednak nie jest wiedzą boską – zbawienną. Natomiast wiedza nowoczesna, którą Jonas nazywa nauką, ma wymiar intelektualny, chociaż w swoim rozwoju dziejowym, podobnie jak wiedza gnostyczna, również dąży do wyzwolenia człowieka z trudności życia w materialnym świecie.

sekwencją negatywnej mocy wolności w jej obecnym panowaniu jest to, że dozwolone i niedozwolone ma pierwszeństwo wobec pozytywnej powinności¹¹. Możemy stąd wysnuć wniosek, że w budowaniu swej ziemskiej kondycji człowiek przekroczył granicę pozytywnej powinności, a jego z istoty nieograniczona wolność podąża w kierunku tego, co niedozwolone. Zatem moment utrzymywania i ratowania swojego życia dzięki rozwojowi techniki stał się przedmiotem jej manipulacji w stworzonej cywilizacji technologicznej. Współczesny postęp technologii i biomedycyny przejmując coraz większą władzę nad życiem. Przejawia się to w szczególności w kwestii regulacji ludzkiej prokreacji i czynnościach kształtujących koniec ludzkiej egzystencji¹².

Wolność człowieka w społeczeństwie wraz z przywilejem ludzkiej inteligencji konfrontuje się z naturą. W rezultacie dochodzi do eskalacji ludzkiej władzy nad przyrodą. To, co pierwotnie jawiło się jako konieczna forma przetrwania człowieka na Ziemi przez zawłaszczenie przyrody, teraz stanowi zagrożenie. Owym zagrożeniem jest technika i postęp cywilizacyjny, który zamyka w niewoli potrzeb i wygód człowieka, a środowisko naturalne doprowadza do degradacji. Jonas twierdzi, iż człowiek zniszczył symbiotyczne istnienie natury, doprowadził do zagrożenia życia wielu istot, a swoim technologicznym panowaniem nad nią ujawnił wyjątkową agresję wobec jej integralności¹³. Utopijne roszczenia człowieka względem świata przyrody postępują dzisiaj szczególnie w kręgach naukowców, biznesmenów i technokratów. To właśnie oni uczestniczą w najbardziej niebezpiecznej postaci utopii cywilizacji technicznej¹⁴. Jonas uważa jednak, że techniczna ingerencja człowieka w naturę osiąga apogeum dopiero wówczas, kiedy wymyka się spod kontroli jego samego i rości sobie prawo do ontycznej przemiany swojego stwórcy – człowieka.

3. Zagrożenia biotechnologiczne

Ideę postępu technologicznego analizuje Jonas na przykładzie cywilizacji zachodniej. Jej celem stał się, według niego, rozwój szeroko pojętej technologii. Ta natomiast przybrała wymiar prometejski,

¹¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 254.

¹² Por. S. Warzeszak, *Z twórczości Hansa Jonasa. Problematyka odpowiedzialności za życie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1992, nr 5, s. 230.

¹³ Por. tamże, s. 276.

¹⁴ Por. tamże, s. 278.

co oznacza działanie człowieka manifestujące coraz większą władzę techniczną¹⁵. W tychże działaniach technicznych Jonas dopatruje się zagrożenia, przede wszystkim dla najbliższych i niezbywalnych dziedzin ludzkiego życia, tj. dla narodzin i śmierci. Uważa, że manipulacja w tym i innych obszarach ludzkiego istnienia wpływa destrukcyjnie na kondycję współczesnych pokoleń i kształt istnienia przyszłych.

Zastosowanie techniki we współczesnej medycynie niesie ze sobą paletę różnych metod genetycznych, które można wykorzystać w manipulacjach na ludzkim organizmie. Szczególnie uwikłane w techniczne manipulacje wydaje się zagadnienie ludzkiej prokreacji. Jonas rozważa je z punktu widzenia pragnienia posiadania potomstwa przez rodziców. Uznaje w tej kwestii, że medycyna nie powinna kierować się we wspomaganiu natury przesłankami będącymi wbrew moralności i prawu. Powinny zostać poddane krytyce i weryfikacji indywidualne pragnienia, zmierzające do posiadania dziecka przez osoby czyniące to metodami *in vitro* lub stanowiące nielegalną bądź niepełną strukturę rodzicielską. Na potępienie zasługuje głęboko niemoralny fakt czerpania z tego komercyjnych korzyści. Z tej oraz z wielu innych kwestii medycznych wyłania się problem inżynierii genetycznej. Dzięki współczesnym osiągnięciom nauk medycznych została zbadana ludzka mapa genowa. Dzięki niej oraz dostępnym technikom diagnostycznym i inżynierii genetycznej ludzka prokreacja i rozwój mogą zostać poddane kontroli genetycznej¹⁶. W działalności genetycznej, ingerującej w ludzki organizm, Jonas widzi niezwykłą szansę dla ludzkości. Jest ona jednak, według niego, akceptowalna o tyle, o ile służy niwelowaniu defektów genetycznych. Godna potępienia jest natomiast wówczas, kiedy ma być próbą ulepszenia gatunku ludzkiego. Współcześnie próbuje się ulepszać nie tylko akt narodzin człowieka czy jakość jego kondycji życiowej, ale dochodzi nawet do sztucznego przedłużania życia i manipulacji w sferze agonii. „Pewne osiągnięcia w dziedzinie biologii molekularnej stwarzają realną nadzieję na przedłużenie, a być może na nieokreślone rozciągnięcie w czasie długości życia, dzięki przeciwdziałaniu biochemicznym procesom starzenia się”¹⁷, powiada Jonas. Nadzieja na uniknięcie śmierci, co od dawien dawna była marzeniem ludzkości, może się spełnić. Niestety, jak pokazuje Jonas, niesie ona ze sobą jedynie zagrożenie. W tej na wskroś niepo-

¹⁵ Por. S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 53.

¹⁶ Por. S. Warzeszak, *Z twórczości Hansa Jonasa*, dz. cyt., s. 242.

¹⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 51.

myślnej perspektywie świat jawi się jako przeludniony, składający się w znacznej większości ze starców, świat, w którym brakuje świeżości i młodości.

Kolejną możliwością współczesnej technologii, budzącą wiele kontrowersji zarówno etycznych, jak i prognostycznych, jest kontrola zachowań. „Kłopotliwe problemy rządzenia i anomii we współczesnym społeczeństwie masowym sprawiają, że rozciągnięcie takich metod kontroli na kategorie pozamedyczne staje się dla zarządzania społeczeństwem niezwykle kuszące”¹⁸, wyjaśnia Jonas. Jak się okazuje, technika stara się przejąć ster nad istotami ludzkimi nie tylko w sferze biologii. Z powodu chęci budowania wartościowego społeczeństwa istnieje obecnie zagrożenie ingerencją techniczną w ludzki organizm tak, że znajdzie się on pod kontrolą innych ludzi, zależny od mechanizmów, na przykład implantów wszczepionych w mózg. Perspektywa ta stwarza niebezpieczeństwo dosłownego pozbawienia ludzi wolności oraz odarcia ich z godności i tożsamości.

Biomedycyna i techniki manipulacji genetycznej wydają się niezmiernie istotnym zagrożeniem współczesnych osiągnięć technicznych. Człowiek korzysta z przyrodzonej mu wolności i zdolności do pogłębiania swojej wiedzy. W przestrzeni natury, z której wyrósł, owocuje to rozwojem cywilizacji technicznej. Stworzył ją człowiek, aby umożliwić, a z czasem ułatwić swój pobyt na ziemi. Jednak zbyt daleko idąca ingerencja w środowisko naturalne i nadużycie techniki w dążeniu do utopijnego wymiaru egzystencji człowieka prowadzi do przeciwnych skutków. Rozwój techniki wymyka się spod kontroli i sprawia, że człowiek przez swoją wolność sprzeciwia się swej ontologicznej naturze, a techniczne postępy mogą doprowadzić do zmiany istoty całego człowieczeństwa.

4. Społeczny nihilizm

Zdaniem Jonasa, współczesny nihilizm ma źródło w świecie techniki, a inspirację czerpie z myśli gnostycznej. Za jej pomocą człowiek odmawia naturze wartości, dewaluując jednocześnie w niej swój byt. Przejawia się to w groźbie biotechnologicznej próby zmiany ontycznego kształtu człowieka i w jego jednowymiarowym obrazie. Marzenie o idealnym człowieku czy utopijne wizje rzeczywistości przepojo-

¹⁸ Tamże, s. 53.

ne są na wskroś duchem nihilistycznym. Reprezentantami takiej rzeczywistości są dla Jonasa Lenin, Stalin i Hitler. Nie ma świata jakiegokolwiek utopii, jakiegokolwiek technicznej kreacji doskonałości bez skazy nihilizmu, ponieważ w tak pojętym wytworze wolności człowieka następuje rozłam między nim a rzeczywistością. Wskutek tego powstaje w społeczeństwie próżnia wolności, którą wypełnia nihilizm.

W obliczu współczesnego, technicznego impetu nihilizmu i grożącej zagłady najpierw człowieczeństwa, a być może nawet ludzkości, Hans Jonas pragnie przywrócić naturze utracony aksjologiczny wymiar. W tym celu proponuje nową formę etyki, która swoim zasięgiem obejmować będzie również nowy – technologiczny wymiar ludzkiej działalności. Dotychczasowa etyka miała, zdaniem Jonasa, wymiar antropocentryczny i nie radzi już sobie z tym, co przynosi technokratyczna działalność człowieka. Kiedy porównuje się etykę starożytną z współczesnymi działaniami człowieka, okazuje się, iż jest ona niewystarczająca. Kiedyś bowiem koncentrowano się na najbliższym otoczeniu i najbliższej przyszłości, w przeciwieństwie do czasów obecnych, kiedy działania ludzkie mogą mieć dalekosiężne skutki w przyszłości. Ponadto kiedyś człowiek żył w symbiozie z przyrodą, czując się przy tym jej małą częścią. Teraz zaś ludzkość nieustannie walczy z naturą, pragnąc ją ujarzmić i coraz bardziej wyeksploatować. Właśnie ze względu na niespotykane dotąd oddziaływanie na przyrodę musimy objąć naszą odpowiedzialnością całą biosferę. Wobec takich przekonań Hans Jonas proponuje etykę futurologiczną, która swoim zasięgiem obejmie również kondycję przyszłych pokoleń. Chodzi o odkrycie takich wartości, które będą motywować działanie ludzi ze względu na zagrożenia dla teraźniejszych i przyszłych pokoleń¹⁹.

W ramach proponowanej etyki Jonas formułuje nowy imperatyw działalności człowieka, którego jedna z form brzmi: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”²⁰. Nakaz ten stwierdza jednoznacznie, że wolno nam ryzykować własne życie, ale nie życie ludzkości. Jonas kieruje to przesłanie przede wszystkim pod adresem polityki publicznej. Chce się bowiem odwołać do zgodności działania z jego skutkami, czyli w myśl niniejszej etyki – do dalszego trwania ludzkości. W nowej etyce konieczna jest zatem pokora działania, która musi wyrastać ze świadomości współczesnej, wielkiej mocy człowieka

¹⁹ Por. S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 130.

²⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 38.

oraz z możliwości przewidywania skutków naszych czynów. Z tego zaś powinna wynikać odpowiedzialna powściągliwość działania. Bez tego i bez przywrócenia życiu świętości nie da się zbudować nowej etyki.

Zasady etyczne proponowane przez Jonasa powinny być, jego zdaniem, oparte na futurologii porównawczej – nauce hipotetycznej przewidującej przyszłość życia na Ziemi. Ta zaś powinna być wzmocniona heurystyką strachu. Heurystyka strachu pełni tutaj funkcję profilaktycznego narzędzia, ostrzegającego przed widmem technicznej zagłady biosfery, i wyrasta ze sposobów odsłaniania dobra, które jeśli nie jest utracone, nie jest również zauważane. Dopiero jego brak odkrywa jego istotę. „Lęk, o który chodzi (...), winien być duchowym rodzajem lęku, który w pewnym sensie jest dziełem naszej świadomej postawy”²¹. Aby przywrócić adekwatną etykę w świecie cywilizacji technologicznej, trzeba najpierw przywrócić tradycyjne wartości moralne wraz z wymiarem metafizycznym całej rzeczywistości. W ludzkim duchu trzeba natomiast na nowo obudzić potrzebę religii. Jonas uważa, że bez religii może się nie udać trafne argumentowanie, dlatego akurat dzisiaj musimy się troszczyć o przyszłość, o coś, co jeszcze nie istnieje²².

Jonasowski postulat etyki odpowiedzialności ma za zadanie przezwyciężenie dzisiejszego stanu etycznej pustki oraz powstałego w jej wyniku nihilizmu moralnego²³. W cywilizacji technologicznej stajemy się odpowiedzialni nie tylko za wydzwitek i wymiar naszych czynów, ale również za ich dalekosiężne skutki w przyszłości. Tak pojęta etyka przyszłości i zasada odpowiedzialności w niej zawarta skłaniają do refleksji nad ludzką wolnością, której granice od teraz nie kończą się w momencie, w którym zaczynają się granice wolności drugiego człowieka. Wolność człowieka musi być wolnością zależną od naszej odpowiedzialności „za” wytwory techniczne, „przed” kondycją ludzką i „wobec” przyszlých społeczeństw.

²¹ Tamże, s. 66.

²² Zob. tamże, s. 39.

²³ S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie*, dz. cyt., s. 158.

Krzysztof Duda

Papieska Akademia Teologiczna – Kraków

W TROSCE O PODSTAWY RZETELNEGO MYŚLENIA RELIGIJNEGO

Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. I: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. Marek Urban, tłum. Marek Urban, Dorota Jankowska, Kraków: WAM 2006, ss. 190.

Są umysły, których dorobek stanowi dla wielu przyszłych pokoleń inspirację do refleksji nad sensem człowieka, świata i historii. Do najwybitniejszych należą ci myśliciele, którzy próbują wyjaśnić Boskie tajemnice i ukazać rzeczywistość w relacji do Tajemnicy Ostatecznej, do Boga. Jednym z takich myślicieli, który w XX wieku, wieku rozwoju techniki, dwóch wielkich wojen światowych i planowego wyniszczania narodów w obozach zagłady starał się odnaleźć sens człowieka w horyzoncie boskim, był zmarły w 1988 roku Hans Urs von Balthasar.

Cenne jest to, iż na polskim rynku wydawniczym coraz częściej ukazują się dzieła autora, który na Zachodzie tłumaczony był na wiele języków niemal automatycznie, tuż po ukazaniu się kolejnych jego publikacji. Jeszcze bardziej cenne jest to, że – dzięki staraniom tłumaczy i Wydawnictwa WAM – publikowane są w przekładzie polskim teksty przedstawiające Balthasara nie tylko jako teologa, jak postrzega go większość czytelników, lecz prezentujące także jego poglądy z zakresu filozofii i krytyki sztuki.

W układzie formalnym omawiana pozycja dzieli się na dwie części, z których pierwsza zawiera teksty mówiące o wzajemnych relacjach filozofii i teologii, druga zaś – rozważania, których wspólnym mianownikiem są tytułowe *Osoba i forma*. Balthasarowskie teksty zostały spięte klamrą wprowadzenia Marka Urbana CSsR oraz artykułu Petera Henriciego SJ. Oba opracowania stanowią uzupełniające naświetlenie i eksplikację myśli i systemu Balthasara.

W poniższym krótkim omówieniu postaramy się pokazać, jak szwajcarski myśliciel odnosił się do spraw człowieka, jakie było jego

rozumienie losu ludzkiego widzianego z perspektywy człowieka wiary. Inaczej mówiąc, postaramy się w szczególny sposób podkreślić te treści, które w jego filozofii religijnej odnoszą się do człowieka. Zanim jednak do tego dojdziemy, warto zwrócić uwagę na Balthasarowską metodę. Pewne intuicje na ten temat zawarte są w artykule *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*¹. Zajmując się badaniem relacji wiara – filozofia, Balthasar nie próbuje narzucać rozwiązań *ex cathedra*. Jego myślenie to wskazywanie miejsc wspólnych filozofii i teologii. Odpowiadając na rodzące się pytanie, czy można mówić o „filozofii katolickiej”, wskazuje, iż myśleniem takim można nazwać to, które ma „swoje źródło w założeniu, że światło wiary w samowypowiedź Boga o Jego istocie i sensie świata w dużej mierze jest instancją ostateczną, że światło to musi koniecznie oświecać światło rozumu: w sensie negatywnym w taki sposób, że nic, co sprzeciwia się światłu wiary na płaszczyźnie rozumowej, nie może być prawdziwe, a więc teologia powinna uchodzić za negatywną normę rozumu. Poza tym jednak także w sensie pozytywnym, w taki sposób, iż rozum oświecony wiarą potrafi rozpoznać rzeczy świata naturalnego, których rozum pozbawiony tego światła, a poprzez grzech nawet z niego ograbiony, sam w sobie osłabiony i zaciemniony, z pewnością nie dostrzeże lub rozpozna w zniekształcony sposób”². Analizując tę głęboką myśl, widzimy, jak bardzo relacja filozofia – teologia czy też wiara – filozofia musi być delikatna i konstruktywnie tworzona, aby nie uszczuplić któregoś z jej horyzontów.

Widać wyraźnie, iż autor szczególny nacisk kładzie na wiarę, która ma wspierać intelekt w badaniu rzeczywistości. Wiara wnosi tu element darmo dający człowiekowi rzeczywistość Boską, tworzący sytuację, w której wiemy więcej i dane nam jest więcej doświadczyć, a zatem mamy obowiązek to doświadczenie poddać badaniu rozumu, ale w takim zakresie, na jaki nam ono pozwala. Sama filozofia jest, jak powiada Balthasar, funkcją angażującą w całości osobę ludzką. To umiłowanie mądrości stanowi akt etyczny, akt wyboru dobra dokonany we właściwej pokorze wobec badanego.

Balthasar wyraża przekonanie, że myśliciel katolicki nie może jedynie w sposób „suchy” przekazywać poglądów. Jego zadaniem jest prowadzenie dyskursu wiodącego ku Prawdzie Ostatecznej. Ma on nas zbliżać do rzeczywistości, co do której mamy jedynie pewną intuicję,

¹ H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. I: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 21-56.

² Tamże, s. 24.

„musi sam jako pierwszy doświadczyć zdolności przystosowywania się, której żąda od innych, a polegającej na wyrzekaniu się własnego, bezwzględnego punktu widzenia i sądu”³.

Podęście takie charakteryzuje wielka otwartość potrzebna przede wszystkim w argumentacji w dialogu ze współczesnym człowiekiem, stającym się swoistą monadą społeczną zamkniętą na wszelkie odniesienia. Mówiąc o polemikach prowadzonych przez filozofa katolickiego ze współczesnymi nurtami filozoficznymi, Balthasar wskazuje na potrzebę prowadzenia dialogu w kontekście nie tyle społeczno-kulturowym, ze swej natury obarczonym wielowiekowymi naleciałościami, lecz w horyzoncie i na bazie odniesienia się do wiodących problemów ontologicznych, kwestii nurtujących od wieków wielkie umysły filozoficzne⁴.

Jak zatem filozof chrześcijański ma badać rzeczywistość? Balthasar przedstawia trzy możliwości. Mówi po pierwsze o powrocie do myśli przedsokratejskiej, do źródłowych pytań filozofii. Druga możliwość, którą wybrali Hegel i Marks, to odejście w filozofii od tego, co chrześcijańskie. Zdaniem Balthasara, Marks pragnął zmienić „starotestamentalny mesjanizm, rozumiany jako obietnica zbawienia przyniesiona ludziom przez Boga” na mesjanizm „czysto humanistyczny”⁵. Trzecią z możliwości jest całkowite odejście od filozofii, od ujmowania rzeczywistości całościowo, na rzecz chwilowych teorii. Balthasar nie przyjmuje żadnego z powyższych rozwiązań. Jego zdaniem, filozofia musi istnieć i trzeba ją uprawiać w duchu wolności. Myślenie filozoficzne należy w duchu klasycznym oprzeć na pytaniach metafizycznych, pytaniach o byt i jego strukturę. Taka filozofia ma stać się podstawą teologii i wносить element rozumu w doświadczenie wiary⁶. Aby zatem nasze myślenie rozgrywające się w skończonej istocie ludzkiej było myśleniem poważnym, winno zadawać pytania egzystencjalne niepozbawione odniesienia do *sacrum*. Podstawą późniejszej spekulacji teologicznej winien zaś być mocny grunt filozoficzny.

Bardzo ważnym elementem myślenia Balthasara jest problem wolności. Zgodnie z rozumieniem scholastycznym, wolność następuje po rozeznaniu możliwości rozumem. Podobnie pojmuje ją Balthasar, wyrażając przekonanie, że wolność wyróżnia człowieka i jest przyczyną jego rozwoju i twórczości, „nie jest zatem absolutna, lecz została

³ Tamże, s. 37.

⁴ Por. tamże, s. 54.

⁵ Tamże, s. 74.

⁶ Por. tamże, s. 75.

dana dla rozwoju, a nawet sama się rozwija, dlatego immanentna «wymierzalność» człowieka, w porównaniu z kosmosem, transcenduje zawsze w sferę religijną⁷. Takie rozumienie wolności odnosi się zawsze do wyboru ostatecznego, do wyboru ostatecznej miłości lub nienawiści. Ze względu na prawdę wiary chrześcijanin jest zawsze zobligowany do wyboru miłości, nie zawsze jednak tego wyboru dokonuje.

Mówiąc o miłości, nie sposób pominąć problematyki ciała. Ciało nie jest – zdaniem Balthasara – więzieniem ducha, lecz przestrzenią, w której duch może się realizować, rzeczywistością, dzięki której duch wyraża się w świecie materialnym. Wreszcie, o czym już wstępnie wspomniano, ciało jest „narzędziem miłości wyniszczającym się w jej służbie lub zniszczonym już i zużytym w bólu, cierpieniu, hańbie, śmierci i zagładzie, a przez to dowodem i uobecnieniem wieczności ducha i miłości”⁸. Jest to obraz miłości tragicznej, pokazujący jednocześnie możliwość pełni uczuć ludzkich, sięgających aż do granic życia. Balthasar wskazuje tym samym, że człowiek jest w pełni człowiekiem w ciele i nie da się uciec od ludzkiej cielesności. To dzięki ciału i przez ciało jesteśmy obecni w rzeczywistości, dzięki ciału tworzymy świat ludzi i przekształcamy świat przyrody. Dopiero akceptacja siebie jako istoty złożonej prowadzi do pełni człowieczeństwa, do bycia osobą. Jest to proces dokonujący się na poziomie zarówno duchowym, jak i fizycznym.

Szczególne miejsce w omawianej pozycji zajmuje artykuł krytyczny odnoszący się do filozofii Martina Heideggera. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment, w którym Balthasar wykazuje wyższość pełnego duchowej nadziei myślenia chrześcijańskiego nad myślą Heideggera zajętego troską o bycie: „Duch ludzki przez to jest duchem, że przewyższa poziom zwykłego bycia, że w swej istocie jest transcendencją i że rzeczy tego świata naświetlone z takiego dystansu stają się dla niego przedmiotami poznania. Owo przewyższenie, które jako takie samo nie jest byciem, lecz poniekąd próżnią, jest wtargnięciem nicości w to bycie. Im bardziej więc to bycie zbliża się do nicości, tzn. im bardziej jest skończone, tym bardziej jest duchowe”⁹. Takie rozumienie daje chrześcijaninowi możliwość bycia w pewnej hierarchii bytów i świadomość skończoności, co jednak staje się dla niego siłą napędową w dążeniu do doskonałości i ostatecznego zjednoczenia się z nią. Takie chrześcijańskie odniesienie się do Heideggera

⁷ Tamże, s. 88.

⁸ Tamże, s. 95.

⁹ Tamże, s. 117-118.

daje nam również możliwość pełniejszego spojrzenia na problem skończoności.

Treścią dwóch innych artykułów zamieszczonych w omawianej publikacji są refleksje Balthasara na temat myśli szwajcarskiego filozofa, psychologa i pedagoga Paula Häberlina. Poszukując jego intelektualnych korzeni i przeplatając swój tekst jego myślami, Balthasar podaje czytelnikowi do przemyślenia ciekawą definicję człowieka: „Bycie człowiekiem oznacza bycie istotą (nie tylko «moralnie», «subiektywnie», ale) ontycznie i wiecznie pełną sprzeczności. W człowieku istnieje bowiem niemożliwa do pokonania sprzeczność między popędem, który chce «bycia-dla-siebie», a sumieniem, które pragnie (ponadsubiektywnej, jedynie dobrej) jedności”¹⁰. Zatem być człowiekiem to znaczy dokonywać wciąż nowych wyborów, ciągle na nowo rozpoznawać i wybierać to, co doskonalsze, co lepsze, i ku temu się kierować. Potrzeba jednocześnie, by w owym procesie doskonalenia się człowiek nie omijał sfery religijnej, gdyż to właśnie Bóg poprzez wiarę daje mu możliwość zbliżenia się ku pełni prawdy. Nie może zatem być takiej sytuacji poznawczej, w której badając człowieka, pomijamy jego relację z Bogiem. Takie podejście miałoby charakter poznania fragmentarycznego i nie oddawałoby jednej z istotnych stron rzeczywistości.

Już tak krótkie spojrzenie na myśl Hansa Ursa von Balthasara daje nam możliwość dostrzeżenia, jak wielką wagę przykładał ten szwajcarski myśliciel do badań nad człowiekiem. Jego osadzenie w klasycznej myśli scholastycznej nie tworzy barier, lecz daje możliwość wielkiego oglądu, syntezy tego, co nas otacza zarówno w rzeczywistości, jak i w świecie intelektu. Balthasar nie próbuje niczego narzucać, nie jest tym, który „wie najlepiej (co uniemożliwiłoby akt filozoficzny albo zsekularyzowałoby wiarę), lecz próbuje w pięknie bytu dostrzec odbicie chwały Bożej”¹¹. Takie filozofowanie staje się dla innych badaczy inspiracją do dalszych rozważań, zaś głoszona przez niego prawda o życiu, które choć „pełne przemijania i niepokoju, zawiera w sobie wewnętrzną strukturę, miejsca, gdzie otwiera się ono na życie absolutne, «na życie w Bogu»”¹², daje nam nadzieję, która na poziomie rozumu musi ulec spełnieniu, ale przemieniona wiarą staje się sposobem na życie skierowane ku wieczności.

¹⁰ Tamże, s. 139.

¹¹ P. Henrici SJ, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 171.

¹² M. Urban CSsR, *Hans Urs von Balthasar – Otwarty rozum*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s.12.

część trzecia

teologia

ZINTEGROWANA OCHRONA LUDZKIEGO I NATURALNEGO ŚRODOWISKA

Narastające zmiany klimatyczne w skali globalnej i raport międzynarodowych ekspertów na temat tego zjawiska oraz jego skutków do roku 2100 sprawiły, że ochrona środowiska naturalnego stała się ważnym tematem debaty publicznej. I jeżeli nawet nie wszyscy jej uczestnicy zgadzają się, że działalność człowieka i emisja dwutlenku węgla jest głównym powodem anomalii pogodowych, proekologiczne działania społeczności ludzkich wydają się konieczne. Pociągnie to za sobą ograniczenie zużycia nośników energii, zmiany w gospodarce i w indywidualnym stylu życia wielu ludzi. Jednak w systemie państwa demokratycznego warunkiem koniecznym wszelkich zmian jest zgoda wyborców. Zgoda ta jest tym ważniejsza w sytuacji, gdy proponowane zmiany mają prowadzić do rezygnacji z niektórych dotychczasowych przyzwyczajęń. Dlatego edukacja ekologiczna ukazująca związek między polityką proekologiczną a wysoką jakością życia będzie coraz bardziej zyskiwała na znaczeniu.

Pod wpływem narastającego zainteresowania problematyką ekologiczną wypracowane zostało pojęcie „zrównoważonego rozwoju”, polegającego na takim realizowaniu dążeń do dobrobytu obecnego pokolenia, aby te same możliwości zagwarantować pokoleniom następnym. Strategia zrównoważonego rozwoju oznacza ochronę środowiska naturalnego, racjonalne gospodarowanie naturalnymi zasobami, sprawiedliwy podział korzyści wynikających ze wzrostu gospodarczego, zmianę nieracjonalnych wzorców konsumpcji oraz rozwój społeczny, szczególnie dostęp do edukacji, ochronę zdrowia i wyrównywanie szans. Istotnym elementem zrównoważonego rozwoju jest ochrona środowiska przyrodniczego, ale pojęcie to implikuje także ochronę i rozwój środowiska ludzkiego.

1. Zróźnicowana aksjologia ochrony środowiska przyrodniczego

Każdą działalność związaną z ochroną środowiska poprzedzają uświadomione lub nieuświadomione założenia aksjologiczne, które przejawiają się w taki sposób, że: 1) uznaje się określone wartości za naczelne, stanowiące podstawę norm i ocen; 2) wskazuje się te wartości, które sprzyjają kształtowaniu postaw proekologicznych, promujących naturalne środowisko¹. Te założenia aksjologiczne związane są głównie z trzema koncepcjami, które zostaną dalej pokrótce omówione.

1.1. Koncepcja antropocentryczna ochrony środowiska naturalnego

U podstaw tej koncepcji leży założenie, że człowiek jest najwyższym ogniwem ewolucji i z tego powodu zajmuje centralne miejsce w świecie. Ponieważ jest on jedyną istotą racjonalną i autonomiczną wśród wszystkich ssaków, dlatego też tylko jemu przysługuje status osoby, specyficzna wartość nazywana godnością i chroniące ją prawa człowieka. Ten model relacji między człowiekiem a przyrodą funkcjonował poprawnie w świecie zachodnim przez tysiące lat. Dopiero gdy w XX wieku doszło do ogromnych zniszczeń naturalnego środowiska, zaczęto poszukiwać przyczyn tego stanu rzeczy. Pojawił się pogląd, że jest to skutek nierównoprawnego stosunku pomiędzy człowiekiem a przyrodą, opartego na eksploatacji ekosfery, co w konsekwencji doprowadziło do jej skażenia. Autorzy Lynn White Jr.² i Carl Amery³ zaczęli głosić pogląd, że biblijny antropocentryzm wyrażający się w nakazie Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28), zaowocował w judeochrześcijańskiej tradycji przedmiotowym stosunkiem do przyrody i skłonił mieszkańców Zachodu do jej eksploatacji. Tradycyjna etyka antropocentryczna jest, ich zdaniem, etyką norm regulujących postępowanie ludzi wobec ludzi, która nie chroni innych stworzeń.

Zwolennicy poglądu głoszącego odpowiedzialność judaizmu i chrześcijaństwa za kryzys ekologiczny zapominają jednak o tym, że Biblia daje wprawdzie człowiekowi stworzonemu na obraz Boga uprzywilejo-

¹ Por. W. Tyburski, *Aksjologia ochrony środowiska przyrodniczego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dolega, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 155.

² Por. L. White Jr., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science” 155 (1967), s. 1203-1207.

³ Por. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972, s. 10-11.

wane miejsce i rolę w świecie, ale także zleca mu troskę o niego. Panowanie człowieka nad światem oznacza nie tylko prawo do wykorzystywania dla swoich celów jego zasobów, ale również odpowiedzialność za jego teraźniejszość i przyszłość.

1.2. Koncepcja antyantropocentryczna

Przedstawiciele tej koncepcji uważają, że tradycyjna etyka jest antropocentryczna; koncentrując się na człowieku, nie jest ona w stanie uchronić świata przed zniszczeniem ekosystemu. Tymczasem świat jest miejscem życia człowieka i dlatego trzeba go zabezpieczyć. Aby to uczynić, należy odejść od dotychczasowej etyki antropocentrycznej na rzecz etyki Ziemi. Jej twórcą był Aldo Leopold (1887-1948), profesor Uniwersytetu Wisconsin w Madison. Etyka ta zakłada biocentryczną równość wszystkich gatunków, która przyznaje zwierzętom i roślinom takie same prawa jak człowiekowi. Więcej nawet, ze względu na dotychczasową eksploatację przyrody przez człowieka ten ostatni powinien mieć mniejsze prawa niż pozostali uczestnicy światowego ekosystemu. Aldo Leopold sformułował to tak: Ziemia, rośliny, zwierzęta mają prawa, człowiek ma obowiązki. Aby zabezpieczyć pozostałe gatunki przed człowiekiem, należy zagwarantować zerowy wzrost gatunku ludzkiego⁴. Koncepcja ta stała się elementem tzw. ekologii głębokiej, która po raz pierwszy została opisana przez A. Naessa w roku 1973. Koncepcja ta domaga się zmiany paradygmatu kultury dominującej i ograniczenia panowania ludzi nad innymi gatunkami, a zatem traktowania człowieka wyłącznie „jako cząstki organicznej całości”, a w konsekwencji wspomnianej już równości biocentrycznej⁵.

Szczególnym przejawem dominującej, humanistycznie zorientowanej kultury jest, według przedstawicieli ekologii głębokiej, europejskie oświecenie z francuską Deklaracją Praw Człowieka (1789). Zdaniem zwolenników biorówności, przyniosły one „nieszczęsne konsekwencje”, ponieważ utrwały w świecie perspektywę humanistyczną. Konieczna jest zatem gruntowna reorientacja: uznanie podmiotowości prawnej natury, roślin i zwierząt. Przyroda miałaby w ten sposób zagwarantowane prawa, których mogłaby dochodzić przez swoich kuratorów lub pełnomocników, jak ma to miejsce w wypadku niemowląt⁶.

⁴ Por. W. Bołoz, *Bioetyka. Jej historia i sposoby ujmowania*, „*Studia Ecologiae et Bioeticae*” 2003, nr 1, s. 165.

⁵ Por. B. Devall, G. T. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, Warszawa 1994, s. 94 n.

⁶ Por. R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia*, w: *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998, s. 322 n.

1.3. Koncepcje antropocentryzmu umiarkowanego

Antropocentryzm umiarkowany uznaje własną wartość wszystkich gatunków, ale przyznaje szczególne miejsce człowiekowi, ponieważ tylko on jest zdolny do racjonalnych, planowanych działań, tylko on potrafi uratować siebie oraz inne gatunki od zagłady. Odebranie człowiekowi centralnego miejsca w świecie, zrównanie go z innymi gatunkami, a przede wszystkim pozbawienie go praw przysługujących osobie ludzkiej tylko pozornie byłoby zwycięstwem środowiska przyrodniczego i ekologii. Człowiek zredukowany do poziomu innych ssaków, pozbawiony moralnej odpowiedzialności i sumienia, stanowiłby zagrożenie dla innych gatunków. Przykłady wskazujące na taką możliwość można znaleźć w historii. Antropocentryzm oznacza co prawda wyższy status człowieka wśród pozostałych stworzeń, ale także sprawia, że czuje się on podmiotem moralnym zobowiązanym do racjonalnego i odpowiedzialnego zachowania w świecie.

Ta opiekuńcza funkcja człowieka w stosunku do świata wynika dość wyraźnie z wypowiedzi biblijnych: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15)⁷. Otrzymała od Stwórcy rola „ogrodnika raju” może być także interpretowana jako zadanie kontynuacji dzieła stworzenia. Nie ma więc w Biblii przyzwolenia na nieograniczoną dominację człowieka nad światem, jest natomiast zachęta do troski o niego i do odpowiedzialności za życie na Ziemi⁸. Tej odpowiedzialności za ekosystem człowiek nie może dzielić z żadnym innym gatunkiem z tej prostej przyczyny, że jej warunkiem jest racjonalność właściwa wyłącznie ludziom. Fundamentalizm ekologiczny, ogłaszając biocentryczną równość, sprowadza człowieka do poziomu roślin i zwierząt, a przez to zwalnia go z odpowiedzialności moralnej. Tymczasem każdemu poziomowi rzeczywistości ekologicznej odpowiada jego własny status aksjologiczny. Nie może być zatem mowy o absolutnej wartości człowieka ani żadnego innego gatunku⁹. „Każda istota żyjąca jest swoim własnym celem, który nie wymaga dalszego usprawiedliwienia. Pod tym względem człowiek w niczym nie przewyższa innych istot żyjących – poza tym, że tylko on może dźwigać odpowiedzialność również za nie, to znaczy za ochronę ich bycia celem

⁷ Por. B. Häring, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Bd II, Freiburg / Basel / Wien 1981, s. 199.

⁸ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 27 n; J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983.

⁹ Por. C. Viafaro, *Niepodzielna godność. Analiza bioetycznych implikacji Karty praw podstawowych Unii Europejskiej*, „Społeczeństwo” XII (2002), nr 5 (51), s. 615.

dla siebie”¹⁰. A zatem to nie biologia skłania człowieka do ograniczania się i relatywizowania swoich interesów, ale szacunek dla własnej godności i godności wszystkich innych ludzi, również przyszłych pokoleń, którzy mają prawo do zdrowego środowiska naturalnego. Droga do rozwiązania kwestii ekologicznej nie wiedzie zatem przez obniżanie statusu człowieka w świecie, ale przez dowartościowanie świata roślin i zwierząt jako nosiciela niezależnej od człowieka wartości, nie podnosząc ich jednak do poziomu podmiotu prawnego i moralnego, ponieważ nie mają one możliwości, aby ten atrybut przyjąć. Tylko człowiek ma zdolność oceny moralnej, dzięki której można mówić o wartości środowiska i domagać się jego ochrony¹¹.

2. Konieczność ochrony środowiska ludzkiego

W roku 1866 niemiecki biolog Ernst Haeckel (1834-1919), profesor Uniwersytetu w Jenie i entuzjasta oraz propagator teorii Karola Darwina, wprowadził termin „ekologia” pochodzący od greckiego słowa *oikos* (dom, gospodarstwo, zamieszkanie). Ekologia to wiedza o związkach organizmu ze środowiskiem¹². Określenie to uwzględnia środowisko przyrodnicze i jego ochronę przed skażeniem wód, ziemi, roślin i zwierząt oraz krajobrazu. Koncepcja ta domaga się jednak poszerzenia o inne wymiary, ponieważ środowisko przyrodnicze nie jest jedynym, które warunkuje jakość życia człowieka. Zaburzenie równowagi środowiska życia na Ziemi jest efektem ludzkiego działania i objawem kryzysu kultury. Dlatego środki zaradcze nie mogą ograniczać się wyłącznie do działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Trzeba również dokonać uzdrowienia ludzkiej świadomości i odnowy kultury.

Realistyczną drogę do odbudowania solidarności człowieka z przyrodą ukazuje Jan Paweł II. Jego koncepcję można nazwać koncepcją ekologii zintegrowanej, ponieważ łączy ona konieczność ochrony środowiska naturalnego z koniecznością troski o środowisko duchowe człowieka. Papież uważa, że u korzeni irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi rozpowszechniony w naszych czasach błąd antropologiczny. „Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią,

¹⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1990, s. 181.

¹¹ Por. R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia*, dz. cyt., 328.

¹² Por. A. Kalinowska, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1991, s. 13.

podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać”¹³. Takie postępowanie powodowane żądzą posiadania prowokuje w końcu bunt natury nie tyle przez człowieka rządzonej, ile tyranizowanej.

Nie wystarczy jednak troszczyć się tylko o zachowanie równowagi ekosystemu poprzez ochronę zagrożonych gatunków roślin i zwierząt. Ochrony domaga się również środowisko ludzkie człowieka. „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”¹⁴. Wydaje się, że chętnie używane przez papieża określenie „ekologia ludzka” lub „ekologia człowieka” odnosi się do uwarunkowań życia społecznego i ma na uwadze takie relacje międzyludzkie, które gwarantują poszanowanie godności każdego człowieka i umożliwiają mu życie w wolności i prawdzie¹⁵.

Środowisko ludzkie kształtowane jest przez następujące czynniki:

- a) zmienna środowiskowa: środowisko fizyczne (zasoby nieodnawialne, jak minerały, energia ziemiska, woda, powietrze) oraz środowisko roślinne i zwierzęce, które stanowią całość odnawialnych zasobów naturalnych;
- b) zmienna demograficzna: dynamika demograficzna, rozmieszczenie ludności w terenie, tworzenie aglomeracji miejskich i przemysłowych; zmiany spowodowane urbanizacją i inną działalnością człowieka: hałas, promieniowanie pól elektromagnetycznych, ekspozycja na alergen;
- c) zmienna technologiczna: wykorzystanie energii, technologie informatyczne i komunikacyjne, biotechnologia dotycząca samego życia roślin, zwierząt i ludzi. W tym kontekście szczególnie ważna jest biologiczna struktura człowieka, którą chcemy chronić przed nieodpowiedzialnymi ingerencjami;
- d) Zmienna etyczno-społeczna: relacje i zachowania społeczne, moralność, kultura oraz instytucje, szczególnie rodzina; jednostkowa

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, nr 37.

¹⁴ Tamże, nr 38.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 42.

i społeczna odpowiedzialność za stan natury¹⁶. W człowieku i relacjach międzyludzkich leży przyczyna zagrożeń ekologicznych oraz klucz do ich rozwiązania¹⁷.

Każda z tych zmiennych uwarunkowana jest założeniami i działaniami na poziomie ogólnym, lokalnym i osobistym. Żadnego z tych obszarów nie można całkowicie wyizolować. Ponieważ jednak ekologiczne działania globalne i makrośrodowiskowe napotykają ogromne trudności, tym większe jest znaczenie inicjatyw lokalnych, małych i większych społeczności, które powinny podejmować takie działania, aby tworzyć dla swoich mieszkańców korzystne środowisko przyrodnicze i ludzkie.

3. Prawo człowieka do środowiska

O etyce można mówić wyłącznie w kontekście osoby ludzkiej. Ludzka osoba jest też przedmiotem praw i obowiązków. Chociaż bowiem człowiek wyrasta ponad świat materialny i biologiczny, jest on jednak elementem ekosfery, dlatego działania niszczące przyrodę i naturalne środowisko prowadzą w konsekwencji do degradacji człowieka. Z tego też względu etyka środowiskowa formułuje podwójny postulat:

- 1) wszelkie działania na rzecz ochrony środowiska powinny być rozumiane jako wyraz potwierdzenia szacunku dla osobowej godności człowieka;
- 2) należy rezygnować z tych działań, które godzą w środowisko naturalne i obniżają jakość życia człowieka¹⁸.

W roku 1972 w Sztokholmie, na zakończenie wspomnianej już I Konferencji Narodów Zjednoczonych w sprawie środowiska człowieka, przyjęto deklarację, w której czytamy: „Człowiek ma podstawowe prawo do wolności, równości i odpowiednich warunków życia w środowisku o jakości pozwalającej na życie w godności i dobrobycie. Ponosi on zarazem solenną odpowiedzialność za chronienie i ulepszenie środowiska dla obecnych i przyszłych pokoleń”¹⁹. W sformułowaniu tym kryje się założenie, że „odpowiednie środowisko jest warunkiem wstępnym korzystania z wszelkich praw człowieka, z prawem do życia

¹⁶ Por. E. Barbieri, *Zasada ekologii ludzkiej*, „Społeczeństwo” XI (2001), nr 5 (45), s. 550 n.

¹⁷ Por. J. Mariański, *Kwestia ekologiczna w encyklice Centesimus annus*, „Colloquium Salutis” 1993, nr 25, s. 175.

¹⁸ Por. J. Łukomski, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, dz. cyt., s. 185.

¹⁹ *Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, oprac. K. Kokot, K. Wolfke, Wrocław / Warszawa 1978, s. 581-588.

włącznie”²⁰. To prawo człowieka do środowiska może być różnie interpretowane: 1) jako domaganie się ochrony środowiska, 2) jako prawo do życia w środowisku zapewniającym godne życie, 3) jako prawo do korzystania z wartości środowiska²¹.

To prawo do środowiska nie oznacza tylko prawa do środowiska naturalnego, przyrodniczego. Warunkiem korzystania z praw człowieka jest także zagwarantowanie odpowiedniego środowiska ludzkiego, gwarantującego rozwój ludzkiego ducha i wysoki poziom kultury.

²⁰ W. Radecki, *Filozoficzne i polityczne podstawy prawa człowieka do środowiska*, w: *Prawo człowieka do środowiska naturalnego*, red. J. Sommer, Wrocław 1987, s. 12.

²¹ Por. R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia*, dz. cyt., s. 318.

DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZE ASPEKTY FORMUŁOWANIA PYTAŃ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

W codziennym życiu spotykamy się z pytaniami stawianymi przez socjologów, psychologów, lekarzy, filozofów, a także naszych bliskich w rodzinie, przyjaciół i znajomych. Współczesne środki masowego przekazu chętnie uciekają się do formy wywiadu, rozmowy, odpowiedzi na zadawane pytania. Pytania są także istotnym elementem procesu dydaktycznego. Wynikają one z pełnionej przez nauczyciela funkcji przewodniczenia. I właśnie ten ostatni rodzaj pytań, a w szczególności jego dydaktyczno-wychowawcze uwarunkowania, stanowiąc będąc temat niniejszej publikacji.

Pytanie – według Wincentego Okonia – to zdanie pytajne, będące bądź wyrazem sytuacji problemowej, którą ma odczuć uczeń, aby wzbudzić w sobie chęć rozwiązania problemu i znalezienia odpowiedzi, bądź wyrazem sytuacji, która wymaga tylko posłużenia się wiedzą pamiętaną przez ucznia lub łatwo dostępną w gotowej postaci¹.

Poprawnie stawiane pytania – także podczas lekcji religii – są niezbędnym warunkiem efektywności i skuteczności procesu kształcenia. Znamienne jest to, że nauczyciele należą do wąskiej grupy dorosłych, którzy zadając uczniom pytania, najczęściej znają już na nie odpowiedź.

W niniejszym artykule przedstawione zostaną następujące zagadnienia: rodzaje pytań, cele stawiania pytań, treść i forma pytania (oba te elementy powinny być poprawne), zasady dotyczące stawiania pytań oraz kwestie związane z udzielaniem odpowiedzi przez ucznia i pytaniami uczniów kierowanymi do nauczycieli religii.

¹ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, s. 325.

1. Rodzaje pytań

Pytania stawiane przez nauczyciela mogą dotyczyć poznawanych wcześniej treści, tworzyć proces kształcenia, ale mogą też mieć charakter syntetyzujący. Mogą oczekiwać opisu zjawiska lub przedmiotu znanego z własnego doświadczenia, z opowiadań, lektury, zajęć. Opis taki powinien być uporządkowany, zawierać ważne i istotne składniki i być zgodny z rzeczywistością².

Pytania mogą także pobudzać do uogólnień. Wymagają wówczas myślenia indukcyjnego. Błędem przy tego rodzaju pytaniach jest zbyt szybkie dochodzenie do uogólnień z pominięciem przypadków jednostkowych zaprzeczających ogólnemu stwierdzeniu³.

Ponadto pytania mogą być ukierunkowane na wykrycie związku przyczynowego między zjawiskami. Rozwijają one samodzielne myślenie oraz wymagają weryfikacji stawianych hipotez⁴.

Występują także pytania typu dedukcyjnego, które wymagają uzupełnienia przez ucznia zdobytych wcześniej wiadomości lub doświadczeń życiowych. Zadaniem ich jest uzdolnienie do zastosowania ogólnego prawa do szczegółowych przypadków⁵.

Niektóre pytania wymagają myślenia przez analogię. Zadaniem ich jest stwierdzenie podobieństwa lub różnicy między przedmiotami, zjawiskami, prawami⁶. Z kolei pytania skojarzeniowe wymagają od ucznia przypomnienia sobie zjawiska, pojęcia, faktu, prawa przez uprzytomnienie okoliczności skojarzonych z tym zjawiskiem⁷.

Jeżeli jakaś część wiedzy jest już uczniowi znana, to z kolei pytanie pobudzające, badawcze ma go zachęcić do samodzielnego uzupełnienia nieznaney treści. Uczniowie czynią to pod kierunkiem nauczyciela, który naprowadza na nową treść pytaniami pomocniczymi⁸.

Nauczyciel może zadawać pytania wspomagające myślenie i interpretację treści. Celowi temu mogą służyć minikonkursy, minikonferencje prasowe, testy z pytaniami otwartymi lub zamkniętymi⁹.

Można także wyróżnić pytania filozoficzno-refleksyjne, poszerzające generalnie kontekst nauczania (na przykład: „Jakie to ma znaczenie?”, „Skąd my to wszystko wiemy?”, „Do czego to prowadzi?”)¹⁰.

² J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 149.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, Wrocław 1998, s. 202.

⁹ M. Taraszkiewicz, *Jak uczyć lepiej, czyli refleksyjny praktyk w działaniu*, Warszawa 1996, s. 94.

¹⁰ Tamże, s. 95.

2. Cele stawiania pytań

Anegdota głosi, że pewien sześciolatek nie odpowiedział nauczycielce na pytanie, ile jest $8 + 4$, bo, jak wyjaśnił, „nauczycielka to wiedziała i ja to wiedziałem, więc nie wiem, po co pytała”. Z sytuacji tej wpływa ważny wniosek, że nauczyciele nie tylko powinni mieć pewność co do celów pytania, lecz powinni także zadbać, by cele te znali również uczniowie. Wyróżnić można wiele potencjalnych powodów, dla których nauczyciel zadaje pytania, na przykład:

- aby wzbudzić zainteresowanie i zaciekawienie tematem,
- aby skierować uwagę ucznia na konkretną sprawę lub pojęcie,
- aby wyrobić w uczniach aktywne podejście do nauki, zachęcić do myślenia, pojmowania idei, zjawisk, procedur i wartości,
- aby zachęcić uczniów do zadawania pytań o sobie samych i innych ludziach,
- aby zdiagnozować konkretne trudności wpływające hamująco na naukę,
- aby zakomunikować grupie, że oczekuje się zaangażowania i że widoczny udział w lekcji wszystkich członków grupy jest mile widziany,
- aby umożliwić uczniom przyswojenie informacji i ich przemyślenie,
- aby włączyć uczniów we wnioskowaną operację poznawczą z założeniem, że przyczyni się to do rozwinięcia ich umiejętności myślenia,
- aby skłonić uczniów do rozważania i komentowania odpowiedzi innych członków grupy, zarówno uczniów, jak i nauczycieli,
- aby dać uczniom możliwość pośredniego uczenia się poprzez dyskusję,
- aby sprawdzić zrozumienie, wiedzę i umiejętności,
- aby powtórzyć, przypomnieć, ugruntować niedawno przyswojone tezy, wcześniejsze procedury,
- aby dać wyraz autentycznemu zainteresowaniu pomysłami i uczuciami uczniów¹¹.

Na tej podstawie można zorientować się, że nauczyciele zadają pytania nie tylko z przyczyn poznawczych, intelektualnych, dotyczących materiału lekcyjnego, lecz także emocjonalnych i społecznych oraz porządkowych, aby ograniczyć do minimum niewłaściwe zachowania uczniów i skłonić ich do wykonywania zleconych zadań¹².

¹¹ L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, Poznań 1999, s. 267-268.

¹² Tamże, s. 267.

Na lekcjach sami uczniowie także powinni zadawać pytania. Dlatego też nauczyciele mają za zadanie zachęcić dzieci i młodzież do zadawania trafnych pytań oraz uznawania, że na różne rodzaje pytań można odpowiadać w różny sposób i że nie każde pytanie ma jedną właściwą odpowiedź¹³.

Należy zwrócić uwagę na to, że umiejętne przepytывanie przez nauczyciela klasy pełni kilka istotnych funkcji. W sferze społecznej przyczynia się do powstania relacji w grupie i sprzyja jej integracji. W sferze psychologicznej służy budowaniu i utrzymywaniu właściwego klimatu emocjonalnego i intelektualnego oraz ustanowieniu odpowiedniego poziomu motywacyjnego¹⁴.

W sferze edukacyjnej jedną z funkcji przepytывania jest wydobywanie informacji od uczniów. Pytania mogą wy badać, przed wprowadzeniem nowego materiału, zakres dotychczasowej wiedzy, pomóc w powtórzeniu i utrwalić ostatnio przyswojone treści. Przepytывanie jest najważniejszym czynnikiem przyczyniającym się do osiągnięcia przez uczniów dobrych wyników, jeżeli tylko pytania służą ocenianiu ich wiedzy i skłaniają do myślenia¹⁵.

3. Treść pytań

Na każde pytanie składają się treść i forma. Oba te elementy powinny być poprawne. Treść pytania nie może być ani zbyt łatwa, ani zbyt trudna. Musi być ściśle dostosowana do poziomu i możliwości intelektualnych uczniów. Pytanie zbyt trudne męczy i zniechęca do pracy. Natomiast zbyt łatwe demobilizuje grupę, nudzi uczniów¹⁶.

W pytaniu nigdy nie powinno się używać wyrazów i pojęć niezrozumiałych. Jeżeli ich użycie jest konieczne, przed postawieniem pytania należy wyjaśnić ich znaczenie.

Pytania powinny być jasne, jednoznaczne, zrozumiałe dla uczniów. Nie powinny budzić wątpliwości co do tego, o co w nich chodzi. Nie należy zadawać pytań ogólnych, które są niejasne i bezcelowe, na przykład: „Co wiesz o Kościele?”. Od razu należy dążyć do precyzji i jasności¹⁷.

Nauczyciel nie powinien stawiać pytań, które sugerują możliwość udzielenia błędnej odpowiedzi (w zamierzeniu zawierają błąd)¹⁸.

¹³ Tamże, s. 269.

¹⁴ Tamże, s. 270.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, dz. cyt., s. 203.

¹⁷ L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, dz. cyt., s. 274.

¹⁸ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, dz. cyt., s. 203.

Na przykład pytanie „Ile razy można przyjąć sakrament bierzmowania?” jest źle postawione, ponieważ zawiera stwierdzenie, że można go przyjąć więcej niż jeden raz i trzeba tylko wiedzieć ile.

Pytania powinny być kształtujące, tzn. powinny rozwijać myślenie uczniów, a więc zmuszać ich do wysiłku umysłowego, do wykrywania związków i zależności między faktami. Dlatego nie są w zgodzie z tymi warunkami pytania podsumowujące odpowiedź czy też wymagające tylko odpowiedzi potwierdzającej lub przeczącej¹⁹. Są to pytania rozpoczynające się od partykuły pytajnej „czy...?”, na przykład „Czy Mojżesz wyprowadził lud z niewoli?”

Należy także zwracać uwagę na kolejność pytań. Przy pytaniach sprawdzających może ona być dowolna. Natomiast przy innych rodzajach pytań konieczne jest logiczne następstwo. Dobrze, gdy to następstwo przebiega zgodnie z poziomem myślowym grupy uczniów, a nie zgodnie z poziomem myślowym nauczyciela. Optymalna jest sytuacja, w której następne pytanie łączy się z poprzednią odpowiedzią ucznia²⁰.

U konsekwentnego nauczyciela pytanie raz postawione nie powinno być nigdy cofnięte. Jeżeli okaże się ono zbyt trudne, trzeba postawić pytania naprowadzające, a po nich wrócić do pytania zasadniczego²¹.

Należy unikać pytań, na które można udzielić kilku równie dobrych odpowiedzi, jeżeli nauczycielowi chodzi tylko o jedną z nich, na przykład: „Co kierowca powinien mieć przy sobie?” – mapę? prawo jazdy? latarkę? zestaw narzędzi? apteczkę? Sformułowania tego typu zachęcają do zgadywania. Pytania mogące mieć kilka równie dobrych odpowiedzi są natomiast dopuszczalne w sytuacji, gdy nauczyciel wprowadza jakieś nowe zagadnienie czy problem²².

4. Forma pytań

Każde pytanie powinno być zbudowane i postawione całym zdaniem i w normalnym szyku wyrazów. Powinno być sformułowane precyzyjnie i jednoznacznie, by móc uzyskać od uczniów odpowiedzi, na jakich zależy nauczycielowi. Prawdopodobieństwo nieporozumienia i otrzymania nieprawidłowych odpowiedzi jest większe, gdy pytania są improwizowane lub nieprzygotowane²³.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 202.

²² L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, dz. cyt., s. 273.

²³ Tamże, s. 270.

Zależnie od logicznej budowy możemy mówić o pytaniu rozstrzygnięcia lub pytaniu dopełnienia.

Pytanie rozstrzygnięcia składa się najczęściej z partykuły pytajnej „czy?” i ze zdania orzekającego, na przykład „Czy Maryja była obecna podczas cudu w Kanie Galilejskiej?”. Na tak postawione pytanie można udzielić jedynie odpowiedzi potwierdzającej lub zaprzeczającej. W formie skrótowej będzie to odpowiedź „tak” lub „nie”. Co więcej, na tak postawione pytanie można nawet odpowiedzieć samym kiwnięciem głowy. Koleżanki, koledzy, którzy chcieliby podpowiedzieć, mają ułatwione zadanie, a uczeń, któremu zadaje się takie pytanie, nie znając odpowiedzi, może próbować szczęścia w zgadywaniu. Nie musi myśleć, jaką dać odpowiedź, wystarczy, że powtórzy pytanie w formie negatywnej lub pozytywnej. Ponadto pytania rozpoczynające się od partykuły „czy” najczęściej prowokują chóralne odpowiedzi uczniów. Z tych względów należy unikać tego typu pytań. Jeżeli już zostało postawione przez nauczyciela, można je wesprzeć kolejnym pytaniem precyzującym poprzednie, ewentualnie użyć członu uściślającego (na przykład *dłaczego?, po co?*).

Są tylko dwie okoliczności dopuszczające tego rodzaju pytania. Można je stosować, gdy czynimy rachunek sumienia, odpowiadamy na pytanie sobie samemu, na przykład „Czy jestem uczciwym człowiekiem?”, „Czy szanuję swoich rodziców?”. Drugi wyjątek to pytanie retoryczne, mające na celu zwrócenie uwagi uczniów na jakiś problem. Wtedy jednak partykuła powinna stać się spójnikiem pomiędzy dwoma pytaniami retorycznymi, na przykład „jest czy nie jest...”, „pójść czy nie pójść...”²⁴. Sformułowanie pytania w tym wypadku nie ma na celu uzyskania odpowiedzi, lecz zasygnalizowanie wątpliwości, zaprezentowanie swoich przekonań, podkreślenie własnego punktu widzenia.

Natomiast na pytanie dopełnienia nie sposób odpowiedzieć „tak” lub „nie”. Zaczyna się ono często od zaimka pytającego *кто?* lub od partykuł *який?, який?, ile?, gdzie?, dlaczego?* itp. Można pytać o definicję jakiegoś zjawiska, o właściwości rzeczy, przedmiotów, cechy ludzi, o cel działania, przyczyny powstawania jakichś zjawisk czy zachowania ludzi, o okoliczności zdarzeń, ich przebieg itp.²⁵.

Wyróżniamy także pytania otwarte i pytania zamknięte. Pierwsze to takie, na które nie możemy ani nie potrafimy dać ścisłej odpo-

²⁴ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, dz. cyt., s. 204.

²⁵ Tamże, s. 205.

wiedzi, na przykład: „Jaka będzie Polska w przyszłości?”, natomiast pytania zamknięte to takie, na które możemy udzielić odpowiedzi ściśle określonej, na przykład: „Ile lat trwa nauka w gimnazjum?”²⁶.

Przy formułowaniu pytań warto także rozróżnić dwa ich rodzaje – pytania testujące wiedzę i pytania wzbogacające wiedzę. Te pierwsze nazywa się pytaniami poznawczymi niższego rzędu (o „fakty”), te drugie zaś pytaniami poznawczymi wyższego rzędu (o „myślenie”). Pytania poznawcze niższego rzędu obejmują przede wszystkim pamiętanie, rozumienie i stosowanie. Natomiast pytania poznawcze wyższego rzędu wymagają analizy, syntezy i oceny. Pytania niższego rzędu są zwykle zamknięte, poszukują odpowiedzi znanej, podczas gdy pytania wyższego rzędu mają z reguły charakter otwarty (motywy, przyczyny, wnioski, przewidywanie i rozwiązywanie problemów, ocena jakości pomysłów i rozwiązań)²⁷.

Przeprowadzone badania wskazują, że wiele stawianych przez nauczycieli pytań podpada pod kategorię pamięciową, a pytania poznawcze wyższego rzędu stosowane są rzadko. Z pewnością pytania pamięciowe są szczególnie przydatne przy sprawdzaniu, czy uczniowie się uczą. Jednak ograniczenie się tylko do nich może powodować nudę i niepotrzebnie akcentować pamięciowy styl uczenia się. Jeżeli nauczyciele wymagają od uczniów raczej przypominania sobie konkretnego materiału niż ewaluacji czy kreatywnego myślenia, to najbardziej prawdopodobnym wnioskiem, do jakiego dojdą uczniowie, będzie to, że kształcenie nie obejmuje wykraczania poza otrzymaną informację, a zajmuje się przede wszystkim zapamiętywaniem.

Pytaniom poznawczym niższego rzędu powinny towarzyszyć starannie dobrane pytania wyższego rzędu, dzięki którym uczniów zachęca się do rozważenia implikacji faktów i prowadzących do nich okoliczności. Nauczyciel powinien rozsądnie wyważyć proporcje między oboma typami pytań, porządkując je starannie w zaplanowane sekwencje²⁸.

5. Zasady stawiania pytań

Należy pamiętać o tym, że pytanie powinno być kierowane do wszystkich uczniów. Najpierw nauczyciel stawia pytanie, a następnie – po upływie pewnego czasu przewidzianego na zastanowienie się

²⁶ Tamże.

²⁷ L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, dz. cyt., s. 271.

²⁸ D. Fontana, *Psychologia dla nauczycieli*, Poznań 1995, s. 103-104.

– wskazuje ucznia, który ma udzielić odpowiedzi. Taką kolejność działania stosuje się w tym celu, aby wszyscy uczniowie słuchali, myśleli i przygotowywali odpowiedź na wypadek zostania wywołanym²⁹.

Kiedy pytanie zostało już skierowane do konkretnego ucznia, należy dać mu wystarczająco dużo czasu na udzielenie odpowiedzi. Brak przygotowania lub niecierpliwość mogą skłonić nauczyciela do zadawania od razu kolejnych pytań, modyfikowania pierwszego pytania, opatrywania go zastrzeżeniami, przeformułowania lub wyjaśniania. Takie sytuacje tylko dezorientują uczniów³⁰.

Nauczyciel oczekuje odpowiedzi na postawione pytanie od jednego ucznia, więc nie może tolerować odpowiedzi chóralnych, całej klasy. Sytuacja ta prowadziłyby bowiem do zakłócenia dyscypliny i porządku na lekcji³¹.

Pytanie stawiamy po „przydechu”, którym może być sformułowanie: „posłuchajcie”, „uwaga”, „zastanówcie się uważnie”. Dopiero potem można postawić pytanie. Zabieg ten dyscyplinuje uczniów, skupia uwagę na treści pytania. Bez „przydechu” uczniowie często nie usłyszą pytania lub przynajmniej jego pierwszej części. Swojego rodzaju „przydechem” jest dźwięk gongu, używany przed zapowiedzią spikera na dworcu kolejowym. Sygnał ten wyzwała u podróżnych konieczność skupienia uwagi i wysłuchania komunikatu. Podobny cel przyświeca „przydechowi” na lekcji.

Nauczyciel nie powinien pytać tylko tych uczniów, którzy się zgłaszają, albo tylko tych, którzy rąk nie podnoszą. Nie powinno tu być schematów. Nawet uczeń, który już raz odpowiadał, powinien wiedzieć, że może być w każdej chwili poproszony o odpowiedź. W klasie nie powinno być tzw. „martwych miejsc”, tzn. takich, o których wiadomo, że nauczyciel rzadko pyta uczniów w nich siedzących, albo wcale ich nie pyta³². Czasami nauczyciele stosują schematy – nigdy nie pytają uczniów siedzących w pierwszej ławce czy też siedzących na końcu klasy.

Błędem jest, gdy nauczyciel podpowiada uczniowi, na przykład jednym słowem czy pierwszą sylabą, po czym uczniowie kończą odpowiedź³³.

Należy unikać pytań sugerowanych, tj. takich, w których zawarta jest odpowiedź, na przykład: „Jakie nazwisko nosi Jarosław, rodzony brat Lecha Kaczyńskiego?”

²⁹ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, dz. cyt., s. 205.

³⁰ L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, dz. cyt., s. 275.

³¹ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, dz. cyt., s. 205.

³² Tamże, s. 205-206.

³³ Tamże, s. 206.

Nie powinno się stawiać pytań, na które wypada odpowiedzieć pozytywnie, tzn. zgodnie z życzeniem pytającego. Uczeń domyśla się, jaka odpowiedź mogłaby sprawić przyjemność nauczycielowi, i takiej udziela, na przykład: „Jak sądzisz, dlaczego odnoszę sukcesy w pracy dydaktycznej?”³⁴.

6. Odpowiedź ucznia

Nauczyciel po postawieniu pytania nie powinien zbyt długo czekać na odpowiedź uczniów. Trzeba odczekać tylko taki czas, jaki jest potrzebny na myślenie. Jeżeli uczniowie nie zgłaszają się do odpowiedzi, to znaczy, że czegoś nie rozumieją i nie ma sensu uparcie powtarzać pytania³⁵.

Odpowiedź powinna być udzielona pełnym zdaniem, poprawnie sformułowana pod względem językowym. Nie należy krytykować ucznia przy całej grupie, chociaż źle odpowiedział. Nie można też dopuścić do takiej sytuacji, by koleżanki czy koledzy wyśmiali ucznia z powodu jego błędnej odpowiedzi³⁶.

Warto jednocześnie zauważyć, że nieprawidłowe odpowiedzi ucznia mogą przyczynić się do wyjaśnienia nieporozumień, niejasności i trudności, o ile nauczyciel reaguje na nie taktownie i o ile nie zakłócają w większym stopniu lekcji. Reagowanie na niewłaściwe odpowiedzi uwagami typu „to nonsens”, „co za bzdura” lub „co ty za głupoty wygadujesz” w skuteczny sposób może zniechęcić uczniów do udzielania odpowiedzi³⁷.

Nauczyciel może stosować techniki naprowadzania i dociekania. Naprowadzanie polega na udzielaniu uczniowi wskazówek, by mu pomóc. Sugestie, którym towarzyszy zachęta nauczyciela, nie tylko sprzyjają uzyskiwaniu prawidłowych odpowiedzi, ale także pomagają wahającym się uczniom odpowiadać z większym przekonaniem. Po otrzymaniu odpowiedzi czasem konieczne jest nakłanianie ucznia do udzielenia dodatkowych informacji, szczególnie gdy idzie o fakty. W takim kontekście dociekanie może przybrać formę podsunęcia jakichś informacji, które pomogą uczniowi w głębszym przemyśleniu odpowiedzi, zachęcą do krytycznej interpretacji, skoncentrują odpowiedź na związanej z informacją sprawie lub nakłonią ucznia do jaśniejszego wystawiania się³⁸.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 207.

³⁶ Tamże.

³⁷ L. Cohen, L. Manion, K. Morrison, *Wprowadzenie do nauczania*, dz. cyt., s. 276.

³⁸ Tamże.

Niezmiernie ważne jest, aby uczniowie otrzymywali informację o stopniu prawidłowości swojej odpowiedzi. Informacja zwrotna od nauczyciela jest najłatwiejszym sposobem utrzymania zainteresowania i działa najefektywniej, gdy udziela się jej po odpowiedzi indywidualnej. Zazwyczaj informacja ta nie musi być długa. Krótki komunikat czy nawet aprobujące przytaknięcie głową i przyjazny uśmiech na twarzy wystarczą, by dać uczniowi do zrozumienia, że jest na dobrej drodze. Czasami jedno zwykłe słowo „dziękuję” może mieć dla ucznia duże znaczenie motywacyjne³⁹. Nauczyciel powinien ustosunkować się do odpowiedzi ucznia, nie może jednak jej powtarzać (echo pedagogiczne). Kiedy nauczyciel głośno, na forum klasy, powtórzy odpowiedź ucznia, ten może poczuć się z niej „okradziony”. Wyjątek może stanowić sytuacja, gdy odpowiedź ucznia była niesłyszalna dla całej klasy, wówczas nauczyciel, powtarzając ją, powinien podać także jej autora.

7. Pytania uczniów do nauczyciela

Nic lepiej nie dowodzi, że nauczyciel i uczniowie są w przyjaznych relacjach, niż to, że uczniowie często zadają nauczycielowi pytania. Choć taki rodzaj relacji jest bardzo pożądany, niekiedy może stwarzać problemy, zwłaszcza mniej doświadczonym nauczycielom. Zbyt często zadawane pytania przerywają tok lekcji i odwodzą od głównego jej tematu. Jedną z metod radzenia sobie z tą trudnością jest wyprzedzenie pytań klasy pytaniami zadawanymi uczniom. Czasami jednak nauczyciele odczuwają trudność w zachęceniu uczniów do stawiania pytań w odpowiednich momentach lekcji, na przykład na zakończenie omówienia konkretnego zagadnienia. Niektóre pytania mogą nie wiązać się bezpośrednio z tematem lekcji. Wówczas nauczyciel może poinformować uczniów, że kwestia ta zostanie omówiona w przyszłości⁴⁰.

Jeżeli nauczyciel nie zna odpowiedzi na pytanie postawione przez ucznia, powinien się do tego przyznać i zobowiązać się, że jak najszybciej ją znajdzie.

Przeprowadzone badania ukazują, że pytania uczniów stawiane na lekcjach należą niestety do rzadkości, około 90% pytań formułują nauczyciele. Zauważono też ciekawą prawidłowość: im wyższy szczebel nauczania – tym mniej pytań stawianych przez uczniów. Nieprawidłową

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 278.

tendencją jest blokowanie jednej z naturalnych potrzeb człowieka, jaką jest zadawanie pytań. Zamiast pogłębienia umiejętności i motywacji stawiania pytań, niekiedy uczniowie uczą się tego, że ich zadawanie jest oznaką głupoty, złego wychowania, słysząc komentarze nauczyciela typu: „przeszkadzasz mi swymi pytaniami”, „takiej prostej rzeczy nie rozumiesz”, „pytasz nie na temat”. Efektem tego typu działań nauczycielskich jest doprowadzenie uczniów do takiego stanu, że w ogóle przestają pytać, tym bardziej jeżeli otrzymują opryskliwe odpowiedzi, pełne ironii, wzmocnione odpowiednim gestem czy mimiką⁴¹.

Skuteczne blokowanie dialogu między nauczycielem a uczniami może także nastąpić poprzez wydawane przez nauczyciela rozkazy, nakazy, polecenia, groźby, ostrzeżenia, moralizatorstwo, podpowiadanie rozwiązań, pouczanie, osądzanie i obwinianie. Ten typ porozumiewania może doprowadzić do zahamowania płaszczyzny pozytywnej komunikacji, a tym samym motywacji stawiania pytań nauczycielowi⁴².

Tymczasem psychologowie zgodnie twierdzą, że ignorowanie pytań uczniów jest równoznaczne z odrzuceniem niepowtarzalnej szansy na przyspieszenie ich rozwoju umysłowego i psychicznego. Zachęcanie uczniów do stawiania pytań ożywia ich ciekawość, wspierając tym samym procesy dokonywania przez nich odkryć i procesy niezależnego myślenia. Wypływa stąd jasny wniosek, że zadaniem szkoły powinno być stworzenie uczniom odpowiednich warunków do stawiania pytań, zachęcanie ich, inspirowanie tego typu działań⁴³.

Konkludując, należy podkreślić, że pytania są niezwykle ważnym narzędziem pracy zarówno nauczyciela religii, jak i ucznia. Prawidłowe stawianie pytań wymaga uwzględnienia następujących warunków: poprawności ich formułowania, jasności, jednoznaczności, zwięzłości, celowości, dostosowania pytań do możliwości intelektualnych ucznia, unikania nadmiaru pytań, unikania pytań rozpoczynających się od „czy...” i wymagających jedynie odpowiedzi „tak” lub „nie”. Duże znaczenie rozwojowe ma również sposobność stawiania pytań przez uczniów. Charakter edukacji domaga się dzisiaj ich uwzględniania, a nie unikania. To właśnie nauczyciel religii, szczególnie jego takt i życzliwość, może ułatwić relacje interpersonalne z uczniami, wzajemne porozumienie, i tym samym przyczynić się do efektywności kształcenia.

⁴¹ M. Snieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997, s. 148.

⁴² Tamże, s. 147.

⁴³ Tamże, s. 173.

Marek Saj CSsR

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Warszawa

WSD Redemptorystów – Tuchów

INSTYTUCJA NOWICJATU W PRAWODAWSTWIE KOŚCIELNYM

Zgodnie z wymogami powszechnego prawa kościelnego, zasadniczym okresem formacji do życia według rad ewangelicznych w instytutach życia konsekrowanego, ważnym i niezastąpionym, jest nowicjat. W nim bowiem rozpoczyna się życie zakonne¹. Według *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, nowicjat zmierza ku temu, aby kandydaci mogli dokładniej rozpoznać „Boże powołanie i to właściwe danemu instytutowi, by doświadczyli sposobu życia instytutu, uformowali umysł i serce jego duchem, a także by można było potwierdzić ich zamiar i zdatność”².

O tym, że nowicjat jest w życiu zakonnym niezwykle ważnym okresem, świadczy fakt, iż od samego początku istnienia w Kościele takiej formy życia oddanego Bogu pojawia się wiele dokumentów szczegółowo regulujących ten czas: od bardzo prostych, pojedynczych norm, aż po współczesne kodyfikacje. Pomijając wszystkie istotne wymiary formacji nowicjackiej, skupimy się tutaj głównie na samej instytucji nowicjatu od strony czysto kanonicznej, by zobaczyć, choćby tylko w bardzo ogólnych zarysach, jak Kościół normował i normuje w swoim prawodawstwie ten formacyjny okres.

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. 646; Paweł VI, *Motu proprio, Ecclesiae Sanctae*, Przepisy wykonawcze do Dekretu Soboru Watykańskiego II *Prefectae caritatis*, 6 sierpnia 1966, nr II: 33; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causam*, 6 stycznia 1969 (dalej: RC), nr 4, 5, 13: I-II.

² KPK/1983, kan. 646.

1. Nowicjat w prawie przedkodeksowym

Zakonny nowicjat, tak jak każda ludzka instytucja kościelna, przechodził różne etapy rozwoju i przemian. Jego początki wiążą się z pojawieniem się pierwszych śladów życia zakonnego. Św. Hilarion, zanim został przyjęty do grona uczniów św. Antoniego Pustelnika (250-356), poddany był ostrej próbie. Hieronim w *Żywotach mnichów* opisuje to tak: „Hilaruin (...) skoro (...) usłyszał słynne wówczas imię Antoniego, o którym mówiły wszystkie ludy Egiptu, pragnąc go zobaczyć, udał się na pustynię. Ujrzawszy go, zaraz zmienił swe szaty i prawie przez dwa miesiące przy nim pozostawał, przyglądając się jego życiu i jego pełnym powagi obyczajom. Jak często oddawał się modlitwie, jak był pokorny, przyjmując braci, jaka była jego surowość w upomnieniu, jak gorliwie zachęcał do dobrego. Żadna choroba nie mogła go skłonić, aby w czymś naruszył wstrzemięźliwość i w swym skromnym posiłku poczynił jakie zmiany (...). Uważał, iż raczej winien tak rozpocząć życie, jak Antoni je rozpoczął”³.

Z kolei św. Pachomiusz (287-346), początkowo żołnierz, a po nawróceniu się na wiarę Jezusa Chrystusa żarliwy Jego wyznawca, już w 320 roku założył w Egipcie pierwszy klasztor, w którym żyli mnisi zobowiązani do pozostawania we wspólnocie i do uznawania władzy jednego przełożonego⁴. W historii życia zakonnego Pachomiusz uważany za pierwszego organizatora cenobityzmu, czyli życia wspólnego, ułożył dla swoich uczniów regułę, według której mieli żyć i postępować mnisi przebywający w klasztorze i prowadzący życie wspólne⁵.

Według doktryny św. Pachomiusza, klasztor stanowił osiedle, w którego środku znajdował się kościół otoczony domkami mieszkalnymi. Cały teren klasztorny ogrodzony był wysokim murem. Klasztory utworzone przez tego świętego liczyły od dwustu do trzystu mnichów, niektóre z nich nawet do sześciuset. Wszystkie miały centralną organizację. Na ich czele stał najpierw św. Pachomiusz, a później jego następcy. Każdy klasztor jako autonomiczna jednostka miał też odrębnego przełożonego. W chwili śmierci Pachomiusza zorganizowana przez niego instytucja składała się z około pięciu tysięcy mnichów żyjących wspólnie⁶.

³ Hieronim, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, Warszawa 1973, s. 34.

⁴ Por. A. Lopez Amat, *La vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 1991, s. 32-33.

⁵ Por. M. Auge, *Dalle origini a S. Benedetto*, w: *Storia della vita religiosa*, Brescia 1988, s. 41-52.

⁶ Por. J. R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 25.

W swojej *Regule*, w dwudziestym dziewiątym rozdziale, św. Pachomiusz dokładnie opisuje formalności związane z próbą poprzedzającą przyjęcie kandydata do wspólnoty. Czytamy w niej:

Jeśli ktoś przyjdzie do bramy klasztoru, chcąc wyrzec się świata i włączyć do grona braci, nie będzie mógł wejść, lecz wpierv powiadomi się ojca klasztoru, sam zaś pozostanie przez kilka dni na zewnątrz furty. Otrzyma wówczas pouczenie o Modlitwie Pańskiej i tyłu Psalmach, ilu zdoła się nauczyć; da też pełne sprawozdanie o sobie, czy przypadkiem czego nie uczynił i w przestrichu i lęku nie zbiegł na jakiś czas, albo czy nie pozostaje pod czyjąś władzą, czy może opuścić swoich rodziców i czy może porzucić własny majątek. Jeśli stwierdzi się, że jest zdalny do wszystkiego, pouczy się go wówczas o innych przepisach karności klasztornej, co ma uczynić, komu usługiwać, czy na zebraniu wszystkich braci, czy w domu, do którego będzie posłany, wreszcie o zasadach zachowania się przy stole. Dopiero tak pouczony i z wszelkimi dobrymi uczynkami obznajmiony, może być włączony do grona braci. Wówczas zdejmą zeń szaty świeckie i odzieją go szatą zakonną, przekażą furcianowi, aby w czasie modlitwy zaprowadził go przed oblicze wszystkich braci, i usiądzie na miejscu, jakie mu wyznaczą. Odzienie zaś, jakie wniósł ze sobą, zabiorą ci, co mają nad tym pieczę, i będzie zanesione do składnicy, i pozostanie pod nadzorem przełożonego klasztoru⁷.

Wielki wkład w rozwój instytucji nowicjatu dał św. Bazylia Wielki (330-379). U niego zauważamy już wszystkie istotne elementy wchodzące w skład tego okresu formacji zakonnej. Należą do nich przede wszystkim: badanie kandydata i pouczenie go o sprawach dotyczących życia mniszego, co miało miejsce w specjalnej części klasztoru. Dopiero po odbyciu wymaganej próby kandydat składał profesję i stawał się pełnoprawnym mnichem⁸.

Twórca zorganizowanego życia zakonnego w Europie Zachodniej, św. Benedykt z Nursji (480-547), cały pięćdziesiąty ósmy rozdział zredagowanej przez siebie *Reguły*, zatytułowany *O zasadach przyjmowania braci*, poświęcił nowicjатовi, nowicjuszm i ich opiekunowi, czyli mistrzowi. Ten patriarcha życia zakonnego na Zachodzie, bo za takiego jest uznawany, polecił, aby do zakonu przyjmowano tylko tych, którzy w specjalny sposób zostali przez Boga powołani. Nowicjuszy, czyli

⁷ Pachomiusz, *Reguła. I. Przykazania*, w: *Starożytnie reguły zakonne*, Warszawa 1980, nr 49, s. 44.

⁸ Por. V. F. Muzzarelli, *De professione religiosa a primordiis ad saec. XII*, Romae 1938, s. 70-73.

przygotowujących się do osiągnięcia pełni stanu zakonnego, nakazał oddzielić od reszty współbraci i dał im specjalnego mnicha, zwanego „starszym”, którego głównym obowiązkiem było czuwanie nad nowo wstępującymi i wskazywanie im sposobu realizacji rad ewangelicznych. Bardzo szczegółowo opisuje to wspomniana *Reguła* św. Benedykta:

Gdy zgłasza się ktoś nowy do klasztoru, nie należy go łatwo przyjmować, lecz, jak mówi Apostoł, „badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4,1). Tak więc gdy ktoś przyjdzie i będzie kołatać wytrwale, gdy okaże się po czterech czy pięciu dniach, że potrafi znieść cierpliwie wyrządzane mu przykrości i utrudnienie wstąpienia, a prośbę swoją ciągle powtarza, wówczas należy mu pozwolić na wstąpienie. A niech przez kilka dni pozostanie jeszcze w celi gości. Później zaś zamieszka w celi nowicjuszy, gdzie mają oni rozmyślać, a także jadać i sypiać.

Przydzielili się im mnicha starszego, takiego, który umie pozyskiwać dusze, by ich bardzo uważnie obserwował. Trzeba badać troskliwie, czy [nowicjusz] naprawdę szuka Boga, czy jest gorliwy w służbie Bożej, w posłuszeństwie, w znoszeniu upokorzeń. Należy mu z góry przedstawić wszystko, co jest ciężkie i trudne na drodze do Boga.

Jeśli obieca wytrwać w stałości, po upływie dwóch miesięcy zostanie mu odczytana ta *Reguła* od początku do końca. I wówczas powiedzą mu: Oto prawo, pod którym chcesz służyć. Jeśli możesz je zachować, wstąp; jeśli zaś nie możesz, odejść wolny. Jeśli nadal nie zmieni zdania, należy go zaprowadzić z powrotem do wspomnianej celi nowicjuszy i ponownie doświadczać na wszelkie sposoby jego cierpliwość.

I po upływie sześciu miesięcy zostanie mu odczytana *Reguła*, aby wiedział, na co się decyduje. Jeśli zaś nadal nie zmieni zdania, po czterech miesiącach ponownie zostanie mu odczytana ta sama *Reguła*.

A jeśli po dojrzałej rozwadze obieca, że będzie wszystkiego przestrzegał i spełniał wszelkie polecenia, wtedy dopiero należy go przyjąć do wspólnoty. Powinien jednak wiedzieć, że na mocy prawa, jakim jest *Reguła*, nie wolno mu od tego dnia opuścić klasztoru, nie wolno mu też strząsnąć z karku jarzma *Reguły*, które tak długo rozważając, mógł łatwo albo odrzucić, albo przyjąć⁹.

Jak łatwo zauważyć, św. Benedykt nie tylko zapoczątkował właściwy nowicjat, ale także określił sposób formowania przyszłych mni-

⁹ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*. Księga druga, przekład A. Swiderkówna, Kraków 2005, rozdz. 58.

chów. Ustalił, że czas trwania wstępnego procesu formacyjnego, poprzedzającego definitywne włączenie do klasztoru, ma wynosić jeden rok. Wskazał również rolę i zadania mnicha, któremu została powierzona troska o nowicjuszy. Św. Benedykt nie określił jednak wieku wymaganego do ważności nowicjatu.

Po odbyciu rocznej próby, którą dzisiaj nazywamy nowicjatem, kandydaci składali trzy śluby. „Ten, który ma być przyjęty, w oratorium w obecności wszystkich złoży przyrzeczenie stałości, zachowania obyczajów monastycznych i posłuszeństwa. [A złoży je] przed Bogiem i Jego Świętymi, żeby wiedział, że jeśli kiedykolwiek inaczej postąpi, zostanie potępiony przez Tego, z którego sztydzi”¹⁰.

Kolejnym etapem w rozwoju instytucji nowicjatu był V wiek. Wtedy to, na skutek zaistniałych okoliczności, a przede wszystkim nadużyć popełnianych przez tak zwanych mnichów wędrownych, życiem zakonnym zaczynają interesować się sobory powszechne. W czasie ich obrad szczególną uwagę zwracano na sposób przyjmowania kandydatów, ich przygotowania i dopuszczania do złożenia profesji zakonnej. Jednym z pierwszych poruszających te kwestie był Sobór Chalcedoński (451). Wydał on rozporządzenie, na mocy którego do zakonu można było przyjmować tylko zgłaszających się dobrowolnie. Ojcowie soborowi chwalili tych, którzy prawdziwie i szczerze podejmowali życie zakonne, jednak zdecydowanie piętnowali mnichów, którzy życie zakonne traktowali jako pretekst, aby czynić zamieszanie w sprawach Kościoła i państwa, wędrowali z miasta do miasta i starali się o to, by budować dla siebie klasztory. Ponadto w klasztorach nie wolno było przyjmować na mnicha niewolnika bez zgody jego właściciela¹¹.

W tym okresie historycznym nie tylko Kościół wydawał ustawy dotyczące życia zakonnego. Czynili to także cesarze. Jednym z nich był Justynian (483-565), który promulgował wiele zarządzeń dotyczących bezpośrednio mnichów i mniszek, także w interesującym nas tutaj względzie. W jednej z *Novell* postanawiał on, iż jeśli kandydat do klasztoru był znany i od nikogo nie pozostawał zależny, mógł zostać dopuszczony przez opata do obłóczyn. Jeśli natomiast nie był znany lub komuś podlegał, przez trzy lata nie wolno go było dopuścić do obłóczyn. Gdyby jednak zgłaszający się kandydat był niewolnikiem lub uciekł od prac na roli, lub został porwany, albo chciał wstąpić do klasztoru w celu uniknięcia kary za popełnione przestępstwo,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Sobór Chalcedoński, *Kanon IV*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2001, s. 229.

wówczas należało zawiadomić zainteresowane osoby, a także upewnić się, czy ktoś nie zgłasza jakichś roszczeń. W takiej sytuacji wniesione do klasztoru rzeczy należało zwrócić prawowitemu właścicielowi. Jeśli w ciągu trzech lat nikt nie rościł pretensji względem takiego kandydata do życia zakonnego i był on do niego dysponowany, mógł wtedy zostać dopuszczony do obłóczyn, po których już nikt nie mógł zgłaszać względem niego żadnego roszczenia¹².

Wywodzący się z zakonu św. Benedykta papież Grzegorz Wielki wydał w czasie swojego pontyfikatu (590-604) wiele aktów prawnych odnoszących się do nowicjatu, formacji nowicjackiej i mistrza nowicjatu. Dotyczyły one m.in. zakazu przyjmowania do nowicjatu kandydatów przed ukończeniem przez nich osiemnastego roku życia¹³. Nie mógł być do niego przyjęty również ten, kto nie ukończył służby wojskowej lub sprawował publiczne urzędy. Został także ustalony czas trwania próby poprzedzającej definitywne przyjęcie do klasztoru, który miał wynosić trzy lata¹⁴.

W XIII wieku powstały nowe zakony, które przyczyniły się do rozwoju i umocnienia życia kościelnego. Najważniejsze z nich, działające bardzo prężnie, to franciszkanie i dominikanie. Prawo własne tych żebraczych zakonów zalecało, aby u zgłaszających się kandydatów dokładnie badać znajomość podstawowych prawd wiary oraz to, czy są stanu wolnego. Czyniono to nade wszystko po to, ażeby przekonać się, czy kandydat nie jest czymś niewolnikiem¹⁵. Przyjmowanie do nowicjatu należało do głównych odpowiedzialnych za instytut, czyli, posługując się współczesnym prawnym językiem, do kompetencji przełożonych wyższych¹⁶. Ponadto ważne jest to, iż konstytucje zakonu franciszkanów, a także dominikanów, stosując się do zarządzeń

¹² Por. *Novellae, Corpus Iuris Civilis Romani in quatuor patres distinctum* D. Gothofredus, Francofurti et Lipsiae 1705, nov. 123, cap. 35. Nov. 5, cap. 2: „*Hinc autem nobis de singulis Monachia cogitandum est, quo conveniat modo: et utrum liberos solum, an etiam forte servos: eo quod omnes similiter divina sescaperit gratia, praedicans palam, quia quantum ad Deum cultum, non est masculus neque foemina, neque liber, neque servus: omnes enim in Christo unam mercedem percipere. Sancimus ergo, factas sequentes regulas, eos qui singularem conversionem profitentur, non prompte mox a reverendissimis Praesulibus venerabilium monasteriorum habitum percipere monachalem: sed per triennium totum: (sive liberi forte sint, sive servi) tolerare, nondum monachicum habitum promerentes: sed tonsura, et veste eorum, qui laici vocantur, uti, et manere divina aedificantes eloquia: et reverendissimos eorum Abates requirere eos, sive liberi sint, sive servi, et unde eis desiderium vitae singularis accesserit: et discentes ab eis, quia nulla maligna occasio ad hoc eos adduxit, habere eos inter eos, qui adhuc docentur, atque monentur: et experimento percipere eorum tolerantiam et honestatem: non enim facilis est vitae mutatio, sed cum animae sit labore*”.

¹³ Por. Gregorius, *Ep. 48 ad Anthemium*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. novissima J. D. Mansi, t. IX, Florentinae 1763, kol. 1068.

¹⁴ Gregorius, *Ep. 11 ad Eusebium*, w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. novissima J. D. Mansi, t. X, Florentinae 1764, kol. 92-93.

¹⁵ Por. R. Bakalarczyk, *De novitiatu*, Washington 1927, s. 32-34.

¹⁶ Zob. KPK/1983, kan. 641.

wydanych dla nich przez Stolicę Apostolską, domagały się utworzenia w poszczególnych prowincjach jednego lub dwóch konwentów przeznaczonych na nowicjat, który powinien trwać jeden rok¹⁷.

Szybki rozwój życia zakonnego i powstawanie nowych jego form spowodowały konieczność bardziej precyzyjnego określenia formacji przyszłych zakonników. Zarówno papieże, jak i sobory ekumeniczne i synody partykularne wydawali liczne zarządzenia dotyczące warunków wymaganych albo co do ważności, albo co do godziwości nowicjatu i odbywanej w nim formacji zakonnej. Wśród wielu norm prawnych poruszających te kwestie warto zwrócić uwagę na decyzję papieża Aleksandra IV (1254-1261), który pod karą ekskomuniki zabronił dopuszczania nowicjuszy do ślubów przed upływem roku nowicjatu¹⁸.

Papież Klemens V (1305-1314) wydał rozporządzenie, na mocy którego do formacji nowicjuszy należało wyznaczyć specjalnego zakonnika, powierzając mu funkcję mistrza nowicjatu i przełożonego nowicjuszy¹⁹.

Sobór Trydencki (1545-1563) z kolei, podejmując reformę życia kościelnego, zajął się także sprawami życia zakonnego, w tym również zagadnieniami odnoszącymi się do formacji nowicjuszy, podejmując wiele konkretnych decyzji. Postanowił, by we wszystkich zakonach nikt nie mógł być dopuszczony przez przełożonych do złożenia ślubów zakonnych przed ukończeniem szesnastego roku życia. Do złożenia ślubów nie można było dopuścić także tego, kto po otrzymaniu habitu był na próbie krócej niż jeden rok. Profesja złożona przed upływem rocznego nowicjatu jest na mocy samego prawa nieważna, i tym samym nie wywołuje żadnych skutków prawnych²⁰. Jeżeli przełożeni uznali nowicjusza, po ukończeniu przez niego nowicjatu trwającego rok bez żadnej przerwy, za odpowiedniego do złożenia profesji, powinni go do niej dopuścić. Negatywna ocena powinna być równoznaczna z wydaleniem nowicjusza²¹.

Kolejne szczegółowe normy odnoszące się do instytucji nowicjatu ustalił papież Klemens VIII (1592-1605) w konstytucji *Sanctis-*

¹⁷ Por. *Liber Sextus*, w: *Corpus Iuris Canonici, Ed. Lipsiensis secunda post Aem. Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Ae. Fridberg, pars II. Decretalium collectiones*, Graz 1955, III, 14, cap. 2.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, cap. 1.

²⁰ Por. Sobór Trydencki, Sesja 25, *Dekret w sprawie zakonników i zakonnic*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, Kraków 2004, s. 799, rozdz. 15.

²¹ Tamże, rozdz. 16.

simus, wydanej 20 czerwca 1599 roku²². Nakazał w niej przełożonym i innym osobom odpowiedzialnym za formację, by do profesji dopuszczali tylko tych nowicjuszy, którzy przebywają w domu nowicjackim i nie wyłamują się spod władzy kompetentnych osób²³. Papież zarządził również, iż w sytuacji przekroczenia przez przełożonych tego nakazu zaciągają oni kary kościelne i w ten sposób stają się niezdolni do sprawowania w przyszłości jakichkolwiek urzędów. Profesja przyjęta z naruszeniem norm tej konstytucji uznawana była za nieważną, wobec czego nie powodowała żadnych skutków prawnych²⁴.

Ten sam papież 19 marca 1603 roku promulgował następną konstytucję, zatytułowaną *Cum ad regularem*²⁵. W dokumencie tym polecił wszystkim przełożonym odpowiedzialnym zarówno za przyjęcie do zakonu, jak i za formację w nim, aby zwrócili szczególną uwagę na badanie powołania kandydatów i motywów skłaniających ich do wstąpienia na drogę życia zakonnego²⁶. Zgodnie z tą konstytucją, każdy nowicjusz przed formalnym rozpoczęciem nowicjatu zobowiązany był do odbycia spowiedzi generalnej²⁷. Ponadto, w celu zapewnienia nowicjuszom odpowiedniej formacji przygotowującej ich do złożenia ślubów i do życia według nich w danym zakonie, zabroniono im kontaktowania się zarówno z członkami zakonu będącymi już po profesji, jak i z jakimikolwiek osobami spoza klasztoru. Papież Klemens VIII wprowadził także instytucję klauzury nowicjackiej, do której można było wejść tylko za pozwoleniem mistrza nowicjatu, przełożonego wyższego, a w razie konieczności przełożonego miejscowego. Nowicjusze mogli odbywać swoją rekreację tylko na terenie odpowiednio ogrodzonym i niedostępnym zarówno dla członków zakonu, jak i innych osób z zewnątrz. Dla zapewnienia warunków koniecznych do zachowania skupienia i ciszy każdemu z nowicjuszy należało przydzielić w dormitorium (sali, w której spali nowicjusze) oddzielne pomieszczenie. W nim to wygłaszano konferencje i prowadzono inne zajęcia²⁸. Zgodnie z papieską decyzją wyrażoną w tej konstytucji, każdy nowicjusz dwa razy w ciągu dnia miał odprawiać rozmyślanie, pewien czas poświęcać na modlitwę ustną i odbywać,

²² Klemens VIII, Konstytucja *Sanctissimus*, 20 czerwca 1599, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. Gasparri, t. I, Romae 1947, nr 186.

²³ Por. tamże, § 1.

²⁴ Tamże, § 2-3.

²⁵ Klemens VIII, Konstytucja *Cum ad regularem*, 19 marca 1603, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, dz. cyt., nr 189.

²⁶ Por. tamże, § 1.

²⁷ Tamże, § 7.

²⁸ Tamże, § 8.

według wcześniejszych wskazań mistrza nowicjatu, rachunek sumienia. Ze względów zdrowotnych nowicjusze raz w tygodniu mieli odbywać dłuższy spacer poza terenem klasztornym²⁹.

Ważne przepisy w kształtowaniu się instytucji nowicjatu wydał papież Pius IX (1846-1878). Podjął szeroką działalność prawodawczą odnoszącą się do życia zakonnego, w tym do nowicjatu. Potwierdza to treść między innymi dekretu Kongregacji do spraw Zakonnych *Romani pontifices* z 25 stycznia 1848 roku³⁰. Znajdujemy tam postanowienia, aby przełożeni wymagali od kandydatów do życia zakonnego przedstawiania świadectw kwalifikacyjnych od ordynariusza miejsca urodzenia lub zamieszkania na terenie jego diecezji ponad rok po ukończeniu piętnastego roku życia, nazywanych *litterae testimoniales*³¹.

Wraz z pontyfikatem papieża Leona XIII (1878-1903) zapoczątkowana została w Kościele wielka kodyfikacja prawa dotyczącego stanu zakonnego. 8 grudnia 1900 roku wydał on konstytucję *Conditae a Christo*³², w której został określony stosunek kościelnej hierarchii do zgromadzeń zakonnych o ślubach prostych. Instytuty takie zaliczono wówczas do pełnoprawnych osób kościelnych, stąd przynależały do stanów doskonałości nabywanej, czyli uzyskały tzw. *status perfectionis acquirendae*³³.

W czasie tego samego pontyfikatu Kongregacja Biskupów i Zakonników ogłosiła *Normy*, według których ta właśnie Kongregacja miała postępować przy zatwierdzaniu nowych instytutów zakonnych o ślubach prostych³⁴. Zgodnie z tym dokumentem, przełożeni zakonni mieli obowiązek wymagania od zgłaszających się kandydatów do nowicjatu następujących dokumentów: świadectwa chrztu i bierzmowania, świadectwa moralności, świadectwa stanu wolnego i świadectwa zdrowia³⁵. Oprócz tego *Normy* te wprowadziły liczne przeszkody kanoniczne, które powodowały bądź to nieważność, bądź niegodziwość przyjęcia do nowicjatu³⁶.

²⁹ Tamże, § 10 i 12.

³⁰ Sacra Congregatio de Religiosis, *Romani Pontifices*, 25 stycznia 1848, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. Gasparri, t. VI, Romae 1962, nr 4375.

³¹ Por. tamże, nr 4375, I.

³² Leon XIII, Konstytucja *Conditae a Christo*, 8 grudnia 1900, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. Gasparri, t. III, Romae 1933, nr 644.

³³ Por. tamże.

³⁴ Congregatio Episcoporum et Regularium, *Normae secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium*, 28 stycznia 1901, w: T. Schaefer, *De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici*, ed. 4, Roma 1947, s. 1102-1135.

³⁵ Por. tamże, nr 56-57.

³⁶ Tamże, nr 61: „*Sine dispensatione S. Sedis admitti non possunt in Institutum:*

1. *illegitimi non rite legitimati;*
2. *matrimonio ligati;*
3. *annos nati amplius triginta;*

Kolejną nowością wprowadzoną w omawianej przez nas instytucji nowicjatu jest czas jego trwania. Dekret z 3 maja 1914 roku³⁷ postanowił, iż czas nowicjatu należy odtąd liczyć nie według godzin, a dni³⁸. Nowicjat ulegał przerwie i należało go rozpocząć ponownie, gdy nowicjusz został usunięty z domu nowicjatu, gdy opuścił dom nowicjatu bez wymaganego pozwolenia przełożonego oraz gdy przebywał poza tym domem ponad miesiąc, chociażby za zgodą przełożonego³⁹.

2. Nowicjat w normach *Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku*

Pełnej systematyki w prawodawstwie odnoszącym się do instytucji nowicjatu dokonał *Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku*⁴⁰. Zagadnienie nowicjatu normuje on w kanonach 542-571. Stanowią one treść rozdziału drugiego *O nowicjacie*, który podzielony został na dwa artykuły: *O wymaganiach przed przyjęciem do nowicjatu* (kan. 542-552) oraz *O wychowaniu nowicjuszy* (kan. 553-571).

Prawodawca kościelny stanowiący nowe prawo widział konieczność istnienia instytucji nowicjatu. Ta konieczność podyktowana była przede wszystkim dobrem samego kandydata do życia zakonnego oraz dobrem instytutu, którego chciał zostać członkiem. W czasie trwania tego okresu formacyjnego nowicjusz powinien poznać podstawowe prawo instytutu, zastanowić się nad swoim powołaniem i nad obowiązkami, które przyjmie na siebie, składając profesję zakonną. Instytut z kolei winien zbadać, czy dany kandydat ma wymagane przez prawo własne instytutu i prawo powszechne Kościoła przymioty konieczne do podjęcia życia zakonnego. W tym czasie nowicjusz ma zapoznać się i utrwalić w powołaniu⁴¹.

Zgodnie z poprzednio obowiązującym prawem kodeksowym, do nowicjatu nieważnie przyjmuje się tych, którzy przystąpili do sekty

4. *minores quindecim annorum aetate;*

5. *qui in alio Instituto vota perpetua, sive etiam temporaria emiserunt, iis perdurantibus;*

6. *aere alieno gravati, cui solvendo non sint;*

7. *reddendae rationi obnoxii, aut aliis saecularibus negotiis implicati, ex quibus lites et molestias Institutum timere possit;*

8. *pro mulierum Institutis viduae*?

³⁷ Sacra Congregatio de Religiosis, *Decretum*, 3 maja 1914, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura P. Gasparri, t. VI, Romae 1962, nr 4419.

³⁸ Por. tamże, nr 1.

³⁹ Tamże, nr 2a-2c.

⁴⁰ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (dalej: KPK/1917).

⁴¹ Por. L. I. Fanfani, *De iure religiosorum ad normam Codicis Iuris Canonici*, wyd. III, Roma 1949, s. 287-288.

akatolickiej; nie mają odpowiedniego wieku, wstąpili do zakonu pod wpływem przymusu, wielkiej bojaźni lub podstępny, albo których przyjmuje przełożony nakłoniony w ten sam sposób, małżonek lub małżonka podczas trwania małżeństwa, ci, którzy są bądź byli związani węzłem profesji zakonnej, którym zagraża kara za ciężkie przestępstwo, o które są lub mogą być oskarżeni; biskup rezydencjalny bądź tytularny, chociażby tylko był przez Biskupa Rzymskiego wyznaczony; duchowny, który z zarządzenia Stolicy Apostolskiej obowiązany jest pod przysięgą pracować dla swojej diecezji lub misji, podczas trwania przysięgi⁴².

Ponadto omawiany *Kodeks* wyliczał także sytuacje, które powodowały niegodziwe przyjęcie do nowicjatu. Zatem ważnie, ale niegodziwe zostają przyjęci do nowicjatu duchowni wyższych święceń bez porozumienia się ich z własnym ordynariuszem, albo wbrew jego sprzeciwowi uzasadnionemu tym, że odejście spowoduje dużą szkodę dla dusz, której uniknąć inaczej się nie da; obciążeni długiem, którego nie są zdolni spłacić; obowiązani do zdawania rachunków albo uwikłani w inne sprawy świeckie, z których zakon mógłby się obawiać sporów i przykrości; dzieci, które obowiązane są pomagać rodzinie, to jest ojcu, matce, dziadkowi lub babce, znajdującym się w ciężkiej potrzebie, oraz rodzice, których pomoc jest konieczna do utrzymania lub wychowania dzieci; przeznaczeni w zakonie do kapłaństwa, którego jednak nie mogą przyjąć ze względu na nieprawidłowość lub inną kanoniczną przeszkodę; katolicy obrządku wschodniego w zakonach łacińskich bez zezwolenia na piśmie Kongregacji dla Kościoła wschodniego⁴³.

⁴² KPK/1917, kan. 542: „*Firmo praescripto can. 539-541, aliisque in propriis cuiusque religionis constitutionibus,*

1.° *Invalide ad novitiatum admittuntur:*

Qui sectae acatholicae adhaeserunt;

Qui aetatem ad novitiatum requisitam non habent;

Qui religionem ingrediuntur vi, metu gravi aut dolo inducti, vel quos Superior eodem modo inductus recipit;

Coniux, durante matrimonio;

Qui obstringuntur vel obstricti fuerunt vinculo professionis religiosae;

Hi quibus imminet poena ob grave delictum commissum de quo accusati sunt vel accusari possunt;

Episcopus Pontifice sit tantum designatus;

Clerici quae in Instituto Sanctae Sedis iureiurando tenentur operam suam navare in bonum suae dioecesis vel missionum, pro eo tempore quo iureiurandi obligatio perdurat.

⁴³ Tamże, kan. 542:

„2.° *Illicite, sed valide admittuntur:*

Clerici in sacris constituti, inconsulto loci Ordinario aut eodem contradicente ex eo quod eorum discesus in grave animarum detrimentum cedat, quod aliter vitari minime possit;

Aere alieno gravi qui solvendo pares non sint;

Reddendae rationi obnoxii aut aliis saecularibus negotiis implicati, ex quibus lites et molestias religio timere possit;

Filii qui parentibus, idest patri vel matri, avo vel avia, in gravi necessitate constituti, opitulari debent, et parentes quorum opera sit ad liberos alendos vel edcandos necessaria;

Ad sacerdotium in religione destinati, a quo tamen removeantur irregularitate aliove canonico impedimento;

Orientalis in latinis religionibus sine venia scripto data Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali.”

Jak widać, poprzednie prawodawstwo kodeksowe wprowadziło dwojakiego rodzaju przeszkody przy przyjęciu do nowicjatu. Jedne z nich były przeszkodami unieważniającymi, które powodowały nie tylko nieważność przyjęcia do nowicjatu, ale również nieważność złożonej po nim profesji, gdyby miało to miejsce, jak również nieważność wszystkich aktów po niej następujących. Inne z kolei były przeszkody wzbraniające, które powodowały ważność, ale niegodziwość aktu⁴⁴.

Prawo przyjmowania do nowicjatu, a następnie dopuszczania do profesji zakonnej, tak czasowej, jak i wieczystej, zostało zarezerwowane dla wyższych przełożonych, którzy jednak musieli w tym względzie wysłuchać opinii swojej rady lub kapituły, zgodnie z konstytucjami każdego zakonu⁴⁵. Starający się o przyjęcie do nowicjatu winni przedstawić świadectwo chrztu i bierzmowania⁴⁶. Kandydaci mężczyźni musieli nadto okazać świadectwo informacyjne od ordynariusza miejsca, skąd pochodzili, oraz miejsca, gdzie po ukończeniu czternastego roku życia przebywali ponad rok moralnie nieprzerwany⁴⁷. Jeśli kandydat do nowicjatu był wcześniej w seminarium duchownym, kolegium lub w postulacie czy nowicjacie innego zakonu, wymagało się od niego również świadectwa informacyjnego, wydanego odpowiednio przez rektora seminarium, kolegium, po zasięgnięciu rady miejscowego ordynariusza albo wyższego przełożonego zakonnego⁴⁸. Gdyby natomiast kandydatem był duchowny, potrzebuje on, oprócz świadectwa o otrzymanych święceniach, zaświadczenia informacyjnego od ordynariuszy, w których diecezjach po otrzymaniu święceń przebywał ponad rok czasu moralnie nieprzerwany⁴⁹. Zakonnik po profesji, pragnący przejść do innego zakonu, oprócz indultu apostolskiego potrzebował jeszcze zaświadczenia wyższego przełożonego swojego pierwszego zakonu⁵⁰. Oprócz wymienionych powyżej zaświadczeń przełożeni przyjmujący do nowicjatu mieli prawo żądać jeszcze innych, gdyby wydawało się im to konieczne

⁴⁴ Por. T. Schaefer, *De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici*, wyd. IV, Roma 1947, s. 423-449.

⁴⁵ KPK/1917, kan. 543: „*Ius admittendi ad novitiatum et subsequentem professionem religiosam tam temporariam quam perpetuam pertinet ad Superiores maiores cum suffragio Consilii seu Capituli, secundum peculiarias cuiusque religionis constitutiones.*”

⁴⁶ Tamże, kan. 544, § 1: „*In quavis religione omnes aspirantes, antequam admittantur, exhibere debent testimonium recepti baptismatis et confirmationis.*”

⁴⁷ Tamże, kan. 544, § 2: „*Aspirantes viri debent praeterea testimoniales litteras Ordinarii originis ac cuiusque loci in quo, post expletum decimum quartum aetatis annum, morati sint ultra annum moraliter continuum, sublato quolibet contrario privilegio.*”

⁴⁸ Tamże, kan. 544, § 3: „*Si agatur de admittendis illis qui in Seminario, collegio vel alius religionis postulatu aut novitiatu fuerunt, requiruntur praeterea litterae testimoniales, datae pro diversis casibus a rectore Seminarii vel collegii, audito Ordinario loci, aut a maiore religionis Superiore.*”

⁴⁹ Tamże, kan. 544, § 4: „*Pro clericis admittendis, praeter testimonium ordinationis, sufficienti litterae testimoniales Ordinariorum in quorum dioecesibus post ordinationem ultra annum moraliter continuum sint commorati, salvo praescripto § 3.*”

⁵⁰ Tamże, kan. 544, § 5: „*Religioso professo, ad aliam religionem ex apostolico indulto transeunti, satis est testimonium Superioris maioris prioris religionis.*”

lub odpowiednie⁵¹. Specjalna norma stosowała się również do kobiet, w których wypadku należało przed przyjęciem do nowicjatu dokładnie sprawdzić ich charakter i obyczaje⁵².

Zaświadczenia te miały być wydawane nie samym zainteresowanym kandydatom, lecz dostarczone przełożonym zakonnym w ciągu trzech miesięcy od ich zażądania, opatrzone pieczęcią, a jeśli chodziło o tych, którzy wcześniej byli już w jakimś seminarium, kolegium, postulacie lub nowicjacie innego zakonu, zaświadczenia te nadto miały być zaprzysiężone. Nie mogąc ze względu na ważne przyczyny odpowiedzieć w tym czasie, winni sprawę przedstawić Stolicy Apostolskiej⁵³. W świadectwach informacyjnych należało podać, i to pod ciężką odpowiedzialnością sumienia co do prawdziwości danych, pochodzenie kandydata, jego obyczaje, charakter, stanowiska, wiedzę, czy nie jest sędownie ścigany, w cenzurze, nieprawidłowości lub czy nie ma innej przeszkody kanonicznej, czy rodzina nie potrzebuje czasem jego pomocy i, gdy chodziło o tych, którzy byli w seminarium, kolegium, postulacie czy nowicjacie innego zakonu, czy zostali z niego wydalen, czy sami wystąpili⁵⁴. Widać więc z norm kodeksowych, iż do owych zaświadczeń przykładano niezwykle wielką wagę.

Warta omówienia jest również sytuacja, gdy do klasztoru wstępowała kobieta. Otóż winna ona złożyć posag, określony w konstytucjach albo przewidziany przez prawny zwyczaj⁵⁵. Posag ten powinien być przekazany klasztorowi przed otrzymaniem habitu, albo przynajmniej jego przekazanie zabezpieczone w formie ważnej wobec prawa cywilnego⁵⁶. Wnoszony posag był tak ważny, że zwolnić z niego mogła tylko Stolica Apostolska w zakonach na prawie papieskim, zaś w zakonach na prawie diecezjalnym potrzeba było zezwolenia miejscowego ordynariusza⁵⁷. Gdy zakonnica umierała, nawet gdyby była tylko po ślubach czasowych, posag ten nieodwołalnie przypadał zakonowi⁵⁸. W sytuacji wystąpienia z klasztoru, z jakiegokolwiek powodu, posag należało jednak zwrócić

⁵¹ Tamże, kan. 544, § 6: „*Praeter haec testimonia a iure requisita, possunt Superiores, quibus ius est adspirantes in religionem cooptandi, alia quoque exigere, quae ipsis ad hunc finem necessaria aut opportuna videantur*”.

⁵² Tamże, kan. 544, § 7: „*Mulieres denique ne recipiantur, nisi praemissis accuratis investigationibus circa earum indolem et mores, firmo praescripto § 3*”.

⁵³ Tamże, kan. 545, § 1-2.

⁵⁴ Por. tamże, kan. 545, § 4.

⁵⁵ Tamże, kan. 547, § 1: „*In monasteriis monialium postulans afferat dotem In constitutionibus statutam aut legitima consuetudine determinatam*”.

⁵⁶ Tamże, kan. 547, § 2.

⁵⁷ Tamże, kan. 547, § 4.

⁵⁸ Tamże, kan. 548: „*Dos monasterio seu religioni irrevocabiler acquiritur per obitum religiosae, licet haec non nisi vota temporaria nuncupaverit*”.

w całości, ale bez narosłych już dochodów⁵⁹. W chwili przejścia do innego zakonu, po złożeniu nowej profesji w tym zakonie, sam posag należał się natomiast temu właśnie zakonowi⁶⁰.

Wspomnieliśmy wcześniej o wymaganym badaniu kandydatki do życia zakonnego. Na dwa miesiące przed dopuszczeniem do nowicjatu, a także do profesji czasowej i wieczystej, przełożona zobowiązana była powiadomić o tym fakcie miejscowego ordynariusza⁶¹. Ten z kolei, osobiście lub przez delegowanego kapłana, miał pilnie i bezinteresownie wy badać, przynajmniej na trzydzieści dni przed nowicjatem i podobnie przed profesją, wolę kandydatki, czy nie jest przymuszana i oszukiwana oraz czy działa świadomie. Nie miał on jednak prawa przekraczania klauzury. Gdy dowiedziono pobożności i wolnej woli kandydatki, mogła być przyjęta do nowicjatu, a nowicjuszka dopuszczona do profesji⁶².

Według ówczesnego prawa, nowicjat rozpoczynał się przez przyjęcie habitu lub też w inny sposób przewidziany w konstytucjach⁶³. Prawo własne miało także określić założenie domu nowicjatu. W zakonie na prawie papieskim zezwolenie na jego założenie wydawała jedynie Stolica Apostolska⁶⁴. W sytuacji gdy dany zakon podzielony był na prowincje, w każdej z nich mógł istnieć tylko jeden dom przeznaczony na nowicjat. Gdyby była potrzeba wydzielenia kilku domów nowicjackich, mogło to nastąpić tylko na podstawie specjalnego indultu apostołskiego z ważnej przyczyny⁶⁵. Ze względu na szczególny charakter takiego domu formacji przełożeni mieli umieszczać tam tylko takich zakonników, którzy są przykładem zachowywania reguły zakonnej⁶⁶.

W kanonie 542 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku zostały wyliczone warunki do ważnego i godziwego przyjęcia do nowicjatu. Istnieją także inne, wymagane do jego ważności. Mianowicie prawodawca wymaga ukończonego przynajmniej piętnastego roku życia, trwania tego okresu formacyjnego przez cały rok bez przerwy

⁵⁹ Por. tamże, kan. 551, § 1.

⁶⁰ Tamże, kan. 551, § 2.

⁶¹ Tamże, kan. 552, § 1.

⁶² Tamże, kan. 552, § 2: „*Ordinarius loci vel, eo absente aut impedito, sacerdos ab eodem deputatus, aspirantis voluntatem, saltem triginta diebus ante novitiatum et ante professionem, ut supra, diligenter et gratuito exploret, non tamen clausuram ingrediens, num ea coacta seductave sit, an sciat quid agat; et, si de pia eius ac libera voluntate plane constiterit, tunc aspirans poterit ad novitiatum vel novitia ad professionem admitti*”.

⁶³ Por. tamże, kan. 553.

⁶⁴ Tamże, kan. 554, § 1.

⁶⁵ Tamże, kan. 554, § 2: „*Plures in eadem provincia novitiatum domus, si religio in provincias divisa sit, designari nequeunt, nisi gravi de causa et cum speciali apostolico indulto*”.

⁶⁶ Por. tamże, kan. 554, § 3.

oraz odbywania nowicjatu w domu na to przeznaczonym⁶⁷. Jeśli w konstytucjach zakonnych nie powiedziano wyraźnie inaczej, a przepisują one dla nowicjatu czas dłuższy niż jeden rok, nie wymaga się go do ważności profesji⁶⁸. Nowicjat będzie uznany za nieważny, jeśli nowicjusz zwolniony przez przełożonego opuścił dom albo też bez jego wiedzy sam porzucił dom bez zamiaru powrotu, albo mając zamiar powrotu, przebywał poza domem ponad trzydzieści ciągłych dni lub z przerwami, z jakiegokolwiek powodu, nawet za zgodą przełożonych⁶⁹. Jeżeli nowicjusz, za zgodą przełożonych lub przymusowo, przebywał poza domem nowicjackim w zależności od przełożonego mniej niż trzydzieści dni z przerwami, ale więcej niż piętnaście dni, wymaga się i wystarcza do ważności tego okresu w formacji zakonnej uzupełnić dni w ten sposób spędzone. Gdy ta nieobecność trwała mniej niż piętnaście dni, uzupełnienie może być przez przełożonych nakazane, ale do ważności nie jest konieczne⁷⁰. W tym miejscu prawodawca dodaje, że przełożeni bez słusznej i ważnej przyczyny nie powinni udzielać zezwoleń na przebywanie poza domem nowicjatu, używając nawet sformułowania „poza murami nowicjatu”⁷¹.

3. Nowicjat w *Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku*

Promulgowany 25 stycznia 1983 roku przez Jana Pawła II nowy *Kodeks prawa kanonicznego* tą szczególną formą życia Bogu poświęconego zajął się w księdze drugiej *Lud Boży*, w części trzeciej zatytułowanej *Instytuty Życia Konsekwowanego i Stowarzyszenia Życia Apostolskiego*, która obejmuje kanony 573-746. Prawodawstwo to wyróżnia instytuty zakonne, instytuty świeckie oraz stowarzyszenia życia apostolskiego, przewidując dla nich oddzielne normy. Wiele z nich jest jednak identycznych. Tak dzieje się na przykład w wypadku interesującej nas instytucji nowicjatu, który w instytutach zakonnych i w stowarzyszeniach życia apostolskiego ma identyczne przepisy⁷², w związku z czym zostanie to tutaj omówione łącznie. Pomijamy natomiast instytuty świeckie,

⁶⁷ Tamże, kan. 555, § 1: „*Praeter alia quae in can. 542 ad novitatus validitatem enumerantur, novitatus ut valeat, peragi debet:*

1. *Post completum decimum quintum saltem aetatis annum;*

2. *Per annum integrum et continuum;*

3. *In domo novitatus*”.

⁶⁸ Por. tamże, kan. 555, § 2.

⁶⁹ Tamże, kan. 556 § 1.

⁷⁰ Tamże, kan. 556, § 2.

⁷¹ Tamże, kan. 556, § 3.

⁷² Zob. KPK/1983, kan. 735, § 2.

bowiem nie ma w nich typowego nowicjatu, ze względu właśnie na ich specyficzny rodzaj życia; istnieje tam natomiast tak zwany okres „wstępnej próby”⁷³. Kościół, mając na uwadze cel, jaki ma być osiągnięty w tym okresie formacyjnym, ustanawia normy dotyczące jego miejsca, czasu trwania, organizacji oraz tego wszystkiego, co nowicjusze winni czynić lub czego mają unikać⁷⁴.

Zgodnie z obowiązującym *Kodeksem prawa kanonicznego*, tak jak już wspomnieliśmy na początku, „nowicjat, w którym rozpoczyna się życie w instytucie, zmierza ku temu, żeby nowicjusze dokładniej rozpoznali Boże powołanie i to właściwe danemu instytutowi, by doświadczyli sposobu życia instytutu, uformowali umysł i serce jego duchem, a także by można było potwierdzić ich zamiar i zdatność”⁷⁵. Norma ta w sposób bardzo ogólny podaje cel nowicjatu, mając jednak na uwadze różnorodność charyzmatów i instytutów; cel ten można określić jako czas intensywnego wprowadzania w tę formę życia, jaką Jezus Chrystus sam przyjął i zaproponował w swojej Ewangelii⁷⁶. Nowicjacka formacja ma zatem wprowadzać w pogłębione i żywe poznanie Chrystusa. Ma to dokonywać się nade wszystko przez rozważanie Pisma Świętego, uczestnictwo w liturgii, która winna być sprawowana zgodnie z duchem i charakterem instytutu, przez wprowadzanie w modlitwę osobistą i jej praktykowanie, wpojenie nawyku i zamiłowania do lektury duchowej, tak współczesnej, jak i wielkich twórców duchowej tradycji Kościoła. Okres ten winien ponadto wprowadzać w misterium paschalne Chrystusa przez wyrzeczenie się siebie dzięki praktyce rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, w sposób unormowany w prawie własnym instytutu. Nowicjusze mają doświadczyć także braterskiego życia ewangelicznego, wyrażającego się w konkretnych sytuacjach dnia codziennego. Każdy instytut wprowadza nowicjusza we własną historię, szczególnie w posłannictwo i duchowość instytutu⁷⁷. Szczegółowy cel nowicjatu, sposoby jego realizacji ujęte w programie formacyjnym określone są przez prawo własne instytutu zakonnego czy stowarzyszenia życia apostołskiego⁷⁸.

⁷³ Por. tamże, kan. 722-723.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, 25 marca 1996 (dalej: VC), nr 65.

⁷⁵ KPK/1983, kan. 646; RC, nr 4, 5, 13: I-II.

⁷⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 44; Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych *Potissimum Institutioni*, 2 lutego 1990 (dalej: PI), nr 45; VC, nr 65.

⁷⁷ Por. PI, nr 47.

⁷⁸ Por. KPK/1983, kan. 650, § 1; 735, § 3; Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (dalej: PC), nr 18; RC, nr 30, 31: I.

Podobnie jak poprzedni, obecnie obowiązujący *Kodeks* również podaje warunki, które winien spełniać kandydat do życia według rad ewangelicznych. Poleca, by przy przyjmowaniu kandydatów przełożeni przejęci byli czujną troską, by przyjmowali tylko tych, którzy mają zdrowie, odpowiedni charakter oraz wystarczające przymioty dojrzałości, konieczne do podjęcia i prowadzenia życia właściwego danemu instytutowi. W razie wątpliwości cechy te winny być stwierdzone przy pomocy biegłych⁷⁹.

Obok powyższych, prawodawca kościelny wylicza taksatywnie inne warunki, które wymagane są do ważnego przyjęcia do nowicjatu: mianowicie nieważnie przyjęty zostaje ten, kto nie ukończył jeszcze siedemnastu lat życia, małżonek w czasie trwania małżeństwa, ten, kto jest związany świętym węzłem z jakimś instytutem życia konsekrowanego albo należy do jakiegoś stowarzyszenia życia apostołskiego, kto wstępuje do instytutu, będąc pod wpływem przymusu, ciężkiej bojaźni, albo kto został przyjęty przez przełożonego działającego pod wpływem przymusu lub ciężkiej bojaźni, ten, kto zataił swoje włączenie do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego⁸⁰. Do tych warunków powodujących nieważne przyjęcie do nowicjatu prawo własne instytutu czy stowarzyszenia może dołączyć jeszcze inne przeszkody lub warunki⁸¹.

Mówiąc o przyjęciu do nowicjatu, należy wspomnieć również kodeksową normę nakazującą przełożonym uprawnionym do przyjmowania do nowicjatu wcześniejsze porozumienie się z ordynariuszem tych duchownych diecezjalnych, którzy mają pragnienie wstąpienia do nowicjatu. Nie powinni przyjmować również obciążonych długiem, którego nie są w stanie spłacić⁸².

Starający się o przyjęcie do nowicjatu na przedstawić takie dokumenty jak świadectwo chrztu, bierzmowania, a także zaświadczenie o stanie wolnym⁸³. Gdy czynią to duchowni lub ci, którzy byli już kiedyś przyjęci do innego instytutu życia konsekrowanego czy stowarzyszenia życia apostołskiego albo seminarium duchownego, to wymagane jest od ordynariusza miejsca, wyższego przełożonego instytutu lub stowarzyszenia, albo rektora seminarium odpowiednie zaświadczenie o kandydacie⁸⁴. Tutaj także prawo własne może wymagać innych

⁷⁹ Por. KPK/1983, kan. 642; PC, nr 12; RC, nr 11: II-III, 12, 14.

⁸⁰ Por. KPK/1983, kan. 643, § 1.

⁸¹ Tamże, kan. 643, § 2.

⁸² Tamże, kan. 644.

⁸³ Tamże, kan. 645, § 1.

⁸⁴ Tamże, kan. 645, § 2.

świadczeń, które potwierdzałyby wymaganą zdatność i wolność od przeszkód. Sami przełożeni mogą prosić też o inne informacje, jeśli będą uważali to za konieczne⁸⁵. Wydaje się to dość istotne, gdyż od przyjętych kandydatów w dużym stopniu zależeć będzie „jakość nowicjatu, a później jakość całego instytutu”⁸⁶.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku przejmując z dawnego prawa dyscyplinę dotyczącą domu przeznaczanego na nowicjat. Jego erekcja, przeniesienie, jak i zniesienie ma być ustanowione pisemnym dekretem najwyższego przełożonego za zgodą jego rady⁸⁷. Jest to o tyle ważne, że właśnie do ważności nowicjatu wymagane jest, by odbywał się on w domu prawnie do tego przeznaczonym, co oczywiście świadczy o ważności tego okresu w formacji zakonnej. Tylko w poszczególnych wypadkach i na zasadzie wyjątku można odstąpić od tej zasady, na co zgodę wyrazić może tylko najwyższy przełożony, także za zgodą swojej rady. Wtedy to dany kandydat będzie odbywał swój nowicjat w innym domu instytutu, pod kierownictwem doświadczonego zakonnika, który w tym wypadku będzie pełnił funkcję zastępcy mistrza nowicjuszy⁸⁸.

Czas przeżywania próby nowicjackiej został przez prawodawcę kodeksowego ustalony na dwanaście miesięcy. Jest to czas minimalny, którego jednak nie można przedłużać powyżej dwóch lat⁸⁹. Krótszy niż wyznaczone dwanaście miesięcy okres przekreślałby cel nowicjatu, który potrzebuje pewnej stałości i właśnie próby czasu. Dłuższy natomiast mógłby powodować przesadne przeciąganie podjęcia decyzji o ślubach zakonnych, tak ze strony instytutu, jak i samego zainteresowanego⁹⁰. Oprócz wyżej wymienionych warunków do ważnego odbycia nowicjatu trzeba również dodać, iż musi on być przeżyty we wspólnocie nowicjackiej. W ten sposób uwidocznione zostaje życie braterskie, które jest jednym z głównych celów przygotowania nowicjuszy do życia wspólnotowego, będącego istotnym elementem takiej formy życia⁹¹. Jeśli nowicjusz byłby nieobecny w domu nowicjatu ponad trzy miesiące, czy to w sposób ciągły, czy z przerwami, taka nieobecność powoduje nieważność nowicjatu. Wówczas należałoby go rozpocząć od początku. Z kolei nieobecność dłuższa niż piętnaście dni musi być uzupełniona,

⁸⁵ Tamże, kan. 645, §§3-4.

⁸⁶ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 284; V. De Polis, *La vita consacrata nella chiesa*, Bologna 1992, s. 137.

⁸⁷ KPK/1983, kan. 647, § 1; RC, nr 16: I.

⁸⁸ Por. KPK/1983, kan. 647, § 2; RC, nr 15, 16: I, 19.

⁸⁹ Por. KPK/1983, kan. 648, § 1 i § 3; RC, nr 15: II, 21, 24: I.

⁹⁰ Por. E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 289.

⁹¹ Por. KPK/1983, kan. 602, 607, § 2; PC, nr 15; E. Gambari, *Życie zakonne...*, dz. cyt., s. 288.

zaś krótsza nie wymaga uzupełnienia do ważności odbywanego nowicjatu⁹².

Podsumowując powyższe rozważania, warto podkreślić jeszcze raz, iż nowicjat to ważny i niezastąpiony okres w formacji zakonnej. Z tego właśnie względu prawodawca kościelny szczegółowo opisuje ten okres formacyjny, zostawiając jednak prawu własnemu poszczególnych instytutów życia konsekrowanego czy stowarzyszeń życia apostołskiego wiele kwestii do indywidualnego unormowania.

Powyższy tekst w sposób bardzo ogólny przedstawia nowicjat jako prawną instytucję wprowadzającą kandydata w życie zakonne. Nade wszystko chodziło o pokazanie ewolucji tej instytucji od początków jej istnienia aż po obecnie obowiązujące prawodawstwo. Jak łatwo można było zauważyć, prawna instytucja nowicjatu rozwijała się od prostych form, po bardziej szczegółowe przepisy wymagające spełnienia odpowiednich warunków do ważnego i godziwego odbycia tego etapu w formacji zakonnej, zawarte w poprzednim i obecnym prawie kodeksowym.

Nowicjat jest rzeczywistością wieloaspektową, obejmującą takie chociażby zagadnienia jak program formacji, osoby odpowiedzialne za ten formacyjny czas, profesję zakonną kończącą okres nowicjatu czy inne kwestie zawarte w prawie powszechnym i własnym instytutów i stowarzyszeń. Te istotne wymiary, obecne w całej historii tej instytucji, potrzebują osobnej, bardziej dokładnej analizy. Również interesujące byłoby spojrzenie na nowicjat od strony katolickich Kościołów wschodnich, mających swoją historię i tradycję życia zakonnego, zapisaną chociażby w *Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich*⁹³.

⁹² Por. KPK/1983, kan. 649, § 1; RC, nr 22: I-II.

⁹³ Zob. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*; przekład polski, *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich*, Gaudium 2002.

Ryszard Hajduk CSsR

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski – Olsztyn
WSD Redemptorystów – Tuchów

W TROSCE O PRZEKONUJĄCĄ KOMUNIKACJĘ EWANGELII

Ludziom naszych czasów – nawet tym, którzy zdają się żyć i postępować, jakby Boga nie było – potrzeba Ewangelii. Dlatego Kościół nie może milczeć. Zadaniem Kościoła jest kontynuować misję Chrystusa, czyli głosić Jego Ewangelię. Ma to czynić w porę i nie w porę, bez względu na trendy społeczne i stosunek człowieka do religii. Swoją misję głoszenia Ewangelii Kościół podejmuje z wiarą, iż niesie światu dobrą nowinę, która – chociaż czasem niewygodna, bo wymagająca – może jako jedyna zaspokoić człowieka, nadając jego życiu prawdziwy sens.

Kwestią, nad którą wciąż na nowo muszą zastanawiać się głosiciele słowa Bożego, jest pytanie: jak przekonująco głosić dzisiaj ludziom Ewangelię? Poszukując na nie odpowiedzi, warto zwrócić się ku samym początkom naszej wiary. Dobra nowina spisana przez ewangelistów to *świadeictwa* ludzi, którzy spotkali Jezusa. On, żywy i zmartwychwstały Pan, także dzisiaj wychodzi na spotkanie ludzi, których chce dotknąć swoją mocą i wezwać do przemiany. Przez głoszenie dobrej nowiny o Jezusie mogą być zaspokojone *najgłębsze* ludzkie potrzeby, zwłaszcza zaś pytanie o sens życia i o sens umierania. Umożliwia to *prawda* o Bogu i o człowieku, która odsłania się w osobie Jezusa Chrystusa. Aby prawda ta mogła dotrzeć do współczesnych ludzi, potrzeba odpowiednich *środków* *wyrazu* dostosowanych do możliwości percepcyjnych słuchaczy.

1. Dawać świadectwo o Jezusie

Głosić Ewangelię to *świadczyc*, i to nie tylko o wartościach ewangelicznych, ale przede wszystkim o żywym Jezusie. W centrum głoszenia słowa Bożego dzisiaj nie może zabraknąć żywego Jezusa. Celem ewangelizacji jest nie przekaz wiedzy czy prawd teologicznych, ale po-

moc w nawiązaniu relacji z osobą Jezusa. Głoszenie dobrej nowiny to nie propagowanie jakiejś idei. Zbawienie, pojednanie, wspólnota to żywa rzeczywistość, w której centrum obecny jest żywy Jezus – Droga, Prawda i Życie. Ewangelizować to znaczy pomóc innym rozpoznać, przeżyć i ukochać tę osobową rzeczywistość Jezusa Chrystusa, który nieustannie jest obecny w swoim Kościele¹.

W głoszeniu Ewangelii nie chodzi w pierwszym rzędzie o wzbogacenie wiedzy słuchaczy. Pełnienie dzieła ewangelizacji winno być okazją do osobistego spotkania z Jezusem. W tym kryje się istota nowej ewangelizacji. Chodzi w niej nie tylko o nowe metody, style i środki wyrazu, ale przede wszystkim o samą osobę Chrystusa. Nowością chrześcijaństwa jest zawsze żywy Chrystus². Miejscem spotkania z Chrystusem może być doświadczenie jedności, które nie wymaga od adresatów wielkiego przygotowania intelektualnego lub teologicznego. Współczesna epoka zwraca uwagę nie tyle na doniosłe pytania, ile raczej kładzie akcent na doświadczenie.

Nie wolno redukować mocy Ewangelii do moralizowania. Należy dać pierwszeństwo świadectwu, doświadczeniu i wyznaniu wiary. Służy temu całościowa wizja ewangelizacji, w której całe życie jest rozumiane jako świadectwo ewangelizujące, stanowiące kontekst dla wypowiedzanego słowa.

O. John McManus, brytyjski redemptorysta, opowiadał o misjonarzu, który pracował w jednej z parafii w Zimbabwe jako proboszcz. Ów gorliwy kapłan zauważył nagle, że mimo jego wielkiego zaangażowania duszpasterskiego ubywa ludzi w kościele. Okazało się, że niektórzy parafianie przeszli do sekt. Ksiądz nie mógł zrozumieć, dlaczego tak się dzieje. Przecież katechizuje, spowiada, odprawia Mszę św., organizuje grupy parafialne, które spotykają się systematycznie zgodnie z precyzyjnie opracowanym programem formacji. „Na czym polega błąd? – zastanawiał się kapłan. – Co oni takiego robią albo co oni tam mają, czego u nas w kościele brakuje?”

Z takim pytaniem proboszcz postanowił zwrócić się do pewnej kobiety, która jeszcze do niedawna aktywnie uczestniczyła w życiu parafii, a teraz jest zagorzałą zwolenniczką jakiejś sekty. „Co tam znalazłaś, czego u nas nie ma?” – pytał zmartwiony duchowny. A wtedy kobieta odpowiedziała krótko: „Jezusa!”

To dało księdzu wiele do myślenia. Tak, prowadzimy ludzi do sakramentów, przygotowujemy do udziału w liturgii, przekazujemy prawdy

¹ M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Mediolan 1988, s. 208.

² C. G. Andrade, *La nuova evangelizzazione nell'orizzonte dell'Europa postcristiana*, w: A. Beghetto, *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, Roma 1991, s. 35.

wiary i zasady życia moralnego, organizujemy grupy i akcje kościelne, a zapominamy o najważniejszym: pokazać ludziom Jezusa, który żyje w Kościele, z którym można przebywać i rozmawiać, z którym można iść przez życie i którego można naśladować.

Ewangelizować to udzielać odpowiedzi na pragnienie doświadczenia duchowego, to także towarzyszyć człowiekowi w przeżywaniu tego rodzaju doświadczenia. Jest to niezwykle istotne ze względu na procesy zachodzące w życiu społecznym, a szczególnie z uwagi na to, co socjologia określa mianem „społeczeństwa wrażeń”. Ludzie poszukują głębszych przeżyć, także w sferze religijnej. Zależy im na tym, by ożywić swoje wewnętrzne życie przez doświadczenie tego, co ponadnaturalne, transcendentne, święte, czyli tego wszystkiego, co umożliwi wywołanie wewnętrznych przeżyć, za których pomocą można wypełnić wewnętrzną pustkę³. Jakkolwiek widać w tym pragmatyczne podejście do religii, nie trzeba tego fenomenu oceniać z góry negatywnie. Można go potraktować jako swego rodzaju „znak czasu”, w którym rozlega się wołanie człowieka o Ewangelię, której przepowiadanie pozwala nawiązać osobistą, żywą relację z Jezusem Chrystusem. Jest ona podstawowa w osiągnięciu autentycznego doświadczenia duchowego.

Tajemnice wiary chrześcijańskiej nie mogą być proklamowane jak hasła podczas demonstracji, ale jako arkana wiary. Słuchacz winien odczuć w słowach i postawie mówcy, iż chodzi o coś wielkiego, o jakiś niewysłowiony dar; że chodzi raczej o kogoś aniżeli o coś; że chodzi o osobę, z którą można nawiązać relację.

Dobra nowina jest tym, czym żyjemy. Kiedyś formowano do obrony istnienia Boga, teraz potrzeba formowania świadków, którzy doświadczyli istnienia Boga. Słuchacz oczekuje, iż ewangelizator podzieli się z nim swoim osobistym doświadczeniem Boga. Jeśli mówca tego nie uczyni, słuchacz może zadać mu pytanie: „Jeśli Bóg nic dla ciebie nie uczynił, to dlaczego próbujesz mnie Nim zainteresować?”. Do głosicieli Ewangelii można odnieść słowa Jezusa skierowane do opętanego: „Wracaj do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak ulitował się nad tobą” (Mk 5,19).

Zadaniem Kościoła jest iść z Ewangelią tam, gdzie jest najwięcej cierpienia i niepewności. Droga kenotyczna domaga się rezygnacji z przywilejów, które przeszkadzają w przekonującym dawaniu świadectwa wiary⁴. Jedną z przeszkód stanowią także pieniądze.

³ H. J. M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, Poznań 1994, s. 48.

⁴ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, s. 63.

Gdy bowiem na ambonie staje kaznodzieja, który zwraca się z dobrą nowiną Jezusa do ubogich, a sam nigdy nie doświadczył żadnego braku, jego słowo jest mało przekonujące.

Kościół istnieje tylko wówczas, gdy jest dla innych. Na początku musi wszystko oddać potrzebującym. Duchowni muszą żyć z ofiar wiernych. Muszą uczestniczyć w życiu ludzi, nie po to aby panować, ale po to by służyć. Musi wszystkim ludziom powiedzieć, co znaczy życie z Chrystusem, co znaczy, „być dla innych”.

Ważną rolę w przekazie Ewangelii odgrywa świadectwo bez słów. Przekaz wiary nie polega na tym, że ewangelizator ze swoim świadectwem wiary od razu „napada” na człowieka i „obezwładnia” go dobrą nowiną. Nic nie szkodzi przepowiadaniu bardziej niż religijna nachalność. Prawdziwego ewangelizatora można poznać po tym, że gotów jest nie tylko mówić, ale i słuchać – także tego, co Duch Święty chce mu powiedzieć w spotkaniu z na pozór niewierzącym człowiekiem.

D. Bonhoeffer, protestancki teolog i męczennik hitleryzmu, twierdzi, że „pierwszym świadectwem wobec świata jest czyn, który sam się interpretuje”. Świadectwo bez słów ma ogromne znaczenie. Akt wiary jest odpowiedzią na treść wiary. Świadectwo polega nie tylko na tym, by mówić to, co się wie o Chrystusie, ale by pokazywać Go ludziom⁵.

Skuteczność ewangelizacji nie zależy więc w pierwszym rzędzie od wiedzy i elokwencji apostoła, lecz od Chrystusa, który wychodzi ludziom na spotkanie przez ewangelizatorów, mówiąc: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje” (Mt 10,40). Głosiciel Ewangelii ukazuje Chrystusa jako tego, który działa w nim i poprzez niego ze względu na dobro ludzi. Dlatego też, jak powiedział Ignacy Antiocheński, chrześcijaństwo nie jest dziełem perswazji, lecz mocy.

2. Szukać wraz z człowiekiem odpowiedzi na jego najgłębsze pytania i potrzeby

Ludzie potrzebują odkupienia. Świadczą o tym nie tylko wojny, terroryzm, epidemie i ubóstwo w krajach Trzeciego Świata, ale także depresje, brak sensu życia, przymus, poszukiwanie pomocy życiowej w technikach medytacyjnych pochodzących ze Wschodu. Ludzie tęsknią za odkupieniem. Nie tyle chodzi tutaj o pogłębienie wiedzy na jego temat, ile o doświadczenie bliskości Boga, który pomaga ludziom w potrze-

⁵ F. X. Durrwell, *Continuer le Christ Sauveur par l'apostolat de l'annonce missionnaire*, „Spicilegium Historicum CSsR” 1 (1986), s. 107.

bie, w chorobie, w nieszczęściu. Bóg interweniuje w życie ludzi, okazując im miłość i przebacząc grzechy. Wtedy to człowiek, doświadczając odkupieńczej miłości Bożej, może siebie na nowo pokochać⁶.

Odkupienie jest związane z osobą Chrystusa Odkupiciela, przez którego miłość Boża „zniża się” ku ludziom, których chce dotknąć i przemienić. *Sequela* – droga za Jezusem – to kenoza: uniżenie się i ogołocenie. W przepowiadaniu oznacza to najpierw rezygnację z sięgania do utartych, często „mdłych” i powierzchownie rozumianych formuł teologicznych, a także wyzwolenie się z predylekcji do moralizowania. Sposób „kenotycznego” głoszenia Ewangelii demonstruje sam Jezus, który demaskuje fałszywe obrazy Boga, a co za tym idzie – błędne spojrzenie na człowieka. Zasadniczą treścią przepowiadania winna być w każdej sytuacji prawda o Bogu zawsze uprzedzająco miłującym człowieka, Boga, który uwalnia go od grzechu i czyni godnym siebie. Trwała zmiana postawy zgodna z ideałem ewangelicznym może dokonać się tylko w zadziwiającym spotkaniu z „łaskawą miłością”, która ma szczególną „moc przekonującą”, gdyż wzywa nie tyle do zachowania określonych zasad etycznych, ile przede wszystkim zaprasza do osobowej relacji z kochającym Bogiem. Zasady łatwo zakwestionować, zlekceważyć czy zmienić. O wiele trudniej odrzucić kochającą osobę, zerwać relację z kimś bezinteresownym, serdecznym i bliskim, zanegować dobro przez niego wyświadczone. Dlatego pierwszorzędnym zadaniem głosicieli słowa Bożego jest rozpalić i utrwalić w słuchaczach płomień świętej miłości.

Przepowiadanie „kenotyczne” swoją siłę i uzasadnienie musi czerpać ze współczucia, czyli z głębokiej znajomości ludzkiego „ubóstwa”: niepokojów, samotności, cierpień, braku nadziei na lepsze życie. Misja głoszenia obfitego Odkupienia w Jezusie Chrystusie nigdy nie straci na aktualności, gdyż „ubogich zawsze będziemy mieli pośród nas”. Kryzys przepowiadania – jeśli w ogóle można o czymś takim mówić – to nie brak zapotrzebowania na misje parafialne, rekolekcje i czy homilie w czasie liturgii mszalnej, lecz kryzys głosicieli: sytuacja, która każe im dokonać refleksji, a następnie wyboru:

- 1) uprzywilejowanych adresatów słowa, czyli „ubogich”, którzy dzisiaj spragnieni są odkupienia;
- 2) Ewangelii, czyli zawsze ujmującej „dobrocią” i zawsze zaskakującej „nowiny”;

⁶ A. Grün, *Biblishe Bilder von Erlösung*, Münsterschwarzach 1994, s. 13.

3) ponownego narodzenia się w sercu ucznia Jezusa, płonącego gorliwością o zbawienie wszystkich.

Bóg dokonuje odkupienia człowieka, gdyż daje się pokonać współczuciu, jakie żywi względem ludzi cierpiących z powodu wszelkiego rodzaju nędzy i zniewolenia. Współczucie to w języku angielskim *compassion*, z łacińskiego *cum-passio*. Współczucie to współcierpienie, pełne zaangażowanie się w los drugiej osoby, odczuwanie tego, co nurtuje jej serce. Współczucie jest dla drugiego człowieka źródłem pomocy, daje poczucie obecności kogoś, kto rozumie i wspiera w trudnościach, kto nie jest obojętny. Bóg współczuje, dlatego w Jezusie przybiera postawę „partyjną” – staje po stronie człowieka, i to uboższego, opuszczonego. Okazuje mu w ten sposób niczym niezastępowaną i bezwarunkową miłość. Głoszenie słowa Bożego „z pasją” to przepowiadanie pełne współczucia i uczucia. Proklamacja Ewangelii to nie wykład na określony temat. Siła głoszenia słowa Bożego nie płynie w pierwszym rzędzie z logicznego układu treści ani z odpowiednio dobranych sformułowań, ale z rozpalenia się kaznodziei Duchem Bożym, z jego całkowitego oddania się misji zbawczej i z przejęcia się sprawą człowieka. Wówczas głosiciel słowa całą swoją postawą komunikuje słuchaczom, jak namiętnie Bóg kocha człowieka i jak bardzo „pożąda” jego szczęścia.

Mówcy potrzebna jest postawa kenozy, aby przyjąć problemy i bóle drugiego człowieka. Chodzi o to, by na wzór Jezusa zstąpić w przestrzeń ludzkiego cierpienia. Rozumieć drugiego człowieka to współczuć, cierpieć z nim. Chodzi o nowe, nacechowane współczuciem relacje. W zjednoczeniu z Jezusem, od którego pochodzi wszelkie życie, głosiciele Ewangelii mogą nawiązać z innymi relację bez lęku przed nimi i bez zachowywania sztucznego dystansu⁷.

Słuchacz ma prawo zobaczyć, że w przepowiadaniu słowa Bożego prawdę chodzi o niego. Dlatego, aby głosić Ewangelię, trzeba rozumieć człowieka. On jest drogą Kościoła, także tego, który głosi słowo Boże. Rozumieć drugiego w pełni może ten, kto nauczył się rozumieć siebie. To bowiem, co w człowieku najgłębsze, jest też najbardziej powszechne (C. Rogers).

Skuteczna motywacja oznacza najpierw właściwe rozeznanie co do potrzeb, tęsknot i zainteresowań słuchaczy, aby można było zaproponować im pomoc w zaspokojeniu ich pragnień. Mówca winien zapomnieć o sobie, aby przejąć się preferencjami, zrozumieniem czy zainteresowaniami swoich słuchaczy. Tak właśnie działa współczesna reklama: znając

⁷ H. J. M. Nouwen, D. P. McNeill, D. A. Morrison, *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, London 1997, s. 21.

ludzkie potrzeby i pragnienia, próbuje im wyjść naprzeciw, reklamując swoje towary. Dlatego też na przykład, ponieważ ludzie chcą być szczupli, reklama mówi, że piwo o małej zawartości alkoholu pozwala zachować szczupłą sylwetkę. Wypływa stąd jasny wniosek: Kupuj nasze piwo!

Zadaniem kaznodziei jest pomóc człowiekowi zidentyfikować się ze słowem Bożym. Identyfikacja ma dwa aspekty: identyfikacja z ludzkimi formami oraz identyfikacja z ludzkimi zainteresowaniami. Aby przekonać człowieka, trzeba utożsamić się z jego zainteresowaniami. Stanie się to możliwe, gdy mówca przemawiać będzie językiem słuchacza przez sposób mówienia, gesty, brzmienie głosu, porządek, obraz, postawę, myśli, identyfikując swoje sposoby komunikowania z jego sposobami⁸. Chodzi o to, by człowiek lubił to, co lubi mówca; bał się tego, co przedstawia jako odrażające, zaakceptował to, co poleca, cieszył się tym, co ukazuje jako powód do radości. Nie chodzi o to, by słuchacze poznali, co mają czynić, lecz by czynili to, o czym wiedzą, że czynić to należy.

Ważną rolę w ewangelizacji odgrywają **o p o w i a d a n i a**. Ukryta jest w nich przemieniająca moc, gdy słuchacz w opowiadanej historii odkryje własną historię życiową. Zadaniem głosicieli słowa Bożego jest tak opowiadać o Bogu, aby słuchacze mogli swoją historię zidentyfikować z tym, co kaznodzieja opowiada. Wtedy słowo mówcy pozwoli im odnaleźć nadzieję i „powrócić do domu”⁹.

Należy pozwolić słuchaczom odczuć, że ich potrzeby i pragnienia mogą być spełnione dzięki temu, co mówca im poleca. Gdy słuchają, zastanawiają się bowiem: „Co w tym jest dla mnie?”. Nie chodzi tu tylko o jakieś egoistyczne cele. Każdego dnia ludzi porusza wezwanie do osiągnięcia wielkości. Każdego dnia na nowo składają z siebie ofiarę, służąc sprawiedliwości, okazując współczucie, przyczyniając się do pomnażania wspólnego dobra. To wszystko ma stać się przedmiotem zainteresowania głosicieli słowa Bożego, którzy powinni unikać sytuacji, gdy mówca próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie, którego nikt sobie nie stawia.

3. Odważnie głosić Bożą prawdę

Przekaz wiary jest zawsze duchowym procesem, który polega nie na dogmatycznej i moralnej indoktrynacji, lecz na mistagogicznym wprowadzeniu człowieka w tajemnicę jego własnego życia. Zadaniem

⁸ A. C. Rueter, *Making Good Preaching Better*, Collegeville 1997, s. 25.

⁹ J. A. Feehan, *Stories for Preachers*, Dublin 1988, s. 13-14.

ewangelizującego Kościoła jest stanąć z ludźmi przed Bogiem, zawsze obecnym w ich życiu, i pomóc im odkryć ową historię miłości, w której Bóg związał się z człowiekiem¹⁰. Dlatego też przekaz wiary nie chce w pierwszym rzędzie „nawrócić, ale chce opowiedzieć o tym, co podtrzymuje i wypełnia ludzkie życie; chce dać świadectwo o Bożej obecności” (W. Kasper).

Pomóc człowiekowi odkryć tajemnicę rzeczywistości i ukazać ludzkie życie w horyzoncie Bożej obecności to posługa dla dobra i szczęścia człowieka. Przekaz wiary może dokonać się tylko wtedy, gdy nie będzie on wynikiem moralnych apeli, ale przebiegać będzie w duchu mistagogii, czyli w sferze duchowości. Chodzi o próbę zafascynowania słuchaczy tajemnicą, jaką jest Bóg oraz ludzkie życie, którego piękno i sens odsłaniają się w horyzoncie boskiej Tajemnicy.

Żyjemy w czasach, w których ludzie często stawiają pytanie: A co mi to da? Dlatego też głosiciele słowa Bożego winni przekazać, iż prawdy wiary chrześcijańskiej i zasady moralne są „użyteczne”. Nie wystarczy więc tylko na przykład powiedzieć, że Kościół sprzeciwia się rozwodom, gdyż tak uczy Ewangelia. Rzeczą pożądaną byłoby pokazać, dlaczego Kościół mówi w taki sposób, tzn. co dzieje się w rodzinie, która dotknięta zostanie tragedią rozejścia się małżonków. Gdy słuchacze usłyszą, że rozwód rani dzieci, gdyż czyni je bardziej podatnymi na depresję, na zająście w przedwczesną ciążę czy uzależnienie od narkotyków, mogą się przekonać, że nauka Kościoła nie zagraża wcale ludzkiemu szczęściu. Co więcej – Kościół, prezentując czasem bardzo wymagającą naukę, ma zawsze na uwadze dobro człowieka.

Nie wolno nam bać się trudnych tematów. Mamy obowiązek poruszać je i wtedy, gdy możemy zostać odrzuceni. Nie jesteśmy tylko nauczycielami, którzy wykładają jakieś prawdy. Jesteśmy w pierwszym rzędzie prorokami, którzy trwają wiernie przy nauce Ewangelii i dają prorockie świadectwo umiłowania Bożej prawdy, która nie zmienia się pod wpływem mody, nacisków opinii publicznej czy propagandy uprawianej przez środki masowego przekazu. Współcześni ewangelizatorzy, wolni od jakichkolwiek zależności od świata decydentów i mecenasów finansowych, mają niekwestionowaną powinność apelowania do wierzących, by w imię wierności Bogu oraz ze względu na godność człowieka nie przekraczali Bożych praw wynikających z Ewangelii. Jako ci, którzy swoją działalnością nie starają się nigdy przypodobać ludziom możliwym i wpływowym, którzy nie poddają się trendom

¹⁰ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft?...*, dz. cyt., s. 68.

panującym w społeczeństwie, współcześni prorocy muszą liczyć się z odrzuceniem, a nawet prześladowaniem ze strony tych, których interes stoi w sprzeczności z wolą Bożą.

Przykładem takiej postawy jest pewien kaznodzieja protestancki, który nie bał się mówić wbrew współcześnie rozpowszechnionym poglądom. Ów ewangelizator opowiadał, jak to próbował mówić młodzieży w Niemczech na temat czystości i dziewictwa. Przekonywał ich, że młodzi ludzie nie powinni całować się namiętnie ani mieć stosunków seksualnych przed ślubem. Białe szaty, które wtedy ubiorą, powinny być prawdziwym znakiem ich wewnętrznej czystości. Na te słowa chór młodzieżowy, który mu towarzyszył, zastrajkował. Młodzi chórzyści powiedzieli, że nie będą śpiewać, jeśli dalej będzie w ten sposób mówił. Wtedy ewangelizator wcale się nie zasmucił. Powiedział, że taki chór tylko przeszkadza słowu Bożemu. Chórzyści wspomagający kaznodzieję powinni być czysti, gdyż nie można skutecznie ewangelizować z ludźmi, którzy nie żyją czystym i świętym życiem. Takich ludzi Bóg nie może wykorzystać dla swojej sprawy. Nie mogą ewangelizować ci, którzy nie chcą przyjąć Ewangelii i nią żyć. Ów ewangelizator nie bał się mówić prawdy nawet wtedy, gdy widział, że młodzież buntuje się na słowa o czystości i odchodzi. Współczesny prorok, jak Jezus, nie boi się odrzucenia¹¹.

4. Zwracać się do człowieka na wzór Jezusa

Jezus Chrystus ukazuje się przede wszystkim jako Człowiek pośród ludzi. Wcielenie stało się pierwszym wielkim krokiem w ewangelizacji świata. Jezus był człowiekiem zanurzonym całkowicie w konkretną rzeczywistość, w jakiej żył; człowiekiem, który przyjął na siebie całe nasze człowieczeństwo, oprócz grzechu (por. Hbr 4,15). Dlatego też głosiciel Ewangelii winien znać człowieka, sytuację, w jakiej żyje i problemy, z którymi się zmagają. Jako człowiek powołany do głoszenia Ewangelii dzisiaj, powinien doświadczać siebie jako osoby przeżywającej do głębi swoje człowieczeństwo.

W czasie ziemskiego życia Jezusa ludzie postrzegali Go jako człowieka – przy tym jednak jako kogoś wyjątkowego i odmiennego, komu obca była jakakolwiek forma egoizmu i kto całkowicie powierzył się innym. Jezus to Człowiek dobry, który przeszedł przez świat, czyniąc dobrze.

¹¹ L. Plett, *Przebudzenie rozpoczyna się ode mnie*, Kraków 1999, s. 183-184.

Jezus to Człowiek uważny, dostrzegający innych. To ktoś, kto z taką samą mocą mówił o miłości Boga, jak i o miłości bliźniego. To Człowiek, który przewyższał wszelką dyskryminację ludzką, podkreślając, że wszyscy są równi wobec Boga¹².

Spotykając ludzi, Jezus nigdy nie rozpoczyna od jakiegoś tekstu biblijnego, by przekazać im go w sposób abstrakcyjny i jednokierunkowy. To spotkanie z człowiekiem znajduje się zawsze na pierwszym planie, a Jezus próbuje nadać mu znaczenie w świetle królestwa Bożego. Od Jezusa ewangelizatorzy mogą się uczyć, jak szanować ludzi, rozpoczynając dzieło ewangelizacji nie od tego, jaki człowiek powinien być, ale od tego, jaki jest.

Przekaz wiary musi się odnosić do zasady inkarnacji; a to oznacza, że nie może to być Kościół, który czeka, ale który sam wychodzi ludziom naprzeciw. Kościół koncentruje się na człowieku, na jego sprawach, a nie na jakimś własnym interesie, na przykład popularności w społeczeństwie. Głoszenie powinno być inkarnowane w mentalność słuchaczy, aby mogło do nich dotrzeć. Kaznodzieja musi więc być zjednoczony z ludźmi, do których mówi¹³. Ewangelizator winien szukać okazji, by być z ludźmi w bezpośrednim kontakcie, coraz lepiej poznawać ich środowisko życia i wnikać w nurtujące ich problemy. Nie wolno przy tym zinstrumentalizować człowieka, sprowadzając go do roli „materiału kaznodziejskiego”, lecz zawsze traktować z taktem i podmiotowo.

Jezus nie przychodzi z zewnątrz ani nie działa „odgórnie”, lecz wypowiada się jako jedna ze stron, gdyż w pełni uczestniczy w rozgrywających się wydarzeniach. Dotykają Go bowiem konflikty, wśród których żyje. Na własnej skórze doświadczą, w jaki sposób ludzie czynią z siebie nawzajem wrogów, jak się klasyfikują, niesprawiedliwie oskarżają, poniżają.

Jezus nie ucieka przed konfliktami, lecz dzięki swemu postępowaniu je ujawnia, i w ten sposób uświadamia ludziom, że konflikty mogą stać się „produktywnymi kryzysami”. Zdjęty litością nad ludźmi, staje się ich rzecznikiem: zwłaszcza tych, którzy przez społeczeństwo zostali już spisani na straty. Pomaga im odkryć nowe możliwości, dodaje im odwagi do nowego życia, pomaga im na nowo odnaleźć własną tożsamość¹⁴.

Jezus, tak jak cała Biblia, przemawia w sposób bliski ludziom i zrozumiały, by dzięki obrazom i przypowieściom można było „coś

¹² M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, dz. cyt., s. 203.

¹³ P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, s. 210.

¹⁴ R. Zerfaß, *Wie geht Jesus von Nazaret auf die Menschen zu?*, w: J. Thomassen, *Jesus von Nazaret*, Würzburg 1993, s. 18.

zobaczyć”. Na Zachodzie z powodu braku metafor językowych bardzo często nie można nic „zobaczyć”. Ludzie Zachodu mówią: „Bóg jest podstawą mojego bytu”. Biblia zaś powie: „Pan jest moim pasterzem”. W krajach zachodnich mówimy: „Dzieci muszą cierpieć za grzechy rodziców”. Biblia zaś powie: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby” (Jr 31,29). U nas dogmaty są przekazywane w postaci logicznych abstrakcji, podczas gdy Biblia przekazuje teologię w postaci historii.

Dla nas bliźni to ktoś, kto żyje blisko nas. Gdy zapytać Jezusa o to, kto jest bliźnim, odpowie: „Pewien człowiek był w drodze z Jerozolimy do Jerycha...”. My mówimy: „Dobroczynność nie powinna być ostentacyjna”. Jezus mówi: „Jeśli dajesz jałmużnę, nie trąb o tym”. My mówimy: „Bogactwo jest wielką przeszkodą w prawdziwym praktykowaniu religii”. Jezus mówi: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne...”

Jezus nie opowiada: „Pewien mężczyzna szedł drogą”, ale konkretnie: „Pewien człowiek był w drodze z Jerozolimy do Jerycha...”. Jego słuchacze mogli sobie od razu pomyśleć: „Znam to miejsce, gdzie zwykle bandyci napadają na przechodniów”. Im niżej jako mówcy schodzimy z drabiny abstrakcji, tym bardziej możemy przemówić do ludzi. Jeśli więc zamiast „zwierzę hodowlane” powiemy „krowa Kordula”, pojawia się u słuchaczy skojarzenie, na przykład: „Moja krowa Dusia!”

Przeciwieństwem języka abstrakcji jest język doświadczenia. Gdy człowiek coś przeżywa, gdy jest świadkiem jakichś przejmujących wydarzeń, mówi o nich z zapałem, kreuje napięcie, opowiada. Przepowiadanie, w którym mówca daje świadectwo o swoich doznaniach i spotkaniach z Bogiem, rodzi się z doświadczenia. Kaznodzieja, który chce przepowiadać słowo Boże w sposób barwny i obrazowy, nie może skupić się tylko na doborze historii i poszukiwaniu odpowiednich metafor służących do zilustrowania wybranych przez niego treści. Prawdziwe historie i autentyczne świadectwo rodzą się z doświadczenia. Mówi o tym Ewangelia, ukazując Jezusa jako „gawędziarza” (ang. *storyteller*). Jezus opowiada w przypowieściach w Ojcu, którego zna, w którym jest rozmiłowany i z którym pozostaje w nieustannym kontakcie. Jezus używa opowiadań i metafor nie tylko po to, by uczynić swoje głoszenie „przyswajalnym dla słuchaczy”, ale by przybliżyć im jak najpełniej to, co sam „zobaczył u swojego Ojca”, przekonać ich, by postępowali tak, jak On sam naśladuje Ojca, wezwać ich do udziału w szczęściu, które płynie z życia w bliskiej, serdecznej relacji z Bogiem. Gdy Jezus opowiada o Ojcu i sprawach Bożych, mówi równocześnie o swoim doświadczeniu,

swojej misji i swoim pragnieniu, by „wszyscy ludzie zostali zbawieni”. Podobnie zadaniem głosicieli słowa Bożego jest świadczyć, czyli opowiadać o ludzkim życiu, w którym działa Bóg, mówić o odkupieniu jako o wydarzeniu, dzielić się własnym doświadczeniem wyzwającego spotkania z Bogiem. Wszystko po to, aby życie każdego człowieka mogło stać się rzeczywistą, a więc tak konkretną, jak to tylko możliwe, „przypowieścią o obfitym Odkupieniu”.

Przekazując słuchaczom coś z własnego doświadczenia, głosiciel zmuszony jest mówić w sposób bardzo konkretny. Gdy mówca ukrywa szczegóły, przypomina kogoś, kto leciał samolotem z Krakowa do Madrytu. Szybko przebył tę odległość, ale widział co najwyżej chmury. Gdyby jechał autobusem lub pociągami, trwałoby to dłużej, ale miałby lepsze pojęcie na temat krajów Europy.

Tam gdzie zawodzą pojęcia, Biblia sięga po obrazy. Nie wiemy, kim jest Bóg w swej wewnętrznej istocie, lecz na podstawie biblijnych metafor i podobieństw wiemy, kim jest w relacji do ludzi: pasterz, ojciec, mąż, umiłowany, pan młody, król, wojownik, mistrz, właściciel winnicy, pan, wykupiciel z niewoli, skała, lew, źródło wody żywej, droga, światło, sędzia, świadek w sądzie... Grzech w języku biblijnym jest to, jakby człowiek buntował się przeciw miłości ojca i opuścił dom, jakby chciał zapomnieć przeszłość, jakby odszedł jak owca od stada, jakby nie był świętecznie ubrany, chociaż wydaje mu się, że jest gotowy pójść na wesele, jakby był uschłym krzewem winnym, jakby był ślepy, uwięziony, głuchy, sparaliżowany, jakby się nie narodził, jakby nie wiedział, jaki jest czas...

Kaznodzieje nie powinni czytać homilii, gdyż czytana homilia to martwa homilia. Używanie manuskryptu przy głoszeniu słowa Bożego można porównać do wyimaginowanej sytuacji, gdyby św. Paweł w czasie rozmowy z królem Agrypą powiedział: „Poczekaj, tylko wyjmę notatki, to zaraz przekonam cię do chrześcijaństwa”. Jan Chrzciciel mógłby zaś zwrócić się do faryzeuszy i saduceuszy, mówiąc: „Chwileczkę. W moich notatkach jest napisane: Plemię żmijowe!”¹⁵.

Problemem jest nie tyle czytanie, ile pisanie. Jezus jest w tym względzie wzorem, gdyż pozostało po Nim nie to, co napisał, lecz to, co powiedział. Jezus żył w kulturze, w której wiadomości przekazywano sobie z ust do ust. Swoją naukę przekazywał w taki sposób, żeby ludzie mogli ją bez trudności pojąć i w sobie utrwalić. Były to krótkie proste zdania,

¹⁵ A. C. Rueter, *Making Good Preaching Better*, dz. cyt., s. 82.

które trafiały do serc słuchaczy. Podobnie i dzisiaj język mówiony jest bardziej przyjazny niż język pisany, bardziej bezpośredni i zrozumiały, gdyż pozwala na użycie zaimków osobowych, preferuje stronę czynną i zawiera sporo zdań pytających.

Kazanie czy homilia jako wydarzenie „werbalne” oddziałuje na słuchaczy w zależności od tego, jak mówca się do nich odnosi. Relacja kaznodziei wobec słuchacza jest już głoszeniem Ewangelii¹⁶. Kształt relacji łączącej mówcę ze słuchaczem zależy zaś w dużej mierze od tego, w jaki sposób kaznodzieja przemawia. Czytanie homilii wprowadza zakłócenia zarówno w relację kaznodzieja – słuchacz, jak i w czytelność oraz siłę przekonania prezentowanych treści.

Pomiędzy relacją międzyosobową a prezentacją określonych prawd istnieje ścisły związek, którego kształt zależy od tego, czy kaznodzieja myśli podczas kazania. Żywe i osobiste przemawianie publiczne obejmuje świadomość mówcy co do znaczenia słów, których używa. Skoro kaznodzieja chce słuchaczy poruszyć i sprowokować do myślenia, sam musi myśleć w czasie swojego przemówienia. W procesie komunikacji istotne znaczenie ma także autentyczny sposób bycia mówcy i kontakt wzrokowy ze słuchaczami.

Ewangelizatorzy powinni więc nie tyle „głosić kazania”, ile raczej autentycznie mówić do ludzi językiem prostym, bezpośrednim i żywym, przekazując im Ewangelię Jezusa i płynące z niej wnioski. Chodzi o to, by mówić językiem małych ludzi o wielkich dziełach Bożych (por. Dz 2,11). Gdy kaznodzieja odwołuje się do najgłębszych ludzkich doświadczeń i gdy próbuje je wypowiedzieć językiem zrozumiałym i pełnym uczuć, słuchacz ma szansę usłyszeć samego Boga, który pragnie zaspokoić jego egzystencjalne pragnienia.

* * *

Doświadczenie kaznodziei, który głosi słowo Boże, może pobudzić słuchaczy do podjęcia własnych doświadczeń. Doświadczenie życiowe staje się orędziem. Podobnie dzieje się ze słowami Ewangelii, które przekazują ludzkie doświadczenie spotkania z Jezusem. Dlatego od tego, który przepowiada słowo Boże, wymaga się, by żył „według Chrystusa” – wówczas przepowiadanie może być przekonującą komunikacją orędzia o zbawieniu.

¹⁶ H. Stenger, *Beziehung als Verkündigung. Zur Rolle der Pastoralpsychologie in der Seelsorge*, w: J. M. Reuß, *Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral*, Düsseldorf 1976, s. 73.

OBSZARY MISYJNEGO DIALOGU W SPOTKANIU Z ISLAMEM, BUDDYZMEM I RELIGIAMI PIERWOTNYMI

Gwałtowne zmiany, jakie zachodzą obecnie w stylu życia, mentalności i religijności całych społeczeństw, stanowią wyzwanie dla misyjnej działalności Kościoła do poszukiwania nowych metod skutecznej ewangelizacji. Wśród różnych metod głoszenia ewangelicznego orędzia oraz poznania i zrozumienia kształtującej się nowej mentalności współczesnego człowieka, jego inności kulturowo-religijnej, po Soborze Watykańskim II coraz większe znaczenie przypisuje się dialogowi. Obecne akcentowanie dialogu w misyjnej działalności *ad gentes* jest swego rodzaju korektą jednostronnego pojmowania misji, jakie towarzyszyło działalności Kościoła przez wiele wieków, a w którym podkreślano trud pracy podejmowanej przez misjonarzy oraz wielki dar Dobrej Nowiny, jaki ze sobą przywozili, zbyt mało uwagi natomiast poświęcano odbiorcom tego daru. Akcentując dialog we współczesnej strategii misyjnej, pragnie się podkreślić, jak ważne miejsce w misjach *ad gentes* zajmuje adresat tychże misji.

Istota dialogu zawiera przekonanie, że Bóg działa również wśród tych, których mamy ewangelizować, a nie tylko i wyłącznie wśród ewangelizatorów. Misje to nie tylko kwestia czynienia czegoś dla ludzi, ale to przede wszystkim bycie z nimi, słuchanie ich, głoszenie Dobrej Nowiny świadectwem życia i słowem¹. Dialog można rozumieć i uprawiać na różne sposoby. W kontekście czysto ludzkim może on oznaczać komunikację zachodzącą między osobami w nim uczestniczącymi w celu osiągnięcia określonego celu. W znaczeniu głębszym, religijnym, dialog będzie nie tylko spotkaniem, ale też całością relacji międzyreligijnych, pozytywnych i konstruktywnych, z osobami i wspólnotami in-

1 Por. D. Dorr, *Mission in Today's World*, Dublin 2000, s. 16.

nych wyznań w celu wzajemnego poznania i obustronnego ubogacenia się². Oba te rozumienia dialogu w jego wymiarze antropologicznym i teologicznym będą przewijały się w naszym rozważaniu.

Religie niechrześcijańskie mają rytę, symbole i tradycje, które wyrażają religijne doświadczenia ludzi. Podobnie jak to bywa z wszystkimi ludzkimi instytucjami, również religie mogą być wypaczone, zepsute – wówczas promują legalizm, fanatyzm, zabobon oraz praktyki magiczne. Nie zwalnia nas to jednak z wysiłku dialogu i szukania możliwych wymiarów współpracy w kontekście ewangelizacji. Poznanie wartości religijnych i kulturowych człowieka, z którym wchodzimy w kontakt, służy promowaniu wzajemnego zrozumienia. Jeżeli nie zrozumiemy jego wierzeń, to on sam i jego religia mogą wydawać nam się obce, dziwaczne i wypaczone. Dlatego ważną rzeczą jest troska o zrozumienie świata wartości kulturowo-religijnych tych, którym zamierzamy głosić Ewangelię. Potrzebujemy zrozumienia inności bliźnich, byśmy mogli budować wspólnie mosty porozumienia i byśmy mogli inkulturować Ewangelię w poznawaną kulturę.

Poniższe rozważanie ma na celu ukazanie tych obszarów dialogu, w jakich może się poruszać chrześcijanin, misjonarz, któremu przyjdzie w praktyce życia zmierzyć się z innością religijno-kulturową drugiego człowieka. Analizie poddamy niektóre wartości teologiczne i kulturowe islamu, wskażemy wartości, na których można budować dialog z buddyzmem, i na koniec zwrócimy się ku religii pierwotnej, by wyróżnić w niej te elementy, które mogą być inspiracją dla współczesnej kultury.

1. Dialog z islamem

Dialog z muzułmanami jest najtrudniejszym dialogiem międzyreligijnym, jaki prowadzi chrześcijaństwo. Niektóre problemy wynikają z dziedzictwa historii, z wojen i wypraw krzyżowych. Inne, bardziej współczesne, z różnic politycznych i kulturowych między światem muzułmańskim a światem Zachodu, często identyfikowanym jeszcze z chrześcijaństwem. Te trudności nie negują wartości teologicznych i kulturowych islamu. Jakie konkretnie są to wartości, dzięki którym można szukać szans dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego? Ich ze-

² Por. J. S. Martines, *Andante e annunciate*, Città del Vaticano 2005, s. 202.

staw przedstawiony poniżej stanowi rodzaj osi, wokół której może rozwijać się dialog, i z pewnością nie jest wyczerpujący.

1.1. Teologiczne wartości w islamie, ich rozumienie oraz budowanie mostów porozumienia

Czy są jakieś mosty, które chrześcijanie mogą wznosić razem z muzułmanami w duchu dialogu? Czy są jakieś okna i drzwi, które wierzący mogą otworzyć w dzielącym ich teologicznym murze? Niektóre wartości teologiczne islamu rzeczywiście mogą stanowić podstawę wzajemnego dialogu³.

Świat islamu jest silnie teocentryczny. Jego uwaga skupia się na Bogu. W muzułmańskich wspólnotach codziennie słyszy się takie wezwania jak: „wola Boża”, „chwała Bogu”, „w imię Boga”, „nie ma boga poza Bogiem”. Podobne sformułowania na Zachodzie zostały na dobre usunięte z prawie każdej przestrzeni życia społecznego, wypełnionego sekularyzmem i materializmem.

a) Jedność Boga. Pięć razy dziennie, każdego dnia, rozlega się z wież minaretów i z ust wiernych zebranych na modlitwie następujące *credo*: „Nie ma boga poza Bogiem, a Mahomet jest jego apostołem”. Słowa te szeptane są do ucha nowo narodzonego dziecka i do umierającego. *Credo* to upraszcza całą teologię i umieszcza ją w każdym domu i rodzinie. Oprócz niego często jeszcze pojawia się na ustach muzułmanów wyznanie: „*Allahlau Akbar*” – Bóg jest największy.

Muzułmański świat przeniknięty jest koncepcją, według której „nie ma boga poza Bogiem”, Bóg jest jeden. Wydaje się, że największą fundamentalną wartością islamu jest jedność Boga, dlatego chrześcijańska koncepcja Boga Trójcy jest dlań odpychająca.

Chrześcijanin zgadza się z muzułmaninem, że poza Bogiem nie ma boga i że Bóg jest jeden. W rozmowie z muzułmaninem najlepszą strategią jest zaczynać dyskusję od Trójcy Świętej, od Syna Bożego lub bóstwa Chrystusa. Nawet Jezus nie objawił wszystkiego swym uczniom na pierwszym spotkaniu. Pozwalał poznawać się stopniowo, przez trzy lata. Rozmówcę można zachęcać do przeczytania Ewangelii Łukasza, która stopniowo ukazuje, kim jest Chrystus.

b) Suwerenna, wolna wola Boga. Wola Boga każdego dnia wpływa na życie człowieka, określa jego przeznaczenie. Bóg ma całkowitą władzę

³ Por. P. O. Cate, *Islamic Values and the Gospel*, w: *Vital Missions Issues. Examining*, red. R. B. Zuck, Oregon 1998, s. 201-217.

nad ludźmi i światem, czyni z nimi, cokolwiek mu się podoba. Bóg jest transcendentny i dąży do bycia nieosobowym.

Ponieważ Bóg jest odległy i nieosobowy, nie ma On relacji przymierza z ludźmi. Jest wszechmocny i ludzie nie mogą się do Niego zbliżyć. Bóg w swojej woli podejmuje decyzje i robi to, co chce, a ludzie nie mogą tego kwestionować. Bóg chce, by jeden człowiek szedł do nieba, a drugi do piekła, decyduje o tym, kto jeszcze w łonie matki będzie żył, a kto umrze. Ten sam Bóg potrafi zwodzić i oszukiwać (sura 3,54; 8,30; 10,21).

Chrześcijanie zgadzają się z muzułmanami, że Bóg jest suwerenny i wolny w postanowieniach swej woli. Ponieważ Bóg jest wszechpotężny, wybrał proroka Jezusa, by objawić się dla zbawienia tych, którzy uwierzą w Niego. Kiedy muzułmanin zaprzecza boskości Chrystusa, ogranicza tym samym Boga w Jego zdolnościach.

Chrześcijanin w dialogu z muzułmaninem powinien podkreślać świętość Boga i prawdę, że nie jest On Bogiem zwodzającym. Bóg jest osobą, kocha i przebacza grzechy. Świętość, osobista relacja do Boga i miłość nie stanowią istotnej części islamskiej koncepcji Boga⁴, są pustą przestrzenią, którą można wypełnić chrześcijańską wizją Boga kochającego i świętego.

c) Poddanie Bogu i odpowiedź człowieka. Muzułmanin to ten, kto poddaje się woli Boga i losowi nakreślonymu przez Niego. Widać to w meczecie, kiedy dziesiątki ludzi przyklękają w równych liniach, dotykają czołami podłogi i oddają siebie Allahowi. Przedmiotem religijnej troski muzułmanów przed Bogiem jest poddanie się Jego woli, a nie szukanie przebaczenia.

Oddanie się Bogu związane jest z islamską koncepcją autorytetu. Wierni akceptują to, co słyszą od duchownych w świątyni, duchowni przyjmują nauczanie swych mistrzów, mistrzowie akceptują przekaz tradycji, tradycja czerpie z Koranu, a Koran został dany Mahometowi przez Boga. Ponieważ w islamie nie kwestionuje się żadnego z tych autorytetów, wielu wierzącym brakuje wolności myślenia i kreatywności⁵. Ta religijna koncepcja autorytetu czyni pracę misjonarzy trudną, ponieważ muzułmanie nigdy nie pytają samych siebie: „Czy możemy być w błędzie?”

⁴ Wśród 99 imion-atrybutów Boga na czwartym miejscu u muzułmanów jest świętość, a na czterdziestym siódmym miłość.

⁵ Są pewne wyjątki w historii wskazujące na kreatywność w świecie islamu. Złote czasy nastąpiły dla niego pod panowaniem dynastii Abbasydów (749-1258): rozkwit bogatej kultury, liczne tłumaczenia, wynalazki i kreatywność w nauce, medycynie, literaturze, sztuce są do dziś widoczne.

Muzułmanie wierzą, że Biblia była objawiona przez Boga i skierowana do każdego, została jednak zastąpiona przez Koran. Dlatego nie widzą potrzeby czytania jej.

d) Koran. Podstawowe nauczanie islamu odnośnie do Koranu to przekonanie, że jest on niestworzoną mową Boga, istniejącą w Jego umyśle od wieczności. Taka wiara bazuje na jeszcze innym przekonaniu, które głosi, że nie było i ma takiego czasu, w którym Bóg by nie mówił, a skoro Koran jest mową Boga, to jest wieczny i niestworzony.

Muzułmanie uważają Koran za swój największy autorytet. Oprócz niego istnieją w islamie jeszcze trzy inne źródła autorytetu: *hadith*, czyli tradycja proroków; *qiyas*, nauczanie muzułmańskich teologów bazujące na Koranie i na *hadith*; oraz *ijma*, czyli opinia wspólnoty, a w szczególności islamskich uczonych. Te cztery płaszczyzny autorytetu cieszą się prawie jednakową powagą. Często muzułmanin będzie cytował Koran i powoływał się na jego nauczanie, ale cytowany fragment może pochodzić z tradycji, a nie z Koranu. Dla muzułmanów to niewielka różnica, ponieważ są ludem podporządkowanym autorytetowi.

Kiedy muzułmanin wyznaje, że Koran jest niestworzoną mową Boga, istniejącą w Jego umyśle od wieczności, to mówi, że Koran i Bóg są dwoma wiecznymi i niestworzonymi rzeczywistościami. A przecież Bóg jest jeden. Podobną argumentacją może posłużyć się chrześcijanin, wykazując, że trzy odwieczne i niestworzone Osoby Boskie są jednym Bogiem.

e) Mahomet. Muzułmanie wierzą, że żydzi i chrześcijanie są ludem księgi i pierwsi zostali wezwani przez Boga. Ponieważ zmienili swą księgę i porzucili pierwotną religię, którą Bóg dał ludzkości, nastąpiła powtórna ingerencja Boga w czasie i przestrzeni. O Mahomecie Bóg miał powiedzieć: „To jest ostatni apostoł i nie będzie po nim już więcej apostołów”. W ten sposób Mahomet zastąpił swoich poprzedników. Drzwi zostały zamknięte dla każdego, kto chciałby przyjść po nim.

Muzułmanie mówią, że Mahomet był człowiekiem, ale uważają go za kogoś większego niż człowiek. W każdym niemal meczecie na takiej samej wysokości od posadzki napisane są po arabsku dwa słowa: Allah i Mahomet. Koran wyznaje: „Nie czynimy różnicy między prorokami”. Choć muzułmanie uznają wielu proroków, Mahomet jest głównym autorytetem w ich życiu, dlatego stwierdzają: „Musimy wierzyć we wszystkich proroków, ale być posłuszni tylko Mahometowi”. Mówić

przeciwko prorokowi lub Koranowi to bluźnić, a takie bluźnierstwo w wielu muzułmańskich krajach karane jest śmiercią.

Pięć razy dziennie muzułmanie recytują na modlitwie: „Nie ma boga poza Bogiem, a Mahomet jest jego apostołem (prorokiem)”. Chrześcijanie zgadzają się z muzułmanami: nie ma boga poza Bogiem. Ale nie mogą się zgodzić z ich stwierdzeniem, że Mahomet jest apostołem Boga.

Koran stwierdza, że Bóg powiedział Mahometowi: „Kiedy wątpisz, zapytaj tych, co czytali poprzednie księgi” (sura 10,95). Jeżeli Bóg polecił Mahometowi czytanie „poprzednich ksiąg”, czyli Biblii, to czyż muzułmanin nie powinien jej czytać, bazując na tym samym autorytecie – „Kiedy wątpisz, zapytaj tych, co czytali poprzednie księgi”?

1.2. Kulturowe wartości islamu i ich rozumienie

a) Wspólnota. Wśród wartości kulturowych na pierwsze miejsce wybija się pojęcie wspólnoty. *Umma* – muzułmańska wspólnota wyznaniowa jest podstawą, na której opiera się jedność świata islamu. Jest ona również największą przeszkodą w przyjsciu do Chrystusa dla nawracających się na chrześcijaństwo muzułmanów. Indywidualne podejmowanie decyzji i prawa jednostki są podporządkowane zgodzie wspólnoty, która decyduje za nią. Prawo koraniczne mówi, że muzułmanin jest stróżem swego brata i ma prawo podjąć kroki konieczne do powstrzymania drugiego muzułmanina przed czynieniem zła. Nacisk grupy stosowany jest w stosunku do tych, którzy rozważaliby możliwość wyboru innej religii niż islam. Presja wspólnoty i rodziny każe każdemu muzułmaninowi myśleć i postępować w zgodzie z islamskimi wartościami.

Ta więź wspólnoty uwidacznia się w meczecie, kiedy muzułmanie modlą się ramię w ramię, na kolanach, w równych liniach, głowami dotykając ziemi. Wówczas odczuwają fizyczną i emocjonalną jedność ze sobą, zarówno kulturową, jak i religijną, której chrześcijanie rzadko doświadczają. Kiedy chrześcijanin przybywa ze wsi do wielkiego miasta, często traci kontakt z Bogiem. Muzułmanin zaś, przybywając do miasta, odnajduje swoją tożsamość, idąc do lokalnego meczetu, modląc się z nieznanymi sobie ludźmi, bogatymi i biednymi.

Inną praktyką budującą jedność wspólnoty jest post, który ma silny, wspólnotowy wymiar. Muzułmanie poszczą wszyscy razem i dokładnie w tym samym określonym czasie. Razem czują głód i pragnienie.

Gdy wieczorem dźwięk wystrzału lub spiker w telewizji ogłosi czas przerwy w poszczeniu, muzułmanie wspólnie zasiadają do posiłku.

Pielgrzymka to kolejny element budujący islamską jedność. Kiedy muzułmańscy pielgrzymi znajdą się w Mekce, ubrani w białe tuniki, bogaci i biedni wykonują te same czynności obrzędowe i odczuwają bardzo mocne więzy jedności.

Aby pomóc muzułmanom spotkać Chrystusa, chrześcijanie muszą stworzyć im taką wspólnotę, z której ci pierwsi przyszli – wspólnotę troski, pomocy w szukaniu pracy, opieki, gdy rodzina ich opuści. Chrześcijanie podkreślają uczestnictwo w spotkaniach biblijnych, kół różańcowych, ale minimalizują ważność czasu spędzanego razem na wspólnej zabawie i pracy. Wspólna herbata, spotkanie towarzyskie i inne formy spędzania czasu razem to przedsięwzięcia, które należy mieć na uwadze i zaplanować, gdy spotykamy się z muzułmanami.

b) Rodzina. Jednym z ważniejszych aspektów islamskiej wspólnoty jest rozszerzona rodzina. Choćby były w niej spory i nieporozumienia, pozostaje ona nadal mocno skonsolidowaną instytucją. Arabskie powiedzenie obrazuje tę prawdę: „Ja i mój brat przeciw memu kuzynowi, ja i mój kuzyn przeciw mojemu plemieniu, ja i moje plemię przeciw światu”. Wewnętrzne więzi rodzinne wywierają ogromną presję na tych, którzy rozważają zamiar przejścia na chrześcijaństwo. Presja ta jest bez wątpienia o wiele większym wyzwaniem niż kwestie teologiczne.

Małżeństwo zawierane jest często w obrębie rozszerzonej rodziny ze względu na chęć zatrzymania pieniędzy, posiadłości lub władzy w rękach tej samej rodziny. Rodzice pouczają dzieci przez całe ich dorosłe życie. Mężczyzna będzie bardziej słuchał swojej niewykształconej matki niż żony z dyplomem ukończenia studiów wyższych. Taki jest jego obowiązek. Mężczyźni i kobiety poprzez swoje specyficzne zadania rodzinne i społeczne, przez przywileje i wymogi tradycji są odseparowani od siebie.

Muzułmanie, zobowiązani do troski o swoją rodzinę, ufają bardziej jej członkom niż obcym. Przyjmując nowych pracowników, muzułmański pracodawca daje pierwszeństwo członkom swojej rodziny. Na Zachodzie, który kultywuje równość i ceni zawodowe kwalifikacje, taki nepotyzm jest oceniany negatywnie, podczas gdy dla islamu stanowi to właściwy sposób okazania szacunku i lojalności względem krewnych.

Wielu chrześcijan-konwertytów z islamu podkreśla, że lepiej nie ujawniać od razu swoich chrześcijańskich skłonności, gdy żyje się

razem z rodzicami pod jednym dachem. Niech pociągnie ich do Jezusa nowy styl życia zauważalny u nawróconej osoby.

c) Gościnność. Jedną z korzyści życia w świecie islamskim jest kosztowanie jego gościnności i uprzejmości. Każdy, kto wchodzi do muzułmańskiego domu, zostaje zaproszony do spożycia posiłku lub napoju. Większość muzułmańskich kultur ma własne niepisane kodeksy gościnności.

Niektóre zwyczaje w islamie mogą korzeniami sięgać tradycji beduińskich. Beduini ciepło witali podróżującego. Na pustyni nie było hoteli. Podróżnemu należało udzielić gościny, bo mógł on przynieść nowe wieści ze świata czy artykuły do sprzedaży, lub być ich potencjalnym nabywcą. Tak jak Abraham ugościł nieznanych podróżników, tak muzułmanie mogą ofiarować gościowi herbatę, chleb, a nawet zabić kozę. „Gość jest darem Boga”, mówi perskie przysłowie.

Kiedy chrześcijanie okazują i przyjmują gościnność i uprzejmość, używają ważnego środka komunikacji zrozumiałego dla muzułmanów. Na Zachodzie ludzie coraz rzadziej się odwiedzają, „wpadają” do sąsiadów. Na taką sytuację składa się wiele czynników, m.in. zaangażowanie w pracę, telewizja, klimatyzowane mieszkania, elektrycznie otwierane bramy i drzwi garaży, ogrodzenia posesji. Ludzi żyją w swoich „zamkach” i gdy przekraczają próg domu, to jakby podnoszą za sobą zwodzony most i nie ma z nimi szansy kontaktu. Natomiast przyjmowanie gości w świecie islamu jest radosną służbą Panu. Dlatego trzeba dbać o gościnność, bo jest ona językiem, który muzułmanie rozumieją i doceniają.

d) Honor i hańba. Jedną z najważniejszych, głęboko odczuwanych wartości w islamie jest honor, a jego przeciwieństwem jest hańba. Zachować twarz i pomóc komuś ją zachować jest ważniejsze niż mówienie prawdy. Na Zachodzie wartość ma przede wszystkim prawda, natomiast zachowanie twarzy nie jest aż tak ważne. Czujemy się rozczarowani, gdy politycy kłamią pod przysięgą. Można ich za to usunąć z urzędu, ale nie za to, że popełnili cudzołóstwo. W świecie muzułmańskim jest na odwrót: oszustwo jest dopuszczalne. Kłamstwo nie jest większym problemem, natomiast cudzołożenie, szczególnie z niezamężną muzułmanką, może nie być wybaczone. Walka rozgrywa się o honor, a nie o prawdę czy fałsz.

Niesienie pomocy drugiemu w zachowaniu twarzy za wszelką cenę, by dobrze wyglądać, by cieszyć się szacunkiem, jest sprawą najwyższej konieczności. Dobre relacje są ważniejsze niż mówienie prawdy.

Muzułmanie nie przejmują się koncepcją winy, legalnego grzechu, czynienia czegoś, co jest naznaczone złem przed Bogiem. Inaczej jest z kwestią przyniesienia hańby własnej rodzinie i sobie, ponieważ bardzo przejmują się tym, co inni mogą o nich powiedzieć lub pomyśleć.

Wymienione wyżej wartości teologiczne i kulturowe islamu, jak staraliśmy się ukazać, mogą stanowić punkt odniesienia i oparcia dla dialogu chrześcijańsko-islamskiego, szczególnie na poziomie codziennych kontaktów. Wiele w tej mierze zależy od osobistej postawy i zaangażowania chrześcijan, którzy żyją i pracują w sąsiedztwie muzułmanów.

2. Dialog z buddyzmem

Nieugięte poszukiwanie prawdy i gonitwa za wartościami duchowymi charakteryzują wielowiekową historię Azji. Tutaj miały kolebkę trzy wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam (Azji Zachodnia), oraz religie politeistyczne: hinduizm, buddyzm i konfucjanizm (Azja Wschodnia).

Pytanie, przed jakim stajemy w kontaktach z wyznawcami religii Wschodu, dotyczy podobnie jak w wypadku islamu punktów stycznych, to znaczy wartości, na których możemy oprzeć nasz dialog międzyreligijny. Tutaj analizie poddamy przede wszystkim buddyzm.

Buddyzm, podobnie jak hinduizm, zachęca nas, byśmy oceniali siebie nie tylko w kategoriach naszych dokonań czy też dobrych dzieł, w jakie jesteście zaangażowani, lub naszych wysokich ideałów moralnych, ale byśmy zwracali uwagę na nasze wnętrza, na jakość naszej modlitwy i byli bardziej kontemplacyjni, a pozostawili na boku mentalność aktywisty. Ideałem jest osiągnąć taką wewnętrzną wolność, by być w stanie wybrać to, co słuszne, nie bacząc na owoce podjętej decyzji.

Jedną z płaszczyzn spotkania z buddyzmem jest dziedzina poznania i rozumowania⁶.

Buddyzm narodził się jako owoc refleksji. Akt, który rozpoczął karierę Buddy, to poznanie: poprzez myślną koncentrację osiągnął on zrozumienie rzeczywistości, dlatego przez swych naśladowców został nazwany Oświeconym, czyli tym, który poznał wszystko w sposób doskonały.

⁶ Por. J. Lopez-Gay, *Dialogue and Proclamation With Buddhism*, „Omnis Terra” 6 (2001), nr 318.

Buddyści pojawili się w Indiach z rewolucyjnymi tezami: nieistnienia Boga i duszy oraz niesubstancjalności rzeczy. Pierwsze ich wspólnoty starały się o poznanie prawdziwej natury rzeczy. Jedną z pierwszych buddyjskich ksiązek, napisaną w języku pali, traktuje o prawidłowym spojrzeniu, poznaniu, przez które pokonuje się ignorancję i nabywa się widzenia wszystkiego zgodnie z mądrością Buddy. Właściwe poznanie to pierwszy stopień ośmiostopniowej ścieżki doskonałości, która prowadzi do wyzwolenia z cierpienia.

Buddyści wyznają przekonanie, że aby prawidłowo odczytać rzeczywistość, trzeba mieć otwarty umysł. Taka postawa nazywa się *adhimuki*. Jest to zdolność umysłu do bycia otwartym wobec każdego nowego przesłania. Sytuacja przeciwna, zamknięcie się umysłu, który odrzuca nowe idee, jest dla buddysty trudna do zrozumienia. Trzeba mieć otwarty umysł, jeżeli chce się nauczyć nowych prawd. Dzięki *adhimuki* uczeń może poznawać każdego dnia coraz głębsze tajniki prawdy. Wezwanie, jakie płynie do nas z takiej postawy buddystów, to troska o otwartość umysłu i o ducha dialogu na polu poznania i rozumowania.

Zrozumienie i mądrość stwarzają ducha otwartości na nowe idee, a zarazem wpływają na nasze życie społeczne. Chrześcijanie i buddyści mogą wspinać się razem do góry. Jest to ścieżka wspólnych studiów, refleksji, medytacji w kierunku rzeczywistości najwyższej i najgłębszej, w kierunku doskonałości. I tak buddysta, który wszedł w mistyczne doświadczenie, może dopomóc nam w dążeniu do wewnętrznej jedności i harmonii, bo jego mistycyzm w jakimś stopniu czerpie ze źródła, z którego wypływa każdy mistycyzm. Trzeba jednak pamiętać, że podstawą medytacji buddyjskiej nie jest wiara, a jej celem nie jest spotkanie z Bogiem. Medytacji buddyjskiej towarzyszą takie słowa jak pustka, próżnia, nic, cisza. Są to terminy dwuznaczne, niejasne, mające opróżnić człowieka z tego, co wewnątrz, by mogło zrodzić się w nim poczucie pełni rzeczywistości.

Kolejną płaszczyzną dialogu z buddystami może być wymiar współczucia, *caritas*.

Mądrość religijna powinna mieć wpływ na życie indywidualne i społeczne człowieka. Ten, kto został oświecony, pozbył się pragnienia, które powoduje ciągle narodziny, może być poruszony do działania przez współczucie. Współczucie sprawia, że odkłada on wejście w stan nirwany, by móc wskazać innym drogę oświecenia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia współczucie to podstawa

społecznej i politycznej działalności; uczestniczymy w cierpieniu innej osoby i to skłania nas to tego, by jej pomóc, by walczyć z przyczyną cierpienia. Buddysta nie czuje chrześcijańskiej konieczności zmiany sytuacji społecznej, a współczucie okazuje poprzez bycie z tymi, którzy cierpią. Chrześcijańskie współczucie jest aktywne, natomiast buddyjskie pasywne. Dialog w perspektywie współczucia to przypomnienie o jego wartości w wymiarze „bycia z” osobą cierpiącą. W sytuacji gdy jesteśmy bezsilni i nie możemy nic poradzić na cierpienie innych, jedynym sposobem pomocy jest bycie z nimi.

Współczucie cierpiącemu w rozumieniu buddystów rozciąga się na wszystkie żyjące stworzenia. Zwierzęta w procesie reinkarnacji mogą odrodzić się w ludzkiej postaci, a ludzie w zwierzęcej. Dialog z buddystami w tym wymiarze współczucia może nadać większą głębię naszej ekologicznej trosce o środowisko. Ze współczuciem związana jest też doktryna „*non-violence*”. Wynika ona z szacunku dla innych i dla życia w ogóle. Współpraca w dziele pokoju to inny ważny wymiar dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego.

Jedną z dróg spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem jest życie zakonne. Pionierem tej drogi był Thomas Merton, trapista. Tym, co uderzyło Mertona w buddyzmie, była wartość przeżytego doświadczenia. Elementem wspólnym monastycyzmu wszystkich religii jest dążenie do wykroczenia poza własne „ja”, do wyzwolenia od tego, co jest w nim ograniczone, aby otrzymać oczyszczenie, uspokojenie i łączność z osobistym i powszechnym „ponad”. Wśród swych celów Merton wysuwał na pierwszy plan stworzenie chrześcijańskiego życia zakonnego w Azji, kontynencie, na którym odkrył ukryty pierwiastek kontemplacyjny chrześcijaństwa⁷.

Do tej pory podkreślaliśmy pozytywne punkty w spotkaniu chrześcijaństwa i buddyzmu. W buddyjskiej tradycji nie brakuje jednak trudnych dla nas do zaakceptowania koncepcji:

- Chrystus jest dla nas nie tylko nauczycielem, ale i Zbawcą;
- poznanie i wiedza nabywane są poprzez intuicję, a nie na drodze logicznego rozumowania;
- buddyzm nie jest ateistyczny, ale wyklucza z rozważań teologicznych kwestie dotyczące Boga i duszy. Jest to rodzaj negatywnej filozofii i religii, ale gdzieś poza nią kryje się doświadczenia Boga;

⁷ Por. T. Merton, *Zen, Tao et Nirvana: Esprit et contemplation en Extreme-Orient*, Paris 1970.

- filozoficznie oderwanie się od fenomenu, jakim jest świat, i zaniegowanie go prowadzi do pokusy popadnięcia w nihilizm i błędne interpretacje;

- w buddyjskim ujęciu główny cel wysiłków człowieka stanowi wyzwolenie z cierpienia, podczas gdy dla chrześcijan centrum dążeń człowieka jest osobowy Bóg.

Choć buddyzm rozpatrywany całościowo trudno porównywać z chrześcijaństwem z powodu antytezy agnostycyzmu i wiary, zbawienia leżącego w mocy człowieka i zbawienia dzięki łasce Chrystusa, świata skazanego na samego siebie i świata wspieranego twórczą mocą i odnowicielską łaską, to we współczesnym dialogu międzyreligijnym pozostaje on nadal ważnym dla chrześcijaństwa interlokutorem.

3. Dialog z religią pierwotną

Dialog z pierwotną religią jest inny niż z religiami historycznymi (hinduizm, buddyzm, islam). Uprawiają go przede wszystkim misjonarze i katechiści Afryki, Oceanii, Ameryki Południowej i Środkowej. Opierając się na ich doświadczeniu, możemy wskazać niektóre wartości religii pierwotnej jako cenne dziedzictwo w dialogu ze współczesną kulturą.

Aby w pełni zrozumieć religijne doświadczenie ludzi kultury pierwotnej, trzeba zwrócić uwagę na religijne znaczenie rodziny. Wiąż solidarności rodzinnej jest tutaj o wiele głębsza niż na Zachodzie. Pojęciem rodziny obejmuje się nie tylko sam jej trzon, ale znacznie szerszy krąg ludzi. Ci, którzy niedawno umarli, uważani są nadal za część rodziny i traktowani tak, jakby wciąż żyli. Nawet najbardziej odlegli przodkowie odgrywają dużą rolę w życiu wspólnoty; bycie w łączności z nimi daje żyjącym poczucie kontynuacji istnienia rodziny. Łączność z przodkami jest kluczem nadającym znaczenie ludzkiemu życiu, odnawia świadomość zakorzenienia w przeszłości i nadzieję na przyszłość.

Religia pierwotna dba o ducha jedności z przodkami, ale również z całą przyrodą, dlatego niektóre wzgórza, rzeki, zwierzęta uznaje za święte. Ludzie religii pierwotnej mają silne odczucie ducha świata i aktywnej obecności boskości i boskich istot działających w świecie. Wierzą oni w różnych bogów i bóstwa.

Kiedy mówimy o dialogu z religią pierwotną, na plan pierwszy wybijają się takie wartości jak: rodzina, religijność i harmonia z naturą. Inną charakterystyczną cechą religii pierwotnej jest wielobóstwo. Człowiek religii pierwotnej odczuwa w sobie potrzebę wierzenia w cały szereg różnych bogów, ponieważ każdy z nich związany jest z określonym rodzajem energii, która rodzi w jego wyznawcach określone postawy. I tak wyznawcy boga żelaza Oguna⁸ czują, że pewne cechy żelaza są w nich wlane, odbierają siebie jako ludzi twardych. Wyznawcy boga Sango wierzą, że otrzymują inny rodzaj energii – na podobieństwo błyskawicy czy grzmotu. Każdy z bogów związany jest ze specjalną sferą działalności i specyficznym rodzajem energii.

Dla wyznawców religii pierwotnej nie istnieje żadna przepaść między materialnym a duchowym światem. Duchowa energia przenika każdy aspekt życia. Świat naturalny nie stoi w opozycji do świata duchowego. Wręcz przeciwnie, natura doświadczana jest jako integralna rzeczywistość, która z jednej strony zawiera to, co możemy zobaczyć, usłyszeć lub dotknąć, a z drugiej różne duchowe energie, moce, które możemy odczuć i doświadczyć, a które wpływają na nasze życie.

Religia pierwotna nie akcentuje prawd doktrynalnych. Porusza się bardziej w sferze mitu, rytuałów i celebracji. Jeżeli więc chcemy wejść z nią w dialog, przede wszystkim powinniśmy zwracać uwagę nie tyle na nasze idee, ile na to, czego doświadczają wyznawcy danej religii.

W dialogu z religią pierwotną dostrzegamy wartości rodziny, życia religijnego i harmonii z naturą. Dialog ten przywraca nam zagubione wartości świętości życia i sakralności świata; zagubione na skutek ceny, jaką płacimy za budowanie naszej egzystencji na bazie wiedzy i techniki.

Zakończenie

W powyższym rozważaniu staraliśmy się wskazać te obszary międzyreligijnego dialogu z islamem, buddyzmem i religią pierwotną, które mogą stanowić punkt spotkania w działalności misyjnej *ad gentes*. Wymienione elementy nie stanowią całościowej syntezy tego zagadnienia i mogą wydawać się bardzo ogólnikowe, tym niemniej są próbą wskazania tych religijnych i kulturowych wartości, które mogą być oparciem dla misyjnego dialogu.

⁸ Szczep Yoruba w Nigerii.

Na jak wielu różnych poziomach może się toczyć dialog międzyreligijny, ukazują soborowe⁹ i posoborowe¹⁰ dokumenty Magisterium Kościoła, w których mówi się o dialogu życia dostępnym dla wszystkich; o dialogu wspólnego zaangażowania w dzieła sprawiedliwości i wyzwolenia człowieka; o dialogu intelektualnym; wreszcie o dialogu na najgłębszym poziomie. Jest to dzielenie się doświadczeniem religijnym modlitwy i kontemplacji we wspólnym poszukiwaniu Absolutu. Magisterium Kościoła wskazuje również na fundamentalne wymogi dialogu, które warunkują jego owocność: nabyta znajomość tradycji religijno-kulturowej, z którą wchodzi się w dialog; szczerzy szacunek dla niechrześcijan, który bazuje na przekonaniu, że wszyscy ludzie są przedmiotem zbawczej miłości Boga; jasna świadomość własnej tożsamości religijnej i wierność jej; szacunek dla wolności drugiej strony, szczególnie w obliczu głębokich różnic, jakie mogą uwidocznić się między rozmówcami.

Droga, jaką trzeba przebyć, by spotkać się w misyjnym dialogu ze światem islamu, religii wschodnich czy też zsekularyzowanego Zachodu, jest wielokierunkowa, pełna różnego rodzaju trudności i czasami może wydawać się za trudna do przebycia; tym niemniej trzeba nią kroczyć, szczególnie w wymiarze poznawania inności drugiego człowieka, inności jego świata wartości kulturowo-religijnych, oraz w wymiarze możliwości budowania mostów porozumienia i w perspektywie głoszenia mu ewangelicznego orędzia. Dla nas, chrześcijan, wzorem dialogu pozostaje zawsze sposób postępowania Jezusa Chrystusa. Nie tracąc własnej tożsamości, Chrystus z miłości stał się podobny do człowieka. Takie nieustanne ogoławanie się z uprzedzeń i postawa otwartości wobec drugiego człowieka na wzór Jezusa to charakterystyczny element kształtującego się nowego modelu misyjnej działalności *ad gentes*. Misja oparta na spotkaniu się z drugim człowiekiem w jego inności, szukająca dróg dotarcia do niego poprzez świat wartości jego religii, kultury, w celu głoszenia mu ewangelicznego orędzia, wydaje się adekwatną odpowiedzią na wyzwania współczesności.

⁹ Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, nr 11; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22, 92; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16; Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 2.

¹⁰ Papińska Rada ds. dialogu międzyreligijnego, *Dialogo e Annuncio*; Sekretariat ds. Niechrześcijan, *L'atteggiamento Della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*; encyklika *Redemptoris missio*, nr 55-57.

CZAS NIE ZAWSZE LECZY RANY, czyli o znaczeniu cierpień fizycznych i duchowych zranień w pismach Henriego J. M. Nouwena

Wstęp

Problem choroby i cierpienia jest znany od wieków, ponieważ w każdym czasie ludzie musieli zmagać się z nimi nie tylko sensie teoretycznym, lecz przede wszystkim musieli podjąć wysiłek pokonywania cierpienia i szukania środków i metod uśmierzania bólu¹. Refleksję nad tą tematyką czyniło wielu pisarzy, filozofów i teologów. Co jakiś czas organizowane były i są sympozja na temat doświadczeń związanych z cierpieniem czy duchowymi zranieniami. Choć temat jest powszechnie znany, to jednak każdorazowe ponowne zastanowienie się i zadanie pytań, na przykład: dlaczego cierpię?, skąd cierpienie?, zawsze wnosi coś nowego w dorobek naukowy związany z tym jednym z najważniejszych problemów ludzkości.

W tę refleksję teologiczną na swojej drodze życia kapłańskiego włączył się również Henri Nouwen². W swoich pismach próbował odpowiedzieć sobie i czytelnikom na jedno z najbardziej podstawowych pytań, które wywołuje choroba czy cierpienie. Nouwen formułował różnego rodzaju tezy, w których podejmował problem choroby, cierpienia czy zranień duchowych. Nie tylko pytał o ich przyczyny, lecz szukał też odpowiedzi, jak człowiek powinien żyć z cierpieniem, chorobą, jak ma sobie radzić po trudnych doświadczeniach duchowych, aby nie utracić sensu życia i nadać mu ludzki i chrześcijański wymiar. Można ten problem wyrazić popularnym zdaniem w formie pyta-

¹ Por. J. Salij, *Różne postawy wobec tego pytania*, w: *Rozpacz pokonana*, Poznań 1991, s. 67-69.

² H. J. M. Nouwen (1932-1996), ksiądz, duszpasterz, psycholog. Autor ponad 40 książek, m.in.: *Zraniony uzdrowiciel*, *Przekroczyć siebie czy Powrót syna marnotrawnego*. Wykładał na kilku uniwersytetach w Holandii i Stanach Zjednoczonych (Yale, Harvard). Ostatnie dziesięć lat życia spędził jako kapelan upośledzonych umysłowo wspólnoty L'Arche w Daybreak (Kanada). Jego wpływ na duchowość chrześcijańską, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, porównywany jest do T. Mertona czy C. S. Lewisa. W Polsce ukazały się tłumaczenia prawie wszystkich najważniejszych jego pozycji książkowych.

nia: czy czas leczy nasze rany, zwłaszcza zranienia duchowe? Innym zagadnieniem, nad którym się zastanawiał, był problem pozytywnego przyjęcia choroby i wewnętrznej zgody na cierpienie. Jednocześnie pytał się, czy człowiek, zwłaszcza wierzący, może znaleźć przykład osoby, która potrafiła przyjąć i dobrze przeżyć cierpienie. W realiach codziennego życia człowiek nie tylko sam przeżywa swoje choroby, ale musi także zmierzyć się z towarzyszeniem w chorobie innym ludziom, najczęściej swoim najbliższym. Nouwen zatem pytał, jak być przy człowieku cierpiącym, aby nasza obecność pomagała innym lepiej przeżyć trudne chwile. Niezwykle ważne okazało się także zagadnienie buntu w cierpieniu i chorobie. Podstawowe pytanie brzmiało, czy człowiek ma prawo zbuntować się wobec Boga, który doświadcza go chorobą lub cierpieniem.

1. Nieuchronność cierpienia

Dla Nouwena nie ma wątpliwości, że każdy człowiek doświadcza cierpienia czy to w życiu osobistym, czy jako świadek cierpienia innych. Nikt nie ma możliwości całkowicie uciec od choroby, cierpienia czy bólu. „Nie ma ludzi, którzy byliby uchronieni od ran i boleści. Wszyscy jesteśmy poddani zranieniom, czy to fizycznym, czy psychicznym, umysłowym czy duchowym”³. Natomiast każdy ma szansę tak przeżyć chorobę, ból i cierpienie, by nie zgasiło czy wręcz zniszczyło miłości i dobra w człowieku. Henri Nouwen, przeżywając osobiście różnorakie dolegliwości fizyczne i psychiczne⁴, pisał: „Zasadnicze pytanie wcale nie jest takie: Jak ukryć nasze rany, aby uniknąć zawstydzenia, lecz «Jak wciągnąć nasze poranienia w służbę dla dobra innych?». Kiedy nasze własne rany przestają być źródłem zawstydzenia, a stają się źródłem, z którego wypływa moc uzdrawiająca innych”⁵. Nouwen zatem nie tyle zastanawiał się nad samą przyczyną choroby czy cierpienia, ile zachęcał, aby pytać się, jak pozytywnie wykorzystać trudne chwile związane z doświadczeniem własnej bezradności.

³ H. Nouwen, *Chleb na drodze*, Bytom 2001, s. 216.

⁴ Jeśli chodzi o cierpienie fizyczne, Nouwen wspomina o dwóch wypadkach, kiedy był bliski śmierci, por. *Po drugiej stronie lustra*, Kraków 2003; *Zmień moją żalobę w taniec*, Kraków 2004, s. 107-122. Przynajmniej jedno z cierpienia psychicznego, które miało miejsce po nieporozumieniach z bliskim przyjacielem. Doprowadziło go to do podjęcia leczenia i wizyt u psychologa i psychiatry przez rok. Przemyslenia swe – po pewnych korektach ze względu na niezwykle osobisty, nawet intymny styl pisania – zawarł w książce *Wewnętrzny głos miłości*, Poznań 1994. Moment kryzysu duchowego przeżył Nouwen również we wspólnocie niepełnosprawnych w Daybreak (Kanada) w 1987 r. Por. tenże, *Adam, umiłowany przez Boga*, Kraków 2002, s. 89-92.

⁵ Tenże, *Chleb na drodze*, s. 216.

Tego typu pytania były dla niego pewnego rodzaju odkryciem w rozwoju życia duchowego. Nouwen nie ukrywał, że takiego patrzenia na cierpienie nauczyli go ludzie przebywający we wspólnocie Arka, których określamy jako niepełnosprawnych. Właśnie oni uczyli go nie tyle, jak się pozbyć cierpienia, ile raczej, jak się dzięki niemu rozwinąć i przez to lepiej poznać samego siebie. Pomogli mu dostrzec, że droga przez cierpienie nie polega na zaprzeczeniu jego istnienia, lecz na pełnym jego przeżyciu. Poprzez swoje codzienne zmaganie się z chorobą czy zranieniami duchowymi zadawali mu pytanie, w jaki sposób żyć, aby ból, zamiast być przeszkodą, stał się szansą⁶.

Cierpienie często jest nie tylko przeżywanym w danej chwili ogromnym bólem fizycznym i psychicznym, ale również pozostawia po sobie ślady. Dotyczy to przede wszystkim cierpienia oraz krzywdy doznanej od innych. Nouwen nawiązał do popularnego zdania, że „czas leczy rany”. To powiedzenie, według niego, nie zawsze ma zastosowanie w codziennym życiu. Trudno zapomnieć cierpienia, którymi ranią się ludzie, i trudno żyć, jakby nas w ogóle nie skrzywdzono. W jednym tylko wypadku powiedzenie „czas leczy rany” okazuje się prawdą. „Jeśli nie oznacza bezczynności (...) a oznacza lepsze poznanie przyczyn bolesnych konfliktów w naszym poranionym współżyciu, wtedy powiedzenie «czas leczy rany» – niesie prawdę. Oznacza aktywne opanowywanie, pokonywanie powstałych cierpień i ran. A przede wszystkim oznacza budzenie w sobie zaufania w możliwość przebaczenia i pojednania”⁷ – przekonuje Nouwen.

2. Wzór przyjęcia cierpienia

Jeśli przeżywanie cierpienia jest sztuką, to jasnym się staje, że tej sztuki trzeba się uczyć. Ale od kogo? Wiara ukazuje nam przykład przyjmowania i przeżywania cierpienia przez Jezusa Chrystusa. Patrząc na Niego, nie tylko wiemy, jak godnie przeżywać cierpienia, ale przede wszystkim ukazuje nam inne spojrzenie na samo cierpienie. Nouwen ma przekonanie, że „Jezus pragnie zaprosić nas, abyśmy przyjęli nasze cierpienia, tak jak On przygarnął i objął Krzyż. A życie pośród cierpień uznać za nasze powołanie i naszą misję. Jezus pragnie, byśmy cierpień nie odpychali jako przekleństwa Bożego, jako kary za nasze grzechy. Jezus chce, byśmy je przyjęli «ku naszemu oczyszczeniu i uzdrowieniu»,

⁶ Por. tenże, *Zamień moją żalobę w taniec*, s. 18.

⁷ Tenże, *Chleb na drogę*, s. 215.

poddając się działaniu błogosławieństwa Bożego. W taki sposób nasze bóle i zranienia potrafią stać się dla nas bramą do nowego życia”⁸.

Jednocześnie Jezus rzuca zupełnie nowe światło na cierpienie. Zauważyć to można, obserwując całe Jego życie. Pierwsza jego część wypełniona jest działaniem; Jezus uzdrowia, przemawia, podróżuje, pomaga ludziom dostrzec ich powołanie, nadaje sens chorobom i cierpieniu. Koniec życia Jezusaznaczony jest już jednak nie tyle działaniem, ile raczej to On sam staje się obiektem działania. Począwszy od aresztowania, poprzez kolejne etapy męki, aż do śmierci na krzyżu, Jezus – można by powiedzieć – nie działa. Jedynie pozwala, by Mu zadawano cierpienie. Nouwen, czytając fragmenty Biblii o męce i śmierci Chrystusa, notuje: „Jezus zostaje biczowany, ukoronowany cierniami, opluty, wyśmiany, obnażony i nagi przybity do krzyża. Jest bierną ofiarą, przedmiotem działania innych ludzi. Od chwili, kiedy Jezus został wydany, zaczyna się Jego męka, a poprzez mękę wypełnia się Jego powołanie. Ważne jest, by zdać sobie sprawę, że Jezus wypełnia swoją misję nie tylko przez to, co robi, ale przez to, co z Nim robią”⁹ – konkluduje Nouwen swoje rozważania.

Kiedy czytamy opis męki i śmierci Jezusa Chrystusa według Ewangelii św. Jana, dochodzimy do momentu, gdy Jezus mówi: „Wykonało się” (J 19,30). Nouwen przekonuje, że to krótkie zdanie nie oznacza po prostu tylko tego, że nasz Pan wykonał wszystko, co zaplanował, ale jest to potwierdzenie zgody na to, by uczyniono z Nim wszystko, aby mógł dokonać dzieła zbawienia. Chrystus wypełnia swoje powołanie także przez to, że pozwolił, aby uczyniono Mu to, na co pozwala Ojciec¹⁰.

Istnieje jednak również jeszcze jeden bardzo pozytywny aspekt tak ukazanej męki Jezusa. Gdy Bóg jawi się nam jako bezsilny i poddany cierpieniom, staje się jeszcze wyraźniej Emanuelem, czyli Bogiem z nami, Bogiem bliskim każdemu człowiekowi, zwłaszcza temu, który cierpi, jest poniżany czy nierozumiany. Widzimy Jezusa bliskiego każdemu człowiekowi także w momencie trwogi w Ogrójcu. Jezus jako w pełni Człowiek nie potrafił stawić czoła lękowi przed męką i śmiercią. „Zbyt wiele bólu do zniesienia, cierpienie do objęcia, udręk do przeżycia. Sądził, że nie zdoła wypić tego kielicha, wypełnionego smutkami po same brzegi”¹¹. Chrystus miał prawo się lękać, że nie podoła misji, jaką powierzył Mu Ojciec. Gdzie więc znalazł siłę i odwagę, by wypełnić swoje powołanie do końca? Nouwen daje następującą odpowiedź:

⁸ Tamże, s. 223.

⁹ Tenże, *Odnaleźć drogę do domu*, Kraków 2004, s. 75.

¹⁰ Por. tamże, s. 76.

¹¹ Tenże, *Kielich życia*, Kraków 2002, s. 31.

„Jezus posiadał wiarę przekraczającą zdradę, oddanie przekraczające rozpacz, miłość przekraczającą lęk. Ta bliskość przekraczająca naszą ludzką zażyłość umożliwiła Jezusowi zamianę prośby, by ominął Go kielich, w modlitwę skierowaną do Tego, który nazywał Go swym «Umiłowanym». Mimo cierpienia więź miłości nie została zerwana. (...) Wewnętrzna więź z Ojcem kazała Mu chwycić kielich i modlić się: «Wszakże nie jak Ja chcę, ale jako Ty» (Mt 26,39)”¹².

3. Zgoda na cierpienie

Gdy cierpienie czy choroba nadejdzie, nie zawsze łatwo je przyjąć. Doświadczenie życia ukazuje, jak bardzo ludzie dotknięci jakimkolwiek cierpieniem, może zwłaszcza tym niespodziewanym, zanim z pokorą przyjmą je jako swój krzyż, szukają wszelkich możliwości rozumnego wytłumaczenia go. „Przyznam się, że podobnie jak wielu innych złamanych cierpieniem szukałem wyjaśnień, szukałem światła, czy to morze cierpień istot czujących, myślących ma w sobie jakiś sens? W tym celu przeczytałem mnóstwo książek na temat cierpienia. We wszystkich tekstach wysiłki rozgryzienia tego problemu nie mogły dać pełnej satysfakcji”¹³ – pisał w swej książce o. Ryszard Marcinek, redemptorysta, długoletni duszpasterz. Mając 51, lat usłyszał niepodważalną diagnozę stwardnienia rozsianego. Przez długie lata zmagał się zatem nie tylko z chorobą, lecz także z chrześcijańskim wyrażeniem zgody na taki sposób jej przeżywania, aby cierpienie nie zostało zmarnowane. Przewodnikiem na tej drodze stał się dla niego list Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie cierpienia. Papież zachęca w nim, aby ludzie chorzy i cierpiący uświadomili sobie, że zgadzając się w duchu wiary uczestniczyć z Chrystusem w Jego męce, mogą czynić dobro dla Kościoła¹⁴. „W moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Ciała, którym jest Jezus Chrystus” (Kol 1,24).

Nouwen jako przykład pokornego, ale pełnego zaufania przyjęcia cierpienia i choroby ukazuje Martę Robin. W *Listach do Marka* jest ona przedstawiana nie tylko jako jeden z najbardziej imponujących przykładów ukrytego cierpienia, ale przede wszystkim autor widzi w niej wzór niesłychanej zgody na przyjęcie niezasażonego i jednocześnie wynagradzającego cierpienia¹⁵.

¹² Tamże, s. 31-32.

¹³ R. Marcinek, *Rozważania o cierpieniu*, Kraków 2003, s. 6.

¹⁴ Jan Paweł II, List o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, nr 20-21.

¹⁵ H. Nouwen, *Listy do Marka o Jezusie*, Kraków 2004, s. 90-91.

Natomiast gdy patrzy się na zgodę przyjęcia cierpienia przez Jezusa Chrystusa, kłopot, zdaniem Nouwena, może sprawiać Jego postawa pokory i cichości. Jest to jeszcze o tyle trudne, że męka i śmierć Jezusa opisywana jest niełatwym do przyjęcia językiem. Najczęściej przywoływanymi słowami są „zdrada” albo „został wydany”. Oba mają bardzo negatywny wydźwięk i trudno przyjąć ze spokojem, że nasz Pan został zdradzony i wydany. O tyle też trudno je przyjąć, że ciągle wielu z ludzi wierzących chce widzieć w Jezusie tylko „Króla Chwały” zapominając, że jest On także „Królem Cierpiącym” i Jego uczniowie mają w Jego sposobie życia swój udział. Podczas jednego z ostatnich spotkań Jezusa ze św. Piotrem, już po zmartwychwstaniu, apostoł usłyszał słowa: „Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21,18). Do tej ewangelicznej sceny Nouwen daje następujący komentarz: „Słowa Jezusa do Piotra przypominają mi o tym, że przejście Jezusa od działania ku bierności musi także stać się naszym udziałem, jeśli chcemy naśladować Jego drogę. Ja również muszę pozwolić na to, abym «został wydany» i w ten sposób wypełniło się moje powołanie”¹⁶. Jawi się więc zasadnicze pytanie: która część życia Jezusa była bardziej potrzebna ludziom: ta, kiedy działał, czy ta przeniknięta ogromnym cierpieniem? Oczywiście obie są ważne, obie się dopełniają i wynikają z siebie. Ale ważne jest też spostrzeżenie, że kiedy nie możemy działać, czegoś robić na rzecz drugich, a pozostaje nam „tylko” cierpieć, może się okazać, że jest to równie ważne, twórcze i tak samo potrzebne, jak życie przeniknięte niezmiernie konieczną aktywnością. Dobrym przykładem dla naszego rozważania jest opis odwiedzin przyjaciela, jaki Nouwen zawarł w książce *Boże drogi i ludzkie ścieżyny*:

Poproszono mnie, bym odwiedził bardzo chorego przyjaciela. Był to człowiek ponad pięćdziesięcioletni, który prowadził bardzo czynne, pożyteczne, pełne wiary i twórcze życie. Był nawet działaczem społecznym, który głęboką troską otaczał ludzi, szczególnie ludzi biednych. Kiedy doszedł do pięćdziesiątki, okazało się, że jest chory na raka. W ciągu trzech następnych lat stawał się stopniowo coraz bardziej niezdolny do pracy. Kiedy przyszedłem do niego, powiedział do mnie:

¹⁶ Tenże, *Świt*, Poznań 1997, s. 176-177.

– Henryku, leżę w tym łóżku i nawet nie wiem, jak myśleć o tym, że jestem chory. Przez całe moje życie uważałem siebie za kogoś, kto działa, robi coś dla ludzi. Życie moje było bardzo wartościowe, dlatego że mogłem wiele zdziałać dla wielu ludzi. I oto nagle stałem się całkowicie bierny i już nic nie mogę zrobić dla kogokolwiek... Pomóż mi zmienić mój dotychczasowy sposób myślenia o moim położeniu. Pomóż mi pogodzić się z myślą o tym, że jestem niezdolny do działania, bym nie wpadł w rozpacz¹⁷.

Czy nie jest to częsty sposób ludzkiego myślenia tych, którzy zostali doświadczeni cierpieniem? Czyż nie w ten sposób ludzie cierpiący postrzegają swoją sytuację? Jak można zmienić patrzenie na chorobę i ból w tak ekstremalnych warunkach? Nouwen stara się tłumaczyć sensowność choroby poprzez przykład Jezusa cierpiącego i wiszącego na krzyżu. Przeciwstawia – lecz są to ostatecznie uzupełnienia – dwa okresy życia Jezusa: Jego działalność zewnętrzną i tę, na którą składają się męka i śmierć. „Pierwsza jest wypełniona aktywnością. Jezus podejmuje różnego rodzaju działania. Przemawia, naucza, uzdrawia, podróżuje. Natychmiast jednak po wydaniu zostaje poddany działaniom innych. Zostaje aresztowany, zaprowadzony przed oblicze najwyższego kapłana, doprowadzony do Piłata, ukoronowany koroną cierniową, przybity do krzyża. Zostaje poddany działaniom, nad którymi nie ma żadnej kontroli”¹⁸. Nouwen zatem uważa, że Jezus wypełnia w całej rozciągłości swoje powołanie nie tylko poprzez działanie, ale również poprzez bierne poddanie się cierpieniu i przyjęcie go. Wypełnia swoje zadanie, nie tylko wykonując to wszystko, po co posłał Go Ojciec, lecz także poddając się działaniom innych. Taki sposób myślenia potrzebny jest nie tylko, jak się wydaje, w granicznych sytuacjach życiowych, ale także w zwyczajnej codzienności. Stąd też niezwykle istotna w takich chwilach jest postawa cierpliwości. Nouwen wiąże słowo „cierpienie” ze słowem „cierpliwość”. Oba wyrazy mają wspólne korzenie językowe. „Uczyć się cierpliwości to znaczy nie buntować się przeciwko każdemu trudowi”¹⁹. Z tego też względu książkę pokonywaniu trudności życiowych i cierpliwym przyjmowaniu cierpienia zatytułował *Przekroczyć siebie*²⁰.

¹⁷ Tenże, *Boże drogi i ludzkie ścieżyny*, Kraków 1997, s. 99.

¹⁸ Tamże, s. 76.

¹⁹ Tenże, *Zamień moją żalobę w taniec*, s. 23.

²⁰ Tenże, *Przekroczyć siebie*, Poznań 1997.

4. Obecność przy cierpiącym

Przykład przeżywania cierpień przez Jezusa powinien pomagać nie tylko znosić własne, lecz również inaczej patrzeć na cierpienia innych ludzi. Trwanie przy cierpiącym nie jest sprawą łatwą. Często czujemy się po prostu bardzo niezręcznie. Nie wiemy, co mamy robić, i przez dłuższy czas szukamy jakiegoś trafnego sformułowania, by wyrazić to, co bardziej czujemy sercem, niż dostrzegają nasze oczy. Nasze lęki i mieszane uczucia kończymy najczęściej banalnym pytaniem w stylu „Jak się czujesz?” albo stwierdzeniem, do którego sami nie mamy przekonania: „Z pewnością szybko powrócisz do zdrowia!”²¹. Najgorsza jest sytuacja, w której zarówno chory, jak i jego bliscy wiedzą, że nawzajem nie mówią sobie prawdy o faktycznym stanie choroby.

W wypadku choroby granicznej ludzie są gotowi coś konkretnego uczynić, coś przynieść, kupić, załatwić u lekarzy. Najtrudniej jednak jest przy chorym po prostu trwać, wiedząc, że nasz aktywizm nie na wiele się przyda. Najtrudniej jest po prostu być i swoją obecnością mówić, że się kocha, myśli i na swój sposób współcierpi.

Łatwiej jest zrozumieć cierpiącego, gdy osobiście doświadczyło się przeżycia bolesnego kryzysu. Wówczas być może z większą uwagą i zrozumieniem potrafi się wsłuchać w historię udręczonego człowieka. Nie znaczy to jednak wcale, że wówczas trzeba mówić choremu właśnie o swoich cierpieniach. Jest to, według Nouwena, jedna z najgorszych postaw wobec cierpiącego, gdy sądzi się, że solidarność z cierpiącą osobą oznacza rozmowę o naszych własnych doświadczeniach z chorobą. Najlepszym zatem wyjściem jest nie absorbować uwagi cierpiącego człowieka własnym cierpieniem. „Miejmy nadzieję, że nasze zabandażowane, zakryte rany pozwolą nam z wielką uwagą, całą naszą osobą, wsłuchiwać się w mowę bolesnych ran innych ludzi”²². W końcowych uwagach na temat towarzyszenia osobom chorym i cierpiącym Nouwen przywołuje postać i ogólny przykład kapłana, który – sam czasami cierpiąc, jak każdy człowiek – winien mieć serce i umysł otwarty na chorego. Dlatego zachęca: „Poraniony uzdrowiciel niech się wsłuchuje w cierpienia innych, nie wspominając o własnych ranach czy kłopotach”²³.

²¹ Tenże, *Chleb na drogę*, s. 91.

²² Tamże, s. 218.

²³ Tamże.

5. Bunt w cierpieniu

Umieć nie za często wspominać o swoich zranieniach, cierpieniach czy chorobach jest wielką sztuką. Równie wielką jak przyjmowanie cierpienia, które nie jest do końca rozumiane, a które trzeba przyjąć i przeżyć jak najbardziej pozytywnie. Bo przecież fakt, że ktoś nie rozumie do końca sensu cierpienia, nie znaczy, że ono jest bezsensowne i nie przynosi owoców. Podobnie jak to było w historii młodego człowieka z książki Eli Wiesela *Souls on Fire*:

Pewien uczeń skarży się Kockierowi: „Pochodzę z Riazania. Tam wszystko było proste, wszystko było jasne. Modliłem się i wiedziałem, że się modłę; uczyłem się i wiedziałem, że się uczę. Tutaj, w Kocku, wszystko jest pomieszane, niejasne, cierpię z tego powodu, rabbi. Strasznie cierpię. Jestem zagubiony. Proszę, pomóż mi, żebym przestał cierpieć”. Rabbi spojrzał na swego zapłakanego ucznia i pyta: „A kto ci powiedział, że Bóg interesuje się twoją nauką i twoimi modłami? A jeśli On woli twoje łzy i twoje cierpienia?”²⁴.

Ten przykład uświadamia problem, który stał się przedmiotem poważnych rozważań w pewnych żydowskich kręgach, ukazujący cierpienie w aspekcie dotychczas nieobecny. Był to pewnego rodzaju sprzeciw wobec Boga, gdy człowieka dotyka niesłuszne cierpienie. Postawa, którą można określić jako modlitewny bunt przeciw posłusznemu zgadzaniu się na ból, chorobę czy cierpienie. Nouwen rozważa ten trudny temat, odwołując się do słów Abrahama Heschela: „Odmowa przyjęcia surowych postanowień Boga w imię Jego miłości była autentyczną formą modlitwy. Przecież dawni prorocy Izraela nie mieli zwyczaju zgadzać się z surowymi wyrokami Boga i nie przytakiwali im, mówiąc: Niech się stanie wola Twoja. Często sprzecjali się z Nim, jakby chcąc Mu powiedzieć: Niech się wola Twoja zmieni. Często przeciwstawiali się, a nawet anulowali Boże wyroki”²⁵. Nie był to więc zwykły bunt w cierpieniu. Odwaga sprzeciwiania się Bogu miała jednak swoje uzasadnienie. Niezgodę na plany Boże mogli wyrażać jedynie ci, którzy byli w szczególnym modlitewnym związku z Nim. Głęboka więź duchowa dawała im prawo do „dyskusji” z Bogiem. Dlatego też mieli odwagę mówić: „Istnieją pewne formy cierpienia,

²⁴ Tenże, *Dziennik z klasztoru trapistów*, Warszawa 1987, s. 106.

²⁵ Tamże, s. 111.

które człowiek musi przyjąć z miłością i znosić w milczeniu. Istnieją jednak inne cierpienia, wobec których musi powiedzieć – nie. Ta postawa wskazuje, jak Żydzi, którzy potrafili sprzeciwić się Bogu, czuli się bliscy Niego²⁶. Taka postawa sprzeciwu – co najdziwniejsze – nie kłóciła się z wiernym wypełnianiem woli Boga. Można by raczej powiedzieć, że ludzie pokroju „sprzeciwiających się” byli najgorliwszymi sługami Jahwe. W miłości mieści się oddanie i bunt, posłuszeństwo i sprzeciw. W końcu nie inną postawę zaprezentował sam Jezus Chrystus. Jego słowa w Ogrójcu „Ojcze, jeśli to możliwe, oddal ode Mnie ten kielich...” (Łk 22,42), choć tchną uległością, można odczytać jako formę sprzeciwu wobec planu Ojca. Jednak sprzeciw nie przekreślił miłości i posłuszeństwa w przeżywaniu i przyjęciu cierpienia.

Jezusa zmiądzono na Krzyżu – pisze Henri Nouwen. – Lecz Syn Boży przyjął swoje cierpienia i śmierć nie jako zło konieczne, które należy oddalić od siebie za wszelką cenę. Przyjął cierpienia i śmierć jako misję, zleconą Mu przez Ojca. My również nieustannie jesteśmy miażdżeni. Żyjemy z obolałym ciałem, cierpiącym sercem, zatrwożonym umysłem. Cierpimy także z powodu nieudanych związków międzyludzkich, niespełnionych nadziei. Jezus pragnie nas zaprosić, abyśmy przyjęli nasze cierpienia, tak jak On przygarnął i objął Krzyż. A życie pośród cierpień uznać za nasze powołanie i naszą misję. Jezus pragnie, byśmy cierpień nie odpychali jako przekleństwa Bożego, jako kary za nasze grzechy. Jezus chce, byśmy je przyjęli „ku naszemu oczyszczeniu i uzdrowieniu”, poddając działaniu błogosławieństwa Bożego. W taki sposób nasze bóle i zranienia potrafią stać się dla nas bramą do nowego życia²⁷.

Dla Nouwena wysuwał się z powyższych refleksji następujący wniosek: gdy cierpienie nie jest zrozumiane, kiedy stawia się pytania, jaki jest jego ostateczny sens, można być pewnym jednego: Bóg przyjmuje każde cierpienie, nawet gdy człowiek buntuje się przeciw jego niesłuszności. Gdy, według ludzkiego mniemania, cierpienie jest niezawinione.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tenże, *Chleb na drogę*, s. 223.

Zakończenie

Choroba czy cierpienie, zarówno fizyczne, jak i psychiczne, są nieodłączną częścią życia ludzkiego od jego zarania. Często były i są postrzegane jako normalny stan, z którym prędzej czy później musi się zmierzyć każdy człowiek. Jednocześnie doświadczenie cierpienia prowokowało do pytań, dlaczego istnieje i dlaczego spotyka w danym momencie tego a nie innego człowieka. Cierpienie, ze względu na swoją nie do końca racjonalną wytłumaczalność, okryte było także po części pewną tajemnicą. Bo tak naprawdę trudno było zawsze ostatecznie jasno określić, dlaczego istnieje cierpienie i dlaczego ludzie cierpią. W pisarstwie Henriego Nouwena można dostrzec – na bazie dotychczasowej refleksji wielu osób podejmujących problem choroby czy cierpienia – pewne nowe akcenty. Zwraca uwagę przede wszystkim teza, w której pyta on nie tyle o pochodzenie cierpienia, o jego przyczyny, ile raczej o to, na ile i w jaki sposób może ono przyczynić się, mimo zewnętrznej uciążliwości, do rozwoju duchowego danej osoby. Warto zastanowienia się są także rozważania o buncie w cierpieniu. Nouwen rzuca pewne nowe światło na ludzi, którzy w obliczu choroby i cierpienia, mówiąc Bogu o swoim sprzeciwie, ufają, że sprzeciw ten będzie przez Niego uszanowany, a oni z powodu takiej postawy szczerości w bólu nie zostaną przez Niego odrzuceni.

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
-------------------	---

HISTORIA

Kazimierz Pelczarski CSsR O. Marian Pirożyński jako więzień komunistycznego reżimu	9
---	---

Ks. Stanisław Piech, Maciej Sadowski CSsR Geneza i początki misji polskich redemptorystów w Brazylii w latach 1970-1974	38
---	----

Petro Chorniy CSsR Działalność apostołska bł. Zenona Kowałyka CSsR	53
---	----

Bolesław Słota CSsR Życie i działalność o. Edwarda Juniewicza w latach 1918-1925	73
---	----

FILOZOFIA

- Mirosław Pawliszyn CSsR
Kapłan, błazen i magazynier 121
- Marek Urban CSsR
Myśliciele żydowski XX wieku – Hannah Arendt (1906-1975) 133
- Maja Gorczyca
Wolność i odpowiedzialność człowieka we współczesnym
technologicznym społeczeństwie 150
- Krzysztof Duda
W trosce o podstawy rzetelnego myślenia religijnego 160

TEOLOGIA

- Wojciech Bołoz CSsR
Zintegrowana ochrona ludzkiego i naturalnego środowiska 167
- Ks. Piotr Duksa
Dydaktyczno-wychowawcze aspekty formułowania pytań
w szkolnym nauczaniu religii 175
- Marek Saj CSsR
Instytucja nowicjatu w prawodawstwie kościelnym 186
- Ryszard Hajduk CSsR
W trosce o przekonującą komunikację Ewangelii 205
- Andrzej Szorc CSsR
Obszary misyjnego dialogu w spotkaniu z islamem, buddyzmem
i religiami pierwotnymi 218
- Piotr Koźlak CSsR
Czas nie zawsze leczy rany, czyli o znaczeniu cierpień fizycznych
i duchowych zranień w pismach Henriego J. M. Nouwena 232