

Studia
Redemptorystowskie

nr 3/2005

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 3/2005

H O M O
D E I
Kraków 2005

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

Adres redakcji:
Studia Redemptorystowskie
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków
tel. (012) 26-09-776

Okładka i design
Paweł Matyjewicz
Wydawnictwo Homo Dei

Skład komputerowy:
Andrzej Choczewski

© **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

H O M O
DEI

Druk i oprawa:
Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa
Salezjańskiego – Kraków

OD REDAKCJI

Z radością oddajemy do rąk Czytelników kolejny, trzeci już, numer rocznika „Studia Redemptorystowskie”. Ukazuje się on w roku szczególnym, który zapisał się na trwałe w dziejach świata i ludzkości. Jest to rok, w którym pożegnaliśmy zmarłego papieża Jana Pawła II. Wraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli i całym Kościołem chcemy dziękować Bogu za dar tak wielkiego Papieża. Wsłuchujemy się z uwagą w Jego słowa i wskazania, by „*Fides et Ratio*” mogły wzrastać w środowiskach, w jakich na co dzień żyjemy: klasztornych, parafialnych, uczelnianych czy seminaryjnych. Wyrazem naszej wdzięczności jest artykuł rozpoczynający ten numer, poświęcony kontaktom, jakie utrzymywał kard. Karol Wojtyła z redemptorystami do czasu powołania Go na Stolicę św. Piotra.

Drugi istotny rys tego numeru to cykl artykułów poświęconych postaci naszego współbrata redemptorysty, św. Gerarda. 16 października 2005 roku zakończyliśmy obchody 250-lecia Jego śmierci. Artykuły, które publikujemy, zostały wygłoszone jako wykłady podczas sympozjum naukowego „Ożywiającie w sobie zapał św. Gerarda” (z Listu do redemptorystów papieża Jana Pawła II), które odbyło się w dniach 13-14.05.2005 w Tuchowie.

Całość uzupełniają wykłady inauguracyjne wygłoszone w naszym Wyższym Seminarium Duchownym w roku akademickim 2004/2005 oraz 2005/2006. Poza tym, tradycyjnie znaleźć można rozprawy z filozofii i teologii.

Zapraszając do lektury, przesyłamy wszystkim Czytelnikom słowo pozdrowienia. Jak zawsze zachęcamy do dalszej owocnej współpracy.

część pierwsza

historia

O. DR MACIEJ SADOWSKI CSSR

WSD REDEMPTORYSTÓW – KRAKÓW
PAT – KRAKÓW

Studia Redemptorystowskie
nr 3/2005 • s. 9-28

REDEMPTORYSTOWSKIE ŚLADY NA DRODZE ŻYCIA KAROLA WOJTYŁY W LATACH 1941-1978

Wielki filozof średniowiecznej Europy mistrz Bernard z Chartres przed blisko dziewięcioma stuleciami wypowiedział słowa o wymiarze ponadczasowym: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, żeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, lecz dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swą gigantyczną wysokość”¹. Takim duchowym „olbrzymem” dla świata, Kościoła i Polski przełomu tysiącleci był w powszechnym przekonaniu współczesnych sługa Boży Jan Paweł II – pierwszy w historii papież z rodu Polaków. Szczególnie po jego śmierci liczne miejscowości, środowiska oraz pojedynczy ludzie próbują odwołać się do zbiorowej i indywidualnej pamięci w poszukiwaniu śladów tego wielkiego papieża, duchowego przywódcy, a zarazem syna polskiego Kościoła. Niniejsze opracowanie jest pierwszą próbą wydobywania z pomroki dziejów minionego stulecia jednego z takich specyficznych świadectw spotkań przyszłego papieża Karola Wojtyły ze wspólnotą Polskiej Prowincji ojców i braci Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Prezentowane poniżej studium oparte zostało na wspomnieniach naocznych świadków wydarzeń z tamtych lat, przekazach kronikarskich oraz źródłach archiwalnych Zgromadzenia Redemptorystów, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie oraz krakowskiego Archiwum Państwowego.

„CZERPAŁEM STĄD WIELKĄ SIŁĘ NA TE TRUDNE LATA”

Początek kontaktów Karola Wojtyły z redemptorystami datuje się na lata okupacji hitlerowskiej, kiedy to wraz z ojcem zamieszkał on na stałe w krakow-

¹ J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 25.

skich Dębniakach. W obliczu okupacyjnej nocy represji i prześladowań młody student polonistyki zlikwidowanego wówczas przez Niemców Uniwersytetu Jagiellońskiego musiał zmierzyć się po pierwszy w swym życiu z antypolską polityką totalitarnego najeźdźcy. Karol, podobnie jak inni Polacy, zmuszony był dostosować się do zmienionej radykalnie sytuacji, w której podstawowym zadaniem był walka o to tylko, by przeżyć koszmar okupacji. W trosce o swego ojca i swój własny byt stawał więc w kilometrowych kolejkach po skromne porcje żywności, mozolnie poszukiwał na czarnym rynku trochę cukru, zaś zimą szczególną zdobycz stanowił worek węgla na opał². W wojennym menu Wojtyłów podstawowym pożywieniem były wówczas ziemniaki, okraszone odrobiną cebuli i margaryny³. W zaistniałej sytuacji materialnej oraz wobec przymusu pracy i realnej groźby wywiezienia na roboty przymusowe w głąb Niemiec, dzięki poparciu znajomych Karol Wojtyła we wrześniu 1940 roku został zarejestrowany jako robotnik fizyczny w kamieniołomie na Zakrzówku. W liście do przyjaciół tak opisywał swoją pracę: „Obecnie jestem robotnikiem. Pracuję fizycznie w kamieniołomie. Nie przerażajcie się! Jak dotąd, nie łupię kamienia. Kładę tylko tory kolejki, która kursuje między kamieniołomem a fabryką Solvay (...). Zarabiam bardzo dobrze (stosunkowo, oczywiście), najcenniejsze są deputaty robotnicze. Zresztą tak jak ja pracuje większość kolegów. I robi nam to znakomicie. (...) Człowiek staje się pełniejszym człowiekiem”⁴.

W październiku 1941 roku Karol został przeniesiony do pracy w przedwojennej Fabryce Sody „Solvay” w Borku Fałęckim (przemianowanej przez Niemców na Ostdeutsche Chemische Werke G.m.b.H), nieco bardziej oddalonej od domu niż kamieniołom na Zakrzówku, ale dającej dużo lepsze warunki zatrudnienia. Został tu przydzielony do ekipy pracującej w oczyszczalni wody. Jednym z głównych jego zajęć było przenoszenie – w wiadrach na specjalnych nosidłach – ługu kaustycznego używanego do zmiękczenia wody. Praca ta różniła się od tej w kamieniołomie również tym, iż miała charakter zmianowy, a według relacji prof. Edwarda Görlicha „Karol Wojtyła najchętniej obejmował zmianę nocną. Panował wtedy spokój. Wiadomo było, że kiedy wykona konieczne czynności, odmawia, klęcząc, brewiarz”⁵. Ubogi student-robotnik – jak sam o sobie powiedział pod koniec życia: „człowiek w drewniakach” – wracając o świcie z pracy, regularnie wstępował wówczas na modlitwę i Mszę świętą do pierwszej napotkanej w drodze do domu świątyni. Był to kościół redemptorystów na krakowskim Podgórzu, w którym ojcowie od wczesnych godzin porannych sprawowali sakramenty: Eucharystię

² G. F. Svidercoschi, „Poznałem nazizm i komunizm”. *Karol Wojtyła – Papież pomiędzy dwoma totalitaryzmami*, Marki 2002, s. 26.

³ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 77.

⁴ K. Wojtyła do Kotlarczyków, Kraków 7.10.1940, w: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 63.

⁵ Tamże, s. 69.

i spowiedź świętą. Rektorem licznej, ponad dwudziestoosobowej wspólnoty ojców i braci był w tym czasie wytrawny misjonarz i rekolekcjonista – ojciec Tadeusz Grodniewski. Klasztor krakowski był też siedzibą prowincjalatu Polskiej Prowincji Redemptorystów, na czele której stał wówczas ojciec Franciszek Marcinek⁶. Był to nade wszystko znaczący dla Podgórza ośrodek pracy misyjno-rekolekcyjnej, duszpasterskiej, charytatywnej, a nawet oświatowej, ze względu na działalność tajnego gimnazjum zakonnego, zwanego juwenatem⁷. Szczególnego charakteru nadawał temu miejscu jednak przede wszystkim znany w całym Krakowie cudowny wizerunek Matki Bożej Nieustającej Pomocy w wiernej kopii pochodzącej z rzymskiego kościoła św. Alfonsa de Liguoriego. Kult Matki Bożej w ikonie Nieustającej Pomocy redemptoryści rozszerzali od samego początku swej posługi na krakowskiej ziemi. Obraz ten był znany i szczególnie umiłowany przez Karola Wojtyłę od najmłodszych lat, gdyż jako dziecko, ministrant i lektor często modlił się przed nim w kościele parafialnym w rodzinnych Wadowicach⁸.

Podgórski kościół redemptorystów, położony w robotniczej części Krakowa, był też jedną z kilku krakowskich świątyń, w których arcybiskup metropolita Adam Sapieha nakazał w niedzielę sprawować wieczorną Eucharystię „w trosce o dobro dusz, zwłaszcza pracującej młodzieży”⁹. Wśród młodych robotników nawiedzających kościół Matki Bożej Nieustającej Pomocy był pracujący w pobliżu Karol Wojtyła, który już jako arcybiskup krakowski tak wspominał swoje młodzińcze wizyty w podgórskiej świątyni: „Muszę wobec tych murów i wobec was (...) uczynić szczególne wyznanie. Ten kościół związał się w sposób niezwykły z moim osobistym życiem. Wiecie dobrze, że w ciągu okupacji przez 4 lata byłem robotnikiem fizycznym i pracowałem w zakładach solvayowskich w Borku Fałęckim. Nieraz, wracając z pracy z Solvayu do domu w Krakowie, wstępowałem do tego kościoła, zwłaszcza po nocnej zmianie, we wczesnych godzinach rannych tutaj uczestniczyłem we Mszy św., przystępowałem do komunii św., czerpałem stąd wielką siłę na te trudne lata, jakimi były lata okupacji. W tych latach, będąc robotnikiem, równocześnie rozpoczynałem przygotowania do kapłaństwa w konspiracyjnym Seminarium Duchownym archidiecezji krakowskiej. I dlatego też z wdzięcz-

⁶ *Catalogus Congregationis Ss. Redemptoris Provinciae Polonicae* 1940, s. 3-4.

⁷ M. Sadowski, *Redemptoryści polscy w latach 1939-1945*, Kraków 2005, s. 100-124, 196-216, 264-280.

⁸ O szczególnym kulcie do Matki Bożej Nieustającej Pomocy świadczą słowa przyszłego papieża wypowiedziane w Wadowicach 14 listopada 1971 roku: „To tutaj, w tej świątyni, Ona mi się po raz pierwszy objawiła duchowo w swoim macierzyństwie jako Ta, do której trzeba mieć bezmiar zaufania (...). To przecież tutaj, do tej kaplicy przychodziliśmy wszyscy chłopcy szkolni, studenci gimnazjalni z Wadowic, żeby Jej powierzać nasze chłopcę, nasze studenckie sprawy i wciągać Ją, wtajemniczać Ją, Matkę, w te właśnie młodzieżowe sprawy, czasem na swój sposób trudne” (*Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 431). Por. M. Jagosz, *Z Podgórza na Watykan – z Watykanu na Podgórze*, w: *Przez Podgórze na Watykan*, oprac. M. Cholewka, Kraków 1998, s. 16.

⁹ Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Krakowie (dalej: AKRK), *Księga ogłoszeń przy kościele OO. Redemptorystów p.w. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Podgórzu od 1.01.1938 do 16.09.1945*, s. 216; por. S. Dobrzański, *Archidiecezja Krakowska podczas okupacji niemieckiej 1939-1945*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 452-454.

nością wspominam wasz kościół”¹⁰. W podobnych słowach przypominał on swoje wizyty w kościele redemptorystów jeszcze wielokrotnie jako arcybiskup krakowski, a także po wyniesieniu na Stolicę św. Piotra¹¹. Zgodnie z relacją samego sługi Bożego, korzystał on również wówczas z posługi redemptorystów w sakramencie pokuty, wskazując na konfesjonał, w którym spowiadał niezwykle ceniony, szczególnie wśród młodych penitentów, kierownik duchowy – ojciec Błażej Hop¹².

Wyrazem zaufania dla redemptorystów ze strony arcybiskupa Sapiehy i rektora seminarium krakowskiego ks. Jana Piwowarczyka było zaproszenie ojca Witolda Czaplińskiego w październiku 1941 roku do przeprowadzenia rekolekcji zamkniętych dla miejscowych seminarzystów, którzy po wysiedleniu z budynku seminaryjnego znaleźli schronienie w pałacu arcybiskupim. Dwa lata później podobne ćwiczenia poprowadził rektor Grodniewski¹³. Ojciec Czapliński wspominał też, iż głosił rekolekcje w pałacu przy Franciszkańskiej dla kilku ukrywających się tam kleryków, pomiędzy którymi był także kleryk Karol Wojtyła¹⁴.

Po wojnie kontakty Karola Wojtyły z redemptorystami i podgóorską świątynią „na górcze” ożywiły się w związku z jego posługą biskupią dla Kościoła krakowskiego. Świadczą o tym dobitnie zapisy źródłowe oraz słowa samego Papieża: „Kontynuowałem nawiedzanie tego kościoła również potem, kiedy zostałem biskupem i kardynałem Krakowa. Często modliłem się i służyłem swoją duszpasterską pomocą w waszym kościele, szczególnie poprzez szafowanie sakramentu bierzmowania. Te więzy były silne i trwałe”¹⁵. W klasztornej kronice z 1958 roku, pomiędzy informacjami o komunistycznych ograniczeniach nauki religii w szkole oraz wykazami prac apostołskich domu krakowskiego, pojawia się pierwszy, choć lakoniczny zapis dotyczący Wojtyły: „Wreszcie konkretna data – 29 IX [1958] konsekracja Ks. Bpa Wojtyły, sufragana krakowskiego”¹⁶.

¹⁰ *Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 71; por. G. Weigel, dz. cyt., s. 71.

¹¹ „Przypominam sobie okres okupacji nazistowskiej w Polsce w czasie II wojny światowej – mówił Jan Paweł II 30 czerwca 1990 roku w rzymskim kościele św. Alfonsa de Liguoriego. – Pracowałem wówczas w jednej z fabryk w Krakowie. Po pracy często wstępowałem do kościoła redemptorystów, który mijalem w drodze do domu. W kościele tym modliłem się przed Obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, który uważam za wyjątkowo piękny” („L'Osservatore Romano” nr 149, 1-2.07.1991, s. 8). Por. S. Piech, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele redemptorystów w Krakowie-Podgórzu*, „Folia Historica Cracoviensia” 6 (1999), s. 237-238; tenże, *Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu (1903-2004)*, „Studia Redemptorystowskie” 2 (2004), s. 42-43; M. Sadowski, *Redemptoryści polscy w latach 1939-1945*, Kraków 2005, s. 278-279.

¹² M. Brudzisz, *Redemptoryści w Krakowie 1903-2003*, Kraków 2004, s. 73.

¹³ AKRK, *Kronika domu Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela pod wezwaniem Matki B.[ozej] Nieust.[ającej] Pomocy w Krakowie na Podgórzu*, t. 3 (1924-1944), s. 1013; Archiwum Warszawskiej Prowincji Redemptorystów w Tuchowie (dalej: AWPR),teczka Wykazy-Statystyki 1938-1945: *Conspectus laborum apostolicorum anni 1943. Domus Cracoviensis CSsR ad B.M.V. de P.S.: Exercitia spiritualia clausa pro clericis in seminario, Kraków 12-18.12.1943*, uczestników 25, kazań 24. Por. J. Kracik, *Krakowskie Seminarium Duchowne w latach 1911-1951*, w: *Księga Sapieżyńska*, red. Jerzy Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 202-203; M. Barcik, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego (1939-1954)*, Kraków 2001, s. 82-85.

¹⁴ AWPR, Akta personalne o. Witolda Czaplińskiego: Relacja pisemna o. W. Czaplińskiego, Tuchów 10.11.1991; por. M. Sadowski, dz. cyt., s. 242.

¹⁵ *Przez Podgórze na Watykan*, dz. cyt., s. 241.



Powitanie kard. K. Wojtyły 2.02.1978 w kościele „na górcze” (AKRK, fot. NN)

Już niespełna rok później, w czerwcu 1959 roku, wspólnota podgórskich redemptorystów gościła w murach kościoła i klasztoru nowego biskupa Wojtyłę z okazji bierzmowania miejscowej młodzieży: „J. E. Ks. Bp. Karol Wojtyła (...) przybył do nas zgodnie z planem o godz. 16³⁰” – co skrupulatnie zanotował kronikarz ojciec Konstanty Franczyk. „Przed bramą kościoła witały go dzieci i oczekiwało duchowieństwo. Oprócz ojców domowych byli P.T. księża: [Michał] Rachwał, Jan Kowalczyk i jeden z ojców paulinów. W kościele czekała młodzież do bierzmowania w liczbie 263 i spora gromada starszych, zaproszonych przez dzieci. Po krótkiej modlitwie J. E. Ks. Biskup przeszedł przez kościół, pytając dość gęsto! Trwało to blisko godzinę. Bezpośrednio [po bierzmowaniu] rozpoczęła się Nieustanna Nowenna, bo była to środa. Podczas pierwszej Nowenny na prośbę [prefekta kościoła] ojca Józefa Bułki przemówił do zebranych J. E. Ks. Biskup. Mówił o roli sakramentu bierzmowania w życiu chrześcijanina”. Zdziwienie ogarnęło zarówno redemptorystów, jak i wiernych zgromadzonych w sanktuarium, gdy po nabożeństwie, zamiast udać się na uroczystą kolację do klasztornej refektarza, „biskup

¹⁶ AKRK, *Kronika domu krakowskiego CSsR*, t. 6 (1954-1959), s. 432. Wizyta ta została pominięta przez ks. A. Bonieckiego w cytowanym *Kalendarium życia Karola Wojtyły* (zob. tamże, s. 171).

wyraził życzenie, że pozostanie na drugą Nowennę, wysłucha Mszy św. i kazania”. Tę niespodziewaną zmianę planów przeżył szczególnie kaznodzieja tego dnia – neoprezbiter ojciec Stanisław Mróz, który „nie przypuszczał, że będzie mówił *coram episcopo*. Jakoś tam jednak wybrnął i miał tę satysfakcję, że kazał pierwszy raz w obecności Biskupa”¹⁷.

W następnych latach biskup, a następnie metropolita krakowski kardynał Wojtyła przybywał wielokrotnie do kościoła redemptorystów. Okazją do tych modlitewnych i pozaliturgicznych spotkań z zakonnikami i wiernymi „na górze” była zawsze żarliwa troska o właściwy poziom duszpasterstwa oraz bliską więź między pasterzem archidiecezji a powierzonym mu ludem. Szczególny charakter miała wizyta w kościele redemptorystów 12 kwietnia 1964 roku, będąca elementem wizytacji kanonicznej parafii św. Józefa, na terenie której wówczas leżał klasztor¹⁸. Była to pierwsza oficjalna wizytacja po ogłoszeniu Karola Wojtyły arcybiskupem metropolitą krakowskim. Kronikarz domowy – ojciec Tadeusz Henneberg – tak opisywał to wydarzenie: „Arcybiskup przyjechał pod boczne drzwi kościoła o godz. 6⁴⁵, wszedł nimi do wnętrza i zasiadł w konfesjonale! Spowiadał do godz. 7⁵⁰. Wtedy został poproszony na kawę, którą wypił z O. Prowincjałem [Kazimierzem Hołdą]. O godz. 8³⁰ zasiadł na tronie w prezbiterium, by uczestniczyć we Mszy dla młodzieży”¹⁹. W ten sposób czas wizytatora wypełniony był aż do obiadu, zaś po południu miało jeszcze miejsce bierzmowanie okolicznej młodzieży i dorosłych. Kronikarz, notując z ulgą, iż wizytacja wypadła pomyślnie, zamieścił na końcu krótki, acz wymowny komentarz: „Ksiądz Arcybiskup Wojtyła w czasie tej wizytacji okazał bardzo wiele prostoty i bezpośredniości. Takim zresztą podobno bywa zawsze!”²⁰. Podczas wizytacji arcybiskup powierzył też krakowskim redemptorystom sprawowanie sakramentów i duchowej opieki nad wspólnotą braci albertynów oraz ich podopiecznych z przytułku przy ulicy Krakowskiej, co też wiernie i nieprzerwanie wypełniają aż do chwili obecnej²¹.

Stopień zaangażowania duszpasterskiego redemptorystów w Podgórzu oraz wszechstronność tej posługi zostały docenione, gdy mimo sprzeciwu komunistycznej władzy kardynał Wojtyła dekretem z 27 sierpnia 1972 roku utworzył samodzielne „duszpasterstwo przy kościele OO. Redemptorystów p.w.

¹⁷ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 6, s. 498-499. Podobna uroczystość bierzmowania podgórskiej młodzieży miała miejsce również 10 czerwca 1965 roku (tamże, t. 7, s. 497).

¹⁸ T. Górski, *Pełniejsze zbliżenie. Ks. arcybiskup w krakowskiej parafii św. Józefa*, „Słowo Powszechne” 25-26.04.1964.

¹⁹ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 7, s. 387.

²⁰ Tamże, s. 388.

²¹ Tamże, s. 510; por. Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie (dalej: AKMK),teczka „OO. Redemptoryści. Indulty. Personalne. Egzaminy jurysdykcyjne”: Albertyn br. Bonawentura Mróz do Kurii Metropolitarnej, Kraków 9.08.1962.

²² Archiwum Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu (dalej: APMNP), *Kronika Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie*, t. 1, s. 1, 10-11; Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej: APK), sygn. UMKWyż. 311, k. 63-67: Notatka służbowa z rozmowy z ks. Stanisławem Kuczkiem, przełożonym klasztoru OO. Redemptorystów w Krakowie, sporządził insp. A. Horwacik, 19.09.1972.

Matki Bożej Nieustającej Pomocy”²². W tej sprawie metropolita wielokrotnie spotykał się w pałacu arcybiskupim z prowincjałem i przełożonymi klasztoru podgórskiego²³. Mimo licznych nacisków ze strony Wydziału ds. Wyznań przy Prezydium Rady Narodowej w Krakowie kardynał Wojtyła nie odwołał swego dekretu, dowodząc, iż „powierzenie OO. Redemptorystom opieki (odpowiedzialności) duszpasterskiej w odniesieniu do wiernych mieszkających na części terytorium parafii św. Józefa” dokonało się bez naruszenia prawa. „Nie nastąpiło bowiem – jak osobiście wyjaśniał metropolita – ani utworzenie nowej parafii, ani przekształcenie czy też ustalenie granic terytorialnych parafii istniejącej”. Była to też próba rozwiązania problemu nadmiernie rozrośniętych już terytorialnie i liczebnie krakowskich parafii²⁴.

Pomimo powojennej konieczności zaangażowania w duszpasterstwo parafialne w Polsce głównym zadaniem redemptorystów pozostawała niezmiennie działalność misyjno-rekolekcyjna. Klasztor krakowski od samego początku swego istnienia był dla archidiecezji krakowskiej i sąsiednich diecezji aktywnym ośrodkiem tego typu zaangażowania apostolskiego. Szczególny rozkwit tej działalności przeżywali redemptoryści w okresie Wielkiej Nowenny przed jubileuszem Tysiąclecia Chrztu Polski. Tylko w latach 1965-1966 misjonarze ze wspólnoty krakowskiej przeprowadzili w sumie 143 prace rekolekcyjno-misyjne²⁵. Arcybiskup Karol Wojtyła, doceniając wkład redemptorystów w dzieło duchowego ożywienia archidiecezji, skierował do nich specjalny list. Przypomniawszy w nim osobę wielkiego misjonarza, sługi Bożego ojca Bernarda Łubieńskiego, i zasługi redemptorystów w stworzenie prężnego krakowskiego ośrodka kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy: „Mając tedy na uwadze Wasz szczególny wkład w życie chrześcijańskie Kościoła w Archidiecezji Krakowskiej, na 1000-lecie Chrztu pragnę dać temu wyraz w niniejszym liście – pisał metropolita. – Wspominając z wdzięcznością przeszłość, zwracam się zaraz ku przyszłości, którą to przyszłość w szczególny sposób zawierzamy Najświętszej Bogurodzicy”²⁶. Podobnie po nawiedzeniu Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w archidiecezji krakowskiej Wojtyła przesłał na ręce prowincjała Jana Piekarskiego list, w którym znalazło się podziękowanie: „Obecnie po zakończeniu nawiedzenia pragnę wyrazić wdzięczność Waszej Rodzinie Zakonnej za ofiarną pracę misjonarską, przez którą wzbogaciliście życie duchowe naszych parafii”²⁷. 8 kwietnia 1968 roku w kościele redemptorystów metropolita krakowski uczestniczył wraz z biskupem tarnowskim Jerzym

²³ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 7, s. 47, 61, 78.

²⁴ APK, sygn. UMKWyz. 311, k. 37-39: Kard. K. Wojtyła do Prezydium Rady Narodowej m. Krakowa, Kraków 15.05.1973; Archiwum Kurii Prowincji Warszawskiej Redemptorystów w Warszawie (dalej: AK-PWR), rkps [bez sygn.] Abp K. Wojtyła do prowincjała J. Piekarskiego, Kraków 29.09.1966.

²⁵ AKRK, *Księga prac apostolskich domu krakowskiego* [1965-1968], s. 2-7.

²⁶ AKMK,teczka „OO. Redemptoryści II”: Abp K. Wojtyła do Zgromadzenia Ojców Redemptorystów na 1000-lecie Chrztu Polski, Kraków 8.05.1966.

²⁷ AKPWR, rkps [bez sygn.] Abp K. Wojtyła do prowincjała J. Piekarskiego, Kraków 29.09.1966.

Ablewiczem w uroczystościach peregrynacyjnych, podczas których wygłosił płomienne, a zarazem bardzo osobiste kazanie²⁸.

Arcybiskup towarzyszył redemptorystom również w smutnych chwilach pożegnań ze współbraćmi. 1 kwietnia 1960 roku, jeszcze jako biskup sufragan, Wojtyła osobiście uczestniczył w pogrzebie zasłużonego misjonarza – ojca Kazimierza Majgiera. Biskup Wojtyła pełnił wówczas rolę delegata chorego arcybiskupa Eugeniusza Baziaka²⁹. Natomiast 18 stycznia 1967 roku Wojtyła wziął udział w eksportacji na Cmentarz Podgórski i pogrzebie ks. Michała Rachwała, który jako oblat Zgromadzenia był przez lata szczególnie bliskim przyjacielem krakowskiego klasztoru redemptorystów³⁰.

Młodzież od początku kapłaństwa Karola Wojtyły była szczególnym adresatem jego miłości i troski pasterskiej. W kontaktach z redemptorystowskim duszpasterstwem „na górcę” ten wyjątkowy rys zaangażowania kardynała Wojtyły znalazł odzwierciedlenie w jego wizycie 17 grudnia 1977 roku na zakończenie rekolekcji ewangelizacyjnych prowadzonych przez ks. Andrzeja Madeja OMI oraz z okazji 15-lecia istnienia tzw. „Wspólnoty Akademickiej” przy kościele Matki Bożej Nieustającej Pomocy³¹. Ojciec Aleksander Kałużewski, ówczesny kronikarz domowy, tak opisał to wydarzenie: „Pod koniec Mszy św. [ok. godz. 21⁰⁰] nadjechał Ks. Kardynał, który przeszedł główną nawą ku prezbiterium (...) i wystąpił z krótkim przemówieniem, wyjaśniając cel swojego przyjazdu. (...) - yczył owocnej pracy nad sobą uczestnikom rekolekcji, a także obecnemu duszpasterzowi i całej Wspólnocie Akademickiej. Złożył wreszcie życzenia świąteczne wszystkim obecnym i zaczął się bardzo serdecznie dzielić ze wszystkimi opłatkiem, zaczawszy od duchowieństwa w prezbiterium, a potem wszedł w tłum młodzieży. Dzielenie się opłatkiem przeciągało się; widać było przejęcie na twarzach. Wszystko skończyło się dobrze po 22⁰⁰”. Po uroczystości metropolita na dłuższą chwilę zatrzymał się jeszcze w klasztorze i rozmawiał z gospodarzami oraz ks. Madejem o zakończonych rekolekcjach akademickich³².

Kardynał Karol Wojtyła, doświadczony w młodości robotniczym trudem, był jako pasterz kościoła krakowskiego bardzo wyczulony na sprawy różnych grup pracowniczych. Środowiskiem, które metropolita otaczał stałą opieką, byli tramwajarze krakowscy – pracownicy Miejskiego Przedsiębiorstwa Komunikacyjnego (MPK). Jeszcze przed wojną organizowali oni w podgórskim kościele św. Józefa tzw. Msze św. „tramwajarskie” z okazji uroczystości Mat-

²⁸ Pełny tekst tego kazania został zamieszczony w aneksie do niniejszego opracowania (AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 7, s. 619). Por. M. Kanior, *Ważniejsze aspekty kultu maryjnego w duszpasterskiej działalności kardynała Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek i R. Zawadzki, t. 1, Kraków 1988, s. 197-208.

²⁹ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 7, s. 21-22.

³⁰ Tamże, s. 567-568.

³¹ APMNP, *Kronika Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy...*, t. 1, s. 59; por. *Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 792.

³² AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 8, s. 291-292.



Kard. K. Wojtyła wśród pracowników krakowskiego MPK (AKRK, fot. NN)

ki Bożej Gromnicznej³³. Jednak od 1969 roku informacje o Mszach dla krakowskich tramwajarzy pojawiają się w kronikach klasztoru redemptorystów „na górcie”³⁴. Organizatorami tych uroczystości byli pracownicy tzw. „czwartej zajezdni-Podgórze”, a jeden z nich – Stanisław Rudko – w swoich wspomnieniach zanotował: „Na każdej z tych Mszy od końca lat 60-tych ks. kard. Karol Wojtyła był prawie zawsze obecny, o ile tylko przebywał w Krakowie, bo bardzo lubił być obecny i sprawować w ich intencji Eucharystię, szanował tramwajarzy za ich silną wolę i przywiązanie do Kościoła”³⁵. W kronice domowej z lat 70-tych odnotowana została trzykrotnie obecność kardynała Wojtyły na owych Mszach ku czci Matki Bożej Gromnicznej³⁶. Szczególny charakter miała jego obecność 2 lutego 1978 roku, bowiem – jak się okazało już w październiku tego roku – była to ostatnia celebrowana przez kardynała Msza „tramwajarzy” i ostatnia wizyta w kościele redemptorystów „na górcie”³⁷. Podczas liturgii główny celebans w okolicznościowym kazaniu pod-

³³ S. Rudko, *Moje wspomnienia z działalności katolickiej przy MPK Kraków (1978-1997)*, Kraków 1997, s. 1-3, mps.

³⁴ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 7, s. 650.

³⁵ S. Rudko, *Moje wspomnienia...*, s. 2.

³⁶ AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 8, s. 138, 311-313.

³⁷ Tamże, s. 312; APMNP, *Kronika Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy...*, t. 1, s. 64; *Księga ogłoszeń duszpasterskich (1974-1976)*, s. 311.

niósł zasługi pracowników MPK dla wszystkich mieszkańców królewskiego miasta, wyraził wdzięczność za ich ofiarną pracę i złożył im oraz ich rodzinom serdeczne życzenia: „Radujemy się z tego, że tutaj jesteście, (...) że jesteście tutaj jawnie, w waszych mundurach, z waszymi sztandarami: że cenicie sobie to nade wszystko. Radujemy się z tego, widzimy w tym przejaw odwagi cywilnej. A równocześnie widzimy jakąś potrzebę bycia sobą, która jest podstawowym warunkiem naszego człowieczeństwa. (...) - yczę, żeby płaca, jaką otrzymujecie za swoją pracę, odpowiadała tej pracy, a przede wszystkim żeby odpowiadała potrzebom obiektywnym rodzin, których jesteście ojcami czy matkami, wychowawcami, za które jesteście odpowiedzialni. Niech wam Bóg błogosławi w waszym życiu osobistym”³⁸. Po Eucharystii, podczas kolacji w klasztornej refektarzu, metropolita, zachowując właściwą sobie pogodę ducha i bezpośredniość, zażartował, zwracając się do „tramwajarzy”: „Jak długo jeszcze będzie się w nocy tłuc po Franciszkańskiej, nie dając spać swojemu przyjacielowi kardynałowi?”³⁹. Karol Wojtyła, zarówno jako robotnik Solvayu, kleryk tajnego seminarium, jak również sprawując posługę biskupa i metropolity krakowskiego, odwoływał się w spotkaniach z redemptorystami i środowiskiem skupionym wokół ich podgórskiego kościoła „na górcę” do swego najgłębszego doświadczenia szczególnej miłości i zawierzenia Matce Bożej w znaku Nieustającej Pomocy, dlatego mottem tych kontaktów są jego własne słowa: „Czerpałem stąd wielką siłę na te trudne lata”⁴⁰.

W 1988 roku wierni Podgórza wraz z redemptorystami, dając wyraz swojej wdzięczności za posługę duszpasterską kardynała Wojtyły i jego wielokrotną obecność w tej świątyni, zamieścili na murach kościoła „na górcę” pamiątkową tablicę z napisem tej treści:

1978-1988
TOTUS TUUS
W ROKU MARYJNYM, W X-TĄ ROCZNICĘ
PONTYFIKATU JANA PAWŁA II,
KTÓRY W SWOJEJ MŁODOŚCI
CZĘSTO DO TEGO KOŚCIOŁA PRZYCHODZIŁ
POD OBRAZ MBNP.
STWIERDZIŁ TO SAM, MÓWIĄC:
„WASZ KOŚCIÓŁ JEST RÓWNIEŻ MOIM KOŚCIOŁEM”
ORAZ JAKO BISKUP
PRAWIE CO ROKU PEŁNIŁ TU FUNKCJE DUSZPASTERSKIE
KU PAMIĘCI POTOMNYCH
OJCOWIE REDEMPTORYŚCI I LUD PODGÓRZA

³⁸ *Kalendarium życia Karola Wojtyły...*, s. 803-804.

³⁹ S. Rudko, *Moje wspomnienia...*, s. 5.

⁴⁰ G. Weigel, dz. cyt., s. 77.



Liturgia Mszy św. z kard. K. Wojtyłą 2.02.1978.
Z lewej: o. J. Noga, pierwszy z prawej: o. F. Brzoskowski (AKRK, fot. NN)

KLAMRA TYSIĄCLECIA W TUCHOWIE

Kontakty metropolity krakowskiego Karola Wojtyły z redemptorystami nie ograniczały się jednak tylko do wspólnoty w Krakowie-Podgórzu. Trzy razy odwiedził on również klasztor i Sanktuarium Matki Bożej w Tuchowie. Dwie pierwsze wizyty miały związek z rezydującym w tuchowskim klasztorze redemptorystów emerytowanym arcybiskupem Włodzimierzem Jasińskim. 3 marca 1964 roku Wojtyła wraz ze swoimi biskupami pomocniczymi Julianem Groblickim i Janem Pietraszką odwiedził tu chorego arcybiskupa Jasińskiego, a drugi raz miał miejsce 20 kwietnia następnego roku, gdy uczestniczył już w pogrzebie arcybiskupa⁴¹.

W ramach przygotowań do tuchowskich uroczystości związanych z Mille-
nium Chrztu Polski tuchowscy redemptoryści postanowili wykorzystać naj-
większe wydarzenie w kalendarzu duszpasterskim sanktuarium, jakim od lat
był lipcowy Wielki Odpust Tuchowski. Zgodnie ze zwyczajem, zakończenie
odpustu przypadało w roku milenijnym na 9 lipca, jednak z racji iż była to
sobota, postanowiono przedłużyć odpust o jeden dzień, do niedzieli 10 lip-

⁴¹ Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Tuchowie (dalej: AKRT), *Kronika klasztoru OO. Redemptorystów w Tuchowie*, t. 9 (1960-1967), s. 145, 188-190; AWPR, *Kronika studentatu w Tuchowie*, t. 14 (1963-1971), s. 124-125.

ca. Temu właśnie dniowi nadano szczególnie uroczystą oprawę, ze specjalnie opracowanym programem milenijnym. Postanowiono, że przez całą niedzielę cudowny Obraz Matki Bożej Tuchowskiej będzie wyniesiony z kościoła do kaplicy polowej na dziedzińcu sanktuarium.

Pomysł zaproszenia arcybiskupa Wojtyły wyszedł od rektora klasztoru tuchowskiego ojca Bolesława Celińskiego oraz proboszcza i kustosa sanktuarium ojca Stanisława Stańczyka. Idea ta została też w pełni zaaprobowana przez ordynariusza tarnowskiego biskupa Jerzego Ablewicza. 23 lutego 1966 roku ojciec Celiński wystosował do metropolity krakowskiego oficjalne zaproszenie do Tuchowa na uroczystości zakończenia Wielkiego Odpustu. Dwa dni później arcybiskup wyraził wstępną zgodę oraz poprosił o osobisty kontakt, celem omówienia szczegółów odwiedzin⁴².

Już w sobotę 9 lipca cudowny Obraz Tuchowskiej Madonny wyniesiony został w uroczystej procesji z kościoła do kaplicy polowej i tam pozostał przez całą dobę wystawiony ku czci wiernych. Kronikarz domowy zanotował wówczas, że „dobrze się stało, bo właśnie w tym dniu ponad wszelkie oczekiwanie takie tłumy wiernych napłynęły do Tuchowa, że ich plac przy klasztorze pomieścić nie zdołał”⁴³. W niedzielne przedpołudnie 10 lipca 1966 roku około godz. 10³⁰ arcybiskup Karol Wojtyła przybył do tuchowskiego sanktuarium w towarzystwie sufragana tarnowskiego biskupa Karola Pękali. Jakkolwiek nie była to pierwsza wizyta metropolity na tuchowskim wzgórzu, to jednak jego wiedza o skali i lokalnym znaczeniu Wielkiego Odpustu Tuchowskiego była nader skromna, stąd zdziwienie arcybiskupa wobec tłumów zgromadzonych w sanktuarium i wokół niego. Temu zaskoczeniu Wojtyła dał wyraz w swoim końcowym przemówieniu do pielgrzymów, w którym w serdecznych słowach nawiązał do roli Matki Bożej w tysiącletnich dziejach narodu.

Po liturgicznym powitaniu w progach sanktuarium przez prowincjała Jana Piekarskiego i rektora Celińskiego metropolita w towarzystwie biskupa Pękali udał się w takt powitalnych fanfar oraz chóralnego *Ecce sacerdos* do kaplicy polowej przed cudowny Obraz Matki Bożej. Następnie powitały go dzieci, rektor klasztoru i przedstawiciel rady parafialnej Władysław Salamon, który powiedział m.in.: „Gdy 400 lat temu rozkwitał na tym miejscu kult cudownego Obrazu Matki Bożej Tuchowskiej i pierwsze do tego sanktuarium zaczęły przychodzić pielgrzymki, Tuchów należał do diecezji krakowskiej. Z Krakowem związany jest przez całe niemal Milenium. (...) Dlatego wyrażamy swą wielką radość, że Metropolita Krakowski przybył dziś do Tuchowa, by razem z nami uczcić Tuchowską Panienkę, tak przez nas czczoną i kochaną. I my dzisiaj przybyliśmy tu, Arcypasterzu Metropolito, by pod Twoim

⁴² Abp K. Wojtyła do rektora B. Celińskiego, Kraków 25.02.1966 (cyt. za: K. Plebanek, *Ks. Arcybiskup Karol Wojtyła w Tuchowie*, „Kalendarz Tuchowski” 2001, s. 32).

⁴³ AKRT, *Kronika klasztoru [...] w Tuchowie*, t. 9, s. 228-229.

przewodnictwem ponowić nasze oddanie się Chrystusowi i Jego Matce, podziękować Bogu za dar chrześcijańskiego Milenium w Polsce oraz wyrazić swą żywą wiarę i łączność z Kościołem i wszystkimi jego Pasterzami. Niech Ci, Najprzewielebniejszy Księżę Metropolito, Tuchowska Pani hojnie odpłaci swą macierzyńską opieką”⁴⁴.

Kazanie podczas uroczystej sumy odpustowej sprawowanej przez arcybiskupa Wojtyłę wygłosił infułat Władysław Lesiak z Nowego Sącza. Po Eucharystii przemówił sam metropolita. Dokładna treść mowy nie została jednak zanotowana w kronikach klasztornych. Całą zaś uroczystość zakończył wspólny śpiew *Boże coś Polskę*. Kronikarz seminaryjny odnotował jednak fakt, iż „ludzi było tak dużo, że nie tylko dziedziniec, ale i ulica była szczelnie wypełniona”⁴⁵.

Po sumie metropolita udał się do refektarza klasztornego na obiad, a kronikarz – tym razem domowy – zaznaczył, że tak jak ludzie wypełnili plac kościelny, tak duchowieństwo refektarz, w którym prowincjał Piekarski wypowiedział znamienne zdania: „Przed sumą wspomniano, że przed wiekami tutejszy proboszcz Paweł gościł swego profesora św. Jana Kantego. Było to dokładnie w 1439 roku. Tak się złożyło, że obecny rektor tuchowski był słuchaczem Waszej Eksceleńcji jako profesora KUL-u, a obecny proboszcz jest doktorantem KUL-u i obaj dziś goszczą Waszą Eksceleńcję. To też jest jakaś swoista kłamra Tysiąclecia w Tuchowie. (...) Tym bardziej w imieniu całej naszej Prowincji Redemptorystów dziękuję Waszej Eksceleńcji za to, że zechciał stać się tą Klamrą Tysiąclecia między czasami św. Stanisława a naszymi, i pozwolę sobie życzyć Waszej Eksceleńcji wszelkich łask za przyczyną św. Stanisława, św. Jana Kantego i wspólnej naszej Patronki, Matki Bożej Tuchowskiej”⁴⁶.

Krótko acz serdecznie odpowiedział na te słowa arcybiskup krakowski. Był bardzo bezpośredni, ujmujący wszystkich swą przystępnością. Świadczy o tym również anegdota przekazywana do dziś przez ówczesnych kleryków tuchowskiego seminarium, którzy wspominają, jak to metropolita, schodząc schodami po obiedzie, zobaczywszy oczekujących go na dole kleryków, w pewnym momencie usiadł na poręczu i zjechał po niej wprost ku zdumionym, ale i rozradowanym studentom⁴⁷.

„JAK CI WŁAŚCIWIE NA IMIĘ?”

Karol Wojtyła zapisał się dwukrotnie również w historii toruńskiego klasztoru redemptorystów. Wpisał się on w wydarzenie koronacji obrazu Matki

⁴⁴ K. Plebanek, dz. cyt., s. 33.

⁴⁵ AKRT, *Kronika klasztoru (...) w Tuchowie*, t. 9, s. 229; AWPR, *Kronika studentatu w Tuchowie*, t. 14, s. 166.

⁴⁶ K. Plebanek, dz. cyt., s. 34.

⁴⁷ Tamże.



Abp K. Wojtyła sprawuje sakrament bierzmowania w kościele redemptorystów w Krakowie 10.06.1965 (AKRK, fot. NN)

Bożej Nieustającej Pomocy w kościele św. Józefa na Bielanach, co miało miejsce 1 października 1967 roku. Po II wojnie światowej w całym Kościele bardzo dynamicznie rozwijał się kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Na terenie diecezji chełmińskiej skupiał się on przede wszystkim w toruńskim kościele redemptorystów. Impuls do ożywienia tego kultu w diecezji dał biskup chełmiński Kazimierz Kowalski, który w 1962 roku poprosił papieża Jana XXIII o ustanowienie Matki Bożej Nieustającej Pomocy pierwszą patronką diecezji chełmińskiej. Papież przychylił się do prośby i 29 listopada 1962 roku wydał stosowny dekret. Na podstawie licznie składanych podziękowań za otrzymane łaski papież Paweł VI 16 kwietnia 1967 roku zezwolił na uroczystą koronację wizerunku Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Toruniu. Koronacja odbyła się 1 października 1967 roku. Dokonał jej prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński, w obecności 12 biskupów, blisko 300 kapłanów oraz około 30 tysięcy wiernych. Kardynał Wojtyła nie był obecny na koronacji, jednak zaznaczył swoją obecność podczas tego wydarzenia. Kronikarz domowy zanotował, iż uroczystość koronacji została poprzedzona odczytaniem bulli papieskiej oraz dwóch listów: od przełożonego generalnego Zgromadzenia Tarsicio Amarali oraz właśnie od metropolity Krakowa Karola Wojtyły, co

jest jeszcze jednym dowodem na szczególną bliskość dla przyszłego papieża kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy⁴⁸.

Drugi potwierdzony pobyt kardynała Wojtyły w toruńskim kościele redemptorystów związany był z jego więzami rodzinnymi. Przybył on do Torunia 11 września 1971 roku, aby przewodniczyć Mszy św. oraz pobłogosławić małżeństwo swojego krewnego Marka Wiadrowskiego i Kazimierzy Passowicz. Pan młody był synem ciotecznego brata Karola Wojtyły, Adama Wiadrowskiego. Jego matka Maria z Kaczorowskich Wiadrowska i matka Karola Emilia Wojtyłowa były rodzonymi siostrami. Maria była też matką chrzestną przyszłego papieża, zaś pan młody utrzymywał zażyłe kontakty ze swym wujem, z którym nawet mieszkał przez pewien czas w biskupim mieszkaniu przy ulicy Kanoniczej w Krakowie.

Ślub ten miał miejsce w sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy na toruńskich Bielanach, co zostało odnotowane w parafialnej Księdze Małżeństw. W uwagach proboszcz parafii dopisał po latach odnośnik do błogosławiącego ten związek małżeński kardynała Wojtyły: „*Postea Joannes Paulus II electus 16 oct. 1978 bedixit*”⁴⁹. Ówczesna panna młoda Kazimiera Wiadrowska z perspektywy czasu tak wspominała to wydarzenie: „Na prośbę męża, Marka Wiadrowskiego, Wuj, wówczas kardynał Karol Wojtyła, został zaproszony do Torunia, by udzielić nam ślubu. (...) Nie był on jedynym powodem wyjazdu Wuja z Krakowa. Termin ślubu został dostosowany do jego planów duszpasterskich (...). Wieczorem tego dnia Wuj musiał być już w Płocku. Przewidywaliśmy, że nie zdąży on prawdopodobnie na czas i goście zostali zaproszeni na 14⁰⁰. Robiło się coraz później. Około godz. 15⁰⁰ proboszcz parafii ojców redemptorystów zadzwonił do rodziców, ponaglając, żebyśmy albo przyjechali do kościoła, albo zrezygnowali z tego terminu, bo on nie wierzy w przyjazd Kardynała. Pojechaliśmy więc do kościoła. W momencie kiedy staliśmy przy drzwiach, czekając na wyruszenie do ołtarza, wpadł nagle Wuj, wówczas – prawie 30 lat temu – energiczny, młody, w rozwianej pelerynie. W przelocie tylko nas uścisnął i pogonił do zakrystii. W trakcie ślubu też była zabawna sytuacja, gdyż Wuj nie pamiętał mojego chrzestnego imienia, znał tylko zdrobnienie, więc w momencie kiedy trzeba było zapytać: «Czy ty...?», prawie nie zasłaniając mikrofonu, zapytał: «A jak ty właściwie masz na imię?». Po Mszy św. przyjechał na obiad do moich rodziców, gdzie przy stole zajął miejsce należne ojcu pana młodego, gdyż faktycznie był w jakimś sensie osobą zastępującą mu ojca”⁵⁰. Gród Kopernika na kolejną wizytę Karola Wojtyły musiał czekać aż do 1999 roku, wówczas jednak witał go już jako papieża Jana Pawła II.

⁴⁸ Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Toruniu (dalej: AKT), *Kronika domowa Klasztoru OO. Redemptorystów w Toruniu (1966-1971)*, s. 37.

⁴⁹ AKT, *Liber Matrimonium*, t. 3 (1969-1975), s. 113, poz. 110.

⁵⁰ Cyt. za: W. Rozynkowski, *W poszukiwaniu śladów obecności biskupa i kardynała Karola Wojtyły w Toruniu*, „Głos z Torunia. Dodatek do Tygodnika Katolickiego Niedziela” 24.04.2005, 58:17 (540), s. 1-3.

Przedstawione powyżej wydarzenia ilustrujące związki osoby biskupa, a następnie kardynała Karola Wojtyły z redemptorystami na pewno nie wyczerpują tematu, są jednak żywym wspomnieniem tego wielkiego „duchowego olbrzyma”, który przez swoje życie, kapłaństwo i wreszcie – wciąż odkrywany na nowo – Pontyfikat Przełomu Tysiącleci dźwignął świat oraz Kościół w górę i podniósł o całą swą gigantyczną wysokość. Ujmującym szczerością epilogiem opisanych powyżej faktów niech będą słowa dziękczynienia, które na Nieustanną Nowennę 18 października 1978 roku przyniosła do Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie anonimowa czcicielka: „Najlepsza z Matek – Szafarko łask wszelkich, nasza Orędowniczko przed Bogiem! Jakże gorąco, z głębi serca pragnę Ci podziękować za serdeczne łyż wzruszenia, za tę wielką łaskę, którą nas obdarzyłaś na swój Jubileusz 75 lat królowania nad nami, ludem Podgórze⁵¹. Co za radość wstąpiła w nas, gdy O. Rektor⁵² ogłosił, że nasz Ukochany Kardynał Karol Wojtyła został Ojcem Świętym, za co podczas Różańca św. i po Mszy św. *Te Deum* odśpiewano. (...) Gorąco Cię prosimy: czuwaj nadal nieustannie nad naszym Papieżem. Otocz go szczególną opieką i kieruj jego krokami tak jak wtedy, gdy przed Twoim Obrazem, Matko Nieustającej Pomocy, podejmował decyzję o swej dla Chrystusa służbie”⁵³.

ANEKS

Kazanie wygłoszone przez kardynała Karola Wojtyłę w kościele Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu 8 kwietnia 1968 roku podczas peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej (AKRK, rkps [bez sygn.], tekst nieautoryzowany).

Wasza Ekscelencjo⁵⁴, Drodzy Bracia Kapłani, zwłaszcza Wy, Drodzy Ojcowie Redemptoryści – gospodarze tego kościoła – i Wy, moi Drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie Panu, uczestnicy nabożeństwa Nawiedzenia Matki Bożej Jasnogórskiej w kościele Ojców Redemptorystów!

Pozwólcie, że przynajmniej na jakiś czas odsunę ten obraz, który wylania się ku nam z dzisiejszej liturgii. Jest to liturgia Wielkiego Tygodnia, liturgia fioletowa. Pana Jezusa widzimy dzisiaj w Betanii, ale poprzez słowa Jego samego i słowa Proroka wiemy, że to jest ostatnie już ukrycie się Pana Jezusa przed męką.

Otóż pozwólcie, że ja ten obraz przynajmniej na jakiś czas odsunę i nawiążę do obrazu, który zarysowałem wam w dniu wczorajszym. Wtedy kiedy rozpoczynała się wizyta-

⁵¹ 15 października 1978 roku miał miejsce uroczysty obchód jubileuszu 75-lecia kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu (AKRK, *Kronika domu krakowskiego...*, t. 8, s. 390-393).

⁵² Tego roku pełnił tę funkcję ojciec Stefan Koper CSsR.

⁵³ APMNP, *Prośby i podziękowania na Nieustanną Nowennę 1978*, cz. 2, k. 135.

⁵⁴ Celebranssem Mszy św. był bp Jerzy Ablewicz (1919-1990).

cja Matki Bożej, czyli nawiedzenie Matki Bożej w kościele św. Józefa, w kościele parafialnym. Powiedziałem wówczas, że to nawiedzenie Matki Bożej w kościele św. Józefa chyba Jej samej przypomni dom św. Józefa, tzn. Jej dom, i chyba przypomni Jej te słowa, te najlepsze słowa, te najcieplejsze słowa, które tam, w domu Józefa, Jej oblubienica, usłyszała. Usłyszała od swojego Boskiego Syna, usłyszała od swojego Oblubienica i nada jakąś wartość tym słowom, które tutaj, w domu św. Józefa, tzn. parafii św. Józefa, usłyszysz w ciągu całej doby Nawiedzenia od nas, od parafian św. Józefa, od krakowian.

Parafia św. Józefa jest w tym wyjątkowym położeniu, że Nawiedzenie Matki Bożej Janogórskiej odbywa się w niej przez dwie doby. Oto rozpoczyna się druga doba Nawiedzenia w kościele OO. Redemptorystów i tutaj nasuwa mi się myśl, że przecież właśnie w domu św. Józefa, tam w Nazarecie, Maryja po raz pierwszy i zawsze okazała się Matką Nieustającej Pomocy. W domu św. Józefa, w tym życiu codziennym, które pod dachem tego domu prowadzili wspólnie, była Ona Matką Nieustającej Pomocy przede wszystkim dla swojego oblubienica, towarzysza życia. Tak jak każda dobra towarzysza życia jest źródłem nieustającej pomocy dla swojego towarzysza życia, dla swojego małżonka. Taką była na pewno Maryja tam, w domu nazaretańskim, dla św. Józefa, i dlatego też ten zbieg przedziwny, że Nawiedzenie Jej w parafii św. Józefa odbywa się również w kościele, w którym jest czczona jako Matka Nieustającej Pomocy, prowadzi niejako do źródeł życia maryjnego. Do źródeł Jej macierzyństwa duchowego, do źródeł tej nieustającej pomocy, która właśnie była, jest i pozostanie funkcją Matki. Tam też, pod dachem domu św. Józefa, okazała się Maryja Matką Nieustającej Pomocy dla swojego Syna. Tam też rozpoczęła się ta przedziwna tajemnica Jej współpracy z dziełem Chrystusa, tzn. z dziełem naszego Odkupienia. To dzieło jest dziełem własnym Syna Bożego, bo tylko On mógł nas odkupić, ale przecież dokonał tego dzieła jako Syn Maryi i bez Jej pomocy od pierwszej chwili to całe Boże dzieło nie dokonałoby się, nie spełniłoby się od pierwszej chwili. To, co się tak od pierwszej chwili ukształtowało, to w dalszym ciągu kształtuje się w ten sam sposób – tak jak od pierwszej chwili Boże dzieło naszego Odkupienia dokonało się przez Syna Bożego przy pomocy Maryi, tak też stale dokonuje się ono przy Jej pomocy.

Matka Boża Nieustającej Pomocy, tak jak Ją czci Zakon, Zgromadzenie OO. Redemptorystów i tak jak my Ją czcimy dzięki posłannictwu tego Zgromadzenia, to jest wielka tajemnica Boża. To jest tajemnica naszego Odkupienia. To jest nieustający wymiar naszego Odkupienia wchodzący przez Maryję w życie ludzkie, we wszystkie zakamarki życia ludzkiego. Nawiedzenie, które się teraz odbywa, to nic innego, jak jakiś fragment, bogaty, ale przecież tylko fragment tej nieustającej pomocy, której Maryja w dziele naszego odkupienia udziela Chrystusowi. Równocześnie jest to jakże bogaty, jakże potężny fragment, rozdział tej nieustającej pomocy, której Maryja udziela nam, ażebyśmy z dzieła Odkupienia, z Chrystusowego dzieła Odkupienia, nieustannie czerpali, ażebyśmy przez Niego zbawieni i odkupieni, zbawienia i odkupienia w naszym ludzkim życiu rzeczywiście dostępowali.

Moi Drodzy! Tak, już jesteśmy w obrębie tego obrazu, który nam zarysowała dzisiejsza liturgia. Liturgia Wielkiego Poniedziałku pokazuje nam Chrystusa Pana, który po raz ostatni jest w Betanii, wśród tych ludzi bliskich sobie, wśród swoich przyjaciół, wśród Marii, Marty, Łazarza, którego wskrzesił z grobu. Po raz ostatni jest wśród nich i tam się przygotowuje do swojej Męki, tzn. tam przygotowuje się Chrystus do spełnienia swej ziemskiej mi-

sji. Tam się przygotowuje do dokonania dzieła Odkupienia naszego. Tam się przygotowuje do przelania krwi. Nie ma w Betanii Maryi, Matki Chrystusa, ale wiemy, że pojawi się na Drodze Krzyżowej. Wiemy, że stanie pod Krzyżem. Mogło Jej nie być w Betanii, ale nie mogło Jej nie być pod Krzyżem. Całokształt dzieła Odkupienia domaga się tego. Wewnętrzna logika Chrystusowego dzieła Odkupienia naszego domagała się tego, ażeby Maryja stanęła pod Krzyżem i żeby Maryja z wysokości Krzyża usłyszała te słowa: „Matko, oto syn Twój. Synu, oto Matka twoja”. Żeby w tych słowach wyraził Chrystus tajemnicę nieustającej pomocy, której Ona Jemu udzieliła jako Matka, jako stworzenie podporządkowane doskonale swemu Bogu w dziele Odkupienia, iżby się wyraziła tajemnica tej nieustającej pomocy, jakiej Ona udzieliła i bez końca udzielać będzie nam, ludziom, w przyjmowaniu Chrystusowego dzieła, w dostępowaniu Odkupienia, tego Odkupienia, którego dokonał dla nas Chrystus.

Moi Drodzy Bracia i Siostry! Oto jest droga, która prowadzi z kościoła św. Józefa do kościoła Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Oto jest droga, która prowadzi z nazaretanńskiego domu św. Józefa do tajemnicy nieustającej pomocy Maryi. To jest tajemnica tego kościoła. Tajemnica kościoła, który dzisiaj – jak to wspaniale wyraził Rektor tego kościoła⁵⁵ – dzisiaj przeżywa w kolejności tylu kościołów na polskiej ziemi ten wielki dzień i odpowiedzialny dzień Nawiedzenia Matki Bożej Jasnogórskiej. Nawiedzenie Matki Bożej Jasnogórskiej to jest, moi Drodzy Bracia i Siostry, także jakiś wspaniały refleks tajemnicy nieustającej pomocy i chociaż my wedle obrazów Matki Bożej to rozdzielamy i mówimy: to jest Matka Boża Jasnogórska, a to jest Matka Boża Nieustającej Pomocy, to przecież te tytuły, te określenia spotykają się w jednej Osobie, w jednej istocie. Matka Boża Jasnogórska na przestrzeni całych stuleci była dla nas Polaków właśnie Matką Bożą Nieustającej Pomocy i jeżeli Ją tu dziś przyjmujemy w kościele, który promieniuje tajemnicą Jej nieustającej pomocy, to Ją przyjmujemy na właściwym miejscu, bo Ona, Matka Boża Jasnogórska, dla nas była, jest i będzie Matką Nieustającej Pomocy. Tego nawet nie będę dowodził, o tym mówiłem już wczoraj. Chcę tylko podjąć myśl Rektora tego kościoła, który tak bardzo przekonująco określił funkcję podgórskiego Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Powiedział, że jest to szczególny warsztat pracy. Szczególny warsztat pracy, ten kościół, ta posadzka, na której стоимy i na której klęczymy. Szczególny warsztat pracy. Na tym warsztacie my współpracujemy z Chrystusem, naszym Odkupicielem, przez Jego Matkę, Matkę Jasnogórską, Matkę Nieustającej Pomocy. Tak wypracowujemy zbawienie nasze, zbawienie bliźnich naszych, czasem w szerokim zasięgu. Bardzo dobrze określił Rektor funkcję tego kościoła. Chciałem powiedzieć, że tę funkcję Waszego kościoła, Drodzy Ojcowie, tego podgórskiego kościoła OO. Redemptorystów, ja poniekąd osobiście przeżyłem właśnie tak, właśnie tak!

Wiem, że tu się często gromadzą krakowianie, zwłaszcza z tej części Krakowa, zwłaszcza z Podgórze, z Borku, z Ludwinowa, że się gromadzą w środy, że tutaj się modlą. Modlą się w ramach tej Nieustającej Nowenny do Matki Nieustającej Pomocy, tutaj doznają i doświadczają tej prawdy, jaka się wyraża w tytule Maryi – Matka Nieustającej Pomocy. Wiem, że tak jest. Ale więcej niż wiem, bo i sam tego doświadczyłem w latach okupacji,

⁵⁵ Tę funkcję pełnił wówczas ojciec Mieczysław Witalis CSSR.

kiedy byłem robotnikiem w tej części Krakowa, tutaj, nieopodal stąd – dobrze wiecie – niejednokrotnie, wracając z pracy po nocnej zmianie, nawiedzałem ten kościół, przystępowałem tutaj do komunii św. i zapamiętałem sobie klimat tego kościoła. Tak że nie tylko to wiem, wiem z informacji, ale wiem jakoś z własnego doświadczenia i myślę, że mam jakąś własną częśćkę w tym wielkim doświadczeniu w parafii św. Józefa, w parafii w Borku Fałęckim, w parafiach wreszcie całego Krakowa, w tym wielkim doświadczeniu Nieustającej Pomocy. Wiem, że mam w tym jakąś częśćkę, jakąś małą, osobistą częśćkę, w tym doświadczeniu. Dzisiaj to doświadczenie ma się, moi Drodzy Bracia i Siostry, w szczególny sposób powtórzyć i zarazem sprawdzić wtedy, kiedy przybyła do Was, do Waszego kościoła Matka Boża Jasnogórska w swej przedziwnej Podobiznie. Przedziwnej Podobiznie, bo ta Podobizna sprowadza się do czterech pustych ram. Do pustych ram! Ta jest przedziwną Podobizną Matki Bożej. Ona bardzo wiele nam mówi. Bardzo wiele nam mówi! Już wczoraj mówiłem o tym szerzej, dziś niech ten akcent wystarczy. Otóż, kiedy przybyła Maryja Jasnogórska do Waszego kościoła na jedną dobę Nawiedzenia, niech się w czasie tej doby sprawdzi jeszcze raz, niech się powtórzy to doświadczenie nieustającej pomocy, niech się to doświadczenie powtórzy i sprawdzi w Was wszystkich, którzy będziecie tutaj nawiedzającą Maryję nawiedzać, którzy będziecie przy Niej i z Nią czuwać, modlić się, składać ofiary, ale niech się to doświadczenie rozszerzy poza Was, niech się rozszerzy po całej archidiecezji krakowskiej, niech się rozszerzy do naszej umiłowanej w Chrystusie Siostry – diecezji tarnowskiej, której Arcypasterz tak łaskawie nam tutaj celebryje Mszę św. Nawiedzenia Maryi.

Diecezja tarnowska oczekuje po nas, od połowy grudnia, Nawiedzenia Matki Bożej Jasnogórskiej: tak jak my odebraliśmy to Nawiedzenie od naszego sąsiada na zachodzie, od diecezji katowickiej, tak z kolei przekazemy diecezji tarnowskiej. Niech się więc rozszerzy – Drogi Bracie w Chrystusie i w biskupstwie – w twojej diecezji wielkie doświadczenie Nieustającej Pomocy związane z Nawiedzeniem Maryi. Doświadczenie Nieustającej Pomocy to jest szczególna własność diecezji tarnowskiej. Tam ono, to doświadczenie, związało się od całych pokoleń z Tuchowem. W Tuchowie, tak jak i tu w Krakowie na Podgórzu, OO. Redemptoryści mają swój klasztor i zarazem ośrodek kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. I niech się to doświadczenie rozszerzy po całej naszej Ojczyźnie. Niech się okaże, jak potężna jest ta pomoc nieustająca słabej Istoty, słabej Dzieweczki z Nazaretu. Niech się okaże, jak potężna jest ta pomoc, jak się jej nic nie potrafi oprzeć, jak daleko ona trafia, jak umie zyskiwać serca, jak umie kształtować Królestwo Chrystusa nawet tam, gdzie to Królestwo Chrystusa za wszelką cenę chce się wyprzeć. Niech się rozszerzy to doświadczenie nieustającej pomocy na cały Chrystusowy Kościół. Niech się rozszerzy na całą ludzkość, na całą ludzkość współczesną, dzisiejszą i jutrzejszą niech się rozszerzy. Niech nieustająca pomoc Maryi towarzyszy Ojcu Świętemu, niech towarzyszy wszystkim biskupom, niech towarzyszy wszystkim chrześcijanom, niech towarzyszy wyznawcom wszystkich religii, niech towarzyszy i tym, co nie wierzą. Przecież może!

Jesteśmy u początku Wielkiego Tygodnia, u początku tego tygodnia, w którym liturgia otworzy nam znowu tajemnicę Krzyża Chrystusa. W Betanii dzisiaj przygotowuje się do krzyża, do Wielkiego Piątku, a na krzyżu umarł przecież za wszystkich ludzi. Nikogo nie ominęła Jego męka i śmierć. Nikogo nie ominęło Jego Odkupienie. Cała ludzkość jest Ludem Bożym, bo na całej ludzkości spoczywa bezcenna wartość Chrystusowej Krwi, Krwi

Odkupiciela. A więc my, tu zgromadzeni, możemy tak myśleć i nawet powinniśmy tak myśleć, i możemy tak prosić, i nawet powinniśmy tak prosić, jak powiedziałem: niech się to doświadczenie nieustającej pomocy Maryi, Matki Chrystusa rozszerzy – do takich rozmiarów, do jakich rozszerzyła się Chrystusowa męka i śmierć na Krzyżu. Niech się w tych wymiarach powtórzy i sprawdzi to doświadczenie, które tutaj, na tym miejscu, w obrębie tych murów jest naszym udziałem, Drodzy Bracia i Siostry z Podgórza i z całego Krakowa, którzy tak miłujecie ten kościół. Jest Waszym udziałem i Waszym posłannictwem, Drodzy OO. Redemptoryści, synowie św. Alfonsa. To doświadczenie Wasze, doświadczenie Waszego kościoła, doświadczenie Waszej misji nieustającej pomocy, niech tak się rozszerzy poprzez dobę Nawiedzenia; niech kościół Wasz będzie w ciągu tej doby najżywotniejszą, najbardziej apostołską, promieniującą częścią Kościoła, który jest ciałem mistycznym Chrystusa, Odkupiciela naszego na ziemi. Amen.

ROZWÓJ KULTU ŚW. GERARDA MAJELLI WE WŁOSZECH I NA ŚWIECIE

Ludzką pamięć można przyrównać do albumu fotograficznego, który zbiera najpiękniejsze obrazy naszego życia. Każde zdjęcie, przywołujące wspomnienia, dobierane jest specjalnie z wielką uwagą. Pisać o św. Gerardzie Majelli to jak sięgnąć po taki stary album rodzinny i szukać w nim wciąż żywych wydarzeń z przeszłości. Rzeczywiście, od dzieciństwa zawsze słyszałem, jak najbliżsi opowiadali o Gerardzie, do tego stopnia, iż stał on się dla mnie niewidzialnym towarzyszem mojego życia. Moje pierwsze spotkanie z Gerardem dokonało się pewnej jesieni ładnych kilka lat temu, kiedy to w towarzystwie mojej ciotki udałem się z pielgrzymką do sanktuarium Świętego. Zaraz po wyjściu z autobusu, którym przyjechaliśmy do Materdomini, zaskoczył mnie ogromny tłum ludzi przybywających tam i tłoczących się na placu przed kościołem. Moją uwagę od razu przyciągnął wielki pies (bernardyn), uwiązany do jednej z figur Świętego na placu. Przypominam sobie również, że kiedy weszliśmy do starej bazyliki, wielu ludzi śpiewało przeróżne pieśni, a wszystkie one były ku czci Świętego.

Od tamtego czasu zawsze stawiałem sobie pytanie, dlaczego ten skromny brat zakonny, redemptorysta, przyciąga tak wiele ludzkich serc. Chciałbym także wspomnieć, iż dla przygotowania tego materiału zadałem sobie trud przeszukania archiwów i zebrania informacji od współbraci z całego świata, ponieważ w obecnej chwili nie istnieje kompletne opracowanie naukowe odnośnie do rozprzestrzeniania się kultu św. Gerarda we Włoszech i na świecie.

1. ŚW. GERARD I MATERDOMINI

Gmina Materdomini bierze swoją nazwę od małego sanktuarium poświęconego S. Maria *Matris Domini*, o którym już w 1527 roku mówią kroni-

ki z Conzy. Zostało ono zbudowane około XIII wieku. Czci się w nim figurę o wysokości 84 cm, z bardzo twardej skały, która przedstawia klęczącą, jakby w oczekiwaniu na jakieś ważne wydarzenie, Matkę Bożą Wniebowziętą. Gerard przybywał na wzgórze Materdomini aż cztery razy, zawsze niosąc w sercu wielki ciężar, który chciał powierzać Matce Bożej¹.

W 1738 roku, mając 12 lat, wraz ze swoją matką Benedettą udaje się tam po raz pierwszy z pielgrzymką, aby wyprosić łaskę uzdrowienia dla ojca – Domenico. Osiem lat później, w 1746, św. Alfons de Liguori zostaje zaproszony wraz ze swoimi współbraćmi przez biskupa Conzy Giuseppe Nicolai do przeprowadzenia w tej diecezji misji ludowych. Biskup szczególnie poleca im wtedy owo małe sanktuarium, prosząc, aby opiekowali się nim, przyjmowali pielgrzymów i aby wybudowali obok swój klasztor. O tej fundacji pisze również Tannoia: „Gdy Alfons przebywał w Foggia, dobry Bóg dał kolejną możliwość utworzenia nowej fundacji w archidiecezji Conza. Wielki smutek przeżywał mons. Nicolai, arcybiskup tej metropolii, gdyż wiedział, jak bardzo rozległa jest jego archidiecezja, jak potrzebuje duchowej opieki i jak pozabawiona jest ewangelicznych pracowników. Pewnego dnia otworzył swoje serce przed ks. Giovannim Rossim (...) i ks. Francesco Margotta Gentiluomo (...) zaproponowali oni, jako jedyne rozwiązanie, założenie w diecezji klasztoru księży (Casa di Operai) prowadzonych przez ojca de Liguoriego. (...) Po wielu dyskusjach postanowiono, aby misjonarze osiedlili się poza Caposele, przy małym kościółku poświęconym Matce Najświętszej”².

Przebywając w owym miejscu, Alfons ożywił życie sakramentalne, załagodził wiele skandali, a zwłaszcza rozszerzył pobożność maryjną. Otwarcie nowego klasztoru zostało przyjęte przez lud Caposele z wielką radością, a Tannoia wspominał: „Gdy rozpowszechniła się po Caposele wiadomość

¹ Bibliografia napisana przez współczesnych Gerardowi jest następująca: G. Caione, *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un suo contemporaneo*, red. S. Majorano, Materdomini 1998 (Contributio Gerardini 4; dalej jako: Caione); A. Tannoia, *Vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Maiella, laico della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli 1811 (dalej jako: Tannoia). W październiku 2004 zostało przez Editrice San Gerardo opublikowane nowe wydanie Tannoia (red. V. Claps), wykorzystujące stary manuskrypt sprzed 1811, do którego odnosimy się w niniejszym studium. Wydaje się również interesująca publikacja N. Ferrante, A. Sampers, G. Low, *Tria manuscripta circa vitam S. Gerardi Maiella, a coaevis auctoribus composita, primum editur*, „Spicilegium Historicum CSsR” 8 (1960) s. 181-300. Podstawowe, jeśli chodzi o źródła, jest drugie wydanie N. Ferrante, *Storia meravigliosa di S. Gerardo Maiella*, Roma 1959, które było później wielokrotnie wznawiane przez Editrice San Gerardo; D. de Felipe, *San Gerardo Mayela*, Madrid 1954. Dla zgleźbienia myśli Świętego ważne są także inne publikacje, jak: San Gerardo Maiella, *Scritti spirituali*, red. S. Majorano, Materdomini 2001; D. Capone, S. Majorano, *Ricostruzione storico-critica delle Lettere di S. Gerardo Maiella*, Materdomini 1980. Odnośnie do aspektów ściśle językowo-literackich zob. L. di Rauso, *Le lettere di S. Gerardo Maiella, un semicento del Settecento*, w: U. Vignuzzi, E. Mattesini (wyd.), *Contributi di filologia dell'Italia Mediana*, t. 11 i 12, Perugia 1997 i 1998, s. 97-145 i 49-96. Fundamentalne dla odtworzenia stylu życia Gerarda, jak to wynika ze świadectw z procesu kanonizacyjnego, jest opracowanie S. Majorano, A. Marrazzo, *Allegrementemente facendo la volontà di Dio. Le virtù di San Gerardo Maiella nel ricordo dei testimoni al processo di canonizzazione*, Materdomini 2000; por. także pr. zbior., *San Gerardo tra spiritualità e storia*, Materdomini 1993; D. Capone, *L'immagine di S. Gerardo Maiella. Ritratti – Icone – Spiritualità*, Materdomini 1990; A. Amarante, *Un amico di nome Gerardo*, Materdomini 1999; A. L'Arco, *San Gerardo Maiella. Il cantore della volontà di Dio*, Materdomini 2003; A. Amarante, *Gerardo Maiella strada facendo*, Materdomini 2004; S. Majorano, A. Amarante, *Comunicare la gioia e la speranza*, Materdomini 2004.

² Tannoia, s. 175.

o pozostaniu misjonarzy, cały lud oszalał z radości: wieczorem oświetlono całą okolicę, pochodnie i ogniska na każdej ulicy³.

Gerard, będąc już redemptorystą, przybywa do Materdomini po raz drugi w czerwcu 1754, zaraz po tym, jak Alfons de Liguori wezwał go 14 kwietnia do Pagani, aby brat wytłumaczył się z zarzutów niejakej Nerei Caggiano. Za karę spędził wtedy w odosobnieniu około miesiąca w Pagani, a następnie jeszcze 10 dni w klasztorze w Ciorani. Kiedy przybywa do Materdomini, dotyka go kolejna rana na sercu: pomówienie.

Po raz trzeci Gerard przybywa do Materdomini w listopadzie 1754 roku. Opuszcza wtedy Neapol, pozostawia przyjaciela ojca Margottę. Posłuszeństwo chce go gdzie indziej. W niedzielę 31 sierpnia 1755 roku o godz. 12, podczas gdy dzwony biją na Anioł Pański, Gerard przybywa po raz czwarty i ostatni na wzgórze Materdomini, zmęczony morderczą kwestą w Valle del Sele i w towarzystwie przyjaciół Salvadore di Oliveto Citra. Gerard jest skrajnie wycieńczony. „Jest tak zmęczony – pisze Tannoia – że niepodobny nawet do człowieka”⁴. Przełożony, o. Gaspare Caione, nie powstrzyma się od płaczu.

Gerard umiera w Materdomini 16 października 1755 roku i od razu wśród ludu Bożego rozprzestrzenia się opinia o jego świętości. Wraz z beatyfikacją brata, ogłoszoną przez papieża Leona XIII 29 stycznia 1893 roku, dla misjonarzy redemptorystów pojawia się problem powiększenia świątyni. Po kanonizacji Gerarda w 1904 roku napływ pielgrzymów wzrasta tak szybko, że rozbudowa świątyni staje się koniecznością. 16 października 1913 roku rozpoczynają się prace przy rozbudowie, zakończone 31 września 1929 uroczystością konsekracji, dokonanej przez arcybiskupa Neapolu kardynała Alessio Ascalesiego. 18 lutego 1930 roku papież Pius XI przyznaje świątyni tytuł bazyliki mniejszej.

W latach pięćdziesiątych, wraz ze wzrostem liczby pielgrzymów, bazylika staje się zbyt mała i dlatego buduje się większą świątynię, otwartą w 1974 roku. Ona to, opatrnościowo, przetrwała trzęsienie ziemi z 1980, które dotknęło cały region Irpinia. Po 20 latach, 30 kwietnia 2000 roku, podczas Wielkiego Jubileuszu bazylika jest przywrócona do kultu. Została rozbudowana według starych planów, choć jest teraz znacznie uboższa w ozdoby i freski.

2. GENEZA ROZPOWSZECHNIANIA SIĘ KULTU ŚW. GERARDA: O. GASPARE CAIONE

Gerard jest członkiem wspólnoty redemptorystów w Deliceto, do której we wrześniu 1751 przybywa Caione, prosząc o przyjęcie do rodziny misyjnej. W czasie 12-dniowego pobytu tam, pod baczny okiem o. Cafaro, Ga-

³ Tamże, s. 178.

⁴ Tamże, s. 200.

spare z pewnością spotkał naszego Świętego. Przyjaźń i więzi między Gaspare a Gerardem mogły się pogłębiać, kiedy w kwietniu i maju 1754 ten drugi, w następstwie pomówienia ze strony Nerei Caggiano⁵, jest wezwany przez św. Alfonsa do Pagani. Caione przebywa we wspólnocie w Pagani i zajmuje się chorymi. Przestraszony Gerard, „trawiony przez wysoką gorączkę, zmuszony był pozostać w łóżku. Choroba przybliżyła go do współbraci i do samego wielkiego Rektora – Alfonsa”⁶.

W czerwcu 1754 brat Gerard staje się członkiem wspólnoty w Materdomini, która od sierpnia tegoż roku za rektora ma właśnie o. Gaspare. Wzrasta i umacnia się między nimi braterska przyjaźń i szczerzy szacunek: świadczą o tym strony ze wspomnień Caione, które pozostawił. Chciałbym tu przywołać tylko dwa wydarzenia. Wobec wielkich problemów z żywnością, które zimą 1754-1755 trapią całą okolicę, pomnażając i tak już dużą liczbę potrzebujących pomocy, Caione, „zawoławszy Gerarda – pisze Tannoia – powiedział doń: «Powinieneś myśleć o wszystkim. Jeśli nie wspomóżę się tego ludu, on umrze; ja was nie ograniczam, lecz pozwalam wykorzystać wszystko, co jest w domu»”⁷.

Kilka miesięcy później, 23 sierpnia 1755 roku, umęczony morderczą kwestą i chorobą, Gerard pisze z Oliveto do swojego rektora: „Wiedz, Szanowny Rektorze, że gdy kłęczałem w kościele św. Grzegorza, puściła mi się krew z nosa”. Następnie opisuje ważniejsze etapy tego swojego nowego problemu, a później dodaje: „Jeśli chcecie, abym wrócił, wrócę od razu; a jeśli chcecie, abym kontynuował wędrówkę [kwestę], będę to czynił bez problemu; ponieważ, jeśli chodzi o płuca, to obecnie czuję się dużo lepiej niż w domu. Kaszlu już nie mam. Zatem pošlijcie mi zdecydowaną odpowiedź i niech się dzieje, co ma się dziać”. Kończy wreszcie uwagą, która lepiej pozwala nam zrozumieć, jaka była jego relacja z o. Gaspare: „Przykro mi, że Szanowny Rektor będzie się kłopotał. Spokojnie, drogi Ojcze, to nic wielkiego. Polecajcie mnie Bogu, aby pozwolił mi zawsze pełnić swą wolę”⁸.

Caione jest też blisko Gerarda, pełen miłości, w czasie jego ostatniej choroby. Nie ma go jednak przy nim w momencie śmierci, ponieważ kilka dni wcześniej musiał wyjechać do Pagani. Braterska bliskość między nimi nie rozpada się nawet przez śmierć. Tannoia pisze: „Zobaczono naszego ojca Gaspare Caione w wielkim smutku ducha. Uciekał się wtedy pełen ufności do brata Gerarda, a ten ukazał mu się cały lśniący i rozpromieniony, o dobrodusznym obliczu, i rzekł mu: «Bądźcie spokojni, wszystko już skończone». Jak rzekł, tak się stało”⁹.

⁵ Por. N. Ferrante, *Storia meravigliosa*, dz. cyt., s. 237-259.

⁶ Tamże, s. 257.

⁷ Tannoia, s. 183.

⁸ S. Majorano, *Scritti spirituali*, dz. cyt., s. 131.

⁹ Tannoia, s. 195.

2.1. Informacje o Gerardzie zebrane przez o. Caione

Z chwilą śmierci Gerarda Caione zaczyna gromadzić informacje i świadectwa o jego życiu i duchowości. Sięga do wspomnień osobistych, rozmawia z innymi świadkami, poszukuje listów i innych dokumentów. Znamienny jest fakt, że już 11 stycznia 1756 roku otrzyma od Alfonsa taką wiadomość: „Przesyłam wam informacje o Giovenale¹⁰ o bracie Gerardzie. Zachowajcie je i opiszcie najlepiej, jak tylko możecie, według tego, o co was proszę, i o ile macie czas. Lepiej będzie, jak poświęcicie nie więcej niż kwadrans w ciągu tygodnia, i tak pomału ukończycie wasze zadanie. Odsyłam wam także wasz list. Może być pomocny w zapamiętaniu wszystkiego”¹¹. Dla Caione owo „ukończenie zadania”, biorąc pod uwagę jego rozliczne inne zajęcia, nie jest rzeczą łatwą. Píše o tym Nicola Ferrante: „Dziesięć lat później św. Alfons, ustami swego wikariusza o. Villaniego, zleci o. Rizziemiu, wyłączonego wówczas z życia apostołskiego przez chorobę i swoje skrupuły, zadanie napisania kronik Instytutu, życiorysu o. Cafaro i życiorysu naszego brata Gerarda. O. Rizzi z pewnymi obawami przyjmuje dwa pierwsze zadania, co do trzeciego czuje się niekompetentny: «Do takiego żywotu – pisał 23 lutego 1766 roku do o. Villaniego – potrzeba wielkiej i mądrej głowy, a ja takiej nie mam». A w marcu, w kolejnym liście do tego samego odbiorcy, potwierdza swoje odrzucenie tego zadania. Tak więc o. Villani w roku 1767 zwraca się znów do o. Caione, który zresztą został ponownie wybrany rektorem w Caposele”¹².

Ojcu Gaspare nie udaje się ukończyć i opublikować biografii Gerarda. Tannoia, odnośnie do Caione, zauważa: „Myślano bez wątpienia, że zostały zebrane wiadomości, aby mogły służyć ku wspólnemu zbudowaniu. Zadanie to zostało zlecone ojcu Gaspare Caione, jednemu z konsultorów generalnych, czczącemu tego brata, a w owym czasie rektorowi domu w Caposele, gdzie umarł Gerard. On jednak, pochłonięty przez inne obowiązki, owszem, zebrał informacje, lecz nie poskładał ich w całość, a do tego był tak opieszaly, że w pełni ich nie opracował. (...) Słyszac od ludzi o wielu cudach i znakach, które dzialy sie kazdego dnia, trzeba bylo dołozyc starań, aby ich nie utracić. Poczulem się tym zaniepokojony i zajalem się tym”¹³.

ycie slugi Bozego br. Gerarda Majelli ze Zgromadzenia Najswiejszego Odkupiciela (La Vita del servo di Dio Fr. Gerardo Maiella laico della Congregazione del SS. Redentore) ojca Antonio Tannoia zostało opublikowane w Neapolu w 1811 roku. Natomiast „informacje” ojca Gaspare Caione pozostaly w formie manuskryptu, który jest jednak wykorzystywany przez wszystkich biografów Gerarda, poczynajac od samego Tannoia¹⁴. Dzisiaj posiadamy dwa opracowania: pierw-

¹⁰ O. Francesco Giovenale (1719-1782) był przez pewien czas kierownikiem duchowym św. Gerarda.

¹¹ S. Alfonso M. de Liguori, *Lettere*, t. 1, Roma 1887, s. 318.

¹² Odnośnie do źródeł historycznych dotyczących życia św. Gerarda Majelli zob. „Spicilegium Historicum CSsR” 2 (1954) s. 127-128.

¹³ Tannoia, s. 17-18.

sze, bardziej syntetyczne, którego zredagowanie datuje się na lata 1760-1763¹⁵, jest autorskie; drugie, szersze i bardziej opracowane, ukończone z pewnością przed styczniem 1782 roku, zostało przepisane w *Istoria della Congregazione del SS.mo Redentore* przez ojca Giuseppe Landiego¹⁶. Obydwa opracowania zostały opublikowane po raz pierwszy i jedyny w 1960 roku pod redakcją N. Ferrante, A. Sampresa i G. Lova i ukazały się w „Spicilegium Historicum CSsR”¹⁷.

2.2. Drugi biograf Gerarda: Antonio Maria Tannoia

Nie ustaje kult Gerarda ani w Zgromadzeniu, ani pośród ludzi. Wraz z biegiem lat pośród ludu Bożego pojawiają się kolejne łaski przypisywane wstawiennictwu Gerarda, do tego stopnia, iż Tannoia we wstępie do *Vita del servo di Dio Fr. Gerardo Maiella...* napisze: „Godne podziwu jest życie brata Gerarda Majelli, i byłby już z pewnością wyniesiony na ołtarze, gdyby jego szczególne cnoty i mnogość cudów zdziałanych dokonywały się w obecności papieża, i rozpocząłby się jego proces przed Kongregacją Świętych Obrzędów; lecz ubóstwo, w którym znajdowało się Zgromadzenie, musząc zważać na konieczne wydatki, sprawiło, że odłożono wszelkie starania, zadowalając się pewnością posiadania go w chwale Nieba i świadomością, że Zgromadzenie dało Bogu tak godną postać brata zakonnego”¹⁸.

W krótkim czasie Tannoia kończy pisanie innych prac i poświęca się w pełni posłudze dla wspólnoty i apostołatowi. Jest zmęczony, nie ma sił, aby wziąć do ręki pióro i wykonać pracę, która wymaga od niego wielu poszukiwań i dokładnego opracowania. Jednak ten stan rzeczy szybko się zmieni. We wstępie do biografii Gerarda on sam napisze: „26 sierpnia 1786 roku zostałem zaskoczony w S. Angelo de’ Lombardi przez śmiertelną chorobę, po tym jak zażyłem kąpieli w termach w Villa Maina. Wielka gorączka i spływające po mnie poty zupełnie odebrały mi humor i sprawiły, że nie byłem w stanie niczego wykonać. Pokrótce mówiąc, a marnotrawiąc odrobinę atramentu, nie mogłem się wypróżnić: we wnętrzu utworzył się zwał duży i twardy. Próbo-

¹⁴ Por. tamże, s. 19.

¹⁵ Jest to zeszyt, 11 kartek (27,5 x 19,5), zatytułowany: *Notizie del nostro fratello Gerardo*, przechowywany w Archiwum Generalnym Redemptorystów w Rzymie (XXXVIII, B, 22).

¹⁶ *Le Notizie della Vita del Fratello laico Gerardo Maiella del SS.mo Redentore* stanowią rozdział 42 transkrypcji *Istoria della Congregazione del SS.mo Redentore* ojca Giuseppe Landiego (s. 261-351). W manuskrypcie tym Caione nie jest ukazywany jako jego autor; analiza całości pozwala stwierdzić, że „nie jest to nic innego, jak kopia *Vita di S. Gerardo*, napisana przez ojca Gaspare Caione, to znaczy ostatniego rektora św. Gerarda” (N. Ferrante, *Il Padre Caione, autore della vita grande di S. Gerardo*, w: *Landi I. rdz. 42*, „Spicilegium Historicum CSsR” 2 (1954), s. 400-420; fragment przytoczony jest na s. 402; por. także s. 125-149). Tenże Landi napisał także syntetyczny życiorys: *Notizie della vita del Fratello laico Gerardo Maiella del SS.mo Redentore*, który stanowi rozdział 42 opracowania autorskiego *Istoria* (s. 381-387) wraz z *Supplemento* (s. 585-586). Manuskrypty są przechowywane w Archiwum Generalnym Redemptorystów w Rzymie.

¹⁷ *Tria manuscripta circa vitam S. Gerardi Maiella*, dz. cyt., s. 181-300. Publikacja zawiera także tekst autorski o. Landiego.

¹⁸ Tannoia, s. 17.

wałem różnych środków, lecz nieskutecznie, aby opanować swoje ciało. Nie mogłem też wydaląć moczu, ponieważ zwał, który wytworzył się w pobliżu przewodów moczowych, uniemożliwiał to. W tak ciężkim stanie powróciłem do domu w Caposele, a zamiast poprawy było jeszcze gorzej. Przez 12 dni, zmagając się z moim ciałem, walczyłem o życie.

Wieczorem 9 września o. Gennaro Orlando, widząc mnie ogromnie wyczerpanym, powiedział mi: «Pozwól powierzyć swe życie bratu Gerardowi, a z pewnością będziesz uratowany». Z powodu braku ufności zignorowałem jego słowa. Dziesiątego o poranku, tzn. trzynastego dnia moich dolegliwości, byłem na skraju wyczerpania, szukałem pomocy, lecz sam nie wiedziałem, gdzie jej szukać. Targany konwulsjami, obłany potem, myślałem, że umieram. W takim stanie, nie licząc już na żadną pomoc ludzką, zwróciłem się do błogosławionego mojego brata Gerarda, zawołałem: «Pomóż mi».

Gdy to powiedziałem, w jednym momencie natura, walcząc z sobą samą, otworzyła mój odbyt i z głębokiego wnętrza wydobyła, ku zdziwieniu tych, co byli przy mnie, kłoc dziwnej materii, tak długi i twardy, że wydawał się być drewniany. Po chwili kolejny, nie mniej twardy, i w jednym momencie poczułem się wyzwolony. Do tego, ku zdziwieniu lekarzy, nie było nawet znaku krwi. Łaskę tę wyświadczył mi błogosławiony brat, gdy wzywałem jego wstawienictwa; to właśnie zobowiązało mnie do wdzięczności wobec niego, przynaglając mnie do stworzenia jego biografii. I nawet jeśli dużo czasu zabrało mi to zadanie, proszę go i was wszystkich o dużą wyrozumiałość¹⁹.

Ze słów Tannoï wynikają dwa bardzo ważne szczegóły. Pierwszy, iż pisze on biografię Gerarda dzięki łasce wyproszonej i otrzymanej osobiście. Drugi – że pośród współbraci redemptorystów wspomnienie Gerarda jest żywe nawet 30 lat po jego śmierci. Tannoïa dodaje jednak, w tym samym wstępie, kolejny powód, dla którego pisze ten życiorys: „Jest również inny powód, i warto znać tę historię; powinna ona być zachętą dla naszych braci do naśladowania go, aby zrozumieli, że poświęcając się dla Boga w swoim stanie, mogą wyjednywać Boże zmiłowanie, doskonalić się i stawać świętymi. Marta nie jest mniej święta do Marii, nawet jeśli ta poświęciła się rozważaniu Bożych tajemnic, a Marta zajęła się posługiwaniem w domu”²⁰.

Po śmierci Caione i Tannoï pamięć o Gerardzie pozostaje wciąż żywa. Ojciec Giuseppe Landi, jeden z pierwszych historyków Zgromadzenia, sięgnie do tego materiału i zacznie go propagować. Cztery lata po zakończeniu procesu kanonizacyjnego Alfonsa, który został ogłoszony świętym w 1839 roku, w diecezji Muro Lucano, w której brat się urodził, otwarto proces Gerarda Majelli.

¹⁹ Tamże, s. 18-19.

²⁰ Tamże, s. 19.

2.3. Św. Gerard Majella i Zgromadzenie

Od roku beatyfikacji św. Gerarda (1893) aż do dzisiaj ukazało się drukiem 290 publikacji, tekstów i artykułów w czasopismach naukowych zachowanych w archiwum Zgromadzenia. Niektóre z nich były publikowane wielokrotnie i również w różnych językach. Mówią one o życiu, o cnotach, o niektórych aspektach stowarzyszeń i inicjatyw zainspirowanych duchowością Gerarda²¹.

Odnalazłem około 100 publikacji w języku włoskim, 40 po niemiecku i holendersku, 33 po francusku, 30 w języku angielskim, 22 w hiszpańskim, 10 po portugalsku i 1 po polsku. Liczby te, wzięte z naszego archiwum generalnego, nie są dokładne, ponieważ jak na razie brakuje precyzyjnego i naukowego opracowania bibliografii, którą zainteresowałby się świat redemptorystowski. Nie zawsze też nowe publikacje przysyłane są do naszego archiwum. Ciekawe jest też podanie liczby czasopism, które zajmują się duchowością gerardiańską. Z poszukiwań archiwalnych wynika, iż było ich 13, wydawanych od 1903 roku: 4 po włosku, 4 po angielsku, 1 po hiszpańsku, 1 po portugalsku, 1 po holendersku i 1 po francusku. Większość z nich dzisiaj już nie istnieje.

3. PIERWSZE ROZPOWSZECHNIANIE SIĘ KULTU GERARDA WE WŁOSZECH POPRZEZ „BIULETYN”

Rozwój kultu św. Gerarda jest ściśle powiązany z powstaniem w 1901 roku „Biuletynu Świętego Gerarda” („Rivista San Gerardo”). Został on stworzony specjalnie dla propagowania kultu Świętego i jako środek do koordynacji i łączności między wszystkimi czcicielami rozproszonymi po świecie i wszelkimi stowarzyszeniami, o których powiemy później.

Trzeba tutaj podkreślić ścisły związek między historią sanktuarium a biuletynem. W 70 rocznicę jego powstania możemy przeczytać: „W 1901 roku, kiedy Gerard nie był jeszcze ogłoszony świętym, przybył na wzgórze Materdomini jako rektor młody ojciec Alfonso de Feo. Nowy rektor smucił się faktem, iż nie było pielgrzymów, nie było zwiedzających ani nawet żadnego dokumentu świadczącego o łaskach wyjednanym przez bł. Gerarda. Opatrznościowo, ojciec de Feo wpadł na pomysł opublikowania otrzymanej za wstawiennictwem Gerarda łaski na łamach czasopisma «Il Buon Santo» [«Dobry Święty»], ukazującego się w Salerno. Poruszenie wywołane w tym mieście ową publikacją zaowocowało liczną korespondencją napływającą do sanktuarium, po czym postanowiono stworzyć miesięcznik zatytułowany «Il Beato Gerardo Maiella» [«Błogosławiony Gerard Majella»]”²².

²¹ Por. AGHR, źródło: „San Gerardo”.

²² „San Gerardo”, Materdomini 1971 – siedemdziesięciolecie utworzenia miesięcznika.

Znamienny jest „program”, z jakim prezentuje się „Biuletyn Błogosławionego Gerarda Majelli” w swoim pierwszym numerze, znaczącym tak dla zrozumienia samej jego historii, jak i historii sanktuarium: „Jest najwyższym obowiązkiem propagowanie wśród ludu szczytnych cnót bohaterów Kościoła katolickiego i wypowiedzi tych, którzy przeznaczeni są do chwały, a którym dobry Bóg niewątpliwie udzielił łaski działania cudów. Jeśli je zagniemy praktykować, to nie tylko cześć oddawać będziemy Najwyższemu i Jego wybranym synom, ale wzrastać będzie rzesza naśladowujących ich przykład i budujących swoje życie na ich wzorze (...). Tak wyglądają założenia i cele naszego czasopisma, przedstawianie cnót i cudów błogosławionego Gerarda, przystosowanie ich do dzisiejszych czasów, zwłaszcza dla młodzieży, jako wzór do naśladowania i jako potężny środek przeciwko panoszącemu się wszędzie złu”²³.

Następnie poruszane tematy to: życie Gerarda; opis wzrostu pobożności we Włoszech i na świecie, zwłaszcza w Belgii; opis cudów zdziałanych za wstawiennictwem Gerarda; odnowienie i powiększenie sanktuarium; lista ofiarodawców i dobrodziejów; rozwój kultu Gerarda, zwłaszcza w parafii św. Grzegorza w Salerno. „To jest nasz program – kontynuuje „Biuletyn” – cichy, skromny i pokorny, tak jak osoba błogosławionego Gerarda; a my, głosząc i rozpowszechniając jego cnoty, będziemy oddawać cześć Chrystusowi Ukrzyżowanemu (...), powiększając rzesze obrońców i propagatorów dobrych czasopism”²⁴.

Swoją siłę ku wzrostowi i rozpowszechnianiu się pobożność gerardiańska znajduje nie w Materdomini, lecz w Salerno, jednym z najważniejszych miast południa Włoch, a zwłaszcza w parafii św. Grzegorza. To tam ma miejsce wspaniałe dzieło ojca Alfonso de Feo (1869-1974)²⁵. Nie wolno jednak pominąć roli prawnika Luigiego Salerno, który może powinien być uznany za założyciela czasopisma o Gerardzie. Był on nie tylko głównym odpowiedzialnym, lecz przede wszystkim animatorem, autorem trzech z sześciu artykułów w pierwszym numerze; także program został zredagowany przez niego. Podkreślić też trzeba wkład proboszcza o. Girolamo Maffei, który wybudował w swojej parafii kaplicę poświęconą Gerardowi. Od niego pochodzi też znane wezwanie z okładki trzeciego numeru: *Wszyscy do Caposele!*, zapraszające wszystkich wiernych do udziału w organizowanej przez niego i przez stowarzyszenie bł. Gerarda pielgrzymce do Materdomini.

Wraz ze specjalnym numerem (64 strony), opisującym kanonizację z 11 grudnia 1904 roku, czasopismo zmienia tytuł na „Święty Gerard Majella” („San Gerardo Majella”).

²³ L. Salerno, *Programma*, „Rivista San Gerardo“ 1 (1901), nr 1, s. 1-2.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. F. Minervino, *Catalogo dei redentoristi della provincia napoletana*, Romae 1979, s. 38. Bibliotheca Historicum nr 9.

4. CZASOPISMO I KULT DZISIAJ

Po pierwszych numerach, w których, mimo ograniczeń, przeważało zaangażowanie pastoralne i doktrynalne, czasopismo staje się zwykłym biuletynem informującym o łaskach otrzymanych lub wypraszanych, z wykazami ofiarodawców i informacjami o świętach przeżywanych w okolicy.

Pierwsza zmiana następuje w 1974 roku. Pismo zawiera 32 strony i zajmuje się różnymi sprawami. Mówi o tym nowy podtytuł: „Czasopismo formacji chrześcijańskiej”. Nastawienie takie sprawia, że powoli zwykle informacje o ludziach i sanktuarium zaczynają ustępować miejsca poważniejszym artykułom. W kwietniu 1975 roku czasopismo liczy już 52 strony i ukierunkowuje się na formację chrześcijańską. Być może wraz z tą przemianą w publikację mniej dewocyjną zagubiły się niektóre ważne aspekty życia sanktuarium i pobożności ludowej. Obecnie miesięcznie drukuje się około 50 tysięcy egzemplarzy pisma.

Czasopismo jest rozprowadzane w różnych częściach Włoch i za granicą, jednak zdecydowana większość pozostaje na południu Włoch. Na północy kraju rozpowszechniane jest głównie wśród emigrantów. Na świecie znane jest dzięki ojcom redemptorystom. Najwięcej abonentów mamy z USA (2732), Kanady (756), Szwajcarii (440) i Anglii (414).

5. STOWARZYSZENIA GERARDIAŃSKIE

Kolejnym środkiem, który umożliwił rozpowszechnianie się kultu Gerarda we Włoszech i na świecie, było utworzenie stowarzyszeń gerardiańskich. Aby rozpropagować kult Świętego, w roku 1901 przełożony klasztoru w Materdomini ojciec Alfonso de Feo, wcześniejszy fundator czasopisma, utworzył Stowarzyszenie pod wezwaniem Gerarda. Uda mu się otrzymać od arcybiskupa Conzy i Campagni (w 1901 do tej diecezji należało Materdomini) Antonio Marii Buglione pozwolenie, by Gerarda nazywać Patronem dzieci przygotowujących się do pierwszej komunii. Przytaczam tu fragment dekretu biskupa Buglione, datowanego na 18 października 1901 roku: „Ponieważ pośród szczególnych adoratorów Najświętszej Eucharystii znajduje się również błogosławiony Gerard Majella, który od najmłodszych lat miał zaszczyt przyjaznego obcowania z Dzieciątkiem Jezus i otrzymywania od Niego szczególnych darów; ponieważ przez całe swoje życie zwykł nazywać Jezusa Eucharystycznego «Przyjacielem Uwięzionym» i żywił w sercu wielką miłość ku Niemu, i jak to nam się przekazuje, kilkakrotnie cudownie przyjmował komunię świętą z rąk anielskich (...) dlatego ku większej czci Najświętszego Sakramentu Eucharystii i ku większemu pożytkowi dla dusz, zwłaszcza dla dzieci, które po raz pierwszy przystępują do komunii, postanowiliśmy jako rzecz bardzo pożyteczną ogłosić błogosławionego Gerarda Wzorem i Patro-

nem młodzieży chrześcijańskiej. Niniejszym nakazujemy przestrzegać tego w jednej i w drugiej diecezji”.

Na prośbę tego samego ojca Alfonso de Feo, przełożonego w Materdomini, 2 lutego 1902 roku biskup Buglione zatwierdza Stowarzyszenie św. Gerarda. W krótkim czasie Stowarzyszenie rozprzestrzenia się, szczególnie na Włochy południowe, na Belgię i Holandię. Gdy liczba członków przekracza 100 tysięcy, ówczesny przełożony wspólnoty w Caposele Carmelo Golia (1872-1954)²⁶ prosi Kongregację Kultu o podniesienie rangi Stowarzyszenia Gerarda do Arcybractwa. Po przedłożeniu prośby papieżowi Benedyktowi XV, który już wcześniej dzięki arcybiskupowi Bolonii zatwierdził Stowarzyszenie w jednej z jego parafii, podpisuje on 28 stycznia 1918 roku bullę, którą eryguje kanonicznie Arcybractwo w Materdomini. Przyznaje równocześnie przełożonemu sanktuarium władzę przyłączania do Arcybractwa wszelkich stowarzyszeń już istniejących i mogących powstać na całym świecie, włączając w to również miasto Rzym²⁷.

Stowarzyszenie przeżywało swoje wzloty i upadki, zwłaszcza w okresie posoborowym. Dzisiaj wprawdzie rozpowszechnione jest na całym świecie, jednak wymaga odnowienia. 11 grudnia 2004 roku wydano nowe statuty, w których określa się naturę, sposoby istnienia, zadania członków, wymianę pomiędzy stowarzyszeniami, opisuje się strukturę Arcybractwa i dobra duchowe. Przytoczę tutaj, w jaki sposób nowe statuty określają cel stowarzyszenia: „Stowarzyszeni we wszystkich stronach świata będą się starali, poprzez wspólne działanie, dbać o wzrost życia doskonałego, o propagowanie kultu publicznego, zwłaszcza św. Gerarda, o przekazywanie wiary chrześcijańskiej i o inne dzieła apostołatu, ewangelizacji i obecności chrześcijańskiej w różnych sektorach życia społecznego, poprzez tworzenie dzieł miłosierdzia, kultury i ducha. W zgodności z charyzmatem misjonarzy redemptorystów, będą współpracować z nimi w działalności apostołskiej, aby nieść innym obfitość Odkupienia”²⁸.

6. SIOSTRY ŚW. GERARDA

Na gruncie stowarzyszeń gerardiańskich powstaje także żeński instytut zakonny, dzięki księdzu diecezjalnemu Mosè Mascolo²⁹. Pomiedzy grobem Gerarda w Materdomini a grobem św. Alfonsa de Liguorego w Pagani, dzięki

²⁶ Por. Minervino, *Catalogo...*, s. 58.

²⁷ *Statut Stowarzyszenia św. Gerarda*, Materdomini 2004, s. 11-12.

²⁸ *Statut...*, nr 14.

²⁹ Zgromadzenie Sióstr św. Gerarda ma swoje początki w S. Antonio Abate koło Neapolu. Powstało dzięki ks. Mosè Mascolo, kapłanowi diecezji Castellamare di Stabia. Ks. Mosè urodził się 29 września 1890 roku w S. Antonio Abate. Boży człowiek, żyjący w ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem, wybrał sobie jako wzór życia św. Gerarda: pociągnięty jego prostotą, radosną pokorą, pogodną duchowością,

rozmowom z ojcami redemptorystami, Mosè podejmuje decyzję; pozostaje tylko problem wyboru między życiem zakonnym a diecezjalnym. W marcu 1921 roku ks. Mosè przyjmuje święcenia kapłańskie. Rozpoczyna działalność wśród dzieci, lecz wkrótce i młodzież zostaje ogarnięta jego zapałem. Powstaje w ten sposób dom przyparafialny (Ricreatorio) i zespół muzyczny św. Gerarda.

Pośród wielu zadań na pierwszym miejscu są zawsze chorzy, starsi wymagający opieki i ludzkiego ciepła, osoby, z którą można o wszystkim porozmawiać, uśmiechu, uścisku dłoni; nie zapomina także o opiece duchowej. Apostolat bez granic, bez warunków, rozprzestrzenia się pośród utrudzonych życiem, pośród zepchniętych na margines społeczny, pośród załamanych i sfrustrowanych, zasiewając w serca ziarno wiary. Właśnie dla zabezpieczenia takiej opieki dzieciom i samotnym osobom starszym ks. Mosè tworzy w 1927 roku hospicjum miłosierdzia „San Gerardo Majella”, a następnie, w 1938 roku, Zgromadzenie Sióstr św. Gerarda, które zostaje zatwierdzone 25 marca 1981 roku jako instytut na prawie papieskim.

Zgromadzenie Sióstr św. Gerarda jest to prosta rodzina zakonna, poświęcająca się pełnieniu dzieł miłosierdzia: trosce o ubogich, opuszczonych i będących na marginesie społecznym; okazywaniu ciepła, dobroci, wrażliwości i nadziei.

Siostry św. Gerarda naśladują przykład swojego Założyciela, także dzisiaj dostrzegają Chrystusa w cierpiących, starają się ulżyć cierpieniom fizycznym i duchowym wielu osób starszych, które pukają do drzwi ich domów. W ten sposób mogą się oni poczuć podniesieni na duchu, pełni ludzkiej godności. Ks. Mosè mawiał: „Jeśli dostrzegacie cierpienie u tego, który jest obok was, otrzymaliście już o wiele więcej, niż mogłybyście dać: ponieważ starzec, ubogi, cierpiący to jest Chrystus; on Go ukrywa, ale i Go objawia, jest niczym przedziwny sakrament: *To, co uczyniliście jednemu z najmniejszych moich braci, Mnie uczyniliście*; i ta obecność oczyszcza i umacnia duszę wrażliwą, pozwala jej zrozumieć, że miłość do Boga jest wymagająca i żąda hojnego poświęcenia się dla innych. I dalej (...) odwagi i wiary, miłości i wytrwałości, wyciszenia i modlitwy, zawsze do przodu (...) zbliżając się pomału do wspaniałego i świętego wzoru, to jest ku temu, aby czynić, ile tylko zdołamy dobra dla bliźniego z miłości do Boga; (...) zatem do przodu i zawsze z wiarą, pracą i modlitwą”³⁰. Zgodnie z tymi zaleceniami, siostry starają się wyrażać gorącą miłość, pełną głębokiego szacunku dla osoby, umacnianą poświęceniem. Miłość, której

bezgranicznym miłosierdziem wobec potrzebujących i odrzuconych. Zachwyt Gerardem inspiruje ks. Mosè także dzięki odkryciu podobieństwa między młodością jego a Gerarda. Obydwaj wywodzili się z rodzin licznych i biednych; Mosè musiał zarabiać na chleb, robiąc kapcie, Gerard był krawcem. Obydwaj usłyszeli powołanie do redemptorystów, będąc już w wieku dojrzałym. Mosè musiał „walczyć” ze swoją rodziną o powołanie, tak samo jak miało to miejsce w wypadku Gerarda. Por. S. Concettina, *Don Mosè Mascolo: opere e carisma*, S. Antonio Abate 1975, s. 111.

³⁰ Archivio Suore Gerardine, S. Antonio Abate, foglio MV II.

towarzyszy wiara w Opatrzność i ufność, że Bóg, Najświętsza Maryja Panna i św. Gerard nie opuszczą ich.

Na dzień dzisiejszy siostry św. Gerarda pracują we Włoszech, Peru i Afryce. W Italii na 8 domów 5 gromadzi starców w miłym otoczeniu, gdzie wciąż jest obecna prostota i powściągliwość, typowe dla ducha św. Gerarda Majelli. Cztery domy wypełnione są dziećmi, którymi siostry opiekują się w przedszkolach i szkołach podstawowych; udzielają się one także w kościołach lokalnych, ucząc katechizmu i pomagając w parafii.

Siostry pracują również w Muro Lucano, Capodigiano, ziemi rodzinnej św. Gerarda, i w Materdomini, gdzie spoczywają doczesne szczątki ich Patrona. Na terenach misyjnych pracują pośród i dla najuboższych, zgodnie z duchem ich Założyciela. Cechy charyzmatu wskazane przez ks. Mosè są prorocze, ponieważ osoby starsze są wielkim problemem również dzisiaj (często stają się tylko środkiem do zrobienia interesu dla tych, którzy chcąc się dorobić, otwierają domy starców, upadające tak szybko, jak zostały utworzone). Po Soborze Watykańskim II wszystkie zgromadzenia, oprócz odnowienia konstytucji, które musiały być zrewidowane w duchu dokumentów soborowych, przyjęły zaproszenie do „ponownego odczytania” swojego charyzmatu, aby uczynić go bardziej aktualnym, w taki sposób, by odpowiadał wymaganiom naszych czasów. Siostry św. Gerarda, odczytując na nowo swój charyzmat, są wciąż przekonane, że kieruje nimi św. Gerard.

7. WSPÓŁCZESNY KULT ŚW. GERARDA

Pobożność ludowa od razu przyjęła postać św. Gerarda, strzegąc i przekazując z miłością jego życie i wiarę. Szczególnie upodobała sobie w tych momentach, które czyniły Świętego bliskim ludowi prostemu i wrażliwemu na przeciwności, z jakimi na co dzień musiał się zmagać. Aspekty te uwidaczniają się w aktach przygotowanych na proces kanonizacyjny, poczynając od 1843 roku.

Gerard jest świętym, który wymyka się historii. Nie ufundował jakiegoś wielkiego zakonu. Nie napisał jakiejś „summy”, pozostawił jednak krótkie teksty, które świadczą o życiu intensywnie przeżyтым w świetle słowa Bożego i ku pożytkowi bliźnich. Pociągnął on serca wiernych, ponieważ instynktownie wyczuwają oni w jego życiu momenty swojej codzienności. Gerard jest świętym dnia powszedniego. Jego historia naznaczona jest wieloma wydarzeniami, z których ludzie wyciągają poszczególne elementy i w ten sposób stają się one pewnego rodzaju symbolami. Symbol, o ile jest dobrze rozumiany, potrafi przekazać więcej niż jakiś długi wywód.

Życie Gerarda składa się z wielu epizodów, które przyciągają zbiorową świadomość, jak na przykład „chleb” ofiarowany mu przez Dzieciątka Jezus.

Biały chleb, znacznie różniący się od tego czarnego używanego w tamtym czasie, w świadomości ludzi staje się wyrazem pragnienia lepszego życia, a tym samym wiąże się z Eucharystią.

Świadomość zbiorowa wiernych nie może również przemilczeć wydarzenia z „chusteczką”, której zapomina nasz Święty w domu rodziny Pirofalo. Służąca szuka Gerarda, aby mu ją oddać, a on każe zachować ją jako pamiątkę, która pewnego dnia może się jej bardzo przydać. Za jakiś czas kobieta ta przeżywać będzie trudny poród, zagrażający jej życiu, i wśród coraz większego cierpienia wspomni na chusteczkę Gerarda. Poród – niespodziewanie – cudownie się udaje. W świetle tego wydarzenia pobożność ludowa uznaje Gerarda za opiekuna matek i dzieci.

Ta wzrastająca świadomość ludowa zostaje w skrócie przedstawiona w artykule opublikowanym niedawno w Wydawnictwie Watykańskim przez Schaubera i Schindlera: *Święci i patroni na każdy dzień* (1997): „Święty Gerard Majella wzywany jest zwłaszcza przez kobiety pragnące i oczekujące potomstwa; oto dlaczego nazywany jest przede wszystkim «Aniołem matek». We Włoszech, Belgii, Anglii, Holandii, a także w Niemczech południowych i w USA Gerard Majella jest świętym bardzo popularnym” (s. 537).

8. ROZPOWSZECHNIANIE SIĘ KULTU ŚW. GERARDA W ŚWIECIE

Wiadomość o śmierci Gerarda rozprzestrzenia się błyskawicznie po całej okolicy Valle del Sele. Liczni wierni przybywają na jego pogrzeb. Opinia cudotwórcy, którą miał za życia, rozszerza się także po śmierci. 29 stycznia 1883 roku zostaje ogłoszony błogosławionym przez papieża Leona XIII, a 11 grudnia 1904 roku przez papieża Piusa X – świętym. Małe miasteczko Materdomini, gdzie od 1755 spoczywają doczesne szczątki Świętego, staje się celem wielu pielgrzymów i miejscem powstania międzynarodowego sanktuarium. Z tej małej osady na wzgórzach Irpinii łśni na cały świat postać Gerarda.

Na całym świecie powstają sanktuaria pod wezwaniem św. Gerarda, tak jak te w Brazylii w Curvelho (Minas Gerais), Newark (USA), Wittem (Holandia). Warto zauważyć, iż to ostatnie sanktuarium, razem z innymi kościołami redemptorystów w Belgii, Francji, Niemczech, Irlandii i Anglii, znajduje się w społeczeństwie wysoko zlaicyzowanym, gdzie uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. jest znikome – zaś kult naszego Świętego nie przechodzi jakiegokolwiek większego kryzysu.

Kolejną zasługą tych wielkich sanktuariów powierzonych redemptorystom – nawet jeśli nie bezpośrednio poświęconych Gerardowi – jest fakt ofiarowania ludziom miejsca na modlitwę, kaplicy, figury św. Gerarda, aby wyrazić pobożność wobec naszego Świętego. Na przykład wielkie sanktuarium Saint Anne de Beaupre’ w Kanadzie jest bardzo znane wśród Kanadyjczyków,

Amerykanów oraz etnicznych grup Indian. Św. Gerard nazywany jest w tym sanktuarium „Patronem matek i przyczółkiem życia w walce przeciw anty-życiu”. Do sanktuarium w Aparecida w Brazylii przybywa rocznie 7 milionów pielgrzymów, aby uczcić tamtejszą Czarną Madonnę, Patronkę Brazylii, i by powierzyć się obrońcy matek i dzieci. W sanktuarium Bom Jesus da Lapa (Bahia) w Brazylii, w całości wykutym w skale, lud modli się, przemierzając serię zadziwiających grot, spośród których jedna poświęcona jest Gerardowi. Trzeba wreszcie wspomnieć te wielkie sanktuaria prowadzone przez redemptorystów: Trindade (Goias, Brazylia), Baclaran (Filipiny), San Jose’ w Alajuela (Kostaryka) i wiele innych; nawet jeśli noszą one inne tytuły – na przykład Odwiecznego Ojca w Trindade, Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Baclaran, Chrystusa Umierającego na Kostaryce – we wszystkich św. Gerard doznaje nadzwyczajnej czci.

W niektórych krajach, jak w Argentynie, Gerard został wybrany patronem Dzieła małżeństw chrześcijańskich i patronem dzieci przygotowujących się do pierwszej komunii. W Brazylii, gdzie całe miasto przybrało jego imię, powstało w Tiete’ przy kościele redemptorystów nowe dzieło: Liga Św. Gerarda Patrona Matek. Celem Ligi jest rozpowszechnianie modlitwy wśród matek pragnących wzywać pomocy Bożej w ich misji wychowawczej. Jest ona dobrze zorganizowana i dysponuje również własnym cotygodniowym programem radiowym w Radiu Aparecida.

I na koniec: w Brazylii jedna z bardziej znanych linii autobusowych, obejmująca prawie cały ten ogromny kraj, nazywa się *Autolineas Sao Geraldo* (Linie autobusowe św. Gerarda).

tłum. o. Przemysław Urban CSsR

ŻYCIĘ I ZAKONNA POSŁUGA ŚW. GERARDA MAJELLI (1726-1755)

1. WSTĘP

W Zgromadzeniu Redemptorystów rok 2005 został ogłoszony Rokiem Św. Gerarda Majelli – w związku z „okrągłą” rocznicą jego urodzin i kanonizacji. Z tej okazji redemptoryści otrzymali list od papieża Jana Pawła II, w którym wyraził on radość z powyższego jubileuszu, nakreślił zasadnicze rysy duchowości Świętego oraz wyraził nadzieję, że redemptoryści, wpatrzeni w życie i świętość swojego współbrata, umocnią się w modlitwie i misyjnym apostołacie. „Z wielką radością – napisał Jan Paweł II – przyjąłem wiadomość, że wasza rodzina zakonna przygotowuje się do obchodów specjalnego Roku Św. Gerarda, z okazji szczęśliwego zbiegu dwóch rocznic związanych z jednym z waszych najwspanialszych synów, świętym Gerardem Majellą: stuleciem kanonizacji (11 grudnia 1904) i 250 rocznicą jego śmierci (16 października 1755)”.

Gerard Majella jest rzeczywiście jednym z tych „małych”, w których Bóg zajaśniał mocą swego miłosierdzia. W młodych latach wstąpił do misyjnego Zgromadzenia Redemptorystów ze zdecydowaną wolą „stania się świętym”. Radosne i pełne „tak” dla woli Bożej, wspierane nieustanną modlitwą i nadzwyczajnym duchem pokuty, przekształcało się w nim w miłość wrażliwą na duchowe i materialne potrzeby bliźnich, zwłaszcza tych najuboższych. Chociaż nie miał specjalnych studiów, Gerard przenikał tajemnice Królestwa Bożego i z prostotą promieniował swą mądrością na tych, którzy się do niego zbliżali. Odczuwał wielką konieczność nawracania grzeszników i był niezmordowany w tym dziele; nie mniej umiał podtrzymywać i podnosić na duchu osoby powołane do życia konsekrowanego.

Sława świętości Gerarda i ufność w jego wstawiennictwo nieustannie wzrastały po jego śmierci. Jego relikwie jeszcze dziś stanowią cel pielgrzy-

mek z Włoch oraz z wielu krajów i wielu kontynentów. Nieprzeliczone rzesze wiernych z ufnością zwracają się do niego w najtrudniejszych sprawach”¹. Dokładnie sto lat temu, kilka miesięcy po kanonizacji Gerarda, sługa Boży o. Bernard Łubieński wydał w Krakowie jego życiorys. Warto zajrzeć do wstępu do tej książki, zatytułowanego „Do czytelnika”. O. Bernard wygłasza tu płomienne misyjne kazanie do czytelnika, radząc mu, by z pokorą i licząc na Bożą łaskę, przystąpił do czytania życiorysu.

„Tobie, miły mój bracie, powiem: «Czytaj to», czytaj ten żywot, bo ufam, że prawdziwą korzyść dla duszy swej osiągniesz. Św. Gerard był wielkim cudotwórcą; nie sądź jednak, żebyś tu o samych cudach czytał. Przykłady porywające różnych cnót chrześcijańskich, jego jędrne słowa i listy pełne namaszczenia pożądaną mogą być strawą dla twej duszy (...). Każdy pracujący na chleb powszedni znajdzie w św. Gerardzie przykład swojski i wdzięczny. Był uczniem, czeladnikiem, sługą, krawcem, zakrystianem, furtianem, kucharzem, kwestarzem. Każde zajęcie przyozdobił, podniósł i uświęcił cnotami. Być może, że się przerazisz, czytelniku drogi, wyczytawszy opowiadania o ostrości życia św. Gerarda, o niesłychanych ćwiczeniach pokutnych; zwątpisz może o sobie na widok jego pokory i zamilowania w upokorzeniach, jego czystości sumienia, miłości Boga i bliźniego, szczególnie jego nadzwyczajnego posłuszeństwa i zdania się na wolę Bożą. Nie, bracie drogi, niechaj czytanie o doskonałości jego życia, o heroicznym zapale do ćwiczenia się w cnotach nie zniechęca cię, lecz raczej upokarza. (...) A jeżeli rozmiłujesz się w jego żywocie i ogarnie cię pragnienie uciekania się do potężnej opieki św. Gerarda, nie wątpię, że doznasz cudownego jego orędownictwa”².

O. Nicola Ferrante swoją opowieść o św. Gerardzie zaczyna dość nietypowo: „Święci jako święci nie mają historii. Ich życie wypełnia się w nieustannej rozmowie z Bogiem tak w czasie, jak i w przestrzeni, a więc w historii. I do jakiegokolwiek należą czasu, trzynastego, czternastego, siedemnastego czy dziewiętnastego wieku, są oni współcześni zawsze nowemu Chrystusowi, który wszedł z nimi, w ich czasie, na drogę duchową. Ale święci są także ludźmi, i jako tacy mają swoje doznania, własne wyróżniające zdarzenia, swój wewnętrzny żar. Mają swoją historię, zapisaną przez niepowtarzalne fakty, które ich wyróżniały w walce, jaką toczyli z ludźmi, rzeczami, ze stylem myślenia i działania”³.

Kto pragnie zrekonstruować duchowe drogi, które kształtują wewnętrzny obraz świętego, musi zebrać to, co ważne w jego życiowym przesłaniu. Dlatego mając przed sobą powstałe i czytane życiorysy, pragniemy w stulecie kanonizacji św. Gerarda wrócić do niektórych wydarzeń, do jego przesłania duchowego i je aktualizować. Zobowiązuje nas do tego Kościół, który z przypowie-

¹ *Lettera di Sua Santità Giovanni Paolo II al Rev. P. Joseph William Tobin, Superiore Generale della Congregazione del SS. Redentore, in occasione dell'anno gerardino*, „L'Osservatore Romano”, 8 września 2004, s. 5.

² B. Łubieński, *Żywot świętego brata Gerarda Majelli*, Kraków 1928, s. 4-5.

³ N. Ferrante, *Storia meravigliosa di S. Gerardo Maiella*, Materdomini 1990, s. 5.

ści życia św. Gerarda uczynił przesłanie uniwersalne, ciągle aktualizowane przez żywy charyzmat redemptorystowski. Zachętą do tych działań stał się wspomniany list Jana Pawła II do redemptorystów z okazji rocznicy kanonizacji Gerarda Majelli.

2. MURO LUCANO – MIASTO RODZINNE GERARDA

Każde z włoskich miast ma swoją niepowtarzalną geograficzną i architektoniczną urodę wyrosłą z daru Boga i z własnej historii, ludzi, którzy nazaczyli je swoją oryginalnością, wyrazem gustów i czasu, urodę wyrastającą także z dynamizmu religijnego. Muro Lucano jest gniazdem jaskółczym przyklejonym do wyniosłego zbocza. Oblane białą kaskadą domów, pięknymi kościołami, przetykane zielenią cierpliwych drzew, które bez skargi czekają – czasem długo – na deszcz. W Muro wyróżnić trzeba trzy znaczące miejsca: katedrę pod wezwaniem Wniebowzięcia Matki Bożej; zamek, pamiętający Henryka Barbarossę i sycylijską księżniczkę Joannę, którą ścięto na jego dziedzińcu; nadto „il ponte” – zawieszony nad przepaścią most, zbudowany według zasad rzymskiej architektury wojskowej. Miasto przecina główna ulica: Raia del Castelo⁴.

Obywatele miasta byli w interesujących nas czasach ludźmi ubogimi do tego stopnia, że dotykał ich często głód. Mieszkali w małych i ciasnych domach, ale w tym czasie „*tutto era ancora mondo contadino*”, czyli „była to jeszcze całkowicie ludność wiejska”⁵. Ich pola, które codziennie uprawiali, leżały poza miastem. Mieszkańcy Muro byli ludźmi na wskroś religijnymi. Jakiego rodzaju to była religijność i z czego wyrastała, dowiedzieć się można z opracowań, jakie na ten temat powstały. Autorzy twierdzą, że odczytać i opisać ją można przez pryzmat ówczesnej rodziny. Szkołą religijności była rodzina. Giuseppe de Luca napisał: „Pomimo wszystkich burz człowiek dojrzewa, a chrześcijanin sprawdza się i utwierdza w rodzinie. W rodzinie dziecko uczyło się podstawowych zachowań, podstawowych zasad wiary i gestów religijnych, które prowadziły do kościoła, i to aż pod sam ołtarz. W tym czasie jednym z zadań matki była chrześcijańska edukacja dzieci, które uczyła modlitwy i dostrzegania obecności Boga, świętych, aniołów i demonów. Wiara była przekazywana i ubogacana przede wszystkim przez matkę, często wspomaganą i wspieraną z serca przez ciotki czy starsze siostry dziecka. Tak było w przypadku Gerarda, który miał trzy starsze siostry”⁶.

Muro Lucano jest jedną z tych miejscowości południowej Italii, gdzie zależność między miejscową kulturą a świętością mieszkańców jest szczególnie

⁴ Tamże, s. 43.

⁵ A. de Spirito, *Gerardo Maiella e la religiosità popolare del suo tempo*, w: pr. zbior., *San Gerardo tra spiritualità e storia*, Materdomini 1993, s. 77-80.

⁶ Tamże.

widoczna. Okolice ta była ważna apostołsko dla redemptorystów, a zarazem bogata w świętych i błogosławionych, którzy tam żyli. Przez swój surowy ascetyzm torowali oni Gerardowi drogę i dyktowali pewną formę świętości. Najważniejszym jednak świętym tych okolic stał się właśnie sam Gerard Majella.

3. NARODZINY I LATA MŁODZIEŃCZE

Gerard urodził się o świcie 6 kwietnia 1726 roku. Była to sobota przed V niedzielą wielkiego postu. Zapewne interpretowano szczególnie taki właśnie dzień jego narodzin⁷. Tego samego dnia został ochrzczony w katedrze przez archiprezbitera don Felice Coccioccone⁸. Jego rodzicami byli Dominik i Benedetta Krystyna Galella. Mieli oni pięcioro dzieci: najstarszego Gerarda, który zmarł w osiem dni po urodzeniu, oraz trzy córki – Annę Elżbietę, Brygidę, Elżbietę – i najmłodszego Gerarda. Imię to było dosyć popularne w prowincji Bazylikata; nosił je np. święty biskup Potenzy⁹.

Ojciec z zawodu był krawcem, ale przede wszystkim miejskim rolnikiem. Codziennie wychodził poza mury Lucano i podobnie jak jego sąsiedzi uprawiał ziemię. Z jego pracy utrzymywała się cała rodzina. Matka dbała o dom i wychowywała religijnie dzieci. Przygotowała też Gerarda do I komunii św. Z przekazaniem odpowiedniej wiedzy nie miała kłopotów, gdyż Gerard często w powszednie dni bywał w kościele i był jak na swój wiek bardzo religijnie dojrzały. Gdy jeszcze wspomnimy o pełnej ekspresji religijności tego czasu, to obraz tego 10-letniego chłopca przy stole Pańskim stanie się jeszcze wyrazistyszy. A wspomnianemu okresowi towarzyszą opowiadania potomnych o cudach, jakie miały właśnie wtedy się wydarzyć¹⁰. Gdy Gerard miał lat 12, zmarł mu ojciec. Matka postanowiła oddać chłopca do terminu do krawca, aby po ojcu kontynuował zawód. Prawdopodobnie nie miał wielkiego talentu do igły i z krawieckiego warsztatu, poza upokorzeniami, niewiele wyniósł.

Mając 16 lat, został kamerdynerem biskupa Lacedonii. Stare komentarze, na które powołuje się o. B. Łubieński, mieszczą takie zapisy: „Pan Bóg nieraz dopuszcza w wybranych duszach i dostojnikach swego świętego Kościoła słabości, aby ich w pokorze utrzymać. Oto ks. biskup Albini nieznośnego był usposobienia: zapalczywy miał charakter i skłonny był do gwałtownych wybuchów gniewu”¹¹. O. Nicola Ferrante, przytaczając pewne fakty dotyczące biskupa, potwierdził tę negatywną opinię¹².

⁷ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 16. Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 2005, s. 6-7.

⁸ N. Ferrante, *Quando è nato San Gerardo Majella*, „Spicilegium Historicum CSsR” 3 (1955), s. 449-455.

⁹ Por. B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt. s. 12; *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, Città del Vaticano 1952, nie podaje wiadomości o takim świętym.

¹⁰ Por. N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 22-23.

¹¹ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 34-35.

¹² N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 38-39.

Czym był dla Gerarda czas spędzony w Lacedonii? Zapewne mądrym wzrastaniem, próbą zrozumienia nawet despotycznego człowieka; być może pytaniem, co będzie dalej robił w życiu, ponieważ trwanie w służbie u biskupa nie miało sensu. Jednak sprawa sama łagodnie się rozwiązała, ponieważ biskup Albani, umęczony sobą i życiem, zmarł w 1744 roku.

Gerard miał wówczas 18 lat. Miał wątpliwości, czy coś w życiu osiągnął. Nie załamał się jednak. Czekał cierpliwie na Bożą godzinę. Jego życie religijne, pełne intuicji, wielkich pragnień, umartwień, doświadczeń Boga, nie pasowało do świata, w którym żył. Chciał zostać zakonnikiem, by żyć tylko dla Boga. Sprawy „światowe” go nie interesowały. Zewnętrzną postawą nie przypominał herosa ani człowieka, który mógłby się do czegoś przydać w świecie, a nawet w klasztorze. Z tego powodu, zgłaszając się do kapucynów w rodzinnym Muro i sąsiednim San Menno, nie miał szans na przyjęcie.

Najszlachetniejsze powołania zwykle mają kłopoty z przyjęciem do rodziny zakonnej wyznaczonej przez Boga. I tak Gerard wrócił do krawiectwa, ale jego życiową pasją był tylko Bóg; trudno byłoby sobie wyobrazić, by absorbowало go podnoszenie kwalifikacji w jakimkolwiek zawodzie. W świetle kryteriów współczesnego świata, który lubi herosów często sztucznie wykreowanych, ten okres życia Gerarda nie wypada imponująco. Było jednak w tym chłopcu coś wyjątkowego. Nadzwyczajne były dary Boże, jakie otrzymywał. Wśród nich na pierwszym miejscu wyliczyć trzeba zjednoczenie z Bogiem i odkrywanie Go do tego stopnia, że konkrety codziennego życia schodziły na dalszy plan. On pragnął zajmować się tylko Bogiem. Naturalnym miejscem, które dawało szansę na realizację tego zamiaru, był klasztor. Innej możliwości nie widział. Ale wspomniane starania o przyjęcie do franciszkanów i kapucynów okazały się bezskuteczne. Z tego powodu był nieco rozgoryczony. Jednak my dzisiaj nie podzielamy jego rozterek, ponieważ wiemy, że z woli Bożej miał zostać redemptorystą.

4. WSTĄPIENIE DO REDEMPTORYSTÓW

W Caposele, w diecezji Conza niedaleko Muro Lucano, redemptoryści obejmowali właśnie sanktuarium Materdomini. Brakowało im środków na budowę klasztoru i w tym celu kwestowali w okolicznych miejscowościach. Do Muro z kazaniem i prośbą o ofiary przybyli o. F. Garcillo (1690-1786)¹³ oraz o rok młodszemu brat Onufry¹⁴. Gerard po raz pierwszy zobaczył nowy i nieznany sobie zakon. Zaczął rozmawiać z kwestarzami, a zwłaszcza z młodym Onufrym. Ten przedstawił mu swoją rodzinę zakonną, a Ge-

¹³ *Catalogo dei Redentoristi d'Italia 1732-1841 e dei Redentoristi delle Provincie Meridionali d'Italia 1841-1869*, Romae 1978, s. 83.

¹⁴ Tamże, s. 243: o. Rircca Onofrio (1727-1792).

rard doszedł do wniosku, że będzie to i dla niego miejsce realizacji powołania. Wyraził chęć zostania redemptorystą, był niecierpliwy. Chciał zaraz prosić o. Garcillo o przyjęcie. Brat Onufry, widząc chudego i drobnego chłopca, wyraził wątpliwość, czy nie przecenia on swoich sił. Studząc zapamiętał Gerarda, powiedział: „Nie dla ciebie jest nasze zgromadzenie, bo u nas trzeba wiele cierpieć i życie jest bardzo ostre”. „Ależ ja właśnie tego szukam” – odpowiedział z entuzjazmem Gerard¹⁵.

Osiem miesięcy później, od 13 kwietnia 1749 roku, redemptoryści znów prowadzili misję w Muro Lucano. Miasto było poruszone, a Gerard przez cały czas przebywał blisko misjonarzy. Pod koniec misji stanął przed przełożonym, o. Pawłem Cafaro¹⁶, i poprosił o przyjęcie do redemptorystów. Ten, widząc przed sobą 23-letniego chuderlawego młodzieńca, kategorycznie odrzucił jego prośbę. Matka, dowiedziawszy się o planach Gerarda, też nie chciała go puścić z domu. Jednak w ostatnim dniu misji Gerard, „więziony w domu przez matkę, wyskoczył przez okno”, zostawiając jej karteczkę-informację, która może być dla nas ciągłym rachunkiem sumienia: „Idę stać się świętym”¹⁷. Dogonił za miastem misjonarzy i ponownie prosił o przyjęcie. Niezadowolony Cafaro ugiął się pod determinacją Gerarda i dał mu pewną nadzieję. Wysłał go do nowicjatu w Deliceto, w prowincji Avellino, i listownie zawiadomił magistra, że posyła mu kandydata, który nie bardzo nadaje się do pracy, a nawet ze względu na zdrowie do życia zakonnego. Dwa dni później Gerard pieszo dotarł do Deliceto.

Okolice Deliceto jest piękna. Miasto położone jest w Apeninach, poaugustiański klasztor redemptorystów znajduje się za miastem, na skraju kasztanowych lasów. W tamtych czasach był raczej pustelnia. Założyciel redemptorystów rozpisywał się o jego urokach, jakości serów, wina i osobliwości klimatu: „Śnieg, który spada zimą, leży nawet dwa tygodnie”¹⁸. Co Gerard przeżywał po rozpoczęciu nowicjatu, można wywnioskować z opisów pozostawionych przez jego biografów. Przeżywał radość doskonałą, ukazaną przez lapidarne opisy św. Teresy od Dzieciątka Jezus w *Dziejach duszy*¹⁹ oraz s. Faustyny w *Dzienniczku*²⁰. Nowicjat rozpoczął jesienią 1749 roku.

W ówczesnej formacji początkowej mistrz nowicjatu wprowadzał młodych w życie modlitwy kontemplacyjnej. A ponieważ kontemplacja wymaga samo-

¹⁵ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁶ A. Amarante, *Un amico di nome Gerardo*, Materdomini 1999, s. 23-37.

¹⁷ G. Caione, *Gerardo Maiella. Apunti biografici di un suo contemporaneo*, Materdomini 1990, s. 30-31. Por. A. L'Arco, *San Gerardo Maiella*, Materdomini 2003, s. 34.

¹⁸ A. de Liguori, *Lettere*, Roma 1887, t. 1, s. 100.

¹⁹ „Chwilę później drzwi świętej arki zamknęły się za mną. (...) Spełniały się wreszcie moje marzenia, czułam w sobie POKOJ tak łagodny i głęboki, że nie potrafię tego wyrazić. (...) Wszystko wydawało mi się czarujące, czułam się jak na pustyni (...). Ach, otrzymałam nagrodę za wszystkie utrapienia (...). Z jaką radością powtarzałam sobie w głębi: «Jestem tu na zawsze, na zawsze!»” (Teresa z Lisieux, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997, s. 152-153).

²⁰ „Wreszcie przyszła chwila, w której otworzyła się dla mnie furta klasztorna – było to pierwszego sierpnia wieczorem w wigilię Matki Bożej Anielskiej. Czułam się niezmiernie szczęśliwa, zdawało mi się, że wstąpiłam w życie rajskie. Jedną się wyrwała z serca mojego modlitwa dziękczynna” (F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1995, s. 17).

zaparcia i umartwienia, Gerardowi nie szczędzono tych ostatnich. Miał jednak nieustanną świadomość, że wybrał życie zakonne, aby stać się świętym. „Mam tylko jedną okazję, by stać się świętym – mówił – jeśli ją stracę, stracę na zawsze”²¹. Droga świętości Gerarda, jak i innych nowicjuszy, miała proste zasady: „By stać się świętym, potrzeba wejść w agonię i konać zawsze, i umartwiać się we wszystkim: w jedzeniu, picciu, spaniu, siedzeniu i we wszystkich rzeczach”²². W naszych czasach ulegamy złudzeniu, że nie potrzebujemy łączyć kontemplacji z koniecznością ascezy i umartwienia, ponieważ Duch nas unosi wysoko ku wyżynom Pańskim, i to zaraz po przekroczeniu furty klasztornej. N. Ferrante okres nowicjatu Gerarda zatytułował „*Sotto la verga di ferro*” („Pod różgą z żelaza”)²³. Gerard nie przyjmował spadających zewsząd na niego ciosów bezmyślnie. Tylko ich ilość, oprawiona często dodatkowo w złośliwość, dziwiła go. Zadawał sobie pytanie, dlaczego w jego życiu tak się dzieje, i dawał prostą odpowiedź: „To może z racji moich grzechów”²⁴.

Zgodnie z istniejącym prawem, Gerard w 1750 roku, po kilku miesiącach, ukończył pierwszą część nowicjatu i zaczął życie zakonne. W wyniku interwencji wizytatora o. G. Mazziniego u św. Alfonsa w styczniu 1752 roku rozpoczął drugą część nowicjatu i 16 lipca 1752 roku złożył śluby zakonne²⁵.

Życie redemptorystów wypełniało się w apostołacie misyjnym skierowanym do ludzi ubogich w wioskach i małych miasteczkach. Owcześnie miasta i duże ośrodki miały już stałą opiekę duszpasterską. Apostolat redemptorystów budowany był na modlitwie, kontemplacji, surowej ascezie, posłuszeństwie przełożonym i w oderwaniu od świata w życiu wspólnotowym. Bogu oddawano całkowicie swoje życie.

Gerard w klasztorach pełnił różnorodne obowiązki i funkcje. Był ogrodnikiem, refektorialnym, zakrystianem, a także furtianem. Ze swoich obowiązków wywiązywał się bardzo dobrze. Jednak nie zawsze tak był oceniany. Niesłuszne uwagi i częste zmiany obowiązków rodziły się z niezrozumienia Gerarda, a zwłaszcza jego duchowości i życia wewnętrznego, jego osobistego charyzmatu. Dla o. Cafaro był zawsze dziwnym bratem zakonnym. Sam założyciel Zgromadzenia poznał Gerarda dopiero po krzywdzącym oskarżeniu i heroicznym przyjęciu przezeń pokuty. Mimo uznania wielu ojców, m.in. E. Giovenale²⁶, S. Gallo²⁷, C. Fiocchiego²⁸ czy A. Tannoia²⁹, pierwszym, który zrozumiał Gerarda i jego duchowe dary, był o. Gaspare Caione³⁰.

²¹ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 75.

²² Tamże, s. 75.

²³ Tamże, s. 65.

²⁴ Tamże, s. 70.

²⁵ *Catalogo*, dz. cyt., s. 235.

²⁶ Tamże, s. 89; Francesco Giovenale (1719-1782). Por. A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s. 99-109.

²⁷ *Catalogo...*, dz. cyt., s. 81; Salvatore Gallo (1724-1792).

²⁸ Tamże, s. 74; Carmine Fiocchi (1721-1776). Por. A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s. 37-47.

²⁹ *Catalogo...*, dz. cyt., s. 172; Antonio Tannoia (1727-1808). Por. A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s. 155-165.

³⁰ Gaspare Caione (1722-1809), pierwszy biograf św. Gerarda, rektor klasztoru Materdomini od 1753. On pierwszy odczytał w pełni niezwykle charyzmat i głębię życia Świętego. Zabierał go na misje parafialne, wysyłał na kwestę, która była przede wszystkim indywidualnym apostołatem Gerarda, i powierzył mu troskę o ubogich przy klasztorze Materdomini (A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s. 143-155).

5. APOSTOLAT

Święci, którzy bezgranicznie oddali się Bogu i z Jego łaski osiągnęli z Nim trwałe zjednoczenie, są prawdziwie sercem Kościoła. ³¹ yje w nich arcykapłańska miłość Chrystusa i nie znają już niczego poza Bożą miłością, która ich przepelnia i promieniuje na innych. Tym samym, modląc się i apostołując, wypełniają pragnienie Jezusa, aby nikt z Jego owczarni nie zginął. Ich pragnieniem staje się nawrócenie świata.

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela jest wspólnotą misyjną. Charzmat ten przenikał całe życie redemptorystów i był pilnie strzeżony. Zapisano bowiem w regule z 1749 roku, czyli w roku wstąpienia Gerarda do tej wspólnoty: „Misje święte to nic innego, tylko dalszy ciąg Odkupienia, które Syn Boży przez swoich pomocników ustawicznie w świecie sprawuje”³¹. Na tym ideale wychowywano zastępy misjonarzy i braci, którzy byli ich pomocnikami. „Do dokonania tego tak wielkiego i szczytnego zamiaru dobroć Boża nas powołała jakoby na pomocników Pana Jezusa w Jego wielkim dziele Odkupienia. (...) Temu tedy świętemu posługiwaniu powinni się oddać z jak największą ducha gorliwością oraz żywić szczególną wdzięczność ku Boskiemu Majestatowi, że ich powołać raczył do tak świętego zadania, którego im nawet same duchy niebieskie niejako zazdroszą”³².

Jak dalece apostołat misyjny miał wypełniać życie redemptorystów, świadczą może fakt, że reguła i kapituły generalne zabraniały wszelkiego zaangażowania duszpasterskiego niezwiązanego z działalnością apostolską³³.

Gerard, wyposażony w wiele darów, wyruszał (tzn. częściej był zabierany przez ojców) na misje. Pragnął nawracać grzeszników i ukazać każdemu spotkanemu ogrom przebaczącej miłości Boga. Jego apostołat wyrastał z modlitwy i cierpienia. W czasie misji, a zwłaszcza w porze głoszonych kazań, klęczał pod amboną, upraszając moc Ducha dla głoszącego misjonarza i łaskę nawrócenia grzesznikom. Rozmawiał z ludźmi o ich problemach, o Bogu. Mocującym się z uśpionym sumieniem mówił otwarcie, jakie mają grzechy. Bez względu na trapiące go dolegliwości i rozwijającą się gruźlicę prowadził życie czynne. Bywał na misjach, ale przede wszystkim prowadził indywidualny apostołat połączony z kwestowaniem. Świadectwa jego apostolskiej pasji i życia, nawrócenia i cuda naznaczyły jego szlak przez miasta Ascoli, Satriano, Corato, Melfi, Castelgrande, Ruvo del Monte, Foggia, Manfredonia, Ripacandida, Macedonia, Bisaccia.

³¹ *Reguła i ustawy Zgromadzenia Kapłanów pod wezwaniem Najświętszego Odkupiciela*, Kraków 1923, k. 40.

³² Tamże, k. 42.

³³ „By zaś ta praca misyjna nie poszła w zaniedbanie, tudzież by misjonarze zawsze mieli przed oczyma główny cel swojego powołania, (...) nie wolno brać udziału w procesjach lub publicznych uroczystościach, przyjmować kierownictwa seminariów ani zakonnic, (...) nie wolno przyjmować parafii ani głosić kazań wielkopostnych” (tamże, p. V).

Od chwili wstąpienia do redemptorystów aż do śmierci trwał dla Gerarda czas misjonarskich doświadczeń; a wszystko z ogromnym pożytkiem dla tych, którzy mieli szczęście go spotkać. Gerard w swoich indywidualnych oraz podejmowanych razem z ojcami podróżach misyjnych objawiał się jako znawca dusz i sumień ludzkich, prowadzący grzeszników do sakramentu pokuty, zatroskany o powołania zakonne. Dojrzałość jego życia zakonnego była dostrzegana wszędzie. Stał się przyjacielem, a z pisemnego polecenia biskupa Teodora Basty z Melfi duchowym kierownikiem karmelitanek w Ripacandidzie, benedyktynek w Corato i Atelli, a także kierownikiem i przyjacielem redemptorystek oraz ich założycielki matki Celeste Crostarosy w Foggii. Jego forma apostołatu była prosta. Rozmawiał z ludźmi o Bogu i ich problemach, modlił się i pokutował.

Jego dzieła misyjne były połączone z ciężkimi próbami: wyczerpujące piesze podróże z misjonarzami, zmęczenie fizyczne, duchowe oschłości i ciemności, ciężkie oszczerstwo, które na pewien czas pozbawiło go kontaktu z ludźmi, a nawet przyjmowania Eucharystii. Świadek jego życia i apostołatu o. Cafaro powiedział o nim: „Gdziekolwiek się zjawia, wzbudza trzęsienie ziemi”³⁴. Jakby tego było za mało, spotykały go ogromnie bolesne doświadczenia.

W Wielkim Tygodniu i w tygodniu wielkanocnym 1754 roku misyjny szlak Gerarda prowadził przez Foggię do Lacedonii. Miał tam zaprzyjaźnione klasztory, które go przyjmowały. Tam oddawał się modlitwie i medytacji. Wiele rozmawiał z ludźmi. Pomagał młodym dziewczętom w odkryciu i realizacji powołania zakonnego. Miał dar czytania serc i znał tajemnice duszy wielkich grzeszników. Jednak sprawy, która będzie go kosztowała wiele cierpienia, nie rozeznał.

Do klasztoru chciała wstąpić niejaka Nerea Caggiano. Rzeczą niepojętą było, że w tak ubogich okolicach, kwestując na rzecz klasztoru, zebrał dla niej posag w kwocie 200 dukatów. Wstąpiła do klasztoru w Foggii, ale po 20 dniach niepewny już wcześniej zarys powołania tak jej się rozmazał, że powróciła do domu. Wstyd kazał jej szukać argumentów, by się z tej nieudanej próby wytłumaczyć. Przedmiotem jej oszczerstw padły siostry z Foggii oraz brat Gerard. Oskarżyła ona brata o występki, który o. Łubieński w takich słowach ujmuje: „Jakoby była z bratem Gerardem dopuściła się grzechu, którego nadmienić nawet nie można bez obrażenia serc czystych”³⁵.

Dlaczego wspominamy ten szczegół? Ponieważ Gerard w wyniku tego oszczerstwa, które chwilowo uznano za prawdopodobne, bardzo cierpiał, a zarazem wykazał wielki hart ducha. W to pomówienie uwierzył przyjaciel Założyciela archiprezbiter katedralny Lacedonii ks. Benignus Bonaventura. On to przekazał plotkę św. Alfonsowi. Ten wezwał brata do siebie i nałożył

³⁴ A. de Spirito, *Gerardo Maiella...*, dz. cyt., s. 85.

³⁵ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 296.

na niego kary, z których dwie Gerard znosił najciężej: zakaz przyjmowania komunii św. i zakaz noszenia habitu. Zachowując regułę zakonną w najdrobniejszych szczegółach, przy rozmowie z przełożonym nie wytłumaczył się ani słowem i wypełnił nałożoną pokutę. To wydarzenie było kolejnym krokiem w jego duchowym oczyszczeniu – jego, który zakochany w Chrystusie, nie wyobrażał sobie dnia bez przyjęcia Jezusa Eucharystycznego. Uderzające, że właśnie w owym miesiącu bez komunii św. rozpoczął się proces rozwoju gruźlicy, która doprowadzi go do śmierci. Bez Eucharystii nie mógł fizycznie istnieć. Fakt ten wspominamy również dlatego, że Gerard nie powrócił już do Deliceto, ale przez krótki czas był w kilku innych domach Zgromadzenia, w Pagani, Ciorani, Neapolu; na koniec przyjął go klasztor w Materdomini, świadek jego apostolatu i świętości życia. Od sierpnia 1754 roku Gerard stał się członkiem tej wspólnoty.

6. TROSKA O UBOGICH

Gerard, sam pochodzący z ubogiej rodziny, która na co dzień ocierała się o biedę, zakonnik wolny od posiadania jakiegokolwiek rzeczy, jakby naturalnie chciał pomagać ludziom, którzy doświadczali głodu czy nędzy. Czynił to tak zwyczajnie i prawdziwie, jakby był bogaczem o stale rosnącym majątku. W taki to sposób owocowała jego miłość do Jezusa: darem spontanicznego wczuwania się w potrzeby drugiego człowieka. *Byłem głodny, a daliście Mi jeść* – mówił jego Mistrz.

Okolice Materdomini były ubogie i doświadczane nieustanną biedą, jak i jego rodzinne Muro Lucano. Gerard, pełen współczucia dla doli biedaków, stanie się dobrodziejem ich nędznej codzienności. Działał na terenach skrajnego ubóstwa, gdzie mieszkańcy bardziej ufali cudom niż własnej przedsiębiorczości. Później dla tych okolic stał się on świętym wzywany najgoręcej, kiedy panował głód, przychodziły choroby lub gdy ktoś rozpoczynał drogę pokuty. Stał się świętym wieśniaków, rolników, kobiet oczekujących dziecka³⁶. Przy furcie klasztornej był dobrodziejem każdego ubogiego. Karmił, czym mógł, rozdawał z tego, co uzbierał, przyniósł na barkach, przywiózł na osle czy koniu. A wydawało się, że szlachetna oliwa jego dobroci i pomyślności nigdy się nie wyczerpie.

Rok 1754 był czasem wielkiego głodu. Na dolinę Valsele przyszedł bardzo ciężki czas. Tłumy ubogich oblegały klasztor. Jego rektor o. Caione całą odpowiedzialność za wyżywienie tych ludzi złożył na barki Gerarda. „Ty musisz pamiętać o wszystkich. Jeśli tym ludziom nie da się jedzenia, zginą. W niczym cię nie ograniczam, lecz daję ci pełną władzę. Bierz wszystko, co

³⁶ A. de Spirito, *Gerardo Maiella...*, dz. cyt., s. 77-80.

jest w domu³⁷. Codziennie przychodziło nie tylko ok. 200 mężczyzn, ale i kobiety z dziećmi. Gerard rozdawał resztki ubrań; byli świadkowie, którzy przysięgali, że mnożył chleb, gdyż w klasztorze już go nie było. Miał jakieś nieznanne źródła pieniędzy, ofiarowanych przez anonimowych dobroczyńców. Rozpalał ogień przed furta, by biedni w miesiącach jesiennych i zimowych mogli się ogrzać. Rektorowi, który z troską pytał Gerarda, co klasztor zrobi dalej wobec takiej biedy, spokojnie odpowiadał: „Bóg zaradzi”³⁸. Może zawsze zaradzić – również cudownie.

7. CUDA

O. Gaspare Caione, pierwszy biograf św. Gerarda, w swojej dwuczęściowej relacji o życiu Świętego, zatytułowanej *Wiadomości o naszym bracie Gerardzie*, podaje 40 cudów z nim związanych³⁹. Natomiast o. Ferrante podaje ich już 200⁴⁰. Wielce poważnym wyzwaniem staje się lektura życiorysu św. Gerarda, a także zrozumienie jego fenomenu bez uporania się z pewną legendą i cudami, które miały miejsce w jego życiu.

Świętość w mentalności ludowej zawsze związana była z cudownością⁴¹. Opowiadać życie świętego oznaczało wspominać cuda z nim związane, które określały jakieś znaczące jądro, bazę podtrzymującą pamięć wierzących. Przekazywano wraz z nimi najważniejsze momenty ziemskiego życia świętego. Następnie przy jego grobie potwierdzano jego wstawienniczą potęgę. Nikt nie wątpił w prawdziwość tej mocy, ona bowiem ukazywała, jak bliskie związki łączyły świętego z Bogiem. Pierwszym zadaniem świętych było orędownictwo i czynienie cudów⁴². Nie odróżniano cudów zdziałanych za życia świętego od tych zaistniałych po śmierci. Obydwie kategorie łączono z wielkością życia, którym żył święty.

W świecie symboliczno-religijnym prostych ludzi z okolic Lucano, wspomaganą historyczną pamięcią i zbiorową wyobraźnią naznaczoną walką o przetrwanie, cud zajmuje szczególne miejsce i pełni specjalne zadanie. Dlatego od takich ludzi Bożych jak Gerard domagano się cudów. Świętość (uznana przez Kościół lub nie) stawała się nadzwyczajnym modelem chrześcijańskiego życia, wzmacniana była dodatkowo przez pietyzm ludzi, którzy czcili świętego. Był on świętym „dla innych”.

³⁷ A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s.149.

³⁸ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 269.

³⁹ Por. G. Caione, *Notizie del nostro Fratello Gerardo* oraz *Notizie della vita del Fratello laico Gerardo Maiella del SS. Redentore*.

⁴⁰ F. Chiovaro, *Formazione e significato della leggenda di san Gerardo*, w: *San Gerardo e la spiritualità*, dz. cyt., s. 113. Z okazji kanonizacji św. Tomasza z Akwinu papieżowi Janowi XXII doręczono dokumentację 300 cudów zdziałanych przez Świętego; por. tamże, s. 109.

⁴¹ Tamże, s. 108.

⁴² Tamże, s. 109-110.

Wszystkim, którzy walczyli z nieurodzajną ziemią, suszą, niszczącymi zboże myszami, kupcami-lichwiarzami, wszystkim, którzy byli bezsilni wobec losu i upodleni przez głód, Gerard jako pomoc ofiarował cud. Chłopi i bezrobotni, a także ludzie wyższych warstw akceptowali cud, przyjmowali go jako element zwyczajny, który jednak wnosił nadprzyrodzoność w ich życie. I Bóg wysłuchiwał modlitw i pragnień Gerarda.

Cuda Gerarda i manifestacja świętości w jego wypadku całkowicie służyła innym. To jest ważna konstatacja. Drugą należy odnaleźć w *Rękopisach* św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Charakteryzując swoje związki z Jezusem, powie, że Jezus niczego jej nie odmówił⁴³. Podobnie było w życiu Gerarda. Jezus nie odmówił mu udziału w samotności, cierpieniu i konaniu z sobą, trudno zatem, by mu odmówił czegokolwiek, co przekraczało możliwości Gerarda (ale nie Boże), zwłaszcza gdy upragniony dar dotyczył kogoś bardzo potrzebującego. Cuda wypraszał dla innych. On miał swoje miejsce u Boga, a było nim przede wszystkim cierpienie.

Dla przykładu, z wielu cudów, które Gerard działał dla dobra innych, można wymienić następujące: znajomość spraw sumienia, uratowanie rybaków w Neapolu, przywrócenie świadomości omdlałej kobiecie, posłuszeństwo myślnym poleceniom przełożonych, czytanie myśli innych, uzdrowienie sparaliżowanego w Auletcie, uzdrowienie niemowy, przywrócenie dawnej jakości zepsutemu winu, uzdrowienie kobiety, uzdrowienie chłopca w Muro, przywrócenie świeżości kwiatom w kościele, wyrzucenie myszy z pól Corato, bilokacje⁴⁴. Z tej wielości trzema z nich powinniśmy się zająć bardziej szczegółowo, ponieważ opisują jego wczesną i wielką przyjaźń z Jezusem oraz wskazują na charakterystyczny rys jego duchowości, jakim była jego niezwykła troska o ubogich. Wyszedł on bowiem z tej właśnie grupy ludzi, a nowy rodzaj życia nie stał się przeszkodą w pełnej identyfikacji z nimi.

Św. Gerard przedstawiany jest często jako rozdający chleb i zboże. Pod różnymi aspektami proces kanonizacyjny Gerarda jest niekończącą się kroniką o chlebie rozdawanym przy klasztornej furcie, o spichlerzach napełnianych zbożem, o obietnicy przyszłych dobrych zbiorów. Kiedy Gerard nawet przy furcie klasztornej wpadał w ekstazę (co było u niego zjawiskiem częstym), to po niej często rozdawał zgromadzonym ludziom chleb czy mąkę. Cud św. Gerarda nigdy nie jest „daremny”, jest on zawsze użyteczny, odpowiada na prośbę ludu⁴⁵.

Pierwszym z cudownych zdarzeń (tego typu przypadki notują też życiorysy innych świętych), świadczącym o pragnieniu miłowania Boga i pełnego z Nim zjednoczenia, jest przyjęcie komunii św. od św. Michała Archanio-

⁴³ Por. Teresa z Lisieux, *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 159-161. Por. też: F Kowalska, *Dzienniczek*, s. 360: „Jezus lubi wchodzić w najdrobniejsze szczegóły życia naszego i spełnia nieraz tajne pragnienia moje, które nieraz ukrywam przed Nim samym, chociaż wiem, że przed Nim nic skrytego być nie może”.

⁴⁴ F Chiovaro, *Santità...*, dz. cyt., s. 123, 124.

⁴⁵ Por. A de Spirito, *Gerardo Maiella...*, dz. cyt., s. 83.

ła. Muro jest pełne kościołów i Gerard jako malec często je nawiedzał. Jezus Eucharystyczny był przez niego żarliwie adorowany. Często także zapraszał rówieśników przed tabernakulum słowami: „Chodźcie do kościoła odwiedzić naszego więźnia”⁴⁶. Pewnej niedzieli ukląkł wraz z wiernymi, by przyjąć Jezusa. Ksiądz, widząc malca przy balustradzie, ominął go. Gerard, kierowany wielką miłością do Jezusa, poczuł się okropnie. W kącie kościoła płakał i żalił się Jezusowi. „Jego łzy wzruszyły niebo” – napisał o. Ferrante⁴⁷. W nocy Michał Archanioł podał mu komunię św. O tym fakcie Gerard opowiedział domownikom⁴⁸. Także w 1755 roku, przed swoją śmiercią, opowiedział to zdarzenie swoim współbraciom. Ta komunia przyjęta z rąk anioła, a później komunie przyjęte z rąk kapłana stały się bazą jego świętości. To dlatego Gerard chce przyjmować komunię św. każdego dnia (co w owym czasie było niemożliwe, a przynajmniej bardzo trudne do zrealizowania). Miłość do Jezusa jest całą siłą jego życia. W klasztorze, pełniąc funkcję zakrystiana, w charakterystyczny sposób zwracał uwagę Jezusowi przed tabernakulum: „Nie zatrzymuj mnie, mam wiele do roboty”⁴⁹. Możemy zrozumieć, jak wielkie opuszczenie przeżywał, kiedy w wyniku oszczerstwa zabroniono mu przyjmowania Jezusa. Kapłanowi, który go wtedy prosił o służenie do Mszy św., odmówił tymi słowami: „Nie wystawiaj mnie na próbę, mógłbym ci wyrwać z rąk hostię”⁵⁰.

Drugie i trzecie z wybranych zdarzeń związane są z chlebem, a tym samym z biednymi ludźmi, wśród których Gerard przeżył całe swoje życie. Cudem, który także wydarzył się we wspomnianym okresie życia Gerarda (tj. w dzieciństwie), jest biały chleb ofiarowany mu przez Dzieciątka Jezus. W wieku sześciu lat, gdy w domu panowała wielka bieda, nawiedzając małą kaplicę w Capodigiano, Gerard stanął przed figurą Matki Bożej z Dzieciątkiem. Zachwycała go śliczna Pani z Dzieciątkiem Jezus na ręce. Na jego prośbę Dzieciątko zeszło z rąk Matki i ofiarowało Gerardowi biały chleb. Chleb biały i pachnący – to ważny szczegół. Gerard przyniósł go do domu i opowiedział o wszystkim swojej matce i siostrze. Zdarzenie to powtórzyło się jeszcze wiele razy.

Trzeci cud, także wielokrotnie powtórzony, związany jest z biedą, a nawet głodem, który dotknął okolice Valsele. Wszystkim, nie wyłączając klasztoru, brakowało jedzenia, nawet chleba. Gerard, kwestując, dzielił się później przy klasztornej furcie tym, co mu ofiarowano. Otrzymałszy klucz do furtki, powiedział: „Ten klucz ma mi otworzyć niebo”⁵¹, a my dodamy, że również nieoczekiwane wsparcie dla ubogich. Z funkcją furtiana związana by-

⁴⁶ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁷ Tamże, s. 22.

⁴⁸ Tamże, s. 22-23.

⁴⁹ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 88.

⁵⁰ G. Caione, *Gerardo...*, dz. cyt., s. 87-88.

⁵¹ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 265.

ła u Gerarda przede wszystkim opieka nad ubogimi i rozdawanie jałmużny, a nie przyjmowanie ważnych gości. „Ponieważ ze szczodrobliwością, bez wyrachowania rozdawał jałmużnę, nieraz byłby szkodę zrobił klasztorowi, gdyby Opatrzność w cudowny sposób nie zapobiegła wszelkiej szkodzie i nie wynagrodziła jego miłosierdzia”⁵². Wielokrotnie rozdawał chleb, mnożąc go, a świadkami byli współbracia. Dzień po dniu przybywali potrzebujący. Każdemu chciał dać coś do zjedzenia. Pewnego zimowego popołudnia piekarz napiekł chleba, który miał wystarczyć wspólnocie klasztornej. Gerard, pamiętając słowa rektora Caione, że on tylko może uratować ubogich, rozdał im wszystko. Kucharz ogłosił, że kolacji nie będzie, bo nie ma co położyć na stół. Przy okazji piekarz i kucharz nie omieszkali ostrymi słowami powiedzieć Gerardowi jasno, co o tym myślą, a on nawet nie mógł obiecać poprawy. Jakby na swoje usprawiedliwienie Gerard zaprosił piekarza do obejrzenia pieca, czy przypadkiem coś w nim nie zostało. Ku swojemu zdziwieniu odkryli piec pełen białego chleba. Zauważyć należy, że chleb rozdawany przez Gerarda przy furcie był zawsze biały – taki, jaki on sam kiedyś otrzymał w kaplicy w Capodigiano. Biały chleb znajdował się na stołach bogaczy; w okolicach Muro był niezwykle rzadkością. To może oznaczać Boży szacunek dla głodnych i ubogich. Bóg zresztą nie ma dla nas innego chleba. Gerard był tylko Jego pośrednikiem⁵³.

8. DUCHOWOŚĆ GERARDA

Jak uformowała się religijność Gerarda? Jakie były jej początki i jak się rozwinęła?

Odpowiedź wydaje się prosta. Wskazujemy bowiem na działanie Ducha Świętego, którego dziełem jest każda świętość i indywidualna jej realizacja. Niemniej odnieść się trzeba do kryteriów historycznych i antropologicznych. Trzeba więc zwrócić uwagę na dzieciństwo i młodość Gerarda.

Uważa się, że dom, kościół, ulica oraz spotkani ludzie kształtowali jego religijną tożsamość i byli wzorami i mistrzami jego pobożności. Była ona kategoriami wiary ludzi prostych, niewykształconych, ale prawych i mądrych. Była to religijność ludzi biednych – wieśniaków, pasterzy, rzemieślników. Wśród tych ludzi zdarzały się czasem co prawda zło i bezbożność, choć trud-

⁵² B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 360.

⁵³ Wspomnijmy jeszcze dwa cuda związane z chlebem. W aktach procesu beatyfikacyjnego zapisano, że w klasztorze skończył się chleb, dlatego też pewien człowiek został odesłany do domu bez chleba. Gerard udał się do klasztoru i za chwilę zobaczono go, jak wyszedł i zaniósł biedakowi świeżo upieczony bochenek chleba, który wyjął spod płaszcza. W tym czasie piec w klasztorze był nieczynny, a więc nie mogło być chleba; wszyscy to zdarzenie uznali za cudowne (*Processus Maiella*, t. I, s. 184). Innym razem chodziło o dwie biedne dziewczynki, które przyszły, gdy Gerard rozdał już wszystkie chleby, a dał im „dwa bielutkie, parujące jeszcze chleby” (tamże, s. 478; por. G. de Rosa, *La mia testimonianza su S. Gerardo*, s. 6).

no powiedzieć, czy pochodziły one z rozpaczy, czy ze złej woli. Trzeba i o tym wspomnieć, bo nie możemy owej wiejskiej społeczności widzieć przez pryzmat jakiejś rzekomej sielankowej niewinności. Ci ludzie nie byli wyłącznie dobrzy i delikatni...

Religijność południowej Italii charakteryzuje się „głębokim zmysłem transcendencji, nieograniczonym zaufaniem Bożej opatrności, poznawaniem spraw Boskich drogą rozumu, doświadczeń tajemnicy Krzyża w całym jej dramacie, a zarazem w jej zbawczej mocy, synowskim przywiązaniem do Najświętszej Dziewicy i wielkim zaufaniem do wstawiennictwa świętych”⁵⁴.

Życie religijne Gerarda od najmłodszych lat kształtuje się spontanicznie, chociaż od początku ma swoje stałe punkty. Są nimi miłość do Jezusa i Maryi oraz pragnienie naśladowania Jezusa w Jego cierpieniu, by w ten sposób upodobnić się do Niego. W realizacji tych wewnętrznych pragnień Gerard podejmuje własną drogę świętości, jak modlitwa, ostre pokuty, czuwania nocne w kaplicy Capodigiano położonej poza miastem. Prowokuje ni to zabawę, ni „święty teatr”, narażając się na kpiny i bicie przez rówieśników. Często, jeszcze ucząc się zawodu, bez skargi pozwala się poniewierać czeladnikom. Do tego dochodziły jeszcze krwawe biczowania, jeden z ważnych elementów religijności południa Italii.

Gerard nie miał żadnych kierowników duchowych i nie należał do żadnych stowarzyszeń i bractw, co było udziałem założyciela redemptorystów św. Alfonsa de Liguoriego. Było to życie bez widocznej metody, bez rozkładu godzin, zawsze nastawione na słuchanie natchnień Ducha. Dla Gerarda ziemia była rzeczywistością niekonieczną, a ciało jedynie powłoką, którą trzeba zrzucić przy pierwszej okazji⁵⁵. „Gdy jestem z Tobą, ziemia mnie nie cieszy” – wydawał się śpiewać z psalmistą. Duchowość uporządkowana przyjdzie dopiero później, w życiu zakonnym, i będzie ona bardzo rygorystyczna.

Jako charakterystykę jego stylu życia przyjmujemy jego własne określenie: „Dla Boga nie pragnę od Boga niczego, tylko tego, czego On sam pragnie; zdaję się na wolę Bożą i poza tym niczego nie pragnę”⁵⁶. Na drzwiach swojej celi zakonnej napisał: „Tu spełnia się wola Boga, jak On chce i dopóki chce”⁵⁷. Nic więc dziwnego, że już jako zakonnik mówił w natchnieniu o „niezmierzoności dobrego Boga”, ukazując na przykładach, jak możemy żyć w Bogu. Przykłady te czerpał z pewnością z symboliczno-religijnej wyobraźni, którą ukształtował w sobie już w dzieciństwie i w latach młodzieńczych, a formułował je w języku ludowym. W jego listach spotykamy obrazy i konkretne wyrażenia

⁵⁴ Konferencja Episkopatu Włoch, *Chipsa Italiana e Mezzogiorno, Sviluppo nella solidarietà*, październik 1989, nr 26. Św. Gerard zaliczony jest do grupy 36 świętych, szczególnych „obrońców wspomóżycieli”; zob. A. de Spirito, *Gerardo...*, dz. cyt.

⁵⁵ N. Ferrante, *Storia...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁶ G. Caione, *Gerardo...*, dz. cyt., s. 281; *Le lettere...*, dz. cyt., s. 216.

⁵⁷ A. de Spirito, *Gerardo...*, dz. cyt., s. 80-81.

jak: „wodą i wichrem”, „umrzeć pod młynem woli Bożej”, „współczuję ci, moja siostrze, ponieważ jesteś samotna, udręczona i bez pociechy”⁵⁸.

Gerard jest świętym darem dla swojego otoczenia. Nie jest on świętym należącym do Kościoła hierarchicznego. Świadczenie z jego procesu beatyfikacyjnego mówią o nim jako o świętym, który należy do nich. O świętym, który nie poucza, nie angażuje się w sprawy socjalne, nie tworzy organizacji, ale akceptuje uwarunkowania materialne i duchowe takimi, jakie są. Gerard stoi poza zasięgiem dokumentów i trybunałów kościelnych. Jest z ludem i walczy o żywotność wiary. Czyni ją łatwiejszą, bardziej poszukiwaną przez tych, którzy nie należą do inteligencji.

Nie wahał się mieszać z biedotą. Sam wędrował jak szaleniec i prawdziwy biedak. W naśladowaniu Chrystusa nie mógł postąpić jak Franciszek czy założyciel redemptorystów Alfons de Liguori, którzy pogardzili bogactwem na rzecz ubóstwa – on od pierwszego do ostatniego tchnienia po prostu był ubogi. W ubóstwie i szaleństwie krzyża naśladował Chrystusa⁵⁹. Zrozumiał, że kto należy do Chrystusa, musi przeżyć całe Jego życie. Musi z Nim wejść na drogę krzyżową, przejść przez Ogrójec i wstąpić na Golgotę. Chrystus jest Bogiem i człowiekiem; kto chce być z Nim, musi uczestniczyć zarówno w Jego Boskim, jak i ludzkim życiu.

Stąd w Gerardzie zrodziło się wielkie pragnienie, by mógł towarzyszyć Jezusowi w Jego agonii i samotności przeżywanej podczas męki i śmierci. Jezus nie odmówił tej trudnej łaski swojemu przyjacielowi⁶⁰. Jak wiemy, podobne pragnienia miały dwie znane nam święte: Teresa od Dzieciątka Jezus⁶¹ i s. Faustyna⁶². Gerard otrzymał powyższą łaskę, o czym poświadcza w liście pisanym w lipcu 1754 roku: „Niech Bóg będzie uwielbiony za to, że dzięki Jego łasce, zamiast umrzeć przygnieciony tak okrutnym ciężarem – sam przeciw śmierci zwyciężam. Dzieje się to dlatego, bym przez obecne cierpienia mógł naśladować mojego Boskiego Odkupiciela. On to bowiem jest moim Mistrzem, a ja jestem Jego uczniem. Dlatego też od Niego powinienem się uczyć i w Je-

⁵⁸ Tamże, s. 104-105.

⁵⁹ Por. A. de Spirito, *Gerardo...*, dz. cyt., s. 105.

⁶⁰ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 455, 456.

⁶¹ „Obraz ciemności przesłaniających mą duszę jest równie niepełny co szkic, który jedynie zarysowuje. Lecz nie będę już o tym dłużej pisać, boję się popełnić błuznierstwo (...). Kiedy śpiewam o szczęściu Nieba, czyli o wiecznym posiadaniu Boga, to nie odczuwam z tego żadnej radości, gdyż po prostu śpiewam o tym, w co chcę wierzyć. Czasem, co prawda, pojawi się promyk słońca i rozjaśni moje ciemności; wtedy próba na chwilę ustaje, później jednak owo wspomnienie jasności, zamiast przynosić radość, potęguje jeszcze spowijający mnie mrok” (Teresa z Lisieux, *Rękopisy...*, dz. cyt., s. 231, 232-233).

⁶² „Pragnę, o Jezu mój, cierpieć i płonąć ogniem miłości przez wszystkie wydarzenia życia. (...) Siłą fizycznych nie miałam wcale, męka odebrała mi je zupełnie. Cały ten czas byłam jakby w omdleniu, każde drgnienie Serca Jezusa odbijało się w moim sercu i przeszywało moją duszę. Nawet gdyby te męki mnie samej dotyczyły, to bym mniej cierpiała, ale kiedy patrzę na Tego, którego ukochało całą mocą serce moje, że On cierpi, ja Mu w niczym ulżyć nie mogę, serce moje rozpadało się w miłości i gorczy. Konałam z Nim, a skonać nie mogłam: ale nie zamieniłabym tego męczeństwa za wszystką rozkosz świata całego. Miłość moja w tym cierpieniu spotęgowała się do niepojęcia. (...) Towarzyszyłam Mu w Ogroju i w ciemnicy, w badaniach sądowych, byłam z Nim w każdym rodzaju męki Jego; nie uszły uwagi mojej ani jeden ruch, ani jedno spojrzenie Jego, poznałam całą wszechmoc miłości i miłosierdzia Jego ku duszom” (E. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., s. 507, 1054).

go ślady jak najgorliwiej wstępować. Teraz nie mogę już ani chodzić, ani nawet się poruszyć; przybity bowiem do krzyża, okrutnie cierpię. (...) Wszyscy – jak się wydaje – mnie opuścili. Obym nie odczuł tego zbyt boleśnie (...). Jednak Boski mój Odkupiciel pragnie, bym pozostawał przybity do okrutnego krzyża, a ja, skłaniając głowę, mówię: Taka jest wola Boża, którą z radością przyjmuję. Spełniam wszystko, co ona mi nakazuje”⁶³.

31 sierpnia 1755 roku, śmiertelnie chory, wrócił z kwesty i wyprawy misyjnej z Oliveto do Materdomini. Gdy o. Caione go zobaczył, musiał ze wszystkich sił się powstrzymywać, by się nie rozplakać. Śmierć znaczyła już swoją obecność na twarzy Gerarda. Ze wspomnianej kwesty donosił wcześniej listownie swojemu przełożonemu, że jest ciężko chory. Zaprzyjaźnionemu lekarzowi z Materdomini (nazwiskiem Santorelli) powiedział: „Ani nie chcę żyć, ani umrzeć, chcę jedynie tego, czego chce Bóg. Chciałbym umrzeć, by zjednoczyć się z Bogiem, i żałuję, że umieram, bo jeszcze nic nie cierpiałem dla Jezusa”⁶⁴. Powiedział to akurat w chwili wielkiego opuszczenia i cierpień duchowych, które wiodły go ku granicom rozpacz. Prosił zaprzyjaźnione zakonnice, by się za niego modliły, ponieważ cierpienia spowodowane nocą ducha są ponad jego siły. „Zdaje się, że cierpię bez Boga. Moja Matko, jeśli mi nie dopomożesz, nie wiem, co się ze mną stanie, bo jestem cały zniechęcony, w morzu nawalnicy, jakbym się zbliżał do rozpacz. Zdaje mi się, że dla mnie już Boga nie ma, że tylko sprawiedliwość Jego nade mną stoi”⁶⁵. Dzieśiąc miesięcy później do tej samej zakonnicy napisał: „Piszę z krzyża, zlituj się nad mym konaniem. (...) Tak gorzki jest mój ból, że doznaję śmiertelnych słabości, a gdy mi się zdaje, że umieram, wracam do życia, by więcej cierpieć i odczuwać smutek”⁶⁶. Cytowane tu słowa, skierowane do doktora Santorellego⁶⁷, są zrozumiałe w świetle powyższych tekstów.

Brat Gerard Majella zmarł 16 października 1755 roku, mając 29 lat, 6 miesięcy i 9 dni, z których w klasztorze przeżył 5 lat, 5 miesięcy i 15 dni.

9. BEATYFIKACJA

Poza listami Gerard nie pozostawił po sobie ważnych pism; zostawił za to pamięć heroicznego życia. Nie był on człowiekiem wykształconym, a do Zgromadzenia Redemptorystów wstąpił, by zostać bratem, którego zadaniem

⁶³ *Le lettere di S. Gerardo Maiella*, Materdomini 1980, s. 297-298.

⁶⁴ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 440.

⁶⁵ Tamże, s. 292-293.

⁶⁶ Tamże, s. 293. Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., s. 24: „W jednym dniu zaraz po przebudzeniu, kiedy stałem w obecności Bożej, a tu zaczyna mnie ogarniać rozpacz. Ostateczna ciemność duszy. Walczyłam, jak mogłam, do południa. W godzinach popołudniowych zaczęły mnie ogarniać lęki prawdziwie śmiertelne, siły fizyczne zaczęły mnie opuszczać. Spieszenie weszłam do celi i rzuciłam się na kolana przed krucyfiksem, i zaczęłam wołać o miłosierdzie. Jezus jednak nie słyszy wołań moich”.

⁶⁷ A. Amarante, *Un amico...*, dz. cyt., s. 125-135.

będzie kochanie Boga i praca. Akta jego procesu beatyfikacyjnego zostały zebrane dziewięćdziesiąt lat po jego śmierci. Stąd opierają się na świadectwach pośrednich, a zatem na osobach, które nie znały go bezpośrednio. Przekazują one jednak bez wątpienia opinie tych, którzy znali go osobiście, i są echem tego, co opowiadali oni swym krewnym i przyjaciółom.

Pomimo że Gerard przeżył całe swe życie w niewielkim kręgu swojej rodzinnej ziemi, to jednak wzbudził wielkie zainteresowanie i pobożność poza swoją ojczyzną. Jego osoba jeszcze za jego życia stała się sławna od Muro do Foggii i Bari. Po jego śmierci pamięć o nim rozeszła się na całą ziemię salernitańską, a pod koniec XIX wieku przekroczyła Ocean Atlantycki razem z redemptorystami oraz z emigrantami – chłopami i robotnikami Italii.

Wydaje się, że brat Gerard czekał na wyniesienie na ołtarze do czasu beatyfikacji i kanonizacji założyciela redemptorystów, św. Alfonsa M. de Liguoriego. I rzeczywiście, w 1843 roku, 4 lata po kanonizacji św. Alfonsa, w diecezji Conza, do której należało Muro Lucano, rozpoczęto proces informacyjny⁶⁸. Akta tego procesu i *Positio* były gotowe w 1871 roku⁶⁹. W 1856 roku przeniesiono ciało Gerarda z cmentarza do kościoła sanktuaryjnego. 17 września 1874 roku papież Pius IX podpisał dekret, w którym zezwolił na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego Gerarda. Tenże papież 8 czerwca 1877 roku wydał dekret o heroicznosci jego cnót.

W 1892 roku, na konsystorzu w obecności papieża Leona XIII, z morza zgłoszonych cudów wybrano i uznano za autentyczne 4 cuda zdziałane za wstawiennictwem brata Gerarda.

Beatyfikacja miała miejsce 29 stycznia 1893 roku w Rzymie. Przed bazyliką św. Piotra odczytano dekret beatyfikacyjny, a po południu, niesiony w *sedia gestatoria*, przybył do bazyliki papież Leon XIII, by pomodlić się przed obrazem bł. brata Gerarda.

O. Łubieński zapisał we wspomnianym już zyciorysie: „Wreszcie wniesiono Ojca św. do auli. Namiestnik Chrystusa padł na kolana przed obrazem i korząc się u stóp bł. Gerarda, polecał wszystkie owieczki swej pieczy powierzone jego potężnemu wstawiennictwu”⁷⁰.

10. KANONIZACJA

Redemptoryści na przełomie XIX i XX wieku zdobywali Europę i świat, a towarzyszyli im święci Zgromadzenia. Kult św. Gerarda rozprzestrzenił się w Europie wszędzie tam, gdzie redemptoryści głosili misję i rekolekcje. Od samego początku misjonarze ukazywali go jako przenikliwego znawcę sumień

⁶⁸ Por. F. Chiovaro, *Santita, miracoli e leggenda: Questioni introduttorie*, dz. cyt., s. 122.

⁶⁹ Tamże, s. 121.

⁷⁰ B. Łubieński, *Żywot...*, dz. cyt., s. 511.

ludzkich, propagowali jako patrona dobrej spowiedzi, szczególnie ukazywali jako patrona matek spodziewających się dzieci. Przy tym opowiadali wiele cudownych wydarzeń z jego życia. Francja, Belgia, Holandia, Bawaria zostały dla niego zdobyte. Postulator prowadzący proces kanonizacyjny brata Gerarda nie miał dużo pracy.

W 1904 roku Kościół obchodził 50-lecie ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. 8 grudnia do Rzymu przybyło 196 biskupów. Trzy dni później, przy udziale wspomnianych biskupów i wielkiej ilości wiernych, w bazylice św. Piotra podczas sumy „papież Pius X, siedząc na tronie pontyfikalnym, nieomylnym słowem cały Kościół pouczył, że brat Gerard Majella jest świętym”⁷¹.

Niedługo po kanonizacji w diecezji Conza, a następnie w południowej Italii ogłoszono Gerarda patronem matek oczekujących potomstwa i patronem dobrej spowiedzi. Wspomniany patronat wiązał się z dwoma wydarzeniami.

W przepięknym, średniowiecznym jeszcze Oliveto, które zostało zniszczone przez trzęsienie ziemi w 1982 roku, miało miejsce zdarzenie, które zapamiętało wiele kobiet. Odwiedzając po kweście znajomą rodzinę, Gerard, wychodząc z domu, zostawił chusteczkę. Córka tej rodziny zauważyła zgubę, niewiele wartą, ale wybiegła za Gerardem, aby ją mu zwrócić. On, jakby bagatelizując sprawę, powiedział do niej: „Zatrzymaj ją sobie, kiedyś będzie ci użyteczną”. Po jakimś czasie panna wyszła za mąż i oczekiwała dziecka. Przy porodzie była bliska śmierci. W ogromnym cierpieniu, tracąc siły, modliła się o uratowanie życia dziecka. Wtedy przypomniała sobie o chusteczce brata cudotwórcy. Kazała ją sobie podać, i gdy wzięła ją do ręki, urodziła zdrową córkę. Wnuczka owej kobiety zeznawała o tym wydarzeniu podczas procesu beatyfikacyjnego⁷².

Zeznania podczas wspomnianego procesu mówią o kilku podobnych faktach. Stąd św. Gerard szybko został (w południowych Włoszech) ogłoszony patronem matek oczekujących potomstwa. Obecnie na całym świecie zbierane są podpisy pod prośbą do Stolicy Apostolskiej, by Gerard został ogłoszony patronem matek w całym Kościele.

Gerard miał niezwykle dar Boży znajomości tajników duszy i rozpoznawania sumień ludzi, którzy ukrywali swoje grzechy i unikali sakramentu pokuty. Ujawniając je przed nimi, doprowadził wielu do spowiedzi. Stąd misjonarze zabierali go na misje, gdzie modlił się z ludem i wyszukiwał tych, którzy wcale nie mieli zamiaru nawracać się czy w ogóle przychodzić na misję. Także w czasie swojego kwestowania przyprowadził do konfesjonału wielu stojących z dala od Boga, wcześniej ukazując im opłakany stan ich duszy. Na te dwie sprawy zwrócił także uwagę Jan Paweł II w swoim liście apostolskim.

⁷¹ Tamże, s. 516.

⁷² Tamże, s. 433-434.

„Troszcząc się, by grzesznicy odzyskiwali życie duchowe poprzez nawrócenie w sakramencie pojednania, św. Gerard Majella w sposób szczególny zwracał również uwagę na dopiero zapoczątkowane życie i na matki w ciąży, zwłaszcza te, które znalazły się w trudnych warunkach duchowych czy materialnych. Dlatego także i dzisiaj jest specjalnym opiekunem matek oczekujących potomstwa. Ta charakterystyczna cecha Jego miłości stanowi dla was i dla wiernych pewien bodziec do ukochania, bronienia i służenia ludzkiemu życiu” – napisał w powyższym liście Jan Paweł II⁷³.

11. ZAKOŃCZENIE

We wszystkich swoich kościołach rozsianych po świecie redemptoryści wraz z wiernymi, którzy do tych świątyń przychodzą, uroczysto obchodzili Rok Św. Gerarda. Urządzano tridua, rekolekcje, sympozja, pielgrzymki. Ożywiano pamięć jego życia i wypraszano łaski. Najważniejsze, że w wielu wspólnotach dokonano refleksji nad jego duchowością i apostołatem. Ten jubileusz musi przynieść – tego się spodziewamy – ożywienie życia redemptorystowskiego. Tego spodziewa się Kościół od Zgromadzenia i każdego redemptorysty. Papież z tej okazji napisał: „Moim życzeniem jest, aby Rok Św. Gerarda przyczynił się do zwiększenia wysiłku chrześcijan w przeciwstawianiu się kulturze śmierci i podejmowania konkretnych oraz wymownych działań na rzecz kultury życia. Przy tak szczególnej okazji chcę również wezwać Ciebie, Najczcigodniejszy Ojczy⁷⁴, i wszystkich redemptorystów do jeszcze bardziej zdecydowanego podjęcia wysiłku na rzecz Ewangelii życia. W służbie życia podejmijcie waszą teologiczną i moralną refleksję, prowadząc ją w wierności alfonsjańskiej tradycji, wychodząc z sytuacji, w których życie jest mniej strzeżone i bronione. Na tym właśnie polega kontynuowanie dzieła św. Gerarda Majelli i bycie świadkami oraz budowniczymi nowej ludzkości”⁷⁵.

⁷³ Jan Paweł II, *List...*, dz. cyt., przyp. 1.

⁷⁴ O. Joseph Tobin CSsR.

⁷⁵ Jan Paweł II, *List...*, dz. cyt., przyp. 1.

część druga
filozofia

EUTANAZJA: ŚMIERĆ NA ŻYCZENIE CZY NA ZLECENIE? PRZYCZYNY ANTROPOLOGICZNO- KULTUROWE WSPÓŁCZESNYCH TENDENCJI PROEUTANAZYJNYCH¹

Pomimo szybkiego rozwoju nauk biomedycznych w ostatnich latach, które otworzyły człowiekowi nowe horyzonty jakościowo lepszego i dłuższego życia, śmierć pozostaje nadal dla każdego z nas z jednej strony nieuniknioną rzeczywistością „końca życia”, z drugiej jednak jest wydarzeniem głęboko ludzkim, które przeżywa się osobiście z niepowtarzalną dramaturgią. Niniejsza rzeczywistość, z którą każdy człowiek musi się zmierzyć, staje się paradoksalnie najważniejszym problemem naszego życia. *Factus eram ipse mihi magna quaestio* – mówi św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Rzeczywiście, „umieranie” jest aktem człowieka żyjącego. Stanowi ono specyficzną sytuację życiową, w której człowiek wyraża jednak swoją wolę. W jaki sposób człowiek powinien przeżywać ten końcowy akt swojego życia? Odpowiedź jest jedna: „w sposób ludzki”. W ciągu wieków niniejsza lakoniczna odpowiedź, różnorodnie formułowana i odczytywana w ścisłej zależności od wrażliwości kulturowej danej epoki historycznej, uzyskiwała specyficzne formy przeżywania „wydarzenia śmierci”. Philip Ariès – w swojej *Historii śmierci w Europie Zachodniej* – uwypukla nie tylko proces rozwoju filozoficznej refleksji na temat śmierci, ale przede wszystkim wyróżnia cztery wielkie okresy ewolucji „sposobów” jej przeżywania, które uwarunkowały różnorodne postawy w obliczu śmierci². Człowiek w starożytności – greckiej czy rzymskiej – wiedział, że musi umrzeć, i oczekiwał na to wydarzenie ze względny spokojem. W otoczeniu rodziny i przyjaciół „oczekiwał śmierci” za pomocą rytualnych gestów (publiczne spisywanie testamentu i pożegnanie z najbliższymi), wskazujących na sprawowanie ściśle określonej celebracji publicznej³. Wymiar

¹ Por. E. Kowalski, *La morte proibita. Il morire nella prospettiva filosofica, antropologica ed etica*, „Studia Moralia” 39 (2001), 2, s. 461-481.

² Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Milano 1989.

³ Tamże, s. 24-25.

rodzinny i społeczny śmierci przeżywanej przez starożytnych zostaje w średniowieczu przekształcony w „osobistą śmierć jednostki”, w „moją i własną śmierć”, poprzez którą człowiek głębiej i lepiej uświadamiał sobie siebie⁴. Od XVIII wieku rozwija się i integruje w zachodniej kulturze europejskiej przeżywanie „własnej śmierci” w „śmierci innego”. To, co interesuje i wzrusza człowieka tego okresu, to sama idea śmierci jako takiej, która nie dotyczy mnie, lecz innych ludzi⁵. Ostatni okres, od XIX wieku do współczesnych nam czasów, zwany okresem „zakazu śmierci”, jest owocem szerokiego ruchu kulturowego zrodzonego w Ameryce Północnej, który rozpowszechnił i zadomowił się na dobre w wielu krajach Europy Zachodniej⁶. Wspomniany amerykański trend kulturowy zrodził głębokie zmiany w europejskiej wrażliwości, zachowaniu i postawach w obliczu śmierci, które domagają się pogłębionej i szerszej analizy. Najbardziej znaczącą zmianą podstawowych postaw antropologiczno-etycznych względem faktu śmierci jest nowe prawo do eutanazji ogłoszone w Holandii 28 listopada 2000 roku. Z legalizacją eutanazji aktywnej „na życzenie” i samobójstwa za pomocą asystencji medycznej została wprowadzona możliwość opcji eutanazyjnej w „rozwiązywaniu” egzystencjalnych problemów współczesnego człowieka. Ścisłe powiązanie eutanazji z samobójstwem wskazuje na określone założenia tzw. „kultury śmierci” czy „kultury eutanazyjnej”. W szczególności ujawnia ona niezdolność nadania sensu cierpieniu i śmierci ludzkiej oraz prezentuje zmienioną koncepcję człowieka jako wszechpotężnego podmiotu obdarzonego absolutną władzą nad życiem i śmiercią⁷.

Biorąc pod uwagę wspomniane wyżej przesłanki kultury eutanazyjnej i ściśle z nią związane problemy o charakterze antropologiczno-etycznym, zamierzonymi celami niniejszego artykułu będą dwa podstawowe zagadnienia, które poddamy szerszej analizie. Pierwszym z nich będzie próba uzasadnienia tezy, że eutanazja, jako „śmierć w rękach drugiej osoby” i samobójstwo przy ścisłej współpracy medycznej, jako „śmierć uzurpowana”, nie respektuje *humanum* życia i śmierci człowieka jako osoby. Drugim zadaniem opracowania będzie nakreślenie wymiaru filozoficznego, antropologicznego i etycznego „procesu umierania”, celem wykazania w „śmierci” ostatniego czynu osobowego – rozumnego i wolnego – człowieka dokonanego w sposób odpowiedzialny i godny miana osoby ludzkiej. Najpierw jednak, chcąc lepiej zrozumieć współczesną postawę proeutanazyjną, wypada przybliżyć podstawowe czynniki, które ją uformowały czy wręcz zdeterminowały.

⁴ Tamże, s. 45; por. także Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Roma / Bari 1985.

⁵ Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, dz. cyt., s. 53.

⁶ Tamże, s. 68; por. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1990, s. 223-225.

⁷ L. Cantoni, G. Favolini, *Thanatos ed eutanasia*, „Cristianità” 24 (1996), 249, s. 5-14.

1. AKTUALNY STAN EWOLUCJI POSTAW ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWYCH W OBLICZU ŚMIERCI I UMIERANIA

S. Leone w swoich *Lineamenti di bioetica (Podstawy bioetyki)*, powyżej już cytowanych, wyróżnia sześć szczególnych czynników, które zdeterminowały aktualny stan rozwoju koncepcji antropologicznych i postaw kulturowych w obliczu śmierci i umierania, a w konsekwencji wobec człowieka umierającego. Do tych czynników należą: „tabuizacja”, „prywatyzacja”, „derytualizacja”, „medykalizacja”, „uprzedmiotowienie” i „odzwyczajanie się”⁸. W syntetycznym skrócie pragniemy wskazać na ich istotne elementy oraz podkreślić ich aktualność w kontekście zbliżonych treściowo analiz współczesnych mu autorów.

W jeszcze nie tak odległych nam czasach wielkim i społecznym tabu był „seks”, obecnie – według S. Leone – jest nim „śmierć”. We współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej nie mówi się i nie dyskutuje o śmierci. Jej imię własne jest ukrywane lub omijane za pomocą eufemizmów. Niemniej jednak, śmierć jest nieuniknionym towarzyszem człowieka we wszystkich okresach jego życia i w historii całej ludzkości. Wojny i epidemie, katastrofy i wypadki są tylko niektórymi jej zwiastunami lub widomymi znakami jej wszechobecności. Przyczyny aktualnego „ukrywania śmierci” są rozliczne: od całej serii presji społeczno-kulturowych (od triumfu ciała zdrowego i młodego w mass mediach, poprzez „obsesję” na punkcie zdrowia, a skończywszy na karierze i sukcesie „za wszelką cenę”) do serii „ucieczek od problemu” w poszukiwaniu różnorodnych form zastępczych w celu uniknięcia egzystencjalnego niepokoju, strachu czy trwogi (praca, konsumpcja, mentalność technologiczna z ideą potęgi bez granic)⁹. Najwyższą formą przemilczania problemu umierania osiąga się przez fakt ukrywania śmierci – ze strony lekarzy i rodziny – przed samym człowiekiem umierającym.

Śmierć w czasach starożytnych – jak mogliśmy zauważyć w studium Ph. Ariès’a – była wydarzeniem na wskroś społecznym. Rodzina, sąsiedzi i przyjaciele uczestniczyli nie tylko w momentach radosnych w życiu człowieka, takich jak wesele, narodziny czy chrzest, ale również wyrażali swoją głęboką solidarność i współczucie w chwilach wielkiego cierpienia. Dzisiaj, zwłaszcza w wielkich miastach, człowiek potrzebujący, cierpiący i umierający, postrzegany jako „obcy”, przeszkadza w naszym wygodnym sposobie życia. Na wielkiej pustyni metropolii europejskiej ta sama społeczność izoluje „takich

⁸ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 225-229; por. także S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995, s. 147-152.

⁹ M. Bazzotto, *Occultamento della morte*, „Camillianum” 17 (1998), s. 47-68; S. Zucal, *La morte: una realtà da nascondere. Spunti per una riflessione antropologica*, w: *Malati in fase terminale*, oprac. L. Sandrin, Casale Monferrato 1997, s. 7-29; L. Alici, *Filosofia della morte*, w: L. Alici, F. D’Agostino, F. Santeusano, *La dignità degli ultimi giorni*, Cinisello Balsamo 1998, s. 51-99.

ludzi”, nie dopuszczając ich do korzystania z tych samych praw i dóbr. Również ci ludzie, cierpiący i umierający, świadomi istniejących mechanizmów obronnych ze strony współczesnych społeczeństw, pragną zostać sami ze swoim bólem i śmiercią. Ucieczka w „prywatność”, uświadomiona lub z konieczności, prowokuje tak indywidualną izolację przed śmiercią, jak również tę społeczną, ponieważ nie czuje się potrzeby jej zmanifestowania ze strony umierającego i jego rodziny. Często brutalnie spychane na margines życia, opuszczone przez rodzinę, przyjaciół i personel medyczny, osoby umierające, zwłaszcza z powodu przedawkowania narkotyków i AIDS, lub bezdomne i samotne pozostawione zostają same ze swoim cierpieniem, niepokojem i strachem. W tych dramatycznych przypadkach mówi się o tzw. „eutanzji psychologicznej”. Istnieje również inna współczesna forma eutanazji, zwana „telematyczną”, odnosząca się do programu angielskich naukowców zatytułowanego *Rest in peace* (RiP), polegającego na „selekcji pacjentów” w fazie terminalnej na tych „do leczenia” i na tych, których należy pozostawić samym sobie, w oparciu o „kryterium elektronicznego doboru”¹⁰.

W przeciwieństwie do przeszłości, kiedy śmierć człowieka była ściśle połączona z rytualnością ekstremalnie złożoną i przygotowaną, dzisiaj obserwuje się rozwój procesu formalnego uproszczenia rytu pogrzebowego (derytualizacja). W tym samym czasie jednak rytualność innych wydarzeń z życia współczesnego człowieka wzrasta nieporównywalnie. Wystarczy wskazać na szczególnie rozbudowane rytuały małżeńsko-weselne, sportowe czy filmowe.

Stałe wydłużanie się średniej życia ludzkiego, szybkie i wielkie zdobycze medycyny oraz widoczny wzrost jakości życia indywidualnego i społecznego spowodowały, że obecnie częściej umiera się w szpitalu niż w domu. „Medykalizacja śmierci” w szpitalu powoduje często „dehumanizację medyczną śmierci” tak z punktu widzenia technicznego, jak i relacji czysto ludzkich. W tym przypadku chodzi o daleko posunięty proces sztucznego przedłużania życia oraz związany z nim, siłą rzeczy, brak bezpośrednich relacji z osobą umierającą, otoczoną jedynie specjalistyczną aparaturą medyczną¹¹. Aktualne wzmocnienie zdolności technicznych medycyny niesie za sobą poważne ryzyko prawie całkowitego zaniku relacji międzyludzkich, proponując nową, subtelną i w konsekwencji zawołowaną formę paternalizmu medycznego, dzięki któremu lekarzowi przypadałaby rola i władza decydująca¹². W przypadku eutanazji i samobójstwa medycznie sterowanego wspomniane wyżej ryzyko stało się smutną rzeczywistością, ponieważ lekarz – według M. Chiodi – stał się „technikiem prowokującym śmierć”, oczywiście „na życzenie”, ale tylko on przygotowuje i sprawia śmierć. Realne przygotowywanie i osobiste

¹⁰ G. Russo, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, Torino 1996, s. 40.

¹¹ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 227.

¹² P. Cattorini, *La morte offesa*, Bologna 1996, s. 88-90; M. Chiodi, *La morte occultata. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico*, w: pr. zbior., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Milano 1998, s. 129.

sprawianie śmierci przez lekarza zmienia radykalnie pierwotny sens praktyki medycznej – zawartej w przysiędze Hipokratesa i ślubowanej przez tegoż lekarza – jako etycznego zobowiązania do bezwzględnego leczenia chorego i dawania świadectwa przyjaźni¹³.

Wielka i coraz bardziej decydująca rola medycyny w życiu człowieka i społeczeństwa sprawia ponadto inne radykalne zmiany w rozumieniu antropologicznej koncepcji śmierci. Ta ostatnia rzeczywistość nie jest już postrzegana, a tym bardziej akceptowana jako wydarzenie głęboko angażujące podmiotowość osoby ludzkiej, jak miało to miejsce w przeszłości, ponieważ obecnie poddaje się ją analizie ze strony medycyny intensywnej, rozróżniając „śmierć kardiologiczną” lub „mózgową”, oraz wymienia się jej różne definicje: „śmierć kliniczna”, „biologiczna” czy „naturalna”. Inną przyczyną uprzedmiotowienia śmierci w dziedzinie medycyny jest zaawansowany rozwój trapiantologii i technik reanimacyjnych, których szybki postęp doprowadził do atomizacji procesu umierania, definiując charakterystyczne elementy „życia biologicznego”, które determinują jego częściową lub całkowitą niemożliwość podtrzymania. Podobnie czynią inne dyscypliny naukowe. W filozofii, na przykład, mówi się o „śmierci naturalnej” i o „śmierci ontologicznej”, w etyce czy teologii moralnej podaje się istotne wymiary świadczące o „śmierci moralnej” lub „duchowej” danego człowieka. Obiektywizacja śmierci i jej różnorodnych aspektów, ze strony nauk empirycznych czy humanistycznych, uwidacznia i potwierdza współczesną tendencję kulturowego uprzedmiotowywania rzeczywistości czysto ludzkich, a tym samym sztucznego i nieuprawnionego odseparowania ich od ontologicznego i podmiotowego centrum – osoby ludzkiej. Widomym przykładem przedmiotowego potraktowania rzeczywistości czysto ludzkich jest sfera seksualności, która brutalnie oderwana od osoby ludzkiej i płodnej miłości międzyosobowej, przybiera postać komercyjną (przemysł i rynek pornograficzny, prostytucja) lub produkcyjną (banki zamrożonych gamet i embryonów ludzkich, sztuczne zapłodnienia, klonacja)¹⁴.

Ostatni element tej panoramy czynników determinujących postawę współczesnego człowieka w obliczu śmierci i procesu umierania należy do wymiaru określanego mianem sfery psycho-socjologicznej. Jeśli śmierć stanowi fazę końcową egzystencji ludzkiej, nasza epoka „odzwyczała się” od jej obecności. „Śmierć” prezentuje się dzisiaj jako akt czysto indywidualny, „wtórny” w stosunku do wielkich problemów politycznych, ekonomicznych i społecznych, a w konsekwencji mało znaczący, „przypadkowy” i „nieoczekiwany”. Taki stan rzeczy jest rezultatem wpływu wszystkich poprzednich czynników i stanowi najważniejszy element osobistego zachowania się wobec własnej śmierci. Wszelkie próby ukrywania i uprzedmiotowywania śmierci

¹³ Tamże, s. 129.

¹⁴ Tamże, s. 228-229; C. Zuccaro, *La vita umana nella riflessione etica*, Brescia 2000, s. 22.

człowieka ujawniają jedynie głęboki strach przed tajemnicą życia i śmierci. Wspomniany strach może objawić się bądź na poziomie psycho-indywidualnym (strach „przed” umieraniem), bądź na poziomie ontologiczno-egzystencjalnym (strach i trwoga umierania). Na pierwszym poziomie uczucia trwogi, strachu czy paniki powoduje nie tyle rzeczywistość śmierci, ile cała gama problemów związanych z nią bezpośrednio: obawa przed nieodwracalną utratą dóbr, które się posiada; niepewność przed tym, co nas czeka; strach przed własnym cierpieniem lub bólem, którego doświadczamy w związku ze śmiercią kogoś bliskiego¹⁵. Niektórzy ludzie, stając w obliczu nieuniknionego spotkania z rzeczywistością własnej śmierci (poziom ontologicznych uwarunkowań i skończoności), próbują zmuszać siebie do „niemyślenia” lub „ucieczki” od niej (poziom przeżyć i reakcji egzystencjalnych), lecz ona zawsze jest i czeka „tu i teraz”, jako nieubłagany koniec naszej ziemskiej pielgrzymki¹⁶. „Negacja” stanowi ważny element mechanizmu obrony naszego „ja”, które „zakłócone” świadomością trudnej rzeczywistości, szuka podświadomie dróg wyjścia w postaci „zapomnienia” jako próby „zablokowania” napięcia emotywnego, które z niego wypływa. Struktura negacji jest zatem próbą „niewidzenia” lub odmowy akceptacji rzeczy takimi, jakie są. Negacja śmierci jest negacją osoby umierającej i tych wszystkich rzeczywistości, które są ze śmiercią ściśle związane lub wskazują na jej obecność i nieuchronność: choroba, cierpienie, trwałe inwalidztwo, starość¹⁷. Mechanizm obronny w postaci negacji – świadomej lub podświadomej próby zapomnienia lub ucieczki – wykreśla również podstawowe wymiary relacji współczesnego człowieka do śmierci, tak na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Aktualny ethos śmierci jako rzeczywistości, którą chce się za wszelką cenę i wszelkimi sposobami zapomnieć, ukryć, zanegować czy wymazać, sprawia wrażenie, że współczesny człowiek nie wie, „jak umierać”, i nie wie nawet, jak towarzyszyć innej osobie w procesie umierania¹⁸.

W naszej refleksji nie możemy zatrzymać się jedynie na poziomie przeżyć osobistych jako pierwszym i jedynym wymiarze rzeczywistości śmierci ludzkiej, ponieważ aspekt afektywno-egzystencjalny nie wyczerpuje wszystkich wrodzonych możliwości i zdolności człowieka, takich jak świadomość i wolność, które powinny być uwzględnione i zintegrowane z rzeczywistością śmierci, w całościowej wizji osoby i jej egzystencji¹⁹. Należy zatem przejść na poziom refleksji antropologiczno-filozoficznej, na którym – według G. Ancona – rzeczywistość śmierci jest umieszczona i ujmowana w integralnej relacji do życia ludzkiego – jako niepowtarzalnego i osobowego projektu do

¹⁵ S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, dz. cyt., s. 223.

¹⁶ G. Ancona, *La morte. Teologia e catechesi*, Milano 1993, s. 5-6.

¹⁷ E. M. Pattison, *Il processo del vivere-morire*, w: C. A. Garfield, *Assistenza psicosociale al malato in fase terminale*, Milano 1987, s. 133-135; R. J. Kastambaum, *Death, society and human experience*, Boston 1995, s. 15-23.

¹⁸ M. Chiodi, *La morte occultata*, dz. cyt., s. 103-104.

¹⁹ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 7-8.

spełnienia – nadającego i wieńczącego sens ziemskiej egzystencji człowieka²⁰. Niniejszy, drugi etap naszej refleksji dotyczy zatem człowieka w jego ontologiczno-podmiotowej integralności, dla którego nieuniknione „bycie ku śmierci” (*Sein zum Tode*) – używając egzystencjalnego stwierdzenia M. Heideggera – nie jest jednak „końcem bycia” (*Sein zum Ende*). Osobowa realizacja „życia ludzkiego” jako „bycia człowiekiem-osobą” niewspółmiernie wykracza poza granice indywidualnych i historycznych skończoności egzystencji człowieka. Nieznajomość lub niechęć do poznania innych, głębszych „sensów śmierci” ze strony współczesnego człowieka zdradza nieznajomość życia, a przede wszystkim wskazuje na nieznajomość samego siebie²¹.

2. „BYCIE KU ŚMIERCI” – PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNO-FILOZOFICZNA UMIERANIA

Współczesny *homo potens*, wierząc wciąż w oświeceniową ideę wszechpotężności rozumu, nauki i techniki, zatrzymał się jednak przed swoją wielką słabością i nieprzekraczalną granicą: śmiercią. Nie akceptując tego widomego znaku swojej słabości i ograniczoności, pragnie przesunąć ciężar ważności znaczenia – w sensie Heideggerowskiego rozumienia terminu – „na rękę”, a nie na osobę, tzn. nie poszukuje rozwiązań w sobie, lecz w tych swoich częściach czy dziedzinach, nad którymi sprawuje nieograniczoną władzę²². Śmierć jako „przedmiot” obserwacji – spontanicznej lub naukowej – nie jest już częścią jego życia. Ponadto, ta sama „śmierć”, atomizowana, instrumentalizowana i wciąż ukrywana przed człowiekiem, w rzeczywistości pozbawia tego samego człowieka możliwości pełnego „wejścia” w kulminacyjny moment jego życia²³. W konsekwencji ukrywanie rzeczywistości śmierci przed człowiekiem oznacza ukrywanie człowieka przed nim samym. Tymczasem człowiek dla swojego wzrostu, dojrzewania psycho-duchowego i życia w prawdzie o sobie potrzebuje radykalnego, prawdziwego i egzystencjalnego „zwrotu” w postaci „powrotu do siebie samego” celem pogłębionej refleksji nad własnym przeznaczeniem. „Powrót do siebie samego” oznacza zasadniczo „powrót do osoby” i „przemyślenie na nowo życia ludzkiego”. Niniejsza refleksja jest tym bardziej ważna i konieczna, kiedy uświadomimy sobie fakt aktualnych kontekstów kulturowych i społecznych, które w sposób radykalny zniekształciły pierwotny obraz osoby.

„Powrót do osoby” wymaga zatem wstępnej analizy tychże kontekstów, wewnątrz których lub za pomocą których niepowtarzalność bogactwa wrodzonych zdolności osoby została zredukowana lub całkowicie zapomniana,

²⁰ Tamże, s. 8.

²¹ C. Zuccaro, *La vita umana nella riflessione etica*, dz. cyt., s. 18-22.

²² Tamże, s. 18.

²³ Tamże, s. 19.

odrzucona i zanegowana. Każda forma dualizmu i redukcjonizmu osoby ludzkiej niszczy jej dynamiczną i absolutną jedność, a w konsekwencji deformuje niepowtarzalne bycie człowiekiem jako osobą. Popierając powyższą tezę, nie powinniśmy mieć na myśli jedynie dualistycznej interpretacji neoplatonizmu, mechanistycznej wizji Leibniza czy materialistycznej interpretacji Marksa, teorii powstałych i rozwijanych w historii myśli europejskiej, ale raczej wszelkie formy dualizmu i redukcjonizmu pragmatycznego współczesnej epoki, która zredukowała człowieka do numeru, ciała i przedmiotu eksperymentów. Każda forma uprzedmiotowienia i instrumentalnego traktowania człowieka niszczy osobę jako unikalną rzeczywistość w świecie. Nowe prawo w Wielkiej Brytanii dotyczące klonacji embrionów ludzkich celem uzyskiwania „komórek macierzystych” do leczenia ciężkich schorzeń psychofizycznych (np. Parkinson, Alzheimer) stanowi jeden z najbardziej ekstremalnych przykładów urzeczowienia i instrumentalnego traktowania istoty ludzkiej jako *réserve* i „dostarczyciela części zamiennych”.

„Powrót do osoby” oznaczałby zatem umieszczenie jej na właściwym, tzn. unikalnym miejscu w hierarchii fundamentalnych wartości, domagającej się bezwarunkowego szacunku dla niej samej i należnych jej z tego tytułu praw. Osoba ludzka, mocą specyficznego aktu istnienia i obdarzona unikalnymi, wrodzonymi zdolnościami, posiada wewnętrzną, nieporównywalną do innych i niezbywalną godność. Wymiar osobowy bycia człowiekiem już jest wartością samą w sobie (dobro) i wyraża się w wartościach. Innymi słowy, człowiek jest zawsze wartością (dobrem), tzn. kiedy jest i staje się osobą (Scheler, Windelband, Hartmann). Człowiek jako jedność niedająca się odseparować od swoich specyficznych, czysto ludzkich wymiarów (religia, sztuka, kultura, język, praca, społeczność, cielesność) jest unikalnym światem w sobie i pełną manifestacją siebie jako osoby, która jednoczy w ten sposób wszystkie swoje wartości na poziomie ontologicznym: od początkowej wartości istnienia („bycie człowiekiem”) do docelowej wartości osobowego spełnienia się („bycie osobą”). „Bycie człowiekiem” zatem determinuje i dookreśla godność osobową. Ta z kolei jest identyczna dla wszystkich ludzi i dla całego egzystencjalnego procesu, w poszczególnych etapach dynamicznego i ewolucyjnego rozwoju istoty ludzkiej. W ten sposób możemy mówić o „życiu” i o „śmierci” jako etapach jednego i tego samego procesu bycia i stawania się człowiekiem-osobą. Godność człowieka jako osoby obejmuje swym aksjologicznym wymiarem i zakresem wszystkie etapy i stadia dynamicznego procesu rozwoju istoty ludzkiej: od jego początków aż do jego końca. Również i w tym przypadku nie bez racji możemy mówić o „życiu” i o „śmierci” jako dynamicznych i ewolucyjnych procesach powstawania, rozwoju i dojrzewania człowieka jako osoby ludzkiej. Niniejsze stwierdzenie uzyskuje swoje pełniejsze znaczenie, kiedy uświadomimy sobie fakt ich organicznej ciągłości i jedności, w świetle których każdy „etap”, „stan” czy „forma” dynamicznego procesu indywidualnego rozwoju istoty ludzkiej uczestniczy w pierwot-

nej i niezbywalnej godności osoby ludzkiej. „Bycie” i „stawanie się” osobą ludzką stanowi potwierdzenie ontologicznej prawdy, że człowiek powinien aktualizować siebie samego, realizując pierwotne i wrodzone zdolności swojego specyficznego sposobu istnienia. Człowiek jako osoba jest bowiem fundamentalnym dobrem i wartością samą w sobie, od początku do końca swojego życia. W tej perspektywie antropologiczno-filozoficznej „śmierć” jawi się jako rzeczywistość konkludująca dynamiczny, integralny i niepowtarzalny proces powstawania i rozwoju życia ludzkiego. „Proces umierania”, jako zakończenie „procesu życia”, stanowi zatem wypełnienie inicjalnego „projektu” ontologicznego, zawartego i wykreślonego przez pierwotny fakt „bycia człowiekiem”, a zrealizowanego w i poprzez osobowe „dzieło personifikacji” (E. Mounier), którą człowiek podjął w momencie zrodzenia²⁴. Wspomniane dzieło personifikacji obejmuje również swoim aksjologicznym wymiarem i osobowym zakresem całą ludzką rzeczywistość umierania i śmierci. W ten sposób „śmierć” nie jest ani „przedmiotem” do obserwacji z zewnątrz, ani rzeczywistością oderwaną od swojej organicznej całości i żyjącej jedności. W obliczu takiej śmierci człowiek nie ma możliwości ukrycia się lub zapomnienia o niej. Przed taką rzeczywistością śmierci nie można uciec, ponieważ ona jest integralną częścią życia ludzkiego, do przeżycia „na żywo” i jedynie „w pierwszej osobie”. Idąc dalej, we wskazanej perspektywie możemy jedynie potwierdzić, że śmierć nie jest również „faktem przypadkowym”, na który niespodziewanie natyka się człowiek podczas swojego życia, lecz jest „aktem własnym żyjącego”, „jednym z jego życiowych okresów” – według M. Schelera – ponieważ stanowi niezmiennie jeden i ten sam proces witalny każdego człowieka. Ponadto jej poznanie, bezpośrednie i intuicyjne, stanowi integralny element każdego przeżytego doświadczenia „końca egzystencji ludzkiej”, które potocznie nazywamy „umieraniem” lub „śmiercią” człowieka. W tym sensie „śmierć” jest prawdziwą „towarzyszką życia”, istotną prawdą o człowieku i dla każdego człowieka, jako konieczne zakończenie ziemskiej egzystencji ludzkiej. A zatem, to nie „coś”, lecz „ktoś” „umiera podczas własnej śmierci”. Śmierć każdego człowieka jest zawsze „ludzką śmiercią”, niezależnie od wpływu takiej czy innej epoki historycznej, kultury lub sposobu postrzegania i opisywania tejże śmierci²⁵.

„Przemyślenie na nowo życia ludzkiego” wykreśla następny, drugi wymiar „powrotu do siebie samego” celem pełniejszego „odzyskania siebie”. Człowiek, po uświadomieniu sobie własnego, wyjątkowego i niepowtarzalnego miejsca w świecie wartości, powinien również podjąć świadomą refleksję nad faktem, że ma przed sobą szczególną drogę do przebycia, czyli własne życie, jako „wartość nieporównywalną”, „wielką”, „cenną” i „świętą” (encyklika

²⁴ G. Cavallon, *Diventare persona*, Bologna 1976, s. 54; E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Torino 1948, s. 19; tenże, *Il personalismo*, Roma 2004, s. 29-31; 43-71; 73-83; 103-120.

²⁵ M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Torino / Leumann 1983, s. 87-90.

Evangelium vitae, nn. 2, 11, 22, 39, 53, 57, 61, 62). „Przemyślenie na nowo życia ludzkiego” oznacza przede wszystkim „dowartościowanie” tegoż życia, w sensie nadania mu znaczenia aksjologicznego, jako fundamentalnej wartości moralnej i niepowtarzalnego wymiaru ontologiczno-antropologicznego. Człowiek zatem, podejmując podstawowe wybory, powinien zawsze wybierać „własne życie”, unikając tym samym sztucznych imitacji i sterylnych powtórzeń, które obniżają lub niszczą wartość jego „bycia człowiekiem” i autentyczność przeżywania swojego istnienia jako niepowtarzalnego bycia człowiekiem-osobą. „Człowiek powinien uczynić ze swojego życia drogę – stwierdza E. Bianchi we wstępie do książki M. Bubera *Il cammino dell'uomo (Droga człowieka)* – bez prób ukrywania lub potwierdzania niemocy”²⁶. Podczas tej specyficznej drogi człowiek, wzrastając do opowiedzialności, w wyniku wierności prawdzie swojego istnienia, ponownie jednoczy to wszystko, co przeżywa w sobie samym, tworząc siebie samego jako niepowtarzalną jedność osobową. Dynamiczny proces unifikacji przebiega w sposób stały, poprzez realizację wszystkich potencjalności i zdolności istnienia, w konkretnych czynach ludzkich, rozumnych i wolnych, a zatem odpowiedzialnych. Jedność podmiotu ontologicznego powinna zatem wyrażać się w jedności podmiotu moralnego, działającego. Fundamentalnym i nieodwołalnym wymogiem każdego ludzkiego istnienia („bycia człowiekiem”) jest zobowiązujące zaangażowanie się w integralny rozwój osoby, to znaczy w dynamiczny i ewolucyjny rozwój wszystkich jej potencjalności, a zwłaszcza jej zdolności do „bycia w relacji” z innymi i dla innych osób (relacja miłości międzypersonalnej)²⁷.

„Wybierać własne życie” oznacza również radykalną rezygnację z tych wszystkich opcji, które powodują sztuczne i niebezpieczne w praktyce podziały lub prowadzą do nieuchronnych, przedmiotowych i instrumentalnych redukcji. Rezygnując przede wszystkim z koncepcji życia jako *carpe diem, quam minimum credula postero* (Horacy), w sensie płynnego przebiegu wrażeń na zmieniające się wydarzenia lub zwykłej kumulacji dóbr materialnych, człowiek powinien widzieć swoje życie w szerokim wymiarze formacyjno-edukacyjnym. Osobista edukacja, jako złożony i stały proces pedagogiczny, społeczny i kulturowy, powinna bazować na właściwej formacji sumienia moralnego, to znaczy na takiej formacji bezpośredniej normy moralnej (sumienie prawdziwe i pewne), która w sposób adekwatny odpowiadałaby na wielkie wyzwania współczesności: sekularyzacja, hedonizm, konsumpcjonizm, materializm praktyczny czy kultura proeutanazyjna. Stałe i uporczywe podkreślanie konieczności kształtowania integralnej i spójnej osobowości, w sensie autonomicznego i odpowiedzialnego podmiotu moralnego, oznacza świadome traktowanie swojego życia jako osobowej realizacji pierwotnego projektu

²⁶ M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Magnano 1990, s. 9.

²⁷ G. Marcel, *Il mistero dell'essere, 2: Fede e realtà*, Torino 1971, s. 131.

– czy opcji fundamentalnej – „bycia człowiekiem-osobą”, poprzez konkretne wybory i czyny moralnie dobre, potwierdzające i budujące własną osobowość, jedność i koherentność.

W takiej perspektywie możemy szerzej i pełniej spojrzeć na aktualne trudności współczesnego nam człowieka, dotyczące rozwiązywania egzystencjalnych problemów życia i śmierci. „Nie można zrozumieć śmierci – stwierdza lakonicznie S. Leone – jeśli nie rozumiało się życia”. Z drugiej zaś strony, za osobistym życzeniem eutanazji często stoi nie „prośba o śmierć”, lecz „prośba o sens”²⁸.

3. CZŁOWIEK W OBLICZU OSTATECZNEJ DECYZJI: PERSPEKTYWA ETYCZNA UMIERANIA

Współczesnym wielkim dylematem, przed którym stają obecnie nie tylko ludzie chorzy na nieuleczalną chorobę czy osoby w podeszłym wieku, ale również i moralisci, jest dokonywanie wyboru pomiędzy „śmiercią antycypowaną” a „śmiercią naturalną”, przeżywaną w pełni swego pierwotnego znaczenia jako „dobrej śmierci” (*eu-thánatos*). Rzeczywiście, dzisiejszy człowiek ma do wyboru dwa kierunki: wybrać „godzinę i sposób śmierci” – według słynnego powiedzenia F. Nietzschego: „umrzyj we właściwym momencie” – ponieważ brakuje wartości czy sensów do pokonania egzystencjalnych obaw, strachów i frustracji; lub pokonując – mimo wszystko – własne wątpliwości, iść na poszukiwanie nowych interpretacji. Opowiedzenie się za „poszukiwaniem nowych interpretacji” rzeczywistości śmierci oznaczałoby nie tyle bierne „staniecie” i „oczekiwanie” śmierci jako nieuniknionego faktu negatywnego, ukrywanego lub całkowicie oderwanego od osoby i dlatego antycypowanego w opcji eutanazyjnej, ile raczej wskazywałoby na próbę ponownego zinterpretowania śmierci w aspekcie przeżytego życia, jako ostatniego, osobistego i odpowiedzialnego aktu człowieka żyjącego. Krytyczna analiza „argumentów za eutanazją” powinna stanowić punkt wyjścia do poszukiwania nowej interpretacji rzeczywistości umierania i śmierci w kierunku jej właściwego i pełnego znaczenia.

Zgadając się całkowicie z tezą S. Leone – powyżej cytowaną – że za osobistym życzeniem eutanazji stoi często nie „prośba o śmierć”, lecz „prośba o sens”, należy stwierdzić tragiczną bezsensowność zamkniętego kręgu argumentacji, który zawiera w sobie „opcja eutanazyjna”: jeśli nie istnieje sens, aby żyć, nie istnieje tym bardziej sens, aby umierać. Warunkiem prawnej dopuszczalności eutanazji i samobójstwa medycznie asystowanego jest stwierdzenie i potwierdzenie prawa człowieka do autonomicznego dysponowania

²⁸ S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, dz. cyt., s. 145.

własnym życiem w przypadku, kiedy ono zostanie uznane za „bezwartościowe” i „niegodne” dalszego przedłużania. W obliczu współczesnej tendencji oceniania wartości egzystencji ludzkiej w oparciu o czysto pragmatyczne kryteria zdolności lub niezdolności do pracy i produkcji oraz znaczącego lub zanikłego oddziaływania społecznego, życie osoby chorej lub w podeszłym wieku przede wszystkim „straciłoby swoje znaczenie”, tak w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym. Tę pragmatyczną tendencję oceny wartości życia ludzkiego wspierają współczesne teorie utylitarystyczne i naturalistyczne dotyczące zagadnienia śmierci (Engelhardt, Karvoski, Qualy, Rachels, Singer), które zawieszają w kulturowej próżni wielopłaszczyznową dyskusję na temat sensu choroby, cierpienia i umierania człowieka jako egzystencjalnie znaczących i twórczych czynników ludzkiego doświadczenia, przyznając im status „problematyki ekstremalnej”, której trudno byłoby przypisać znamienne znaczenie osobiste lub społeczne. Z tą pragmatyczno-teoretyczną tendencją łączy się organicznie realne niebezpieczeństwo braku niezbędnych warunków do budowania ethosu *ars moriendi*, który uświadomiłby i promował godność człowieka w końcowych fazach jego życia.

Z analizy współczesnej argumentacji proeutanazyjnej wynika niedwuznacznie, że różnorodne cele przedstawiane przez zwolenników tejże opcji zostały zogniskowane w trzech podstawowych kierunkach: autonomii pacjenta („respektowanie wolności osoby chorej”), największych korzyści w aktualnej sytuacji pacjenta (uśmierzenie nieznośnego i nieustannego bólu, zakończenie „życia niegodnego człowieka”, zaprzestanie bycia ciężarem dla rodziny i społeczeństwa) oraz relatywnej wartości życia²⁹. W obliczu tychże tendencji kulturowych, społecznych i ustawowych należy wciąż przypominać, że życie nie jest absolutną własnością człowieka, którą można dowolnie dysponować, lecz jest ono fundamentalnym dobrem warunkującym rozwój i realizację wszystkich innych dóbr-wartości człowieka jako osoby³⁰. Życie ludzkie, jako pierwotne dobro i wartość, jest ontologicznym i egzystencjalnym *conditio sine qua non* bycia i stawania się człowiekiem-osobą. Uwzględniając wspomniany ontologiczny i chronologiczny porządek „bycia człowiekiem”, należy podkreślić fundamentalną precedencję „życia” ludzkiego przed „wolnością” osoby ludzkiej. Wtórna wartość wolności nie może być w sprzeczności, a tym bardziej nie może znosić wartości życia jako swojego pierwotnego źródła i koniecznego warunku własnego zaistnienia i funkcjonowania. W tym kontekście ontologiczno-aksjologicznym „prośba o śmierć” ze strony osoby chorej

²⁹ R. Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Milano 1998, s. 49-97; H. Ten Have, *L'eutanasia in Olanda: un'analisi critica della situazione attuale*, w: pr. zbior., *Quando morire?*, Bioetica e diritto nel dibattito sull'eutanasia, Padova 1996, s. 117-141; D. Neri, *L'eutanasia in Olanda: una difesa (con qualche riserva)*, tamże, s. 143-172; M. Rechlin, *L'eutanasia in Olanda: contraddizioni, ambiguità, alternative*, tamże, s. 173-205; L. Eusebi, *Tra indisponibilità della vita e miti di radicale disponibilità della medicina: il nodo dell'eutanasia*, tamże, s. 233-250; M. Maret, *L'eutanasie. Alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Editions Saint-Augustin, 2000, s. 25-121.

³⁰ Kongregacja do Spraw Wiary, *Dichiarazione sull'eutanasia* (1980), n. 5, „Enchiridion Vaticanum” 7, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1980-1981*, Bologna 1985, s. 333-351.

byłaby nie tyle świadomą i dobrowolną rezygnacją z fundamentalnych wartości jej wolności i życia, ile raczej – i przede wszystkim – rozpaczliwym wołaniem o pomoc w uśmierzeniu jej cierpień fizycznych i duchowych. Tym bardziej inna, druga osoba – w tym konkretnym przypadku lekarz, przedstawiciel rodziny lub prawny reprezentant pacjenta – nie może być absolutnym arbitrem życia i śmierci danego człowieka, decydując, kiedy jego egzystencja ludzka posiada „jeszcze” znaczenie, a kiedy „już” nie jest godna miana człowieka i w konsekwencji staje się „życiem bezwartościowym”.

Wprowadzając możliwość eutanazji w świat ludzkich, podstawowych i najbardziej wrażliwych wartości, asystujemy w pewnego rodzaju inwersji zobowiązań w stosunku do godności i ważności życia każdego człowieka. Opcja eutanazyjna tworzy rzeczywiście fałszywy konflikt wartości: „życiu ludzkiemu” przeciwstawia się „cierpienie”, to znaczy, że te dwie rzeczywistości umieszcza się na tym samym aksjologicznym poziomie hierarchii wartości. Co więcej, wyeliminowanie nieznośnego i stałego bólu u pacjenta sprowadza się w opcji eutanazyjnej jedynie do „wyeliminowania tegoż pacjenta”. I nie trzeba być prorokiem, aby wyobrazić sobie naszą niezbyt odległą przyszłość z dominującą „kulturą śmierci”, kiedy osoba w podeszłym wieku, chora psychicznie lub dotknięta trwałym i ciężkim kalectwem powinna by nieustannie usprawiedliwiać swoją decyzję o niezyczeniu sobie eutanazji wobec proeutanazyjnych przedstawicieli rodziny, personelu medycznego lub zdrowego i młodego społeczeństwa jako absolutnych arbitrów życia i śmierci, zwanych przez G. Ancona *tanatocrati*, „panami śmierci”³¹. Wspomnianą wyżej naszą niezbyt odległą przyszłość z dominującą „kulturą eutanazyjną” potwierdza wzmożona migracja Holendrów w podeszłym wieku do sąsiadujących Niemiec, spowodowana obawą przed ich „nazbyt miłosiernymi” dziećmi; pragną oni przeżywać swoje ostatnie lata bez strachu i godnie umierać na obczyźnie. Również w Polsce dyskutuje się na temat wprowadzenia eutanazji (nieprzegłosowany w sejmie projekt pani M. Szyszkowskiej). Jednym z najczęściej przywoływanych argumentów za eutanazją w aktualnie toczących się dyskusjach na ten temat jest „okazanie miłosierdzia” osobie cierpiącej („śmierć z litości”). Zadanie śmierci osobie ukochanej, z którą łączą nas trwałe więzy krwi (nasz dziadek lub tata, nasza babcia lub mama), stanowi istotne niezrozumienie sensu pokrewieństwa oraz poczucia bliskości międzyludzkiej w i poprzez przyjaźń, miłość, małżeństwo czy rodzinę. „Także w przypadku gdy motywem eutanazji nie jest egoistyczna odmowa ponoszenia trudów związanych z egzystencją osoby cierpiącej – przypomina Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* – trzeba eutanazję określić mianem fałszywej litości, a nawet uznać ją za niepokojące «wynaturzenie»: prawdziwe «współczucie» bowiem skłania do solidarności z cudzym bólem, a nie do zabicia osoby, której cierpienia nie potrafi się znieść. Czyn eutanazji zatem wydaje się tym większym wynaturze-

³¹ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 13.

niem, gdy zostaje dokonany przez tych, którzy – jak na przykład krewni chorego – powinni opiekować się nim cierpliwie i z miłością, albo też przez tych, którzy – jak lekarze – ze względu na naturę swojego zawodu powinni leczyć chorego nawet w końcowych i najcięższych stadiach choroby” (EV, n. 66).

Krytyczna analiza opcji eutanazyjnej wskazała na podstawowe wymiary etyczne współczesnej negatywnej postawy względem śmierci człowieka: agresywny zamach na życie człowieka jako fundamentalną wartość bycia i stawania się osobą; świadoma i dobrowolna rezygnacja z wolności w celu niespełnienia końcowego czynu ludzkiego; opuszczenie osoby ludzkiej – znajdującej się w sytuacji bezwzględnej potrzeby – ze strony tych ludzi, którzy powinni leczyć lub opiekować się nią cierpliwie i z miłością. Wskazane wyżej czyny ludzkie, świadome i dobrowolne, a więc odpowiedzialne, względem osoby umierającej wykreślają podstawowe kryteria oceny moralnej opcji eutanazyjnej. Wszystkie te trzy akty ludzkie, jako podstawowe argumenty motywujące decyzję o podjęciu czynu eutanazyjnego, posiadają negatywną ocenę moralną, ponieważ znoszą trzy fundamentalne dobra i wartości ludzkie: życie, wolność i miłość.

Negatywna ocena moralna opcji eutanazyjnej, jako niedopuszczalnej i nieprzekraczalnej granicy działań moralnie złych („wina moralna” z punktu widzenia chrześcijańskiej etyki filozoficznej i „grzech” według teologii moralnej), wskazuje równocześnie inny, pozytywny kierunek interpretacji rzeczywistości śmierci człowieka. Nowy i pozytywny wymiar moralny umierania stanowi integralna wizja tejże rzeczywistości jako kulminacyjnego i osobowego aktu egzystencji ludzkiej. W tym fundamentalnym akcie ludzkim, w którym człowiek świadomie i dobrowolnie podsumowuje samego siebie – uświadamiając sobie i czyniąc aktualnie obecną całą przebyłą drogę życia ziemskiego, którego zasadniczym projektantem i sprawcą był on sam – nie można uniknąć ostatecznej, osobistej i odpowiedzialnej decyzji moralnej. Rzeczywistość umierania i śmierci jest rzeczywistością czysto ludzką, czyli „aktem ludzkim”, w którym i poprzez który człowiek wyraża swoją wolę. Ten ostateczny akt życia osobowego nadaje koniecznościowy wymiar moralny czynom ludzkim, tak ze strony osoby umierającej, jak i ze strony rodziny i personelu medycznego³². Śmierć godna człowieka, ponieważ przeżywana przez niego w sposób niepowtarzalny, jako ostateczny, osobowy i odpowiedzialny akt ludzki, oznacza wrażliwe współuczestniczenie – rodziny, przyjaciół i personelu medycznego – w jego ostatecznej drodze cierpienia, przepełnionej nieraz oznakami zniechęcenia, wątpliwości, ale i wszechobecnej nadziei, celem przywrócenia lub nadania ludzkiego oblicza jego tajemnicy śmierci. Charakter osobowy i aktywny procesu umierania, w sensie unikalnego wydarzenia, które człowiek przeżywa z maksymalną intensywnością, stanowi na wskroś egzystencjalne ukoronowanie życia ludzkiego w adekwatnym i proporcjonalnym sposobie

³² Tamże, s. 266.

„bycia człowiekiem”, jako pierwotnego i głębokiego sensu, który wytyczał i kształtował konkretne wybory „za życiem”. Naturalna śmierć człowieka, jako ostatni czyn ludzki, jest pozytywnym potwierdzeniem wymiaru moralnego tego wydarzenia i przeżywaniem go z odpowiedzialnością i godnością należną jedynie rodzajowi ludzkiemu. Jedynie przy zagwarantowanym „prawie do godnej śmierci” – stwierdza R. Barcaro – będzie możliwe zagwarantowanie niezbywalnej wolności i maksymalnej autonomii osoby ludzkiej³³. Każde odpowiedzialne stanięcie w obliczu własnej śmierci jest zawsze i naprawdę „śmiercią godną człowieka”, ponieważ dany człowiek „robi wszystko”, co jest aktualnie w jego mocy, aby podjąć i dokonać właściwego i ostatniego wyboru jego życia. W tym przypadku musimy również wskazywać i podkreślać trudną, ale i wielką godność człowieka umierającego. Wskazana wielka godność osoby umierającej przejawia się w dobrowolnym, świadomym i pokornym pokonywaniu trudności związanych z nieuniknionym faktem śmierci, które nazwaliśmy wcześniej „strachem przed śmiercią” i „strachem i trwogą umierania”. Przeżywanie *mysterium mortis* jako osobistego dramatu, z następującymi po sobie etapami odrzucenia, izolacji, buntu, depresji i końcowej akceptacji – o których wspomina E. Kübler-Ross w swoim studium na temat śmierci i umierania³⁴ – stanowi zawsze ludzkie przeżywanie siebie jako „bytu ku śmierci”. Śmierć człowieka jako „koniec” oznacza również „wypełnienie czegoś” lub „spełnienie się”, ponieważ to „coś” było i jest życiem ludzkim, a tym, kto się spełnił, był i jest człowiek jako osoba. Jedna i druga rzeczywistość tworzą unikalną i osobową jedność obdarzoną głębokim, egzystencjalnym i ontologicznym sensem, który nie przestaje być „celem”. Śmierć, w sensie „celu”, jawi się w świadomości ludzkiej jako wydarzenie dotykające człowieka niejako „z zewnątrz”, które on, chcąc nie chcąc, musi znieść. Natomiast śmierć w drugim znaczeniu, jako „wypełnienie czegoś” lub „spełnienie się”, jest „czynem ludzkim”, to znaczy aktywną samorealizacją „od wewnątrz”, definitywnym zakończeniem własnego „bycia w czasie i przestrzeni”, ostatecznym zadecydowaniem o sobie oraz personalnym spełnieniem się w relacji do Boga³⁵.

ZAKOŃCZENIE: *REDEMPTOR HOMINIS* – PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA UMIERANIA I ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Filozoficzna perspektywa „umierania człowieka” wskazała na ewidentny fakt, że rzeczywistość śmierci stanowi fundamentalną zasadę poznania i in-

³³ R. Barcaro, *Eutanasia*, dz. cyt., s. 190; C. Viafora, *Perché sono contrario all'eutanasia*, „Bioetica” 2 (1993), s. 297-300.

³⁴ E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, Assisi 2003, s. 9-155.

³⁵ M. Chiodi, *La morte occultata*, dz. cyt., s. 135; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1976, s. 297-299; K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966, s. 29-35.

terpretowania życia ludzkiego jako „bycia ku śmierci”. Inne, głębsze znaczenie „umierania człowieka” ujawniła antropologiczna perspektywa ludzkiej śmierci, która w swej integralnej wizji egzystencjalno-immanentnej podkreśliła personalistyczny wymiar dynamicznego procesu umierania i śmierci, który angażuje i upełnia człowieka jako osobę. W tej perspektywie „śmierć” jest osobowym czynem człowieka żyjącego, który wieńczy pierwotny projekt „bycia człowiekiem”, rozpoczęty w momencie zrodzenia. We współczesnym kontekście społeczno-kulturowym, w którym zakrywa się rzeczywistość śmierci, unika się publicznych dyskusji na temat jej głębszego sensu lub proponuje się jedynie opcję eutanazyjną, człowiek dzisiejszy potrzebuje innej, nowej i pozytywnej wizji tajemnicy życia i śmierci, celem powrotu do siebie jako osoby i ponownego zinterpretowania sensu własnej ludzkiej egzystencji. „Powrót do osoby”, do którego nawoływał już w latach osiemdziesiątych niedawno zmarły francuski filozof P. Ricoeur (1913-2005), oznacza najpierw nieustanną walkę przeciw wszelkim formom dualizmu, urzeczowienia i instrumentalnego traktowania człowieka, a następnie domaga się należnego dowartościowania osoby jako unikalnej rzeczywistości w świecie oraz wartości i celu samego w sobie. „Bycie” i „stawanie się” osobą ujawnia fundamentalną rzeczywistość ontologiczno-moralną, poprzez którą człowiek aktualizuje się, realizując istotowy sens swojego istnienia, od początku do końca swojego życia. W tej perspektywie śmierć jest prawdziwą „towarzyszką życia” – w sensie konstytutywnego wymiaru egzystencji ludzkiej (ostatni akt człowieka żyjącego) – w której wyraża i się spełnia człowiek jako osoba.

„Ponowne przemyślenie sensu życia” natomiast oznacza nadanie mu aksjologicznego znaczenia jako fundamentalnej wartości moralnej i wymiaru ontologiczno-antropologicznego. Życie ludzkie jest dobrem i wartością organicznie związaną ze specyficznym sposobem istnienia człowieka, ponieważ stanowi koniecznościowy i bezwzględny warunek (*sine qua non*) aktualizacji siebie jako osoby. Jeśli zatem „życie ludzkie” jest wartością osobną, fundamentalną i niezbywalną, dlatego też żadnemu człowiekowi nie przysługuje stała zdolność arbitralnego dysponowania życiem i śmiercią innej osoby, a tym bardziej nie ma on żadnego moralnego prawa ustanawiania relatywnych kryteriów w stosunku do tychże rzeczywistości czysto osobowych. Podstawowym imperatywem etycznym staje się zatem prawo człowieka do godnej śmierci. Innymi słowy, tylko człowiek, jako bezpośredni podmiot swojego życia i działania, powinien zakończyć swoją ziemską egzystencję osobowym aktem wyrażającym jego rozumność, wolność i odpowiedzialność, to znaczy czynem ludzkim świadczącym o jego najwyższej godności, która nie może być zanegowana w żaden sposób³⁶.

Opcja eutanazyjna, odbierająca człowiekowi – w sposób brutalny, arbitralny i nieuprawniony – prawo do godnej śmierci, nie jest jednak w stanie ani

³⁶ G. Ancona, *La morte*, dz. cyt., s. 106-107.

uwolnić człowieka od „strachu przed śmiercią”, ani tym bardziej przed radykalnym pytaniem o sens życia. Daremna ucieczka przed wszelkimi oznakami ludzkiej ograniczoności i śmiertelności (choroba, inwalidztwo, starość, śmierć) zdradza jedynie uczucie niedojrzałej niechęci wobec trudnych problemów egzystencjalnych ze strony współczesnego człowieka konsumpcji lub ujawnia niemożność nadania właściwych i głębszych sensów nieuniknionym rzeczywistościom czysto ludzkim, takim jak cierpienie, starość czy śmierć. Z drugiej strony, należy przyznać, że współczesne tendencje naturalistyczne, utylitarystyczne czy pragmatyczno-materialistyczne nie ułatwiają dzisiejszemu człowiekowi powrotu do prawdziwych fundamentów jego wielkości i godności, które z kolei pozwoliłyby mu odkryć istotny sens własnej egzystencji. W tym kontekście opcja eutanazyjna nie miałaby prawa bytu, ponieważ każda prośba ze strony osoby chorej czy w podeszłym wieku o uśmierzenie – zrozumiałego w tej sytuacji – bólu fizycznego i duchowego nie byłaby interpretowana jedynie w sensie „prośby o śmierć”, lecz stanowiłaby błagalny i uzasadniony krzyk o należną ludzką pomoc lub rozpaczliwą ostatnią prośbę o nadanie jakiegoś sensu temu wszystkiemu, co się przeżyło i czego się aktualnie doświadcza, w ekstremalnych warunkach końca życia.

Współczesny człowiek, chcąc odzyskać swój autentyczny i prawdziwy obraz, musi podjąć trud poszukiwania pierwotnego źródła swojego specyficznego sposobu istnienia. Pogłębiona refleksja nad swoimi wrodzonymi potencjalnościami i zdolnościami psycho-duchowymi powinna upewnić człowieka, że nie jest on tylko jednym z wyżej zorganizowanych organizmów biologicznych w ewolucyjnej skali świata ożywionego, a wydarzenie śmierci, w konsekwencji, nie może być zredukowane do banalnego „wypadku na drodze” lub do faktu czysto biologicznego, jako nieuniknionego kresu organizmów żywych. Takiemu ujęciu śmierci, zwanej „małą śmiercią”, Reiner Maria Rilke (1875-1926) przeciwstawia własną koncepcję tzw. „wielkiej śmierci”. W tym przypadku chodzi o taką rzeczywistość, którą człowiek przejmuje jako „własną śmierć”, czyniąc z niej istotną część swojej egzystencji i wprowadzając ją w swój osobowy świat – świadomych i odpowiedzialnych przeżyć – nazywany przez niemieckiego poetę „prawdziwym życiem człowieka”³⁷. Nieunikniona i wewnętrzna dialektyka życia i śmierci, którą przeżywa każdy człowiek, prowokuje uzasadnione napięcie, wyrażające się w uzasadnionym braku zgody na „śmierć jako cel sam w sobie” oraz w pełnym nadziei dążeniu „ponad” i „poza” horyzont ziemskiej egzystencji celem całkowitego zrealizowania własnych potencjalności i zdolności transcendentalnych, niedających się spełnić „tu i teraz” (ograniczoność i skończoność czasoprzestrzenna). Śmierć nie może być dla człowieka definitywnym końcem, ponieważ jego życie jest celem samym w sobie, zakładającym i domagającym się spełnienia wszystkich innych osobowych celów („osoba do spełnienia”). I jeśli nawet człowiek czuje

³⁷ M Bordon, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma 1969, s. 15.

się czasem „zagubionym pielgrzymem” (*homo viator* G. Marcela), pozbawionym indywidualnego lub relatywnego sensu („sens częściowy”), na podstawie którego mógłby budować jaśniejszą, bardziej optymistyczną przyszłość i z większą radością kontynuować dalsze życie, musi jednak zawierzyć swojemu instynktowi życia, który podpowiada mu (świadomie lub podświadomie), że istnieje pewnego rodzaju „nadsens” – stwierdza V. Frankl w swojej książce zatytułowanej *Homo patiens* – jako nadrzędny i całkowity sens-cel świata i życia jako takiego. „Sens” życia jest zatem zakorzeniony w samym życiu, tzn. pokrywa się zakresowo i treściowo z faktem życia: sens jest życiem i *vice versa*, życie jest sensem. Egzystencja ludzka posiada więc swoje pierwotne, wewnętrzne i istotowe znaczenie, wpisane w jej oryginalne pochodzenie, wyprzedzające wszystkie inne, które nadaje jej wtórnie, „z zewnątrz” i nieraz arbitralnie, sam człowiek. Pokorne stanięcie przed wielką tajemnicą życia, w różnych i przepięknych jego formach, powinno skłaniać człowieka bardziej do opowiadania się za istnieniem „jakiegoś” głębszego i nie zawsze zrozumiałego „nadsensu”, niż – zaprzeczając oczywistości istniejących faktów: długiego i nieraz, wydawać by się mogło, „wiecznego” życia (istnienie kosmosu, ziemi, stale odnawiającej się przyrody) – totalnie negować istnienie jakiegokolwiek, najmniejszego choćby sensu. Wiara w „nadsens” już jest „właściwym sensem”. Wszystko to, co istnieje, posiada przecież swój ściśle określony sens. „Nonsens” czy „brak sensu” (nie-sens) nie istnieje. Nonsens równa się nicości. Jeżeli zatem człowiek istnieje, jest i żyje, ponieważ jego egzystencja posiada ściśle określone dane czasowe i przestrzenne (biografia, genealogia, historia ludzkości), oznacza to, że posiada ona swój pierwotny i własny sens. Tym bardziej specyficzne „istnienie człowieka” („życie ludzkie”, „życie osoby ludzkiej”) już jest sensem, ponieważ posiada swoją wewnętrzną i niepowtarzalną „treść osobową”, która staje się ściśle określonym „kierunkiem”, „drogą do przebycia” czy „biografią” („ludzka”, „osoby ludzkiej”), oraz jest całkowicie i istotowo ukierunkowana na sens-cel („życie”). Specyficzny status ontologiczno-transcendentalny i etyczno-egzystencjalny egzystencji ludzkiej z jednej strony niewspółmiernie wykracza poza zasięg rzeczywistości czysto ziemskich, z drugiej zaś – pozwala człowiekowi odkryć siebie jako osobę do spełnienia. Człowiek rzeczywiście, realizując siebie jako osobę, musi wciąż „przekraczać siebie”. Wrodzona i stała zdolność do „transcendowania siebie” w celu samorealizacji wskazuje na istnienie pierwotnej „otwartości ontologicznej” na wyższe dobra i wartości oraz istotowego ukierunkowania na absolutny fundament wszelkich sensów i celów. Tego absolutnego fundamentu człowiek nie może odnaleźć w zakresie immanentnego, ograniczonego i skończonego świata wartości. Niestrudzone i wielowiekowe poszukiwanie ostatecznych i niesprzecznych celów tajemnicy ludzkiej egzystencji doprowadziło *homo sapiens et religiosus* do odkrycia Pierwszego i Ostatecznego Sensu i Celu swojego osobowego życia: Boga. Zagadnienie sensu życia ludzkiego najczęściej odsyła każdego z nas do fenomenu czysto ludzkiego, zwanego

„religią” (M. Eliade, L. Kołakowski, A. Lang, R. Otto). Religia, w swoich różnorodnych formach historycznych, doprowadziła człowieka do „idei Boga” (*logos*), nauczyła go podstawowych zachowań względem Boga, siebie i innych (*ethos*) oraz przyczyniła się do powstania zorganizowanej wspólnoty, odkrywając fundamentalne znaczenia życia jednostki i rodziny (*bios*). Religijno-transcendentalny wymiar człowieka zawiera trzy stałe elementy składające się na jego fenomen „religii”: „Boże objawienie”, które jest słowem Boga skierowanym do człowieka; „wiarę” jako świadome i widome rozpoznanie „ingerencji Boga” oraz jako pełną i odpowiedzialną odpowiedź ze strony człowieka; *sacrum* jako podstawowe doświadczenie jedności słowa Bożego i wiary człowieka oraz jako dialektyczny wymiar obiektywności (transcendencja) i subiektywności (immanencja)³⁸. W najbardziej intymnym doświadczeniu *sacrum* nie tyle „mówi człowiek”, co przede wszystkim „przemawia Bóg”. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). „Bóg wszedł w te dzieje – mówi Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* – stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny (...)” (*Redemptor hominis*, n. 1). Odkrycie Boga w „ludzkiej twarzy” Jezusa Chrystusa „skraca” długą i uciążliwą drogę filozoficzno-antropologicznych poszukiwań Absolutu przez człowieka w całej jego historii. Odkrycie Boga w ludzkiej twarzy Jezusa z Nazaretu, który przyjął na siebie wszystkie wymiary kondycji człowieka, „oprócz grzechu”, stanowi rzeczywistość i treść Objawienia Boga względem człowieka (*Novo millennio ineunte*, nn. 22-28). Równocześnie Chrystus Odkupiciel „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie”, ponieważ w ludzkim wymiarze Tajemnicy Odkupienia człowiek odnajduje „swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa” (*Redemptor hominis*, nn. 8, 10). „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (*Redemptor hominis*, n. 10).

³⁸ G. Cenacchi, *Antropologia filosofica*, Città del Vaticano 1981, s. 171-179; E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Brescia 2000, s. 173-184.

O. DR HAB. PAWEŁ MAZANKA CSsR

WSD REDEMPTORYSTÓW – KRAKÓW
UKSW – WARSZAWA

Studia Redemptorystowskie
nr 3/2005 • s. 87-96

O POTRZEBIE UPRAWIANIA FILOZOFII PRZEDMIOTU

*(Wykład inauguracyjny roku akademickiego 2005/2006
w Wyższym Seminarium Redemptorystów).*

WSTĘP

Poglądy na potrzebę uprawiania filozofii przedmiotu są niejednolite. Współcześnie zauważa się m.in. stanowisko negujące wartość i potrzebę filozofii jako wiedzy o rzeczywistości realnie istniejącej. Według przedstawicieli tego stanowiska wystarczają nauki przyrodnicze, które wyczerpują pole poznawcze właściwe poznaniu naukowemu, i dlatego nie widzi się miejsca dla filozofii jako dyscypliny racjonalnej, badającej rzeczywistość przedmiotową, tzn. istniejącą niezależnie od podmiotu poznającego. Spotyka się jednakże inne stanowisko względem potrzeby uprawiania filozofii przedmiotu: stanowisko opowiadające się za jej aktualnością, szczególnie w odniesieniu do całości kultury, którą filozofia integruje, oczyszcza i nadaje jej sens.

W niniejszym artykule spróbuję odpowiedzieć na pytanie: dlaczego warto uprawiać filozofię przedmiotu? Odpowiedź składa się z dwóch części: w punkcie pierwszym przedstawię kilka negatywnych cech charakteryzujących kulturę najbardziej rozwiniętych krajów Zachodu u progu III tysiąclecia. Należy dodać, że nie tylko krajów zachodnich, ale również milionów ludzi, którzy pozostają pod wpływem kultury tych krajów. Następnie, w punkcie drugim, ukazę sposób rozumienia filozofii przedmiotu i potrzebę jej uprawiania jako lekarstwo na błędy czasów, w których żyjemy.

1. NIEKTÓRE BŁĘDY WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Dzisiaj nie tylko bardzo często słyszy się o mankamentach współczesnej kultury, ale doświadcza się ich na co dzień. Niekiedy na określenie stanu współczesnej kultury używa się powiedzenia: „współczesna kultura jest cho-

ra”. Kulturę (z łac. *colo, -ere* – uprawiać, *cultura* – uprawa, kształcenie) rozumiemy zwykle, w odróżnieniu od natury, jako zespół zbiorowych wytworów ludzkich zarówno duchowych, jak i materialnych. Innymi słowy: są to sposoby działań człowieka i rezultaty tych działań. W skład kultury wchodzi: sztuka, nauka, moralność, filozofia i religia.

J. Reale zauważa, że wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło: jest nim to, co pod koniec XIX wieku Nietzsche określił terminem „nihilizmu”. Nietzsche przez słowo „nihilizm” starał się opisać kształt dziejów wieku, który nadchodził (wieku XX), czy nawet „dwóch najbliższych wieków”. Gdy idzie o wiek XX, to Nietzsche okazał się prorokiem złowrogim, ale bezwzględnie prawdomównym. Można mieć tylko nadzieję, że jego przewidywania nie sprawdzą się w odniesieniu do wieku XXI; wszystko jednak wskazuje na to, że nadzieja ta opiera się na wątych fundamentach.

Istotę nihilizmu Nietzsche streścił w kilku zdaniach. Pierwsze jest bardzo znane i brzmi tak: „Bóg umarł, i to myśmy go zabili”. Bóg umarł w naszych sercach, odwróciliśmy się od prawdziwego Boga. Ale taka „śmierć Boga” nie jest zwykłym ateizmem. Ona pociąga ogromne konsekwencje – oznacza odrzucenie wszystkich wartości, w jakie wierzył Zachód. Staje się to zresztą oczywiste od razu, gdy tylko uświadomimy sobie fakt, że „wartości” mają strukturę hierarchiczną i jeżeli usunie się ich postawę, fundament (tzn. Boga), to wali się cała ta hierarchia i tym samym upadają wszystkie wartości. Dlatego Nietzsche pisał: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny świat wartości był teologiczny – on się zawalił. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem... Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaaliśmy Bogu”¹.

Schematycznie można wymienić dziewięć głównych masek, jakie przywdziewa nihilizm. Są to poważne błędy nurtujące kulturę współczesną.

Pierwszym błędem jest dążenie do coraz większej, czy nawet absolutnej wolności, inaczej mówiąc: absolutna autonomia człowieka. Autonomia oznacza, zgodnie ze sformułowaniem Kanta, przede wszystkim samostanowienie i odrzucenie wszelkich form zależności od autorytetów, które wydają się nam obce i ograniczające naszą wolność. Źródła tego dążenia do coraz większej autonomii, które z początku nie przybierało negatywnego charakteru, sięgają co najmniej XVI wieku, gdy stopniowo zaczęto zdobywać różne formy wolności. Najpierw było zdobywanie wolności religijnej, rozpoczęte od wystąpienia M. Lutera w 1517 roku i kontynuowane w okresie reformacji. W tym samym prawie czasie dążono do wolności myśli naukowej, szczególnie w obrębie dynamicznie rozwijających się nauk przyrodniczych i humani-

¹ Cyt. za: J. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć*, tłum. I. Zieliński, „*Éthos*” 56 (2001), s. 16 nn.

stycznych. Trudności, które napotkali Kopernik i Galileusz, są znamienym przykładem tych dążeń. Kolejnym obszarem, na którym zaczęto akcentować autonomię człowieka w różnych jej przejawach, był teren filozofii. Idee wolnościowe rozwinęto szczególnie w XVIII wieku, w okresie oświecenia, kiedy to bardzo podkreślano wolność myśli filozoficznej. Czynili to tacy myśliciele jak Locke, Voltaire, Rousseau i Kant². W obecnych czasach to dążenie człowieka do coraz większej autonomii przybrało jeszcze bardziej na sile. Widoczne jest ono w różnych środowiskach i w różnych dziedzinach życia. Można powiedzieć, że człowiek współczesny dąży do wolności absolutnej. Przyczynili się do tego stanu rzeczy niektórzy filozofowie z wieku XIX i XX, którzy głosili różne koncepcje wyzwolenia człowieka. Chodziło najczęściej o wyzwolenie od religii chrześcijańskiej, a mówiąc dokładnie – od chrześcijańskiej moralności.

Drugą cechą współczesnej kultury jest sycjentyzm i związany z nim kult nauki i techniki. Jest to owa szczególna, bardzo szeroko rozpowszechniona dziś mentalność, która za „prawdziwe” uważa tylko to, co do czego można się upewnić i co można zweryfikować metodami i zabiegami stosowanymi w naukach szczegółowych (doświadczenie, eksperyment, obliczenia matematyczne). Nietrudno zauważyć, że współczesna wiedza i związana z nią technika jest dowodem na prawdziwość poglądu, że „wiedza jest potęgą”. W wielu środowiskach rozpowszechnił się kult nauki i techniki. Nauki przyrodnicze zdobywają coraz większą kompetencję. Powstało przeświadczenie, że wszystko można uregulować i osiągnąć w świetle naukowych prawideł. Rodzi się dalszy pozór, że cały horyzont życia człowieka zamyka się w nauce i technice.

Trzecią cechą-błędem jest ideologizm. Polega on przede wszystkim na zanegowaniu istnienia obiektywnej prawdy. Dla ideologii prawda obiektywna nie istnieje albo (przyjąwszy nawet, że istnieje) nie odgrywa roli decydującej, liczy się bowiem to, co za prawdę uchodzi, o czym decyduje najczęściej władza polityczna lub potężne środki masowego przekazu. Prawdą jest to, co masy ludowe mają uważać za prawdę, aby móc sprawować władzę (by utrzymali się przy władzy ci, którzy już ją posiadają, albo też władzę zdobyła opozycja, która jej jeszcze nie posiada). Prawda nie posiada własnej siły; wręcz przeciwnie: to siła (a więc przemoc) narzuca swoją prawdę. Podkopane są tu metafizyczne fundamenty rzeczywistości, stwierdza się bowiem, że nie istnieje prawda, że nie ma żadnej absolutnej struktury rzeczy, żadnej istoty czy substancji rzeczy; to, że rzeczy mają swoją strukturę, jest hipotezą całkowicie zbędną.

Z powyższym błędem wiąże się następny, mianowicie uznanie przemocy za uprzywilejowaną metodę rozwiązywania ludzkich problemów. Wiadomą jest rzeczą, że wiek XX był najkrwawszym wiekiem w historii

² J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, tłum. E. Braun, T. Braun, Warszawa 1986, s. 15-17.

ludzkiej. W trzecie tysiąclecie weszliśmy naznaczeni atakami terrorystycznymi, a zawalenie się wież WTC w Nowym Jorku stało się symbolem-początkiem nowej fali przemocy. Do dawnych form przemocy (np. interwencje zbrojne, walka klas), dołączyły nowe formy, np. światowy terrorizm, a także podkreślane coraz bardziej przeciwieństwa między mężczyzną a kobietą, rodzicami a dziećmi, starym a młodym pokoleniem.

Piątym błędem jest woluntaryzm i związany z nim praksizm. Woluntaryzm jest to pogląd, który przyznaje pierwszeństwo woli przed rozumem (*voluntaris* – zależący od woli). W woluntaryzmie przeakcentowuje się znaczenie wolnej woli. Podkreśla się tutaj, że człowiek jest stworzeniem, które owszem, jest obdarzone rozumem, ale przede wszystkim wolną wolą. W związku z tym uważa się, że człowiek nie tyle powinien zajmować się myśleniem czy refleksją, ale przede wszystkim powinien działać. Podstawą całego życia jest czyn. Przypisuje się wysoką wartość działaniu, co ukazuje się w sposób bezpośredni w aktywizmie, czyli w przekonaniu, że prawdziwy wkład do sprawy sprowadza się do bezpośredniego działania. W języku filozofii można by powiedzieć: „Być to znaczy działać”. Jednostronne i przesadne podkreślanie wartości ludzkiego „działania” sprowadza wszelką wartość do praktyki. Rzeczy i natura nie mają własnego statusu metafizycznego: ich sens sprowadza się całkowicie do ich „użyteczności”. Wielu współczesnych ludzi ocenia wartość każdej niemal rzeczy w świetle pytania: „do czego to służy?”, „jak mogę to osiąść i tym zarządzać?”³.

Za szósty błąd trzeba uznać temporalizm i związany z nim mit materialnego dobrobytu stawiany w miejsce szczęścia duchowego, które uznaje się za nierealne. Czas traktowany jest dzisiaj bardzo poważnie, zrównuje się go ze zdobyciem bogactwa. Nacisk kładzie się na to, co jest „tutaj i teraz”, co jest obecne, a co jest odrębne od tego, co ciągle i niezmiennie. Wartości stałe, które mamy np. w Dekalogu, takie jak np. „nie zabijaj”, „nie cudzołóż”, czy takie wartości jak miłość, wierność, uczciwość, odchodzą na dalszy plan na rzecz tego, co obecne. Tryumf „czasu obecnego” wzmocniony został przez rozwój szybkiego transportu, środków masowego przekazu i telekomunikacji.

Nietrudno zauważyć, że skutkiem takiego klimatu jest brak zainteresowania dalekosiężnymi planami, które wymagają pracy przez dłuższy okres życia. Nieliczenie się z przeszłością, z której wyrastają nasze korzenie, ani też z przyszłością. Ograniczenie życia do dnia bieżącego, byle dzisiaj, byle jak najwięcej zysku. *Carpe diem* – chwytaj dzień, korzystaj z dnia – mówili niektórzy starożytni. Postawa ta została jednak w późniejszych wiekach skorygowana, obecnie wraca ponownie. Temporalizm pochodzi z indywidualizmu, z egocentryzmu. Mamy do czynienia z rezygnacją z prawd wiecznych obecnych w etyce, w moralności czy w religii – na rzecz tego, co tutaj i teraz.

³ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Pesh, Warszawa 1971, s. 200.

Prowadzi to również do rezygnacji ze słowa „szczęście”; uważa się je za wyrażenie określające coś, co jest czystym mitem. Szczęście należy sprowadzić do „dobrobytu” polegającego na wytwarzaniu coraz więcej rzeczy, aby mieć do dyspozycji coraz większą ilość rzeczy materialnych, z których można korzystać.

Siódmym błędem jest zapomnienie o prawdziwej miłości. Wydaje się, że za mało się o tym mówi, a jest to poważny błąd, atakujący szczególnie młode pokolenie i życie rodzinne. Oto jak Nietzsche próbował unicestwić miłość: „Miłość jest subtelnym pasożytem, jest niebezpiecznym i niegrzecznym zagnieżdżeniem się jednej duszy w innej duszy – niekiedy także w ciebie (...) – niestety – kosztem gospodarza”⁴. Obecnie jest jeszcze gorzej. Media propagowały i wychwalały miłość (*eros*) jako antidotum na „zło cywilizacji”. Uformował się jednak niebezpieczny krąg: okazało się, że to, co było proponowane jako lekarstwo, zawiera w sobie subtelne zagrożenie ukryte w zakamarkach samej miłości erotycznej. Wyuzdanie seksualne z niespotykaną dotąd siłą poraża coraz więcej ludzi, w tym młodzież, a nawet dzieci.

Ósmym błędem jest zapomnienie o „celu”. Zaprzeczenie istnienia celu w sensie ontologicznym jest jednym z głównych momentów samego nihilizmu. Świat jest ujmowany jako coś, w czym działa chaos, a powstanie naszego świata traktuje się jako wydarzenie czysto przypadkowe. Gdy znika pytanie o cel, to znika również pytanie o sens. Znamienne są słowa Jana Pawła II z jego ważnej „filozoficznej” encykliki *Fides et ratio* z roku 1998⁵: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu». (...) W dzisiejszym świecie zauważa się próby wyeliminowania pytania o sens życia. Wielu współczesnych ludzi żyje bowiem w sposób świadczący, że uwolnili się o tego zasadniczego pytania. Niektóre ze współczesnych nurtów, odwołujące się do postmodernizmu, głoszą, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. (...) W konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz”⁶.

Dziewiątym błędem współczesnej kultury jest materializm polegający na metafizycznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej: wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej epifenomenem. Sekularyzm, a więc sposób życia *si Deus non daretur*, jak również zredukowanie człowieka i rzeczy do rzeczywistości ekonomicznej – to tylko wyjątkowo wyrafinowane przypadki tego ogólnego stanu metafizycznego.

⁴ Cyt. za: J. Reale, art. cyt., s. 18.

⁵ Jak wiadomo, encyklika ta wywołała szeroki oddźwięk w świecie. Np. „New York Times” odnotował w swym komentarzu zadziwiający dla wielu ludzi fakt, że u schyłku XX wieku Papież zachęca do ufności w ludzki rozum i przedstawia rozum jako sojusznika wiary, gdy pod koniec ubiegłego stulecia niektórzy sądzą, że to właśnie rozum jest największym zagrożeniem dla wiary.

⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81; 91.

2. JAK WYRWAC CZŁOWIEKA Z MATNI NIHILIZMU?

Czy powyższe błędy, a zapewne można by wymienić ich więcej, są nieuleczalne? Czy istnieją jakieś „lekarstwa” na owe błędy? Uważam, że tak, poniżej wymienię dwa takie lekarstwa.

Pierwszym lekarstwem jest na pewno głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu, głoszenie słowa Bożego, które ma samo w sobie nadludzką moc zdolną przemienić serce człowieka. Problem jednakże polega na tym, że w wielu środowiskach ludzie są zamknięci na słowo Boże, poddani wielorakim prądom sekularyzacyjnym, utracili „zmysł wiary” (J. Habermas), nie rozumieją języka teologii, język ten nie ma już należytej siły przekonywującej. Współczesne kierunki filozoficzne, jak np. empiryzm lingwistyczny, nie pozwalają uznać zdań, w których występuje słowo Bóg, za twierdzenia mówiące o faktach. Główna trudność dla empiryka, jak pisze Paul van Buren, polega nie na tym, co się mówi o Bogu, lecz na tym, że w ogóle się o tym mówi. Nie wiadomo, „co” to jest Bóg i nie sposób zrozumieć, jak wyraz „Bóg” jest używany. Zawołanie Nietzschego, że Bóg umarł, jest nieaktualne. Problem dziś polega na tym, że słowo „Bóg” umarło. Podobnie ma się z innymi pojęciami, np.: „normy moralne”, „prawdy wieczne”, „istota”, „substancja”. Nieuznawanie przez Burena wartości poznawczej języka religijnego, podobnie jak czyni to L. Wittgenstein, prowadzi do odrzucenia zarówno Boga Objawienia, jak i Boga teologii naturalnej⁷.

W tym miejscu pojawia się potrzeba sięgnięcia po drugie lekarstwo, a jest nim filozofia przedmiotu. Znany polski metodolog S. Kamiński twierdził, że nie można uprawiać teologii bez filozofii. Trzeba tylko rozstrzygnąć, po jaką filozofię sięgniemy. Na pewno musi to być filozofia, w której jest dobra argumentacja, inaczej będziemy poruszać się na poziomie deklaracji, której brakuje odpowiedniej siły przekonywania. Wielu wskazuje, że taka właśnie jest filozofia przedmiotu, inaczej zwana filozofią klasyczną. Filozofia przedmiotu jest tu rozumiana jako wiedza, obiektywna i racjonalna, poszukująca ostatecznych racji dla doświadczanej rzeczywistości. Wymienione jej właściwości odróżniają ją od innych typów filozofii: od filozofii podmiotu (którą zapoczątkował Kartezjusz) i od filozofii podmiotowości (która rozwinęła się w XX wieku, w różnych wersjach egzystencjalizmu, głównie za sprawą M. Heideggera).

Ważną sprawą jest uświadomienie sobie celu uprawiania filozofii przedmiotu, w tym jej głównej dyscypliny, jaką jest metafizyka. Otóż odpowiadając na to złożone zagadnienie, należy najpierw zauważyć, że otaczająca nas rzeczywistość jest bardzo zróżnicowana, dlatego pojawia się pytanie o uchwycenie (tzn. naukowe spojrzenie) całej rzeczywistości, również tej poza hory-

⁷ P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963, s. 103.

zontem poznania zmysłowego. Pojawia się pytanie o całość, chcemy się zmierzyć z całością, tzn. odpowiedzieć na pytania: dlaczego ona istnieje? czy jest ona uporządkowana? jaki jest sens – cel jej istnienia? czy mogą istnieć inne rzeczy oprócz tych, które dostrzegamy w poznaniu zmysłowym?

Jak uchwycić tę całą rzeczywistość? Innymi słowy: jak się zmierzyć z całością świata? Należy wybrać odpowiedni punkt widzenia, odpowiedni aspekt badania tej rzeczywistości. Mamy kilka możliwości, należy wybrać jedną. Tak np. na zasadzie zbierania informacji z obszaru nauk szczegółowych nie odnajdziemy tego aspektu, punktu widzenia. Rozpatrując przedmioty z punktu widzenia ich ewentualnych istot, również nie uchwycimy całości, musimy bowiem popaść w kategoryzację rzeczywistości.

Mamy inną, właściwą, drogę spojrzenia na rzeczywistość: w aspekcie istnienia. Dlatego filozofia przedmiotu jest w stanie odpowiedzieć na poniżej sformułowane pytania dotyczące istnienia świata.

Należy podkreślić, że wiedza uzyskana w ramach filozofii klasycznej posiada kilka ważnych cech. Jest wiedzą realistyczną. Cechę realizmu zabezpiecza jej, najogólniej mówiąc, liczenie się w uprawianiu jej z faktycznymi stanami rzeczy i kontakt poznawczy z istniejącą rzeczywistością. Jest to wiedza racjonalna. Jej racjonalność zasadza się na respektowaniu podstawowych praw bytu i myślenia, jakimi są zasady: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej i celowości. I wreszcie jest to wiedza uniwersalna. Uniwersalizm jej płynie stąd, że wychodzi poza ograniczenia kategoryjne i dotyczy wszystkiego, co istnieje. Dlaczego do takiej filozofii należy wracać w terapii współczesnej kultury? Otóż dlatego, że poprzez tę filozofię poznajemy świat w sposób dogłębny, ostateczny, odkrywając często ponadczasową perspektywę badanego przedmiotu.

Nie można pominąć i tego faktu, że w pełni rozwinięty powyższy rodzaj poznania nie stanowi jedynie ostatecznościowego wyjaśniania rzeczywistości, lecz także poprzez odkrywanie najgłębszych prawd łatwiej przyjąć człowiekowi odpowiednią postawę aksjologiczną. Filozofia ta wywołuje więc zaangażowanie – prawdy stają się dobrem (wartością), a więc siłą kierowniczą ludzkiej twórczości. Uwieńczeniem refleksji filozoficznej jest ukazanie Absolutu jako pierwszej przyczyny wszelkiego bytu oraz jako najwyższego dobra, czyniące z Niego realny ostateczny cel wszelkiego ludzkiego działania. W tej koncepcji filozofii etyczny system wartości uzasadniany jest ontycznie, a nie tylko poznawczo czy pragmatycznie. Jest to możliwe, bowiem jest rezultatem odczytania rzeczywistości w najgłębszej jej strukturze.

Jako przykład analiz, które występują w ramach filozofii przedmiotu, przedstawmy (w dużym skrócie) rozumienie prawdy występujące na terenie tej filozofii. Prawda, jak wiadomo, ujmowana jest tutaj jako relacja zgodności poznania i rzeczywistości, ale równocześnie filozofia ta ukazuje, że rzeczywistość jest racjonalna, nie jest chaosem, a racjonalność nie jest dodana do bytu,

lecz jest samym bytem, jest relacją zgodności rzeczywistości z intelektem Absolutu. Racjonalność bytu jest odkrywana przez człowieka w rzeczach, a nie jest tworem człowieka. Prawda nie jest relacją zgodności poznania z poznaniem ani też poznania z działaniem. Uzasadnień dla treści twierdzeń szuka się ostatecznie nie w jakimś poznaniu, wyrażonym w takim lub innym systemie znakowym, ani też nie w tak lub inaczej pojętym działaniu, ale w stanach rzeczowych. Właściwy jej realizm sprawia, że nie ma w niej miejsca na taki lub inny typ subiektywizmu ani relatywizmu, nie mówiąc już o pragmatyzmie, co w wielu przypadkach charakteryzuje filozofie podmiotu i podmiotowości.

Filozofie te rozpatrywane w aspekcie prawdy prezentują się jako procesy wyzwania się od prawdy obiektywnej współdanej z niezmienną naturą ludzką. Filozofia klasyczna natomiast „trzyma” człowieka przy rzeczywistości i nie pozwala mu się od niej oderwać bez ważnych dla niego egzystencjalnie konsekwencji⁸.

Błędne odejście od tak obiektywnej prawdy, którą wyjaśnia filozofia klasyczna, uzewnętrznia się w działaniu ludzkim i prowadzi ostatecznie do zafałszowania ludzkiej twórczości. Zafałszowanie takie sprowadza się ostatecznie do tego, że twórczość ludzka, zamiast odnosić się do prawdy odczytanej w rzeczywistości, znajduje odniesienie do ustaleń mających inne źródło niż rzeczywistość. Jednym z takich źródeł przedmiotu odniesienia, na którym bazuje od wielu wieków kultura współczesna, jest consensus, nazywany często „consensusem prawdotwórczym”. Ow consensus stał się jedynym trybunałem uprawnionym do tego, aby w imię doraźnych, wyznaczonych taką lub inną koniunkturą, takich lub innych sytuacji czy potrzeb decydować o kierunku twórczego działania ludzkiego. Bliższa analiza genezy tego consensusu ukazuje, iż wyrósł on z filozoficznej idei człowieka-kreatora. Bezpośrednim źródłem tej idei są bowiem pewne postaci nowożytnej i współczesnej filozofii podmiotu, którą w wielu przypadkach charakteryzują takie cechy jak subiektywizm, relatywizm czy pragmatyzm. Przechodząc w sferę światopoglądową, a więc w system ludzkich przekonań, ocen i norm, idea ta wystąpiła jako podstawa nadająca kierunek wyglądu i organizacji życia ludzkiego, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. To właśnie ów consensus został ostatecznie uprawniony do działania, do decydowania np. o tym, którzy ludzie są ludźmi lub jeszcze nie są ludźmi, czy pozbawienie ich życia jest, czy nie jest ich zabijaniem itp.⁹

Jak już wspomniano, filozofia klasyczna nie zatrzymuje się i nie wyczerpuje w doczesności, bowiem właściwą sobie naturą wychodzi poza porządek doczesności. Sięga bowiem do Absolutu jako osobowej przyczyny wszystkie-

⁸ E. Morawiec, *Filozofia klasyczna a niektóre negatywne własności współczesnej kultury*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, red. P. Mazanka, M. Mylik, Warszawa 1997, s. 21-22.

⁹ Por. T. Styczeń, *Kultura i prawda*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 161-162.

go, co istnieje. Nie ma w niej miejsca na to, co nazwano tu sekularyzmem. W ramach takiej filozofii sekularyzm z wszystkimi swoimi konsekwencjami nie ma uzasadnienia. Takie pojęcia jak „Bóg”, „dusza ludzka”, „racjonalność świata” to nie „*focus imaginarius*”, o których nie można nic powiedzieć, to nie funkcje unifikujące porządek rozumu spekulatywnego ani nie postulaty rozumu praktycznego, jak chciał Kant, ale są to realnie istniejące rzeczywistości.

Pojęcie prawdy w tej koncepcji filozofii wiąże się bardzo ściśle z pojęciem dobra jako celu ludzkiego działania. W filozofii klasycznej mówi się o dobru bytu, dobru ontycznym, czyli dobru rzeczy. I takie dobro rzeczy ostatecznie sprowadza się do tego, czym rzecz jest w swej naturze i w swoim sposobie istnienia, dyktowanym jej naturą. Dobro jako ostateczny motyw działania ludzkiego, według filozofii klasycznej, jest racją istnienia działania, jest także racją jego uporządkowania, czyli sposobu realizowania. Jako motyw rozstrzyga o tym, dlaczego człowiek ma raczej działać, niż nie działać i działać tak, a nie inaczej. W tej koncepcji filozofii dobro, jako cel działania od strony podmiotowego przeżywania, przyjmuje postać racjonalnego spełnienia się człowieka, a przez to samo stanów racjonalnego szczęścia. W tej koncepcji filozofii szczęście przeżywane w oderwaniu od realnego dobra jest tylko pozorem szczęścia i pozorem racjonalności ludzkich przeżyć¹⁰.

ZAKOŃCZENIE

W posumowaniu należy stwierdzić, że jeżeli proponuje się powrót do filozofii klasycznej w podejmowaniu próby uzdrowienia współczesnej kultury i człowieka, to dlatego, że filozofia ta, ze względu na właściwy sobie charakter, poprzez akcentowanie realnej prawdy i realnego dobra jako racji uzasadniających z jednej strony porządek poznawczy, z drugiej porządek moralny, ustawia to, co nazywa się kulturą, na bazie realizmu i jej podstawy zabezpiecza przed subiektywizmem, relatywizmem i pragmatyzmem.

Należy wziąć pod uwagę fakt, że człowiek jest istotą, która jako osoba pragnie ponad wszystko żyć w prawdzie i w dobru, i dzięki nim odkryć sens własnego istnienia. Filozofia klasyczna właśnie to mu ułatwia. W ramach tej filozofii człowiek dowiaduje się bardzo istotnej prawdy o sobie, mianowicie że nie jest wyłącznie samą dziejowością, ma bowiem swą naturę, istotę, jest osobą, która stanowi pewien ontyczny fundament samej dziejowości i gwarantuje tożsamość ludzkiego bytu. Dowiaduje się również, że nie jest absolutnym centrum otaczającego świata, że wyszedł i ostatecznie zmierza w kierunku Absolutu, który jest najwyższą Prawdą, Dobrem i Pięknem, co więcej, jest najwyższą Miłością. Ostateczny cel osobowego istnienia może więc być

¹⁰ E. Morawiec, art. cyt., s. 23.

przedmiotem badań nie tylko teologii, ale również dobrze uprawianej filozofii. Słusznie zauważył Schelling, że nie ma sensu pytanie o to, jak człowiek może dojść do Boga; prawdziwe pytanie dotyczy raczej tego, dlaczego i jak mógł się od Boga oddalić. Odpowiedź na to pytanie znamy: człowiek odszedł od Boga, ponieważ sam siebie uczynił „miarą wszystkich rzeczy”, absolutnym centrum świata. Ocalenie może przynieść filozofia przedmiotu, która już od starożytności nie w człowieku jako takim, ale w Bogu widziała „najwyższą miarę wszystkich rzeczy”.

JEDNOSTKA A ABSOLUT W FILOZOFII SÖRENA KIERKEGAARDA

WSTĘP

Od początku istnienia filozofii, która stawia sobie pytanie o istnienie Boga i próbuje na nie znaleźć odpowiedź, obecne było również zagadnienie możliwego odniesienia się człowieka do Boga i odwrotnie, Boga do człowieka. Rozwój myśli humanistycznej i techniki, jaki dokonał się w czasach nowożytnych, niespodziewanie nie przysłonił dawnego sporu o Boga, ale wręcz rozpalił i zmusił zarówno przeciwników, jak i zwolenników istnienia Bytu Absolutnego do pogłębienia argumentacji. Oświeceniowa myśl filozoficzna wydała swoje owoce w wieku XIX w postaci idealizmu niemieckiego, z którego ewoluowała myśl materialistyczna. Reakcją na chęć jednania przeciwieństw w wyższej syntezie i brak troski o duchowy wymiar człowieczeństwa była myśl egzystencjalna, która na dobre rozwinęła się w pod koniec XIX wieku i w I połowie wieku XX, ale podwaliny pod nią położył – żyjący w czasach kwitnącego heglizmu – duński filozof Søren Kierkegaard.

Najważniejsze miejsce w jego filozofii zajęła jednostka i zagadnienie jej autentycznego ustosunkowania się do Absolutu, które jest znakiem prawdziwej egzystencji człowieka. Nieskończony związek człowieka z Bogiem jest paradoksem – nie przynosi żadnego racjonalnego rozwiązania, zmusza do ciągłych wyborów, aby zakosztować prawdziwej wolności, i stawia człowieka w sytuacji niemożności posiadania przed Bogiem jakiegokolwiek racji¹. To jest warunek prawdziwej egzystencji, przekształcenie siebie w prawdziwą egzystencję dla Boga i dla samego siebie, tj. dla własnego zbawienia.

¹ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982, t. II, s. 473.

1. HISTORYCZNO-FILOZOFICZNE TŁO MYŚLI SÖRENA KIERKEGAARDA

1.1. Życie Sörena Kierkegarda

Sören Aabye Kierkegaard urodził się 5 maja 1813 roku w Kopenhadze. Niektórzy historycy filozofii, biografowie Kierkegarda i badacze jego dzieł, twierdzą, że wydarzenia rodzinne i wspomnienia wyniesione z dzieciństwa i młodości były czynnikami, które bardzo zaważyły, jeśli nie wręcz zdecydowały o kształcie filozofii Duńczyka². Wydaje się jednak, że trzeba się zgodzić z opinią tych naukowców, którzy nie przeceniają zbyt ich wpływu, ale dostrzegają nadanie dzięki nim jego myśli charakterystycznego rysu. Takimi czynnikami były na pewno: mity rodzinne, zaręczyny z Reginą Olsen i zerwanie z nią, zwrócenie się przeciw Kościołowi jako instytucji, co doprowadziło potem do wystąpienia z niego, a także ataki pisma satyrycznego „Korsarz” na niezrozumianego przez siebie współczesnych myśliciela³.

Kierkegaard wychował się w rodzinie bardzo religijnej, niekiedy wręcz, za sprawą ojca, fanatycznie religijnej i kultuwującej ascetyczną pobożność. Michał Kierkegaard, ojciec Sörena, pochodził z bardzo biednej rodziny – nieraz był zziębnięty i głodny, gdy pasał owce na jutlandzkich pastwiskach. W takich warunkach przeklął Boga za swój ciężki los. To wydarzenie zaważyło na życiu całej rodziny – ojciec uważał, że Bóg, rozumiany przez niego starotestamentowo, będzie się mścił za jego grzech na całej rodzinie⁴. Sören był najmłodszym z siedmiorga dzieci tego małżeństwa, ale wiadomo było, że najstarsze urodziło się już cztery miesiące po ślubie rodziców. Oprócz Sörena i jednej z sióstr żadne z dzieci nie dożyło trzydziestego trzeciego roku życia. Michał Kierkegaard traktował to jako zemstę Boga za wspomniane wyżej grzechy. Melancholia i pesymizm panujące w ognisku domowym znalazły sobie stałe miejsce w życiu i twórczości Kierkegarda⁵.

W 1830 roku filozof wstąpił na uniwersytet w Kopenhadze, rozpoczął studia teologiczne. W tym czasie zajął się także literaturą, historią i filozofią. Był to również czas jego pierwszych kontaktów z myślą Hegla i Schleiermachera. Na uczelni spotkał się z jednym z duńskich teologów – Martensenem, i ten przedstawił mu wiarę jako konieczną do przyjęcia przez rozum. Spowodowało to kryzys wiary u młodego Kierkegarda i jego odejście od chrześcijaństwa. Filozof nie mógł pogodzić tego, co sam czuł i myślał, z oficjalną teologią. To wszystko wraz z przygnębiającą religijnością wyniesioną z domu spowodowało bunt i pierwsze, jeszcze młodzieńcze odejście od Kościoła. Dopro-

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. III, s. 63-64.

³ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 21.

⁴ Por. M. Bienenstock, *Wstęp*, w: S. Kierkegaard, *Wybór pism*, tłum. M. Bienenstock, Lwów 1914, s. VIII-IX.

⁵ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 48.

wadziło to również do jego upadku moralnego – prowadził hulawcze życie i popadł w duże długi. Pojawiły się u niego także myśli samobójcze⁶. W tym okresie miało miejsce kolejne ważne wydarzenie w życiu Kierkegaarda – wizyta w domu publicznym. Filozof uciekł z niego, nie skorzystawszy z proponowanych tam usług z powodu lęku przed kobietami – to zaważyło na jego późniejszych kontaktach z nimi oraz na podejściu do zmysłowego aspektu życia człowieka⁷.

W 1838 roku zmarł ojciec Sörena Kierkegaarda i to spowodowało jego nawrócenie. Odczuł, że jest predestynowany do spełnienia specjalnej misji religijnej i do zmazania grzechów rodziny. Ponownie podjął przerwane studia teologiczne i rozpoczął pisanie pracy doktorskiej pod tytułem *O pojęciu ironii*. W tym czasie wygłosił pierwsze kazanie, a we wrześniu zaręczył się z Reginą Olsen, zrywając z nią jednak rok później. Z towarzyskiego punktu widzenia był to skandal, ale postąpił najprawdopodobniej słusznie – nie nadawał się on do życia małżeńskiego, a poczucia spełniania misji nie można było z nim pogodzić. Wkrótce wyjechał do Berlina i tam zetknął się z filozofią Schellinga. Szybko rozczarował się idealizmem niemieckim i wrócił do kraju.

W 1843 roku wydał *Albo – albo* – jedno z głównych swych dzieł, w którym opisuje trzy stadia na drodze życia człowieka: estetyczne, etyczne i religijne. W tym samym roku *Bojaźń i drżenie*, a następnie w 1844 roku *Okruchy filozoficzne* i w 1846 *Zamykające nienaukowe postscriptum*⁸. W roku 1844 napisał *Pojęcie lęku*, a w 1849 *Chorobę na śmierć*.

W 1846 roku Kierkegaard miał już zasadniczy zrąb swojej filozofii: zwrócenie się ku egzystencji, zanegowanie całości i zainteresowanie się jednostką, która cały czas musi wybierać pomiędzy istnieniem pozornym a istnieniem „prawdziwym”, odejście od chrześcijaństwa skażonego przez dociekania teologów i próby rozumowego pojęcia wiary. Po tym niezwykle płodnym okresie pisarstwa zaczął się izolować od społeczeństwa i aż do samej śmierci w 1855 roku napisał zaledwie trzy książki⁹. W większości swoich książek podpisywał się pseudonimami, które bardzo często miały swoje ukryte znaczenie. Filozof chciał spojrzeć na ludzką egzystencję na różnych płaszczyznach i poprzez ich używanie objawił bogactwo swojego wnętrza i przeżyć.

Zmarł 11 listopada 1855 roku. Na jego nagrobku wyryto następujące słowa, zaczerpnięte z jednej z pieśni kościelnych: „To już niedługo potrwa, gdy wygram”¹⁰. Całe jego dorosłe życie było walką o ściągnięcie z chrześcijaństwa zasłony rozumu, odsłonięciem jednostce egzystencji, zachętą do powtórnych narodzin wierzących; było także walką z samym sobą, nieustannym wybieraniem, ciągłym albo – albo. Było trudne tym bardziej, że był w swoich poglą-

⁶ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 25-26.

⁷ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 123-125.

⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, t. VII, s. 339.

⁹ Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, w: A. Rogalski, *Myśl i wyobraźnia*, Warszawa 1977, s. 17.

¹⁰ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 46.

dach osamotniony i izolowany. Po jego śmierci zostały one szybko zapomniane i dopiero w wieku XX wyciągnięte na światło dzienne stały się bodźcem, początkiem filozofii egzystencjalnej¹¹.

1.2. Najważniejsze elementy epoki kształtujące filozofię Kierkegaarda

1.2.1. Heglizm

Najważniejsza różnica między Heglem i Kierkegaardem sprowadza się do tego, że dialektyka heglowska dotyczy bytu obiektywnego o naturze logicznej – jest to więc raczej dialektyka pojęć ogólnych, a dialektyka kierkegaardowska to dialektyka bytu jednostkowego, który nie poddaje się dyskursywnemu ujęciu. Hegłowska dialektyka zmierza ku pojednaniu rzeczy sobie przeciwnych w celu dokonania syntezy – jest to afirmacja ogólności. Duńczyk odrzuca wszelkie zapośredniczenia, istniejące napięcia podtrzymuje i stwarza nowe, i w przeciwieństwie do berlińskiego filozofa nie daje żadnego rozwiązania narastającego konfliktu¹². Człowiek jest skazany na wieczne „albo – albo” – jest to polemika z heglowską dialektyką, gdzie jest obecne „zarówno, jak też”¹³. Z tego względu filozofię Kierkegaarda można nazwać protestem jednostki wobec destrukcyjnego dla niej systemu Hegla lub też innymi słowami – ocaleniem subiektywności indywiduum wobec formalizmu i abstrakcyjności¹⁴.

Kierkegaard uważał także, że uczestnicząca w powszechności zdegradowana jednostka traci wolność i zdolność podejmowania decyzji, bo przetraciła swój wybór na innych lub z niego zrezygnowała, i wówczas wybór dokonuje się nieświadomie albo też wybierają ciemne moce tkwiące w osobowości¹⁵. Heglizm jest również zagrożeniem moralnego istnienia człowieka. Jednanie tezy i antytezy w wyższej syntezie to zniesienie granicy oddzielającej dobro od zła¹⁶.

Kolejną kategorią obecną w filozofii Hegla, której rozumienia Kierkegaard nie mógł nie skrytykować, jest Absolut, ogarniający wszystko Duch. Dla Hegla Absolut jest tym, co łączy, dla Kierkegaarda – tym, co dzieli, i to absolutnie. Bóg, według Hegla, jest racjonalnym, ubóstwionym pojęciem i wynikiem logicznych mediacji, a Jego istnienie jest wyprowadzone z Jego istoty. Kierkegaard twierdzi, że jest to panteizm, i nawiązując do zatarcia różnic mię-

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 68.

¹² Por. J. Jakubowska, *Dialektyka transcendencji i immanencji*, „Studia Filozoficzne” 5 (1971), s. 135; K. Toeplitz, *Dialektyka jakościowa S. Kierkegaarda*, „Studia Filozoficzne” 2 (1980), s. 69.

¹³ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 161.

¹⁴ Por. W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 117.

¹⁵ Por. S. Lubańska, *Wolność w koncepcji wiary Kierkegaarda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 1996*, Lublin 1997, s. 739.

¹⁶ Por. tamże, s. 142.

dzy dobrem i złem, nazywa ten system pozbawionym etyki¹⁷. W *Zamykającym nienaukowym postscriptum* nie omieszkał zauważyć, że Hegel nie ocalił wolności ani w Bogu, ani w człowieku, co prowadzi do zatracenia ich osobowości¹⁸.

Filozofia Kierkegaarda to nie tylko sprzeciw wobec sposobu pojmowania przez Hegla jednostki i Boga, to również bunt wobec racjonalizacji chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo zaczyna się niemal tam, gdzie Hegel kończy; nieporozumieniem jest tylko to, że Hegel myślał, że skończył z chrześcijaństwem, a nawet wyszedł daleko poza nie”¹⁹. Hegel naruszył istotę chrześcijaństwa przez usiłowanie doprowadzenia go do jedności ze swoją filozofią za pomocą spekulacji, rozwodnienia go i poddania osądowi rozumu. Kierkegaard walczył z Heglem, używając w swoich wypowiedziach ironii i paradoksu. Dla Hegla wszystko, co rzeczywiste, było rozumne, więc naturalną konsekwencją musiało być to, że Kierkegaard przeciwstawiał mu się nieprzewidywalnymi dla rozumu antynomiami, by pokazać, że tak wcale nie jest²⁰.

1.2.2. Romantyzm

Kierkegaard podzielał z romantykami krytykę mieszczańskiego sposobu życia i związane z nią ujmowanie świata. Romantycy nie mogli zaakceptować takiej hierarchii wartości, gdzie miarą oceny człowieka jest suma wytworzonych i posiadanych dóbr oraz gdzie działanie oceniano według jego użyteczności dla społeczeństwa. Filozof pragnął wyzwolić jednostkę z ciasnych okowów heglizmu i wszelkie potępienie społeczeństwa tłamszącego pojedynczego człowieka bardzo mu odpowiadało.

W tamtych czasach wielu ludzi zauważyło rozdźwięk, jaki nastąpił po oświeceniu między abstrakcyjną wiedzą a istnieniem człowieka. Tu romantycy i Kierkegaard spotykali się, ale różnili się sposobem rozwiązania tego problemu.

Otóż romantycy, chcąc wyzwolić jednostkę z zależności, przenosili ją w świat sztuki, który był według nich światem jedynie dobrym. Piękno zostało wręcz utożsamione z dobrem i Kierkegaard nie mógł zgodzić się na wpływającą z tej koncepcji relację między estetyczną a etyczną sferą istnienia. Upieranie się, że piękno jest dobrem, prowadzi do relatywizacji wartości i zamiany tego, co absolutne, we względne, a także do oparcia egzystencji człowieka na nietrwałym fundamencie.

Kierkegaard nie mógł znieść też hipokryzji, jaka czaiła się w poglądach romantyków – głosili hasła ucieczki od ogólności, a mimo wszystko zgadzali się na życie w niej i korzystanie z dobrodziejstw krytykowanego życia miesz-

¹⁷ Por. J. A. Prokopski, *Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy*, „Logos i Ethos” 2 (2000), s. 82.

¹⁸ Por. L. Bouyer, *Ojciec niewidzialny; drogi do tajemnicy Boga*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejewska, W. Szymońska, Kraków 2000, s. 445.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Dziennik, Wybór*, dz. cyt., s. 150-151.

²⁰ Por. K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciw racjonalizmowi*, dz. cyt., s. 91.

czańskiego. Nie jest możliwa niezależność artysty od społeczeństwa; nie ono przystosowuje się do artysty, ale artysta do niego i jego hierarchii wartości. Romantycy adorują jednostkę, nie dając jej szans na prawdziwą egzystencję i należnej wolności, aby wzięła odpowiedzialność za swoje życie. Nie dają również należnego miejsca Bogu, z którym jest związana egzystencja człowieka – w Jego miejsce stawiają sztukę, piękno, które to kategorie są nie do pogodzenia z etycznym, a tym bardziej z religijnym stadium życia. Również w warstwie literackiej swojej działalności Kierkegaard czyni wszystko, aby nie utożsamiać się z romantykami. Są oni według niego ekshibicjonistami, a on nie chciał odsłaniać czytelnikowi swoich intymnych doznań. Nie pozwalał swojej wyobraźni na wybujałość, nie upajał się tak jak oni słowem. Myśliciel panował w nim nad poetą²¹.

1.2.3. Oficjalne chrześcijaństwo

Krytyka heglizmu musiała go zaprowadzić do krytyki Kościoła. Hegel próbował jednoczyć Kościół i państwo, a jednostkę zatracić w ogólności – na taki stan rzeczy nie można było pozwolić²². Prawdziwe chrześcijaństwo to takie, które nie poddaje wiary osądowi rozumu i w centrum stawia jednostkę w jej stosunku do Boga, i jak ognia wystrzega się wszelkich uogólnień i zapośredniczeń. Niestety, współczesny Kierkegaardowi luterkański Kościół duński był tego zaprzeczeniem. Bardzo silnie powiązany z państwem, widział swoje dobro w jak największej liczbie wyznawców i poprzestawaniu na tym (tak mocno krytykowany przez filozofa tłum), a swoje istnienie opierał na duchownych opłacanych przez państwo (mieli oni swój interes w nieuświadamianiu ludziom, czym jest prawdziwe chrześcijaństwo; zatajaniu, że nie potrzebuje ono żadnych pośredników, bo musieliby wówczas złożyć urzędy i utracić źródło utrzymania)²³.

Dla Kierkegarda chrześcijaństwo było wezwaniem do naśladowania Chrystusa, do pójscia za Nim. Wiązało się to jednak z cierpieniem oraz mogło się wydawać nieco naiwne. Kościół zniósł więc postulat naśladownictwa, a naukowa refleksja i system zastąpiły zsubiektywizowaną wiarę. Każdy człowiek powinien postawić na Boga, a Kościół jednak proponuje w to miejsce etykę, która staje się samouspokojeniem. Ludzie zaczynają ją uprawiać, aby nie podejmować paradoksu i trudu istnienia, i temu wszystkiemu nadaje się nazwę wiary oraz otacza nimbem religijności²⁴.

Duńczyk uważał, że pojęcie chrześcijaństwa i jego moc jest odwrotnie proporcjonalna do liczby jego wyznawców²⁵. Im mniej oficjalnych wyznawców Chrystusa, tym lepiej dla Niego i całej religii. Nie odrzucał całkowicie

²¹ Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, dz. cyt., s. 13-15.

²² Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard jako krytyk Kościoła*, „Euhemer” 3 (1971), s. 85.

²³ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 166.

²⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Bóg czy człowiek – antynomie etyki*, „W Drodze” 12 (1993), s. 58.

²⁵ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 199.

społecznego wymiaru religii, nie kierowały nim motywy filozoficzno-społeczne, ale etyczne; chciał Kościoła, ale takiego, który pozwoli jednostce egzystować i wyznawać subiektywną wiarę, czyli właśnie w „chwili” ustosunkowywać się do wieczności²⁶.

2. KONCEPCJA JEDNOSTKI

Po omówieniu życia Sörena Kierkegaarda, ukazaniu tła i podstawowych źródeł jego filozofii przejdziemy do przedstawienia jego specyficznej antropologii. Jej specyfika ma kilka źródeł: po pierwsze – nie jest czystą filozofią człowieka, tak jak to możemy spotkać u innych filozofów, bo wysublimowanie samej wiedzy o człowieku nie jest u Kierkegaarda możliwe, trzeba ją ujmować zawsze w powiązaniu z Bogiem, który jest podstawą egzystencji człowieka; po drugie – w gąszczu wielu pojęć i terminologii zapożyczonych od Hegla bądź utworzonej przez samego Kierkegaarda trudno czasem wyróżnić to, co mogłoby stanowić w miarę klarowny obraz człowieka, a trudności dopełniają oczywiście liczne pseudonimy Duńczyka, którymi podpisywał prace; po trzecie – charakterystyczne ujęcie człowieka jako jednostki w jakiś sposób narzuca również rozumienie Boga, jeśli takowe może oczywiście u Kierkegaarda zaistnieć, oraz wytycza sposób ujęcia stosunku do Niego.

Człowiek jest dla niego przede wszystkim egzystującą jednostką, która prawdę realizuje się jedynie w ustosunkowaniu się do tego, co wieczne. Stawanie się jednostki stoi w opozycji do pragnień tłumu i wymaga od niej zerwania z wszystkim, co określone i racjonalne. Dialektyka jakościowa, której kategoriami są skok, chwila i powtórzenie, wytycza również sposób przekazu poznanych treści między ludźmi. Synteza nieskończoności i skończoności, jaką jest każdy człowiek, nie trwa w bezruchu, ale jest cały czas w napięciu i rozwija się w trzech stadiach, z których ostatnie, tj. religijne, jest realizacją prawdziwego człowieczeństwa, bo przez wiarę stawia jednostkę w obliczu Boga. Przejście zaś ze stadium niższego do wyższego dokonuje się przez absolutny wybór.

2.1. Egzystencja jednostki

„Istnieć jako jednostka jest rzeczą najstraszniejszą (...), jest to rzeczą największą”²⁷. Ambiwalentne pojmowanie wartości egzystencji jest wypadkową całokształtu myśli filozofa rozdartego pomiędzy wzajemnie się wykluczające przeciwieństwa, „albo – albo”. W takim obszarze umieszczona jest jednostka i w „bojaźni i drzeniu” odnajduje siebie samą.

²⁶ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 299.

²⁷ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 85.

2.1.1 Jednostka a tłum

Sören Kierkegaard, twierdząc, że prawda może być przekazywana i przyjmowana tylko przez jednostkę, chce powiedzieć, że musi nastąpić oderwanie, wyjęcie jednostki z tłumy, aby mogła swobodnie egzystować. Tłum, społeczeństwo przeszkadza w stawaniu się jednostki, subiektywność nie zgadza się z obiektywnością, dla której ważny jest jedynie postęp cywilizacyjno-kulturowy²⁸. Według filozofa, istnienie innych ludzi zagraża egzystencji jednostki i nie jest ono potrzebne do uzyskania samoświadomości własnej osoby. Służy temu kontakt jednostki z Bogiem.

Kierkegaard krytycznie ocenia współczesną mu sytuację świata i społeczeństw – depersonalizują one jednostkę przez obiektywność, nie jest to nawet jej wina. Ma ona obowiązek nie ulegać ich działaniu i nie pozwolić na swoją samodegradację etyczną. Filozof skupia się na jednostce i jej egzystencji poprzez przedstawienie czynników jej rozwoju i przemiany, i to w taki sposób, że wszelkie wspólne ludzkie działanie jest podejrzane. Nie jest od tego wolna również nauka, która traktuje jednostkę jako element w zbiorze jej podobnych elementów. Takie podejście zagraża jej samodzielniemu życiu²⁹.

Autentyczna jednostka musi się również negatywnie ustosunkować do historii, jest jej wręcz wroga. Brak styku ze światem zewnętrznym, pozostawienie samej sobie, absolutne akty wyboru i towarzyszący temu niepokój oraz wolne działanie bez ograniczeń sprawiają, że nie może się ona zetknąć z życiem społecznym i historią, które są racjonalne i aż do przesady uogólnione, aby mogły zaspokoić każdego, kto nie chce subiektywnie egzystować. Kierkegaard nie zajmuje się – tak jak materializm dialektyczny, który również wyrósł z krytyki heglizmu – analizą materialnych potrzeb ludzi, podziałem klasowym czy miejscem człowieka w polu społecznym. Jego człowiek jest człowiekiem abstrakcyjnym. Historia i życie społeczne, podobnie jak estetyka, mają o tyle wartość dla egzystencji, o ile do niej podprowadzają i służą temu, aby dostrzec, że poza nimi istnieją ważniejsze dla jednostki rzeczy³⁰.

2.1.2 Prymat subiektywności

Duński filozof jest nieugiętym poszukiwaczem prawdy, która dla niego może być tylko „zawsze swoją”, boleśnie własna i wyłączna, intymna. Propozycje myśli obiektywnej są dla niego niezadowolające, bo pełne człowieczeństwo wymaga oparcia egzystencji jednostki na wartościach absolutnych.

²⁸ Por. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum...*, dz. cyt., s. 57; K. Toeplitz, *Egzystencjalna resubiektywizacja*, „Człowiek i Światopogląd” 12 (1979), s. 143.

²⁹ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 69-70; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 137-143; M. Tęmejmo, S. Kierkegarda genetyczna koncepcja jaźni, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 5 (2000), s. 53-54.

³⁰ Por. R. Garaudy, *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 58-59.

Wszystko, co ją otacza, jest względne. Niezafałszowana refleksja doprowadziła ją do stwierdzenia, że Absolut jest dla niej obiektywnie niedostępny na stałe, musi się do niego ustosunkować w chwili. Odkrywa, że nadanie wartościom względnym miana wartości bezwzględnych jest błędem, liczy się to, co subiektywne, swoje, własne³¹.

Dla Kierkegaarda subiektywność to żarliwość i zaangażowanie, potęgowanie wolicjonalnych aspektów życia podmiotowego w specyficznej dialektyce egzystencji³². Pojmuje ją jako ustosunkowanie się do siebie, czyli jaźń, co nadaje subiektywności charakter dynamiczny. Przez przejście w swoje ręce autokreacji swego ducha staje w opozycji do zastanego zreifikowanego i zinstytucjonalizowanego porządku. Absolutyzuje wolność jednostki i bierze odpowiedzialność za rezultaty – niemożność osiągnięcia pewności, stanięcie wobec paradoksu oraz nieustanne stawanie się bez końca, co bywa nazywane przez niektórych „filozofią obłądu”³³.

Ryzyko jest nieustannie obecne w zaangażowaniu się w autentyczną egzystencję, a doświadczenie lęku i rozpacz wynika z prymatu subiektywności, która pozwala na rozpoczęcie niezwyklej przygody: odnalezienie wewnętrzności, która wymyka się każdej filozofii, bo jest wieczna i ograniczona jednocześnie. Kierkegaard nazywa ją egzystencją. I odwrotnie, życie człowieka egzystującego z całą jego odpowiedzialnością i intensywnością przeżyć nazywa subiektywnością. Taki człowiek nie może mieć nic wspólnego z filozoficznymi dociekaniem, jemu obiektywność nie wystarcza. „Subiektywny myśliciel” przeżywa siebie i swój stosunek do Absolutu w bojaźni i drzeniu³⁴.

2.1.3 Konkretna jednostka rzeczywistością

Z powyższych rozważań można już wysnuć wniosek, że Kierkegaard nie chciał zajmować się przedmiotowością, bo mówiąc o niej, miał na myśli system. Było to dla niego wystawienie się na pokusę dławiącą samą egzystencję. Interesował go egzystujący podmiot, docieranie do własnej wewnętrzności, stawanie się przez dogłębną introspekcję i nie na polu myślenia, ale wiary³⁵. Afirmacja prawdy etyczno-egzystencjalnej jako źródła sensu istnienia człowieka to część procesu uwewnętrznienia, który prowadzi do egzystencji, tj. do duchowej syntezy stawania się i subiektywnego myślenia³⁶.

³¹ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 81; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., 135-139; M. Siemek, *Czytając Kierkegaarda*, „Polityka” 1970, nr 20, s. 7.

³² Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 264-265.

³³ Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XX-XXI.

³⁴ Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, dz. cyt., s. 91-92; J. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 31; J. P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, tłum. J. Lisowski, „Twórczość” 4 (1957), s. 36.

³⁵ Por. S. Kierkegaard, *Systemu odzwierciedlającego rzeczywistość nie można stworzyć*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 237-239; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, oprac. J. Zabłocki, Kraków 1964, s. 332.

³⁶ Por. A. Szwed, *Przedmowa*, w: S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 16; J. Jakubowska, *Dialektyka transcendenencji i immanencji*, dz. cyt., s. 137.

Egzystująca jednostka objawia się zawsze jako osoba, bo odnosi się do samej siebie i swej kondycji bytowej zaaranżowanej przez wieczne „albo – albo”. Wolność potwierdza godność jednostki i wzywa ją do ukonkretnienia swojej egzystencji. Jest to synteza niepowtarzalna dla nikogo innego, subiektywna, i jest dla siebie najwyższą miarą. Wierność lub niewierność wobec samego siebie jest zasadą procesu egzystencji. Rozstrzyga on o etycznym dobru i złu jednostki. Im więcej w niej dobra – ale nie takiego rozumianego przez ogół, ale przez subiektywność – tym bardziej jednostka staje się wolna i bardziej wierna sobie³⁷.

Filozof rozróżniał dwa rodzaje rzeczywistości. Ta pierwsza, poznawalna zmysłami, jest przemijająca – nie nadaje jej nazwy rzeczywistości. Tylko to, co wieczne i co jest realizowane przez działającą jednostkę, jest rzeczywiste³⁸. Analogicznie jest z człowiekiem – tylko ten egzystujący jest rzeczywisty.

Tylko paradoks pozwolił duńskiemu pastorowi na odzwierciedlenie pełnej wewnętrznych sprzeczności i konfliktów egzystencji. Wobec wtopienia jednostki w rzeczywistość skończoną i czasową niemożliwe było skonstruowanie abstrakcyjnego pojęcia i czegoś stałego w sensie kierkegaardowskim³⁹. Myślenie naukowe jest związane z dowodem, a życie jednostki z wolną decyzją, niepewnością i subiektywnym przekonaniem. Dlatego podjęcie decyzji dokonuje się niezależnie od dialektyki dowodów, a nawet wbrew niej. Między myśleniem a egzystencją nie ma przejścia, należą do odrębnych płaszczyzn. Koniec końców, egzystująca jednostka wygrywa w bitwie z ogólnością, jest wolna, ale im bardziej reflektuje nad swoją subiektywnością, tym bardziej jest samotna i pozostawiona samej sobie. Paradoks okazał się wobec tego doskonałym instrumentem do oddania wszystkich niuansów i zakamarków ducha ludzkiego⁴⁰.

2.1.4. Stawanie się

Jednostka jest poddana nieustannemu rozwojowi, stawaniu się mocą własnej samoaktywności i wolności oraz ustosunkowania się do celu absolutnego. „Posiadanie osobowości, bycie osobowością jest największym, nieskończonym darem ofiarowanym człowiekowi, a jednocześnie jest wymaganiem, które mu wieczność stawia”⁴¹. Rzeczywistość człowieka jest poddana nieustannej ewolucji, jest niepowtarzalna i nie można jej ująć w żadne schematy. Te przemiany nie znają granic, kończą się dopiero wraz ze śmiercią jednostki.

³⁷ Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia estetycznego chrześcijaństwa*, „Ethos” 40 (1997), s. 175.

³⁸ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., 102-103; B. Swiderski, *Jest Kierkegaardem po polsku*, „Res Publica Nova” 5 (1997), s. 51-52.

³⁹ Por. W. S., *O Kierkegaardzie*, „Znak” 1 (1960), s. 39.

⁴⁰ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 27; A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne dowody na istnienie Boga*, „Analecta Cracoviensia” XXIII (1999), s. 52-53; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 138-141.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 23.

Ustosunkowanie się jej do Boga musi być cały czas potwierdzane, wiara jest poddana nieustannemu „albo – albo”. Odchodzenie od wolności negatywnej do wolności pozytywnej staje się zasadą rozwoju i główną treścią jej życia. Odnalezienie w sobie grzechu i wychodzenie z niego służy stawaniu się jaźni. Dialektyka egzystencji i skoki jakościowe oznaczają, że człowiek jest tym, czym się nieustannie staje. Jego duch, jako wieczny, bez końca zmienia się w czasie⁴².

Proces stawania się coraz bardziej się dynamizuje i jednostka nie jest już tylko rozdarta pomiędzy cielesność i świadomość, ale jest rozdierana w samej świadomości, wszystko staje się coraz bardziej problematyczne. Jest to źródło egzystencjalnego wyboru, którego akceptacja prowadzi do pełni człowieczeństwa. Niemożność absolutnego zespolenia się z wiecznością jest „raną” w egzystencji człowieka, która w dziwny sposób pozwala mu za chwilę znowu się do niej ustosunkować. Kierkegaard opowiedział się za godnością jednostki, ale przeciw jej szczęściu rozumianemu jako brak cierpienia w procesie stawania się⁴³.

2.1.5 Samopoznanie

Sięganie do prawdziwego chrześcijaństwa, doświadczanie absolutnego paradoksu i stawanie się to przenikanie swego autentyzmu, czyli egzystencji. Wiąż z transcendencją nie ma trwałego charakteru, realizuje się przez nieokreślone normy oraz w wolności, w której ma możliwość weryfikacji własnego wyboru i jest powiązana z samopoznaniem, uświadomieniem sobie, kim się jest i do czego się zmierza.

Nie jest to takie łatwe, bo jak się okazuje, „nie tylko dla innych, ale i dla siebie jest się zagadką”⁴⁴. Egzystująca jednostka, pomimo że jest zmysłowa, to jest też duchowa i jest istotą zatajoną. Kierkegaard proponuje nowe egzystencjalne „*cogito*”: wybór samego siebie poprzez odkrycie samego siebie⁴⁵. Coraz większej znajomości swej indywidualności towarzyszy potrzeba wyzwolenia ducha, a ta doprowadza do poznania Boga, które to poznanie objawia w pełni jednostce w jej egzystencji. W taki sposób człowiek staje się centrum dla siebie i cały świat dzięki temu zyskuje punkt centralny (Boga)⁴⁶. Zaprzestanie samopoznawania siebie prowadzi do melancholii – bezpośredniość wiąż człowieka życiem doczesnym, dochodzi do zastoju, hysterii ducha, jest on przytłumiony i nie jest jaźnią, odniesieniem się do transcendencji⁴⁷.

⁴² Por. M. Ćejmo, *S. Kierkegaarda genetyczna...*, dz. cyt., s. 52; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji...*, dz. cyt., s. 745.

⁴³ Por. S. Kierkegaard, *Co to znaczy być świadkiem prawdy*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 289; W. Gromczyński, *Aktualność Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 27.

⁴⁵ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 279.

⁴⁶ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 11; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 42; A. Szwed, *Komunikacja pośrednia*, dz. cyt., s. 177.

⁴⁷ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 253.

2.2. Dialektyka jakościowa

„Jedynie to, co dialektyczne, może stać się życiodajnym źródłem naszego problemu. Jeżeli problem nie będzie dialektycznie klarowny, jeżeli drobne detale staną się przedmiotem rzadkiej wiedzy i wielkiej bystrości, to cała rzecz okaże się za trudna dla kogoś, kto jest zainteresowany dialektyką”⁴⁸. Słowa Kierkegaarda ujawniają, jak ważna jest dla niego dialektyka egzystencji. – ywiolowe i niczym obiektywnie nieuwarunkowane przechodzenie od jednego do drugiego bieguna przeciwności prowadzi do egzystencjalnego wyboru. Podstawowymi kategoriami dialektyki jakościowej są: skok, chwila, powtórzenie⁴⁹.

2.2.1 Skok

Człowiek przechodzi do najważniejszych stadiów swego życia poprzez skoki jakościowe. Dla zagorzałego antyheglisty, jakim był Kierkegaard, nie są ważne przemiany ilościowe, ale właśnie jakościowe. W procesie tym duch urzeczywistnia się w formie jednostkowości, a nie wszechogarniającej ogólności. Przejście to nie dokonuje się też na drodze myślowej, ale przez akt woli, wybór rozumiany jako skok⁵⁰. Duńskie słowo *spring* – „skok” oznacza również źródło, powstawanie czegoś, pojedynczy ruch istoty żywej. Oznacza ono również rozdzielanie, przecięcie jakiejś ciągłości. Istota skoku polega więc na wydobywaniu czegoś nowego ze swego wnętrza, co jest związane z ryzykiem i niepewnością. Tworzenie, aktywność i wybór są elementami autokreującymi jednostkę – ze skoku rodzi się egzystencja. Jednostka odbija się od racjonalnej odskoczni i nie wie, gdzie wyląduje – oto cel i rezultat skoku. Egzystencja nie tylko rodzi się ze skoku, ale ona sama jest skokiem, jest pierwotna, a to jest możliwe, jeżeli znowu poprzedza ją ontologiczna nicość, która, jak to już zostało powiedziane, rodzi lęk, bez którego z kolei nie można się odbić do stanu zwanego wiarą. Filozof pisze: „Czy bez skoku może nastąpić nagłe przejście od determinacji ilościowej do determinacji jakościowej? I czy nie na tym polega całe życie?”⁵¹.

Przyjrzyjmy się jeszcze bliżej związkowi skoku z lękiem. Jest on przewyżczony przez skok, ale ponieważ zachowanie stanowiska wiary wymaga ponownego przeniesienia się do obiektywnej niepewności, więc lęk wraca i zapowiada kolejny skok. Najwyższą możliwością człowieka, według Kierkegaarda, jest grzech, który domaga się przejścia do wiary przez odrzucenie lęku w skoku i doprowadzenie osoby ludzkiej do jedyności i niepowtarzalności⁵². Trzeba tu

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Wstęp do Nienaukowego Kończącego Dopisku*, „Res Publica Nova” 5 (1998), s. 88.

⁴⁹ Por. K. Toeplitz, *Egzystencjalna resubiektywizacja*, dz. cyt., s. 140.

⁵⁰ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 280; F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 342; R. Garaudy, *Perspektywy człowieka...*, dz. cyt., s. 57.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 93.

również wyjaśnić, że lęk jest czym innym niż strach, który jest strachem przed czymś, np. przed śmiercią, bólem. Lęk pojawia się bez przyczyny i uprzedzenia i wymaga od jednostki opowiedzenia się, wybrania „albo – albo”: przez skok do postawy wyższej, najlepiej w wiarę, bez wyłączenia jej absurdałości i z akceptacją wszystkich motywów jej przyjęcia⁵³.

2.2.2 Chwila

Transcendentno-immanentnym źródłem egzystencji jest jakościowy skok z czasu do wieczności, a dokonuje się on w chwili, która jest atomem wieczności w czasie. Jest to ingerencja egzystencji w upływ czasu. Stanu tego wcześniej nie było, ale pojawił się razem ze zdecydowaniem się na wieczność przez wybór dokonany bez oparcia się na tym, co czasowe – tym charakteryzuje się prawdziwe chrześcijaństwo. Chwila ma charakter punktowy, jest nieustannym „teraz”, nie trwa, ale ciągle zachodzi⁵⁴.

Słowo „chwila” (duńskie *øjeblikket*) jest tytułem ulotek wydawanych przez Kierkegaarda w ostatnim roku jego życia, w których walczył z oficjalnym chrześcijaństwem. Prawdziwe chrześcijaństwo jest związane z chwilą, stawaniem się dla wieczności, z pojmowaniem czasu jako „kairos”, a nie „chronos”⁵⁵, czego Kościół nie uwzględniał. Ta kategoria to także moment ingerencji Boga w czas, ucieleśnionej w osobie Chrystusa. Nie jest to dane bezpośrednio, ale w wierze, i domaga się egzystencjalnego przeżycia. Chwilę można rozpatrywać nie tylko w aspektach egzystencjalnym i chrystologicznym, ale również w antropologicznym – w chwili dokonuje się synteza ciała i duszy, której nosicielem jest duch⁵⁶.

2.2.3. Powtórzenie

Dla wyjaśnienia tej kategorii dialektyki jakościowej autor *Powtórzenia* przypomina stary obraz użyty już w filozofii przez Heraklita z Efezu: „nie można wejść dwa razy od tej samej rzeki”. Taka jest egzystencja – nieustannie się zmienia. Kierkegaard uznaje drugi rodzaj powtórzenia – egzystencjalne. Chodzi mu o ponowienie równowagi, którą człowiek jest i nie jest, bo zawsze się staje, czyli powtarza siebie dzięki skokowi dokonującemu się w chwili. Prawdziwa egzystencja to powtórzenie stanu zawieszenia pomiędzy przeciwstawnymi biegunami. „Mówimy, że egzystencja, która była, teraz się staje”⁵⁷.

⁵² Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 114; W. Granat, *Egzystencjalizm w świetle nauki o łasce i grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1956), s. 95.

⁵³ Por. A. Fryszman, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 137; K. Toepflitz, *Problem egzystencji i esencji...*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁴ Por. M. Tęejmo, *S. Kierkegaarda genetyczna...*, dz. cyt., 54-55; K. Toepflitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 122.

⁵⁵ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁶ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 25; K. Toepflitz, *Dialektyka jakościowa...*, dz. cyt., s. 76-77.

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, „Res Publica Nova” 6 (1990), s. 151.

Duńskie *gentagelse* to właśnie „po-wtórzenie”, „po-nowienie”, z akcentem na „coraz to nowe”. Tym nowym jest wybór subiektywnie powtarzany i nadający nową jakość. Kierkegaard pisze, że „to, co się wspomina, było, powtarza się zatem «do tyłu». Zaś właściwe powtórzenie (o ile jest możliwe) to wspomnienie skierowane ku przyszłości. Stąd wspomnienie czyni człowieka nieszczęśliwym, a powtórzenie szczęśliwym – zakładając oczywiście, że człowiek ten chce zaistnieć i w momencie narodzin zacznie szukać pretekstu, aby umknąć życiu”⁵⁸. Powtórzenie to nie tylko banalne odtworzenie przeszłości, to przypomnienie tego, co było, i synteza tego przypomnienia z nadchodzącą sytuacją. Powtórzenie występuje tylko w świadomości jednostki w chwili, gdy styka się subiektywność z wiecznością. Ten stan i jego powtórzenie jest największym w życiu człowieka. Dopiero wtedy można powiedzieć, że się weszło do Królestwa Niebieskiego, gdy człowiek staje się sobą po raz kolejny.

2.3. Zagadnienia epistemologiczne

Kolejnym zagadnieniem filozofii jednostki według Kierkegarda jest pojęcie komunikacji pośredniej i majeutyki. Jest to klucz do zrozumienia całej jego filozofii egzystencji. Wskazuje ono na metodę, jaką trzeba się posłużyć w relacjach Ja – Ty. Polega ona na dialogu, w którym dominuje, choć wcale nie szkodzi, a tak naprawdę pomaga, bardziej egzystencjalnie zaangażowany podmiot. Skłania on, zachęca i pobudza drugiego do podjęcia w swoim życiu decyzji egzystencjalnych⁵⁹. Choć Kierkegaard dąży ku subiektywizacji, to jednak nie jest to relatywna epistemologia – różnice zachodzące między prawdą logiczną a teoriopoznawczą są zatarte przez utożsamienie prawdy z egzystencją, przy czym prawdy teoriopoznawczej nie można osiągnąć rozumowo⁶⁰.

2.3.1 Majeutyka

Dla lepszego wyjaśnienia pojęcia majeutyki u Kierkegarda musimy na chwilę powrócić do pojęcia samopoznania. „W ogóle świadomość, tzn. samowiedza, jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie. Im więcej świadomości, tym więcej osobowości, tym więcej woli, im więcej woli, tym więcej osobowości. Człowiek, który nie posiada woli, nie ma osobowości, a im więcej ma woli, tym więcej ma też samowiedzy”⁶¹. Tej indywidualnej potrzeby samopoznania nie jest w stanie nic zastąpić, nawet obiektywna analiza bytu ludzkiego.

Kierkegaard pragnie więc na wzór Sokratesa pomóc innym w znalezieniu prawdy o sobie, prawdy, która jest w nich, ale jeszcze egzystencjalnie nie przy-

⁵⁸ Tamże, s. 148.

⁵⁹ Por. A. Szwed, *Komunikacja pośrednia*, dz. cyt., s. 183.

⁶⁰ Por. S. Kierkegaard, *Co to jest prawda*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 294-295; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 390.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 29.

jęta⁶². Majeutyka przez oparcie się na konieczności wyboru spośród subiektywnie przyjętych treści rodzi napięcie i niepokój, służy konstytuowaniu się w jednostce wiary, przeżyciu paradoksu i odkryciu Boga w sobie, a niszczy ją suchy racjonalizm, który stoi w opozycji do egzystencji jednostki⁶³. Odrzucenie zamykających określeń przez niepowtarzalny wysiłek duchowy odkrywa prawdę o człowieku. Jest to możliwe przez obiektywną formułę, ale musi ona być przeżyta i przyjęta przez każdego tylko subiektywnie. Czytelnik dzieł tego filozofa mógł się z nim zgodzić, uznać jego sposób podejścia do sytuacji jednostki w świecie, ale to za mało. Musiał to jeszcze przyjąć za swoje, odkrywając w sobie jego uzasadnienie⁶⁴.

2.3.2 Niemożliwość istnienia „ucznia z drugiej ręki”

Komunikacja pośrednia jako jedyna możliwa komunikacja między dwoma podmiotami zachowującymi swą wolność i autonomiczne wnętrze nie dopuszcza poznania przez jednostkę Boga i ustosunkowania się do samej siebie za pośrednictwem innych. „Nie ma ucznia z drugiej ręki. Z istoty swej pierwszy i ostatni są sobie równi”. Mylą się więc ci, którzy twierdzą, że „późniejszy wierzy dzięki zapośredniczeniu, świadectwu żyjących równocześnie, nie na mocy warunku, który otrzymał od Boga”⁶⁵. Każdy musi sam dotrzeć do treści egzystencjalnych i nie może korzystać z doświadczeń innych. Nie może wierzyć, być uczniem, który wierzy komuś tam z kolei uczniowi Chrystusa. Musi uwierzyć tylko Jemu samemu – nikt nie może być uczniem z drugiej ręki. Takim sposobem zarówno Bóg, jak i jednostka zachowują swoją odrębność i podmiotowość⁶⁶.

Rola drugiego w przekazywaniu treści obiektywnych, jak to już wspominaliśmy powyżej, ogranicza się do pomocy odkrycia jaźni w sobie, ale nie tylko – drugi człowiek ma również zaniepokoić egzystencję i subiektywność pierwszego. Inkorporuje on wtedy treści obiektywne, subiektywizuje je i wytwarza treści sub-subiektywne, przez co osiąga niepowtarzalność i naśladuje absolutny wzorzec. Kierkegaard zjawisko to nazywa reduplikacją. Jej celem jest nie tylko przemyślenie problemu, ale opowiedzenie się za jego egzystencjalnym rozwiązaniem. W odkrywaniu go liczy się tylko jednostka, inni tylko w tym pomagają⁶⁷. „Tylko wtedy, kiedy ja to odkrywam, zostaje to odkryte, nawet gdyby cały świat to znał”⁶⁸.

⁶² Por. A. Szwed, *Kierkegaard a filozoficzne...*, dz. cyt., s. 53-54; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 41-42.

⁶³ Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XXXIX.

⁶⁴ Por. M. P. Markowski, *Nuda i tożsamość*, „Principia” XXIII (1999), s. 50.

⁶⁵ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 128.

⁶⁶ Por. S. Kierkegaard, *Dialektyka komunikowalności*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 255-258.

⁶⁷ Por. K. Toeplitz, *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983, s. 56-64.

⁶⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 15.

2.4. Człowiek syntezą skończoności i nieskończoności

Kierkegaard wręcz nienawidził wszelkiego systemu, tak więc i struktura człowieka została opisana w opozycji do niego – ani racjonalizm, ani sentymentalistyczny empiryzm nie mogły dać odpowiedzi na pytania o bytowe podstawy człowieka. Mimo że antropologia Kierkegaarda ma charakter negatywny, to można mówić o prawdziwości ludzkiego bytu. Filozof odcina się od monizmu zarówno w jego wersji materialistycznej, jak i panteistycznej – pociąga go dualizm: człowiek ma składać się z dwóch części⁶⁹. Nie byłby sobą, gdyby nie dodał specyficznych dla siebie elementów: 1) jaźni jako ustosunkowania się do stosunku oraz 2) wolności wpływającej z takiego rozumienia człowieka.

W *Chorobie na śmierć* Anty-Climacus przedstawia następującą wizję człowieka: „Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem, syntezą”⁷⁰. Synteza ta z natury, podobnie jak i absolutny paradoks – Chrystus, nie da się unicestwić. Te dwa elementy, transcendentny i immanentny, choć są od siebie oddzielone, to jednocześnie nie mogą też być rozdzielone, bo nie są same z siebie odrębnymi składnikami bytu ludzkiego i bez siebie nawzajem, jeśli tak można powiedzieć, nie mają racji bytu⁷¹. Chcąc wytłumaczyć tę syntezę, musimy już na początku odwołać się do kogoś wyższego od człowieka, tj. do Boga. Jednostka ludzka jest złożona z pierwiastka cielesnego i duchowego o tyle, o ile odnosi się do Boga. Gdy zwróci się ku samej sobie – synteza przestanie być przez Boga podtrzymywana i pojawia się rozpacz, która jest rozpadem ustosunkowania się do samego siebie jako wieczności i doczesności, a zarazem jest koniecznym elementem w życiu każdego człowieka⁷². Transcendencja jest czynnikiem gwarantującym istnienie osobowości człowieka, ona scala ten układ i nie pozwala mu się rozpaść, oczywiście, tylko wtedy, gdy człowiek wyraźnie tego chce⁷³. Z tego już wynika, że człowiek jest zdolny do kształtowania siebie jako syntezy poprzez zbliżenie i zjednoczenie z Bogiem – Kierkegaard zaakcentował przez to dynamiczno-aktywny profil każdej osobowości⁷⁴. Według Kierkegaarda człowiek może się ustosunkować do Boga, bo jest wolną jednostką⁷⁵. Pomimo całej jego wolności jest bytem zeterminowanym (determinacja sięga najgłębszych warstw ducha) i dopiero na

⁶⁹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 282.

⁷⁰ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 15.

⁷¹ Por. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą?*, „Principia” XXIII (1999), s. 168; T. Płużański, *Markszizm i egzystencjalizm – myśl chrześcijańska. Wokół sporu o sens istnienia*, „Studia Filozoficzne” 5 (1971), s. 163.

⁷² Por. K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 114; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 34.

⁷³ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 298-299; S. Lubańska, *Wolność w koncepcji...*, dz. cyt., s. 736.

⁷⁴ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 285.

⁷⁵ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 188.

tej podstawie można powiedzieć, że człowiek jest bytem wolnym, tj. że pierwotna determinacja (synteza oparta na stosunku do Boga) funduje wolność ludzką, tzn. możliwość ustosunkowania się do Niego⁷⁶. I w taki oto sposób wszystko się zazębia i w naturalny dla kopenhaskiego filozofa sposób trwa w nieustannym napięciu i dialektycznym przechodzeniu z jednego skrajnego stanu w drugi⁷⁷.

Obraz człowieka jako syntezy ciała i ducha byłby niekompletny, gdyby nie ująć jaźni, która jest „stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą stosunku jest to, że zachodzi od do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie”⁷⁸. Co to dokładniej oznacza? Dopiero ustosunkowanie się do relacji, jaką tworzą między sobą elementy syntezy, swoista meta-relacja, tworzy jaźń, dzięki której istnieje prawdziwa osobowość. Psychiczne przejawy etyczno-religijnej egzystencji człowieka są bezpośrednim doświadczeniem jaźni przez samą siebie. Duch, egzystujący podmiot, czyni przedmiotem samego siebie – po raz kolejny zauważamy, że w tej filozofii nic nie ma raz na zawsze ustalonej pozycji⁷⁹. Jeśli w życiu człowieka pojawiają się jakieś niepokoje, to mają one swoje źródło właśnie w strukturze osobowości. Człowiek, tracąc jaźń, traci wolność i samego siebie – pojawia się rozpacz. Rodzi się ona w głębi człowieka z rozpadu syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie i jest ona na trwałe wpisana w egzystencję człowieka i dialektykę przeciwieństw. Człowiek, ustosunkowując się do wieczności, która go zakłada, musi popaść w rozpacz, bo nie może osiągnąć wieczności, czyli ustosunkować się do samego siebie, czyli ukonstytuować jaźni, czyli potwierdzić syntezy, którą jest z ręki Boga. Analogicznie, im bardziej człowiek ustosunkowuje się do samego siebie i transcendencji, tym pełniej doświadcza swojej wolności i umacnia swoją osobowość; im bardziej zanurza się w wolności i prawdziwie odnosi się do tegoż stosunku, tym jaśniej doznaje transcendencji.

2.5. Stadia na drodze życia

Dochodzenie człowieka do prawdziwej egzystencji dokonuje się, według duńskiego filozofa, etapami, które można też nazwać stadiami na drodze życia, modelami egzystencji człowieka: estetycznym, etycznym i religijnym⁸⁰. Skąd taki podział? Kierkegaard nie zgadzał się na ogólność oraz na apoteozę

⁷⁶ Por. tamże, s. 193.

⁷⁷ Por. tamże, s. 194; A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁹ Por. A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 43.

⁸⁰ Stadia te z kolei mogą zawierać jeszcze poszczególne podstadia (np. religijność A i religijność B), a są przedzielone tzw. międzystadiami (międzystadium ironii i międzystadium humoru). Na ten temat zob.: A. Szwed, *O metodzie filozofii Sörena Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 43; A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 47-50; oraz bardzo obszernie: A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., 95-219.

sztuki i przeżycia estetycznego. Z drugiej strony, pragnął on zerwać z etyki i religii zasłonę rozumu i pozbawić je złudzeń, że wywodzą się z racjonalnej rzeczywistości⁸¹. Dążenie do wywyższenia poznania subiektywnego i niechęć do kategorii obiektywnych stały się podstawą do braku ich zastosowania w etyce i religijności. Stadium estetyczne jest związane z najniższym sposobem egzystencji, początkiem stawania się, brakiem refleksji, a kolejne obrazują postęp egzystującej jednostki w ustosunkowywaniu się do tego, co wieczne⁸².

2.5.1 Stadium estetyczne

Słowo estetyczny pochodzi od greckiego *aisthetikos*, co oznacza „zmysłowy”, „sposprzeżeniowy”, „dwuznaczny”⁸³. Esteta więc to człowiek, który zatrzymuje się jedynie na tym, co zewnętrzne, zmysłowe i nie sięga do głębin egzystencji, nie uświadamia sobie, że jest duchem ze swej istoty. Sören Kierkegaard nadaje samoświadomości charakter egzystencjalny, a człowiek, który nie reflektuje nad jej aktami lub jest pozbawiony wyobraźni oraz żyjący w bezpośredniości, nie może jej posiadać. „Wszędzie tam będzie się mówiło o historii zewnętrznej, gdzie nie rozpoczął się jeszcze proces wewnętrznego rozkwitania jednostki, gdzie pęk indywidualności nie jest jeszcze rozwinięty”⁸⁴. Jednostka w tym modelu egzystencji dąży do nieskończoności, ale ją źle pojmuje – jedynie jako brak innych ograniczeń niż te, które nakłada własny smak. I w ten sposób wydaje się jej, że jej egzystencja jest wyrazem wolności, choć rzeczywiście tak nie jest. Jednym z najważniejszych dzieł, w którym Kierkegaard wyklada swój sposób rozumienia stadium estetycznego i etycznego, a także fragmenty wizji stadium religijnego, jest *Albo – albo*. Przykładami człowieka estetycznego stają się niektóre typy romantyczne, jak np. Don Juan i Faust. „Don Juan jest wyrazem demonizmu określonego jako to, co zmysłowe, Faust jest wyrazem demonizmu określonego jako to, co duchowe, jako to, co duch chrześcijański wyklucza”⁸⁵. Przyjrzyjmy się Don Juanowi. Jego życie jest serią momentów, powtarzających się i pozostających ze sobą bez żadnego związku. Pożądanie jest w nim określone: pożąda w sposób absolutny. Zmysły są zanurzone w lęku i ten lęk rozprzestrzenia się na całe jego życie, sam staje się lękiem⁸⁶. Samowystarczalność nie przynosi żadnego rozwiązania i prowadzi do jego unieszczęśliwienia, które polega na umieszczeniu na zewnątrz swoich ideałów, swojej samoświadomości i swojej istoty. Człowiek nieszczęśliwy to człowiek nieprzebywający w swoim wnętrzu – ta-

⁸¹ Por. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, dz. cyt., s. 51; E. Kasperski, *Poznanie i sztuka egzystowania...*, dz. cyt., s. 135.

⁸² Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 357; E. Kasperski, *Poznanie i sztuka egzystowania...*, dz. cyt., s. 119.

⁸³ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Zofia Abramowiczówna, t. I, Warszawa 1958, s. 56.

⁸⁴ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 179-180; A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 173.

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 101; A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, dz. cyt., s. 12.

⁸⁶ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 94-148, 227; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 54-56.

kim jest przecież esteta. Nie może też dostąpić pocieszenia, bo ma ono charakter religijny, a on przecież odrzuca to, co religijne⁸⁷.

Esteta zakłada maskę, przyjmuje pozę, emocjonalnie ustosunkowuje się do wybranej możliwości, wchodzi w nastrój. Nie odsłania to u niego podmiotowości i pozostaje zagadką, nie ma cech absolutnych – wybór u niego jest skończony i przypadkowy, coś po prostu nieświadomie wzięło górę nad czymś⁸⁸. Tak naprawdę jego wybór nie istnieje – przez swoją bezpośredniość w ogóle nie jest wyborem lub został zatracony w olbrzymiej różnorodności. Jedyny prawdziwy wybór, absolutne „albo – albo”, dotyczy wyboru między dobrem a złem i ma charakter etyczny, a nie estetyczny⁸⁹. Zachwiana jest tu synteza, jaką jest człowiek i jaźń konstytuująca osobowość. Duch jako podmiot nie odnajduje siebie jako przedmiotowej rzeczywistości domagającej się ujawnienia. Prowadzi to do rozpadu jaźni i do rozpacz – pojawiają się dwie możliwości: albo utrwalenie rozpacz przez wypieranie ze swej świadomości faktu niemożliwości prawdziwej egzystencji w stadium estetycznym, albo wyzwolenie z niej poprzez absolutny wybór siebie, który stanie się zaczątkiem duchowego zintegrowania osobowości, ustosunkowaniem się do samego siebie jako syntezy tego, co wieczne i czasowe, zasadzonej z kolei na transcendencji⁹⁰.

Czy estetyka zawiera w sobie jakieś pozytywne elementy? Zgodnie z poglądami Kierkegaarda, trzeba ją odrzucić, jeśli rości sobie prawo do bycia wszystkim, a należy zaakceptować, kiedy zajmuje miejsce sobie należne i przyjmuje właściwe sobie funkcje – stanowi etap na drodze do prawdziwej egzystencji i przez swoje oddziaływanie pomaga człowiekowi w stawaniu się, pomaga dostrzec, że poza bezpośredniością istnieje jeszcze jakaś rzeczywistość duchowa⁹¹.

2.5.2 Stadium etyczne

Kolejnym modelem życia człowieka jest stadium etyczne. Przejście do niego nie dokonuje się płynnie – potrzeba jakościowego skoku, absolutnego wyboru, który jest poprzedzony rozpaczą. „Každy estetyczny pogląd zawiera rozpacz, niezależnie czy jest się tego świadomym, czy nie. Jeśli się o tym wie, wówczas niezależną koniecznością staje się przejście do wyższej formy czystego istnienia ludzkiego”⁹². Antytezę świadomości estetycznej, jaką jest rozpacz, można przezwyciężyć tylko przez zaangażowanie etyczno-religijne, ustosunkowanie się do tego, co jednostkowe i absolutne⁹³. Kierkegaard wyróż-

⁸⁷ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 164

⁸⁸ Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 173-174.

⁸⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 122.

⁹⁰ Por. A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 18, K. Toepflitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 61-63.

⁹¹ Por. E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia...*, dz. cyt., s. 516.

⁹² S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 258.

⁹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 344.

nił trzy podstawowe rodzaje rozpacz: rozpacz, że się nie jest świadomym swej osobowości (człowiek pogrąża się w niej, gdy nieświadomie odwraca się od wieczności); rozpacz, że się nie chce być sobą (świadomy swego powołania człowieka odrzuca je); rozpacz, że się chce być sobą (wyolbrzymiona afirmacja nieskończoności, całkowicie odrzucająca skończoność, doczesność)⁹⁴. Jest ona nieuchronnym następstwem struktury człowieka i każdy musi jej doświadczyć. Bierze się to stąd, że nie można zachować syntezy, w której jeden z elementów jest nieskończony, w skończoności, nie da się w człowieku na stałe ściągnąć wieczności do czasu. Kierkegaard nazywa rozpacz „chorobą na śmierć”. Podaje jednocześnie lek na tę chorobę – odnalezienie swego „wiecznego ja”. Skazanie człowieka na rozpacz nie jest dla Kierkegaarda sadystyczną torturą dla innych i masochizmem dla samego siebie, ma ono doprowadzić do ujawnienia w ten sposób w sobie „własnego ja”, które egzystuje jedynie w stadium etycznym, a później religijnym⁹⁵.

Człowiek w stadium etycznym akceptuje ogólnoludzkie zasady, kieruje się odpowiedzialnością i sprawiedliwością⁹⁶ – tak można na pierwszy rzut oka scharakteryzować ten model egzystencji, ale nie jest to stwierdzenie pełne i nie to jest w stadium etycznym najważniejsze. W *Albo – albo* Kierkegaard stwierdza, że człowiek wybierający siebie etycznie wybiera samego siebie konkretnie, jako ściśle określoną jednostkę. Wybierając zaś siebie, ma od razu zadanie do spełnienia – nie żyje bezcelowo. Dostrzegając zatem siebie i przenikając swą świadomością cały swój konkretny byt, nie może dopuścić do tego, by krążyły w niej nieokreślone myśli i by różne możliwości sprowadzały go z obranej drogi egzystencji⁹⁷. Etyk to człowiek, który w przeciwieństwie do estetyka nawiązuje kontakt ze swoją duchowością poprzez wysiłek samopoznania, który tak naprawdę niewielu podejmuje. Człowiek etyczny nadaje swemu życiu formę i spójność, której tak brakowało w poprzednim stadium, połączone z akceptacją określonych reguł i powinności moralnych, i głosu powszechnego rozumu. Zauważmy jednak, że cały czas jeszcze w tym stadium nie jest rozwiązany konflikt subiektywności z obiektywnością. Jednostka ni by wybiera siebie, a jednak akceptuje określone normy. Jest to naturalna droga ze stadium estetycznego do religijnego, które jest przecież celem⁹⁸.

Kierkegaard uważał, że prawdziwe człowieczeństwo jest realizowane w etycznej sferze wolności człowieka, ale nie dzięki jego intelektowi, lecz dzięki aktywnej woli zaangażowanej w wybór moralny. W tej właśnie sferze wolności i etycznego wyboru każdy może potwierdzić swoją absolutną wartość⁹⁹. Ta

⁹⁴ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 19-22; B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, dz. cyt., s. 66.

⁹⁵ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 295.

⁹⁶ Por. B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, dz. cyt., s. 65; A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., s. 105-107.

⁹⁷ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 340-351.

⁹⁸ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 68-77; F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 343.

⁹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Notatki z „Dziennika”* (fragm. *Dziennik*), wybór i tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 315; W. Gromczyński, *Aktualność Kierkegaarda*, dz. cyt., s. 37-38.

zdolność wyboru i korzystanie z wolności jest ważne dla Kierkegaarda do tego stopnia, że nawet uważa, że człowiek, który pozostaje w sferze bezpośredniości i nie grzeszy, jest dalej od prawdziwej egzystencji od człowieka, który posiada świadomość czynionego zła, oddala się od prawdy, ale zarazem skłania się ku niej i uwrażliwia się na nią, i rozszerza w sobie duchową wolność do jej przyjęcia. Wypływa to z pojmowania przez duńskiego filozofa prawdy jako subiektywności – zaczyna się powoli kierować ku stadium religijnemu¹⁰⁰.

Choć jednostka egzystująca etycznie w perspektywie założonego ideału jest przygotowana do przyjęcia chrześcijaństwa, to jednak przez chaotyczne wysiłki i szamotanie się w wybieraniu tego, co ogólne i rozumne, znowu może wejść w rozpacz, wizję braku perspektyw i paralizujący lęk¹⁰¹. Lęk ten jest niczym innym jak obroną, aby nicość nie stała się składnikiem egzystencji, wobec niemożliwości jej urzeczywistnienia¹⁰². Konieczne jest przejście do stadium kolejnego, aby ten niekorzystny dla jednostki stan rzeczy odwrócić.

2.5.3 Stadium religijne

Przy przejściu ze stadium estetycznego do etycznego koniecznym było doświadczenie rozpacz, podobną sytuację napotykamy przy wejściu w stadium religijne – konieczna jest świadomość grzechu, którą można przezwyciężyć jedynie poprzez odniesienie się jednostki do Boga. Poczucie winy i skrucza prowadzą do otwarcia się na możliwe wyzwolenie, jeśli oczywiście zostaną wybrane przez absolutne „albo – albo”. Świadomość etyczna nie rozumie grzechu i dlatego trzeba przejść do kolejnego stadium, a uznanie siebie za grzesznika w stadium religijnym prowadzi do przezwyciężenia tego, co negatywne. Kierkegaard nazywa to skruczą. Jest ona świadomością, że nie egzystuje się tak, jak powinno. Świadomość ta to również świadomość absolutnego celu, do którego człowiek zmierza w swej subiektywnej egzystencji¹⁰³. Kierkegaard pisze, że „tylko moc religii może wyzwolić etykę od jej walki z estetyką”¹⁰⁴. Życie człowieka etyki jest kompromisem pomiędzy tym, co powszednie, a tym, co jednostkowe. Przejście do stadium religijnego zawiesza etykę, ale nie tylko – ukazuje również w całej okropności grzech, który może być zniesiony jedynie w obliczu Boga, a jednocześnie nie pozwala przed Nim trwać w błogostanie¹⁰⁵.

Samotny rycerz wiary może oprzeć się jedynie na samym sobie – na tym polega jego prawdziwe człowieczeństwo. Może sobie pozwolić na działanie wbrew rozsądkowi, bo jest ogarnięty przez ducha, oraz na dowolność i wy-

¹⁰⁰ Por. W. Gromczyński, *Wprowadzenie do „filozofii”...*, dz. cyt., s. 125

¹⁰¹ Por. J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 64-65.

¹⁰² Por. B. Swiderski, *Melancholia jest trojkatem*, dz. cyt., s. 21; A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji...*, dz. cyt., s. 128-129.

¹⁰³ Por. A. Szwed, *Kierkegaard a próba przezwyciężenia...*, dz. cyt., s. 176.

¹⁰⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 100-101.

¹⁰⁵ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 279.

kraczenie poza banalną ludzką rzeczywistość. Przyjmuje postać sługi, tak jak Chrystus – Moc, która go zakłada i do której się ustosunkowuje w swojej jaźni¹⁰⁶.

W stadium religijnym można wyróżnić dwa typy – religijność A i religijność B¹⁰⁷. Pierwsza jest banalna, spotykana powszechnie, nie będąca w opozycji do nikogo i do niczego, druga jest autentyczna, czyli zegzystencjonalizowana¹⁰⁸. Człowiek z religijnością A zakłada, że istnieje w nim Absolut, ale go nie dostrzega. Źyje w niepewności przedmiotowej, która wymyka się pozytywnym ujęciom. Wie, że jest jednostką, czego się nie da obiektywnie pomyśleć, chce to osiągnąć, ale nie osiąga. Nie może przewyciężyć paradoksu rozumu ani się do niego zbliżyć na tyle, aby ustosunkować się rzeczywiście do tego, co absolutnie paradoksalne i wymykające się dyskursywnemu ujęciu¹⁰⁹.

Religijność B ma już charakter paradoksalny i przez to jest prawdziwie chrześcijańska. Bardzo niewielu ludzi do niej naprawdę dociera¹¹⁰ i nie można ocenić, kto już to osiągnął, bo jest to całkowicie subiektywne. Nie wyznał tego nawet Kierkegaard, bo w chwili badania siebie pod tym względem już mógłby to przeżycie zobiektywizować¹¹¹. Stosunek religijności B do rozumu i wiary będzie przedmiotem trzeciej części artykułu.

2.6. Konieczność wyboru

Człowiek, który chce egzystować, staje w swoim życiu przed wieloma problemami – unaoczniają je choćby próby rozjaśnienia pojęć syntezy, jaźni czy stadiów życia. Rozwiązanie ich nie dokonuje się na płaszczyźnie wstrzemięźliwości i obiektywnej refleksji, ale przez akt wyboru. Wybieranie daje możliwość nadania historii człowieka charakteru pozytywnego – potwierdza, że istnieje w osobie to, co pozytywne, jest nadzieja na ocalenie i odkrywanie siebie po błędnych wyborach wcześniej dokonanych. Człowiek jest zmianą, człowiek nieustannie się staje – służy temu nie tylko poznanie teoretyczne, ale właśnie przede wszystkim wybór¹¹².

Samo wybieranie nie wystarczy, trzeba jeszcze wiedzieć, co wybierać: „Absolutnie wybieram dzięki temu, aby nie wybierać tego czy tamtego. Wybieram to, co absolutne (...), czyli siebie samego w wiecznym znaczeniu”¹¹³. Jednostka oddala się od skończoności i dąży do Boga. Dążenie to musi być ciągłym

¹⁰⁶ Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, dz. cyt., s. 200.

¹⁰⁷ Por. S. Kierkegaard, *O różnicy między religijnością A i B*, tłum. K. Toeplitz, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 267-272.

¹⁰⁸ Por. K. Toeplitz, *Teologiczne źródła filozofii egzystencjalnych*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2 (1991), s. 174-175.

¹⁰⁹ Por. A. Szwed, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 20-22.

¹¹⁰ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik. Wybór*, dz. cyt., s. 391-392.

¹¹¹ Por. tamże, s. 363-364; K. Toeplitz, *Kierkegaard*, dz. cyt., s. 79-80.

¹¹² Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., s. 378.

¹¹³ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 287-288.

stawianiem się, musi stale trwać, ponieważ nie można się na stałe odnieść do Boga, wybrać Go raz na zawsze, musi zaistnieć potrzeba zaangażowania się w swoją egzystencję¹¹⁴. Oprócz tego jednak pierwotny wybór Boga, zgodnie ze słowami Kierkegaarda, da o sobie znać w kolejnych aktach wyboru¹¹⁵.

Albo będzie trwał w rozpaczy na poziomie estetycznym, albo przejdzie na wyższy szczebel przez akt wyboru. Albo będzie trwał na poziomie grzechu i zniszczy w sobie Boga, albo ufnie otworzy się na transcendencję. Albo zobiektywizuje Absolut, albo opanuje go lęk i zacznie znowu rozpaczać, aby go ponownie odnaleźć¹¹⁶. Moralne doskonalenie się nie jest owocem rozumowej refleksji, ale dokonanych wyborów między dobrem a złem, pomiędzy wiecznością a doczesnością. Musi to być również wybór świadomy, zaangażowany w tworzenie jaźni¹¹⁷.

Dotykamy również i przy tej okazji zagadnienia wolności i jej powiązań z prawdą. Poprzez konieczny wybór człowiek staje się naprawdę wolnym. Wybór ten uwzględnia odpowiedzialność i jest konstytutywnym elementem dla życia danej jednostki w prawdzie, oczywiście, prawdzie etyczno-religijnej. Wolność potwierdzona absolutnym „albo – albo” prowadzi do prawdziwego życia. Człowiek nie musi korzystać z własnych możliwości, które podsuwa mu poznanie i wiedza, ale powinien wybrać to, co dla niego samego subiektywnie najlepsze¹¹⁸. Jeśli wybierze zapośredniczenie, mediację w swoim życiu, to nie wybierze absolutnie i nie ma absolutnego „albo – albo”. Wtedy mimo wszystko i tak wybiera, ale nieświadomie, a wybierają za niego ciemne moce tkwiące w osobowości¹¹⁹.

Człowieka, który przeżywa dylemat „albo – albo”, nie można definitywnie określić; jak wszystko, co duchowe i subiektywne, wymyka się dyskursowi filozoficznemu. Dotykamy tutaj paradoksu, który jest dla rozumu niepokonalną barierą, np. „albo – albo” nie znosi moralności, ale tylko nadaje odmienną od dotychczasowej formę ekspresji, choćby nawet obiektywnie sprzeciwiała się temu, co ogólnie przyjęte¹²⁰. Wybór jest absolutny i subiektywny, i nie jest irracjonalny, ale aracionalny, jak i cała filozofia Kierkegaarda¹²¹.

¹¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 349.

¹¹⁵ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 295.

¹¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 343.

¹¹⁷ Por. A. Rogalski, *Sören Kierkegaard*, dz. cyt., s. 23.

¹¹⁸ Por. K. Toeplitz, *Nad Kierkegaardem...*, dz. cyt., s. XIX.

¹¹⁹ Por. S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. II, dz. cyt., s. 219-231.

¹²⁰ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 39; T. Plużański, *Kierkegaard contra Hegel*, dz. cyt., s. 69.

¹²¹ Por. W. Gromczyński, *Czy Kierkegaard jest irracjonalistą?*, dz. cyt., s. 166-167; F. Sawicki, *Sören Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” 1 (1948), s. 87.

O. DR MAREK URBAN CSsR

WSD REDEMPTORYSTÓW – KRAKÓW
PAT – KRAKÓW

Studia Redemptorystowskie
nr 3/2005 • s. 121-136

MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – WALTER BENJAMIN (1892-1940)

Walter Benjamin był typowym przedstawicielem inteligencji żydowskiej swoich czasów – człowiekiem bystrym, wykształconym, ułożonym, obdarzonym wielką zdolnością asymilacji, a jednocześnie skrytym, zagubionym, pełnym skłonności do dekadentyzmu oraz niejako odziedziczonej, tajemniczej niespokojności żydowskiej. W jego życiu i twórczości krzyżuje się wiele ważnych prądów myślowych XX wieku, które nadały jego rozważaniom o współczesności i nowoczesności interdyscyplinarny charakter. Znajdziemy u niego elementy teologii i polityki, literatury i teatru, antropologii i socjologii. Był jednym z najczęściej cytowanych, „modnych” autorów w czasach ruchów studenckich i w latach siedemdziesiątych¹. Owa „moda na Benjamina”, paradoksalnie, nie ułatwiła studiów nad jego dziełem. Mimo że 60. rocznica jego śmierci oraz 110. rocznica urodzin, które przypadły na początek nowego stulecia, stały się okazją do zorganizowania wielu kongresów i wystaw, jego twórczość nie znajduje się już jak kiedyś w centrum zainteresowania. Można by powiedzieć, że osiągnęła taki sam „marginalny” charakter, jaki miała za jego życia. Pozostawił po sobie dzieło składające się w większej części z fragmentów, a jednak zastosowana przez niego metoda badań, uznawana za ekscentryczność, pozwoliła mu zbliżyć się do rzeczywistości i przeanalizować ją, wyjaśniła cały szereg zagadnień aktualnych do dziś. Wiele przemyśleń, które kiedyś wydawały się „hermetyczne” i „ekscentryczne”, okazało się słusznymi

¹ C. Casus próbuje scharakteryzować jego osobę i pisarstwo w następujących słowach: „Benjamin pozostaje autorem dla wszystkich: dla myślenia negatywnego, dla marksizmu antyheglowskiego i utopijnego, dla estetyki odbioru, dla tej także, która chce przemienić odbiorcę w twórcę, dla cyzelatorów artykułów literackich i destylatorów aforyzmów, dla rewolucjonistów molekularnych z przypadku, a także dla «przesadnej» filozofii, która myli go z Hermannem Hesse, ponieważ obydwa spróbowali, jak smakują narkotyki”. C. Casus, *Fare arrivare il Messia*, w: E. Rutigliano, G. Schiavoni, *Caleidoscopio benjaminiano*, Rzym 1987, s. 60-61.

i stało się wspólnym dobrem kultury współczesnej. Całą swoją twórczością Benjamin próbował służyć szerzeniu literatury niemieckiej i francuskiej, kultury żydowskiej i niemieckiej, teologii i polityki. Jego analiza nowoczesności przekracza nie tylko granice narodowe i dyscyplinarne, lecz przewidując powstanie społeczeństwa multikulturowego, antycypuje to, co dziś określamy mianem komunikacji interkulturalnej. Pisma Benjaminu przenika ogromne pragnienie szczęścia i tęsknota za nim, za szczęściem, którego mu brakowało i którego ciągle szukał w swoim pełnym niebezpieczeństw, prowizorycznym życiu – yda pozbawionego ojczyzny, życiu naznaczonym nieszczęściami i niedoskonałością.

Trudno jest opisać bardzo szczególne stanowisko Benjaminu wobec judaizmu. Gershom Scholem uważał, że Benjamin wiedział o judaizmie niewiele, a wszystko, co wiedział, zawdzięczał właśnie jemu. Nawet jeśli stwierdzenie to jest przesadzone, sam Benjamin zdawał sobie sprawę, iż jego wiedza o judaizmie jest niewystarczająca². Ciągle starał się ją jednak pogłębiać, gdyż wierzył, że w fenomenie żydowskim mogłyby wyrazić się jego własne najgłębsze intencje. Pociągała go filozofia judaistyczna. Zafascynowany był m.in. *Gwiazdą zbawienia* Franza Rosenzweiga, myśliciela żydowskiego pragnącego nawrócić się na katolicyzm. Spotkanie z tradycją i językiem hebrajskim traktował Benjamin jako jedno z najważniejszych doświadczeń na polu filozofii i literatury. Rozważając możliwość pracy na uniwersytecie w Jerozolimie, chciał zostać komentatorem tekstów żydowskich. Scholem miał nadzieję, że w ten sposób pozyska Benjamin dla odradzającej się kultury żydowskiej i przekona go, być może, nawet do stworzenia nowego rodzaju kabały. W latach trzydziestych było już jednak wiadomo, iż będzie to niemożliwe.

Wpływ judaizmu da się w dziele Benjaminu zazwyczaj jedynie wyczuć, ale jego piętno odcisnęło się na wielu Benjaminowskich pismach: począwszy od młodzieńczych tłumaczeń i refleksji na temat języka, przez krótki, lecz bardzo treściwy *Theologisch-politisches Fragment* i esej o Kafce, po duchowy testament, który stanowią *Tezy historiozoficzne*. Inspirowane judaizmem są też niektóre ważne motywy pojawiające się w jego pracach, jak choćby Angelus Novus czy „garbaty człowieczek”. Pamiętać należy także o jego rozważaniach na temat syjonizmu i przywracania tradycji, o dialektyce pamięci i niepamięci oraz o poruszonym przez niego problemie przekazu i możliwości ocalenia spuścizny kulturalnej, a także o angelologii i tematyce mesjańskiej. Poniższe rozważania są próbą zasygnalizowania i zarysowania choćby niektórych z tych aspektów.

² Por. W. Benjamin, An Gershom Scholem, Bern, 22. Oktober 1917, w: tenże, *Briefe*, red. G. Scholem, Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1978, t. I, s. 152.

1. INFORMACJE BIOGRAFICZNE

Walter Bendix Schönflies Benjamin – przyszły filozof, krytyk literatury i sztuki, teoretyk kultury, filolog i tłumacz – przychodzi na świat w Berlinie 15 lipca 1892 roku w rodzinie majątnego antykwariusza żydowskiego. Na temat swoich niezwykłych imion napisze wiele lat później, że zostały wybrane przez rodziców najprawdopodobniej po to, aby nie rzucało się w oczy, iż nosi je żyd. Dzieciństwo spędza w berlińskiej dzielnicy bogatej burżuazji Grönewald. Tam też uczęszcza najpierw do gimnazjum, aby po trzech latach ze względów zdrowotnych przenieść się do elitarnej szkoły z internatem w Haubinda (Turyngia), gdzie jednym z jego nauczycieli jest Gustav Wyneken, radykalny i kontrowersyjny reformator szkolnictwa. Pod jego wpływem Benjamin wstępuje do niemieckiego ruchu młodzieżowego i zaczyna w nim aktywnie działać. Jeszcze przed zdaniem matury w Berlinie rozpoczyna współpracę z czasopiśmie „Der Anfang”, dla którego pisze artykuły i wiersze. Studiuje filozofię, literaturę niemiecką i psychologię na uniwersytetach w Berlinie, Monachium i Fryburgu (Bryzgowia). W okresie studiów poznaje Dorę Sophie Kellner, która w kwietniu 1917 roku, po rozwodzie z Maxem Pollakiem, zostanie jego żoną.

W dniu wybuchu I wojny światowej Benjamin wraz z przyjaciółmi zgłasza się do służby w armii pruskiej, jednak rozczarowany wojną, ucieka z wojska w 1915 roku. W tym samym roku dochodzi do spotkania, które zaowocuje wielką przyjaźnią Benjamina z Gershomem Scholemem, matematykiem i filozofem, który poświęcił się studiom nad mistyką żydowską. Przyjaźń z nim spowodowała, że również Benjamin zainteresował się związkami judaizmu i filozofii. W latach 1916-1917 kontynuuje on swoje studia filozoficzne w Monako, gdzie głęboko fascynują go wykłady fenomenologa Moritza Geigera oraz lektura książki *Die Thora im Herzen* Achada Hamma. Pisze w tym czasie własny esej *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. W lipcu 1917 roku przenosi się wraz z żoną do Szwajcarii, najpierw do Zurychu, potem do St. Moritz. Niecały rok później przychodzi na świat jego jedyny syn, Stefan Rafael. Cały czas kontynuuje studia filozoficzne, aby zakończyć je w czerwcu 1919 roku obroną pracy doktorskiej *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. W latach dwudziestych sporo tłumaczy i współpracuje z radiem. W marcu 1920 roku, po kilkumiesięcznym pobycie w Austrii, wraca z rodziną do domu rodzinnego w Berlinie. Pracuje jako krytyk, tłumacz i dziennikarz różnych czasopism. Rok później dochodzi do poważnego kryzysu jego małżeństwa. W czerwcu 1921 roku zwiedza galerię w Monako, gdzie po raz pierwszy ogląda obraz Paula Klee *Angelus Novus*, który robi na nim tak głębokie wrażenie, że będzie mu ono towarzyszyło do końca życia. Benjamin planuje nawet wydawanie czasopisma o tym samym tytule co obraz.

W roku 1923 przebywa we Frankfurcie nad Menem, gdzie poznaje m.in. Ericha Fromma i Theodora Adorno. Współpracuje z „Frankfurter Zeitung”.

We wrześniu tego roku jego przyjaciel Scholem emigruje do Palestyny, gdzie zostaje współzałożycielem Uniwersytetu Jerozolimskiego. Przyjaciele utrzymują jednak stały kontakt, wymieniając regularnie korespondencję. Wiosną 1924 roku Benjamin wyjeżdża z przyjaciółmi na Capri i poznaje tam łotewską reżyserkę Asję Łacis, którą sam nazywa „rosyjską rewolucjonistką z Rygi”. Znajomość i romans z nią mają decydujący wpływ na zwrot jego poglądów politycznych w stronę komunizmu. W maju 1925 roku próbuje habilitować się na wydziale filozoficznym uniwersytetu we Frankfurcie, jednak praca *Ursprung des deutschen Trauerspiels* zostaje odrzucona.

W następnych latach Benjamin nadal dużo podróżuje, m.in. do Włoch, Rosji (kilka miesięcy spędza w Moskwie) i do Francji, głównie do Paryża, który w szczególny sposób staje się mu bliski. Przyczyną tego była niewątpliwie m.in. bliskość Bibliothéque Nationale, gdzie Benjamin spędzał całe dnie, wypisując cytaty, które już wkrótce stały się przydatne w tworzeniu *Pasaży paryskich*. Latem 1927 roku spotyka się w Paryżu z Scholemem, z którym dyskutuje o angelologii, demonologii kabalistów i o mesjanizmie nihilistycznym. Nie widząc dla siebie perspektyw ani w Niemczech, ani we Francji, rozważa możliwość przeniesienia się do Palestyny i próbuje nawet nawiązać kontakt z Uniwersytetem Jerozolimskim, aby dowiedzieć się, czy mógłby zostać tam zatrudniony. Pisze podania i rozpoczyna naukę języka hebrajskiego. Na początku 1928 roku wychodzą drukiem dwa jego ważne dzieła: *Einbalmstraße* i *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Rozpoczyna także pracę nad wspomnianymi już *Pasazami paryskimi*. Początkowo pracę tę traktuje jako zajęcie na kilka tygodni; w rzeczywistości zaś będzie go ona zajmowała do końca życia, a *Pasaże* pozostaną niedokończone. W czerwcu 1929 roku dzięki pośrednictwu Asji Łacis poznaje Bertolta Brechta. Występuje również z wnioskiem o rozwód z Dorą. Dochodzi do niego w marcu 1930 roku. Kilkakrotnie przesuwają swoje przenosiny do Jerozolimy. Jest to okres największego upolitycznienia aktywności intelektualnej Benjamina. Rozważa nawet możliwość wstąpienia do partii komunistycznej, ale ostatecznie rezygnuje z tego kroku. W kwietniu 1932 roku wyrusza w podróż na Ibizę. Tam rozpoczyna pracę nad pismami autobiograficznymi *Berliner Chronik* i *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. W drodze powrotnej, w czasie pobytu w Nicei, spisuje testament, w którym wszystkie swoje manuskrypty zapisuje Scholemowi. Pozwala to przypuszczać, że już wtedy Benjamin poważnie myślał o samobójstwie.

W marcu 1933 roku, jak wielu niemieckich intelektualistów, opuszcza na zawsze Berlin. Rozpoczyna się dla niego okres emigracji. Jedzie do Paryża, potem ponownie na Ibizę. W jednym z listów do Scholema pisze w tym czasie o uwięzieniu swego brata Georga w obozie koncentracyjnym. Wraca do Paryża, gdzie spotyka się z Brechtem i kontynuuje współpracę z gazetami i czasopismami niemieckimi. We Francji żyje na skraju ubóstwa, odczuwa dotkliwy brak prawie wszystkich, nawet najpotrzebniejszych rzeczy. Pracuje jednak bez wytchnienia. W latach 1934-1935 intensyfikuje swoje kontakty

z Instytutem Badań Społecznych, kierowanym przez Maxa Horkheimera, z którym współpracowali także Theodor Adorno i inni emigranci niemieccy. Niestabilność życia zmusza go do przeprowadzania nieustannych zmian i podejmowania wielu podróży. Wielokrotnie odwiedza Brechta, przebywającego w Svendborg w Danii.

Początek wojny zastaje Benjamina we Francji. Przez pewien czas przebywa internowany w obozie. W obawie przed kolejnym aresztowaniem podejmuje decyzję o wyjeździe do Stanów Zjednoczonych. Rozpoczyna nawet naukę języka angielskiego. Zaczyna również pisać *Tezy historyzoficzne* (*Geschichtspolitische Thesen*), swoją ostatnią pracę, której kopię wysłał do Scholema. Jest to pionierska analiza współczesnej Benjaminowi kultury masowej. Zanim wojska niemieckie zajmują Paryż, Benjamin ucieka na południe, pozostawiając wszystkie swoje książki i manuskrypty. Przebywa w Lourdes, potem w Marsylii.

Wreszcie postanawia przekroczyć granicę z Hiszpanią. Dzięki pomocy przyjaciół udało mu się wcześniej zdobyć wizę amerykańską. W nocy z 25 na 26 września 1940 roku wraz z Hennim Gurlandem i jego synem dociera do nadmorskiej miejscowości Port Bou, która ma być początkiem jego drogi ku wolności w Ameryce. Benjamin boi się jednak zatrzymania przez policję hiszpańską i wydania w ręce nazistów. W panice popełnia samobójstwo, zażywając dużą dawkę morfiny. Przyjaciołom udaje się przekroczyć granicę. Zabierają ze sobą ostatnią notatkę Benjamina – kartkę ze zdaniem: „Je vous prie de transmettre mes pensées à mon ami Adorno”. W roku 1942 w zbiorze poświęconym pamięci Benjamina, opublikowanym w Los Angeles wraz z esejami Adorno i Horkheimera oraz pierwszą bibliografią Benjamina, ukazują się jego *Tezy historyzoficzne*. Jaques Derrida napisze o nim: „Niedoceniony w ojczyźnie i w kręgu rodzinnym, w kraju wygnania – Francji, gdzie spędził życie i popełnił samobójstwo – prawie całkiem zapomniany zarówno kiedyś, jak i dzisiaj. Krytyk w krytycznym położeniu, na granicach, człowiek granicy”³.

2. ANGELOLOGIA

Paul Klee, współczesny Benjaminowi malarz szwajcarski, jest autorem wielu fascynujących swoją prostotą obrazów i rysunków przedstawiających anioły. Większości z nich nadał cechy tragikomiczno-ironiczne. Są więc wśród nich anioły wątpiące, zapominalskie, biedne, a nawet jeden niosący tacę jak kelner. Benjamina poruszył głęboko chyba najbardziej poważny spośród aniołów Paula Klee – *Angelus Novus*, którego spojrzenie zdaje się przenikać w inny

³ Jaques Derrida, *Ein Porträt Benjamins*, w: B. Lindner (red.), *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt/M. 1978, s. 173.



czas. Benjamin zobaczył tę akwarelę w roku 1921 i zafascynowany od razu ją kupił. Pozostała jedną z najcenniejszych jego własności. Do momentu ucieczki z Paryża w roku 1940 obraz wisiał w różnych jego pracowniach, a pod koniec życia powierzył go i ostatecznie zapisał w spadku Scholemowi.

Scholem, który miał możliwość śledzenia rozwoju Benjaminowskiej recepcji obrazu *Angelus Novus*, wskazywał na jej trzy fazy. Początkowo *Angelus Novus* był dla Benjamina jego własnym, osobistym aniołem. U podstaw takiego podejścia leżała żydowska wiara w to, że każdy człowiek ma swego anioła, który jako jego własne *alter ego* pozostaje w nim ukryty i w tajemniczy sposób uczestniczy w jego życiu, jest nierozzerwalnie związany z doświadczaniem śladów transcendencji w zwykłej codzienności. W tym okresie obraz Paula Klee stał się dla Benjamina pretekstem do dialogu z inną, ukrytą stroną własnego „ja”. 12 sierpnia 1933 roku w czasie pobytu na Ibizie zapisał w dwóch wersjach widzenie, z którego uczynił pełen melancholii, niejako kafkowski poemat z licznymi odniesieniami autobiograficznymi. Warto przy tym pamiętać, że podróże na Ibizę poprzedziło kilka osobistych kryzysów Benjamina: zawinione przez niego samego niepowodzenie wyjazdu do Palestyny, romans z Asją Łacis i rozwód z Dorą Pollak, a potem rozstanie z Asją i kłopoty finansowe, wyjazd na emigrację, świadomość, że zbliża się do wieku czterdziestu lat, a nie posiada ani pozycji, ani majątku. W notatkach z tego okresu otwarcie mówi już o zamiarach samobójczych⁴. Zapiski, które powstały podczas

⁴ Por. W. Benjamin, *Tagebuch vom siebenten August neunzehnhunderteinunddreißig bis zum Todestag*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, wyd. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, t. VI: *Fragmente. Autobiographische Schriften*, s. 441-446.

drugiego pobytu na Ibizie, były zdaniem Scholema kluczem do prawidłowego zrozumienia życia i dzieła Benjamina, dlatego poświęcił im swą rozprawę *Walter Benjamin und sein Engel*⁵. Benjamin zatytułował swój powstały tam tekst *Agesilaus Santander*, nadając tym samym swemu aniołowi nowe imię, będące anagramem słów „Angelus Satanas”⁶, czyli „Anioł-Szatan”, Lucyfer – anioł zbuntowany i upadły. Postać taka pojawia się często zarówno w pismach hebrajskich, jak i w Liście św. Pawła do Koryntian⁷. Angelus Novus i Agesilaus Santander to zatem niejako dwa oblicza anioła z obrazu Paula Klee: z jednej strony anioł stróż, z drugiej zaś demon lęku. To jednocześnie symbole pełnego sprzeczności życia samego Benjamina.

W czasie pobytu na Ibizie Benjamin poznał kobietę, najprawdopodobniej mężatkę, młodą holenderską malarkę i tłumaczkę, której imienia nie wyjaśnił nawet Scholemowi. Ona to zainspirowała Benjamina, aby do tworzonego w tym czasie tekstu wprowadzić postać żeńskiego anioła, nazwanego „Angela Nova”. Sens takiego zabiegu można chyba jeszcze lepiej zrozumieć, jeśli pamięta się o tym, że bliski był Benjaminowi Baudelaire i jego żeński „anioł pełen dobra, radości i światła”⁸. Angela Nova jest siostrą i żeńskim powtórzeniem anioła męskiego. Anioł żeński, anioł spotkania, nauczył Benjaminskiego męskiego anioła stróża, jak obdarzyć przyjaciela spojrzeniem, objąć go za szyję, a później omijać go nieustannie i unikać. Anioł żeński przyciąga go i prowokuje do ucieczki ku przyszłości, z której sam pochodzi. On zaś nie oczekuje od niej (albo od przyszłości) niczego poza spojrzeniem osoby, ku której jest skierowany. W drugiej wersji tego samego tekstu, napisanej dzień później, jest jeszcze więcej melancholii. Benjamin utożsamia się tutaj z człowiekiem o wielkiej cierpliwości, niewzruszonej cierpliwości „anielskiej”. Podjęte decyzje pozostają bowiem niezmiennie. Jednak anioł żeński znika, jego szpony i ostre skrzydła wracają do anioła pełnego fascynacji, który niejako hipnotyzuje przyjaciela, ciągnie go ku przyszłości, z której sam pochodzi. Anioł pragnie bowiem szczęśliwości, będącej zachwytem rzeczy nowych, wiąże się jednak z rozkoszami przeżywania jeszcze raz tego, co było. Dlatego on (anioł tożsamy z przyjacielem) może oczekiwać czegoś nowego tylko na drodze powrotu tam, skąd pochodzi, jeśli zabierze ze sobą nowe istnienie ludzkie.

⁵ Por. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, w: *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, wyd. S. Unseld, Frankfurt/M. 1972, s. 85-138.

⁶ Zgodnie z tradycją kabalistyczną Benjamin uważał, że słowo ma wpływ na obraz człowieka, dlatego chętnie wymyślał również anagramy własnego nazwiska (nawet kobiece) i używał ich jako pseudonimów. Pod niektórymi esejami podpisywał się na przykład imieniem „Anna M. Bie”. Agesilaus to imię króla Spartan, a Santander – miasto w północnej Hiszpanii. Scholem jednak, znając upodobanie Benjamina do anagramów, wykazał, że imię „Agesilaus Santander” powstało właśnie przez anagramowanie słów „Angelus Satanas”.

⁷ Por. 2 Kor 11,14: *Sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości* oraz 2 Kor 12,7: *Aby zaś nie wynosił mnie zbyt wielki ogrom objawień, dary mi został oścień dla ciała, wysłanmił szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą.*

⁸ „Ange plein de bonheur, de joie et de lumières” – z wiersza *Réversibilité*, w: Ch. Baudelaire *Les fleurs du mal*, XLIV, wyd. J. Dupont, Paris 1991.

W późniejszym okresie Benjaminowska interpretacja Angelus Novus zmienia się: anioł, który do tej pory symbolizował historię indywidualną, staje się aniołem historii uniwersalnej. Benjamin zaczyna patrzeć na niego przez słowa Karla Krausa z wiersza *Der sterbende Mensch*: „Pozostałeś u początku. Początek jest celem”⁹. Słowa te brzmią historiozoficznie i zapowiadają ostateczną Benjaminowską interpretację Angelus Novus jako „Anioła Historii” z dziewiątej spośród jego *Tez historiozoficznych*: „Jest taki obraz Klee, nazwany *Angelus Novus*. Przedstawia on anioła, który wygląda tak, jak gdyby zamierzał się oddalić od czegoś, w czym zatopił spojrzenie. Ma szeroko rozwarłe oczy, otwarte usta i rozpostarte skrzydła. Tak zapewne wygląda anioł historii. Oblicze zwrócił ku przeszłości. Tam, gdzie przed nami pojawia się łańcuch zdarzeń, widzi on jedną wielką katastrofę, która nieprzerwanie mnoży piętrzące się ruiny i ciska mu je pod stopy. Chciałby się pewnie zatrzymać, zbudzić pomarłych i poskładać szczątki zaścielające pobojowisko. Lecz od raju wieje wicher, zaplątał mu się w skrzydłach, a tak jest potężny, że anioł już nie potrafi ich złożyć. Wicher ten niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim aż po niebo wyrasta zwałisko ruin. To, co nazywamy postęphem, to właśnie ten wicher”¹⁰.

Benjaminowska interpretacja anioła Paula Klee może wydawać się dziwna. Zostają tutaj niejako odwrócone stosunki czasowo-przestrzenne: przeszłość przed oczami, przyszłość za plecami. Benjamin ustawia swojego anioła inaczej, niż jesteśmy do tego przyzwyczajeni. Tym samym czyni z niego symbol nowego rozumienia stosunku teraźniejszości do czasu historycznego. Takie podejście jest nie tylko kontynuowaniem wizji historyka jako proroka patrzącego wstecz¹¹, ale odpowiada również myśleniu hebrajskiemu. Benjamin powiązał interpretację Angelus Novus z żydowską tradycją talmudyczną, według której Bóg ciągle na nowo stwarza niezliczone zastępy aniołów, aby przez chwilę głosiły Jego chwałę, a zaraz potem znowu ulegały unicestwieniu i rozplywały się w nicości. Te wciąż nowe anioły noszą jednocześnie rysy aniołów zagłady i Sądu Ostatecznego. Ich głos obwieszcza w historii nadejście apokalipsy. Punktem wyjścia jest dla Benjaminaj raj po wygnaniu. Z jego kierunku wieje wicher (postęp), który nieustannie kontynuuje wygnanie z raju po grzechu pierworodnym. Ten sam wicher popycha w przyszłość anioła, odwróconego do niej plecami, i nie pozwala mu złożyć skrzydeł. Przed swym obliczem ma historię, która wciąż obraca się w ruinę i jest nieustannie trwającą katastrofą. Anioł jest wobec niej bezsilny i nie pozostaje mu nic innego, jak tylko patrzeć wstecz, a to znaczy – pamiętać. Z tak skierowanym wzrokiem trudno

⁹ Por. Karl Kraus, *Wörter in Versen I*, Leipzig 1916, s. 67.

¹⁰ W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, w: tenże, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1975, s. 156.

¹¹ Twórcą takiej wizji historyka jest Friedrich Schlegel. Benjamin nawiązuje niejako do jego zdania: „Historik jest prorokiem zwróconym wstecz” („Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet”; por. F. Schlegel, *Fragmente*, w: *Athenäum. Ersten Bandes Zweytes Stück*, Berlin 1798, s. 196).

dostrzec nadzieję, schowaną za plecami anioła. W spojrzeniu na przeszłość nie ma jednak rezygnacji. Nawiązując do kwestii, czy przeszłość jest zamknięta, Benjamin pisał w odpowiedzi na list Maxa Horkheimera, że „historia nie jest jedynie nauką, ale w równym stopniu także formą pamięci. To, co nauka «ustaliła», pamięć może zmodyfikować. Pamięć może z tego, co niezamknięte (szczęście), uczynić to, co zamknięte, a z tego, co zamknięte (cierpienie), uczynić niezamknięte. To jest teologia, ale dzięki pamięci zdobywamy doświadczenie, które zabrania nam pojmować historię z zasady ateologicznie, podobnie jak nie wolno nam próbować pisać jej pojęciami czysto teologicznymi”¹². Takiemu spojrzeniu odpowiada zakończenie *Tez historyzoficznych*, w którym Benjamin pisze: „Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było \bar{y} -dom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała ich we wspomnieniu. Przyszłość została dla nich odarta z czaru, jakiemu ulegają ci, którzy słuchają wróżbitów. Przyszłość jednak nie stała się dla \bar{y} -dów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła maleńką furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz”¹³. Zgodnie z naukami kabały, Benjamin rozumiał odkupienie jednak nie tylko jako samo przyjście Mesjasza, ale również jako *tikkun* – naprawę świata, która „uzdrawia” także przeszłość. Był bowiem zdania, że między pokoleniami minionymi i współczesnymi istnieje tajemny związek, polegający nie tylko na pamięci o tym, co przeżyły dawne pokolenia, ale także na podejmowaniu kroków w walce na rzecz uciskanej przeszłości. Zgodnie ze swoim depresyjnym usposobieniem, Benjamin interpretował „Anioła Historii” w sposób, który absolutnie nie wynikał z samego obrazu Paula Klee, namalowanego w dziecięco-naiwnej manierze. Mimo to „Anioł Historii” stał się symbolem żydowsko-kabalistycznego rozumienia historii i niejako „ikoną lewicy”¹⁴. Swoją interpretacją Benjamin niewątpliwie wyraził obawy co do idei dziejowego postępu i tego, czy nie jest on raczej dziełem zniszczenia na nieznaną dotąd skalę.

3. CZAS REWOLUCYJNY I CZAS MESJAŃSKI

Myśl Benjaminą rozciąga się niejako między dwoma biegunami: marksistowskim materializmem historycznym a teologią. Sposób, w jaki Benjamin do nich podchodził i jak je pojmował, odbiega jednak od ogólnie przyjętych. Elementy materializmu i teologii nieustannie się u niego przenikają, tworząc zupełnie nową jakość. Gershom Scholem podkreślał, że sposób myślenia Benjaminą „nie pokrywał się wcale z deklarowanym, materialistycznym. Jego poglądy są we wszystkich zasadniczych punktach poglądami metafizyka, który

¹² W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. V, s. 588n.

¹³ W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, dz. cyt., s. 163.

¹⁴ Por. O. K. Werckmeister, *Linke Ikonen*, München / Wien 1997, s. 25-57, oraz R. Barglow, *The Angel of History – Walter Benjamin’s Vision of Hope and Despair*, „Tikkun” 1999, nr 1/2, s. 50-55.

przyswoił sobie sposób rozumowania co prawda dialektyczny, ale niezmiernie daleki od materialistycznego. Poglądy Benjamina są poglądami teologa, który zawędrował do świata profanum. Tyle że nie występują już otwarcie jako takie. Benjamin przekłada je na język materializmu historycznego¹⁵.

Swoje źródła w teologii ma Benjaminowskie rozumienie historii i postępu. Benjamin wyznawał otwarcie: „Moje myślenie ma się do teologii tak jak bibuła do atramentu. Całe jest nią przesiąknięte”¹⁶. A w jednym z listów dodawał: „Nigdy nie potrafiłem prowadzić badań i myśleć inaczej niż, jeśli wolno mi tak powiedzieć, w sensie teologicznym”¹⁷. Zauważali to również jego przyjaciele. Zdaniem Gershoma Scholema, Benjamin „teologiczne kontury potrafił (...) dostrzec nawet tam, gdzie z pozoru rozplynęły się w świeckości”¹⁸. Teologiczne myślenie Benjamina ma jednak swój specyficzny rys. Theodor Adorno zwracał uwagę, że zsekularyzował on teologię po to, aby ją ocalić: „W żadnym razie nie chwycił się relikwów teologicznych lub, jak to czynią religijni socjaliści, nie odnosił świętości do transcendentalnego sensu. Raczej po radykalnej, bezbronnej profanizacji spodziewał się szansy dla teologicznego dziedzictwa, które się w niej marnuje”¹⁹. Myliłby się ten, kto słysząc u Benjamina słowo „teologia”, spodziewałby się nauki o Bogu. Jego teologia jest teologią bez Boga. Celem jego myślenia nie jest absolutnie tworzenie jakiegokolwiek nauki o Bogu. Celem tym jest mesjanizm, ale nawet on jest poniekąd mesjanizmem bez Mesjasza. Giulio Schiavoni podkreśla, że teologia Benjamina „nie ma nic wspólnego z ujęciem chrześcijańsko-katolickim; znajduje się jednak pod wpływem heterodoksyjnego judaizmu i nie jest obca sekularyzacji marksistowskiej («sekularyzacji czasu mesjańskiego», który u Marksa «ureczywistniony jest w obrazie społeczeństwa bezklasowego»)»²⁰.

Trudno jednoznacznie wyjaśnić stosunek Benjamina do teologii. Najbardziej znaną i chyba najbardziej znaczącą wypowiedź jego samego na ten temat znaleźć można w *Tezach historiozoficznych*, które Jürgen Habermas określił mianem jednego z „najbardziej poruszających świadectw ducha żydowskiego”²¹. Benjamin przedstawia w nich swoją koncepcję historii opartą na pojęciach mesjanizmu, zbawienia i szczęścia. Już w pierwszej z tez opisuje dziwny automat do gry w szachy, który „był tak skonstruowany, że na każdy ruch szachisty odpowiadał ruchem gwarantującym mu wygraną partię”²². Automat składa się z dwóch figur: jedna z nich jest widoczna – to lalka w stroju tureckim, trzymająca w ustach wodną fajkę. Druga, garbaty karzeł, dzięki sprytnie skonstruowanemu systemowi luster pozostaje niewidoczna dla obserwa-

¹⁵ G. Scholem, *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.

¹⁶ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. V/1, s. 588.

¹⁷ W. Benjamin, An Max Rychner, Berlin / Wilmsdorf, 7. März 31, w: tenże, *Briefe*, dz. cyt., t. II, s. 524.

¹⁸ G. Scholem, *Walter Benjamin*, dz. cyt., s. 128.

¹⁹ Th. W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*, w: tenże, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemiński-Ojak, Warszawa 1990, s. 335.

²⁰ G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Torino 2001, s. 377.

²¹ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, s. 55.

²² W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, dz. cyt., s. 151.

tora. Karzeł jest mistrzem szachowym, który kierując za pomocą sznurków ręką lalki, zapewnia jej ciągle zwycięstwo. Benjamin dopatruje się analogii między takim automatem a filozofią. Wygrywać miałaby z każdym lalka nazwana „materializmem historycznym”, jeśli służyć będzie jej teologia, która, mówiąc słowami Benjamina, „dzisiaj, jak wiadomo, jest skarłała i brzydka i zresztą w ogóle nie bardzo może się komukolwiek pokazać”²³. Benjamin jest świadomy faktu, że laicyzacja nie zniszczyła wszystkiego i teologia kontynuuje swe działanie w filozofii historii uniwersalnej. Tym samym stwierdza, że nie da się przejść obok teologii, że łatwo znaleźć dla niej miejsce i że jest potrzebna nawet materializmowi historycznemu. Można by zadać pytanie, skąd wzięło się takie stanowisko. Odpowiedź przynoszą *Tęzy*, napisane pod deprymującym wrażeniem, jakie na Benjaminie wywarło porozumienie Hitlera ze Stalinem²⁴. Porozumienie to pozbawiło go złudzeń i wywołało uczucie rozpaczy. Z Hitlerem sprzymierzyła się bowiem właśnie ta potęga polityczna, po której spodziewał się, że położy kres barbarzyństwu narodowego socjalizmu. W tej sytuacji Benjamin podejmuje fundamentalną krytykę materializmu historycznego. Punktem wyjścia do refleksji filozoficznej na temat sensu historii i postępu staje się rozróżnienie między czasem mesjańskim a historycznym²⁵. Brzemienną w skutki pomyłką byłoby, zdaniem Benjamina, sądzić, że znajdujemy się na drodze historycznego postępu i nie musimy robić nic innego niż to, co i tak ma się wydarzyć. Benjamin szuka zatem alternatywy dla historycznie zdezwuowanego myślenia o postępie. Alternatywę tę znajduje w mesjanizmie jako ratunku i wybawieniu dla całego świata.

Dominującym elementem materializmu historycznego Benjamina jest działanie w czasach „teraźniejszość – przeszłość”, niejako rytm dwutorowy, w którym dynamiczność teraźniejszości umożliwia rozumne myślenie o przeszłości, co więcej – w jakiś sposób tę przeszłość wskrzesza. Wymiar przyszłości jest prawie nieobecny i pusty. Nie ma w nim ani postępu, ani kroczenia naprzód, ani utopii. W efekcie teraźniejszość nie jest „zazdrosna” o przyszłość. Walka rozgrywa się w teraźniejszości, tu i teraz. Podobnie ma się sprawa przeszłości: nie ma w niej miejsca na nostalgię, melancholię czy zazdrość. Teraźniejszość przejmuje jednak z przeszłości pewne schematy i siłę do życia. Istnieje pewnego rodzaju intymna łączność pomiędzy nimi: bez teraźniejszości przeszłość upada, w teraźniejszości wzdycha ona ku wolności, ku odku-

²³ Tamże.

²⁴ Mówi o tym Gershom Scholem. Por. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt/M. 1983, s. 64.

²⁵ Wyrażoną przez siebie ideę zerwania z czasem historycznym zaczerpnął Benjamin od Rosenzweiga, który krytykował historiozoficzne, wierzące w postęp wizje Hegla, a w historii narodu żydowskiego dostrzegał przenikanie wieczności w czasowość. Rosenzweig uważał, że „prawdziwa wieczność wiecznego narodu musi zawsze pozostawać obca i irytująca dla państwa i historii świata. Przeciw tym godzinom wieczności, które w epokach historii świata państwo nacina ostrym mieczem na korze drzewa wznoszącego czas, wieczny naród, obojętny i niewzruszony, rok po roku dodaje słój do słoja pnia swego życia wiecznego. O to milczące życie, które nigdy nie rzuca spojrzenia na zewnątrz, rozbija się moc historii świata”. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. Tadeusz Gadacz, Kraków 1998, s. 525.

pieniu. W swej drugiej tezie Benjamin pisze: „W wyobrażeniu szczęścia po-brzmiewa nieodłączne wyobrażenie zbawienia. Z wyobrażeniem przeszłości, przywłaszczanym sobie przez historię, rzecz ma się identycznie. Przeszłość opatrzona jest czasowym skorowidzem, które odsyła ją do zbawienia. Między przeszłymi pokoleniami a naszym jest cicha umowa. Oczekiwano nas na świecie. Nam, jak każdej generacji przed nami, dana jest «słaba» mesjani-styczna siła, do której przeszłość rości sobie pretensje”²⁶. Zdaniem Benjami-na, historia wiąże się zatem z terażniejszością, z czasem zbawienia. Ta moc mesjańska jest jednocześnie mocą rewolucyjną. To, co karmi walkę klas, to nie wolność przyszłych pokoleń, ale obraz uciskanych przodków. Socjaliści osłabili sprężynę napędzającą rewolucję. Uczynili bowiem z proletariatu wy-zwolicielei przyszłych generacji, „podcinając skrzydła jego najlepszym siłom”²⁷ i przerywając tym samym rozmach historii. Kiedy Benjamin mówi o słońcu wschodzącym na horyzoncie historii, ma na myśli słońce żywe i aktualne, a nie słońce dalekiej przyszłości. Tymczasem przeszłość oderwana od teraż-niejszości jest czasem zabalsamowanym i przez to słabym. Prawdziwy histo-ryk dotyka przeszłości nieautentycznej, jego intuicja jest pozbawiona doty-ku serca, jest źródłem nieskończonej melancholii i biedy. Benjamin uważa, że prawdziwy historyk pisze historię dla zwycięzców, podczas gdy materia-lista historyczny pisze ją w sposób buntowniczy, jego zadanie to „głaskanie historii pod włos”²⁸.

Każdy moment terażniejszości zawiera w sobie okrucuch odkupienia, anty-cypując tym samym w Sądzie Ostatecznym. Sąd może się odbyć w każdym momencie, bo w każdym momencie może też pojawić się Mesjasz, który prze-rwie bieg historii²⁹. W ostatnim dniu nic nie zostanie zmarnowane, wszystko będzie policzone. Odkupienie jest bowiem odzyskaniem wszystkiego w cało-ści (*restitutio in integrum*), dopiero ludzkość zbawiona posiadzie przeszłość w ca-łości. Każde zagubione istnienie znajdzie na nowo swoje miejsce. Wszystko to nie może się oczywiście odbyć bez walki i bólu. Zbawiający Mesjasz jest jednocześnie zwycięzcą nad Antychrystem. W opinii Benjamina czas rewo-lucji jest czasem skoków, czasem nieciągłości, serią momentów „teraz”. Re-wolucja wyzwala i rozbija continuum historyczne. Podobnie jak moda, jest skokiem dialektycznym wykonanym pod otwartym niebem historii. Tworzy nowy kalendarz. Historia wpisuje się w terażniejszość rewolucyjną. Materia-lista historyczny blokuje historię uniwersalną i jej długi bieg, pozbawiając zadań całe epoki. Tak jak czas rewolucyjny przypomina czas mesjański, tak terażniejszość jest wzorem czasów mesjańskich. To ona bowiem zbiera w so-

²⁶ W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, dz. cyt., s. 152.

²⁷ Tamże, s. 159.

²⁸ Por. tamże, s. 155.

²⁹ Rygor dnia Sądu Ostatecznego odpowiada hebrajskiej idei „winy”, idei stojącej w opozycji do chrze-ścijańskiej idei „grzechu”. Pojęcie grzechu pierwotnego jest elementem typowo chrześcijańskim, natomiast życie rozumiane jako „bycie winnym” to pojęcie antyczne i żydowskie. Odpowiada mu także idea Boga o pamięci nieomyślnej, Boga, który nigdy nie zapomina.

bie całą historię ludzkości. Historia uniwersalna jest zatem upływem dnia ostatniego i skupia się w terażniejszości. Staje się „teraz”, w którym zebrane zostały odłamki czasu mesjańskiego. Ponieważ świat mesjański jest światem jednoczącym wszystko, światem terażniejszości całkowitej, nie jest z niego wymazana również przyszłość. Tylko Mesjasz doprowadzi do końca każde wydarzenie historyczne. Do niego, nie do polityków, należy porządek przekształcenia profanum w sacrum. Zbawienie jest całkowitym zawładnięciem przeszłości i przyszłości w terażniejszości. W krótkim szkicu *Theologisch-politisches Fragment*³⁰, pozostającym w ścisłym związku z *Tezami historiozoficznymi*, Benjamin pisze: „Dopiero sam Mesjasz kończy cały łańcuch zdarzeń historycznych (...). Dlatego nic, co historyczne, nie może odnosić się do tego, co mesjaniczne. Dlatego Królestwo Boże to nie telos historycznej dynamiki; nie może być ustanawiane jako cel. Z historycznego punktu widzenia jest nie celem, lecz końcem. Dlatego ład świecki nie może opierać się na idei Królestwa Bożego, dlatego teokracja ma nie polityczne, lecz wyłącznie religijne znaczenie”³¹.

Materializm historyczny i teologia stanowią u Benjamina dwie niezależne koncepcje, z których każda pełni swoją określoną funkcję. Ich punktem wspólnym staje się mesjanizm, *kairos*, w którym marksizm przybiera elementy teologiczne, a teologia – marksistowskie. W Benjaminowskich *Tezach* panuje niejako podwójna dialektyka: materialistycznemu biegowi historii odpowiada dialektycznie model historii zbawienia, społeczeństwu bezklasowemu – odkupienie, rewolucji – mesjanizm, a czasowi rewolucyjnemu – *kairos*. Poglądów Benjamina nie da zawęzić do jednego tylko stanowiska. Z wielu, nawet skrajnie różnych źródeł czerpał to, co najbardziej odpowiadało jego własnej oryginalnej koncepcji widzenia świata. Również w swoim podejściu do materializmu historycznego i teologii zdawał się postępować zgodnie z zasadą przejętą od Eduarda Fuchsa: „prawda leży w skrajnościach”.

4. FRANZ KAFKA

Benjamin interesował się Kafką od roku 1925. Dyskutował o nim z Brechtem, korespondował na jego temat z Gershomem Scholemem, Wernerem Kraftem i Theodorem Adorno. Chciał przygotować i pozostawić potomnym wielką pracę o nim, czego dowodem jest wiele szkiców, projektów, opracowanych pomysłów i tekstów. Z okazji dziesiątej rocznicy śmierci pisarza przygotował o nim esej, wydany w dwóch numerach „Jüdische Rundschau” (21

³⁰ Czas powstania tego szkicu nie jest dokładnie znany. Scholem uważał, że powstał on na początku lat dwudziestych, kiedy Benjamin szczególnie interesował się judaizmem. Theodor Adorno twierdził natomiast, że Benjamin napisał go na przełomie lat 1937 i 1938.

³¹ W Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, s. 203. Cyt. za: R. Rózanowski, „Garbaty karzeł”. *Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 13.

i 28 grudnia 1934 roku) pod tytułem *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*³². Esej ten, zanim jeszcze został opublikowany, stał się punktem wyjścia i podstawą ożywionej dyskusji, jaką Benjamin prowadził korespondencyjnie z Scholemem. Kafka, którym się obaj interesowali, ale którego inaczej pojmowali, staje się pretekstem do sformułowania własnych poglądów filozoficznych i teologicznych, częściowo wspólnych, ale często pełnych różnic, wynikających z różnego podejścia intelektualnego i politycznego. Benjaminowska interpretacja Kafki, wyłaniająca się z tej dyskusji, wydaje się bardziej pesymistyczna i radykalna. Uważał on, że lektura Kafkowskich dzieł nie jest prosta, albowiem sam autor przedsięwziął wszelkie możliwe kroki, aby utrudnić ich zrozumienie i wyjaśnienie: „Dzieło Kafki jest dziełem profetycznym. Nad wyraz drobiazgowo dziwaczności, jakich pełne jest życie, z którym ma ono do czynienia, czytelnik powinien rozumieć jako niewielkie oznaki, objawy i symptomy zmian, które torują sobie drogę we wszystkich sferach, co przeczuwa poeta, nie mogąc jednak samemu przystosować się do tych nowych porządków. Nie pozostaje mu więc nic innego, jak ze zdziwieniem, z którym miesza się naturalnie paniczne przerażenie, odpowiedzieć na prawie niezrozumiałe wypaczenia egzystencji, zdradzające nadejście tych praw. Kafka jest tym tak przepełniony, że w ogóle nie do pomyślenia jest proces, który w jego opisie – a to oznacza tutaj nic innego jak w analizie – nie ulegałby zniekształceniu. Innymi słowy, wszystko, co opisuje, mówi o czymś innym niż o sobie”³³.

Franz Kafka bardzo fascynował Benjamina. Odczuwał z nim prawdopodobnie głębokie pokrewieństwo ducha. Potwierdzał i uzupełniał on bowiem niejako jego własne rozumienie epoki i jej uwarunkowań. Twórczości Kafki nie da się oddzielić od jego życiorysu. Jego dzieło jest bowiem w dużej mierze zaszyfrowaną autobiografią, z całym bogactwem snów, wizji, odniesień do życia wewnętrznego. Bardzo interesujący wydaje się więc w tym kontekście Benjaminowski sposób patrzenia na Kafkę, jego interpretacja, uwzględniająca m.in. aspekty teologiczne i egzystencjalne, jego spojrzenie hermeneutyczne, którego kluczem są elementy mesjańskie i żydowskie. Benjamin przestrzegł, aby nie zajmować się opracowywaniem wykładni tekstów Kafki kosztem odchodzenia od jego dzieł. Uważał, że „istnieją dwa sposoby zasadniczego rozminięcia się z pisarstwem Kafki. Naturalna wykładnia to jeden z nich, ponadnaturalna – to drugi; a obydwie – zarówno psychoanalityczna, jak teologiczna – w jednakiej mierze pomijają istotę rzeczy”³⁴.

Benjamin jako pierwszy usłyszał w prozie Kafki bezpośrednie echo Tory i Talmudu. Jego zdaniem, nie można nie dostrzec wpływu, jaki na jego lite-

³² Por. W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, 2, s. 409-438.

³³ W. Benjamin, *Franz Kafka. Beim Bau der Chinesischen Mauer*. Wykład wygłoszony 3 lipca 1931 roku w rozgłośni radiowej „Frankfurter Rundfunk”.

³⁴ Cyt. za: W. Benjamin: *Franz Kafka*, w: tenże: *Twórca jako wytwórca*, dz. cyt., s. 316.

raturę wywarły myśli kabalistyczne i chasydzkie. Radząc, jak należy podchodzić do Kafkowskich tekstów, pisał: „Z rozwagą, z przezornością, z nieufnością trzeba się w ich wnętrzu po omacku posuwać naprzód”³⁵. Był zdania, że kluczem do zrozumienia Kafkowskich snów i wizji nie jest ani Bóg-Sędzia, ani Jego nieobecność. Benjamin odrzuca w ten sposób interpretację teologiczną twórczości Kafki i polemizuje z interpretacjami, które widzą w Kafce ofiarę Boga nieznanego, Boga bez Chrystusa³⁶. Kafka był wprawdzie kuszony spekulacją gnostycką, lecz jego powieści i opowiadania są według Benjamin zwięźstwem przeciwko „paradoksowi Kierkegaarda”. Ufna wiara Kierkegaarda w Boga otwiera perspektywę nadprzyrodzonego patrzenia na egzystencję każdej jednostki. Kafka wydaje się natomiast daleki od otwarcia na świat nadprzyrodzoności. Siłom wyższym przeciwstawiał siły obronne własnego wstydu (*Scham*). W jego przypadku można nawet mówić o pewnego rodzaju immunologii wstydu. Kafka bardzo rzadko mówi o Bogu; wydaje się, że nie wie nic o Odkupieniu. Zna tylko wstyd, własny wstyd. W zakończeniu *Procesu* napisze: „Było tak, jak gdyby wstyd miał go przeżyć”³⁷. Zdaniem Benjamin Kafka najbardziej przemawiał gestami, a najsilniejszym z nich jest właśnie jego wstyd, będący może nie tylko wstydem przed innymi, ale wstydem za nich. Przeciwko teologicznej interpretacji jego myślenia przemawia według Benjamin również interpretacja wiary Abrahama, którą zawarł w liście do Roberta Klopstocka³⁸ i którą Benjamin częściowo cytuje w swoim esej, pokazując różnorakie próby odejścia od realizowania boskiego porządku: „Potrafiłbym wyobrazić sobie innego Abrahama, który, usłużny niczym kelner – co prawda, nie doszedłby on aż do godności patriarchy czy choćby handlarza starymi ciuchami – natychmiast byłby gotów uczynić zadość żądaniu ofiary, który jednakże nie zdobywa się na ofiarę, ponieważ nie może oddalić się od domu, jest niezbędny, potrzebny w gospodarstwie, zawsze trzeba tam czegoś dopilnować, dom nie jest jeszcze gotowy, a dopóki nie ma jeszcze tego oparcia, jakie daje dom, nie może się oddalić, rozumie to nawet Biblia, mówi bowiem: *Uporządkował wszystkie sprawy swoje*”³⁹.

Czym jest świat powieści Kafki, niejako księżycowy, bez słońca, ignorowany i zapomniany przez Boga? Benjamin uważa, że to świat starożytny, archaiczny, przed-świat (*Vorwelt*), świat bagna, w którym nawet niektóre postacie są bagnistymi stworami, jak choćby jedna z bohaterek *Procesu* przypomina-

³⁵ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, 2, s. 422.

³⁶ Por. np. Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999.

³⁷ F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Kraków 1994.

³⁸ W tym kontekście byłoby rzeczą interesującą porównanie trzech różnych wersji hipotetycznych ofiary Izaaka zawartych w pracy *Lęk i drżenie* oraz w *Dzienniku* Kafki, pełnym domysłów i przypuszczeń.

³⁹ Cyt. za: W. Benjamin: *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 318. W niecytowanym już przez Benjamin dalszym fragmencie tego samego listu Kafka pisze: „Jest też i taka postać Abrahama, który bardzo szczerze chce ofiarować swego syna i posiada temperament właściwy, by sprostać zadaniu: stary, wstrętny i jego syn, brudny, nieokrzesany wyrostek. Nie brakuje mu prawdziwej wiary, posiada ją, ofiarowałby syna, jeśli tylko wierzył, że chodzi rzeczywiście o niego (...). I zadziwiłby się świat nad Abrahamem, jeśli by się odważył, jednak ten lęka się, że świat umarłby wobec takiego przedstawienia”. List do Roberta Klopstocka z czerwca 1921 roku, w: F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt/M. 1975.

jąca amfibię z płetwiastymi palcami. Sam Kafka skarżył się już u progu swej działalności, że jego doświadczenia życiowe to „choroba morska na stałym lądzie”⁴⁰. Chodzi zatem o świat, który jeszcze nie „dorósł” do tego, by być kochanym, świat, w którym relacje międzyludzkie ograniczają się tylko do relacji seksualnych. Kafka nazywa ten świat „zamkiem”, „chińskim murem”. Benjamin doda, że świat Kafki jest światem ezoterycznym, światem bez Boga i bez ǳydów. To niejako świat z czasów nieistniejącej ludzkości przedhistorycznej, świat, którego ślady można odnaleźć w Torze. W książkach Kafki brakuje, według Benjamina, śladów norm prawnych, pełne są natomiast komentarzy, zawierających często teksty profetyczne. Proroctwa ograniczają się jednak do wydarzeń związanych z karą. Bezpośrednia przyszłość, tak bardzo istotna dla myślicieli żydowskich, jest dla Kafki po prostu karą. Ciężar niezapomnianej winy tłamsi i dusi świat pierwotny, dominując nad egzystencją człowieka, pełną zdeprawowania i rozwiązłości. Świadomość kary zajmuje miejsce teraźniejszości. Taki błędzący i uległy świat, którego niewolnikiem jest Kafka, to świat zapomniany, epoka dawno minioną.

Benjamin akceptuje takie interpretacje twórczości Kafki, które wskazują na znaczenie pamięci, rozumianej jako pobożność. Wydaje się, że trzeba obudzić na nowo zakopaną, udręczoną pamięć. Świat Kafki pozostanie jednak światem zbudowanym z ruchomych piasków, światem niestabilnym, niepewnym i niedopracowanym. Czy taki świat może być światem judaistycznym? Problem pamięci wiąże się z próbą pokazania, jak możliwe jest rozumienie i przekazanie Tradycji. Czy rozumienie to nie zostało z biegiem historii wykrzywione lub pozbawione treści? Według Benjamina, tradycja opisana przez Kafkę jawi się jako ściśle związana z pewnego rodzaju ubóstwem, które charakteryzowało cały świat nowożytny. Benjamin dostrzega w twórczości Kafki ideę zagubienia tradycji, które staje się winą człowieka współczesnego. Negatywnością i dekadencją współczesności objęta zostaje niejako również cała sfera teologiczno-religijna. Świat Prawa, Tory, będący fundamentem żydowskiej Tradycji, zostaje zredukowany do rusztowania bez filarów. Prawda powinna być przekazywana nowym pokoleniom, dlatego wszystko, co da się jeszcze uratować z prawdy zawartej w świętych tekstach, jest nadzieją na ocalenie samej Prawdy.

⁴⁰ Por. W. Benjamin: *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 320.

O. DR MIROŚLAW PAWLISZYN CSSR

WSD REDEMPTORYSTÓW – KRAKÓW

UWM – OLSZTYN

Studia Redemptorystowskie
nr 3/2005 • s. 137-153

LESZKA KOŁAKOWSKIEGO ZMAGANIA Z RELIGIĄ

Postawiony w temacie problem nie jest specjalnie odkrywczy. Raz po raz wracał on jako główna kwestia filozoficznych artykułów czy sympozjów. Nie da się natomiast ukryć, że pomimo zainteresowania znawców zagadnienie jest wciąż żywe i inspirujące do przemyśleń. Leszek Kołakowski wyrobił sobie pozycję mędrca, który mimo iż nie udziela ostatecznych odpowiedzi na ważne kwestie filozoficzne, jawi się jako mistrz, którego trzeba pytać o zdanie. I nawet jeśli się z nim ktoś nie zgadza, to nie ulega wątpliwości, że nie sposób przejść obok tego, co mówi, obojętnie. Skoro więc jego zmagania z religią wciąż pozostają „zmaganiem”, a nie „pewnością”, dobrze jest czasem prześledzić obszary poruszanych przezeń problemów. W kwestiach religii miał on i wciąż ma wiele do powiedzenia. Jak w innych dziedzinach filozoficznych analiz, tak i tutaj jawi się Kołakowski jako filozof subtelny, analizujący drobiazgowo zawłości wiedzy i dążący do wypracowania całościowej wizji. W czasie kiedy o religii mówią tak wiele „intelektualni hochsztaplerzy”, warto prześledzić te myślowe drogi Leszka Kołakowskiego, które skupiają się wokół zagadnienia religii. Powiedzmy też, że nie chodzi o to, by rozstrzygać skądinąd interesujący problem stosunku filozofa do religii, ale raczej o to, by zasygnalizować istotne wątki.

W tym miejscu należy poczynić ważną uwagę o charakterze metodologicznym. Interesuje nas tu kwestia samego filozoficznego rozumienia terminu „religia”, czy precyzyjniej mówiąc, rozumienia tego, czym jest coś, co nazywamy „aktem religijnym”. Pomijamy zatem te rozważania Kołakowskiego, które dotyczą bądź historii mistycyzmu, bądź zagadnienia jansenizmu. A trzeba zaznaczyć, że stanowią one ważną część intelektualnego dorobku myśliciela.

Nie ulega wątpliwości, że kluczową rolę dla rozumienia religii pełni u Kołakowskiego zagadnienie mitu. Jego praca z 1972 roku *Obecność mitu* jest nieusuwalnym warunkiem dla rzetelnego zanalizowania interesującej nas kwestii.

1. POJĘCIE MITU

Zdaniem Kołakowskiego, naturalnym środowiskiem życiowym człowieka jest ta rzeczywistość, która jest doświadczana empirycznie. Można wręcz powiedzieć, że człowiek zmuszony jest do tego, by nieustannie konfrontować samego siebie z realnie istniejącym światem. Konfrontacja ta wiąże się nieuchronnie z nieustannie podejmowaną próbą „naukowego zrozumienia świata”. Pomijając szczegółowe analizy, zauważmy istotną dla dalszych rozważań kwestię. Świat daje się interpretować naukowo w sposób mniej lub bardziej wyczerpujący, jednak jest on również źródłem zaciekawienia egzystencjalnego, źródłem niepokoju i lęku, miejscem zaangażowania lub apatii¹. Ten argument nie może człowieka zniewalać do przyjęcia stanowiska pozytywistów, którzy uciekają się do sztucznie okrojonej formy życia, klasyfikując „egzystencjalne zaciekawienie” wyłącznie jako osobiste przeżycie, nieprzekazywalne i niezdolne do utworzenia jakiegokolwiek rzetelnej wiedzy. Zatem zawsze będziemy stawiać pytania, które wymykają się empirycznemu doświadczeniu i analitycznie zorientowanej pracy rozumu. Trzeba zgodzić się na to, że póki jesteśmy ludźmi, będziemy zdeterminowani kulturowo, by takie pytania stawiać i szukać na nie odpowiedzi, przy całej świadomości, że te wymykają się będą rygorom stawianym przez nauki ścisłe. Pytania i przeświadczenia metafizyczne wyrastają, jak powie Kołakowski, na odmiennym pniu kulturowym². Na nim rodzą się pytania o tzw. początkowość bezwzględna, o byt jako całość, o rzeczywistość, w której przemijalne, rodzące się i odchodzące fakty są zakotwiczone. W tej rzeczywistości każdy fakt daje się ująć w sensowną całość i nie jest on skazany na bezpowrotne odejście w niebyt³.

L. Kołakowski w punkcie wyjścia wprowadza do swych rozważań radykalne rozróżnienie pomiędzy „faktem” a „mitem”, pomiędzy językiem empirycznym a językiem mitologicznym. Każdy język odnosi się ściśle do rzeczywistości, którą chce wyrazić, zatem nie można uzgodnić ze sobą języka „o faktach” z językiem „poszukującym sensu”. Wiara w istnienie sensu, który organizuje w całość poszczególne fakty, jest niczym innym jak „opcją mityczną” i wykracza poza możliwości analitycznego zrozumienia. Wiara ta jest potrzebna dla ukonstytuowania się człowieka jako człowieka, istoty wolnej, zdolnej porządkować i organizować świat naturalny. Rzeczywistość mityczna pomaga przeciwdziałać bezlitosnemu rozpadowi się świata faktów na zdarzenia o charakterze jednostkowym i jednorazowym. Powie Kołakowski, że bez zgody na istnienie mitu przygodność świata i człowieka stają się rozpaczliwe⁴. Jednym słowem, mit lokalizuje fakty empiryczne w niewarunkowym

¹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 227.

² Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7-8.

³ Por. tamże, s. 10-11.

⁴ Por. tamże, s. 49.

porządku⁵, jest podłożem, na którym „pojawia” się świat faktów jednostkowych, pozwala im zaistnieć, wzajem na siebie oddziaływać, a wreszcie zniknąć. Mit nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, wymyka się możliwości sklasyfikowania, ale sam decyduje, co jest, a co nie jest prawdziwe⁶. Opowiedzenie się na rzecz mitu, wszelkie przeświadczenia o charakterze metafizycznym są wyborem o charakterze egzystencjalnym i są odniesione intencjonalnie do nieempirycznej realności bezwarunkowej. Odniesienie to nie jest żadnym dowodem na istnienie mitu, a tylko dowodem potrzeby obecności tego, do czego są odniesione⁷.

2. MIT RELIGIJNY JAKO „PUNKT ODNIESIENIA” EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

W rozważaniach Kołakowskiego poświęconych zagadnieniu religii niezwykle istotną rolę pełni problem wolności. Zauważmy, że wedle polskiego filozofa wolność to tyle co świadomość własnego bycia w świecie. Nie jest to jakiś rodzaj odejścia ze świata, przekroczenia go, coś w rodzaju ucieczki „w zaświaty”. Świadomość nie odkrywa własnej wolności w akcie transcendowania rzeczywistości empirycznej. Wolność zostaje raczej odkryta „w” świecie. Wola, chcenie samo, zostaje „wydarta” losowi, przy czym nie jest to akt, który byłby nienaturalną przerwą w ciągłości przyczynowej zdarzeń. Jest to raczej interwencja tego sprawstwa przyczynowego, które jest zarazem sprawstwem celowym, a więc działaniem natury, która samej sobie się uświadamia⁸. Wolnością możemy cieszyć się o tyle, o ile działanie nasze nie jest biernym poddaniem się warunkom zewnętrznym, lecz świadomym aktem podmiotu, który bierze przyszłość swoją i otaczającego go świata „we własne ręce”.

W aktach wolności odkrywamy świat mitu jako tę rzeczywistość, która poprzedza nasze własne bytowanie. W tym właśnie miejscu można mówić o fundamentalnym rozdarciu natury ludzkiej; z jednej strony porządek animalny rządzący się logiką myślenia o charakterze przyczynowo-skutkowym, z drugiej możliwość przekroczenia i opowiedzenie się za porządkiem mitycznym. Porządki te są radykalnie zwrócone przeciw sobie, niesprowadzalne do wspólnego mianownika⁹. Co więcej, synteza, a co za tym idzie, zalecenie natury ludzkiej jest mrzonką. „Nie mamy powodów, by wierzyć w syntezę ostateczną, która okaże pozorność tego skłócenia, jego tymczasowość. Nie mamy powodów, by dać się zwieść eschatologii dziejowej czy kosmicznej, obiecują-

⁵ Por. tamże, s. 8-11.

⁶ Por. tamże, s. 49.

⁷ Por. tamże, s. 7-8.

⁸ Por. L. Kołakowski, *Determinizm i odpowiedzialność*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, t. II, s. 90.

⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 150.

cej nam spełnienie graniczne historii, pojednanie nieodwracalne wszystkich energii czynnych w kulturze”¹⁰.

Poprzez fakt bycia wolnym człowieczeństwo przestaje być zrozumiałe jako wyłącznie naturalny fakt, tłumaczony wedle tych reguł, które stosują nauki empiryczne. Gdyby przystać na takie twierdzenie, to należałoby z góry wyrazić zgodę na wyłącznie fragmentaryczne rozumienie człowieka i rezygnację w punkcie wyjścia z prób całościowego ujęcia. Człowiek powinien przyjąć do wiadomości fakt własnej wyjątkowości w świecie. Tłumacząc własną egzystencję i próbując rozumiejąco ogarnąć świat, musi wyrazić zgodę na następującą alternatywę: albo przez odniesienie do samego siebie tłumaczy naturę, a nie odwrotnie, albo winien szukać samoumiejscowienia poprzez relatywizację do przednaturalnej i przedhistorycznej rzeczywistości mitu¹¹. Sytuacja opisana tu jako druga prowadzi nas wprost do rozważań na temat religii.

Pytanie, jakie staje przed nami, brzmi następująco: czy życie człowieka jest zbiorem kolejno zachodzących po sobie faktów, które „dzieją się” w danym momencie i w nim wyczerpują, czy też każdy fakt jest czymś więcej, a mianowicie oczekiwaniem na fakty jeszcze niespełnione, odsłonięciem pewnego rąbka perspektywy, ku której zmierza, perspektywy stanowiącej jego wyjaśnienie?¹²

Gdyby życie składało się wyłącznie z łańcucha zachodzących po sobie faktów, gdyby zostało włączone w przyczynowy bieg zdarzeń, nie można by mówić o wolności człowieka. Wolność, stanowiąc o wyjątkowości człowieka, gwarantuje mu zachowanie tożsamości pośród zmiennego świata natury. Na horyzoncie rozważań pojawia się coś, co enigmatycznie nazwiemy „punktem odniesienia”, względem którego człowiek odkrywa własną tożsamość. Chodzi tu, ukonkretniając, o zagadnienie samoumiejscowienia rzeczywistości względem mitu. Ze względu na co się ono dokonuje?

Trzeba odwołać się do badań z zakresu religiologii. Otóż ta dziedzina wiedzy pokazuje, że od pierwszych chwil pojawienia się człowieka na ziemi miał on poczucie odniesienia do rzeczywistości, która go przekracza i czyni zależnym od samej siebie. Owo „przeczcucie”, które towarzyszyło codzienności, poparte zostało badaniami z kręgu filozofii. Rzeczywistość ziemską sama przez się nie może siebie tłumaczyć i potrzebuje transcendentnego Absolutu podtrzymującego ją w istnieniu. U progu naszej ery ojcowie Kościoła dokonali aktu, w którym złączyli Absolut z Bogiem Biblii; Pierwszego Poruszyca z Ojcem zatroskanym o los świata¹³.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 132.

¹² Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 162.

¹³ Zagadnienie powinno być rozumiane w szerszym kontekście. Nie chodzi tylko o kwestię połączenia Boga filozofii z Bogiem religii chrześcijańskiej. Jest to jednak problem wzajemnego odniesienia filozofii i religii. Pojawił się on na horyzoncie rozważań w momencie, gdy chrześcijaństwo zaczęło zdobywać nowych wyznawców na terenach, gdzie niepodzielnie panowała „pogańska” filozofia. Panorama poglądów rozciąga się od Arystotelesa, który położył filozoficzny fundament dla pojęcia Boga, do św. Pawła, który stwierdza: *Mądrość tego świata jest głupstwem u Boga* (1 Kor 3,19).

Nie było to zwieńczenie gorączkowych prób poszukiwania punktu odniesienia dla egzystencji człowieka i świata, bo wnet człowiek sam zechciał stać się dla siebie wytłumaczeniem. Zapragnął wziąć „ster życia” we własne ręce i aktywnie przyczynić się do tworzenia ponadczasowych wartości, trwałych i doniosłych dla wszystkich pokoleń. Tak zmieniła się perspektywa egzystencji. Przestał nią być Bóg Absolut, a jego miejsce zajęła „Historia”, która poprzez aktywny wkład społeczeństw miałyby zmierzać do ostatecznego spełnienia. Człowiek wpadł jednak w tę właśnie pułapkę, od której próbował uciec. Historia bowiem, z empirycznego punktu widzenia, jest zamknięta w granicach zdarzeń. Nie zawiera żadnych racji, które mogłyby tłumaczyć istnienie człowieka, co więcej, nie stanowi żadnego wytłumaczenia dla świata. Wszelkie działania, które ignorują ten prosty fakt, są z góry skazane na niepowodzenie i stanowią tylko pozór przezwyciężenia bolesnej świadomości, że życie codzienne jest udręką braku więzi pomiędzy poszczególnymi zdarzeniami. Każde ze zdarzeń jest pojedynczą sytuacją, która tyle ma wspólnego z inną, że może być do niej pod jakimś względem podobna. Jesteśmy w stanie wypracować co najwyżej pewne automatyzmy i przyzwyczajenia, czyniące nasze zachowania pozornie uporządkowanymi, składającymi się na to, co zwiemy „Historią”¹⁴.

Pojawia się problem, który Leszek Kołakowski nazwał fenomenem obojętności świata¹⁵. Otóż stwierdzamy, iż pewne zdarzenia po prostu „dzieją się” obok nas, możemy je co najwyżej zauważyć jako ich obserwatorzy. Zjawisko, o którym mowa, dotyczy nas bezpośrednio. Obserwujemy je chociażby w doświadczeniu bólu fizycznego. Tutaj ciało, którym się jest, względem człowieka staje się obojętne, stacza się ono nań jako rzecz obca i nieznana. Osoba niezdolna do uwolnienia się od poczucia tożsamości z własnym ciałem ma je przed sobą jako rzecz cudzą, niewrażliwą względem siebie. W bólu fizycznym doświadcza się poczucia różnicy między sobą samym a ciałem, którym się nie włada. Podobnie ma się rzecz w doświadczeniu umierania i śmierci osób bliskich. Stają się one względem człowieka obojętne, zatopione w miejscu, z którego demonstrują zupełny brak zainteresowania światem ludzi¹⁶. W antycypacji śmierci własnej człowiek lęka się nie tyle nicości, której nigdy nie jest w stanie sobie wyobrazić, co raczej obojętności świata, który organicznie nie może jego nieobecności zauważyć¹⁷.

Obojętność świata jawi się dla Leszka Kołakowskiego jako *quidditas*, czyli sama istota świata. Tragiczności tej wizji przydaje fakt, iż wszelkie próby afirmacji z otaczającą rzeczywistością wydają się z góry skazane na niepowodze-

¹⁴ Por. L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumienie zdarzenia historycznego*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 230-237; por. L. Kołakowski, *Odpowiedzialność i historia*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 61-62.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 79.

¹⁶ Por. tamże, s. 81-82.

¹⁷ Por. tamże, s. 82.

nie. Do prób tych Kołakowski zalicza między innymi technologiczne przywłaszczenie rzeczy, dzięki czemu stają się one nam posłuszne. Czynność ta jednak może być co najwyżej zagarnięciem świata w formie łupu, nie znosząc przy tym jego obojętności. Rzecz staje się nam posłuszna dzięki temu, że nic nie znaczy, że nie ma żadnego zastanego sensu, wcześniejszego od naszych projektów i zamierzeń. Podobnie żądza posiadania rzeczy nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Pozwala tylko żywić złudzenie, iż doświadcza się intymnego kontaktu z tym, co posiadane, przez co ogarnia się to coś sobą i przenosi w pole osobowego istnienia, gdzie traci ona wymiar bycia rzeczą i zyskuje *quasi*-ludzkie zdolności. Jednak tą drogą więź z rzeczą odseparowuje nas od innych ludzi¹⁸. Zatem wszelkie próby zniesienia obojętności świata skazane są na niepowodzenie. Dzieje się tak, ponieważ fenomen ów jest ściśle skorelowany z przeżyciem samoidentyfikacji świadomości. Już w akcie poznania siebie zawiera się separacja wobec reszty bytu¹⁹.

W poczuciu osamotnienia w świecie rzeczy rodzi się pokusa rezygnacji z podejmowania prób pokonania obojętności świata. Dokonywać się ona może na dwa sposoby: poprzez akt samobójczy, tj. próbę zapewnienia sobie trwałej nieobecności w świecie, bądź też przez przyjęcie do wiadomości owego faktu. Jednak w tym przypadku samowiedza jest bądź zgodą na rozpacz, bądź próbą mistyfikacji, która liczy na rozwiązania o charakterze częściowym tam, gdzie możliwe są tylko globalne lub żadne²⁰.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad tą częścią rozważań, gdyż miała ona ukazać w sposób dobitny problem osamotnienia człowieka w świecie oraz daremność wszelkich rozumowych wysiłków, które stanowiłyby jego rozwiązanie. Wobec takiej perspektywy nie pozostaje nic innego, jak dokonać wyboru: albo opowiemy się za mitem, który jako jedyny zdolny jest uleczyć chorobliwy stan naszej natury, albo wyrazimy zgodę na życie przypadkowe, które tak jak fakty empiryczne odchodzi w nicość²¹.

Z całości rozważań można wysnuć przeświadczenie, iż mit w rozumieniu Leszka Kołakowskiego utożsamia się w jakimś stopniu z rzeczywistością, którą człowiek wierzący nazywa Bogiem. Trudno powiedzieć, na ile jest to w pełni uzasadnione. Jednak mit, tak jak go tutaj ukazujemy, nasuwa nieodparcie skojarzenia z Bogiem filozofii, Pierwszą Przyczyną i Nieruchomym Poruszycielem. W sposób pewny powiedzieć można tyle, iż „mit” Kołakowskiego ma doniosłe znaczenie dla rozważań o Bogu. W ramach jego filozofii o Bogu religii można mówić o tyle, o ile przyjmiemy określoną perspektywę, jaką stanowią rozważania o micie.

W roku 1962 w eseju *Chrześcijańska filozofia historii* Leszek Kołakowski zawarł ważną myśl: „Jeżeli istnieje jeszcze forma, w jakiej kwestia istnienia Boga daje

¹⁸ Por. tamże, s. 84-85.

¹⁹ Por. tamże, s. 90.

²⁰ Por. tamże, s. 92.

²¹ Por. tamże, s. 93.

się w ogóle w sposób strawny postawić, to jest nią pytanie o stosowalność pojęcia sensu do procesów ludzkiej historii”²². Dotykamy tu problemu prawomocności historiozofii. Jest to jedyna dziedzina wiedzy, w ramach której można mówić o Bogu. W jednym ze swych późniejszych esejów, pt. *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy mamy jego zgon oplakiwać?*, Kołakowski analizuje te postawy ludzkie, które doprowadziły do sytuacji, w których człowiek, wydając wyrok śmierci na Boga, postawił na Jego miejscu historię. Od tej pory miała się ona stać nowym solidnym fundamentem, zdolnym do odbudowania pojęcia sensu, oraz spoiwem łączącym fakty w jedną całość²³. *Homo historicus*, jak pisaliśmy już wyżej, to ten, który historię uczynił jedyną nosicielką i strażniczką wszystkich wartości. Miała ona wydawać sądy na temat dobra i zła, pełnić wręcz funkcje boskiego autorytetu. Jednak marzenia te okazały się chybione, gdyż jest ona niczym innym jak samą zmianą właśnie i z definicji niezdolna jest do wydawania tym podobnych sądów. Pominąć milczeniem ten fakt to stwierdzić, iż prawda jest historycznie względna, czyli przystać na wszystkie wynikające stąd konsekwencje, a więc stwierdzić, że nie ma prawdy w ogóle. Pytanie o prawdę zostaje w ten sposób unieważnione, a historycyzm, popadając w relatywizm, pozostawia człowieka w rozterce, którą obiecywał zaspokoić. Ludzie wszak zawsze potrzebowali i będą potrzebować wiary w to, że świat można nie tylko opanować technicznie, ale i zrozumieć, ujmując całościowo. Potrzeba ta jest składową ludzkiego bytowania²⁴.

Ostateczna konkluzja rozważań brzmi następująco: jakiegokolwiek rozumiejące ogarnięcie świata jest możliwe wyłącznie jako praca mitotwórcza. Mit, do którego zwraca się człowiek, ma spełniać takie warunki, by był w stanie zaspokoić istotowe oczekiwania naszej natury, wykraczającej poza nicość i pustkę. Jeżeli tak pojmujemy mit, wówczas możemy go utożsamiać z Bogiem.

3. MIT RELIGIJNY A PROBLEM METAFIZYKI

W obliczu prób rozumnego ogarnięcia świata i zrozumienia własnej egzystencji staje przed człowiekiem zagadnienie metafizyki. Jest ona niczym innym, jak próbą odszukania w zmiennej rzeczywistości elementów stanowiących jej podstawę i ostateczną zasadę. Trudno nie przypomnieć, że jest ona radykalnie odmienną dziedziną wiedzy w porównaniu z naukami empirycznymi. Zamęt, jaki wniósł do tego tematu pozytywizm, jest wciąż dotkliwy. Chodzi nam jednak o problem inny. Nie tyle będzie on dotyczył samej natury metafizyki, ile raczej rozważań na temat tego obszaru człowieczeństwa, który

²² L. Kołakowski, *Chrześcijańska filozofia historii*, w: tenże, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 46.

²³ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy mamy jego zgon oplakiwać?*, „Puls” 48 (1991), s. 85-96.

²⁴ Por. tamże, s. 90-96.

jako owoc aktu wolności zwraca się bezpośrednio w kierunku mitu. W pierwszym rzędzie problem ten dotyczy właśnie metafizyki, dalej zaś religii.

Metafizyka to dla Leszka Kołakowskiego „poszukiwanie pewności i ostatecznej podstawy”²⁵ rzeczywistości. Pomimo iż pozytywizm chciał zdegradować owo poszukiwanie do miana pragnień urojonych, to jednak nie zdołał on wyjaśnić, jak wytłumaczyć tę pretensję, od wieków obecną w ludzkim myśleniu. Skąd pochodzą roszczenia człowieka do odczytywania własnego losu w perspektywie realnej obecności tego, co konieczne, ponadczasowe i wszechogarniające? Pozytywizm, dając własną odpowiedź, doprowadził rozumowanie do zaskakujących wręcz wniosków. Skoro bowiem sprawności poznawcze człowieka dotyczą tylko umiejętności zapisu i rejestracji przeprowadzonego doświadczenia, dalej zaś kumulacji i przekazywania zebranych informacji, to istniejące pragnienie „wiedzy koniecznej” może być albo nostalgią za nieistniejącym „rajem epistemologicznym”, albo świadectwem, iż życie intelektualne człowieka jest wyrazem jego biologicznej dekadencji²⁶. Z pewnością nikt nie poprze drugiej tezy, zaś pierwsza niczego w gruncie rzeczy nie wyjaśnia, a źródło tego pragnienia wciąż pozostaje niezbadane, acz, i to jest ważne, obecne.

Wejście w świat metafizyki bierze się stąd, iż niemożliwością jest wyrugować z umysłu człowieka pragnienie prawdy, pragnienie tego, aby wiedzieć, co jest prawdziwe, bez żadnych założeń wstępnych, co jest wolne od naszego myślenia i postrzegania, od różnorodności dociekań empirycznych²⁷. Pragnienie to ma uleczyć doświadczenie kruchości i nicości istnienia, bowiem w momencie, gdy stwierdzamy, że zdarzają się nam błędy i złudzenia, w nieunikniony sposób nasuwa się pytanie o tę rzeczywistość, która nie może być nigdy złudzeniem, oraz o prawdę, co do której nie sposób się mylić²⁸. Akceptacja metafizyki jest już nieśmiałym wejściem na teren religii. Sięgamy po środki, które zdolne są ocalić świat i nas samych, uratować nas od umierania bez początku i bez końca, przechować przemijanie w wiecznej terażniejszości²⁹. W micie tym zostaje zawieszona następstwo chwili. Człowiek wyzwala się od własnej historyczności i dostępuje niejako boskiego „*num-stans*”, gdzie nie ma „przedtem” i „potem”, nie ma „wcześniej” i „później”, lecz wszystko „dzieje się teraz”³⁰. Doświadczenie to ma korzenie właśnie w potrzebie metafizyki, w której ukryta jest pamięć o niehistorycznym postrzeganiu świata, o protoinicjacji, która ukonstytuowała byt ludzki w jego wyjściu z przedludzkiej natury. Dociera ona do nas przez „sito” myśli dyskursywnej. Pamięć ta nigdy nie zaginie, jest bowiem pierwotnym doświadczeniem całej ludzkości³¹.

²⁵ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 23.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna...*, dz. cyt., s. 232-234.

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, dz. cyt., s. 42-43.

²⁸ Por. tamże, s. 43.

²⁹ Por. tamże, s. 68.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Mircea Eliade – religia jako paraliz czasu*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. III, s. 29.

³¹ Por. tamże.

Mit religijny jest tym samym akceptacją własnego życia jako porażki. Akceptacja ta jest możliwa tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest immanentny względem historii ludzkiej. Dotyczy on porządku sacrum, porządku transcendencji³².

Czy doszliśmy w ten sposób do zwieńczenia wysiłków, znajdując skuteczny środek leczniczy na schorzenia natury ludzkiej? Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że tak. Tymczasem na horyzoncie rozważań pojawia się *Horror metaphysicus*.

Funkcje, jakie spełnia mit religijny, są dość łatwe do ukazania. Problem rozpoczyna się w momencie, gdy próbujemy go ogarnąć poznawczo. I tak postulat wyjściowy naszego rozumowania jest następujący: „Jeżeli świat jest czymś więcej niż samounicestwiającą się otchłanią, musi być coś, co istnieć musi, coś, czego nieistnienie byłoby zarówno logiczną, jak ontyczną sprzecznością”³³. Istnienie Absolutu jest więc konieczne nie tylko dlatego, że my, ludzie, nie możemy pojąć jego nieobecności w ramach logicznych reguł myślenia. Konieczność ta należy do jego wewnętrznej struktury. W zrozumieniu tej prawdy jesteśmy jednak zmuszeni stosować te narzędzia poznawcze, które należą do naszej natury. Klątwa „błędnego koła” działa i tutaj. Rodzi się pokusa, by oświadczyć, że poszukiwania Absolutu są czynnością próżną, a sam Absolut mrzonką. Próby czynione w tym kierunku nie przyniosły jednak nigdy spodziewanych efektów. Pragnienie Absolutu, konieczność jego istnienia stanowią strukturalną część kultury, w której zanurzony jest człowiek i od której uwolnić się nie jest w stanie. Gdy jednak zaczyna mówić o Absolutcie, dochodzi do wniosku, że próby ufego oddania się mu rodzą „horror”³⁴.

Jak można oddać się rzeczywistości, która z jednej strony jest czystą aktualnością, ostatecznym sensem wszystkiego, bytem bezczasowym, samowystarczalnym, nieskończonym, a z drugiej powinna być zatroskaną o los i przyszłość człowieka? Jak pogodzić strukturalną jedność z wkroczeniem Boga w historię?

Na naszym myśleniu o Bogu zaciążyła myśl neoplatońska. Utożsamiła ona Jednię z Dobrem, przez co „tajemnica Absolutu”, miał się rozjaśnić, jeszcze bardziej się zaciemniła. Wszak Dobro nasuwa natychmiast skojarzenie z harmonią i pokojem, czyli doskonałym brakiem napięcia, a więc ostatecznym niezróżnicowaniem i bezruchem. Tak oto, gdy Dobro osiąga punkt zupełności, traci wszelkie poznawalne atrybuty dobroci. Ponieważ pozostaje w swej całkowitej jedności niewzruszone, wydaje się odcięte od wszelkiej innej rzeczywistości poza nią samą. Życie, w tym sensie, w jakim zdolni jesteśmy je pojmować, wiąże się ze zróżnicowaniem i napięciem; zaś osiągnąć pokój

³² Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbarwiony i 27 innych kazań*, Londyn 1987, s. 173.

³³ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, dz. cyt., s. 41.

³⁴ Por. tamże, s. 40-48.

zupełny to osiągnąć brak życia³⁵. Dotykamy istotnego problemu dla rozważań o religii. Absolut, który w założeniu miał ocalić stworzenie przed rozpadem w nicłość, okazał się sam być nie-istnieniem, został zupełnie oddzielony od naszego sposobu rozumowania, przestał mieć jakiegokolwiek związki ze stworzeniem. Jednym słowem, jak powie Leszek Kołakowski: „jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości”³⁶.

Nie można utożsamiać tak rozumianego Absolutu z Bogiem, który „troszczy się” o los świata, dla którego czasoprzestrzenne uwarunkowania stanowią przedmiot refleksji. Możemy tylko żywić przeświadczenie, „że gdyby -być- nie było -do czegoś-, a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomyśleć nie byliśmy w stanie tego właśnie, że -być- nie jest w istocie -do czegoś-, a świat pozbawiony sensu”³⁷.

Mit zapanował tym samym nad światem religii. Zarówno przedmiot aktu religijnego jest bowiem mitem, jak i sam ów akt jawi się jako „opcja mityczna”, której nie sposób uzasadnić. Religia może stanowić dla człowieka postulowany przezeń „punkt odniesienia”, w którym własną nicłość może on ocalić tylko o tyle, o ile rozważana jest ona jako składowa mitu.

4. PERCEPCJA MITU RELIGIJNEGO

Religia jest dla Leszka Kołakowskiego niezbywalną częścią składową kultury, jeżeli rozumiemy przez nią całokształt duchowego i materialnego dorobku ludzkości, jaki była ona zdolna wytworzyć w trakcie trwania historii. Na dorobek ten składa się zespół ujęć poszczególnych faktów egzystencjalnych, w tym ich rozumienie i wyrażenie w języku. W skład tak rozumianej kultury wchodzi systemy obowiązujących norm i wartości, zachowania oraz to, co dla nas jest ważne, a mianowicie wierzenia. Zdaniem Kołakowskiego, trwałym elementem natury ludzkiej, „wrzuconej” w świat empiryczny i usiłującej ogarnąć go rozumowo, jest odniesienie do transcendencji. Zachowania religijne, w których człowiek akceptuje Absolut jako jedyne spełnienie jego marzeń o przekroczeniu empirycznego „nic” świata, należą do „odwiecznego aspektu kultury”³⁸.

Pytamy więc o ten „moment” egzystencji ludzkiej, w którym człowiek zwraca się bezpośrednio ku Transcendencji, czy też, ujmując rzecz w kontekście naszych rozważań, ku mitowi religijnemu. Kluczową intuicję, którą zdaniem Kołakowskiego znajdujemy w postawie religijnej, można ująć w sformu-

³⁵ Por. tamże, s. 51-52.

³⁶ Tamże, s. 60.

³⁷ Tamże, s. 144.

³⁸ Por. tamże, s. 37.

mułowaniu „gdzie indziej”³⁹. Świadomość istnienia „gdzie indziej” zakłada, że jest takie miejsce, do którego jesteśmy w sposób trwały odniesieni i do którego przynależymy. Żyjąc w świecie empirycznym, żyjemy na „wyznaniu”. Kondycja człowieka to permanentne „bycie-nie-tu”⁴⁰.

Poprzez negację autonomii porządku empirycznego Kołakowski dochodzi do wniosku, iż jego niedoskonałość uchodzić musi za element należący do samej istoty tegoż porządku. Rodzi się stąd wniosek, że rzeczywistość profanum, która utożsamia się z tym, co rozumiemy tutaj przez świat empiryczny, może być określona w opozycji do sacrum, a więc tego, co w swej istocie zawiera wszelką doskonałość⁴¹. A skoro dotarliśmy, razem z Leszkiem Kołakowskim, do odkrycia specyficznego powiązania pojęć profanum – sacrum, czy też, mówiąc inaczej: świata empirycznego – mitu, to trzeba podkreślić z naciskiem, iż tu właśnie rodzić się musi ów „ruch” ku Transcendencji, stojący u podstaw aktu religijnego.

Opozycja między pojęciami profanum i sacrum nie wynika ze związków logicznych, a raczej z doświadczenia „historii ducha ludzkiego”. Patrząc na nią, można dojść do wniosku, że odseparowanie profanum od przynależności do sacrum wynika właśnie z racji kulturowych. Czynność ta w swych zamierzeniach była ucieczką od tego, co krępuje i zniewala ludzkie zdolności. Te wydawały się w swej ekspansji nieograniczone. Przeświadczenie to okazało się jednak złudzeniem.

Świadomość „bycia-nie-tu” rodzi się również w wyniku konfrontacji „ja” ze światem wartości. Przytoczmy zdanie Leszka Kołakowskiego: „Tylko w religijnej percepcji świata roszczenia do prawomocności jakichkolwiek kodeksów albo systemów wartości dają się ugruntować. W innym wypadku są one arbitralne”⁴². Przypomina się ważny esej Kołakowskiego *Kapłan i błazen*⁴³. Kapłan, jako obrońca tradycji i konserwatysta, oceniony został jednoznacznie negatywnie. Tymczasem ewolucja myśli Kołakowskiego doprowadziła go do zauważenia i zaakcentowania jego ważnej roli. „Kapłaństwo” stało się środkiem prowadzącym do „usensowienia” rzeczywistości doświadczalnej zmysłowo oraz przypisania faktom ich „wartościowego” znaczenia.

Co można powiedzieć na temat percepcji mitu religijnego, skoro została ona skażona nowożytnym racjonalizmem? Próby odmitologizowania religii są jej unicestwieniem. Doświadczenie ludzkości, do którego ta doszła przez wieki, jest następujące: mit jest tym systemem, w którym każdy szczegół jest ważny i święty⁴⁴. Cywilizacja współczesna doświadczyła zaś wszystkich niszczycielskich wyników tak zwanej sekularyzacji kultury zachodniej. Świat stał

³⁹ Por. tamże, s. 38.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, dz. cyt., s. 172.

⁴² L. Kołakowski, *Mała Etyka*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony...*, dz. cyt., s. 117.

⁴³ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., t. II, s. 161-180.

⁴⁴ Por. L. Kołakowski, *Śmierć bogów*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. II, s. 106.

się smutną areną, z której wyrzucono jej głównego bohatera; zapomniał o Bogu, a tym samym stracił możliwość odróżnienia dobra od zła, życie osobowe zostało pozbawione sensu i popadło w nihilizm⁴⁵. Dochodzimy zatem do zasadniczego stwierdzenia, iż człowiek nie może stanowić sam dla siebie dostatecznego wytłumaczenia. Pytanie o pochodzenie, sens życia i możliwość egzystencji po śmierci znajduje swą odpowiedź właśnie w tym, co Kołakowski nazwał byciem „gdzie-indziej”. Przeświadczenie to jest owocem wielowiekowych poszukiwań i stanowi trwały element ludzkiej konstytucji. Człowiek to istota na trwałe odniesiona do Transcendencji. Przekreślając ów fakt, przekreśla on samego siebie oraz środowisko, w jakim przyszło mu żyć.

Zauważmy jeszcze, że człowiek żyjący w określonej kulturze, osadzonej zawsze w micie, musi dostrzec również wyjątkową rolę tradycji chrześcijańskiej. Nikomu bowiem, kto uważa się za człowieka włączonego we współczesną cywilizację, nie może być ono obojętne⁴⁶. Znaczenie chrześcijaństwa Leszek Kołakowski podkreśla od lat. Ważny jest tu esej, który swego czasu wywołał w Polsce ostre dyskusje, zatytułowany *Jezus Chrystus prorok i reformator*⁴⁷. Doniosłość i oryginalność twórcy chrześcijaństwa wynikała nie tylko z tego, że był Bogiem, ale również z tego, że udzielił istotnych wskazówek, które okazały się swoistą nowością w kulturze. Chodzi tu o takie wartości jak zniesienie prawa na rzecz miłości, perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach międzyludzkich, zauważenie tych wartości, których nie można sprowadzić do potrzeb fizycznych, zniesienie idei klasy ludzi „wybranych”, wreszcie dostrzeżenie ułomności świata doczesnego⁴⁸. Oczywiście, wszystkie te opisy pozbawione są treści religijnej, a tej w pełni usunąć nie sposób. W dwóch wymiarach, religijnym i wartościowym, chrześcijaństwo ma szansę przetrwać, jeżeli chce jeszcze odgrywać jakąś rolę w świecie. Rysu tego nie może się wyzbyć nawet w obliczu zaciekłych ataków racjonalizmu typu oświeceniowego⁴⁹.

W całej tej kwestii Kołakowskiemu można postawić zarzut, iż z jednej strony ukazuje on mit jako korzeń wszelkich wartości, z drugiej zaś jako jego składową. Problem ten może zostać jednak wyjaśniony za pomocą szczegółowej analizy pism polskiego filozofa. Otóż mit jako rzeczywistość przekraczająca i wyprzedzająca w istnieniu świat empiryczny, ma większy zakres niż mit w sensie religijnym. Rozróżnienie to ma podstawy nie tylko w zasygnalizowanych tu analizach, ale również w całej ewolucji myśli Leszka Kołakowskiego. Wszak najpierw mówił on o „obecności mitu”, zaś potem czynił rozważania o tym, jakie konsekwencje ma stwierdzenie, iż „Boga nie ma”. „Anonimowy” mit stoi u podstaw wszelkich rozważań o świecie. Mit religijny stanowi nie-

⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 203.

⁴⁶ Por. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 20.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 1-12.

⁴⁸ Por. tamże, s. 7-17.

⁴⁹ Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, „Res Publica” 9 (1988), s. 39.

zbywalny element kultury ogólnoludzkiej. To właśnie dlatego wszelkie rozważania o religii Kołakowski prowadzi w perspektywie „kulturowej”.

Sam fakt trwałej obecności religii w kulturze nie pociąga za sobą automatycznie konieczności respektowania tegoż zjawiska przez cywilizację. Świat, co zauważyliśmy, zaprzepaścił bowiem swoje religijne dziedzictwo, a jego miejsce zajęły karykatury racjonalności⁵⁰. Kołakowski dostrzega jednak pewne oznaki skłaniające do optymizmu. W momencie gdy historia przestała być źródłem sensu, można żywić nadzieję, iż człowiek ponownie odkryje swe religijne korzenie i w nich odnajdzie środek do przewyciężenia zamętu i niepewności⁵¹. Odepchnięcie sacrum jest jednoczesnym odepchnięciem granic, które określają człowieka. Utopia, wedle której możliwość samodoskonalenia jest nieskończona, wydaje się niczym innym jak najskuteczniejszą drogą do unicestwienia ludzkości⁵². Sacrum zdolne jest też uleczyć inną utopię. Oświecenie przyzwyczało człowieka do myśli, iż technika zdolna jest rozwiązać wszystkie trudności trapiące człowieka. Zawsze jednak istnieć będą problemy, których żadna technika nie usunie. W związku z tym u Kołakowskiego pojawia się ascetyczne wręcz wezwanie do metanoi, czyli duchowego nawrócenia⁵³.

Konkludując: w życiu nie sposób uciec od rzeczywistości Absolutu, chyba że dokona się tego w imię samooszustwa. Próby ucieczki od mitu są wznośzeniem budowli pozbawionej fundamentu. Musi być tak, że pragnienie sacrum obejmuje i przekracza czysto ludzkie aspiracje; „kapłaństwo” winno być przeciwwagą dla „błazeństwa”. W przeciwnym razie nic nie jest w stanie uratować naszej podupadającej cywilizacji⁵⁴.

Szczegółnej mocy nabierają w tym świetle apele, jakie zgłasza Leszek Kołakowski pod adresem chrześcijaństwa o wierność własnym korzeniom. Zauważa on niepokojące zjawisko. Chrześcijaństwo, jego zdaniem, odchodzi od tradycji gnostycznej, manichejskiej i neoplatońskiej, przemilcza fakt grzechu, skażenia ludzkiej natury i realności zła. Wraz z filozofią Teilharda de Chardin staje się wiarą w uświęcenie wszelkiego bytu jako boskiej odrośli. Dzieje się tak, ponieważ boi się ono ciosów, jakie zadała religii krytyka oświeceniowa⁵⁵. Takie chrześcijaństwo, taka religia, która przeczy samej sobie i degraduje swój status transcendowania empirii, nie ma dla Leszka Kołakowskiego żadnej przyszłości⁵⁶.

⁵⁰ Por. tamże, s. 39-40.

⁵¹ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata...*, dz. cyt., s. 96.

⁵² Por. L. Kołakowski, *Odkwet sacrum w kulturze świeckiej*, dz. cyt., s. 173

⁵³ Por. *Interview avec Leszek Kołakowski*, w: B. Piwowarczyk, *Czytając Kołakowskiego*, „Aletheia” 1 (1987), s. 178.

⁵⁴ Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁵ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 101-102.

⁵⁶ Pojawia się tutaj ciekawy problem. Czy w świetle przytoczonych słów Kołakowskiego można powiedzieć, iż jest on człowiekiem wierzącym? Czy opowiedział się jednoznacznie za taką właśnie postawą życiową? Chodzi tu o postawę czynnego zaangażowania w religię, a nie tylko przyznania jej prawa do

5. WIARA A ROZUM W ODNIESIENIU DO MITU RELIGIJNEGO

Świat mitu jawi się jako zasadniczo różny od rzeczywistości doświadczanej zmysłowo. W pracy *Jeśli Boga nie ma* Leszek Kołakowski daje obszerne wyjaśnienie podstaw tego rozróżnienia. Czyni to w oparciu o analizę języka religijnego⁵⁷. Jego zdaniem, dziedzina sacrum posiada swoisty rodzaj percepcji, w którym poznawcze i moralne akty są ze sobą sprzężone tak, że nie sposób ich rozdzielić. – adnego sformułowania religijnego nie da się zrozumieć, jeżeli nie jest ono odniesione do całego obszaru mitycznego, i żaden akt nie jest sensowny, jeśli nie pociąga za sobą zobowiązania. Tak oto religia jawi się nie jako zbiór twierdzeń, lecz jako jeden akt kultu. Mit można „zrozumieć” tylko wtedy, gdy uczestniczy się bezpośrednio w religijnej wspólnotce wyznawców⁵⁸. Człowiek, który dokonuje aktu wiary, zmierza bezpośrednio do tego, co w potocznym sensie słowa „zrozumieć” jest właśnie nie-zrozumiałe. Wiara jest tym aktem, w którym on poszukuje oparcia w rzeczywistości mającej cechy Absolutu, a więc tej, która dzięki swoim właściwościom wszystko inne czyni sensownym i zrozumiałym, sama nie wymagając wyjaśnienia⁵⁹.

Wiara jest głównie aktem zaufania i bez niego próżne są jakiegokolwiek spekulatywne rozumowania. Jest to akt moralny, a nie intelektualny, bowiem wyłamuje się on z rygorów procedury logicznej⁶⁰. Człowiek wierzący łączy się z mitem religijnym – Bogiem – w specyficzny dla tego aktu sposób. Przyjmuje go jako tego, który objawia swoją obecność w masie szczegółów i przypadków, a kontaktu tego nie są w stanie obalić nawet najbardziej radykalne testy nauk empirycznych⁶¹. Racjonalizm mógłby ogłosić nawet najobszerniejsze dzieło, w którym chciałby ukazać wiarę oraz jej przedmiot – Boga, jako absurd, jednak i tak nie zachwiałby przekonania człowieka wierzącego. Wszystko to sprawia, iż akt wiary czyni człowieka opornym na jawiącą się przed nim ponurą wizję świata faktów odchodzących w nicość⁶².

Wymieńmy więc jeszcze raz te elementy, które składają się na specyfikę aktu wiary i pozwalają podać jej *quasi*-definicję. Wiara jest poczuciem uczestnictwa w micie, na bazie zaufania, z którego wynika bezpośrednio wezwanie

istnienia. Trudno podać jednoznacznie brzmiącą odpowiedź. I z pewnością należy ją pozostawić samemu zainteresowanemu. Tym zaś, którzy biorą udział w dyskusjach na temat jego filozofii i odpowiadają na to pytanie negatywnie, posądzając go o agnostycyzm, wypada zadedykować taki oto passus: „Coś jest niepokojąco beznadziejnego u intelektualistów, którzy sami nie mają żadnych lojalności religijnych czy wiary, a podkreślają niezastąpioną, wychowawczą i moralną rolę religii w świecie oraz oplakują jej kruchość, której sami wybitnie dają świadectwo. Nie ganię ich za to, że są niereligijni, ani za to, że mówią o kluczowych wartościach doświadczeń religijnych, nie mogą tylko przekonać się, że ich praca może sprzyjać zmianom, które uważają za pożądane, żeby bowiem wiarę krzewić, potrzebna jest wiara, a nie zaś intelektualne zapewnienia o społecznej użyteczności wiary” (L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, dz. cyt., s. 207).

⁵⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 175-225.

⁵⁸ Por. tamże, s. 190-192.

⁵⁹ Por. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 30-31.

⁶¹ Por. tamże, s. 47.

⁶² Por. tamże, s. 34-35.

do działania. Wciąż jednak trzeba mieć na uwadze, że specyfika użytych tu pojęć czyni ją pozbawioną sensu dla racjonalisty. Aktu wiary nie da się ująć w sformułowaniu, trzeba w nim po prostu wziąć udział.

Inaczej ma się rzecz, gdy chcemy mówić o czynnościach wykonywanych przez rozum. Racjonalista obserwuje fakty, zestawia je i wyciąga wnioski. Dalej, ogarnia poznawczo całość rzeczywistości i stara się wydobyć z niej zasady o charakterze ogólnym. W tym właśnie przypadku rozum staje w obliczu spraw „wiecznych”, znajdujących się poza horyzontem zmysłów. Wobec tej perspektywy Kołakowski nakreśla jego zadania. Ma się on zdobyć na dystans wobec samego siebie i określić granice własnych kompetencji. „Wielkość człowieka określa się przez rozum, ale rozum własną wielkość ustanawia wtedy, gdy ogłosi i uzna własną znikomość”⁶³, i dalej: Każda poszczególna granica jest przekraczalna, ale nieprzekraczalne jest istnienie granicy”⁶⁴. Poza granicą rozumu jest tylko ufne zawierzenie mitowi.

Prawdziwy problem rozpoczyna się wtedy, gdy granica zostaje przekroczona. I rzeczywiście historia zna takie momenty, w których rozum ogłaszał się jako jedyny prawodawca sensu. Impuls dla tego rodzaju pokusy dał, zdaniem Kołakowskiego, Kartezjusz. Racjonalizm powstał i zwyciężył jako przeświadczenie, iż prawomocność naszego myślenia wyznaczają kryteria stosowane w procedurach naukowych. Tym samym trudno mówić, że zdanie jest prawdziwe tylko dlatego, że wierzone w nie przez dłuższy nawet czas, czy też dlatego, że zostało ogłoszone przez mędrca. Zdanie może być uznane za prawdziwe tylko wtedy, gdy podpada pod osąd matematyczny lub empiryczny⁶⁵.

Gdzie szukać podstaw tej ekspansji rozumu? Otóż jest ona wyrazem pragnienia człowieka, by mógł zapanować nad światem. Gdy pragnienie to stało się wartością najwyższą, dziedzictwo religijne ludzkości straciło moc przekonującą i zatraciło sens. Wypchnięcie sensu ze świata religii nie wynikało więc z samej nauki czy też ukrytej niemożności pogodzenia jej z wiarą, ale z ludzkiej preferencji określonej hierarchii wartości, która przyznaje pierwszeństwo działalności zmysłowej jako tej, która zmierza wprost do zdobycia pełni panowania nad otaczającą przyrodą. Mówiąc krótko: stwierdzono autorytatywnie, że na nauce można polegać, bowiem oferuje ona sprawdzalne rezultaty, czego nie może zapewnić religia⁶⁶.

Z postawą taką wiąże się następujący sposób rozumowania: człowiek nie może oddawać czci niczemu, póki nie zrozumie, czym to coś jest. Rozumie się zaś coś tylko o tyle, o ile ujmie się to w kategorii odpowiadające kryteriom empirycznym.

⁶³ L. Kołakowski, *Banal Pascala*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, dz. cyt., t. I, s. 116.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. L. Kołakowski, *Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata...*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁶ Por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, dz. cyt., s. 34.

Racjonalista, jak zauważa Leszek Kołakowski, dając taką interpretację własnych przekonań, nie dostrzega, że za słowami kryje się określona ideologia filozoficzna, której głównym celem jest dobranie takich argumentów, by te wykluczyły spośród wypowiedzi sensownych zdania religijne. Znaczenie słów „racjonalne” czy „nieracjonalne” zależy od tego, jaką treść wiąże się z ideą *ratio*, a to jest już sprawą założeń filozoficznych⁶⁷. Nie ma zatem żadnych powszechnie obowiązujących kryteriów sensowności ani powodów, by to, co sensowne, utożsamiać z tym, co empiryczne w rozumieniu nauki⁶⁸.

Pokonanie owej nieprzekraczalnej dla rozumu granicy nigdy nie wykorzeniło tradycji religijnej ze świadomości człowieka. Konflikt między wiarą a rozumem rodzi się jako rezultat przekroczenia przez rozum własnych kompetencji. Wzajemny antagonizm jest więc zawarty nie tyle w samej strukturze aktu wiary czy też w czynnościach spełnianych przez rozum, ile raczej w obszarze patologii i nadużyć. Zasadnicze przesłanie, jakie usiłuje zawrzeć Kołakowski w swych rozważaniach, to apel o wzajemne uszanowanie naturalnych granic tak przez rozum, jak przez wiarę. Przekroczenie ich stanowi objaw niedojrzałości i zatrąty właściwego patrzenia na samego siebie. Stosując zasady logiki, nie napotkamy na ślady Boga, ale i odwrotnie: przeświadczenie o Jego nieistnieniu jest doskonale odporne na logiczne dywagacje. Niestety, historia uczy nas, że nasza chęć panowania nad światem i potrzeba trwania w świecie sensownym raczej ograniczały się, niż dążyły do harmonijnego współzycia.

Jak więc streścić właściwie stosunek wiary i rozumu? Oddajmy znów głos Leszkowi Kołakowskiemu: „Przekroczenie rygorów filozofii jest wiarą, filozofia jednak, jako myślenie o kulturze, ma powierzona troskę o zbadanie sensu każdej wiary. W granicach swoich rygorów filozofia nie może przyjąć wiary, nie wyklucza jednakże przypuszczenia, iż wiara jest nieodzowną częścią owocowania kultury”⁶⁹. Myśl tę kontynuuje dalej i twierdzi, że dociekania filozoficzne nikogo do wiary nie skłonią, chyba że będą służyć jako przyczyna okazjonalna, a nie sprawcza⁷⁰.

Czy może zatem dziwić głos Leszka Kołakowskiego, jaki zabrał przed laty w dyskusji organizowanej przez miesięcznik „Znak”, w której przyznał, że darzy sympatią taką filozofią katolicką, która w sposób jawny afirmuje własną „irracjonalność”, to znaczy uznaje za własne słowa św. Pawła: *Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących* (1 Kor 1,20-21)⁷¹?

⁶⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 185.

⁶⁸ Por. tamże, s. 177.

⁶⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹ Por. L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, w: tenże, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, dz. cyt., s. 96-97.

6. MIT RELIGIJNY JAKO AKT WIARY

Człowiek wierzący i racjonalista nie są wcale skazani na wzajemne niezrozumienie i toczenie sporów. Póki każdy z nich pozostaje w granicach własnych kompetencji, głoszone twierdzenia są do przyjęcia. Ciekawe jest jednak to, że rozprawy Leszka Kołakowskiego, nie zarzucając powyższych założeń, z zadziwiającą konsekwencją ukazują moc antagonizmów wiary i rozumu. Jawią się one jako radykalnie odmienne i skłócone. Wierzący i racjonalista są przedstawiani w opozycji i trudno doszukać się między nimi dążenia do wzajemnego porozumienia. Dlaczego z takim upodobaniem zaostrza Kołakowski konflikty, jakby pomniejszając możliwość istnienia rozwiązań pośrednich?

Spróbujmy odnaleźć odpowiedź. Nie ma sposobu, aby wierzący zdolny był przekonać racjonalistę do przekonań, jakie żywi, i odwrotnie. Ich epistemologiczne rozwiązania są niesprowadzalne do wspólnego mianownika. Kryterium prawomocności sądów można uzyskać tylko z równoczesną zgodą na popadnięcie w „błąd koła”. Aby wyjść z tego impasu, trzeba nam stanąć wprost przed odwiecznym problemem filozofii: jakie są możliwe podstawy wszelkich roszczeń do prawdy? Według Leszka Kołakowskiego, absolut epistemologiczny jest nieosiągalny. Uwikłani jesteśmy w prawdy zaledwie częściowe, one jednak nie mogą gwarantować doskonałej pewności⁷². Ale powtórzmy nasze pytanie. Dlaczego usilne, tkwiące w naturze ludzkiej zdążanie do prawdy odbywać się ma w klimacie sporu, a nie współpracy? Skoro Kołakowski pisze, że nie ma prawdy częściowej, jeżeli ta nie jest zakorzeniona w Prawdzie wszechobejmującej, a to stawia nas wobec alternatywy: albo Bóg, albo nihilizm poznawczy⁷³, to dlaczego zamiast stać się krzewicielem rozwiązań, raczej je uniemożliwia?

Czy brak opcji nie jest w tym przypadku opowiedzeniem się i propozycją określonej opcji? Skazani jesteśmy na domysły. Wobec faktu, iż nie można nikogo przekonać do istnienia mitu, wobec faktu, że kultura nasza żyje wartościami religijnymi, pomimo iż wszystko zdaje się niweczyć to przeświadczenie, wobec faktu, iż nie ma innego wyjścia, jak zgodzić się na to, że świat nasz złożony jest z masy przypadków i czynność nadająca im sens możliwa jest o tyle, o ile jest czynnością mityczną – stajemy przed granicą, której przekroczenie jest niemożliwe, chyba że zgodzimy się na egzystencję o charakterze patologicznym. Za tą granicą pozostaje już tylko i wyłącznie akt wiary, że jest tak właśnie, jak byśmy tego chcieli i jak nam się zdaje. Trzeba nam jednak zamilknąć i tylko uwierzyć, że „rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną”⁷⁴.

⁷² Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt.

⁷³ Por. tamże, s. 94.

⁷⁴ Tamże, s. 249.

część trzecia
teologia

DUCHOWOŚĆ ŚW. GERARDA

Na pierwszy rzut oka przedstawienie ogólnego zarysu duchowości św. Gerarda (1726-1755) może wydać się czymś prostym: jego życie było krótkie i zasadniczo pozbawione faktów o kapitalnym znaczeniu; dokumenty, które go dotyczą, są raczej ograniczone; jego pisma nie są liczne; wierny lud „przywłaszczył” sobie pamięć o nim, uwypuklając przede wszystkim aspekty taumaturgiczne jego życia; biografie bazują zwykle na interpretacji duchowej zasugerowanej przez o. Antonio Tannoię w książce *Della vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Majella – O życiu sługi Bożego, brata Gerarda Majelli*, pierwszej biografii Gerarda, opublikowanej na początku XIX wieku¹.

Jeśli chcemy jednak pójść głębiej, odrzucając apriorystyczne schematy interpretacyjne, by odnaleźć perspektywy duchowe, które zainspirowały wybory i postawy Gerarda, zaczynamy zdawać sobie sprawę, że zadanie to wcale nie należy do najprostszych. W rzeczywistości duchową drogę Świętego, przy całej jej prostocie, nie jest łatwo odtworzyć. Byli zmuszeni przyznać to już jego współbracia, mimo iż żyli w tym samym czasie co Gerard. Ojciec Rizzi, który został poproszony o zredagowanie biografii Gerarda w dziesięć lat po jego śmierci, pisze tak: „Do napisania takiego żywota trzeba wielkiej i tęgiej głowy, której ja nie mam”².

Przed wszystkim jest rzeczą nieodzowną, by przyjąć postawę słuchania Gerarda³, bez pośpiesznego zamykania go w sztywne schematy, czy tym bardziej w wymuszone uproszczenia; nawet w takie, które są w kontraście z uję-

¹ A. Tannoia, *Della vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Majella della Congregazione del SS. Redentore*, Neapol 1811; por. nową edycję przygotowaną przez V. Claps, opartą na niepublikowanym rękopisie (Materdomini 2004; dalej: Tannoia).

² Por. N. Ferrante, *Le fonti storiche della vita di S. Gerardo*, „Spicilegium Historicum CSsR” 2 (1954), s. 127-128.

³ Aby ułatwić owo „słuchanie”, starałem się w ostatnich latach publikować w przystępnej formie podstawowe źródła gerardiańskie: *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un contemporaneo*, Materdomini 1996 (dalej:

ciami dotychczasowymi (np. tymi o charakterze pokutnym, taumaturgicznym czy niemal zabawnym). Trzeba dać się „zadziwić” tym, co Duch działał w Gerardzie, akceptując jego kreatywność i bezpośredniość, z jaką oddaje się on innym, a zwłaszcza potrzebującym. Wtedy jego duchowość odkrywa się przed nami jako przesłanie nadziei, które pomaga rozwinąć radość pójścia za Odkupicielem (*sequela*), we współdzieleniu i w służbie tym, z którymi nikt się nie liczy.

Aby mogło się tak stać, niezbędnym jest uświadomienie sobie dystansu (socjo-kulturowego, teologicznego, duszpasterskiego...), jaki dzieli nas od czasów Gerarda. W tym celu będzie konieczne nie tracić nigdy z oczu kontekstu, w którym porusza się Gerard: mam na myśli kontekst południowej Italii w XVIII wieku, z jej blaskami i cieniami kulturowymi i duchowymi; kontekst Muro Lucano, w którym Gerard wzrasta i przeżywa większą część swojego życia (aż do 1749 roku); kontekst młodej rodziny alfonsjańskiej, w której osiąga definitywną dojrzałość.

Równie nieodzowne jest uświadomienie sobie, iż patrzymy na Gerarda z perspektywy naznaczonej niejasnościami i apriorystycznymi supozycjami, dlatego nie możemy nigdy absolutyzować naszej lektury Gerarda, lecz utrzymywać ją w konstruktywnym dialogu z wcześniejszymi interpretacjami, nie tracąc własnej specyfiki. Czas nie pozwala mi się zatrzymać nad tym wszystkim, ale wydało mi się słusznym przynajmniej o tym przypomnieć, gdyż stanowi to tło moich rozważań i ponieważ tylko w tym klimacie dialogu nasze spotkanie może być naprawdę twórcze.

PIĘKNA WOLA DROGIEGO BOGA

Ogólna wizja podstaw duchowości Gerarda została nam podarowana przez niego samego w *Regolamento di vita – Regulaminie życia*. Został on napisany w momencie szczególnie delikatnym, późną wiosną 1754 roku, kiedy w następstwie pomówienia Nerei Caggiano Gerard przybył do św. Alfonsa, wydalony z Deliceto. „Gerard – pisał Domenico Capone – wezwany przez św. Alfonsa do Pagani, zaraz po Wielkanocy 1754 roku, 14 kwietnia, pozostał tam przez miesiąc; potem został wysłany na 10 dni do Ciorani, ciągle pokutując i pozostając w odosobnieniu. W końcu został posłany do Materdomini z o. Francesco Giovenale z «nakazem, by ten utrzymywał go w umartwieniu, nie pozwalając mu na komunię, poza niedzielą, i żeby nie przebywał z obcymi»”⁴.

Caione); Gerardo Maiella, *Scritti spirituali*, Materdomini 1992 (dalej: *Scritti*); (we współpracy z A. Marrazzo) *Allegamente facendo la volontà di Dio. Le virtù di San Gerardo Maiella nel ricordo dei testimoni al processo di canonizzazione*, Materdomini 2000 (dalej: *Allegamente*). Dla głębszego zrozumienia tej problematyki odsyłam do pozycji powstałej we współpracy z A. V. Amarante, *Comunicare la gioia e la speranza. La spiritualità di Gerardo Maiella*, Materdomini 2004. Z niej zostały zaczerpnięte refleksje tutaj zaproponowane.

4

Caione, s. 82.

O. Giovenale znał Gerarda od dawna, gdy ten był jego nowicjuszem w Deliceto. Nie ograniczył się do „utrzymywania go w umartwieniu”; postanowił poznać jasno jego życie wewnętrzne. Odpowiedź Gerarda była pełna gotowości, i tak „powstał piękny dokument, który Caione nazwał *Regolamento di vita*”⁵.

Wyrażenia w tym tekście odzwierciedlają to, o co prosił Gerarda ojciec Giovenale, jak to zresztą potwierdza sam Święty we wstępie: „Wasza Przewielebność chce wiedzieć o wszystkich umartwieniach, jakie na siebie nakładam, i chce je na piśmie wraz z innymi pragnieniami, uczuciami, postanowieniami i z ostatnią deklaracją złożonego ślubu. Oto ja, gotów do zdania rachunku, nie tylko zewnętrznego, ale także wewnętrznego, aby mogło mnie to jeszcze bardziej zjednoczyć z Bogiem i [pomóc] kroczyć jeszcze pewniej ku mojemu zbawieniu”⁶.

Po wykazie „codziennych umartwień”, następują po sobie „pragnienia” i „najwyższe uczucia serca”, wzbogacone „refleksją” nad tym, by nigdy „nie stracić Boga”, i o „wierze w Eucharystię”. Część odnosząca się do postanowień otwiera się wstępem na temat konieczności pokładania ufności tylko w Bogu, która to konieczność jest wprowadzeniem do „egzaminu mojego ukrytego wnętrza” i do „przypomnień”, to znaczy konkretnych postanowień (w sumie 39), które dotyczą różnych aspektów życia, ze szczególną uwagą zwróconą na miłość do bliźnich i modlitwę. Następującemu zaraz potem objaśnieniu ślubu czynienia zawsze tego, co doskonalsze, towarzyszy kilka „wyjaśnień”, które określają jego znaczenie. *Regolamento* zamyka się „nabożeństwami” do Trójcy św. i Matki Najświętszej, długim wykazem św. patronów i codziennych praktyk modlitewnych, przeplatanych „uczuciami”: „O mój Boże, och, gdybym mógł nawrócić do Ciebie tylu grzeszników, ile ziaren piasku w morzu i na ziemi, liści na drzewach, listowia na polach, cząstek powietrza, gwiazd na niebie, promieni słońca i księżycy, wszystkich stworzeń na ziemi”⁷.

Już z tego pośpiesznego spojrzenia na *Regolamento* wyłaniają się niektóre filary duchowości gerardiańskiej: zakorzenienie w pobożności ludowej, wrażliwość na wymagania codzienności, ciągłe dążenie do większej doskonałości, mocne pragnienie apostołskie zwrócone ku całemu światu. Jeśli później spróbujemy pogłębić te treści, natychmiast uderzy nas sposób, w jaki Gerard syntetyzuje zasadę swojego życia: „Niektórzy zajmują się czynieniem tego czy tamtego, a ja staram się wypełniać wolę Boga”⁸.

Stwierdzenie to stanowi konkluzję refleksji na temat „pięknej doli” stania się świętym, zawartej w „najwyższych uczuciach serca”. Gerard wychodzi od decyzji jasnej i całkowitej: „Tylko raz jest mi dane stać się świętym

⁵ D. Capone, S. Majorano (red.), *Le lettere di S. Gerardo Maiella*, Materdomini 1980, s. 224-225.

⁶ *Scritti*, s. 144. Możliwe, że Gerard zaczerpnął z jakiś materiałów wcześniejszych, które przy sobie posiadał. Znaczące w tym kontekście jest precyzyjne odwołanie się do postanowienia z 21 września 1752 roku.

⁷ *Scritti*, s. 155.

⁸ Tamże, s. 146.

i jeśli stracę tę okazję, stracę ją na zawsze”. Jest to możliwe, gdyż „każda okazja sprzyja, by stać się świętym”. Stąd dodatkowy motyw całkowitej decyzji: „Mam stać się świętym z pomocą innych i jeszcze narzekam? Bracie Gerardzie, zdecyduj się oddać cały Bogu”⁹.

Takiej decyzji musi towarzyszyć właściwa determinacja na drodze świętości: „Odtąd osądź i pomyśl, że nie byłbyś świętym, pozostając samotnie na modlitwie i kontemplacji. Najlepszą modlitwą jest być tak, jak się to Bogu podoba: być poddanym Bożej woli, to znaczy być ciągle do Boskich poruczeń. Tego Bóg chce od ciebie... Naprawdę, jeśli działasz, i to tylko dla Boga, wszystko jest modlitwą”¹⁰.

W tym sprowadzaniu całej drogi duchowej do wypełniania woli Bożej Gerard jest w pełnej harmonii ze św. Alfonsem, który nie waha się pisać: „Cała nasza doskonałość polega na kochaniu naszego najmilszego Boga. (...) Ale cała doskonałość miłości polega na zjednoczeniu naszej z Jego wolą (...). Jeśli więc chcemy podobać się w pełni Bożemu sercu, starajmy się we wszystkim zjednoczyć się z tym, czego chce Bóg. Uległość zakłada, że my podporządkujemy naszą wolę woli Bożej, a zjednoczenie wymaga więcej, żąda, by z woli naszej i Bożej uczynić jedną, tak iż nie pragniemy niczego, jeśli nie tego, czego chce Bóg, i tylko wola Boga jest naszą”¹¹.

Aby lepiej zrozumieć wizję Gerarda, trzeba odczytać to, co pisze on do s. Marii od Jezusa w kwietniu 1752 roku¹². Jest to niełatwy moment dla młodej wspólnoty karmelitańskiej w Ripacandida, gdyż biskup, aby uniknąć napięć dotyczących zachowywania reguł, zdecydował się „izolować” klasztor. Gerard gotów jest zapewnić siostrę o przyjaźni, z jaką traktuje całą sprawę, wzywając ją jednak do zdecydowanego posłuszeństwa. Według Caione mamy do czynienia z „listem godnym wiecznej pamięci”¹³, a Tannoia uważa go za „boski”¹⁴.

Gerard stara się najpierw rozbroić sytuację: „Jeżeli Ekscelencja zabronił wam pisać, postąpił słusznie, ponieważ taka jest wola naszego drogiego Boga. I ja też bardzo się cieszę, że Pan stwarza wam różne przeszkody, ponieważ to znak, że was bardzo miłuje i że pragnie was całkowicie dla siebie, i chce ocalić was od wielu trudów. Dlatego niech Wasza Wielebność się raduje i pozostaje pełna ducha, gdyż nie są to powody do zmartwień, lecz prowadzą ku rychłej radości”.

Słowa te nie oznaczają powierzchowności widzenia, a tym bardziej braku zrozumienia powodów rozczarowania mniszki i całej wspólnoty. Trzeba

⁹ Tamże, s. 145-146.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ S. Alfonso de Liguori, *Uniformità alla volontà di Dio*, w: tenże, *Opere ascetiche*, t. I, Rzym 1933, s. 283, 286.

¹² *Scritti*, s. 42-44.

¹³ Caione, s. 81.

¹⁴ Tannoia, s. 125: „Mamy na ten temat [posłuszeństwa] pewien jego list, którego, ponieważ jest boski, nie możemy pominąć”.

jednak odczytać to wszystko w głębszej i szerszej perspektywie: „Przed wolą Boga musi ustąpić każda rzecz. Wasza Wielbność wie to lepiej ode mnie i od innych. Co chcecie, żebym wam powiedział? Mówię i będę mówił z zaufaniem z tą, która jest moją mistrzynią w tym względzie. Nie wyobrażam sobie, jak osoba duchowa, poświęcona Bogu, mogłaby nie znaleźć szczęścia na tej ziemi, starając się podobać Bogu we wszystkim, zawsze, poddając się pięknej woli Boga, która jest jedyną treścią naszej duszy”.

Nie patrzeć na świat w perspektywie „pięknej woli” Boga znaczy dla Gerarda poddać się ciężarowi i ograniczeniom grzechu: to „przekłeta właściwość, która pozbawia dusze tak wielkiego skarbu, tego raj na ziemi! Boga!”; to „nikczemność ludzkiej ignorancji”, która sprawia, że „zaniedbujemy tak wielki pożytek!”.

Natomiast kroczyć w świetle „pięknej woli” Boga znaczy podążać bezpiecznie, autentycznie, prawdziwie: „Może jest jakiś lepszy sposób, który doprowadzi nas do wiecznego zbawienia? O Boże! Czyż byłby lepszy środek, aby nas ocalić? I jakiż to wspanialszy sposób można znaleźć, aby Mu się podobać, od tego, by czynić zawsze, we wszystkim, Jego Boską wolę? I czego innego pragnie od nas, jeśli nie Jego Boskiej woli, którą należy wypełniać zawsze doskonale, tak jak On chce, gdzie chce i kiedy chce, będąc zawsze gotowymi na najmniejsze jego skinienie?”.

Przed wszystkim, wola Boża musi być uważana za skarb równy samemu Bogu: „Jakże wielką rzeczą jest wola Boża! O skarbie ukryty i bezcenny! O tak, dobrze cię rozumiem! Ty, która jesteś warta [tyle] ile sam mój najdroższy Bóg. I kto cię może zrozumieć, jeśli nie sam Bóg?”.

Stąd konkluzja: „To, co czynią aniołowie w niebie, chcemy czynić także my na ziemi. Wola Boża w niebie, wola Boża na ziemi. A zatem raj w niebie, raj na ziemi”.

Taki stosunek do woli Bożej jest możliwy dla Gerarda, gdyż nie traci on nigdy z pola widzenia faktu, że jest to wola Tego, który chce obdarzyć nas pełnią życia (por. J 10,10), i dlatego jednoczy nas z sobą jak latorośl z winnym krzewem (por. J 15,1-5). Jest to wola takiego Boga, pisze św. Alfons, który „zechciał uczynić nasze szczęście swoją chwałą”¹⁵.

Wola Boża jest obecnością i darem; wypełnia, daje pełnię, pociąga, rozkocharuje. Jednym słowem, jest wolą „drogiego Boga”. Gerard właśnie w taki sposób podpisał swój list do tej samej mniszki (z marca 1755 roku): „Niegodny sługa i brat w Chrystusie, Gerard Majella od najświętszego, drogiego Boga”. Przymiotnik „drogi”, odniesiony do Boga czy do Chrystusa, powraca ciągle w jego listach. W ten właśnie sposób chce on podkreślić, że chodzi o Boga bliskiego, kochanego ze wszystkich sił, odczuwanego jako skarb i podstawowy sens życia, z którym pięknie jest żyć w relacji miłości.

¹⁵ S. Alfonso de Liguori, *Condotta ammirabile della Divina Provvidenza in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo*, w: tenże, *Opere complete*, t. VIII, Torino 1857, s. 787.

Od lutego do marca 1753 roku, po okresie ciszy z szacunku dla decyzji biskupa, który „izolował” klasztor w Ripacandida, Gerard podejmuje znowu korespondencję z siostrą Marią od Jezusa: „*Vivat* naszemu drogiemu Bogu. Niech Bóg ma was w swojej opiece. Niech nasz drogi, kochany Jezus będzie zawsze z wami, moja droga matko, i Mama Najświętsza Maryja zachowa was w miłości naszego drogiego Boga. Amen”.

Kontynuuje w tym samym radosnym tonie, wzywając siostrę do jeszcze większego zaufania: „I jeżeli jeszcze czujecie żal, mówię wam, że niepotrzebny jest żal, aby kochać naszego drogiego Boga, lecz trzeba czynić jego Bożą wolę. I to, co się stało, niech się stanie do końca. Chciałbym, abyście była bardziej odważna w podążaniu za wolą Bożą. Jak tak czynię: im bardziej czuję się oddalony od Waszej Wielebności, tym bardziej śpieszę, by podążać za wami, by powracać do mojego drogiego Boga (...). Tylko Bóg zasługuje, aby być kochanym. I jak ja mógłbym żyć, jeśli Bóg by za mną tęsknił?”. I na koniec podpisuje się: „Waszej Wielebności sługa niegodny i najbardziej przywiązany brat, Gerard Majella od naszego drogiego Odkupiciela”¹⁶.

Związek Gerarda z „drogim Bogiem” jest gorący, pełen uczucia, spontaniczny. Uczuciowość jednak nie bierze nigdy góry nad wiarą-ufnością, osadzoną w Ewangelii, która prowadzi do pełnego gotowości „tak” na to, co zdecydował Bóg, jak to widzieliśmy już w liście z kwietnia 1752 roku.

Kontekst, w jakim Gerard został uformowany, na pewno nie sprzyjał tak spontanicznemu i ufnemu związkowi z „drogim Bogiem”. W duchowości siedemnasto- i osiemnastowiecznej dominuje poczucie wielkości i nadrzędności Boga: mówi się o nim „Jego Boski Majestat”, jak potwierdzają to pisma tamtego czasu. W Jego świetle ludzka bieda jawi się jako jeszcze bardziej mizerna.

Droga młodego Gerarda naznaczona jest także wpływami prądów eremicko-pokutniczych, ciągle silnych na Południu. Caione zaświadcza, że jego wstąpienie do redemptorystów było poprzedzone doświadczeniem życia w samotności i umartwieniu, przeżywanym wraz kolegą¹⁷.

Zaczynając od takiego kontekstu i takich doświadczeń, Gerard przechodzi duchową drogę coraz bardziej naznaczoną miłosierną bliskością Boga, która przeradza się w ufną komunie, z kolei stanowiącą serce „obfitego Odkupienia”. Dzięki jej sile związek z Bogiem staje się dla Gerarda związkiem, który daje pełnię, radość, bezpieczeństwo: związkiem, w którym „można sobie pozwolić”, dziś może powiedzielibyśmy „zaszaleć”, według wyrażenia zawartego we fragmencie listu do s. Marii od Jezusa przytoczonym przez Caione: „Pozostaną jeszcze w Neapolu, aby towarzyszyć ojcu Margotcie i teraz bardziej niż kiedykolwiek zaszaleję z moim drogim Bogiem”¹⁸.

¹⁶ *Scritti*, s. 54-55.

¹⁷ Por. Caione, s. 31.

¹⁸ *Scritti*, s. 135; por. Tannoia, s. 137.

Nawet ciężka codzienna praca jest rozjaśniona przez tę obecność, która napęła serce i nadaje sens każdej rzeczy. Zresztą, sam Caione przypomina, że Gerard zwykł powtarzać: „Jeśli Bóg zabrałby z naszych oczu tę opaskę, w każdym miejscu widzielibyśmy niebo. Nawet pod tymi kamieniami znajduje się Bóg”¹⁹.

To „pozwalanie sobie” z jego „drogim Bogiem” jest tak głębokie, że czasem wystarczy jedno słowo czy jakiś święty obraz, aby Gerard mógł wpaść w ekstazę. Jak wtedy, gdy przygotowując refektarz do posiłku dla wspólnoty, „rzucił okiem na obraz *Ecc Homo*, który znajdował się w tym samym refektarzu, i taki był żar, z którym na niego spoglądał, że pozostał na kolanach, jakby pozbawiony zmysłów, patrząc na obraz”²⁰.

Nawet żyjąc w tej głębokiej komunii ze swoim „drogim Bogiem”, Gerard wie, że potrzebuje specjalnych momentów modlitwy, ciszy, samotności. Jest to bardzo znaczące i uwidacznia się w tzw. „kwiatkach św. Gerarda” (które na wzór „kwiatków św. Franciszka” opisują pewne wydarzenia z życia Gerarda przekazane przez tradycję). Jeden z tych kwiatków opowiada, co Gerard wyznał lekarzowi Nicola Santorellemu, który wraz ze jego współbraćmi szukał go na próżno po całym domu: „on wziął lekarza za rękę, zaprowadził go do pokoju i pokazał miejsce, gdzie siedział: na malutkim siedzeniu ze słomy obok drzwi. Lekarz odpowiedział: «Ale my zaglądaliśmy tu i nie widzieliśmy cię». A Gerard: «Hm, wiesz, czasami robię się taki malutki»”²¹.

WIELKODUSZNOŚĆ

W obecnym klimacie obojętności i relatywizmu religijnego wydają się ważne stwierdzenia Soboru Watykańskiego o ateizmie; w jego genezie „niemały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii”²².

Pośród wielu form wykrzywienia prawdziwego oblicza Boga musi niepokoić szczególnie ta, która czyni z niego prawie bożka, w zazdrosnej obronie swoich boskich przywilejów prezentującego się przed człowiekiem jako ograniczenie. Kiedy poprzez życie i przepowiadanie wierzących oblicze Boga jawi się pełne takich cech, nic dziwnego, że ten, kto chce żyć, zaczyna postrzegać Go jako przeszkodę do usunięcia lub do ominięcia.

¹⁹ „Spicilegium Historicum CSsR” 8 (1960), s. 201.

²⁰ Caione, s. 37.

²¹ Tamże, s. 91-94.

²² *Gaudium et spes*, nr 19.

Oblicze Boga, które poznajemy w Chrystusie, jest obliczem Boga, który nie strzeże zazdrośnie swojej boskiej chwały jak skarbu czy przywileju, zarezerwowanego dla samego siebie (por. Flp 2,6), lecz ogałaca samego siebie, stając się do nas podobnym; przyjmuje naszą słabość, by otworzyć nas na swoją miłość, która chce uczynić nas uczestnikami jego własnego życia. Bóg nie jest ograniczeniem dla człowieka, lecz jego możliwością: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14,6).

Gerard jest jasnym świadectwem Boga miłosiernej kenozy: „drogi Bóg”, z którym żyje on w głębokiej komunii, jest nadzieją, która uzdalnia do wyzwolenia siebie, do wzrostu, do „powiększenia siebie”.

Życie Gerarda było ciężkie od samego początku. Ograniczenia ekonomiczne jego rodziny zaostrzyły się wraz ze śmiercią ojca tak, iż zmusiły Gerarda do ucieczki z domu, jak przypomina Caione, „z Muro do San Fele, aby nie musiał płacić tych ciężarów”²³. Jego zdrowie jest takie, że kiedy prosi o przyjęcie do redemptorystów, słyszy odpowiedź: „Nie jesteś w stanie być u nas bratem: wracaj do domu!”²⁴.

Na to wszystko Gerard rzuca światło miłosnej opatrności Boga; wtedy każda rzecz odzyskuje znaczenie i wartość. Nasza małość i nasze ograniczenia nie mają już mocy, by nas przygnieść: stają się zaproszeniem i przyjęciem mocy Boga, któremu nic nie może się oprzeć. Z Bogiem można „powiększyć się”, zwyciężając wszystkie trudności, nawet te, które są owocem grzechu i złego ducha.

Znacząco brzmią słowa napisane przez Gerarda w styczniu 1752 roku, w momencie bardzo trudnym, do siostry Marii od Jezusa: „Niech będzie zawsze błogosławiony Pan, który utrzymuje was w takim stanie, by uczynić z was wielką świętą. Bądźcie radosna zatem i nie lękajcie się! Bądźcie silna i odważna w walce, aby osiągnąć najwartościowsze zwycięstwo w naszym królestwie niebieskim. Nie przestraszmy się tego, co zły duch rozsiewa w naszych sercach, bo takie jest jego zadanie. Naszym zadaniem jest nie pozwolić mu na zwycięstwo w jego zabiegach. Nie wierźmy mu, bo nie jesteśmy tym, czym on chce i mówi, że jesteśmy (...). To prawda, że czasem przeżywamy zamieszanie i słabość. Z Bogiem nie ma zamieszania, nie ma słabości z Bożą mocą! Ponieważ jest pewne, że w walkach Boski Majestat pomaga swoją Boską ręką. Dlatego możemy być radośni i powiększyć się jeszcze bardziej w Bożej woli. I błogosławmy Jego wielkie dzieła przez całą wieczność”²⁵.

Ta wielkoduszność pozwala dostrzec we wszystkich wydarzeniach, nawet tych mniej przyjemnych, pozytywne znaki nadziei. Do tejsze siostry pisze Gerard w maju 1753 roku: „Mówicie mi, że teraz, kiedy nie będziecie przełożoną, wszyscy zapomną o Waszej Wielebności. Mój Boże, i jak możecie tak twier-

²³ Caione, s. 26.

²⁴ Tamże, s. 33; por. Tannoia, s. 45-46.

²⁵ *Scritti*, s. 30-31.

dzić. A jeżeli zapomną stworzenia, nie zapomni o Waszej Wielebności wasz Boski Oblubieniec Jezus Chrystus. I ja nigdy nie zapomniałem i nie zapomnę o Waszej Wielebności. I chciałbym, aby Wasza Wielebność nie zapomniała o mnie nigdy, bo wiecie dobrze, co znaczy wiara, wiara. Naprzód, bądźmy wielkiego ducha w miłości do Boga i bądźcie wielką świętą, gdyż teraz macie więcej czasu niż przedtem, bo nie macie tylu obowiązków ile kiedyś”²⁶.

Cała duchowa droga Gerarda oddycha tą ufną wielkodusznością. Kiedy wchodzi w grę chwała Boża i potrzeby bliźniego, jego odpowiedź jest gotowa i hojna. Nie liczy na swoje siły, ale powierza się mocy Boga, aż do dokonania cudu włącznie. Dlatego podczas ciężkiej zimy 1755 roku komuś, kto upomina go, że jego obdarowywanie ubogich stawia wspólnotę redemptorystów w Materdomini wobec ryzyka pozostania bez środków do życia, Gerard odpowiada: „Drogi bracie, nie bój się, miłość nie prowadzi do upadku: Bóg o tym pomyśli!”²⁷.

Stąd ciągła uwaga i gotowość, z jaką angażuje się dla zbawienia braci, z taką szerokością horyzontów, którą widzieliśmy już zsyntetyzowaną w tzw. „uczuciach” w *Regolamento*: „O mój Boże, och, gdybym mógł nawrócić do Ciebie tylu grzeszników, ile ziaren piasku w morzu i na ziemi, liści na drzewach, listowia na polach, cząstek powietrza, gwiazd na niebie, promieni słońca i księżyca, wszystkich stworzeń ziemi”²⁸.

Jest to wielkoduszność, której towarzyszy tak głęboka wolność, że często wywołuje zaskoczenie u tych, którzy go spotykają. Do swojego ślubu „wybierania większej doskonałości” Gerard stara się dołączyć natychmiast niektóre uszczegółowienia, by zablokować drogę jakiegokolwiek „skrupulanctwu”²⁹.

Wszystko buduje na przekonaniu, że „drogi Bóg” nie może być czym innym niż tylko dobrem i pełnym szczęściem dla każdego z nas. To doświadczenie jest tak mocne w Gerardzie, że kiedy dowiaduje się o trudnościach w powołaniu przeżywanych przez pewną młodą siostrę, pisze natychmiast: „Radujmy się zatem, miejmy wielkiego ducha! Zwyciężajcie, zwyciężajcie każdą pokusę przez hojność, deklarując się ciągle jako oblubienica naszego wielkiego Pana Jezusa Chrystusa. Wielką rzeczą jest być oblubienicą Jezusa Chrystusa. W Nim odnajduje się wszelką radość, wszelki pokój, wszelkie dobro. Co warte są krótkie uroki świata wobec niebiańskiej i wiecznej szczęśliwości, którą cieszy się ta, która zaślubiona jest Jezusowi Chrystusowi?”³⁰.

W takiej perspektywie żyje Gerard ze swoim „drogim Bogiem”, wiedząc, że może liczyć na Bożą moc: „Chcę – pisze do Marii od Jezusa – żebyś usil-

²⁶ Tamże, s. 58.

²⁷ *Allegriamente*, s. 90.

²⁸ *Scritti*, s. 155.

²⁹ Por. tamże, s. 154.

³⁰ Tamże, s. 85.

nie modliła się do Boga za pewną siostrę, która umiera. Powiedzcie mojemu drogiemu Bogu, iż chcę, żeby ona stała się jeszcze bardziej święta i żeby umarła w starości, by mogła się cieszyć, przepracowawszy wiele lat w służbie Boga. Dalej, zaangażujcie się z mocą Boga. Aby tym razem Bóg uczynił to, czego my pragniemy”³¹.

Stąd mocne słowa skierowane do Gaetano Santorellego, księdza owładniętego skrupułami: „Nie słuchajcie więcej takiej sugestii; odrzućcie ją jako prawdziwą pokusę. Starajcie się zachować prawdziwy pokój wewnętrzny, abyście mogli jeszcze bardziej postąpić w świętej doskonałości”³². A do o. Francesco Garzilliego pisze: „A jeśli mamy jakąś małą słabość i w nią popadamy, pomyślmy, że i święci nie byli czystymi duchami na ziemi”³³.

DZIELENIE SIĘ, POCZĄWSZY OD NAJBARDZIEJ ZAPOMNIANYCH

Opcja czy miłość uprzywilejowana dla ubogich, jak napisał Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*, jest to „specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła” (nr 42). A w *Novo millennio ineunte* dodał: „wedle jednoznacznych słów Ewangelii, jest On w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować «opcję preferencyjną». Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrzości i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna Królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia” (nr 49).

Pełna gotowości i hojności solidarność ze wszystkimi potrzebującymi jest podstawowym rysem duchowości Gerarda Majelli. Słusznym jest uważać, iż została ona ułatwiona jego pochodzeniem z ubogiej rodziny, bo od dzieciństwa musiał mierzyć się z tysiącem problemów codziennego życia. Ale dla Gerarda solidarność z biednymi jest jednak w pierwszym rzędzie wiernością Odkupicielowi i Jego wyborowi dzielenia się z nami.

To, co opowiada Caione o miłości Gerarda do biednych podczas ciężkiej zimy roku 1755, jest znamienne: „Stawał się wszystkim dla wszystkich, pocieszał ich zwykłymi mu słowami o niebie, mówił im o sprawach wiary, przedstawiał im różne pobożne refleksje, a na koniec rozdawał im jałmużnę i wyprawiał ich podwójnie pocieszonymi. A ponieważ tamtej zimy mieliśmy wielki mróz, starał się ogrzać tych biedaczków przy ogniu, który specjalnie, za pozwoleniem przełożonego, rozpałał i stawiał im na dwóch, trzech rusztach blisko drzwi kościoła i w samej sieni, i mimo że tłum był zbyt wielki, nikt nie odchodził bez jałmużny ani zawiedziony”³⁴. Jeśli zapasy chleba kończyły się,

³¹ Tamże, s. 45-46.

³² Tamże, s. 92.

³³ Tamże, s. 96.

³⁴ Caione, s. 104; por. Tannoia, s. 183-186.

Gerard odwoływał się natychmiast do wszechmocy Boga: „Powszechnie się mówiło, że Pan rozmnażał chleb (...) w rękach Gerarda, bo tak wiele osób przybywało, a nikt nie odchodził niepocieszony”³⁵.

Prawdziwa miłość planuje gesty i słowa, wychodząc od potrzeb drugiego człowieka. Jest wierna, w sposób, w jaki Chrystus wyszedł naprzeciw człowiekowi: wciela się w konkretną sytuację konieczności brata, aby dać odpowiedź, która byłaby naprawdę pomocą. Dlatego miłość jest rzeczywiście pełna szacunku. Pomimo swej zwykłej spontaniczności Gerard stara się uniknąć wszystkiego tego, co dawałoby posmak popisywania się czy teatru: wie dobrze, że biedni są, jak to się mówi, „biednymi Jezusa Chrystusa”³⁶. Ta miłość troskliwa i pełna szacunku charakteryzuje jego życie tak, że Caione przypisuje mu „naturalną inklinację ku biednym”, podkreślając, że był serdeczny dla wszystkich, a szczególnie dla biednych, którym okazywał szczególną czułość³⁷. Zwłaszcza gdy ktoś starał się wykorzystać sytuację potrzebujących w złych celach. Świadkowie w procesie kanonizacyjnym podkreślają, że Gerard, dotknięty „nadmierną miłością, by wspomagać wszystkich biedaczków Jezusa Chrystusa”, był szczególnie czuły na niepocieszone wdowy i smutne stare panny, które bardzo łatwo mogły stracić skarb swojej skromności”³⁸.

Czynienie miejsca drugiemu w swoim życiu, przyjmowanie go, wchodzenie z nim w głęboką komunie to cechy duchowości gerardiańskiej, które zarysowują się mocno w jego listach. Niestety, w przeszłości nie zawsze były one odpowiednio podkreślane. Dziś okazują się szczególnie inspirujące. Wydaje mi się, że wystarczyłoby przywołać niektóre wyrażenia z ostatniego listu, tego skierowanego do Izabelli Salvatore z łoża śmierci:

„Moja najdroższa siostrze w Jezusie Chrystusie, tylko Bóg wie, jak się czuję. A jednak Pan pozwala, abym do was pisał własną ręką; z tego możecie pojąć, jak bardzo was kocha. O ileż bardziej będzie was kochał, gdy uczynicie wszystko to, o co was prosiłem. (...)”

Moja droga córko, nie jesteście w stanie wyobrazić sobie, jak bardzo was kocham w Bogu i jak bardzo pragnę waszego wiecznego zbawienia, ponieważ błogosławiony Bóg chce, abym miał szczególny wzgląd na waszą osobę. Ale wiedzcie, moja błogosławiona córko, że moje uczucie jest oczyszczone z wszelkiego ziemskiego uczucia. Jest to uczucie ubóstwione w Bogu. Powtarzam zatem, że ja kocham was w Bogu, nie poza Nim, inaczej byłbym żagwią piekielną. I tak jak kocham was, tak kocham wszystkie stworzenia, które kochają Boga”³⁹.

³⁵ Caione, s. 105.

³⁶ *Allegriamente*, s. 83.

³⁷ Caione, s. 26-28.

³⁸ *Allegriamente*, s. 97. Bardzo znaczący w tym kontekście jest list Gerarda z 16 maja 1755 roku do Girolamo Santorellego, młodzieńca, który próbował omotać pewną dziewczynę, por. *Scritti*, s. 125-126.

³⁹ *Scritti*, s. 133.

UKRZYŻOWANY, EUCHARYSTIA, MARYJA

W ikonografii Gerard jest nieodłączny od Ukrzyżowanego. Fakt ten potwierdza także oracja liturgii ku czci Gerarda: „O Boże, który od młodości rozpaliliś św. Gerarda niezwykłą miłością do swojego ukrzyżowanego Syna, spraw, prosimy, abyśmy idąc w Jego ślady, całym sercem umiłowali naszego Odkupiciela i Mistrza”.

W pismach Gerarda jawi się z całą jasnością głębokość jego relacji z Ukrzyżowanym. Uczynił on swoim doświadczenie św. Pawła: *postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (1 Kor 2,2). Ze św. Alfonsem podkreśla jednakże, iż Ukrzyżowany mówi przede wszystkim o miłości: ogłasza, że odkupienie jest „zadośćuczynieniem” miłości, bardziej niż sprawiedliwości, i dlatego jest miłością, która prosi o miłość: „nie tyle to, co Jezus wycierpiał, ile miłość, którą nam okazał, cierpiąc za nas, zobowiązuje nas i prawie przymusza do umiłowania go”⁴⁰.

W takim kontekście jak nasz, w którym próbuje się wszystkim środkami usunąć krzyż, posuwając się aż do samego pozbycia się „nadwątlonego życia”, jako zbyt mocno naznaczonego krzyżem, trzeba głosić z nowym zapalem Ukrzyżowanego-Miłość. Nie chodzi tu tylko o wskazanie w krzyżu paschalnym sensu każdego cierpienia, ale o to, by pomóc go „dotknąć”, jako solidarności, która współdziała, otwiera na miłość.

Caione pisze, że podczas ostatniej swojej choroby Gerard „kazał sobie powiesić w swoim pokoju, na ścianie na wprost swojego łóżka, wielki krucyfiks z masy papierowej z Chrystusem poranionym i zakrwawionym, po to by cierpieć i dodać sobie sił w radośniejszym znoszeniu cierpienia i bólów swojej choroby. Co więcej, za dnia wstawał z łóżka, jak tylko mógł, i postawiwszy sobie leżankę pod krucyfiks, siedział tak przez godzinę, dwie, jakby pozbawiony zmysłów i z twarzą w agonii, łącząc swoje boleści z boleściami swego Odkupiciela”⁴¹.

Z miłości ku Ukrzyżowanemu wypływa szczere pragnienie naśladowania Go. Gerard chce być jak jego Nauczyciel: tutaj tkwi przyczyna jego umartwień i nawet zranień, które znaczą całe jego życie. Czytając dokładny wykaz w *Regolamento*, możemy zostać zaskoczeni⁴². Oczywiście, wpływają na Gerarda zarówno religijność jego ziemi, naznaczona silnymi prądami pokutniczymi, jak i postawa nieufności wobec ludzkiego ciała, obecna w osiemnastowiecznej duchowości. Przede wszystkim jednak chce on naśladować i upodobnić się do Ukrzyżowanego, pewny, że tylko w ten sposób można uczestniczyć w Jego tajemnicy jako Odkupiciela. Sam to zresztą przypomina w liście do siostry

⁴⁰ S. Alfonso de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, rozdz. I, nr 8, w: tenże, *Opere ascetiche*, t. I, Roma 1933, s. 5.

⁴¹ Caione, s. 149.

⁴² Por. *Scritti*, s. 144-145.

Marii, napisanym w lecie 1754 roku: „Piszę do was z krzyża (...). Tak gorzkie są moje cierpienia, że przyprawiają mnie o śmiertelne spazmy. A kiedy myślę, że umieram, znowu widzę się żywym, aby jeszcze więcej boleć i cierpieć (...). Wiem, że jesteście zadowolona. To wystarczy, aby dodać mi siły i mocy w Bogu. Niech będzie wiecznie błogosławiony ten, który daje mi tyle łask: w zamian za śmierć poniesioną pod Jego świętymi ciosami da mi tym większe zwycięstwo życia; daje mi nawet męki, abym mógł być naśladowcą mojego boskiego Odkupiciela. On jest moim nauczycielem, ja jego uczniem. Słusznie więc muszę się od Niego uczyć i znosić Jego boskie uderzenia”⁴³.

Może jeszcze jaśniejsze są słowa, jakie Gerard podczas swej ostatniej choroby skierował do kapłana, który przyszedł go odwiedzić. Kapłan, „żegnając się, rzekł: «Mój Gerardzie, prosz Boga za mnie, bo bardzo cierpię». A on odpowiedział: «⁻ ebyś wiedział, jak ja cierpię! Jest co cierpieć, oj, jest!». I począwszy wyjaśniać pożytek cierpienia, dodał: «Jestem stale wewnątrz ran Chrystusa i rany Chrystusa są we mnie. Cierpię ciągle wszystkie trudy, wszystkie bóle Chrystusowej męki». I zamilkł”⁴⁴.

Ale blaskiem każdego dnia przeżywanego przez Gerarda, jak zauważa *Regolamento*, jest Eucharystia: „Dziękczynienie niech będzie od tej godziny aż do połowy dnia; a od połowy dnia aż do 24-tej przygotowanie do niej”⁴⁵.

Głębokość przeżywanej przez Gerarda relacji do Chrystusa Eucharystycznego powraca ciągle w zeznaniach procesu beatyfikacyjnego: „był tak rozpalony miłością do Jezusa Eucharystycznego, że często spędzał całe noce na kolanach przed Najświętszym Sakramentem; i jeśli nie było go w collegium, jego mieszkanie na pewno było w kościele; przedłużał tam swoje gorące modlitwy”⁴⁶.

Gerard jest „szalony” w miłości do Eucharystii. Znaczące jest to, co wspomina Angelo Sturchio, odnosząc się do stwierdzeń lekarza Santorellego, bardzo bliskiego Gerardowi w czasie jego pobytu w Materdomini: „Kiedyś usłyszał dokładnie brata Gerarda mówiącego przed tabernakulum: «Ty jesteś bardziej szalony ode mnie, stając się tutaj moim więźniem», jakby przedtem jakiś głos z tabernakulum nazwał go szaleńcem”⁴⁷. Takie szaleństwo staje się podstawowym kryterium wszystkich wyborów codziennego życia w służbie braciom.

Dzisiaj jesteśmy zaproszeni, aby odkryć to „eucharystyczne zadziwienie”⁴⁸. Gerard jest naładowany taką ufnością i takim szacunkiem, który św. Alfons nieustannie zaleca wszystkim zaangażowanym w działalność pastoralną: „Wiem, że aniołowie nie są tego godni, ale Jezus Chrystus uczynił godnym

⁴³ Tamże, s. 104-105.

⁴⁴ Caione, s. 157; por. Tannoia, s. 210.

⁴⁵ *Scritti*, s. 153.

⁴⁶ *Allegriamente*, s. 23.

⁴⁷ Tamże, s. 26.

⁴⁸ Por. *Ecclesia de Eucharistia*, nr 6.

człowieka, aby wynieść go ponad jego małości. Całe nasze dobro zawdzięczamy temu Sakramentowi: gdyby go zabrakło, wszystko popadłoby w ruinę⁴⁹.

Razem z Eucharystią i Ukrzyżowanym obserwuje się u Gerarda ciągle ufnie odniesienie do Maryi. Przeglądając jego pisma, zostajemy od razu uderzeni głębokością i ciepłem jego maryjnej pobożności. Można powiedzieć, iż nie ma jednej strony w jego pismach, na której nie byłaby wzywana Maryja, w takiej czy innej formie, poczynając od nagłówka wszystkich jego listów: „Jezus + Maryja”. To samo odnajdujemy w jego życiu, czytając stwierdzenia świadków w procesie kanonizacyjnym: „Gerard miał często na ustach słodkie imię Jezusa i Maryi”, starał się rozprowadzać „ciągle wśród wiernych różańce, krzyże i obrazy świętych”⁵⁰. Nawet na łożu śmierci jego oczy szukały i koncentrowały się na obrazach Ukrzyżowanego i Maryi, jak wspomina Caione: „Jego oczy (...) nie odwracały się nigdy od krucyfiksu i od pięknego obrazu Maryi Najświętszej, zawieszzonego pod tymże krzyżem. A ilekroć spoglądał, tylekroć wydawał rozognione westchnienia”⁵¹.

Miłość Gerarda do Maryi jest szczerą, gorącą, bardzo spontaniczną. Od matki przejął gesty i język maryjnej pobożności ludowej. W *Regolamento* znajdujemy następujące postanowienia: „Sześć *Zdrowas* z twarzą do ziemi rano i sześć wieczorem”; „czas *silencium* wykorzystam na rozważanie męki i śmierci Jezusa Chrystusa i cierpień Najświętszej Maryi”⁵².

Związek z Maryją jest tak głęboki, że czasem Gerardowi wystarczy spojrzenie rzucone na Jej obraz, by popaść w ekstazę. Właśnie to zdarzyło się w domu Cappuccich: „gdy wielu dostojnych gości było tam obecnych, wznosił się w powietrze przed obrazem błogosławionej Dziewicy (...) i krzycząc: «Patrzcie, jaka jest piękna, patrzcie, jaka jest piękna!», całował i obejmował z wielkim i nadzwyczajnym żarem ten obraz”⁵³.

Zresztą – według tradycji ludowej – jako dziecko Gerard nałożył obrączkę na palec figury Maryi w katedrze w Muro, aby ją „poślubić”. A Caione, z właściwym sobie umiarkowaniem, dodaje: „To życie tak cudowne było uprzywilejowane przez Pana przez wiele łask nadprzyrodzonych, jak ekstazy, uniesienia i inne; powiedział o tym w zaufaniu ojcu Caione sam Gerard, choć ukrywając i unikając, na ile się dało, swoją osobę. Jeśli się nie mylę, to w kościele w Deliceto był uprzywilejowany obecnością Matki Najświętszej; i to też wydobyłem od niego samego, gdy był w naszym domu w Materdomini”⁵⁴.

W całym swym życiu, pomimo nieporozumień i trudności, Gerard promieniuje pewnością i wolnością. Jego sekret tkwi w głębokiej ufności, poczu-

⁴⁹ A. Tannoia, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M.a Liguori*, t. III, Napoli 1802, s. 153.

⁵⁰ *Alleggeramente*, s. 34.

⁵¹ Caione, s. 164.

⁵² *Scritti*, s. 144, 152.

⁵³ *Alleggeramente*, s. 34.

⁵⁴ Caione, s. 46.

ciu, iż jest chroniony przez opatrznościową wszechmoc Boga i przez wstawiennictwo Maryi. W *Regolamento* wyborowi Ducha Świętego jako „jedynego pocieszyciela i protektora wszystkiego” i „obroncy i zwycięzcy we wszystkich moich obronach” towarzyszy powierzenie się Maryi: „A Ty, jedyna moja radości, Niepokalana Dziewico Maryjo, Ty bądź dla mnie jedyną, drugą wspomóżycielką i pocieszycielką we wszystkim, co na mnie przyjdzie. I bądź jedyną moją orędowniczką przed Bogiem dla tych moich postanowień”⁵⁵.

ZAKOŃCZENIE

Całościowe spojrzenie na duchowość Gerarda można przedstawić, wychodząc od 10 rozdziału Ewangelii Łukasza. Apostołowie wracają z misji pełni radości; Nauczyciel dzieli się z nimi jej doświadczeniami, przypominając, że trzeba ją właściwie osadzić: *Nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie* (w. 20). Wybucho radość w Duchu Świętym: *Wystawiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i uczonymi, a objawiłeś je prostaczkom* (w. 21). Zapytany potem przez pewnego uczzonego w Prawie, wyjaśnia przypowieścią o dobrym Samarytaninie (w. 25-37), że taka mądrość może mieszkać tylko w sercu tego, który czyni się w konkretny sposób bliźnim dla potrzebujących.

Taka właśnie była droga św. Gerarda: przyjął z radosną wdzięcznością i pozwolił się zauroczyć pięknem „obfitego odkupienia”, uczynił z niego sens i siłę swojego życia, przekładając je na rzeczywistą miłość do wszystkich, bez dyskryminacji czy dystansu, aż do zaangażowania samej wszechmocy Boga.

Wola Boża jest zatem przeżywana nie jako środek umartwienia czy ciężar, od którego niemożliwe jest się uwolnić, ale jako propozycja pełni i szczęścia wypływająca z bezgranicznej miłości Ojca Niebieskiego: objawia się piękna, pociąga, popycha do wypełnienia jej z ufnością. W *Regolamento* Gerard wskazuje, w swym pełnym gotowości i radosnym „tak” dla „pięknej woli Boga”, swoje szczególne powołanie: „Niektórzy starają się czynić to czy tamto, a ja staram się wypełniać wolę Boga”⁵⁶. A siostrze Michaeli nie waha się przypomnieć, że nie pozostaje w nim nic poza wolą Bożą: „Mówicie, że zadowolam się wolą Bożą. Tak jest, zabierz mi ją, i zobaczysz, że nic we mnie nie pozostanie!”⁵⁷.

To przesłanie Gerarda okazuje się dzisiaj bardzo aktualne: trzeba żyć w radości i z wielkodusznością, zgodnie z „piękną” wolą Boga, świadcząc przed wszystkimi, że tylko w niej jest życie pełne i autentyczne. Dla nas, redempto-

⁵⁵ *Scrivi*, s. 147-148.

⁵⁶ Tamże, s. 146.

⁵⁷ Tamże, s. 68.

rystów, jest szczególnie ważne pogłębienie radosnego, wielkodusznego i ufne-
go oddania całego naszego życia w służbie dla *copiosa redemptio*.

Przypomniał nam to sam Jan Paweł II w liście wysłanym do naszego prze-
łożonego generalnego na rok gerardiański. Słuszne wydaje się więc przytocze-
nie raz jeszcze jego słów:

„Rok św. Gerarda stanowi dla całej Rodziny Redemptorystów wspianą okazję, aby osobiście i wspólnotowo odnowić w sobie zaangażowanie w da-
wanie odpowiedzi na współczesne wyzwania ewangelizacji, z taką samą goto-
wością i kreatywnością, jak w swoich czasach robili to św. Gerard i założyciel
Zgromadzenia św. Alfons Maria de Liguori. Drodzy Redemptoryści! Jak to
miałem już okazję przypomnieć w *Przesłaniu* skierowanym do członków Ka-
pituły Generalnej, «ludzie, z którymi się spotykacie, powinni widzieć w was
‘Bożych mężów’ i w kontakcie z wami doświadczać miłości miłosiernego Oj-
ca Niebieskiego, który dla zbawienia ludzkości nie wahał się ofiarować swo-
jego Jednorodzonego Syna» (por. 1 J 4,9-10). Powinni doświadczać przez was
wewnętrznej postawy Jezusa Dobrego Pasterza, nieustannie poszukującego
zagubionej owcy i cieszącego się z jej odnalezienia (por. Łk 15, 3-7)” (nr 3).

„Świetlanym przykładem takiej duchowej postawy jest św. Gerard, zwłasz-
cza przez swoją miłość do Ukrzyżowanego i Eucharystii oraz nabożeństwo
do Maryi Dziewicy. Zachęcam was do pójścia taką samą duchową drogą i do
takiej jak on wierności waszemu charyzmatowi, bez lękania się trudności, któ-
rych nigdy nie braknie, gdy podejmuje się prawdziwą odnowę” (nr 2).

tłum. o. Marek Kotyński CSsR

TROSKA ŚW. GERARDA MAJELLI O ZBAWIENIE KAŻDEGO CZŁOWIEKA

WSTĘP

„Mówienie o pokucie i pojednaniu jest dla współczesnych mężczyzn i kobiet wezwaniem do odnalezienia na nowo, w przekładzie na ich własny język, owych słów, którymi nasz Zbawiciel i Mistrz, Jezus Chrystus, zechciał rozpocząć swoje przepowiadanie: *Navracajcie się i wierźcie w Ewangelię* (Mk 1,15), czyli przyjmijcie radosną nowinę o miłości, o przybraniu za synów Bożych, a więc o braterstwie”¹. Słowa te rozpoczynają posynodalną adhortację apostolską *Reconciliatio et paenitentia*. Ojciec Święty Jan Paweł II skierował je do nas, żyjących na przełomie XX i XXI wieku. Odnieść je możemy również do czasów, gdy swoją misję prowadził św. Gerard Majella (1726-1755), który „dobrze rozumiał tajemnicę Krzyża, tajemnicę, która wspaniale ukazuje okropność grzechu i równocześnie obwieszcza wyzwalającą i uzdrawiającą moc Bożego miłosierdzia”².

Swoim stylem życia wzywał do pokuty i pojednania współczesnych mu mężczyzn i kobiety. Jego życie było także świadectwem i bezpośrednim głosem Dobrej Nowiny o miłości oraz o tym, że Bóg ukochał każdego człowieka i że w Jezusie Chrystusie stają się oni dziećmi jednego Ojca, a więc nawzajem dla siebie braćmi i siostrami. W takim świetle postaramy się spojrzeć na postać brata Gerarda, który wykazywał się niezwykle troską o zbawienie każdego człowieka, szczególnie tego opuszczonego moralnie i duchowo.

¹ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.2984), n. 1, Wrocław 1999.

² Jan Paweł II, *List do Ojca Generała Josepha Williama Tobina z okazji Roku św. Gerarda*, Castel Gandolfo (6.08.2004), n. 3.

MIŁOŚĆ BOŻA

Poszukując źródła tego, kim był i co czynił św. Gerard, odkrywamy, że był on człowiekiem zakochanym w Bogu, zanurzonym w ogromie Jego miłosiernej miłości. Z tego doświadczenia miłości Bożej wypływała jego troska o drugiego człowieka. Miłością, której osobiście doświadczał od Boga, dzielił się z innymi. Wyrażało się to poprzez różne formy: cuda, słowa zachęty, ale i mocne słowa wzywające do nawrócenia. Doświadczenie Bożej miłości było więc w życiu Gerarda źródłem jego wrażliwości i troski o drugiego człowieka. Było to źródło, z którego czerpał siły do wykonywanego przez siebie apostołatu.

Świadectwem jego zakochania w Bogu niech będą słowa z listu do s. Marii z klasztoru w Ripacandidzie z 22.01.1752 roku: „Mam chęć wyznać siostrze moją prawdę”³. Co to jest za prawda? Jest to największy jego sekret – miłość, jaką Jezus mu objawił. „Kochać z całych sił Boga; być zawsze zjednoczonym z Bogiem; wszystko czynić dla Boga; kochać wszystko dla Boga; upodabniać się zawsze do Jego świętej woli; ponosić cierpienia dla Boga”⁴.

To doświadczenie miłości dawało mu siłę do tego, aby kochał nawet to, co wydawało się niegodne miłości. Było to doświadczenie bardzo osobiste i głębokie. Dzięki temu było źródłem siły, aby nieść pocieszenie tam, gdzie wydawać się mogło, że nie ma już żadnej nadziei, oraz głosić przebaczenie w sytuacjach, które dla innych były zamknięte na jakąkolwiek możliwość przebaczenia.

Zatrzymajmy się na jednym wydarzeniu z jego życia, które wskazuje nam na to, że doświadczenie miłości Boga było dla niego źródłem troski o każdego człowieka. Do miłości zapalał on wszystkich, zarówno świeckich, jak i osoby zakonne. W czasie misji w Corato w 1753 roku głosił dobrą nowinę także dla mniszek, które o Landi określa jako wspólnotę, w której panował rozluźniony duch zakonny. Jedna mowa Gerarda sprawiła, że zakonnice zmieniły się i zaczęły praktykować posłuszeństwo wobec swojej przełożonej.

Co było przyczyną tej przemiany, jak również wielu innych nawróceń i cudów, jakie dokonały się przez przyczynę św. Gerarda? Było to głoszenie ogromu darmowej miłości Bożej. Doświadczenie tej miłości dokonuje cudów. O wielkości i sile miłości Gerarda do Boga świadczy kolejne wydarzenie, które miało miejsce w klasztorze mniszek dominikanek. Gdy mówił o nieskończonej miłości Boga do człowieka, w pewnym momencie wpadł w taką ekstazę, że rozpałiło się jego oblicze, uchwycił się rękoma żelaznej kraty w rozmównicy i prawie płonął. Tradycja podaje, że krata ta wygięła się pod wpływem żaru jego miłości.

³ D. Capone, S. Majorano (red.), *Le lettere di s. Gerardo Majella* (dalej: *Lettere*), Materdomini 1980, s. 40.

⁴ G. Majella, *Regolamento di vita*, w: *Lettere*, s. 323.

Miłość, która była siłą jego apostołatu, miała swe niewyczerpane źródło w Eucharystii. Znaczenie tego źródła zrozumieć możemy na przykładzie wielkiej próby, jakiej został poddany, gdy św. Alfons zakazał mu przyjmowania komunii świętej. Było to związane z fałszywym oskarżeniem go przez pewną dziewczynę, że miał nieczyste relacje z kobietą. O zakazie przyjmowania komunii św. Gerard mówił wtedy w taki sposób: „Słodycz ta została mi zabrana. Bóg chce ukarać mnie za małość mojej miłości i ucieka przede mną! Lecz ja Go nie stracę nigdy z mojego serca”⁵. Była to dla niego trudna próba, którą przeszedł zwycięsko dzięki całkowitemu zaufaniu do Boga: „Jeżeli Bóg chce mojego umartwienia, dlaczego powinienem uciekać do poddania się Jego świętej woli? Może to jest Jego wola, aby w taki sposób potwierdzić moją niewinność, kto może uczynić to lepiej niż On sam? Niech więc Bóg sprawi, żebym nie chciał niczego innego jak tylko tego, czego On sam chce”⁶. Owocem tego doświadczenia było jeszcze większe i głębsze zakorzenienie w Bożej miłości. Gdy ojcowie i bracia wystawiali go na próbę poprzez pytania, jak się czuje i jak znosi ten zakaz, Gerard odpowiadał: „Zanurzam się w ogrom [miłosierdzia] mojego drogiego Boga”⁷. To zanurzenie w miłości „drogiego Boga” było dla Gerarda źródłem jego apostołatu i tego wszystkiego, co czynił.

SAKRAMENT POJEDNANIA

Miłość Boga to fundament i źródło troski Gerarda o każdego człowieka. Doświadczył jej i dlatego dzielił się nią z innymi. Jednym z aspektów tej troski była pomoc ludziom w kroczeniu na drodze pojednania z Bogiem i bliźnimi.

Jeżeli mówimy o sakramencie pojednania, to nie wystarczy zatrzymać się jedynie na samym momencie wyznania grzechów, aby w człowieku dokonała się prawdziwa przemiana, jaką niesie za sobą ten sakrament. Spowiedź często sama w sobie nie zmienia wiele, jeżeli penitent nie pozwoli, aby jego serce i jego życie zostało ogarnięte działaniem Ducha Świętego. Nawet po spowiedzi świętej może się zdarzyć tak, że dana osoba nie doświadczyła przebaczenia, pojednania czy leczącej mocy Bożego miłosierdzia, jeżeli sakrament ten przeżyty był przez nią jedynie jako zewnętrzny ryt czy rutynowa czynność.

Gerard poprzez swoją świętość, która wyrażała się w głębokim życiu modlitwy, praktyce umartwień, a także odwadze (dar Ducha Świętego) w podejściu do ludzi poranionych grzechem, był w stanie doprowadzać ich do doświadczenia tej wielkiej tajemnicy pojednania, której sam doświadczał.

⁵ Por. C. Benedetti, *Vita di S. Gerardo Majella, laico professo della Congregazione del Santissimo Redentore* (dalej: *Vita*), Roma 1904, s. 111.

⁶ *Vita*, s. 111.

⁷ *Vita*, s. 112. W oryginale: „Me la spasso nell’immensità del caro mio Dio”.

Ojcowie Margotta i Caione, z którymi Gerard udawał się na misję, tak wyrażali się o jego świętości: „Niektórzy misjonarze nie byłiby w stanie doprowadzić do takich nawróceń, jakich dokonywał ten samozwańczy misjonarz”⁸. Samozwańczy, ponieważ oficjalny status misjonarza mieli wówczas tylko księża.

Aby zobrazować, w jaki sposób Gerard doprowadzał ludzi do Boga, posłużmy się jako przykładem wydarzeniem z 1753 roku. Miało ono miejsce w Castelgrande, niedaleko Muro Lucano, rodzinnej miejscowości św. Gerarda. Po burzliwej kłótni notariusz Martino Carusi zabił syna swojego kuzyna Marka Carusi. Pomiedzy tymi dwoma rodzinami zrodziła się bardzo wielka nienawiść. Wszyscy mieszkańcy czekali właściwie tylko na chwilę, kiedy te dwie rodziny rozpoczną między sobą walkę na śmierć i życie, aby dokonać wendetty, czyli zemsty. Gdy przybył tam św. Gerard, poszedł do domu Marka, ojca zabitego chłopca, i po długiej rozmowie uzyskał od niego obietnicę, że przebaczy swemu kuzynowi. Jednak matka i córki nie były jeszcze przygotowane do przebaczenia. Matka zabitego chłopca w swojej zapalczywości pełnej nienawiści posunęła się nawet do tego, że zaczęła wyrzucać mężowi, iż jest wyrodnym ojcem, bo chce przebaczyć zabójcy syna. Wyciągnęła zakrwawioną koszulę chłopca i pokazując ją, jeszcze bardziej rozjářzała nienawiść do mordercy. Carusi poddał się i zaniechał przebaczenia. Co robi Gerard? Klęka, wyciąga krzyż, rzuca go w dramatycznym geście na podłogę i krzyczy: „Przebaczycie albo podepczcie go: nie ma innej drogi wyjścia! – ycie w nienawiści to deptanie Tego, który wzywa do przebaczenia i sam przebaczył swoim oprawcom”⁹. Dodał także, że ich syn cierpi męki w czyścicu i nie będzie mógł wejść do nieba, dopóki nie przebaczą. Rodzina zdecydowała się przebaczyć.

Być może sytuacja ta i zachowanie Gerarda wydają się zbyt teatralne. Taka postawa była jednak środkiem, który okazał się bardzo skuteczny, aby osiągnąć cel – przebaczenie. Za takim środkiem wyrazu nie stało też nic z teatralności, ale głęboka wiara i świadomość tego, czym jest krzyż Jezusa Chrystusa – „kluczem” do przyjęcia tajemnicy przebaczenia i jednocześnie siłą do uczynienia tego kroku.

Przebaczenie, obok relacji do bliźniego, to także relacja do siebie samego. Często jest to przyjęcie w pokoju woli Bożej wobec historii własnego życia. Można spotkać na przykład ludzi dotkniętych chorobą, którzy wyrzucają Bogu, że nie chce wysłuchać ich modlitwy o uleczenie. Upośledzenie fizyczne czy choroba nie oznaczają jednak przekleństwa ze strony Boga. Gerard w swej posłudze pokazywał to ludziom i pomagał, aby doświadczyli działania Ducha Świętego w swoim życiu, którego owocem jest pokój. Tak było np. w przypadku Judyty, córki pewnego lekarza z Castelgrande. Jako dziecko

⁸ Th. Rey-Mermet, *San Gerardo. Il fraticello che giocava con Dio*, Materdomini 1977, s. 103.

⁹ *Vita*, s. 65.

w wyniku choroby straciła ona wzrok. Ojciec i matka prosili Gerarda o modlitwę i uzdrowienie. Gerard w czasie modlitwy rozpoznał jednak, że uzdrowienie nie jest dla Judyty konieczne. Otrzymał wiedzę, że gdyby została uzdrowiona na ciele i odzyskałaby wzrok, jej życie potoczyłoby się źle. Modlił się natomiast o doświadczenie Bożej miłości w jej sercu i przepowiedział jej, że nawet pozbawiona wzroku będzie o wiele bardziej utalentowana niż jej siostry. Okazało się, że pomimo braku wzroku stała się dobrą wychowawczynią i opiekunką dla swoich młodszych sióstr. Posługa pojednania i troska o drugiego polegała w tej sytuacji na pomocy w osobistym doświadczeniu miłości Bożej, której potrzebowali zarówno rodzice, jak i ta dziewczyna.

Dzięki swej wielkiej zażyłości z Bogiem Gerard otrzymał dar rozpoznawania sumień ludzkich. Wykorzystywał go w celu doprowadzenia ludzi zranionych przez grzech do Boga.

Przykładem wykorzystania tego daru jest to, co wydarzyło się w 1749 w Deliceto w czasie nowicjatu Gerarda. Pewien człowiek przyjechał tu na rekolekcje. Nie były to pierwsze jego rekolekcje. Jednak poprzednie były dla niego jedynie pozorem spotkania się z Bogiem i nie spowodowały prawdziwej przemiany. Również w czasie tych rekolekcji nie pozwolił on, aby Duch Święty uleczył jego serce. W zatwardziałości przystępował do komunii świętej. Gerard zobaczył to i zapytał go: „Gdzie idziesz?”. Gdy ten odpowiedział, że do komunii, brat nowicjusz znów zapytał: „Jak to do komunii! A co z grzechami, które zataiłeś przy spowiedzi?” (tu wymienił mu grzechy). Człowiek ten przestraszył się i poszedł do spowiedzi. Jednak po powrocie do domu znów popadł w te same grzechy i znów po raz kolejny przyjechał na rekolekcje. Gerard otrzymał pozwolenie od przełożonego, aby porozmawiać z tym człowiekiem. W czasie rozmowy wskazał mu, że to jego grzechy krzyżują Jezusa¹⁰. W dzisiejszym języku możemy powiedzieć, że wygłosił mu katechezę o krzyżu. Człowiek ten uwierzył, nawrócił się, szczerze się wyspowiadał i wyszedł z grzechu. W postawie Gerarda nie chodziło o straszenie, ale dodanie odwagi temu człowiekowi, pogrążonemu w niewoli grzechu, poprzez wskazanie na krzyż Chrystusa i jego znaczenie dla człowieka¹¹.

Gerard pomagał także księżom. Na rekolekcje do Deliceto przyjechał pewien kapłan, któremu biskup nakazał wziąć w nich udział. Przystąpił on w czasie ich trwania do spowiedzi, ale nie była to spowiedź szczerą. Uczynił to jedynie dla dopełnienia formalności. Gerard odwiedził go w pokoju i zaczął mówić mu o grzechach, które ten zataił. Kapłan nawrócił się i rozpoczął

¹⁰ Por. *Vita*, s. 43-44.

¹¹ Doświadczenie św. Gerarda możemy porównać do doświadczenia Boga, jakie miała św. Faustyna Kowalska. W *Dzienniczku* czytamy takie słowa: „Teraz rozumiem, że spowiedź jest tylko wyznaniem grzechów, a kierownictwo to zupełnie co innego (...). Kiedy spowiednik zaczął do mnie mówić, nie rozumiałam ani jednego słowa jego, wtem nagle ujrzałam Pana Jezusa ukrzyżowanego, który mi rzekł: «W męce mojej szukaj siły i światła». (...) Wtem duszę moją ogarnęła tak wielka skrucha i dopiero w tym odczułam, że jestem w morzu niezgłębionego miłosierdzia Bożego”. F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej* (dalej: *Dzienniczek*), Warszawa 1996, n. 654.

„godne swego stanu życie”, jak przekazuje nam w biografii Świętego o. Benedetti¹². Postawa tego kapłana była wyrazem lęku przed staniem w prawdzie o sobie i powierzeniem się Bożemu miłosierdziu; lęku, który zasiewa w sercu człowieka szatan poprzez grzech. Człowiek, który żyje w grzechu, ogarnięty jest lękiem, wielką bojaźnią ze względu na zło, jakie popełnił. Gerard, będąc w zażyłości z Bogiem, demaskował to działanie demona i tym samym pomagał grzesznikowi w uwolnieniu się z niewoli.

Św. Gerard otrzymał dar, aby pomagać ludziom uwalniać się z takiej niewoli. Nawrócenie, które dokonało się przez jego posługę w życiu notariusza z Muro w 1752 roku, jest tego świadectwem. Człowiek ten zabił kiedyś złodzieja, który kradł czereśnie z jego ogrodu. Nosił ten fakt ukryty w swoim sercu przez wiele lat. Gdy Gerard go spotkał, otrzymał światło poznania i powiedział do niego: „Panie notariuszu, w czasie spowiedzi nie wyznał pan zabójstwa”. Winowajca został poruszony tymi słowami. Na uwagę zasługuje fakt, że gdy podzielił się doświadczeniem tego spotkania z bratem Gerardem ze swoją żoną, nazwał Gerarda wielkim świętym. Przystąpił do sakramentu pojednania i odnalazł pokój duszy¹³. Zatrzymajmy się nad znaczeniem tego, co uczynił Gerard dla notariusza. Poprzez swoje słowa uwolnił go od grzechu, mówiąc mu prawdę o nim samym. Jezus powiedział, że prawda nas wyzwoli (J 8,32). Gerard pomagał uwalniać się z grzechu wielu ludziom poprzez stanie w prawdzie. Pomagał, aby światło Ducha Świętego docierało do najbardziej chorych i ciemnych zakamarków ludzkich serc. Poprzez ten dar poznania, jaki otrzymał od Boga, dodawał odwagi wielu ludziom uwikłanym w grzech. Stan ten porównać możemy do prześladowcy, który czeka tylko, aby zastraszyć, sterroryzować człowieka i nie pozwolić mu żyć w wolności, a ostatecznie doprowadza do śmierci. Ukrywany grzech staje się ciągłym oskarżeniem, które człowiek nosi w sobie i od którego nie jest w stanie sam się uwolnić. Demon szepta, aby go ukrywać i zamaskować. Te pozornie dobre rady powodują tylko coraz większą udrękę. Jedynym rozwiązaniem jest naświetlenie grzechu promieniami Bożej miłości, jest to uwalniające. Dokonuje się to w sakramencie pojednania. W tym uwolnieniu, w tym naświetlaniu przychodzi z pomocą Gerard, który był bardzo odważny w prowadzeniu ludzi do światła Bożego miłosierdzia¹⁴.

Wielu ludzi pod wpływem popełnionego grzechu wstydzi się, boi się powierzyć go przebaczącej miłości Boga. To zatajanie prawdy o sobie, zamiast pomagać, jeszcze bardziej niszczy człowieka. Trawi duszę i wyraża się często na poziomie psychosomatycznym, a na pewno przez zaburzone relacje z bliź-

¹² Por. *Vita*, s. 42.

¹³ *Vita*, s. 54.

¹⁴ Por. *Recontiliatio et paenitentia*, n. 13: „W konkretnej sytuacji człowieka grzesznego, w której bez uznania własnego grzechu nie ma nawrócenia, posługa jednania Kościoła w każdym przypadku pragnie doprowadzić do szczerzej pokuty, czyli do «poznania siebie», o którym pisze św. Katarzyna Sienieńska, do oderwania od zła, do ponownego nawiązania przyjaźni z Bogiem, do wewnętrznego uporządkowania, do nowego kościelnego nawrócenia”.

nimi. Gerard demaskował to zwodnicze działanie demona. W tym kontekście zmagania się z mocami zła trzeba rozumieć i odczytywać walki z demonami, które toczył. O. Tannoia tak pisze na ten temat: „Wiele razy był wystawiony na walkę nie z jednym, ale z wieloma demonami. Groziły mu one i nie dawały mu spokoju, ponieważ wykradał im dusze. Świadkowie mówią, że był także ciągnany przez demony po korytarzach domu. (...) Gdy znajdował się w kuchni, demony starały się wrzucić go do ognia”¹⁵. To, co historycy i tradycja mówią o wydarzeniach z życia Gerarda, te zewnętrzne znaki, które dzisiaj wydają się nieprawdopodobne, są wyrazem walki duchowej, jaką przeżywał, której przykład dał mu sam Jezus Chrystus, a której znakiem jest krzyż.

DOŚWIADCZENIE PASCHY – KRZYŻ

Krzyż jest dla chrześcijan znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią, którego dokonał Jezus Chrystus. Apostoł Narodów św. Paweł rozumiał tę rzeczywistość, i dlatego pisze: „Co do mnie, nie daj Boże, bym miał się chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Gal 6,14).

Tę świadomość mocy krzyża miał również św. Gerard. W liście do s. Marii z 1754 roku czytamy takie słowa: „Piszę do Siostry z krzyża. Proszę o współczucie w mojej agonii. (...) Niech Bóg będzie błogosławiony za wiele łask, jakie mi czyni! W zamian za śmierć, jaką sprawiają Jego święte uderzenia, daje mi On zwycięstwo życia. Obdarza mnie także cierpieniami mojego boskiego Odkupiciela, abym stał się Jego naśladowcą. On jest moim mistrzem, ja jestem Jego uczniem. (...) Teraz jednak nie jestem w stanie kroczyć i stoję w miejscu, ponieważ wraz z Nim znajduję się na krzyżu pogrążony w niewypowiedzianych mękach. Wydaje się, że wszyscy mnie opuścili (...) ja skłaniam głowę i mówię, że taka jest wola mojego drogiego Boga”¹⁶. Sytuacja fałszywego oskarżenia przez perwersyjną kobietę była przeżywana przez Gerarda jak

¹⁵ *Vita*, s. 42. Podobne doświadczenia miała także św. Faustyna Kowalska. Jej wyznanie pomoże zrozumieć to, co przeżywał św. Gerard, i popatrzeć na to w odpowiednim świetle: „Po skończonej adoracji, w połowie drogi do celi obstąpiło mnie mnóstwo psów czarnych, wielkich, skacząc i wyjąc, chcąc mnie poszarpać w kawałki. Spostrzegłam, że nie są to psy, ale szatani. Jeden z nich przemówił ze złością: «Za to, żeś nam odebrała tej nocy tyle dusz, to my cię poszarpiemy na kawałki». Odpowiedziałam, że jeżeli taka jest wola Boga najmiłosierniejszego, to szarpcie mnie w kawałki, bo na to słusznie zasłużyłam, bo jestem najniebezpieczniejsza z grzeszników, a Bóg jest zawsze święty, sprawiedliwy i nieskończenie miłosierny. Na te słowa odpowiedzieli wszyscy razem szatani: «Uciekajmy, bo nie jest sama, ale jest z nią Wszzechmogący». I znikły jako pył, jako szum z drogi, a ja spokojnie kończąc *Te Deum*, szłam do celi, rozważając nieskończone i niezgłębione miłosierdzie Boże”. *Dzienniczek*, n. 320.

¹⁶ *Lettere*, s. 297-298. Por. Jan Paweł II, list apostolski *Novo millennio ineunte*, n. 26: „Okrzyk Jezusa na krzyżu, drodzy Bracia i Siostry, nie wyraża zatem lęku i rozpacz, ale jest modlitwą Syna Bożego, który z miłości oddaje swe życie Ojcu dla zbawienia wszystkich. W chwili gdy utożsamia się z naszym grzechem «opuszczony» przez Ojca, Jezus «opuszcza» samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu. Właśnie ze względu na tylko Jemu dostępne poznanie i doświadczenie Boga, nawet w tej chwili ciemności Jezus dostrzega wyraźnie cały ciężar grzechu i cierpi z jego powodu. Tylko On, który widzi Ojca i w pełni się Nim raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech”.

śmierć na krzyżu. Było to dla niego ogromnym cierpieniem. Za dobro, jakie czynił, został oczerniony. W tym cierpieniu porównuje się do Jezusa na krzyżu, który za dobro, jakie czynił, został ukrzyżowany (por. Dz 4,8). Tę sytuację przyjmuje on jako znak do nawrócenia, a nie jako okazję do tego, aby bronić się i pokazywać, że to kobieta, która go oczerniła, jest winna. Dowiadujemy się o tym z innego listu do tej samej siostry: „Czuję się wielkim grzesznikiem. Wszyscy nawracają się, a ja pozostaję ciągle zatwardziałym. (...) Bóg w taki sposób chce, abym poniósł śmierć, opuszczony przez wszystkich; w taki sposób chcę żyć i umrzeć, aby podobać się mojemu Bogu”¹⁷. Doświadczenie krzyża w życiu Gerarda to jego osobista Pascha, która polegała na tym, że umarł on dla siebie, aby żyć całkowicie dla Boga. Jest to śmierć starego człowieka, który żyje według cielesnego prawa, i narodziny człowieka nowego, który żyje według prawa wolności i całkowitej miłości. To przejście, które dokonywało się ciągle w różnych fazach jego życia, jest kolejnym, obok doświadczenia miłości Bożej, kluczem do zrozumienia tego, w jaki sposób doprowadzał tak wielu ludzi do nawrócenia i pojednania. Jako nowy człowiek przeprowadzał każdego, kto pozwolił się poprowadzić, przez Paschę – od starego do nowego człowieka¹⁸.

Tu znajduje się źródło misji Gerarda i jego troski o ludzi, którzy są oddzieleni od Boga murem. Grzech bowiem polega na tym, że niszczy miłość. Jedynym lekarstwem na grzech jest miłość¹⁹. Tylko ona jest w stanie pokonać grzech, czyli rozdarć, jakie panuje między człowiekiem i Bogiem, człowiekiem i drugim człowiekiem, człowiekiem i sobą samym. Znakiem miłości jest krzyż. Jezus, umierając na krzyżu, odpowiedział miłością na nienawiść grzechu, na egoizm, na pychę, które są siłami napędzającymi grzech. Śmierć Jezusa na krzyżu zniszczyła wszelki grzech. Dlatego krzyż był dla Gerarda znakiem zwycięstwa. Niech za przykład posłuży zdarzenie, które miało miejsce w 1751 roku w Deliceto. Będąc tam jeszcze studentem, o. Domenico Blasucci spotkał Gerarda bardzo zasmuconego. Zwykle był on pogodnym człowiekiem. Dlatego zapytał go: „Co się stało, bracie?”. W odpowiedzi usłyszał: „Już dłużej nie mogę!”. Wtedy Domenico uczynił mu znak krzyża na piersi i serce Gerarda uspokoiło się; stał się znów pogodnym jak wcześniej.

¹⁷ *Lettere*, s. 248.

¹⁸ Por. *Novo millennio ineunte*, n. 23: „Jezus jest «nowym człowiekiem» (por. Ef 4,24; Kol 3, 10), który wzywa odkupioną ludzkość do udziału w Jego Boskim życiu. W tajemnicy Wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdolna jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku samemu Bogu, a nawet więcej – ku «przebóstwieniu» poprzez wszczepienie w Chrystusa człowieka odkupionego, dopuszczonego do udziału w życiu trynitarnym”.

¹⁹ Por. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 22: „Ludzie współcześni, zagrożeni lękiem i rozpaczą, mogą jednak czuć się pokrzepieni Bożą obietnicą, dającą im nadzieję pełnego pojednania. Tajemnica pobożności (*mysterium pietatis*) od strony Boga to owo miłosierdzie, w które nasz Pan i Ojciec – powtarzam jeszcze raz – jest nieskończenie bogaty. (...) Jest ono *miłością potężniejszą niż grzech, potężniejszą niż śmierć*. Gdy zdamy sobie sprawę, że miłość, jaką Bóg ma dla nas, nie zatrzymuje się przed naszym grzechem, nie cofa się przed naszymi przewinieniami, ale staje się jeszcze bardziej troskliwa i wielkoduszna; gdy zdamy sobie sprawę, że była to miłość aż do męki i śmierci Słowa, które stało się ciałem i zgodziło się odkupić nas za cenę własnej Krwi”.

Wiele razy Gerard dokonywał uzdrowienia poprzez znak krzyża. Znana jest historia, gdzie mocą znaku krzyża uleczył ciało oraz sumienie pewnego człowieka w Lacedonii w 1754 roku. Był on sparaliżowany i żaden z lekarzy nie mógł mu pomóc. Gerard przyszedł do niego, uczynił mu na czole znak krzyża i powiedział: „W imię Boże, mówię ci: wstań i chodź ze mną wyspowiadać się”²⁰. Chory wstał i poszedł do kościoła, aby pojednać się z Bogiem. Wyspowiadał się i wrócił do domu, wielbiąc Boga oraz dając świadectwo o tym, co się z nim stało. Wydarzenie to pokazuje nam, że choroba duszy jest także związana z ciałem i ma swój wyraz na poziomie psychosomatycznym. Moc miłości, jaka wypływa z krzyża Chrystusa, jest w stanie uleczyć także ciało. Uzdrawienie ciała w przypadku tego człowieka wpłynęło także na jego nawrócenie do Boga.

Św. Gerard osobiście przeżył doświadczenie Paschy Jezusa Chrystusa. Zjednoczył się z Odkupicielem do tego stopnia, że słowa św. Pawła Apostoła: „dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,19-20), stały się jego słowami. Jako ten, kto wraz z Chrystusem zanurzył się w tajemnicę Paschy, mógł przeprowadzać innych ludzi ze śmierci do nowego życia, z ciemności grzechu do jasnego światła życia w jednościs z Bogiem. To przejście to droga wiary i nawrócenia oraz przebaczenia i pojednania, u podstaw których stoi doświadczenie miłosiernej miłości Boga. Gerard, żyjąc w głębokiej jednościs ze Zmartwychwstałym Panem, mógł wprowadzać w tę nową rzeczywistość tych wszystkich, których Bóg postawił na jego drodze.

W takim świetle, jako zanurzenie się w doświadczenie zbawczej męki Jezusa, należy patrzeć na umartwienia, jakim się poddawał. Znany jest fakt, że gdy pracował w refektarzu i przygotowywał nakrycia stołowe, Gerard wpadł w ekstazę, wpatrując się w obraz Jezusa *Ecce Homo*.

Mawiał on, że oddałby tysiąc razy życie za bliźniego, jeżeli tylko tysiąc razy mógłby odzyskać je po to, aby ofiarować je ponownie na korzyść zbawienia drugiego człowieka²¹. Dlatego też nie przechodził obojętnie obok ludzi potrzebujących. Pomagał starszym ludziom, gdy trudzili się, czynił cuda, które uzdrawiały chorych. Przede wszystkim jednak pomagał ludziom żyjącym w grzechu wyzwolić się z tej największej choroby i niewoli. Tutaj znajduje się źródło jego troski o zbawienie każdego człowieka.

Szczytowym świadectwem życia wolą Bożą i krzyżem Jezusa Chrystusa były ostatnie dni jego życia. Swoją chorobę przeżywał jako zjednoczenie z cierpiącym Chrystusem: „Znajduję się zawsze wewnątrz ran Jezusa Chrystusa i rany te znajdują się we mnie. Cierpię nieustannie bóle męki Jezusa Chrystusa”²². Gdy lekarz i współbracia zwracali się do niego i starali się pocieszyć

²⁰ Por. *Vita*, s. 74.

²¹ Por. *Vita*, s. 37.

²² *Vita*, s. 200.

w jego cierpieniu, odpowiedział raz: „Ja prawie nie cierpię: cierpię raczej dla tego, że nie cierpię dla Jezusa Chrystusa”²³.

Drogą jego zjednoczenia z Chrystusem było uniżenie i pokora (por. Flp 2,5-11). W życiu świętego brata redemptorysty przejawiało się to w bardzo prosty sposób poprzez poprzestawanie na małym (np. wybór pokoju w Deliceto, skromne posiłki). Poprzez taką postawę czynił on miejsce dla działania Boga. Nawrócenia, jakich dokonywał, tak naprawdę nie były jego zasługą, lecz dziełem Ducha Świętego, który działał w nim i przez niego. Dzięki temu, że stawał w postawie całkowitego oddania się dla Boga, był skutecznym narzędziem w rękach Stwórcy.

ycie wolą Bożą jest cechą charakterystyczną duchowości św. Gerarda. Jest to postawienie się w całkowitej dyspozycyjności, aby Bóg mógł przez niego działać. W taki sposób Gerard jest autentycznym świadkiem Jezusa Zmartwychwstałego, który uzdrawia. W historii życia św. Gerarda powtarza się to samo, co działo się w czasach apostołskich: „Gdy Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godzinie dziewiątej, wnoszono właśnie pewnego człowieka, chromego od urodzenia. Kładziono go codziennie przy bramie świątyni, zwanej Piękną, aby wstępujących do świątyni prosił o jałmużnę. Ten, zobaczywszy Piotra i Jana, gdy mieli wejść do świątyni, prosił ich o jałmużnę. Lecz Piotr, wraz z Janem przyjrzywszy się mu, powiedział: «Spójrz na nas!». A on patrzył na nich, oczekując od nich jałmużny. «Nie mam srebra ani złota – powiedział Piotr – ale co mam, to ci daję: W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź!». I ująwszy go za prawą rękę, podniósł go. A on natychmiast odzyskał władzę w nogach i stopach. Zerwał się i stanął na nogach, i chodził, i wszedł z nimi do świątyni, chodząc, skacząc, i wielbił Boga. A cały lud zobaczył go chodzącego i chwającego Boga” (Dz 3,1-9).

ŚW. GERARD I „WYOBRAŹNIA MIŁOSIERDZIA”

„Nie było dnia, aby nie dokonał jakiegoś połowu”, tak o Gerardzie pisze o. Tannoia²⁴. Gerard wykorzystywał każdą sposobność do tego, aby głosić Dobrą Nowinę i doprowadzać ludzi do Boga. Gdy był np. w Neapolu w 1754 roku, jego zadaniem było robienie zakupów i załatwianie różnych spraw. Odpowiednikiem jego posługi w dzisiejszych czasach jest bycie ekonomem domowym we wspólnocie zakonnej. Ta posługa była doskonałą okazją do tego, aby ewangelizować. Spotykał się z ludźmi, którzy nie doświadczyli jeszcze w swoim życiu Bożej miłości. Ewangelizował ich więc i ukazywał drogę nawrócenia się z grzechów. Prowadził ich do doświadczenia miłosierdzia Boga w sakramencie pojednania i Eucharystii. Robił to wszystko z wielkim

²³ *Vita*, s. 201.

²⁴ Por. *Vita*, s. 131.

zapałem i dynamizmem. Czynił to także w sposób ciekawy i kreatywny, tak że jego słowa nie były odbierane jako nudne albo puste moralizatorstwo, lecz budziły uśpionych w wierze, pociągały ich do Jezusa i doprowadzały do pojednania. Ojcowie współcześni mu nazywali tę postługę przedśmionkiem sakramentu pojednania. Używając dzisiejszego języka, moglibyśmy nazwać tę postawę wyobraźnią miłosierdzia, która polega nie tyle na skuteczności pomocy, ile na zdolności bycia z drugim człowiekiem, solidaryzowaniu się z nim w taki sposób, aby pomoc nie była dla niego poniżająca, ale była gestem braterskiej miłości²⁵.

W Materdomini Gerard był furtianem. Pełniąc to zadanie, dawał świadectwo tej wyobraźni poprzez okazywanie troski o ubogich i opuszczonych. Współbracia zarzucali mu, że jest zbyt dobry i nie powinien dawać jałmużny wszystkim, ponieważ niektórzy, widząc jego dobro, oszukują i nawet dwa razy na dzień przychodzą na furtę. Odpowiadał: „To jest nieważne, także Jezus Chrystus kradnie serca”²⁶. Motywacją zaś tej postawy miłosierdzia było to, że w człowieku ubogim materialnie, ale także duchowo, czyli tym, który oszukiwał i kłamał, gdy przychodził na furtę klasztorną, Gerard widział oblicze Jezusa Chrystusa²⁷.

Wyobraźnia miłosierdzia, jaką Gerard okazywał wobec ubogich, ich stanu materialnego i moralnego, była swego rodzaju ewangelizacją, której celem było dotarcie go głębin ludzkiego serca. Będąc blisko ludzi, mógł doprowadzać ich do osobistego spotkania z Bogiem, czyli do wiary i nawrócenia. Często więc wraz z rozdawaniem chleba Gerard głosił słowo katechezy do ludzi, którzy przychodzili na furtę.

Tak było na przykład z pewną dziewczyną, która sprawiała wrażenie osoby uduchowionej i poszukującej Boga, gdy tymczasem wykorzystywała jedynie dobroć i zaufanie, jakie jej okazywała wspólnota. Gerard rozpoznał prawdziwe intencje tej dziewczyny i w rozmowie otworzył jej serce oraz sumienie do stanięcia w prawdzie o sobie i do wyznania utajonych grzechów, a także nieczystych intencji w sakramencie pojednania.

Wyobraźnię miłosierdzia św. Gerard okazywał, spotykając się z człowiekiem potrzebującym pomocy, poranionym, zniszczonym przez grzech. Modlił się za niego, głosił mu Dobrą Nowinę, czyli wzywał do nawrócenia w imię Jezusa. Przykładem niech będzie nawrócenie człowieka pilnującego pola posiadacza ziemskiego z Bovino. Wracając z Foggia do Deliceto, Gerard udał się na skróty przez pola tego właściciela. Tam dopadł go pilnujący pola słu-

²⁵ Por. *Novo millennio ineunte*, n. 50.

²⁶ Por. *Vita*, s. 167.

²⁷ Por. *Novo millennio ineunte*, n. 49: „Wedle jednoznacznych słów Ewangelii jest On [Jezus] w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować «opcję preferencyjną». Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna Królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi”.

ga i bez wdawania się w dyskusję uderzył go kolbą strzelby. Od tego uderzenia Gerard spadł z konia, na którym podróżował. Klęcząc, zaczął błagać mężczyznę, aby się opanował i nie bił go więcej. Widząc, że prośby nie skutkują, zwrócił się do niego inaczej i powiedział: „Bij mnie, bij mnie, drogi bracie, bo masz rację, złamałem bowiem zakaz twojego pana, aby nie przejeżdżać przez jego posiadłości”. Sługa ów nie spodziewał się takiej odpowiedzi. Pokora i dobroć Gerarda poraziły go. Przestał go bić i sam zaczął prosić o wybaczenie. Pomógł Gerardowi wejść na konia i towarzyszył mu do klasztoru. Po drodze rozmawiali ze sobą. Dzisiejszym językiem powiedzielibyśmy, że Gerard zewangelizował go. Okazało się, że była to skuteczna ewangelizacja, ponieważ człowiek ten przystąpił do spowiedzi z chęcią poprawy. Gerard dał mu też jedną radę, dotyczącą jego przyszłości: „Drogi bracie, tego, co mnie uczyniłeś, nie czyn więcej nikomu, w przeciwnym wypadku zdarzy ci się coś gorszego”. Człowiek ten posłuchał, ale tylko na pewien czas, bo jak przekazuje nam historia, powrócił w końcu do dawnego gwałtownego życia, pobił się z kimś silniejszym od siebie i został zabity²⁸.

Historia ta uświadamia nam, że Gerard swoją postawą pozwalał człowiekowi doświadczyć ogromu miłości Boga. Doświadczenie to kruszyło najtwardsze nawet mury zatwardziałości i prowadziło do pojednania.

POWOŁANIE DO ŚWIĘTOŚCI

Na zakończenie warto zatrzymać się nad perspektywą całego życia św. Gerarda. Co było celem jego życia, do czego dążył sam, a także do czego prowadził tych wszystkich ludzi, których spotykał?

Św. Gerard doprowadzał ludzi do sakramentu pojednania. Trudnością i największą przeszkodą w sprawowaniu tego sakramentu było to, że nie był prezbiterem. Na jego korzyść przemawiał jednak argument, który był o wiele silniejszy – on był świętym. Tu należy szukać przyczyn jego zaangażowania w dzieło troski o ludzi opuszczonych.

„Mam wielkie pragnienie zostać świętym. (...) Otwórz się i oddaj się cały Bogu. Od tej chwili pozostaw sądy i pomyśl, że nie zostaniesz świętym tylko poprzez to, że będziesz nieustannie modlił się i kontemplował. Najlepszą modlitwą jest być takim, jak podoba się to Bogu. Jest to oddanie się Jego boskiej woli, to znaczy bycie ciągle zaangażowanym dla Boga. Tego Bóg chce od ciebie. (...) W tych zajęciach wystarczy tylko mieć świadomość obecności Boga i być zawsze w Bogu. Jeżeli bowiem czyni się cokolwiek i czyni się to tylko w imię Boga, wszystko staje się modlitwą. Niektórzy usiłują robić to czy tamto. Moją jedyną troską jest pełnić wolę Bożą”²⁹.

²⁸ Por. *Vita*, s. 38-39.

²⁹ G. Majella, *Regolamento di vita*, w: *Lettere*, s. 323-324.

Świętość była dla niego konkretnym gestem miłosierdzia zakorzenionym w miłości Bożej i zwróconym do drugiego człowieka, który żył w oddzieleniu od źródła życia. Był to gest zwrócony do człowieka pogodzonego z „własną małością, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością”³⁰.

Tak jak wtedy gdy żył Gerard, tak również dzisiaj świat potrzebuje takich świadków. Jego życie tym bardziej podkreśla powszechne powołanie do świętości³¹. Ojciec Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* pisze tak: „Składam dzięki Bogu za to, że pozwolił beatyfikować i kanonizować w minionych latach tak wielu chrześcijan, a wśród nich licznych wiernych świeckich, którzy uświęcili się w najzwyczajniejszych okolicznościach życia”³².

Przykład życia św. Gerarda pokazuje, że świętość to droga dla wszystkich. Gdy Gerard szedł do redemptorystów, powiedział: „Idę, aby stać się świętym”. Ten program jest wręcz identyczny z tym, co przypomina nam Jan Paweł II na początku nowego tysiąclecia. „Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?», znaczy zapytać go zarazem: «Czy chcesz zostać świętym?»”³³. Innymi słowy, oznacza to przyjęcie radykalizmu życia, jaki Jezus proponuje w czasie Kazania na górze: stawania się tak doskonałymi jak Ojciec Niebieski (por. Mt 5,48).

Świętość jest perspektywą, z jakiej należy patrzeć na życie Gerarda oraz jego troskę o zbawienie każdego człowieka, zwłaszcza opuszczonego materialnie, moralnie i duchowo.

³⁰ Por. *Novo millennio ineunte*, n. 31.

³¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, rozdz. V.

³² *Novo millennio ineunte*, n. 31.

³³ Tamże.

CHARAKTERYSTYCZNE ASPEKTY PISARSTWA ASCETYCZNEGO ŚW. ALFONSA MARI DE LIGUORIEGO

Jeden z najbardziej znaczących świętych XVIII wieku, założyciel redemptorystów Alfons Maria de Liguori (1696-1787), jest znany teologom przede wszystkim jako wielki moralista, który za walory i szerokie oddziaływanie swej propozycji etycznej, nacechowanej „pasterską łagodnością”, został ogłoszony doktorem Kościoła (1871) i otrzymał tytuł „Patrona wszystkich spowiedników i moralistów” (1950). Jednak lud chrześcijański czci Alfonsa zwłaszcza jako człowieka wielkiego ducha i z ciągle żywym zainteresowaniem czyta jego dzieła ascetyczne, usiłując zestroić struny swego serca z duchową symfonią płynącą z wnętrza tego wielkiego neapolitańczyka. Rzeczywiście, stronice wszystkich dzieł Doktora Najgorliwszego (*Doctor zelantissimus*), również tych dogmatycznych i moralnych, są przepełnione tym miłosnym żarem ku Ukrzyżowanemu, który przez ostatnie trzy wieki okazuje się niezwykle płodny i czyni duchowość alfonsjańską atrakcyjną i przekonującą. Nieprzeliczone wprost edycje dzieł Świętego nieprzerwanie wpływają na duchową formację Ludu Bożego, dając świadectwo wagi i niezwyklej popularności tego pisarstwa; fakt ten skłonił niektórych do uznania go wręcz za „wychowawcę katolickiej duszy Zachodu, [który] we współczesnym katolicyzmie uczynił to, co w starożytnym sprawił św. Augustyn”¹.

Lektura pism duchowych św. Alfonsa nastęrcza jednak współczesnemu czytelnikowi licznych trudności, i to nie tylko temu, który czyta je dla pogłębienia osobistej relacji z Bogiem, ale również teologowi zajmującemu się nimi w sposób naukowy. Chodzi nie tylko o jakość tłumaczeń na język polski, w większości przedwojennych i używających anachronicznych sformułowań zaczerpniętych z dawnej literatury religijnej, dziś już niezbyt czytelnych.

¹ Jan Paweł II, *Siate come sant'Alfonso sempre e dappertutto „Maestri di Verità”*, do członków Zarządu Generalnego CSsR (08.02.1992), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XV, 1, Città del Vaticano 1992, s. 251-253. Ojciec św. odniósł się do sławnego teologa protestanckiego A. Harnacka (1851-1930), który w taki właśnie sposób pisał o Alfonsie M. de Liguorim w swojej *Historii dogmatów* (1893).

Problem stanowi przede wszystkim sam styl osiemnastowiecznego pisarstwa religijnego, zwłaszcza włoskiego, a dokładnie neapolitańskiego, obfitującego w kwieciste sformułowania i przepełnionego wielką ilością cytatów zaczerpniętych z dzieł świętych czy teologów. Wiele trudności rodzi też sam sposób prowadzenia myśli, często bardzo nielinearny, gubiący się wręcz w meandrach rozważań i pobożnych dywagacji. Osiemnastowieczna literatura religijna zdradza przy tym ogromną tendencję do sentymentalizmu i pełna jest cudownych opowieści, obliczonych na wywołanie wzruszeń, zdziwień czy zachwytów, które obce są współczesnej mentalności, nacechowanej racjonalnością i ceniącej sobie równowagę emocjonalną w relacjach z Bogiem.

Alfons M. de Liguori jest człowiekiem swoich czasów i tkwi głęboko w nurcie literatury religijnej epoki: czerpie z jej treści i przyswaja sobie jej charakter, korzysta z doświadczeń pisarskich współczesnych mu mistrzów pióra, zwłaszcza świętych, i uczy się tworzyć według manieri naówczas obowiązującej. W ciągu wielu lat działalności pisarskiej wypracowuje jednak swój własny styl, który ewoluje aż do osiągnięcia dojrzałości w takich dziełach jak choćby sławne *O umiłowaniu Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*. Styl ten obfituje w wiele różnorodnych elementów i na jego kształt wpływają różne czynniki. Ich bliższe poznanie może ułatwić lekturę pism duchowych Liguoriego, pogłębić ich zrozumienie, a co za tym idzie, umożliwić pełniejszą percepcję jego nauczania. Uświadomienie sobie, jak pisał Święty z Neapolu, może też stanowić klucz do bardziej uważnego spojrzenia na osiemnastowieczną literaturę religijną i odkrycia jej niezwykłego bogactwa, często zaskakującego swoją aktualnością i przenikliwością refleksji.

1. CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE PISARSTWO DUCHOWE ALFONSA M. DE LIGUORIEGO

Aby zrozumieć, jak ukształtował się styl pisarstwa Alfonsa M. Liguoriego, nie można abstrahować od jego osobistej formacji duchowej i intelektualnej. Urodzony w zamożnej rodzinie patrycjuszowskiej Królestwa Neapolu, Alfons otrzymuje formację ludzką i chrześcijańską właściwą młodemu kawalerowi tamtych czasów. Jego religijny i autorytarny ojciec, Giuseppe (1670-1745), zaszczepia w nim siłę charakteru i wprowadza w głębokie nabożeństwo do Chrystusa Ukrzyżowanego, które razem z tym do Najświętszego Sakramentu i do Matki Bożej staną się później filarami alfonsjańskiego nauczania w dziedzinie ducha². Wrażliwość i głęboka pobożność matki, Anny Cavalie-

² Por. A. Tannoia, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M. de Liguori Vescovo di S. Agata de' Goti e Fondatore della Congregazione de' preti missionari del SS. Redentore*, Napoli 1798-1802 (odbitka z oryginału: Materdomini 1982), t. I, s. 2 (dalej: Tannoia, *Della vita ed istituto*...); E. Jones, *Alphonsus de Liguori. The Saint of Bourbon Naples (1696-1787)*, Dublin 1992, s. 10; O. Gregorio, D. Capone (red.), *S. Alfonso de Liguori. Contributi bio-bibliografici*, Varese 1940, s. 23.

ri (1670-1755), wychowanki sióstr franciszkanek, kształtuje w synu wrażliwość sumienia, wprowadza w żywy, osobisty kontakt z Bogiem i otwiera na bogactwo duchowości św. Filipa Neri (1515-1595)³. Elementy tej właśnie duchowości silnie oddziałują na młodzieńca, zwłaszcza dzięki uczestnictwu w działalności bractw i stowarzyszeń religijnych, przesiąkniętych duchem filipińskim, jak również poprzez kierownictwo duchowe oratorianina Tommaso Pagano (1667-1755)⁴.

Edukacja Alfonsa przebiega pod czujnym okiem ojca, który pragnie uczynić syna jednym z wielkich Królestwa Neapolu, a przebiega w różnych kierunkach: humanistycznym, filozoficznym, lingwistycznym etc. Studia humanistyczne Liguori odbywa pod okiem najlepszych profesorów Neapolu⁵. W wieku 12 lat zdaje egzamin wstępny na Uniwersytet Neapolitański przed sławnym profesorem retoryki Giambattistą Vico (1668-1744) i przez pięć lat studiuje prawo cywilne i kanoniczne pod kierunkiem wybitnych specjalistów⁶. W ten sposób otrzymuje doskonałe, jak na owe czasy, przygotowanie prawnicze i oratorskie, uwieńczone w szesnastym roku życia doktoratem *in utroque iure*, które okaże się opatrnościowe dla jego przyszłej aktywności na polu pisańskim i duszpasterskim, w teologii moralnej oraz w duchowości⁷.

Przez osiem lat Alfons wykonuje zawód adwokata, stając się jednym z najbardziej cenionych mecenasów w palestrze neapolitańskiej; chętnie są mu po-

³ Por. Th. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi (1696-1787)*, Roma 1983 (oryg. *Le saint du siècle des Lumières. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Paris 1982, s. 132); Tannoia, *Della vita ed istituto...*, t. I, s. 4-5.

⁴ Od dzieciństwa aż do dwudziestego siódmego roku życia Alfons uczęszcza do neapolitańskiego oratorium założonego przez samego Filipa Nereusza, najpierw jako członek Bractwa Młodych Szlachciców, a potem Bractwa Doktorów. Dzięki temu doświadczeniu przyswajają sobie pierwsze pojęcia z zakresu życia wewnętrznego i podstawowe elementy duchowości filipińskiej: przekonanie, że świętość jest dostępna dla wszystkich i że Boga poznaje się bardziej sercem niż intelektem; tu zostaje wprowadzony w pobożność eucharystyczną, w modlitwę myślną, poznaje wartość umartwień i lektury duchowej, zwłaszcza żywotów świętych. Nacisk kładziony na wolę – zawsze wspieraną łaską – umiejscawia duchowość filipińską bardziej w linii tradycyjnej ascetyki niż mistyki. Z roztropnym umiarkowaniem stawia ona jako fundament budowli duchowej pokorę, która znajduje swoją bezpośrednią aplikację w nocy posłuszeństwa i poddaniu codziennemu krzyżowi. Por. P. Zovatto (red.), *Storia della spiritualità italiana*, Rzym 2002, s. 328-331; P. Crespi, G. F. Poli, *Lineamenti di storia della spiritualità e della vita cristiana*, Roma 2000, s. 156-157.

⁵ Sławny Domenico Buonaccia czuwa nad studium literatury; Gaetano Grieco (+1728), uczeń wielkiego Alessandro Scarlatti (1660-1725), odpowiedzialny jest za muzykę; sławny barokowy malarz Francesco Solimena (1657-1747) uczy go rysunku i malarstwa. Młody Alfonso bierze lekcje filozofii u karteżanina ks. Carminiello Rocco; studiuje też języki, nauki przyrodnicze i fechtunek. Dzięki Pagano korzysta z bogatej biblioteki oo. hieronimianów. Rey-Mermet podkreśla związek Liguoriego z Kartezjuszem, wskazując, że w 1749 Święty proponuje seminarzystom rodzącego się zgromadzenia redemptorystów podręcznik filozofii – dzieło karteżanina Edmonda Pourchot, por. Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 71, 73. Por. także: R. Telleria, *Sacerdos d. Domenico Buonaccia*, „Spicilegium Historicum CSsR” (dalej: SHCSsR) 12 (1964), s. 205-208; D. Capone, *Le citazioni nelle opere di S. Alfonso*, w: *Opere ascetiche, Introduzione generale*, Rzym 1960, s. 301 (dalej: OA).

⁶ Prawo kościelne studiuje u Gennaro Cusano, elokwencję sądową u Nicola Capasso (1671-1745), prawo rzymskie i feudalne u Domenico Aulisio (1639-1717) i Nicola Carovita (1647-1717), a instytucje cywilne u Giovanni A. Chianese; por. Tannoia, *Della vita ed istituto...*, t. I, s. 10. Nauki prawnicze w Neapolu w czasach Alfonsa stały na najwyższym poziomie, a neapolitańska szkoła jurystyczna, charakteryzująca się wielkim praktycyzmem, uważana była za jedną z najbardziej znaczących szkół w Europie; por. O. Gregorio, D. Capone (red.), *S. Alfonso de Liguori*, s. 96-98.

⁷ Por. Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 109. Na temat formacji prawniczej Liguoriego zob.: L. Vereecke, *Sant'Alfonso giurista. La formazione e l'influsso sulla morale*, „Studia Moralia” 31 (1993), 265-282; F. Chiovaro, *Alfonso de Liguori avvocato*, w: *Piccola biblioteca del Segno* 3, Palermo 1999, supl. do nr. 202.

wierzone nawet najtrudniejsze sprawy. W okresie tym jeszcze bardziej pogłębia on i utrwala swoją formację prawniczą: zamiłowanie do porządku, do racjonalności i równowagi w osądach, wypracowuje skłonność do opierania się tylko na sprawdzonych przesłankach, zdolność do patrzenia na problemy z różnych punktów widzenia oraz umiejętność porównywania i oceny różniących się ze sobą poglądów. Te cechy, a zwłaszcza świetnie opanowana sztuka oratorska, tak zasadnicza dla rzemiosła adwokackiego, wpłyną znacząco na styl pisarstwa Alfonsa i całą jego przyszłą aktywność literacką.

Liguori wykonuje swoją profesję z oddaniem, zgodnie z praktyką i normami prawa, ale też z głębokim poczuciem chrześcijańskiej sprawiedliwości⁸. Silnie rozwija swój osobisty kontakt z Bogiem, zwłaszcza przez modlitwę, adorację Najświętszego Sakramentu, przez udział w rekolekcjach zamkniętych, w działalności bractw chrześcijańskich, a także poprzez opiekę nad chorymi w szpitalu zwanym „Incurabili” – „dla Nieuleczalnych”. W twarzach umierających tam biedaków dostrzega oblicze cierpiącego Chrystusa i doświadczenie to stanie się trwałym elementem jego duchowości, uprzywilejowanym tematem jego pism ascetycznych. Młody adwokat spędza całe godziny na modlitwie, kontemplując Ukrzyżowanego: z Nim próbuje rozwiązywać problemy swego wrażliwego sumienia i ukoić napięcia w relacjach z apodyktycznym ojcem; szuka duchowej integracji⁹.

Okres młodości Alfonsa zamyka się dramatycznym momentem tzw. nawrócenia (sprowokowanym niesłuszną przegraną w niezwykle ważnej sprawie sądowej, w której Liguori był obrońcą, a toczącej się przed Świętą Radą Królewską,) przypieczętowanym mistycznym doznaniem w szpitalu „Incurabili”. To głębokie, osobiste doświadczenie rozpoczyna intensywny proces wewnętrznego dojrzewania, który zadecyduje o tym, iż Alfons w swoich pismach duchowych nie będzie tylko przekazicielem czy komentatorem duchowych doświadczeń innych mistyków i świętych, ale, mimo pozornie „eklektycznego” charakteru tych dzieł, stanie się pisarzem odkrywającym przed czytelnikiem nową perspektywę: niesłychanej miłości Boga do człowieka objawionej w Ukrzyżowanym.

Ważnym okresem formacji intelektualno-duchowej Alfonsa M. de Liguoriego jest okres studiów w Seminarium neapolitańskim. Jego mistrzem jest kan. Giulio Nicolò Torni (1672-1756), choć Alfons jest także przyjacielem jezuitów, od których przyswaja sobie elementy ich myśli i duchowości. Jest także związany z wielkim erudytą Giuseppe Vallettą, jednym z moderatorów je-

⁸ Pragnienie wykonywania własnej profesji jako chrześcijańskiego powołania skłania Alfonsa do stworzenia swojego własnego „kodeksu deontologicznego”, który P. L. Rispoli ujmuje w jedenastu punktach. Por. *Vita di S. Alfonso M. de Liguori*, Monza 1857, s. 30-31, przytoczony w: Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 121.

⁹ Widzialnym znakiem tych doświadczeń może być tak zwany *Chrystus Ukrzyżowany z Ciorani*, namalowany przez Alfonsa w wieku 23 lat. W okresie pełnym sukcesów zawodowych młody adwokat otwiera swoje wnętrze poprzez poruszający obraz Chrystusa umierającego na krzyżu, pokrytego ranami, tkliwego i pełnego dostojeństwa.

go doktoratu z teologii i właścicielem sławnej biblioteki, do której Alfons ma dostęp. Dzięki tym studiom Liguori poznaje głębiej Pismo św. oraz ojców Kościoła, odkrywa wartość myśli patrystycznej dla życia duchowego¹⁰.

Dzięki swemu wujowi, kanonikowi P. M. Gizzio (1662-1741), przełożonemu seminarium, Alfons zapoznaje się lepiej z myślą i dziełami wielkich mistrzów duchowych: Teresy z Avili i Franciszka Salezego. Duchowość terezańska, z którą zetknął się już w dzieciństwie dzięki matce, staje się dla studenta teologii prawdziwym światłem na drodze ku doskonałości. Ona przenika jego osobistą pobożność, łagodzi tendencje rygorystyczne i wpływa na jego doktrynę: wiele pojęć i kategorii używanych w alfonsjańskich dziełach duchowych pochodzi właśnie z ksiązek św. Teresy. Ta wielka mistyczka fascynuje młodzieńca swoją gorliwością i wyłączną miłością ku Chrystusowi, do tego stopnia, iż staje się dla niego wzorem modlitwy i doskonałym przykładem zjednoczenia z wolą Bożą – wzorem świętości. Seminarzysta obiera ją za matkę, stara się ją naśladować w życiu tylko „dla Boga i jego większej chwały”¹¹. Pisma Świętej miały zatem duży wpływ nie tylko na wewnętrzną formację Alfonsa, ale i na styl jego pisarstwa duchowego.

Z nauczaniem wielkiego mistrza duchowego i misjonarza, Franciszka Salezego, Liguori spotkał się w stowarzyszeniu „Misji Apostolskich”, gdzie księża i seminarzyści przygotowywali się do *missio ad gentes*. „Pobożny humanizm” Salezego, który tak zdecydowanie akcentuje miłość Boga do człowieka, wpływa mocno na duchową formację młodego studenta i ożywia jego misyjne pragnienia¹². Salezjańska równowaga pomaga otworzyć się na inne doświadczenia i prądy duchowe, na mistycyzm Jana od Krzyża czy duchowość uczniów Ignacego Loyoli, niemniej jednak po św. Teresie najważniejszym jego mistrzem pozostanie na zawsze Franciszek Salezy.

Studium teologii jest dla Alfonsa M. de Liguoriego częścią drogi do doskonałości. Zgodnie z tradycją chrześcijańską, nie oddziela on nigdy doktryny i świętości: ani w życiu, ani w posłannictwie. Ze względu na swą wytrzymałość w pracy, oprócz seminarium i „Misji Apostolskich” uczęszcza do najlepszych akademii teologicznych ufundowanych w Neapolu przez świątłych kapłanów¹³. Dzięki takim środowiskom naukowym Alfons nie tylko po-

¹⁰ Por. A. M. de Liguori, *Considerazioni ed affetti*, s. 136. Przedmioty dogmatyczne wykładane są w seminarium przez prof. Giulio Nicolò Torniego według słynnej *Medulla theologica* antyjansenisty Louisa Abely (1604-1691), natomiast w teologii moralnej króluje rygoryzm nakreślony przez podręcznik *Theologia moralis* François Geneta (1640-1703). Alfons wyzna później, że prawie wszyscy jego formatorzy i profesorzy byli rygorystami, a Tannoia zaświadcza, że młodemu klerykowi „leżało bardzo na sercu kształcenie się w tych naukach, które są właściwe jego stanowi”, dlatego z pasją neofity, typową dla jego charakteru, zaczął także pogłębiać swoje życie duchowe według tych rygorystycznych zasad moralnych; por. Tannoia, t. I, s. 31. Fakt ten miał mocny wpływ na jego pierwszą orientację moralną i duchową.

¹¹ Por. Tannoia, *Della vita ed istituto...*, t. I, s. 184 (pomyłkowo oznaczona jako 176). Jest faktem znamienym, że w 1743 roku Alfons dedykuje swoją pierwszą książkę właśnie św. Teresie; por. *Considerazioni sopra le virtù e pregi di S. Teresa*, w: *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, Turyn 1846, t. II, s. 433-446.

¹² Por. Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 185.

¹³ Por. Tannoia, *Della vita ed istituto...*, t. I, s. 33.

głębia swoją znajomość teologii, przedmiotów i praktyk związanych z misją kapłańską, ale rozpała w sobie zapał misyjny względem ludzi prostych i ubogich. Rozwija też umiejętność przybliżania im przesłania chrześcijańskiego w sposób przystępny i zwięzły, bez barokowej oprawy, która zaciemnia to przesłanie, często czyniąc je wprost bezowocnym. Na przykład udział w dziele tzw. Kaplic wieczornych, a także w misjach ludowych na peryferiach Neapolu ma ważne znaczenie nie tylko dla duchowej formacji Alfonsa, ale wpływa też na charakter jego pisarstwa, czyniąc go zwięzłym, pozbawionym niepotrzebnych ozdobników¹⁴.

2. ZASADNICZE FAZY DZIAŁALNOŚCI PISARSKIEJ ALFONSA M. DE LIGUORIEGO

Po okresie formacji prawniczej i seminaryjnej, w wyniku niezwyklej przeżyć i doświadczeń duchowych, na jesieni 1732 roku Alfons M. de Liguori zakłada Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela i daje początek misji redemptorystowskiej wśród ubogiej i zapomnianej ludności wsi i miasteczek na peryferiach wielkiego Neapolu. Założyciel staje się misjonarzem. Misjonarska troska czyni go czujnym i wrażliwym na nowe problemy prawdy zbawczej, otwartym na nowe rozwiązania moralne i gotowym ofiarować pokarm duchowy dla biednych i opuszczonych. Dlatego wraz z absorbującą aktywnością apostołską rozwija stopniowo także działalność pisarską, obejmując różne dziedziny, szczególnie zaś teologię moralną i duchowość¹⁵. Jego aktywność w tym względzie jest rzeczywiście imponująca: 111 pozycji, dzieł i dziełek różnej wielkości i natury, rozprzestrzenianych z niezwyklej rozmachem aż do naszych czasów¹⁶.

Dla uzmysłowienia sobie wielkości tego przedsięwzięcia warto przytoczyć statystyki: do lat 30-tych zeszłego stulecia pisma Alfonsa zostały opublikowane 402 razy przed i 3 708 razy po jego śmierci¹⁷. Jest oczywiste, że wartość każdego autora zależy przede wszystkim od wpływu, jaki jego dzieła wywarły na czytelników mu współczesnych czy późniejszych, a nie tylko od liczby wydań czy ilości sprzedanych egzemplarzy. Jednak i na tym polu wielkość Alfonsa jest bezdyskusyjna. Świadomość tego faktu doprowadziła do uroczystego nadania mu w roku 1871 tytułu doktora Kościoła. Aby naprawdę uchwycić wartość tej zaskakującej spuścizny pisarskiej, lepiej zrozumieć jej

¹⁴ Por. Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 188.

¹⁵ Kompletny wykaz dzieł Alfonsa zob. w: F. Ferrero, S. J. Boland, *Las obras por S. Alfonso Maria de Liguori*, SHCSsR 36 (1990), s. 485-543.

¹⁶ Rey-Mermet nazwał jego aktywność pisarską „jednym z wielkich sukcesów książkowych historii, mając zwłaszcza na uwadze fakt, że do naszych czasów przygotowano ponad 20 000 edycji w przynajmniej 70 językach; Szekspir, starszy od niego o całą generację, został co prawda przetłumaczony na 77 języków, ale w roku 1961 dochodzi do 10 602 wydań”; Th. Rey-Mermet, *Il santo...*, s. 785.

¹⁷ Bayón, *Cómo escribió Alfonso de Liguori*, Madryt 1940, s. 264.

charakter i głębiej wniknąć w jej zasadniczą treść, trzeba poznać podstawowe fazy jej powstania.

W zasadzie należy wyróżnić trzy podstawowe fazy aktywności pisarskiej Alfonsa M. de Liguoriego¹⁸. Pierwsza z nich przypada na lata 1732-1751 i dotyczy początkowych, na ogół niewielkich publikacji, które towarzyszą intensywnej pracy misyjnej Świętego w pierwszych latach po założeniu Zgromadzenia¹⁹. Fakt, iż aktywność pisarska Alfonsa rodzi się właśnie jako dopełnienie jego działalności misyjnej, ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia jej charakteru. Nawet w późniejszych etapach rozwoju twórczości Neapolitańczyka, w dziełach o dość wysublimowanej treści teologiczno-duchowej, właściwie nigdy nie traci ona charakteru duszpastersko-misyjnego; koniecznym jest zatem czytać ją i oceniać właśnie w tej perspektywie.

Wśród pierwszych dzieł Alfonsa trzeba wyróżnić: *Piosenki Duchowe* (*Canzoncine spirituali*) (1732), charakteryzujące się nadzwyczajną głębią teologiczną i duchową oraz prostotą i melodyjnością. Okazały się one wyjątkowo użyteczne dla zakorzenienia prawdziwej pobożności w sercach ludzi prostych, często nieumiejących czytać. Zaraz za nimi (1734) plasują się: *Koronka ku czci świętego Dzieciątka Jezus* oraz wydane w roku 1743 *Rozważania nad cnotami i zaletami św. Teresy od Jezusa*, które podkreślają wybrane przez Alfonsa elementy duchowości terecjańskiej. W roku 1744 roku, na potrzeby formacji chrześcijańskiej w czasie misji ludowych, zostaje wydany także rodzaj skróconego katechizmu, zatytułowanego *Kompendium nauki chrześcijańskiej*. Do tego samego okresu należą również sławne *Nawiedzenia Najświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi* (1745), początkowo stworzone w celu pogłębienia duchowości seminarzystów Zgromadzenia, oraz *Użyteczne rozważania dla biskupów odnośnie do praktyki dobrego zarządzania ich kościołami*.

Kompozycja tych pierwszych dzieł nie wymagała szczególnie pogłębionej lektury czy intensywnego studium, a co za tym idzie, porządnej biblioteki i większej ilości czasu do dyspozycji – warunków będących raczej w deficycie, wzięwszy pod uwagę prowizoryczność pierwszych fundacji i konieczność ciągłego przemieszczania się związanego z misjami ludowymi²⁰. Stanowiły one przede wszystkim pomoc duszpasterską podczas misji i służyły utrwalaniu relacji z Bogiem w życiu wiernych po jej zakończeniu. Fakt ten wcale nie przesądza o realnej wartości tych utworów; niektóre z nich odznaczają się nieprzeciętną głębią refleksji i odzwierciedlają w jakiejś mierze doświadczenia duchowe autora.

¹⁸ D. Capone, *Le citazioni...*, s. 302-307.

¹⁹ O. Gregorio, *Primizia letteraria di s. Alfonso*, w: *S. Alfonso*, 21, Pagani 1959, s. 206-207.

²⁰ „Do roku 1743 domy zakonne, które [Alfons] zakłada i gdzie mieszka, tzn.: Scala, Villa, Ciorani, są dosyć prymitywne, gdzie nawet materialnie nie ma możliwości założenia większej biblioteki; dopiero w 1743 roku w Ciorani zaczyna powstawać nowa konstrukcja, która pozwala zapoczątkować bibliotekę moralno-ascetyczną”; D. Capone, *Le citazioni...*, s. 302.

Efektom działalności misjonarskiej Liguoriego, szczególnie jako spowiednika, jak również owocem nauczania w studentacie CSsR są jego wartościowe *Adnotationes do Medulla Theologiae Moralis* Busenbauma, wydrukowane razem w roku 1748. Następne ich wersje, ciągle pogłębiane i rozbudowywane, doprowadzają w końcu do powstania najślawniejszego dzieła moralnego Alfonsa M. de Liguoriego – *Theologia Moralis*; dzieła już całkowicie jego, które pozwoli Świętemu oddziaływać na formację sumienia moralnego katolików praktycznie aż do Soboru Watykańskiego II i przyczyni się do nadania Alfonsowi tytułu Niebieskiego Patrona wszystkich spowiedników i moralistów²¹. Dzieło to, razem z *Dissertatio scholastico-moralis pro usu opinionis probabilis* (1749), określa praktycznie jego mentalność jako moralisty. Natomiast w roku 1750, po długim okresie przygotowań i studiów, Alfons publikuje sławne *Wystawianie Maryi*, a w roku 1751 *Miłość dusz* (*L'amore delle anime*), które definiują jego nabożeństwo do Jezusa i Maryi²².

Drugą fazę aktywności pisarskiej Liguoriego można zamknąć w latach 1751-1769. Po zatwierdzeniu Instytutu Redemptorystów przez Benedykta XIV w roku 1749, Założyciel przenosi się do Pagani pod Neapolem i jako *Rector Maius* zajmuje się wewnętrzną organizacją zgromadzenia oraz formacją duchową i intelektualną studentów; fakt ten zmusza go do zmniejszenia aktywności misjonarskiej. Poświęca też więcej czasu na własne studium i na nauczanie teologii moralnej młodych redemptorystów. Dlatego w latach 1753-1755 przygotowuje nową, „bardziej naukową” redakcję *Theologia Moralis*, a w roku 1755 publikuje bardzo cenne *Porady dla spowiednika ku dobremu wykonywaniu jego posługi*.

Jest to okres, w którym oprócz prac naukowo-pastoralnych Liguori tworzy różne dzieła ascetyczne i pobożnościowe²³. Właśnie w roku 1755 oddaje do druku książkę, która nakreśla podstawy jego systemu ascetycznego. Dziełko niewielkie, ale bardzo znaczące, zatytułowane: *Zjednoczenie z wolą Bożą* (*Uniformità alla volontà di Dio*). W roku 1758 drukuje też sławne rozważania o typowo barokowym temacie *Przygotowanie na śmierć* oraz *Nowennę na Boże Narodzenie* w jedenastu rozważaniach. W 1760 roku ukazuje się dzieło ważne dla osób konsekrowanych: *Prawdziwa oblubienica Jezusa Chrystusa*. Inne dzieło bardzo istotne dla zrozumienia alfonsjańskiej teologii życia moralnego i ascetycznego: *O wielkim środku modlitwy*, zostaje opublikowane w roku 1759. W tym samym okresie, około roku 1760, zainspirowany polemiką przeciw systemowi probabilizmu, bronionego przez jezuitów, Alfons zajmuje się problemem sumienia, dodając do swojej *Theologia Moralis* (1767) nowy traktat, *De conscien-*

²¹ AAS 42 (1950), s. 595-597.

²² D. Capone, *Le citazioni...*, s. 303.

²³ W tym czasie Liguori ma do dyspozycji bibliotekę Zgromadzenia w Pagani. Następnie korzystać będzie ze swojej prywatnej biblioteki biskupiej, składającej się w części z książek własnych i tych pożyczonych z bibliotek Neapolu oraz z należących do bibliotek innych domów zakonnych Instytutu; por. D. Capone, *Le citazioni...*, s. 304.

tia, i nową rozprawę *O umiarkowanym użyciu opinii prawdopodobnej* (1765). W tym okresie rodzą się także dwa inne bardzo wartościowe dzieła: *Droga zbawienia* (*La via della salute*, 1766) i arcydzieło ascetyki alfonsjańskiej *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym* (*Pratica di amar Gesù Cristo*, 1768).

Ostatni okres pisarskiej działalności Alfonsa M. de Liguoriego przypada na lata 1769-1776. Od roku 1762, jako biskup diecezji Sant'Agata dei Goti, Alfons pogłębia jeszcze bardziej swą aktywność pisarską, zachowując w swych dziełach charakter bezpośredniości w kontakcie z ludem. Natomiast po roku 1768, kiedy ciężka choroba przykuwa go do wózka inwalidzkiego i prawie unieruchamia, Alfons może poświęcić więcej czasu na lekturę i jego styl literacki staje się bardziej refleksyjny i mniej bezpośredni. W 1772 roku publikuje na przykład historię herezji zatytułowaną *Tryumf Kościoła*, a w 1773 *Refleksje o męce Jezusa Chrystusa*, w których powraca fundamentalny temat chrystocentryzmu alfonsjańskiego. *Zwycięstwa Męczenników* oraz *Condotta ammirabile della Provvidenza*, w których przedstawia historię ludzkości jako historię zbawienia kierowaną przez Bożą Opatrzność oraz prawdę o zbawieniu w Chrystusie, zostają wydane odpowiednio w latach 1775 i 1776. Ostatnie dzieło o szerokim oddechu, zatytułowane *Rozprawy teologiczno-moralne odnośnie do życia wiecznego* (1776), stanowi kontynuację refleksji nad ludzkim przeznaczeniem i nad życiem wiecznym z Bogiem.

3. DZIEŁA ASCETYCZNE ALFONSA M. DE LIGUORIEGO

Już od roku 1745 Liguori żywił pragnienie zebrania razem, „dla większej wygody wiernych”, wszystkich swoich dzieł ascetycznych oraz książeczek zawierających nowenny i rozważania pobożnościowe drukowane w poprzednich latach, nadając im tytuł *Dzielka duchowe* (*Operette spirituali*), zmieniony potem przez Remondiniego, weneckiego wydawcę Alfonsa, na *Dzieła duchowe* (*Opere Spirituali*)²⁴. Jest oczywiste, że zbiór ten nie powstał w wcześniej przemyślanego projektu, który tworzyłby organiczną całość, lecz rozwinął się powoli na przestrzeni kilku dziesięcioleci, poczynając od *Nawiedzeń Najświętszego Sakramentu*, opublikowanych już w 1745. Wzbogacając stopniowo zasadniczy rdzeń tego zbioru innymi, niewielkimi w formie tekstami ascetycznymi, już w 1748 autor zrealizował nową, poszerzoną jego wersję. W roku 1751, ukończywszy *Miłość dusz*, opublikował ją wraz z *Nawiedzeniami Najświętszego Sakramentu*²⁵. W taki sposób zbiorek rozwijał się aż do roku 1755, kiedy to autor, uporządkowawszy i poprawiwszy uważnie cały materiał, podzielił go na dwie części i zatroszczył się o ponowne, eleganckie wydanie kieszonkowe w neapolitań-

²⁴ Odnośnie do historii wydań *Opere Spirituali* przygotowanych przez Liguoriego zob. O. Gregorio, *Ricerche bibliografiche alfonsiane*, SHCSsR 4 (1956), s. 475-485.

²⁵ Tamże, s. 477.

skiej drukarni Gessarięgo, dając mu po raz pierwszy tytuł *Dzielka Duchowe*²⁶. W zbiorze tym znalazły się następujące pozycje²⁷:

Część I

Visita al SS. Sacramento ed a Maria Santissima,
Atti per la Comunione,
Aspirazioni e sospiri d'amore verso Gesù,
Massime eterne,
Quiete per l'anime scrupolose,
Modo di conversare alla familiare con Dio,
Protesta della morte,
Pregiere a Maria per ogni giorno della settimana,
Canzoncine del SS. Sacramento e a Maria Santissima;

Część II

Orologio della Passione,
L'Amore delle Anime,
Gradi della Passione,
Coronella delle sante Piaghe,
Orazione a Gesù Cristo,
Uniformità alla volontà di Dio,
Massime di perfezione,
Canzoncine.

W całości zbioręk prezentował się jako rodzaj filotei czy „ogródka duchowego”, zawierającego medytacje, nauki ascetyczne, modlitwy i pobożne pieśni. Odpowiadał na oczekiwania wiernych i rozszedł się szybko wśród ludu i w klasztorach. W roku 1756 autor zdecydował się poszerzyć go, dodając część III, pragnąc uczynić go użytecznym dla jeszcze większej liczby czytelników. Powierzył ten projekt wydawcy weneckiemu Giovanniemu Remondiniemu²⁸.

²⁶ O. Gregorio, *Idea e criteri di S. Alfonso nel preparare la sua collezione delle sue opere ascetiche*, w: *OZ*, Rzym 1960, s. 20. Alfons pragnie, żeby jego książka ascetyczna była dziełem pobożności, dziełem duchowym, aby jej czytelnik stał się człowiekiem uduchowionym. Stara się przedstawić prawdę zbawienia w taki sposób, aby otwierała ona czytelnika na Boga. Rzeczywiście, w *Rozważaniach o męce Jezusa Chrystusa*, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, określa pobożność jako „bycie gotowymi do pójścia za tym, czego Bóg od nas żąda”; *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, w: *OZ*, t. V, Roma 1934, s. 326.

²⁷ O. Gregorio, *Ricerche*, s. 478. Liguori, zadowolony z ukończonej pracy, 22 listopada 1755 roku wysłał swoją książkę pewnej mniszce, podkreślając obecność w zbiorze dziełka *Uniformità alla volontà di Dio*: „Posyłam wam nowe *Nawiedzenia*, wydrukowane przez D. Benedetto Gessari, razem z *Canzoncine* i traktatem o woli Bożej na końcu”; zob. A. M. de Liguori, *Lettere*, t. I, s. 309.

²⁸ O. Gregorio, *Idea e criteri...*, s. 20-21. Wydanie Remondinięgo, składające się z trzech części, nigdy nie zostało przez edytora zrealizowane, mimo mocnych nacisków autora; por. O. Gregorio, *Idea e criteri...*, s. 22-35.

W roku 1758 neapolitańska drukarnia będąca własnością Giuseppe di Domenico wypuszcza inne, jedenaste już wydanie tych dzieł, powiększone i poprawione przez Alfonsa, po którym natychmiast ukazało się inne, przygotowane przez Remondiniego, który zadowolili się zwyczajnie odtworzeniem zbioru wydrukowanego przez Gessarię²⁹. Wydanie trzynaste (1761), zredagowane przez Liguoriego, wydane również u Gessarię, zostało wzbogacone kilkoma nowymi dziełkami, takimi jak *Pobożne praktyki dla pocieszenia dusz czyszcących* (w części I), *Applicazione alla Messa*, *Esercizio divoto per impetrare i Sette doni dello Spirito Santo*, *Divoti esercizi da praticarsi avanti e dopo la Confessione*, które potem zostało lepiej uporządkowane i wydane w roku 1765 jako wydanie siedemnaste. Poprzez to dzieło Alfons położył solidne podstawy dla pobożności wiernych i „stało się ono w Królestwie Neapolu, w Państwie Kościelnym, w Republice Weneckiej i w innych podręcznikiem modlitwy dla dusz pobożnych”³⁰. Zostało ono skomponowane następująco:

Część I

Visita al SS. Sacramento ed a Maria Santissima,
Atti per la Confessione,
Orazioni avanti il SS. Sacramento,
Atti per la Comunione,
Aspirazioni e sospiri d'amore verso Gesù,
Massime eterne,
Quiete per l'anime scrupolose,
Modo di conversare continuamente con Dio,
Protesta della morte,
Pregbiere a Maria SS.ma,
Pratiche divote per suffragare l'anime del purgatorio,
Orazione alla SS. Trinità,
Applicazione alla Messa,
Esercizio divoto per impetrare i 7 doni dello Spirito Santo,

Część II

Orologio della Passione,
L'Amore delle Anime,
Gradi della Passione,
Coronella delle sante Piaghe,
Orazione per ottenere il santo amore,

²⁹ A. M. de Liguori, *Lettere*, t. III, s. 68.

³⁰ O. Gregorio, *Ricerche...*, s. 479-480.

*Trattato della volontà di Dio,
Trattato della necessità della preghiera,
Orazione per la perseveranza e le sante virtù,
Regole per ben vivere,
Atti da farsi nella giornata,
Modo pratico di far orazione mentale,
Massime di perfezione,
Onorevole ammenda a Gesù nel Sacramento,
Due ottave su Gesù trafitto,
Canzoncine devote.*

W latach 1763, 1766 i 1784 Remondini wydrukował *Opere Spirituali* w Bassano, w różnych formatach, idąc znowu za poprzednim wydaniem Gessarięgo, wcale go nie aktualizując, tak iż w praktyce upowszechniają się dwie tradycje tekstowe: ta bardziej obfita – neapolitańska (Gessari-di Domenico) oraz ta remondiańska (Venezia-Bassano). Wydawca wenecki zaprezentował raczej wybór dziełek, niekompletny i bez ostatnich uzupełnień autora. Wydania przygotowane przez Paci (XVII) w 1768 i przez Stasi (XVIII) w 1769 odzwierciedlały, ogólnie mówiąc, poprzednie wersje, i dlatego ostatecznego tekstu do przygotowania krytycznego wydania *Opere Spirituali* trzeba było szukać w edycji di Domenico (XI, 1758) i w tej Gessarięgo (XVII, 1765)³¹.

Począwszy od roku 1822 powzięto kilka prób kompletnej edycji dzieł Alfonsa M. de Liguoriego³², i rzeczywiście trzy zbiory jego dzieł w języku włoskim zawierały również *Opere ascetiche*: L. Corbetta, *Opere complete*, Monza 1822-1861; G. Antonelli, *Opere*, Venezia 1831-1848, G. Marietti, *Opere ascetiche, dogmatiche e morali*, Torino 1887. Były to próby, które z powodu braku doświadczenia i właściwych kryteriów nie dały jednak zadowalających rezultatów. Nowa edycja alfonsjańskich dzieł duchowych została zredagowana z poszanowaniem dla współczesnych kryteriów wydania krytycznego oraz „z największym rygorem filologicznym, *sine acceptione personarum*” przez redemptorystów Oreste Gregorio, Giuseppe Cacciatore, Domenico Capone i zatytułowana *Opere ascetiche*³³. Tytuł ten został przyjęty przez redaktorów zbioru z następującą argumentacją:

„Zdając sobie sprawę, że według współczesnych pojęć teksty te są naprawdę duchowe, my jednak nadal będziemy określać naszą kolekcję jako *Dzieła ascetyczne*, ze względu na poszanowanie dla osiemnastowiecznej mentalności

³¹ O. Gregorio, *Ricerche...*, s. 481.

³² Pełny wykaz wydanych dzieł alfonsjańskich zob. F. Ferrero, *Orientación bibliográfica sobre temas alfonsianos*, SHCSsR 36-37 (1988/1989), s. 555-558.

³³ Tytuł kompletny: *Opere ascetiche*, t. I-XV, Roma 1933-1968. Na temat kryteriów tej publikacji i wykazu chronologicznego pism duchowych zob. O. Gregorio, *Restituzione del testo*, w: *OA*, s. 9-11.

Świętego Doktora. W ten sposób wpisujemy się w tradycję utrzymywaną do dziś przez wydawców i tłumaczy z tekstu oryginalnego³⁴.

Edycja ta jest aktualnie najlepszym wydaniem dzieł duchowych św. Alfonsa M. de Liguoriego.

4. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA DZIEŁ DUCHOWYCH ALFONSA M. DE LIGUORIEGO

Już z tego krótkiego ujęcia okresów twórczości Liguoriego i z pobieżnej prezentacji jego najważniejszych dzieł duchowych łatwo wywnioskować, że cel alfonsjańskiej twórczości pisarskiej jest eminentnie pastoralny. Jego dzieła rodzą się jako uzupełnienie i przedłużenie działania apostołskiego, a nie jako popis erudycji, który prowadzi czytelnika do wewnętrznego wyjałowienia i niebezpiecznej ułudy³⁵. Poprzez swą twórczość Alfons pragnie promieniować na wszystkich możliwych frontach misyjnych zmagają, nadając swemu dziełu charakter integralny i wielowymiarowy. W jego świadomości teologia nie służy tylko zgłębieniu tajemnicy Boga i nie jest w głównej mierze apologią dogmatów ogłoszonych przez Kościół, lecz, w ostatecznym rozrachunku, ma na celu wprowadzenie człowieka w intymność życia z Bogiem, służy życiu duchowemu we różnorodnych jego wymiarach. Jest to koncepcja droga Kościołowi od samych początków tworzenia doktryny chrześcijańskiej aż do czasów późnego średniowiecza, kiedy to obserwuje się stopniowy rozdział między teologią a ascetyką (*theologia systematica* – *theologia spiritualis*). Z tego właśnie powodu wachlarz tematyki dzieł alfonsjańskich jest tak szeroki: od tych dogmatycznych, które nauczają i pogłębiają wiarę, do tych apologetycznych, napisanych, aby jej bronić³⁶. W dziełach o charakterze historycznym autor proponuje refleksję na temat przeznaczenia człowieka i jego historii. Większość jego dzieł koncentruje się jednak na tematyce moralnej i na duchowości, wytyczają one drogę, która zmierza nie tylko do uczynienia ludzkich zachowań „etycznie bezpiecznymi”, lecz raczej ku prawdziwej przyjaźni z człowiekiem i jedności z Bogiem. Alfons pragnie, by szare i bezowocne środowisko biedaków rozkwitło prawdziwą pobożnością, zdolną podnieść tenor chrześcijańskiej świadomości i komunii z Odkupicielem. Zagłębiając

³⁴ O. Gregorio, *Restituzione del testo*, s. 94-95. Odnośnie do tytułu swoich pism Liguori używa terminów *spirituali* (duchowe) i *ascetiche* (ascetyczne) zamiennie, bez większych skrupułów filologicznych, według osiemnastowiecznych zwyczajów. Poczynając od roku 1761 preferuje jednak użycie terminu *opere ascetiche* (dzieła duchowe). Garrigou-Lagrange stwierdzał: „Ta nowa edycja będzie wielką przysługą i pozwoli zdać sobie sprawę z tego czym była w XVIII wieku we Włoszech literatura ascetyczna, mówiąc lepiej, duchowa, ponieważ św. Alfons wychodzi bardzo często poza ascetykę rozumianą w sensie ścisłym, poprzez mistyczny poryw swoich westchnień i przez intymność swojej komunii z Bogiem”, „*Angelicum*” 12 (1935), s. 416.

³⁵ Bayón, *Cómo escribo...*, s. 87.

³⁶ Tannoia, *Della vita ed istituto...*, s. 269.

się w lekturę pism duchowych Liguoriego, trzeba absolutnie nieodzownie ciągle uświadamiać sobie ten cel; w przeciwnym razie stają się one niezrozumiałe i trudno jest dostrzec ich prawdziwy walor.

Fakt, iż alfonsjańska literatura duchowa wyrosła z korzeni apostołatu misyjnego, zdeterminował także wielkość i sposób, w jaki jego dzieła zostały opublikowane. W rzeczywistości pisma duchowe Liguoriego stanowią materiał bardzo zróżnicowany, czy to pod względem wartości, czy pod względem rozmiarów. Wiele z nich ma stosunkowo niewielką objętość, a ich wydania są często wznawiane w formacie kieszonkowym. Chodzi tu nie tylko o przystępny format, ale o przemyślaną strategię. Trzeba stwierdzić, że „ciągłe wznawienia w znacznych ilościach, sięgających dobrych kilku tysięcy egzemplarzy przy każdym pojedynczym wydaniu, charakteryzowały całe jego dzieło”³⁷. Dziś zwraca się większą uwagę również na tę właśnie część dorobku alfonsjańskiego, która w przeszłości uważana była za mniej znaczącą³⁸. Biorąc pod uwagę fakt, że dzieła Alfonsa szybko zaczęły być tłumaczone na inne języki³⁹, można powiedzieć, iż poprzez publikacje w formie kieszonkowej, pisane po to, by dotrzeć do świata ubogich choćby w sposób pośredni, starał się on stworzyć w środowisku neapolitańskim, a także poza nim, rodzaj kapilarnej sieci oddziaływań pastoralnych. Ważna ocena tego dorobku pochodzi od samego autora, który w 1757 pisał do swojego wydawcy Giuseppe Remondiniego: „Te inne moje dziełka co prawda są niewielkie, ale wszystkie one są dopracowane i pełne cennych rzeczy, bo ja nie jestem przyjacielem wielomówstwa, i aby je napisać, przeczytałem setki książek i zebrałem ich najlepszy kwiat. Taki też charakter mają inne dziełka, które teraz szkicuję”⁴⁰.

Charakter pastoralny okazuje się decydujący również przy wyborze języka i ludowego stylu pism pobożnościowych, które, poprzez klasztory czy wiejskich proboszczów, mogły karmić duchowość biednej i opuszczonej ludności osiemnastowiecznej wsi neapolitańskiej:

„Niedrogie i przystępne teksty, jak choćby *Operette spirituali, Istruzione e pratica per li confessori, Glorie di Maria, Novena del Natale, Vera Sposa di Gesù Cristo, Ap-*

³⁷ A. Batoli Langeli, M. Infelise, *Il libro manoscritto a stampa*, w: F. Bruni, *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, Turyn 1992, s. 968.

³⁸ Bayón, *Cómo escribir...*, s. 28-29.

³⁹ Pozytywną ocenę tego stylu twórczości literackiej podzielali inni sławni ludzie, współcześni Alfonsowi, nawet ci, którzy plasują się ideologicznie po zdecydowanie przeciwnej stronie. O Wolterze i jego czasach zostało napisane: „Wiek ten nienawidził «systemu». Aby nie pozostać w tyle, aby ująć żywą esencję prądu, trzeba było odrzucić każdą myśl zorganizowaną. Trzeba było rozczłonkować własne idee (...); trzeba było roztrwonić własny geniusz w walce na kartki oderwane od wielkiego drzewa myśli, każda z innym przeznaczeniem. «Dwudziestotomowe dzieło nie dokona nigdy rewolucji. Natomiast należy się bać małych książeczek o kieszonkowym formacie, kupionych za parę groszy. Jeśli Ewangelia kosztowałaby tysiąc dwieście sesterceji, religia chrześcijańska nigdy by się nie rozwinęła», pisał [Wolter]. Nie istnieje zatem tylko autor; istnieją odbiorcy, istnieją czytelnicy. To o nich musimy myśleć. Przez wszystkie lata nadzwyczajnej aktywności Wolter zrealizował swe wielkie marzenie o «kulturze kieszonkowej»”; G. Macchia, *Voltaire. Le idee contro gli idoli*, „Corriere della sera” z 4 czerwca 1994, s. 4, cytowany przez G. Orlandi, *Alfonso de Liguori scrittore*, s. 20-21.

⁴⁰ A. M. de Liguori, *Lettere*, t. III, s. 59. Alfons stwierdza: „Przy każdym dziełku wysiłam się podwójnie w porównaniu do innych autorów, czytam wszystkich autorów, jakich mogę mieć, i jak widać, w krótkich słowach streszczam wiele, bo jestem przyjacielem konkretów, a nie słów”, tamże, s. 98.

parecchio alla morte, odniosły w wersjach włoskich nadzwyczajny sukces, również dzięki świadomości językowej Liguoriego; od samego początku były przeznaczone dla szerokiego odbiorcy (...). Stwierdziwszy, że księża na wsi znali słabo lub wcale łacinę, był tym bardziej świadomy, iż tym mniej może oprzeć się na literackim języku tokańskim, podczas gdy lud, do którego pragnął dotrzeć, rozumiał praktycznie tylko dialekt. Wypracował więc swój własny język, który bazował na ludowym tokańskim, wybierając słowa «najprostsze» i «ładniejsze sformułowania», które mogły być zrozumiałe dla odbiorcy jak najmniej wykształconego⁴¹.

Propozycja duchowa Alfonsa wyrażona jest jednak w sposób napotykający dziś na poważne trudności w jej rozumieniu. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona dość chaotyczna, obfitująca w tak wielką ilość elementów, i to tak różnorodnych, że w konsekwencji trudno dopatrzeć się w niej jakiegoś zasadniczego kierunku czy organicznego projektu, rozbudowanego i dobrze przemyślanego. Wynika to częściowo z samego stylu XVIII-wiecznej literatury duchowej, która za jednym zamachem próbuje ująć wszystkie istotne elementy życia duchowego, chcąc czy to uniknąć posądzeń o niepoprawność doktrynalną, jak w przypadku kwietyzmu, czy też dać odpowiedzi na wszystkie ewentualne pytania czytelnika. U Liguoriego złożoność ta wpływa również z celu, jaki sobie stawia, tego mianowicie, że chce on osiągnąć wielorakie poziomy doświadczenia chrześcijańskiego i połączyć różnorodne aspekty refleksji teologiczno-duchowej. Autor wskazuje różne warunki i liczne środki, niezbędne i sprzyjające przeżyciu komunii z Odkupicielem: medytację, modlitwę, zdrowy dystans do świata, kierownictwo duchowe etc., ale zasadniczo nie proponuje jednej praktyki, nie proponuje „drogi na skróty”, która odróżniłaby go od innych wielkich ludzi ducha. Dla niego wypełnianie woli kochającego Boga, pojęte jako praktyka miłości, jest wielkim i rozbudowanym programem, mającym na celu uwrażliwienie i kształtowanie moralnego i duchowego sumienia człowieka wierzącego tak, aby mógł on, w sposób autonomiczny i koherentny, przeżywać relację z Bogiem we wspólnocie Kościoła. Alfons chce przemienić osobę od środka, proponuje drogę ku dojrzałości, kształtowanie inteligencji wiary przez miłosny wysiłek woli, który zapewnia wzrost energii Ducha, wypływający z obecności Chrystusa w duszy. To On, dzięki sakramentom, żyje w sercu każdej osoby i towarzyszy jej swoim światłem i mądrością, gdy ona miłośnie jednoczy swoją wolę z wolą Boga, realizując Jego plan komunii-zbawienia na ziemi.

Dlatego, jak widać już choćby z tego krótkiego zarysu, schemat propozycji duchowej Alfonsa nie jest zbyt linearny; jawi się raczej jako dosyć złożony i bogato artykułowany, a w pewnych sekwencjach wręcz zawierający powtórzenia. M. Vidal charakteryzuje w następujący sposób strukturę duchowości alfonsjańskiej:

⁴¹ A. Batoli Langeli, M. Infelise, *Il libro manoscritto...*, s. 968.

„Duchowa propozycja św. Alfonsa nie może być opisana w schemacie linearnym, jakby chodziło o proces dyskursywny, składający się z serii elementów, zintegrowanych w swej funkcji dążenia do końcowej prawdy całkowicie «wyodrębnionej». Obraz, który lepiej odnosi się do duchowego projektu alfonsjańskiego, może mieć raczej charakter okrężny, w którym każdy element, jaki się na niego składa, utożsamia się z całością, chociaż owa całość powtarza się i rozwija poprzez aspekty szczegółowe, koncentryczne. Część zasadnicza jawi się jako «temat symfonii»; a ona, jako obraz całego projektu duchowego, rozwija jego zawartość, antycypowaną załączkowo w «temacie»⁴².

Droga duchowa proponowana w pismach alfonsjańskich ubogiemu ludowi chrześcijańskiemu, mimo iż zmierza ku zjednoczeniu woli człowieka wierzącego z wolą miłującego Boga, nie ma nic wspólnego z przesadnym woluntaryzmem, związanym z ostrym, ascetycznym ćwiczeniem woli, lecz schodzi na poziom uczuciowości głębokiej, zdolnej ogarnąć całą osobę, a w szczególności jej potencje, zwłaszcza wolę, związaną z funkcją miłosną duszy. Zainspirowany św. Teresą z Avili, Alfons kładzie mocny akcent na aspekt uczuciowy zjednoczenia z Bogiem, gdyż widzi w nim sposób, by utrzymać ciągle „zapalony płomień naszej miłości do Boga”⁴³. Autor nie sugeruje zatem drogi duchowej rozpoczynającej się od ćwiczenia się w cnotach, by zwalczyć wady i grzechy i w ten sposób dojść do cnoty najważniejszej, tj. do miłości, ale zaczyna od razu od „miłości pragnącej”, która pozwala utrzymywać ducha w miłosnej „ekstazie”, w której ludzka wola otwiera się na wolę Boga, przyjmując jego światło i pozostając w dystansie od upodobań ludzkich. W ten sposób znajduje się ona w stanie aktywnego oczekiwania na boskie inspiracje, w kompletnej dyspozycyjności względem planów Boga, wyrażając ogromną ufność i radykalne poddanie jego wyrokom. Dlatego właśnie w swoim magisterium Liguori kładzie nacisk na miłosne uczucia, westchnienia, akty strzeliste itp. w czasie modlitwy i w czasie codziennych zajęć, gdyż przekonany jest, że „nie tyle dobre myśli rozumu, ile dobre akty woli, czyli święte uczucia, są tymi, które łączą nas z Bogiem; są nimi właśnie uczucia, które wzbudzamy podczas medytacji: akty pokory, ufności, wyrzeczenia, całkowitego oddania, a przede wszystkim miłości”⁴⁴.

Aby oprzeć się ostatniej fali jansenizmu we Włoszech, który pragnie wyeliminować uczucie z życia wewnętrznego, Alfons M. de Liguori proponuje duchowość karmiącą się uczuciami, które dla współczesnego odbiorcy mogą być trudne do przyjęcia. Nie popada on jednak w barokowy sentymentalizm, o który czasem jest posądzany, lecz akcentuje uczucie głębokie, zbudowane na łasce Boga i ciągle nią karmione. Łaska dynamizuje się w mi-

⁴² M. Vidal, *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*, Madryt 1997, s. 94.

⁴³ Idąc za św. Teresą, Alfons wyjaśnia, na czym polega ta „miłosna ekstaza woli”, i daje jej przykłady; A. M. de Liguori, *Considerazioni sopra le virtù di S. Teresa*, w: *Opere*, t. II, Torino 1846, s. 463-464.

⁴⁴ A. M. de Liguori, *Riflessioni devote sopra diversi punti di spirito a Pro delle anime che desiderano avanzarsi nel divino amore*, w: *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, t. II, Torino 1846, s. 271.

łości (Gal 5, 6) i staje się wdzięcznością, światłem i mocą. W rzeczywistości, w *Caritas Christi urget nos* (2 Kor 5,14) Liguori dostrzega nie tyle ogólne zaproszenie, ile potężną rzeczywistość duchową, nieodzowne *principium* każdej drogi duchowej. Zasadniczego jądra duchowości nie widzi on w strachu przed potępieniem ani też w pragnieniu doskonałości, ale w „Miłości nieskończonej, godnej nieskończonej miłości”⁴⁵.

Ponieważ do naszych czasów nie dotrwały oryginalne manuskrypty, autografy czy transkrypty ani też pierwsze „szcrotki drukarskie”, które Alfons poprawiał, ulepszał, często poszerzając czy skracając fragment, lub całkowicie je usuwając, największe trudności, jeśli chodzi o rekonstrukcję tekstu jego dzieł ascetycznych, pochodzą właśnie z metody, jaką stosował przy ich publikacji, oraz z wielości wydań typograficznych przedsięwziętych we Włoszech jeszcze za jego życia. Do naszych czasów dotrwały tylko książki, które ukazały się w różnych edycjach przygotowanych przez różne drukarnie, dlatego też tylko one mogą być przeegzaminowane. Chodzi o studium niezwykle uważne, ponieważ już sam autor dostrzegał w nich wiele błędów i różnych anomalii drukarskich, które poddawały trudnej próbie jego osobistą cierpliwość⁴⁶. Po przygotowaniu tekstu autor drukował na ogół w Neapolu pierwsze wydanie swego nowego dzieła, zwykle w ilości mniejszej niż tysiąc, i rozprowadzał je w Królestwie Neapolitańskim⁴⁷. Egzemplarz tego wydania służył mu potem jako szcrotka – z poprawkami i ewentualnymi dodatkami, którą wysyłał Remondiniemu do Wenecji⁴⁸. W sumie jednak nie istnieją uzasadnione wątpliwości podważające autentyczność pism Alfonsa:

„Św. Alfons czuwał na pierwszą edycją poprawionych dzieł, a czasem nawet nad trzecim i czwartym wydaniem poszerzonym i lepiej poprawionym. Nie może zatem być podana w wątpliwość autentyczność ani nie wydaje się, by ktokolwiek podawał w wątpliwość jego ojcostwo w tym względzie, podając uzasadnione argumenty. Z drugiej strony, sam Święty przypisuje sobie wyraźnie książki skatalogowane w listownej korespondencji, wymienianej (...) z drukarzami z Neapolu i z Wenecji. Prawdopodobnie św. Alfons jest jedynym spośród 29 doktorów Kościoła, który w swoich materiałach zostawił noty tak dokładne, że mogłyby utworzyć interesujący dziariusz”⁴⁹.

Już z pobieżnego przeglądu przebija oczywista ewolucja w pismach alfonsjańskich, czy to pod względem ilościowym, czy jakościowym. Aktywność pisarska Liguoriego rozpoczyna się od małych dziełek uzupełniających akcję

⁴⁵ A. M. de Liguori, *L'amore delle anime*, s. 47.

⁴⁶ A. M. de Liguori, *Lettere*, t. III, s. 262. W kwietniu 1772 Alfons wyznaje: „Nie ma rady: kto chce drukować, musi się przygotować na zdychanie [sic!]. Gdybym drukował dla chwały własnej, a nie Pana Boga, byłbym zdesperowany...”, tamże, s. 399-400. Odnośnie do charakterystyki problemów wydawniczych Liguoriego zob. G. Orlandi, *Alfonso de Liguori scrittore*, s. 13-19.

⁴⁷ A. M. de Liguori, *Lettere*, t. III, s. 273-274.

⁴⁸ Tamże, s. 96.

⁴⁹ O. Gregorio, *Restituzione del testo*, w: *OA*, s. 11. Autor sam zredagował pierwsze repertoria własnych książek; jedno z nich, z 1758 roku, znajduje się w *Apparecchio alla morte*, a inne, obszerniejsze, w dodatku do *Sermoni compendiat* (Neapol 1771).

apostolską i niewymagających większego nakładu pracy ani znaczącego aparatu naukowego, by później przejść do dzieł większych (nie zaniedbując tych mniejszych, o dużym zasięgu rozprzestrzeniania), zwłaszcza moralnych czy ascetycznych, powstałych dzięki pogłębionemu studium (więcej czasu na lekturę i dostęp do biblioteki)⁵⁰. W późniejszym czasie, wraz ze zmianą warunków i okoliczności (słabe zdrowie, większa stabilność), jego praca nad pismami staje się bardziej przemyślana, mimo że ich inspiracją i kryterium wartości pozostaje zawsze jego doświadczenie misjonarskie i duszpasterskie.

Ewolucja zależy niewątpliwie nie tylko od czynników zewnętrznych, ale także od pogłębienia wewnętrznej dojrzałości, a co za tym idzie, zmiany mentalności Alfonsa. Capone opisuje ten duchowo-intelektualny proces w następujący sposób:

Od roku 1723 do 1732 św. Alfons uczył się teologii od nauczycieli i z książek, ale, jak wszyscy młodzi, również on staje się trochę odrealniony: w teologii moralnej jest sztywny, w przepowiadaniu wyszukany. Po 1732, przez coraz bardziej bezpośredni kontakt z codziennym życiem wiernych, jego książkowa formacja traci trochę z celebratywności, którą się odznaczała: w teologii moralnej staje się probabilistą, w przepowiadaniu bardziej bezpośredni, w działaniu apostolskim, szczególnie w konfesjonale, staje się wyrozumiały i łagodny, w nabożeństwie daje wszystkim prosty chleb i ofiaruje wszystkim, nie tylko niektórym uprzywilejowanym, ale wszystkim, możliwość uświęcenia się przez życie codzienne w zwykłych sprawach, przeżywanych w zjednoczeniu z wolą Bożą⁵¹.

Sam autor dodaje ważną uwagę na temat rozwoju swojego pisarstwa, stwierdzając, że dzieła doktrynalne, moralne, dogmatyczne i historyczne są przez niego tworzone z większą precyzją metodologiczną i z większym nakładem czasu, w dziełach duchowych natomiast wyczuwa się jeszcze metodę używaną w dziełach z początków jego twórczości⁵². Dlatego należy zbadać problem źródeł w twórczości alfonsjańskiej.

5. PROBLEMATYKA ŹRÓDEŁ W DZIEŁACH DUCHOWYCH ALFONSA M. DE LIGUORIEGO

Według manieri osiemnastowiecznej Liguori „nie jest nigdy sam w swoich pismach, inni mówią z nim, ciągle przywoływani, według logiki, która

⁵⁰ Św. Alfons i pierwsze pokolenia redemptorystów żywiły wielki szacunek do książek, pomimo wielkich trudności ekonomicznych, z którymi się borykały. Wystarczy wspomnieć troskę, z jaką organizowano biblioteki w pierwszych domach Zgromadzenia; zob. G. Orlandi, *Per la storia delle antiche biblioteche dei Redentoristi. La biblioteca di Paganì. A proposito delle prime edizioni della „Ciclopedia” di Ephraim Chambers*, SHCSsR 40 (1992), s. 5-26. Co więcej, Założyciel śledził z uwagą nowości wydawnicze, nawet jeśli często musiał zadowalać się wydaniem przestarzałymi.

⁵¹ D. Capone, *Le citazioni...*, s. 306.

⁵² Tamże, s. 307.

objawia pewną metodę⁵³. Rzeczywiście, autor nieustannie odwołuje się lub bezpośrednio cytuje różnych autorów, zwykle chrześcijańskich, a zwłaszcza świętych, aby znaleźć w nich potwierdzenie swojej myśli lub aby w myślach wielkich odnaleźć duchowe światła, zdolne oświecić czytelnika jego czasów. Dlatego też do studium dzieł alfonsjańskich „jest ewidentnie nieodzowna dobra znajomość literatury duchowej XVII-XVIII wieku: tam [właśnie] odnajdziemy cały materiał ascetyki alfonsjańskiej, może oczyszczony i w szatach, które wskazują na nowe czasy, ale w swej substancji obszernie tam spoczywający. Innymi słowy, i bez przenośni, całe patrymonium patrystyczne i średniowieczne jest tym, czym syci się duchowa nauka św. Alfonsa; jest to patrymonium pochodzące, zapożyczone, może przez identyczność celu i konieczność szybkiego opracowania, od pisarzy, którzy w wieku XVII i w pierwszej połowie XVIII poruszali się na tym samym polu. Użycie literatury Ojców i pisarzy średniowiecznych sprzed XVII wieku nie jest bezpośrednie, przynajmniej w pierwszej wersji dzieł alfonsjańskich – odnajdujemy je, częściowo, gdy szczególne okoliczności zmuszają autora do ponownego namysłu nad zaadoptowanymi tekstami jako argumentami w refleksji”⁵⁴.

Zastanawiając się nad treścią, Cacciatore dzieli wszystkie dzieła alfonsjańskie na trzy kategorie: dzieła, które powtarzają przepowiadanie, dzieła o wartości mieszanej (fragmenty przepowiadania i inne dodatki) oraz dzieła o charakterze systematycznym⁵⁵. Do pierwszej kategorii należą: *Miłość dusz*, *Przygotowanie na śmierć*, *Zbiór materiałów kaznodziejskich (Selva, cz. I-II)*, *Droga zbawienia*, pisma dotyczące tajemnicy Wcielenia, *Nowenna na Boże Narodzenie* i inne im podobne. Dzieła te zawierają typowe tematy przepowiadania alfonsjańskiego, przeważnie moralne lub o charakterze praktycznym, odpowiadające w większej części pierwszemu okresowi aktywności misjonarskiej Liguoriego (lata 1731-1755). Do ich stworzenia, oprócz tzw. prouariów, Alfons konsultuje niektóre książki duchowe.

Druga kategoria obejmuje takie teksty jak: *Prawdziwa oblubienica Jezusa Chrystusa*, *O wielkim środku modlitwy* (część I) i *Refleksje o Męce*. W nich, poza treściami, które odzwierciedlają przepowiadanie, znajdują się teksty skomponowane w sposób zamierzony na podstawie wyspecjalizowanych źródeł: na przykład dzieł ascetycznych, jak te Rodrigueza czy Scaramellego.

Największe dzieła Alfonsa należą do trzeciej kategorii i są to: *Wysławianie Maryi*, *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*, *Narwiedzenia Najświętszego Sakramentu*, razem z *Dzielkami zebranymi* i dwiema nowennami: do Ducha Świętego i do Najświętszego Serca. *Wysławianie Maryi* reprezentuje syntezę teologiczną i pobożności maryjnej Liguoriego, stworzonej według opracowanego wcześniej precyzyjnego planu, z odnośnikami do źródeł w literaturze ma-

⁵³ G. Cacciatore, *Le fonti e i modi di documentazione*, w: *OA*, s. 119.

⁵⁴ Tamże, s. 120.

⁵⁵ Tamże, s. 130-131.

ryjnej XVII i XVIII wieku, do wielkich traktatów mariologicznych i małych podręczników pobożnościowych. *Umiłowanie Jezusa Chrystusa* przeciwnie, scala osobiste idee autora, częściowo już opracowane, ale osobno, w innych dziełach Alfonsa, w całkiem nowym i osobistym schemacie, uporządkowanym z wielką trzeźwością spojrzenia wokół pewnych tematów. Tylko przy niektórych argumentach omawianych w *Umiłowaniu* czuje się bardziej zależność od źródeł, w innych autor czerpie ze źródeł wcześniejszych, które odzwierciedlają lektury duchowe z pierwszych lat po jego „nawróceniu”.

W dziełach o charakterze „naukowym” Alfons okazuje się bardziej precyzyjny w cytatach niż w dziełach ascetycznych⁵⁶. Do prac ascetycznych i tych dotyczących przepowiadania zbiera materiał ze zbiorów i publikacji z drugiej ręki w tzw. prontuariach, *loci communes*, bibliotekach kaznodziejskich (głównie Mansi i Lohner) i innych tego rodzaju zbiorach, które, poprzez wykazy cytatów biblijnych i patrystycznych, dostarczały porównań, przykładów, dużej części argumentów i dowodów⁵⁷. Zbiory te stanowią dla autora źródła bezpośrednie.

Liguori, który uczynił ślub nietracenia nigdy czasu, poświęca na działalność pisarską od ośmiu do dziesięciu godzin na dzień⁵⁸, mimo że często musi przerywać pracę z powodu słabej kondycji zdrowotnej. Obok konsultowania prontuariów wyciąga pozytywną dokumentację z dzieł wytrawnych pisarzy ascetycznych. Do kompozycji swych książek czyta wiele duchowych utworów, wybiera autorów (między autorami, którzy traktują ten sam problem, preferuje bardziej zwięzłego, jeśli jest jednakowo treściwy i zrozumiały) i selekcjonuje materiał najbardziej wartościowy; interpretuje go z większą jasnością lub reasumuje, nadając mu często nowe znaczenie. We wprowadzeniu do III części *Selva* autor stwierdza: „[Czytelnicy] znajdą tu zsumowane i podane z większą jasnością to, o czym mówią inne książki w sposób szeroki, tym bardziej że styl treściwy i zwięzły bardziej dzisiaj się podoba, bo dziś wielu chce czytać mało, a wiedzieć wiele”⁵⁹. Jego praca jest więc wysiłkiem syntezy i wyjaśniania. W konsekwencji niektóre formy cytatów, nawet jeśli wydają się dziełem własnym autora, są w praktyce skonfigurowane według metod literackich używanych powszechnie w XVII wieku, a w dużej mierze także w okresie następnym. W dziełach alfonsjańskich możemy zauważyć następujące sposoby dokumentacji: fuzję kilku tekstów w jeden; teksty zsumowane; błędne odnośniki do cytatów; teksty skażone lub takie, którym nadano jeden szczególny sens; zmiany sensu; powiedzenia przypisane świętym, których nie można zweryfikować w ich pismach⁶⁰.

⁵⁶ G. Orlandi, *Alfonso...*, s. 13. Zob. także D. Capone, *Le citazioni...*, s. 293.

⁵⁷ Telleria, *San Alfonso*, t. I, s. 780.

⁵⁸ Tamże, s. 112. Jako biskup Alfons poświęcał pracy często nawet 16 godzin dziennie; zob. tamże, s. 114.

⁵⁹ A. M. de Liguori, *Selva di materie predicabili ed istruttive*, w: tenże, *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, t. III, Torino 1880, s. 186. Por. także: tenże, *Glorie di Maria. Introduzione*, w: *OA*, t. VI, Roma 1936, 15.

⁶⁰ G. Cacciatore, *Le fonti...*, s. 120-127.

Zależność Liguoriego od innych autorów jest ewidentna w wielu dziełach, nawet jeśli nie jest jasno zadeklarowana, dlatego w tej kwestii okazuje się on w pełni człowiekiem swojej epoki, z metodami literackimi używanymi wówczas w pisarstwie duchowym i w przepowiadaniu. Często nawet bez większych trudności można wskazać dzieła konsultowane przez Świętego. Mimo że nie brak także jasnych i bezpośrednich odnośników do cytowanych autorów⁶¹, jednak nie zawsze jest łatwo zidentyfikować takie pochodzenie, gdyż „Alfons niechętnie wprowadzał czytelnika do swej biblioteki ascetycznej; być może uważał to za bezużyteczne. Według niego ascetyka nie zmierza do wiedzy, a tym mniej do naukowego krytycyzmu, lecz jedynie do cnoty, którą należy żyć”⁶². Giuseppe de Luca czyni następującą refleksję na ten temat:

„Alfons w redagowaniu swoich dziełek nie dbał o oryginalność. Jego oryginalność polegała na czymś innym. Nawet o niej nie myślał; zatrwżyłby się w swej heroicznej skromności. W jakiś sposób czuł ją jednakże. Czuł, że jego oryginalność prawdziwa polegała na drodze, jaką otworzył dla nowego zmysłu moralnego i duchowego w duszach: powiedzieliśmy «nową», ale trzeba by było powiedzieć «starożytną» i na nowo odkrytą, oczyszczoną z chwastów, przetartą tam, gdzie została zapomniana, wyrównaną tam, gdzie została wykrzywiona przez naiwność czy w złej wierze. Odnalazł starożytną drogę, która zarosła i opustoszała, a która kiedyś była pełna źródeł, drzew, domów i spotkań”⁶³.

Reasumując, trzeba potwierdzić zależność Liguoriego od źródeł, czasem ścisłą, a czasem niewielką, posuwającą się niekiedy aż do absolutnej wolności i zasadniczej odmienności jego treści od źródeł, z których korzysta lub które odrzuca. Cacciatore wskazuje tylko modlitwy Alfonsa, nieustannie obecne w jego dziełach duchowych, jako pole jego twórczości literackiej całkowicie wolne od jakiegokolwiek obcego wpływu⁶⁴.

Jeśli chodzi o źródła ogólne, to jest takie, z których Alfons czerpie teksty, przykłady i rozumowania dla wszystkich swoich dzieł, trzeba wskazać przede wszystkim Teresę z Avili, Franciszka Salezego i, w mniejszej mierze, Jana od Krzyża. Ci pierwsi, prawdziwi mistrzowie Alfonsa, stanowią jednak nie tylko źródło myśli czy pojedynczych rozważań, ale nadają często ton i dynamikę jego dziełom. Stwierdzając ten fakt, trzeba uczynić ważną uwagę, odnoszącą się właściwie do wszystkich pisarzy odwiedzanych przez Świętego z Neapolu. Jak wiadomo, wielcy mistycy hiszpańscy uważają ascezę nie

⁶¹ Liguori troszczył się o precyzję cytatów i odnośników w swoich dziełach: „Wiele książek i wydawnictw trzeba odrzucić, bo nie posiadają właściwych odnośników do cytatów. Wadę tę znalazłem w wielu książkach, i dlatego postarałem się odnaleźć autorów w moich własnych źródłach”; A. M. de Liguori, *Lettere*, t. III, s. 20-21.

⁶² G. Cacciatore, *Le fonti...*, s. 134.

⁶³ G. de Luca, *Premessa*, s. XVI. Ten sam autor stwierdza także: „Aż do wczesnego wieku XIX (...) nie istniała własność piśmiennicza, nie tylko w sensie jurystycznym, lecz także w odczuciu moralnym”; G. De Luca, *Premessa*, s. XVI.

⁶⁴ G. Cacciatore, *Le fonti...*, s. 144.

za metę, lecz za etap wstępny drogi do kontemplacji. Na etapie mistycznym tej drogi ascetyczny wysiłek traci stopniowo swoje znaczenie, pozostawiając coraz więcej miejsca prawdziwej kontemplacji, w której coraz pełniej dominuje działanie Łaski.

„Wizja św. Alfonsa [natomiast] ma zupełnie inną orientację. Jego koncepcja ascetyczna nie pokrywa się z koncepcją jego duchowej Mistrzyni; pozostaje jakby niżej, ale nie ze względu na niedostatek mistycznych uzdolnień, lecz w sposób zamierzony, ze względu na wizję doskonałości, która rodzi się w nim na podwójnym fundamencie: doświadczenia i konformacji psychologicznej. Świętość nie pokrywa się z kontemplacją, a przynajmniej niekoniecznie. Staje się ona doskonała, gdy ascetyczny wysiłek osiągnie apogeum, to znaczy całkowite zjednoczenie naszej woli z wolą Bożą. Dla Alfonsa ta nauka nie podlega dyskusji. (...) Z ksiązek św. Teresy, wertowanych z pasją, wybiera to, co odpowiada tej wizji; myśli, które stwierdzają i potwierdzają jego koncepcję; [czyni to] poprzez selekcję, świadczącą o lekturze uważnej i inteligentnej”⁶⁵.

Powyższe stwierdzenie wyjaśnia też, dlaczego Jan od Krzyża, którego wizja duchowa ma charakter o wiele bardziej „abstrakcyjny” w porównaniu ze św. Teresą, bardziej otwartą na wszystkie przejawy życia chrześcijańskiego, jest mniej obecny w pismach Liguoriego.

Jeśli chodzi o dzieła trzech wymienionych wyżej autorów, które Alfons wielokrotnie czytał w przekładach włoskich, analizując rozmieszczenie tekstów, można nawet ustalić konkretną edycję, na której autor się oparł. Cacciatore twierdzi, iż chodzi tu o wydanie weneckie dzieł św. Teresy z lat 1721-1723 (redagowane przez Baglioni poczynając od roku 1671 do roku 1685 i przedrukowywane później bez żadnych zmian). Również Jan od Krzyża był konsultowany przez Alfonsa w pierwszych dwóch tłumaczeniach, rzymskim z lat 1627 i 1637, odtworzonym kilkakrotnie w Wenecji w latach 1643-1629, i weneckim z roku 1747. Dzieła Biskupa z Genewy zostały przetłumaczone na włoski w Wenecji w roku 1667, a jego listy w roku 1680. Edycja ostateczna została przygotowana w Wenecji w roku 1732 i w roku 1735. Poza tym Liguori konsultował prawdopodobnie również jego *Święte aforyzmy*, wydane w Wenecji w roku 1732. Łatwo jest zauważyć, że kiedy odniesienie do autora jest bezpośrednie, teksty dokładnie odpowiadają źródłom⁶⁶. Inne zaś odniesienia zdradzają różnego rodzaju deformacje, przekształcanie tekstu przez autora lub użycie innego tłumaczenia; często można je odnaleźć *ad litteram* u innych autorów konsultowanych przez Liguoriego.

Oprócz wielkich mistrzów duchowych, we wszystkich dziełach Alfonsa odnajdujemy jezuitów z ich dziełami o charakterze ascetycznym: A. Rodrigu-eza z jego *Ćwiczeniem doskonałości*, G. B. Scaramello z jego *Direttorio ascetico* i

⁶⁵ Tamże, s. 182-183.

⁶⁶ Tamże, s. 127, 183.

Saint-Jure'a z *Erario*. Źródłem podstawowym *implicite* są *Listy i traktaty duchowe* kard. Pier Matteo Petrucciego. Liguori czyta z uwagą tego kwietystę, akceptując lub odrzucając, lub w dodatku odwracając niektóre z jego stwierdzeń⁶⁷. Szczególnie odnosi się do niego, gdy mówi o umartwieniach i wszystkich ich aspektach, o oschłościach i pokusach, o doskonałości jako zjednoczeniu z wolą Bożą i o modlitwie w znaczeniu mistycznym, kontemplacyjnym.

ZAKOŃCZENIE

Jak wynika z tego krótkiego wprowadzenia w twórczość pisarską św. Alfonsa M. de Liguoriego, jest on reprezentantem swojej epoki i jego literatura duchowa jest przejawem barokowego charakteru i stylu, który w dzisiejszych czasach może nastroczać pewne trudności. Kiedy jednak bliżej przyjrzymy się jego dziełom duchowym, możemy w nich odkryć autentyzm przeżycia duchowego, czystość doświadczenia Boga objawiającego się w Chrystusie Odkupicielu. Alfons potrafi przekazać to doświadczenie i sprawić, że jeszcze dzisiaj poraża ono miłością Ukrzyżowanego, żarliwą i pełną szacunku dla człowieka. Czytelnika, który zrozumie, iż alfonsjańskie pisarstwo nie jest sztuką dla sztuki czy barokowym teatrem, może ono jeszcze dzisiaj urzec i zafascynować, a przede wszystkim pociągnąć swoim żarem umiłowania Boga. Święty Alfons nie pragnął niczego więcej...

⁶⁷ Tamże, s. 187.

ZNACZENIE PASTORALNO-TEOLOGICZNE KORONACJI CUDOWNEGO OBRAZU MATKI BOŻEJ TUCHOWSKIEJ

(Wykład inauguracyjny roku akademickiego 2004/2005 w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów wygłoszony w 100. rocznicę koronacji obrazu Matki Bożej Tuchowskiej).

WSTĘP

Kiedy obchodzimy setną rocznicę koronacji obrazu Matki Bożej Tuchowskiej, słusznym jest, aby nie tylko wspominać ten fakt historyczny, ale również usiłować pogłębić tak zrozumienie biblijno-teologicznych podstaw tego aktu, jak również jego konsekwencji duszpasterskich.

Wydaje się to szczególnie ważne w epoce, kiedy z jednej strony pojęcia takie jak „król” czy „królowa” należą już do dalekiej przeszłości, z drugiej – w Kościele pojawia się „kryzys pobożności maryjnej”, a sama mariologia przeżywa raczej trudne czasy.

Wykład, o który mnie poproszono, ma właśnie na celu przybliżenie, choćby pobieżne, tych dwóch aspektów, tj. teologicznego i duszpasterskiego, aktu koronacji obrazu maryjnego. Nie jestem specjalistą w tej dziedzinie, jednak w miarę moich możliwości postaram się przybliżyć przynajmniej niektóre z tych zagadnień. Zaczniemy jednak od krótkiego spojrzenia na historię koronacji, aby lepiej zrozumieć, skąd wywodzi się sama koncepcja koronacji obrazów Matki Bożej w Kościele oraz jak przedstawiała się ona na terenie Polski.

I. KRÓTKI RYS HISTORYCZNY KORONACJI OBRAZÓW MATKI BOŻEJ

1) W Kościele

Zwyczaj koronowania obrazów lub figur Matki Bożej jest jednym z licznych przejawów czci Ludu Bożego względem Matki Najświętszej i Dzieciątka Jezus. Praktyka ozdabiania koronami lub wieńcami obrazów czy figur Maryi,

zwłaszcza tych otaczanych szczególnym kultem, znana była już we wczesnym średniowieczu: przynajmniej od IV wieku, i to tak w Kościele wschodnim, jak i zachodnim. Chodziło tu raczej o akt indywidualny czy prywatny, wyrastający z głębokiej wiary i pobożności ludu, który w ten sposób pragnął wyrazić prawdę, że Maryja, będąc złączona ze swoim Synem w dziele odkupienia, uczestniczy również w Jego chwale. Prawda o królewskich atrybutach Maryi przejawia się różnorodnie, czy to w kulcie liturgicznym (pieśni *Salve Regina*, *Regina Coeli*, *Ave Regina coelorum*), czy to w pobożności ludowej (litanie, piąta tajemnica chwalebna różańca), czy też w ikonografii (ikony przedstawiające koronację Maryi w niebie)¹.

Sam akt koronacji obrazów Maryi, oprócz inspiracji biblijnych, nawiązywał również do antycznego zwyczaju przyozdabiania wizerunków cesarzy rzymskich laurowymi wieńcami. Zwyczaj taki w szczególny sposób rozpowszechnił się po soborze w Efezie (431), kiedy to ogłoszono uroczyste, że Maryja jest Matką Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Od tego czasu datują się częste ikonograficzne przedstawienia aktu koronacji Maryi, którego dokonuje Boski Odkupiciel lub cała Trójca Święta, nakładając Maryi jaśniejącą koronę. Wyobrażenie takie można zobaczyć m.in. na mozaice w absydzie bazyliki Matki Bożej Większej, czyli Santa Maria Maggiore w Rzymie.

Zwyczaj koronowania obrazów Maryi w Kościele zachodnim w sposób bardziej oficjalny, uroczysty, a potem i autorytetem biskupa lub papieża, zaczął się przyjmować od końca XVI wieku.

Do rozwoju takiej praktyki przyczynił się zwłaszcza znany kaznodzieja włoski, kapucyn o. Hieronim Paolucci di Camboli z Orli (†1620), który w swoich kazaniach zachęcał wiernych do zbierania srebra i złota oraz kosztownych kamieni na korony dla Dzieciątka i Maryi. To jego właśnie można uznać za inicjatora pobożnej praktyki publicznego koronowania obrazów Dziewicy Maryi².

Ten sam o. Hieronim skłonił księcia Aleksandra Sforzę Pallavicino do utworzenia specjalnego funduszu przeznaczonego na uroczyste koronacje najślawniejszych obrazów Matki Bożej. Książę testamentem przeznaczył znaczną ilość złota na fundusz koronacyjny, pozostawiając go do dyspozycji Kapituły św. Piotra na Watykanie. Dzięki temu Kapituła przeprowadziła liczne koronacje obrazów, najpierw przede wszystkim na Watykanie i w Rzymie, a potem i w innych rejonach Kościoła powszechnego. Pierwszej takiej koronacji dokonał papież Urban VIII 27.08.1631 – koronował obraz Matki Bożej delle Febbre z zakrystii watykańskiej. W XVII wieku Kapituła św. Piotra opracowała reguły obowiązujące przy staraniach o koronacje oraz rytuał samej koronacji. Według tych przepisów, aby obraz mógł być koronowany,

¹ Por. D. Sartor, *Regina* w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Ed. Paoline 1985, s. 1189.

² I. M. Calabuig, *Significato e valore del nuovo Ordo Coronandi imaginem BMV*, „Notificationes” 17 (1981), s. 269.

powinien być od dawna czczony i słynąć cudami, a ordynariusz miejsca musiał to stwierdzić w prośbie kierowanej do Watykanu. Tego rodzaju koronacja przeprowadzana była mocą i autorytetem papieża.

Można też wspomnieć, że już w średniowieczu oprócz koronacji obrazów wytworzyła się także praktyka ofiarowania korony jako daru wotywnego. Najstarszym znanym nam tego rodzaju wotum był złoty diadem, który papież Grzegorz III ufundował w 732 roku dla obrazu Matki Bożej w oratorium św. Piotra w Rzymie³.

Dzisiaj obrzędu koronacji dokonuje zwykle biskup na terenie swojej diecezji. Jest to jego kompetencja i odpowiedzialność. Jednak w odniesieniu do obrazów o większym znaczeniu kościelnym, narodowym czy regionalnym może być dokonana koronacja „w imieniu i powagą papieża”. Wtedy koronacji dokonuje legat papieski, działając z upoważnienia i w imieniu papieża, a zezwolenia na nią udziela sam Ojciec święty, po zasięgnięciu opinii Kongregacji Kultu Bożego i Sakramentów. Ojciec święty wydaje z takiej okazji specjalny dokument w formie papieskiego breve.

Powodem koronacji jest w pierwszym rzędzie synowska miłość i wdzięczność Ludu Bożego względem Maryi, która swą macierzyńską opieką otacza i chroni tak poszczególnych ludzi, jak i całe narody. Nałożenie korony na skronie Matki Najświętszej i Dzieciątka na Jej ręku oznacza najwyższe uwielbienie, cześć i hołd złożony Tej, która jest Matką Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa.

Ukoronowanie wizerunku Maryi koronami papieskimi świadczy też o uznaniu ze strony Stolicy Apostolskiej, że cześć oddawana Maryi w tym konkretnym wizerunku nie jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła, że stanowi zdrowy wyraz pobożności maryjnej oraz poprawny wyraz kultu katolickiego.

Po ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (1854) nastąpił wzrost liczby koronacji maryjnych obrazów koronami papieskimi. Za pontyfikatu papieża Piusa IX przeprowadzono ponad 100 takich koronacji, za Leona XIII było ich już ponad 200, a za czasów Piusa XII liczba ta osiągnęła 244.

Również wydane w tym czasie dokumenty Stolicy Świętej, zwłaszcza encyklika papieża Piusa XII *Ad caeli Reginam* (11.10.1954), przyczyniały się do wzmożenia nabożeństwa i pobożności maryjnej w Kościele oraz do wzrostu liczby koronacji obrazów maryjnych.

2) W Polsce

Zarówno duchowość maryjna, jak i różne formy maryjnej pobożności są silnie wpisane w polską tradycję religijną i stanowią bogate doświadczenie

³ Por. *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 884.

wiary i jej przeżywania. Stąd też nie należy się dziwić, że stosunkowo szybko dotarł i do Polski zwyczaj koronowania wizerunków Maryi oraz upiększania ich różnymi innymi ozdobami. Kroniki notują bardzo wiele takich wypadków, czy to koronowania wizerunków Maryi, czy też przyozdabiania ich w inny sposób. Koronacje dokonywane w sposób prywatny giną w mrokach dziejów, można jednak spokojnie stwierdzić, że na terenie Polski było takich koronacji dużo, i to w różnych jej regionach.

Pierwsza natomiast koronacja koronami papieskimi, na mocy i za zezwoleniem wyżej wspomianej watykańskiej Kapituły św. Piotra, miała w Polsce miejsce w roku 1717, a chodziło wtedy o najcenniejszy i najbardziej czczony w Polsce wizerunek maryjny: Matki Bożej Częstochowskiej. W następnych latach takich koronacji papieskich było coraz więcej; do końca XVIII wieku jeszcze 29. W latach 1800 do 1918 odbyło się zaledwie 12 koronacji na terenie Polski, zwłaszcza w zaborze austriackim. W dwudziestoleciu międzywojennym (1918-1939) odbyło się 21 koronacji. W czasie samej II wojny światowej i okupacji koronacji w Polsce nie przeprowadzano. Za to w okresie powojennym, do roku 2000, odbyło się w Polsce aż 135 koronacji. Liczba koronacji wzrosła w Polsce zwłaszcza po roku 1966, zapewne w związku z maryjnym programem obchodów milenijnych zaproponowanym przez kardynała Stefana Wyszyńskiego. Więcej natomiast niż samych koronacji istnieje w Polsce ośrodków kultu maryjnego. Przewodnik po sanktuariach maryjnych w Polsce wymienia 409 takich miejsc, zaznaczając, że lista ta nie jest kompletna⁴.

W Polsce koronowane są głównie obrazy maryjne (ok. 79%), ale spotkać można również ukoronowane obrazy np. Świętej Rodziny (w sanktuarium w Kaliszu), gdzie również i św. Józefowi nałożono koronę lub kołpak (w Studziannej), albo też figurę św. Anny Samotrzeciej na Górze św. Anny, gdzie koronami ozdobiono głowy Jezusa, Maryi oraz św. Anny⁵.

W ostatnich latach wiele obrazów maryjnych w Polsce zostało ukoronowanych osobiście przez papieża Jana Pawła II w czasie jego licznych pielgrzymek do Ojczyzny⁶.

Na terenie diecezji tarnowskiej obraz Matki Bożej Tuchowskiej był pierwszym obrazem ukoronowanym koronami papieskimi (dokładnie przed stu laty, 02.10.1904 roku), chociaż, jak wspominał ks. biskup Wiktor Skworec w kazaniu wygłoszonym podczas koronacji obrazu w Czarnym Potoku 12 września 2002 roku, już od XVIII wieku istniały na terenie obecnej diecezji tarnowskiej obrazy ozdobione koronami, m.in. w Domosławicach, Grybowie, Iwkowej, Jasieniu, Porąbce Uszewskiej, w Rożnowie czy Staszówce.

Starania o koronację tuchowskiego obrazu rozpoczęli redemptoryści po swym przybyciu do Tuchowa (w 1893 roku). Szczególne zasługi w tym wzglę-

⁴ Cyt. za: Marian Pisarzak, *Zadania sanktuariów maryjnych w kształtowaniu liturgii i kultu Matki Bożej*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), fasc. I, s. 90.

⁵ Por. *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., s. 885.

⁶ Tamże.

dzie ma o. Józef Padewski, który rozpoczął i przeprowadził wszystkie starania dotyczące koronacji. Napisano o ojcu Padewskim, że „gdyby nie on, nie byłoby w Tuchowie koronacji w 1904 roku”⁷. Wszystkie przygotowania do koronacji ukończono w maryjnym roku jubileuszowym (1904), w którym obchodzono 50 rocznicę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP. Koronatorem tuchowskiego obrazu był ordynariusz tarnowski, biskup Leon Wałęsa (jako legat papieski), a w uroczystościach wzięli udział również inni dostojnicy Kościoła, tacy jak bł. biskup Józef Bilczewski, arcybiskup metropolita lwowski, arcybiskup Andrzej Szeptycki, metropolita lwowski obrządku greckokatolickiego, bł. biskup Józef Sebastian Pelczar i biskup Karol Fischer z Przemyśla. Madonna w tuchowskim obrazie została ukoronowana w obecności ponad 150 kapłanów oraz około 130 tysięcy zgromadzonych wiernych.

II. BIBLIJNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY KORONACJI OBRAZÓW MARYI

W naszych nowoczesnych i demokratycznych czasach mówienie o koronacji wydaje się czymś nie na miejscu.

Mówić natomiast o koronacji wizerunku Maryi w czasach, kiedy mariologii zarzuca się, że jest zbyt „entuzjastyczna” oraz że jest bardziej mariologią „serca” niż „rozumu”; zwracając uwagę na wiele przerostów, a nawet błędów pobożności maryjnej – może stać się nawet czymś ryzykownym.

Być może jednak, że takie chwile jak dzisiejsza mogą stawać się też dobrą okazją, aby jaśniej uświadamiać sobie takie przerosty i błędy w mariologii oraz skrzętniej poszukiwać solidnych podstaw biblijnych i teologicznych kultu maryjnego. Niniejsze wystąpienie, zwłaszcza w tej i w następnych jego częściach, chce być taką nieśmiałą próbą poszukiwań biblijno-teologicznych podstaw tak kultu maryjnego, zwłaszcza dla koronacji plastycznych wyobrażeń Maryi, jak również duszpasterskich konsekwencji takiego aktu.

Istnieje ogólna zasada, że każdy ryt liturgii chrześcijańskiej powinien w ostatecznym rozrachunku opierać się na Objawieniu⁸. Dlatego też I. M. Calabuig w swoim komentarzu do nowego *Ordo Koronacji obrazu NMP*, wydanego przez Watykan w 1981 roku, stwierdza, że jakkolwiek liturgiczna akcja rytualna, która nie miałaby poparcia i uzasadnienia w słowie Bożym, pozostawałaby tylko aktem czysto ludzkim, a zatem rytym pustym i iluzorycznym. Dalej stwierdza, że każdy ryt liturgiczny powinien opierać się tak na słowie Bożym, jak i na konkretnym twierdzeniu doktrynalnym, uwzględniając sytuację kulturową i konkretny styl teologiczny odpowiadający danym czasom. Wszystko to ma sprawić, że akcja liturgiczna stanie się organicznie spójna,

⁷ *Kalendarz tuchowski* 2004, s. 25.

⁸ S. Marsili, *Sacra Scrittura e Liturgia*, w: pr. zbior., *Anamnesis*, t. 1. Torino 1974, s. 101-102.

a jej treści będą bardziej przyswajalne dla wierzących i łatwiejsze do zaakceptowania przez niewierzących. Dlatego to liturgia powinna być bardziej zależna od Objawienia niż od teologii, bardziej wpływać z wiary niż z refleksji nad nią⁹.

Ta zasada odnosi się również do aktów koronacji obrazów Matki Bożej; również tutaj fundament biblijny oraz podstawy teologiczno-doktrynalne muszą odgrywać zasadniczą rolę.

Uzasadnienia biblijne:

1. Poszukując podstaw biblijnych tytułu królowej dla Maryi, trzeba uświadomić sobie fakt, że właściwie od starożytności władzę królów i cesarzy łączono bezpośrednio z Bogiem, a w pogaństwie nawet ich ubóstwiano. Również Pismo św. Starego Testamentu bardzo wielką godność przyznaje królom, których uważano za Bożych pomazańców, a więc sprawujących władzę w imieniu samego Boga. Szacunek taki przyznawano nie tylko wiernym i pobożnym władcom, lecz nawet na niewiernych nie ośmielano się podnosić ręki; por. historię Dawida, który nie szanuje życie Saula jako Bożego pomazańca (I Sm, 26). Szczególnym szacunkiem pośród królów Izraela cieszył się właśnie król Dawid, któremu sam Bóg przyrzekł nieprzemijające panowanie. Historycznie rzecz biorąc, dynastia Dawida panowała przez około 400 lat, aż do niewoli babilońskiej, a potem, chociaż zubożała, nie wymarła jednak. Kiedy jednak nadeszła pełnia czasu, Bóg wspomniął na ten ród i „posłał anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja” (Łk 1,26-27). Wtedy to nastąpiło zwiastowanie Bożych planów, zaczęła się realizować historia zbawienia: „Oto poczniesz i porodisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie on wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan da Mu tron Jego ojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1,31-34). Tak więc Jezus został narodzony z Dziewicy poślubionej w sposób prawny Józefowi, który pochodził z rodu Dawida. Stał się On przez to prawnym dziedzicem obietnic, które Bóg przyrzekł Dawidowi i jego dynastii. Tak więc Jezus Chrystus jest prawdziwym – chociaż nie politycznym – królem. Sam o tym powie przed Piłatem na zapytanie wprost, czy jest królem (por. J 18,33-37). Chrystus po grecku oznacza przecież Pomazaniec Boży, a więc Król. Obok Chrystusa-Króla znajduje się Jego Matka, *ghebirâh*, która może wiele zdziałać u swego Syna, Króla. W Starym Testamencie matka króla aktualnie panującego, a więc *ghebirâh*, była nie tylko bardzo szanowana, ale była także potężna, bo swoim wsta-

⁹ I. M. Calabuig, *Significato e valore del nuovo Ordo Coronandi imaginem BMV*, „Notificaciones” 17 (1981), s. 273-274.

wiennictwem mogła wyjednać u syna różne łaski i przywileje, o które ją proszono. Egzegeci potwierdzają, że rola *ghebirâh*, królowej matki, właśnie w tradycji dynastii dawidowej ma pozycję oficjalną i cieszy się godnością oraz władzą specjalną¹⁰.

2. Dalszym argumentem biblijnym za królewską godnością Maryi może być opis pokłonu Mędrców ze Wschodu, którzy: „Weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon” (Mt 2,10). Opis ten w Ewangelii św. Mateusza ma z całą pewnością charakter królewski. Przecież Mędrcy przybyli do Jerozolimy, rozpytując: „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?”. Nie może też pozostać bez znaczenia, że w momencie pokłonu wyraźnie wspomniane jest tak Dziecię, jak i Jego Matka. Natomiast Józef, pomimo że zajmuje on przecież pierwszoplanową rolę tak w 1, jak i w 2 rozdziale Ewangelii Mateusza, znikną w tym momencie zupełnie. Czy znowu nie chodzi tutaj o starotestamentową *ghebirâh*, królową matkę, której kolana stają się naturalnym tronem dla jej nowo narodzonego Syna, króla-mesjasza?
3. Z innych argumentów biblijnych trzeba przytoczyć takie wyrażenia biblijne odnoszące się do Jezusa jak: „panowaniu Jego nie będzie końca” (Łk 1,32), że będzie On „Księciem Pokoju” (Iz 9,6), że imię Jego będzie: „Król królów i Pan panów” (Ap 19,16). Rodzicielka takiego Króla, Syna Boga Najwyższego, została przez Boga wyniesiona ponad wszelkie stworzenia i obdarzona szczególnymi przywilejami i łaskami. Takiej argumentacji używa papież Pius XII w swojej encyklice *Ad caeli Reginam* (1954). Stwierdza on również, że podstawy i racje dla królewskiej godności Maryi zawarte są również w słowach, które anioł skierował do Niej, nazywając Ją w czasie zwiastowania „pełną łaski” i „błogosławioną między niewiastami”, a Elżbieta w czasie nawiedzenia, jakby potwierdzając to wszystko, zwróciła się do Maryi słowami pełnymi zaskoczenia: „A skądże mi to, że Matka mego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1,43).
4. Te i wiele innych biblijnych wyrażen stały się podstawą szczególnego szacunku i czci, jaką cieszy się Maryja u wiernego ludu. Jako Matka Króla i Mesjasza, bywa wzywana słowami: *Witaj Królowo* albo *Pod Twoją obronę*. Dlatego też jej obrazy, zwłaszcza wstawione szczególnymi łaskami lub nawet cudami, często bywają koronowane, aby dać wyraz wiary w królewską godność Jej Syna oraz Jej samej¹¹. Jest prawdą, że w dzisiejszych czasach bardziej niż królewska godność Maryi przekonuje nas jej tzw. „profil ewangeliczny”, polegający na jej „służebności”, co przecież także znajduje swoje potwierdzenie w Ewangeliach. Maryja jako „Służebnica Pańska” (sama siebie tak przecież nazywa – Łk 1,38), nie przeczy Maryi, „Niewieście ob-

¹⁰ Por. A. Serra, *Ulteriore elaborazione biblica sulla regalità di Maria*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Ed. Paoline 1985, s. 1189.

¹¹ S. Stańczyk (senior), *Stulecie koronacji obrazu Matki Boskiej Tuchowskiej*, w: *Kalendarz tuchowski* 2004, s. 36-37.

leczonej w słońce i księżyc pod jej stopami a na głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1). Obraz prostej Dziewczki z Nazaretu, pokornej Służebnicy i Bolesnej Matki stojącej pod krzyżem Syna zostaje dopełniony poprzez obraz Królowej „Ghebiry” – Matki Króla Mesjańskiego. Tak jeden, jak i drugi obraz jest prawdziwy, a pełna rzeczywistość ukazuje się dopiero wtedy, gdy obydwie te obrazy złączymy w jeden. Nie można porządkować na jednostronnym i wybiórczym tylko widzeniu, bo rzeczywistość jest o wiele bogatsza. I w tym względzie należy czerpać z bogactwa słowa Bożego, które odnosi się do Maryi, wybierając i tutaj rzeczy „stare i nowe” (por. Mt 13,52).

Niekiedy uważa się, że wyrażenia Pisma Świętego, tak Starego jak i Nowego Testamentu, należą do starego języka, związanego z kulturą i kontekstem agrarnym (np. *pastor*, *agnus*, *vinea* etc.) albo z kontekstem monarchicznym (*Rex*, *Regina*, *corona*, *servus* etc.), i dzisiaj niewiele nam już mówią. Z pewnością jest to prawda. Tym niemniej jednak trzeba dołożyć wysiłku i starań, aby i dla współczesnego człowieka wydobyć z tych pojęć cały ładunek duchowy oraz wartości moralne, które w inny sposób trudno byłoby zrozumieć. Podobnie ma się sprawa i z koronacją obrazu – zamiast rezygnować z uświęconych tradycją i historią środków, należałoby raczej spróbować odkryć ich głęboką treść i znaczenie i przybliżyć ich rozumienie dzisiejszemu człowiekowi.

Argumenty teologiczne:

Z całą pewnością można by poszukiwać teologicznej argumentacji za koronacją obrazów Maryi w wielu źródłach starożytnych; u ojców Kościoła w księgach liturgicznych Wschodu i Zachodu, w różnych rozprawach teologicznych. Przerastałoby to jednak ramy niniejszego opracowania, dlatego z konieczności musimy się tutaj ograniczyć. Postarajmy się sięgnąć do argumentacji teologicznej zawartej w dwóch, nowszej daty, dokumentach Stolicy Świętej: w encyklice *Ad caeli Reginam* papieża Piusa XII z 11.10.1954 oraz w nowym *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis* z 25 marca 1981, uwzględniając również wypowiedzi Soboru Watykańskiego II oraz innych dokumentów dotyczących pobożności maryjnej.

Wyżej wspomniane argumenty można sprowadzić zasadniczo do następujących czterech:

- Królowa, ponieważ Matka Syna Bożego i mesjańskiego Króla;
- Królowa, ponieważ najdoskonalsza Współpracownica (*socia*) Odkupiciela;
- Królowa, ponieważ doskonała uczennica (*discipula*) Chrystusa;
- Królowa, ponieważ najdoskonalszy (*supereminens*) członek Kościoła.

Pierwsze dwa argumenty przytaczane są zarówno przez encyklikę *Ad caeli Reginam*, jak i przez nowe *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*. Dwa

ostanie natomiast to wyłącznie już tylko argumenty zawarte w nowym *Ordo*. Przypatrzmy się im pokrótce kolejno.

5. Matka Syna Bożego i mesjańskiego Króla. To pierwszy argument. Maryja jest Królową, ponieważ jest Matką Słowa Wcielonego: „dała życie Synowi, który od samego poczęcia, również jako człowiek, poprzez unię hipostatyczną natury ludzkiej ze Słowem, był Królem i Panem wszystkich rzeczy”¹². Ten argument zawarty jest tak w encyklice Piusa XII, jak i w nowym *Ordo* koronacji, przy czym *Ordo*, podając tę doktrynę, opiera się na tekście Listu do Kolosan 1,16, stwierdzając, że Maryja jest Królową, ponieważ jest Matką Słowa Wcielonego, w którym „wszystko zostało stworzone; i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”. W rzeczywistości argument ten znajduje swe wielokrotne potwierdzenie również i w innych miejscach Pisma Świętego, które stwierdza np., że Syn Maryi będzie nazwany Synem Najwyższego i że Pan Bóg da Mu tron Jego ojca Dawida, i że będzie panował nad domem Jakuba, a Jego panowaniu nie będzie końca (por. Łk 1,32.33). Maryja zostaje nazwana w Piśmie Świętym wprost „Matką Pana” (Łk 1,43). Wynika z tego logicznie, że i ona jest królową, skoro porodziła Syna, który poprzez unię hipostatyczną ludzkiej natury ze Słowem, już w momencie poczęcia, również jako człowiek, był Królem i Panem wszystkich rzeczy. Jest to wprawdzie doktryna tradycyjna, ale również i nowe *Ordo* przyjmuje ją jako swoją i na niej opiera swą argumentację za koronacją obrazów Maryi.
6. Najdoskonalsza Współpracownica lub Towarzyszka (*socia*) Odkupiciela. To drugi argument teologiczny dla encykliki *Ad caeli Reginam*, ale również i dla nowego *Ordo*. Maryja uczestniczyła w dziele zbawienia dokonany przez swego Syna Jezusa Chrystusa, a Jej rola była szczególna, bo była „*socia*”, czyli Towarzyszka lub Współpracownicą Odkupiciela. Papież pisze w tym względzie, że: „Najświętszą Dziewicę należy nazywać królową nie tylko ze względu na Jej boskie macierzyństwo, ale również ze względu na Jej szczególny udział, który z woli Bożej miała w dziele naszego wiecznego zbawienia”. Encyklika cytuje obficie różne teksty tradycji chrześcijańskiej, nie przytacza natomiast w sposób formalny żadnego tekstu biblijnego. Podkreśla tylko bardzo mocno ścisły związek Maryi jako nowej Ewy z nowym Adamem (Chrystusem) i przez to Jej udział w dziele zbawienia rodzaju ludzkiego. Podkreśla także obecność Maryi pod krzyżem oraz ofiarę z Syna, jaką złożyła Ojcu Niebieskiemu na Golgocie, „składając w ofierze równocześnie miłość i prawa matki, jako nowa Ewa, uczyniła to za całe

¹² Por. Pius XII, encyklika *Ad caeli reginam*: AAS 46 (1954), s. 633.

potomstwo Adama, naznaczone zmałą grzechu”. Skoro Maryja była Towarzystką Odkupiciela, encyklika uważa, że Maryja ma również uczestnictwo w Chrystusowym królowaniu w sercach i umysłach ludzi. Jeżeli bowiem Słowo działa cuda i rozlewa źródła łask przy pomocy swego człowieczeństwa, które przyjęło, jeżeli posługuje się sakramentami oraz ludźmi świętymi jako narzędziami do rozdzielania zbawczych łask, to dla czego nie miałby się posłużyć godnością i pomocą swojej Matki, aby udzielać nam daru odkupienia? – zapytuje papież w encyklice. W podobny sposób argumentuje również nowe *Ordo*, kiedy stwierdza: „Święta Dziewica (...) z odwiecznego planu Bożego, nowa Ewa, podobny miała udział w dziele zbawczym jak Jezus Chrystus, nowy Adam, który nas odkupił i nabył sobie nie za cenę zniszczalnego złota lub srebra, ale drogocenną krwią swoją (1 P 1,18-19) i uczynił nas królestwem Boga naszego (Ap 5,10)”¹³. Wydaje się, że nowe *Ordo* ze szczególnym upodobaniem posługuje się tym właśnie argumentem na królewskość Maryi i w tekstach koronacyjnych często odwołuje się do faktu obecności Maryi pod krzyżem Jezusa, nazywając ją wtedy Panią i Królową.

7. Królowa, ponieważ doskonała uczennica (*discipula*) Chrystusa. Dziewica Maryja z Nazaretu, oprócz tego, że była Matką Odkupiciela i Jego Towarzystką oraz Współpracownicą, była przecież także Uczennicą Chrystusa – *perfecta Christi discipula*¹⁴. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że pojęcie *discipula* w języku biblijnym ma o wiele głębsze i szersze znaczenia niż tylko „uczennica”. Termin ten jest typowym dla Nowego Testamentu i oznacza wszystkich tych, którzy stają się naśladowcami Chrystusa, którzy idą za Chrystusem, którzy są wsłuchani w słowa Chrystusa, którzy te Jego słowa wcielają w czyn. I w takim to właśnie znaczeniu tego słowa Maryja jest uczennicą – *discipula* Chrystusa. W tekstach liturgicznych często możemy spotkać wyrażenia wskazujące, że uczeń Chrystusa w sensie biblijnym za swą wytrwałość w nauce otrzymanej może wejść do królestwa i otrzymać koronę (np. *Przyjdź oblubienico Chrystusa, przyjmij wieniec, który Pan przygotował ci na wieki* – LH Como. Virg. II Vesp. Ant Magn.). Chodzi tutaj wieniec jako „koronę chwały” (1 P 5,4) otrzymaną za wierne naśladowanie Chrystusa do samego końca. Jest to gest Chrystusa nagradzającego swego ucznia za wierność. W liturgii koronacyjnej mamy często właśnie takie wyrażenia, które mają swoje odniesienia w Piśmie Świętym, np.: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam tobie wieniec życia” (Ap 2,10) albo „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i ja zwyciężyłem i zasiadłem z Ojcem na Jego tronie” (Ap 3,21). Ten aspekt Maryi, jako uczennicy Chrystusa, znajduje swoje potwierdzenie również w dokumentach Soboru Watykańskiego II, np. w *Lumen Gentium* (nr. 56-58), a w nowym *Ordo*

¹³ OC 5.

¹⁴ Por. OC 41.

znajduje to odzwierciedlenie w słowach: „idąc za wezwaniem Bożym, postępując w pielgrzymce wiary, słuchając i zachowując słowo Boże, wiernie zjednoczona z Synem aż do krzyża, trwająca na modlitwie z Kościołem, dając świadectwo miłości ku Bogu”, Maryja zasłużyła w najwyższym stopniu na otrzymanie korony życia przyrzeczonej wiernym uczniom Chrystusa¹⁵. Jej doskonałe posłuszeństwo woli Ojca i jej doskonałe pójście za Chrystusem (*sequela Christi*) dają dziewicy Maryi szczególne miejsce, miejsce królowej właśnie pośród uczniów Chrystusa.

8. **Królowa, ponieważ najdoskonalszy (*supereminens*) członek Kościoła.** Jest to piękne wyrażenie św. Augustyna, które Sobór Watykański II przyjął za swoje, a używa go również nowe *Ordo Coronationis*. Przedstawia ono Maryję jako tę, która kończy Stary Testament i staje się progiem Nowego Testamentu¹⁶. Dlatego też miejsce Maryi pośród Ludu Bożego, który jest narodem wybranym, królewskim kapłaństwem i narodem świętym (por. 1 P 2,9 oraz Ap 5,10), jest bardzo szczególne i świadczące o Jej królewskiej godności. Podobnie papież Paweł VI w przemówieniu do ojców soborowych w czasie Soboru Watykańskiego II (21.11.1964) powiedział o Maryi, że jest „wybraną częścią Kościoła świętego”¹⁷. Taka pozycja Maryi pośród całego Ludu Bożego ma swoje uzasadnienie w szczególnej misji, która została Jej powierzona przez Bożą Opatrzność, oraz w godności bycia pełną łaski i przez to błogosławioną pomiędzy niewiastami (Łk 1,42), dlatego też zasługuje Ona na to, by nazywać Ją Panią i Królową. Calabuig w swoim komentarzu do nowego *Ordo Coronandi* uważa, że wezwania litanijne odnoszące się do różnych „kategorii eklezjalnych”, nazywające Maryję Królową (np. Królowo Apostołów, Królowo Dziewic, Królowo Męczenników, Królowo wszystkich Świętych itd.), powstały z pobożności ludowej i dobrze wyrażają relacje, jakie zachodzą między Maryją a innymi członkami mistycznego Ciała Chrystusa¹⁸. Chwała Maryi staje się chwałą całego Kościoła, jednak nowe *Ordo* idzie jeszcze dalej, uważając, że chwała Maryi z Nazaretu, córki Adama a siostry nas wszystkich, nobilituje cały rodzaj ludzki¹⁹. W świetle obcowania świętych, które nie zna granic, tą chwałą ogarnięta jest cała ludzkość, tak Starego, jak i Nowego Testamentu; *Ordo* wyrazi to słowami: „*Laetitia Izrael, Splendor Ecclesiae, Decus humani generis*”²⁰.

¹⁵ Por. OC 5.

¹⁶ Wyrażenie Gerocha von Reichersberga (†1169), użyte również przez *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis* z 1981 roku, por. OC 5.

¹⁷ Por. AAS 56 (1964), s. 1014.

¹⁸ Por. I. M. Calabuig, *Significato e valore del nuovo Ordo Coronandi...*, dz. cyt., „Notificaciones” 17 (1981), s. 299.

¹⁹ Por. OC 5.

²⁰ OC 41.

III. SKUTKI DUSZPASTERSKIE KORONACJI

1. Fakt koronacji obrazów Matki Bożej nie jest tylko sprawą indywidualną, prywatną jakiejś osoby lub grupy wiernych. Jest to sprawa całej społeczności Kościoła. Pośród warunków ustanowionych przez Kapitułę św. Piotra na Watykanie, które należy wypełnić, aby koronacja (oficjalna koronacja papieska) mogła się odbyć, przyjętych również przez nowe *Ordo*, wymieniona jest konieczność opinii biskupa miejsca w tej sprawie, ze względu na jego pasterską odpowiedzialność. Biskup jednak nie powinien działać tutaj w pojedynkę. *Ordo* wymaga, aby jego opinia była „*una cum communitate locali*”, czyli zgodna z odczuciami wspólnoty wiernych. Nie oznacza to oczywiście, że odpowiedzialność ludu w tym względzie jest równa odpowiedzialności biskupa, jednak konieczna jest zgodność opinii biskupa i ludu odnośnie do tego aktu. W wypadku koronacji tuchowskiego obrazu Maryi ta zgodność pragnień Ludu Bożego i biskupa była bardzo wyraźna: a) Najpierw stało się pragnieniem wszystkich, zwłaszcza redemptorystów oraz biskupa Wałęgi, aby uroczystości koronacyjne umieścić w kontekście Mariańskiego Roku Jubileuszowego, ogłoszonego z okazji 50 rocznicy dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny (1854-1904). W Polsce cześć do Matki Bożej Niepokalanej była bardzo powszechna, wymownym wyrazem tego były chociażby godzinki o Niepokalanym Poczęciu, które prawie każdy Polak umiał śpiewać. b) Przed koronacją powołano diecezjalną komisję do zbadania powszechności nabożeństwa do Matki Bożej Tuchowskiej oraz prawdziwości cudów Jej przypisywanych. Komisja odbyła dwie sesje 25 i 29 kwietnia 1904 roku, a zgromadzone przez nią akta potwierdził biskup Wałęga. c) Prośbę o zezwolenie na koronację tuchowskiego obrazu Maryi, skierowaną do Kapituły Watykańskiej, podpisało – oprócz biskupa Wałęgi – wiele osób duchownych i świeckich z całej Galicji, a o. Padewski, główny promotor koronacji, napisał, że „uroczystość koronacyjna obrazu cudownego ma być (...) koroną tego, co się działo na cześć Maryi Niepokalanej nie tylko w Tuchowie, ale i w całej Polsce”²¹.
2. Drugim warunkiem koronacji wymaganym przez Watykan jest stwierdzenie, że obraz jest starożytny i że cieszył się szczególną czcią przez długi czas. *Ordo* wymaga, aby „często i z wielką ufnością gromadzili się przy nim wierni”²². To gromadzenie się pełne ufności przez sam fakt koronacji powinno być jeszcze bardziej umocnione i spotęgowane. Również ten warunek został spełniony odnośnie do obrazu tuchowskiego. W liście pasterskim do całej diecezji biskup tarnowski Leon Wałęga pisał: „Najlepszym (...) dowodem na to, jak Najświętsza Panna Maryja wysłuchuje próśb tam

²¹ Por. *Kalendarz tuchowski 2004, Główny motyw koronacji*, s. 41-55.
²² Por. OC 6.

do niej zanoszonych, to te liczne pielgrzymki, jakie co roku dążą do Tuchowa, a wszyscy śpieszą tam z ufnością. Pielgrzymki te stały się jeszcze liczniejsze, odkąd OO. Redemptoryści objęli opiekę i straż tego obrazu świętego; w bieżącym roku, jak sam tego byłem świadkiem, liczba pielgrzymów dochodziła do 30.000. Słusznie tedy powiedzieć można, że to pierwszorzędny tron Najświętszej Maryi Panny w naszej diecezji, a stąd naszym obowiązkiem jest, byśmy uznali w niej Królową naszej diecezji i złożyli jej hołd”²³.

3. Trzecim z kolei warunkiem koronacji jest wymóg, aby ukoronowany obraz stał się centrum kultu liturgicznego i pobożności ludowej nie tylko dla jakiejś konkretnej parafii lub grupy pobożnych wiernych, ale dla całej diecezji lub jeszcze większego regionu. Ten warunek jest nowy w stosunku do warunków Kongregacji św. Piotra i znajduje się przede wszystkim w nowym *Ordo coronationis*. W czasach, kiedy koronowano tuchowski obraz Maryi, pewnie inaczej rozumiano centrum liturgicznego kultu, niż to rozumie nowe *Ordo* z 1981 roku. Tym niemniej widać, jak biskupowi zależało, aby ukoronowany obraz stał się punktem odniesienia dla umocnienia wiary ludu. Biskup pisał w liście pasterskim z 18 sierpnia 1904 roku: „Wkładając na głowę Maryi i Jej Boskiego Syna korony, oddam Matce Najświętszej w opiekę całą moją owczarnię i w imieniu wszystkich złożę jej hołd poddaństwa, radbym więc mieć jak najwięcej uczestników świadków tego uroczystego aktu”. Przy tej okazji biskup wspomina ogrom pracy redemptorystów jako stróżów Sanktuarium, pisząc dalej, że trzeba spłacić też „dług wdzięczności OO. Redemptorystom, którzy od lat kilkunastu tak gorliwie pracują w naszej diecezji. Wszak misjami przeorali prawie jej [diecezji] połowę; ileż to nauk, spowiedzi, ile dusz pojednali z Bogiem (...)”. Biskup, nawiązując do wad i grzechów szerzących się w diecezji, napomina dalej: „Pod opieką Maryi pojednajmy się szczerze z Ojcem naszym niebieskim, pozbądźmy się tej pychy żywota i płynącego z niej nieposłuszeństwa, wyzbądźmy się zmysłowości, która tak wielu dzisiaj zwodzi. Za przykładem Maryi Niepokalanie Poczętej trzymajmy się silnie wiary, która zawsze zdobiła nasz naród, nie traćmy nadziei, niech miłość ku Bogu i bliźniemu będzie treścią naszego życia, Bracia”²⁴.
4. Ostatnim wreszcie warunkiem wymaganym przez nowe *Ordo* jest odpowiednie przygotowanie duszpasterskie samego aktu koronacji. W tym przygotowaniu chodzi o to, aby ludzie byli odpowiednio pouczeni i uświadomieni, jakie jest znaczenie, przede wszystkim religijne i duchowe, koronacji obrazu, jakie są jej powody i jakie zobowiązania na przyszłość. Trzeba dołożyć starań, aby nie zachodziło nieporozumienie widzenia koronacji w jakimkolwiek sensie politycznym. Taka troska przejawia się już w prze-

²³ *Kalendarz tuchowski 2004, Główne motywy koronacji*, s. 51.

²⁴ Tamże, s. 52-53.

mówieniu papieża Piusa XII, który w dzień po ogłoszeniu encykliki *Ad caeli Reginam* mówił: „...królewskość Maryi nie może być rozumiana analogicznie do jakiegokolwiek rzeczywistości nowoczesnego życia politycznego”²⁵. Podobna troska zawiera się też i w nowym *Ordo*, kiedy poleca poinstruować w odpowiednim czasie wiernych o „sensie ściśle religijnym”²⁶ takiego aktu koronacji.

IV. WYZWANIA NA DZIŚ

Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie swojej wizyty w Meksyku odwiedził maryjne sanktuarium Zapopán. W wygłoszonej wtedy (30 stycznia 1979 roku) homilii powiedział: „Sanktuaria mogą i powinny stawać się miejscami uprzywilejowanymi spotkań, które coraz to bardziej oczyszczane, winny prowadzić do Chrystusa”²⁷. Poprzez sam fakt ukoronowania obrazu, miejsca takie stają się oficjalnie uznanymi sanktuariami, czyli, jak się wyraża papież, „uprzywilejowanymi miejscami”, które poprzez rodzaj duszpasterskiego posługiwania winny prowadzić ludzi do Chrystusa. To jest zasadnicze wyzwanie, które stawia przed nami akt koronacji obrazów Maryi, wyzwanie, które staje przed każdym sanktuarium, również dzisiaj. Jak zapewnić zgromadzonym w sanktuarium wiernym taką duszpasterską posługę, która pomoże im zbliżyć się bardziej do Chrystusa? We wspomnianej wyżej homilii Ojciec Święty zostawił nam doskonały program takiego skutecznego działania duszpasterskiego w sanktuariach maryjnych. Mówił on wtedy: „Dlatego koniecznym jest, aby w sanktuariach z wielką troską i gorliwością starano się o poprawne sprawowanie duszpasterstwa, zwłaszcza poprzez liturgię żywą i właściwie sprawowaną, poprzez ciągłe przepowiadanie, solidną katechezę, poprzez troskę o sprawowanie sakramentu pokuty i poprzez roztropne oczyszczanie religijności z ewentualnych form, które zawierają elementy mniej właściwe”²⁸. Ośmielę się więc zaproponować na koniec kilka takich duszpasterskich działań, opierając się na wskazaniach Ojca Świętego. Na pewno nie wyczerpują one wszystkich możliwych inicjatyw. Na pewno jednak mogą stać się dobrą inspiracją i zachętą do przeanalizowania naszych obowiązków i naszej działalności w sanktuarium.

1. Miejsce poprawnie sprawowanego kultu liturgicznego. Ojciec Święty w sanktuarium w Zapopán dopominał się o „liturgię żywą i właściwie sprawowaną” w sanktuariach maryjnych. Duży napływ wiernych do sank-

²⁵ Przemówienie z okazji uroczystego ogłoszenia nowego święta liturgicznego Najświętszej Maryi Panny Królowej (1 listopada 1954): AAS 46 (1954), s. 662-663.

²⁶ OC 6.

²⁷ AAS 71 (1979), s. 231.

²⁸ Tamże.

tuariów, zgodnie z życzeniem Ojca Świętego, powinien stawać się okazją do takiego sprawowania liturgii, aby była ona potem wzorcem, tak dla duchowieństwa, jak i dla wiernych, przy sprawowaniu liturgii we własnych parafiach i ośrodkach duszpasterskich. Każde sanktuarium powinno posiadać do tego odpowiednie środki personalne i materialne, aby wywierać odpowiedni wpływ na całą diecezję lub na region, aby kształtować i formować oraz pomagać właściwie rozumieć liturgię wszystkim w zasięgu swego oddziaływania. Wydaje się, że taki wpływ może i powinien być jeszcze głębszy i, żeby tak powiedzieć, bardziej „kwalifikowany”, jeżeli przy sanktuarium istnieje seminarium z odpowiednio przygotowaną kadrą profesorów i zapleczem studentów (jak to ma miejsce właśnie w Tuchowie).

2. Miejsce ewangelizacji i przepowiadania Bożego słowa. To następny sposób, który daje możliwość ogromnego wpływu na wielkie rzesze wiernych. Ojciec Święty we wspomnianej wcześniej homilii mówi o „*predicación asidua*” oraz o „*catequesis solida*”, nieustannym przepowiadaniu oraz solidnej katechezie w sanktuariach. Sanktuaria, ze zgromadzonymi i ciągle na nowo napływającymi do nich ludźmi, stwarzają niepowtarzalną okazję, aby dotrzeć do nich z dobrze przygotowanym i nieustannie głoszonym słowem Bożym. Myślę, że właśnie my, redemptoryści, mamy w tym względzie dobre i sprawdzone tradycje. Posługujemy bowiem w wielu sanktuariach w Polsce i na świecie, rozumiemy też – zwłaszcza pewnie my w Polsce – co znaczy „nieustanna misja”, którą kiedyś św. Klemens Maria Hofbauer podbił całą Warszawę. Przepowiadanie bezpośrednio jest mocną stroną redemptorystów. Wydaje się natomiast, że pozostaje do przemyślenia, w jaki sposób i w jakiej formie możliwe byłoby zapewnienie solidnej i pogłębionej katechezy dla pielgrzymów w sanktuarium w Tuchowie i innych naszych sanktuariach. Chodzi tu zwłaszcza o katechezę, która pomogłaby właściwie zrozumieć pobożność maryjną, ukazać ją solidnie osadzoną w kontekście chrystologicznym i eklezjalnym. Byłoby to tym bardziej konieczne, że w naszej pobożności maryjnej narosło w tym względzie wiele niewłaściwości, a nawet błędów. Wydaje się, że sanktuaria powinny stać się szkołami, gdzie nastąpi jasny i prosty wykład dokumentów Kościoła na temat pobożności maryjnej, takich jak np. *Signum magnum* (13.05.1967), *Marialis cultus* (02.02.1974), *Redemptoris Mater* (1987) itp., gdzie przedstawiony jest program odnowy i pogłębienia pobożności maryjnej. Chodziłoby o ukazanie, jak naśladować Maryję w życiu każdego chrześcijanina, zwłaszcza poprzez zaśłuchanie się w słowo Boże, tak jak Maryja; poprzez rozważanie go w sercu swoim, tak jak Maryja; poprzez otwieranie się na Ducha Świętego i bycie Mu posłusznym, stawanie się Jego narzędziem, tak jak Maryja; poprzez poświęcenie się bez reszty Chrystusowi i sprawom Jego Królestwa, poprzez świadczenie pomocy potrzebującym, tak jak Maryja. Sanktuaria powinny pomagać wiernym tak wpatrywać się w Maryję, aby na Jej wzór potrafili przemieniać się w nowego człowieka. Oparta na do-

kumentach soborowych oraz na nauczaniu ostatnich papieży (zwłaszcza Pawła VI i Jana Pawła II) katecheza maryjna w sanktuariach winna prowadzić do pogłębienia i odnowy czci maryjnej, winna postulować wiernym program życia „tak jak Maryja” oraz „za przykładem Maryi”, a nie tylko „do Maryi”. Sanktuaria są szansą ewangelizacji, a także szansą recepcji dokumentów soborowych i papieskich, są szansą odnowy liturgicznej, jak również mariologii i pobożności maryjnej²⁹.

3. Miejsce pojednania z Bogiem i z ludźmi. Ważnym momentem przy spotkaniu pielgrzyma z koronowanym obrazem Maryi w sanktuarium jest sakrament pojednania. Aby takie spotkanie było owocne, powinno prowadzić do pojednania z Bogiem i z człowiekiem. Nie chodzi tutaj tylko o „odprawienie spowiedzi”, chodzi natomiast o głębokie nawrócenie i o przemianę życia. Dlatego w sanktuarium sakramentowi pojednania powinna być poświęcona szczególna uwaga. Powinno mu być poświęcone szczególne miejsce, szczególny czas oraz winno być zorganizowane nabożeństwo pokutne, które pozwoliłoby rozbudzić w penitencie postawę pokutną (którą zakłada sakrament spowiedzi świętej) oraz pomogłoby zrozumieć społeczny (eklezjalny) wymiar grzechu i przebaczenia. Owocność pobytu w sanktuarium jest w znacznym stopniu uwarunkowana dobrą liturgią pokutną jako przygotowaniem oraz spowiedzią indywidualną (często spowiedzią generalną) jako sakramentem pojednania. Ponieważ osoby przybywające do sanktuarium są z zasady bardziej skłonne do skorzystania z tego sakramentu, dysponują zwykle dłuższą chwilą czasu, a cały klimat sanktuarium sprzyja przeżyciu tego sakramentu w atmosferze metanoicznej (nawrócenie) i kultycznej (*gloria Dei*), powinno się dołożyć wszelkich starań, aby tak przygotować miejsce oraz zreorganizować program nabożeństw, aby odpowiedzieć na tę istotną potrzebę wiernych, tak bardzo ważną dla formowania postaw prawdziwie chrześcijańskich³⁰.
4. Miejsce nauki konkretnego zaangażowania i służenia braciom. Hymn św. Pawła w liście do Filipin (Flp 2,5-11) ukazuje, że w ekonomii Bożej uniżenie Chrystusa, uniżenie aż do śmierci, stało się dla Niego tytułem wywyższenia tak wielkiego, że zgina się przed Nim każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych, a wszelki język nazywa Go Panem. Podobnie i Maryja, ponieważ ukształtowana na wzór Chrystusa (stała się służebnicą Pańską i pośpieszyła z prostą posługą do Elżbiety), stała się również uczestniczką Jego chwały. Maryja wzięta do nieba i ukoronowana kontynuuje tę swoją posługę wobec ludu. My wszyscy wierni Chrystusowi za wzorem Maryi jesteśmy przeznaczeni do tego, aby razem z Nim królować. Jeśli umieramy z Chrystusem, razem z Nim będziemy również królować

²⁹ Por. E. Adamiak, M. Waluś, *Wyzwiad z o. Stanisławem Celestynem Napiórkowskim*, w internecie, 2004.

³⁰ M. Pisarzak, *Zadania sanktuariów maryjnych w kształtowaniu liturgii i kultu Matki Bożej*, „Colectanea Theologica”, 59 (1989), I, s. 97.

(por. 2 Tm 2,11-12). To królowanie, tak jak dla Chrystusa i Maryi, również i dla nas polega na miłości i służbie. Naśladowanie Chrystusa i Maryi to wypełnienie przykazania miłości, to służba Bogu i ludziom. Z tej to właśnie racji sanktuarium, gdzie króluje wizerunek Maryi ukoronowanej, powinny się stawać miejscami, w których wierni będą się uczyć prawdziwej i pokornej służby Bogu i ludziom. Sanktuarium ma być miejscem prawdziwej i głębokiej formacji Ludu Bożego, formacji, która prowadzi będzie do czynnego zaangażowania w świecie na rzecz potrzebującego i ubożego człowieka – w tym ma się wyrażać wiara. Przesłanie sanktuarium powinno sprawiać, że wiara nie pozostanie oddzielona od życia, ale że będzie przenikała wszystkie jego dziedziny i będzie znaczyła je „smakiem” miłości.

5. Miejsce rozpoznawania własnego powołania. Maryja zachowywała wszystkie te słowa i rozważała je w sercu swoim (por. Łk 2,51), a kiedy je usłyszała, była im posłuszna: „oto ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38). Stając przed obrazem Maryi, powinniśmy uczyć się od Niej, jak wsłuchiwać się w słowo Pana i jak rozpoznawać Jego wolę wobec nas. Ucząc się od Maryi posłuszeństwa, możemy odkryć i odpowiedzieć na powołanie, którym obdarza nas Bóg. Sami wiemy, ilu ludzi odkryło swoje powołanie (jakikolwiek by ono było) właśnie przed wizerunkiem Maryi, biorąc z Niej przykład posłuszeństwa wierze, która rodzi się ze słuchania. Ważnym wobec tego jest, aby w sanktuariach podejmować tematy, które pomogłyby wiernym odkryć ich życiową drogę. Ważne są punkty informacyjne o różnych możliwych drogach wyboru powołania. Rodzi się też potrzeba istnienia przy sanktuariach domów rekolekcyjnych, w których zainteresowani mogliby spędzić więcej czasu na wyciszeniu, na wsłuchiwaniu się w Boży głos, domu, gdzie warunki będą sprzyjać wejściu w postawę Maryi rozważającej słowa Anioła w sercu swoim³¹.

ZAKOŃCZENIE

Zdaję sobie sprawę z tego, że w tak krótkim i pobieżnym wystąpieniu nie było możliwe ani wyczerpanie, ani dostateczne pogłębienie całości problematyki zarysowanej w tym temacie. Poza tym, jak już zresztą wspomniałem na początku, nie jestem w żadnej mierze fachowcem w dziedzinie mariologii. Przypuszczam, że poproszono mnie o opracowanie tego tematu raczej ze względu na moje pochodzenie niż na fachowe przygotowanie (przecież urodziłem się i wychowałem w Tuchowie, pod okiem Maryi Tuchowskiej i w cie-

³¹ Por. tamże, s. 94.

niu Jej sanktuarium). Jeżeli jednak moje opracowanie choćby w najmniejszym stopniu pomogło komukolwiek lepiej zrozumieć biblijno-teologiczne podstawy pobożności maryjnej, w szczególności zaś aktu koronacji obrazu Matki Bożej Tuchowskiej, albo zachęciło kogoś do dalszych poszukiwań i studium w tym względzie, to uważam, że moje zadanie zostało wypełnione.

PRAWO CZŁOWIEKA DO WYCHOWANIA A WYCHOWAWCZY OBOWIĄZEK PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

Jedną z najbardziej zauważalnych cech świata, w którym aktualnie żyjemy, jest ogromny postęp. Niemalże w każdej chwili zmieniają się warunki ekonomiczne, polityczne, relacje społeczne, zmieniają się również perspektywy ludzkiego światopoglądu, mentalności, a także i moralności. Bywa tak, że sam człowiek już za tym wszystkim nie nadąza, chociaż on właśnie jest przyczyną takiego stanu rzeczy. By się w tym wszystkim nie pogubić, próbuje on reflektować nad otaczającą go rzeczywistością i jak zawsze stawia sobie pytanie: po co to wszystko? Z drugiej jednak strony zabiega, by inni tak postrzegali i odczytywali różne wydarzenia, jak on tego chce, czyli chce wpływać na środowisko, w jakim wzrasta i rozwija się. I tutaj dotykamy zagadnienia wychowania, które niejednokrotnie bywa kartą przetargową między politykami, partiami politycznymi czy różnymi innymi ugrupowaniami, walczącymi o wpływ na wychowanie, zwłaszcza młodego pokolenia, i o kształt tego wychowania. Wydaje się to bardzo logiczne, gdyż jaki będzie człowiek, jakie będzie jego myślenie, jakie będą jego potrzeby – taki będzie i świat, myśląc bardzo globalnie.

W artykule tym spróbujemy spojrzeć, choć z pewnością nie będzie to czysto pionierskie spojrzenie, w jaki sposób dwie ważne instytucje: państwo i Kościół, odpowiadają za tak istotną dziedzinę ludzkiego życia, jaką jest wychowanie. W jaki sposób mają troszczyć się o tego samego człowieka, według właściwych sobie narzędzi i celów.

1. WYCHOWANIE PODSTAWOWYM PRAWEM CZŁOWIEKA

Kościół zawsze nauczał, że wśród podstawowych praw przysługujących każdemu człowiekowi znajduje się prawo do wychowania¹. Każdy bowiem

¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1.

ma prawo posiadać warunki i możliwości zachowania i rozwoju życia, co wynika z faktu, iż życie ludzkie może się rozwijać jedynie w określonej sytuacji wychowawczej, bez której samo jego istnienie byłoby zagrożone. Obok więc prawa do życia równie niezbywalne prawo do wolności każdej osoby ludzkiej staje się fundamentem powszechnego prawa do wychowania². Wolność zawsze daje możliwość samostanowienia i wyborów w całościowym procesie rozwoju osoby ludzkiej, przy jednoczesnej odpowiedzialności i konsekwencji, a także właściwej hierarchii wartości podejmowanych decyzji³.

Mówiąc o wychowaniu warto zwrócić uwagę na samo określenie prawo do wychowania, które można ująć na dwa sposoby. Po pierwsze, jako prawo każdego człowieka do otrzymania wychowania, które nazywać można wychowaniem „biernym”, dla odróżnienia od tzw. wychowania „czynnego”, które rozumie się jako prawo różnych instytucji do prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej. By jednak bardziej szczegółowo zająć się kwestią wychowania jako podstawowego prawa człowieka i zadania państwa i Kościoła w tym względzie, na początku przyjrzyjmy się jego istocie oraz pojęciu, także w interpretacji chrześcijańskiej, która to interpretacja nadaje rzeczywistości wychowania zupełnie nowy wymiar. Chrześcijaństwo przedstawia je bowiem nie tylko jako ewentualną możliwość do zrealizowania czy też przywilej należny każdemu człowiekowi, ale wskazuje na jego inspirację ewangeliczną, a także obowiązek i wielką odpowiedzialność za to bardzo ważne i doniosłe dzieło formowania konkretnego, indywidualnego człowieka, jak również całych społeczeństw i narodów⁴.

1.1 Pojęcie wychowania

Wychowanie to całokształt zabiegów, które mają na celu uformowanie człowieka pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym oraz przygotowanie go do życia w społeczeństwie⁵. Tak pojęte wychowanie zmierza ku rozwojowi człowieka, ale nie tylko jako gatunku, lecz w znaczeniu doskonalenia każdej indywidualnej osoby ludzkiej we wszystkich dziedzinach jej życia i działalności⁶. W tak ujętej definicji wychowania nie sposób pominąć od lat trwającej w psychologii dyskusji nad tym, czy w rozwoju człowieka ważniejsze są czynniki dziedziczne, wrodzone, czy też nabywane pod wpływem otoczenia w miarę postępującego rozwoju i oddziaływania środowiska wychowawczego. Pomijając bardzo szczegółowe kwestie, przyjmuje się stanowisko

² Por. Organizacja Narodów Zjednoczonych. Zgromadzenie Ogólne, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, 10 grudnia 1948, art. 3.

³ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 54.

⁴ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1.

⁵ Por. *Wychowanie*, w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1998, s. 730.

⁶ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. III, Warszawa 1986, s. 53.

kompromisowe, uznając, że, na bazie zdolności wrodzonych, dla prawidłowego rozwoju człowieka wręcz niezbędne jest wychowanie⁷. Można też tutaj wspomnieć, iż sposób ujmowania istoty wychowania zmieniał się wraz z rozwojem myśli naukowej. Początkowo wychowanie rozumiano jako „urabianie” wychowanka, z czasem mówiono o jego współdziałaniu z wychowawcą, o usunięciu z wychowania „despotyzmu” i „gwałtu”, aż do niesienia pomocy wychowankowi. Aktualnie mówi się raczej o zmniejszającym się wpływie wychowawcy i rosnącej autonomii wychowywanego w integralnej formacji ku rozwojowi jego indywidualnej osobowości⁸. W perspektywie wychowania pojawia się również zagadnienie samorealizacji czy nawet samoaktualizacji, polegającej na rozwijaniu przez konkretną jednostkę jej potencjalnych możliwości, zdolności i urzeczywistniania swej niepowtarzalnej osobowości⁹.

W strukturę i istotę prawidłowego procesu wychowania wpisana jest jego integralność, polegająca na obejmowaniu przez działania wychowawcze całego człowieka, jego życia fizycznego, zdolności spostrzegania i kojarzenia, aktywności intelektualnej, życia uczuciowo-emocjonalnego, wreszcie zdolności wyboru dobra i realizacji zamierzonych celów¹⁰. Całościowe wychowanie powinno również zmierzać ku temu, aby wychowywany był zdolny do pełnej spójności myśli, słowa i czynu, czyli do pełnej dojrzałości w działaniu. Postulat integralności wychowania obejmuje jednak nie tylko samo kształtowanie osobowości człowieka, ale i całkowitą integralność treści, które są przekazywane w procesie wychowania. Chodzi tu o wprowadzenie wychowanka w całość dorobku ludzkiej kultury z zachowaniem i ukazaniem hierarchii dóbr i wartości¹¹. Wreszcie integralność dotyczyć będzie również metod wychowania, użytych w jego trakcie środków, a także dominujących postaw i poglądów¹².

Prawo do wychowania, podobnie jak samo wychowanie, oprócz ujęcia integralnego, musi być również interpretowane dynamicznie. Im wyższy poziom kultury danego społeczeństwa i im wyższe warunki wzrostu stopy życiowej, tym szersze są uprawnienia obywateli na każdym etapie życia do wychowania¹³. Dzisiaj, w perspektywie szybkiego rozwoju i ewolucji wszelkich dziedzin życia, należy to rozumieć jeszcze szerzej i stwierdzić, że im wyższy jest ogólnoludzki poziom cywilizacji i rozwoju gospodarczego, tym powszechniej należy rozumieć prawo do wychowania. Wychowujące się dzieci i młodzież powinny korzystać z całej pełni dokonań i osiągnięć cywilizacji.

⁷ Por. M. Braun-Gałkowska, *Prawo dziecka do wychowania*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 211.

⁸ Por. S. Dziekoński, *Koncepcja chrześcijańskiego wychowania w nauczaniu Kościoła*, „Horyzonty Wiary” 11 (2000), s. 5.

⁹ Por. G. Francuz, *O nową integrację wychowania*, Kraków 1999, s. 168.

¹⁰ *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego*, red. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, t. III, Lublin 1986, s. 35.

¹¹ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem...*, s. 52.

¹² Por. S. Dziekoński, *Koncepcja chrześcijańskiego wychowania...*, s. 15.

¹³ Por. P. Poręba, *Ideal wychowawczy w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, AK 60 (1968), s. 406-410.

W imię sprawiedliwości kraje bardziej rozwinięte powinny spieszyć z pomocą społeczeństwom krajów wolniej postępujących w rozwoju społeczno-gospodarczym. Ta demokratyzacja wychowania winna polegać na usunięciu przed młodym człowiekiem wszelkich przeszkód, które utrudniałyby mu rozwój i doskonalenie. Niestety, problem demokratyzacji wychowania w skali ogólnoludzkiej leży jeszcze w sferze idei i celów, do których społeczeństwo globalne dąży drogą długą i trudną¹⁴.

Istotnym zagadnieniem w temacie wychowania jest sam jego cel. Już z samej natury rzeczy wychowanie, co podkreśliliśmy wcześniej, zmierza do rozwoju człowieka, jego ukształtowania, pogłębienia i poszerzenia jego osobowości. Wobec tego będzie ono kierować się ku realizowaniu tych płaszczyzn osoby, przez które staje się ona coraz pełniej i doskonalej sobą. Celem wychowawczym jest zamierzona umiejętność, dyspozycja psychiczna czy też zespół cech zmierzających do ukonstytuowania określonej osobowości konkretnej osoby wychowywanej¹⁵. Dawniej wychowanie rozumiane było jedynie jako oddziaływanie wychowawcy na wychowanka. Dziś dostrzega się złożoność sytuacji wychowawczej, którą można opisać w postaci trójkąta: wychowawca – wychowanek – cel. Celowość pojmowana jest tutaj jako kierunek wspólnego zmierzania wychowawcy i wychowanka¹⁶. Ta relacja jest zawsze wzajemna, a na niej buduje się cała osobowa przestrzeń kulturowa człowieka, rodziny i społeczeństwa¹⁷. Wychowanie nabiera dodatkowo specyficznego wymiaru poprzez konieczność zaangażowania się samego podmiotu wychowania¹⁸.

Rozpatrując kwestię celowości wychowania, koniecznie trzeba podkreślić jego społeczny charakter. Człowiek jest z natury istotą społeczną i do prawidłowego funkcjonowania potrzebuje drugiego człowieka. Dlatego też mówienie o wychowaniu społecznym, mając na względzie jego cel, polega na rozumieniu takiego przekazywania wartości, wzorów zachowań i wytworzeniu takich postaw oraz doskonałości osobistych (fizycznych, moralnych, intelektualnych, towarzyskich itp.), które czynią wychowanka aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa. Rodziny ponoszą odpowiedzialność za poziom swoich wychowanków wkraczających w życie społeczne¹⁹. W strukturę człowieka wpisane jest jego dążenie do kontaktów z drugim człowiekiem, do życia w społeczności ludzkiej. Osobą staje się człowiek w relacji do drugiej osoby²⁰.

¹⁴ Por. S. Dziekoński, *Koncepcja chrześcijańskiego wychowania...*, s. 15.

¹⁵ Por. W. Brezinka, *Chrześcijańskie cele współczesnego wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 50.

¹⁶ Por. M. Braun-Gałkowska, *Prawo dziecka...*, s. 212.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, 22 listopada 1981, nr 21; *Teologia kultury: Wychowanie a kultura*, red. A. Solak, Tarnów 2000, s. 7.

¹⁸ Por. E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa...*, s. 53.

¹⁹ Por. A. Misiaszek, *Podstawowe prawa dziecka troską duszpasterską*, Pelplin 1996, s. 71.

²⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 300.

Ukazane powyżej składowe elementy wychowania jako takiego przyjmowane są generalnie przez wszystkich, którym na sercu leży prawidłowy rozwój osoby i którzy w to dzieło są zaangażowani. Do takiej jednak perspektywy potrzeba koniecznie dodać chrześcijańskie spojrzenie. Chrześcijańska definicja wychowania ujmuje wychowanie jako dążenie zmierzające do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, czyli zdolności do prowadzenia życia według „nowego człowieka”, w sprawiedliwości i świętości²¹. Fenomen wychowania chrześcijańskiego to dążenie do harmonijnej jedności tego, co naturalne w człowieku (wrodzone zdolności, umiejętności, ze szczególnym uwzględnieniem przystosowania do życia w społeczności ludzkiej), i tego, co nadprzyrodzone (ostateczny cel ludzkiego życia)²². „Prawdziwe wychowanie, jak czytamy w soborowej deklaracji *Gravissimum educationis*, dąży do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i dobro społeczeństw, których członkiem jest dany człowiek”²³. Prawidłowo pojęte wychowanie nie może nigdy uwłaczać wolności człowieka, lecz powinno zawsze zmierzać do jego dobra. Co więcej, nawet musi tę wolność kultywować i rozwijać, uzdalniać do jak najpełniejszego jej wykonywania. Wolność natomiast pojmujemy tutaj nie jako swobodę czynienia tego, na co w danej chwili ma się ochotę, czy też jako niechęć do przyjmowania jakichkolwiek zobowiązań, lecz traktujemy ją jako zdolność wyboru dobra i jego realizacji.

Jak więc widać, Kościół w swoim nauczaniu mówi nie tylko o podstawowym prawie do wychowania, ale zawsze podkreśla, iż należy się ono każdemu człowiekowi, nie tylko chrześcijaninowi, na bazie jego osobowej godności i wolności, bez względu na rasę, pochodzenie i wiek²⁴. Każdy posiada prawo do wychowania, przez realizację którego staje się przygotowany do osiągnięcia dojrzałości²⁵. Jest to tzw. wychowanie naturalne, do którego zobowiązany jest każdy rodzic, do którego ma prawo każde dziecko²⁶. Chrześcijanie natomiast mają prawo do wychowania chrześcijańskiego²⁷.

1.2 Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym

Konsekwencją powszechnego prawa do wychowania są zobowiązania, jakie ono stwarza, oraz podmioty tych zobowiązań. Wśród nich na pierwszym miejscu wymienia się dzisiaj, w przeciwieństwie do lat dawnych, rodzinę, w której powstaje życie i na której ciąży fundamentalne prawo i obowiązek całościowego i gruntownego wychowania²⁸. Wpływa ono z podstawowego powołania

²¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 2.

²² Por. J. Rozwadowski, *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 59.

²³ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1.

²⁴ Por. tamże, nr 1, 2.

²⁵ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Pallottinum 1984, kan. 217.

²⁶ Por. R. Szytmiler, *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999, s. 261.

²⁷ Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, Warszawa 1976, t. I, s. 561.

²⁸ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 226 § 2, kan. 793 § 1.

małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga, poprzez zrodzenie i umożliwienie osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego²⁹. W szczególności spoczywa ono na rodzicach jako pierwszych i najlepszych wychowawcach³⁰. Niezastąpioną korzyść dla wychowanka przynosi oczywiście obecność obydwójga rodziców³¹. Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają pierwotne i niezbywalne prawo oraz pierwszeństwo do wychowania potomstwa³². Ich oddziaływanie na dzieci trudno czymkolwiek zastąpić. „Rodzice nabywają natomiast wobec swojego dziecka prawa i obowiązki rodzicielskie. Tak się dzieje na podstawie prawa naturalnego, a więc możemy powiedzieć, że prawo rodziców do wychowania dzieci istniało zawsze”³³. Rodzina zbudowana na fundamencie małżeństwa posiada swoje własne, niezbywalne prawa, tworząc jedyną pod względem możliwości wspólnotę wychowującą³⁴. Rodzina stanowi niczym niezastąpioną instytucję wychowawczą, której prawa i autonomii w zadaniach wychowawczych nikt nie może kwestionować ani podważać³⁵. Tylko rodzina prawidłowo funkcjonująca może zapewnić dziecku optymalne warunki rozwoju, czyniąc nie tylko jego dzieciństwo szczęśliwym, ale gwarantując mu w ten sposób szczęśliwą dorosłość³⁶. Do zadań rodziców należy zatem tworzenie atmosfery rodzinnej przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, która sprzyjałaby spójnemu, osobowemu i społecznemu wychowaniu dzieci³⁷. Mówiąc krótko, rodzina jest podstawową wartością dla jednostki ludzkiej. Jest właściwym środowiskiem życia i rozwoju osoby³⁸. Z tego właśnie względu rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych potrzebnych każdemu społeczeństwu. „Rodzice mają jednak prawo wybrać dla swych dzieci taki sposób wychowania moralnego i religijnego, jaki odpowiada ich własnym przekonaniom”³⁹. Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, umocnionej mocą sakramentu małżeństwa, dzieci powinny od pierwszych lat uczyć się poznawania Boga i miłości bliźniego. Poprzez pierwsze doświadczenie zdrowej społeczności rodzina wprowadza dziecko do wspólnoty państwowej⁴⁰. Tutaj rola tzw. zdrowych relacji rodzinnych jest o tyle większa, o ile dzieci, wcho-

²⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 36.

³⁰ Por. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, Pallottinum 2001, nr 4.

³¹ Por. A. Zieliński, *Prawo rodzimne i opiekuńcze*, Warszawa 2000, s. 73.

³² Por. Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny (1983)*, w: *Posoborowe Dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. I, art. 5.

³³ A. Misiaszek, *Podstawowe prawa dziecka...*, s. 69.

³⁴ Por. Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny...*, wstęp, s. 242.

³⁵ Por. J. Stala, *Uczyć prawdy i w prawdzie. Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Lechowicz, Tarnów 2002, s. 48.

³⁶ Por. B. Lachowska, *Szczęśliwe dzieciństwo – warunkowania rodzinne*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 274.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 4.

³⁸ Por. H. Skorowski, *Rodzina i jej prawa we współczesnym społeczeństwie demokratycznym w świetle katolickiej nauki społecznej*, w: *Kościół – rodzina – wychowanie*, red. B. Olszewska, Warszawa 1998, s. 216.

³⁹ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Pallottinum 2001, nr 14.

⁴⁰ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3.

dząc samodzielnie w świat, stają się nie tylko obywatelami, ale obywatelami-osobami zdolnymi do podejmowania odpowiednich wyborów i decyzji⁴¹. Wzajemne relacje rodziców i ogólna atmosfera w domu rodzinnym stanowią zapowiedź funkcjonowania przyszłego obywatela w społeczeństwie⁴². Dlatego należy promować i realizować wzór pełnej rodziny, cenić jej jedność, trwałość, rodzenie i wychowywanie potomstwa⁴³. Społeczność oddziałuje również na rodzinę w trakcie realizowania jej funkcji wychowawczych. Niesie więc ze sobą nadzieje i korzyści, ale również zagrożenia typowe dla poszczególnych epok i systemów społeczno-politycznych. Dlatego obecnie tak mocno akcentuje się duszpasterstwo rodzin, będące środowiskiem poprawnej formacji ogólnoludzkiej⁴⁴. Poprzez nie należy ukazywać piękno i wartość życia małżeńskiego jako szkoły pełnego człowieczeństwa⁴⁵.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* napisał, że Kościół ma obowiązek pomagania rodzinom wszelkimi możliwymi sposobami po to, by mogły prawidłowo wypełniać swoje zadania wychowawcze, zwłaszcza dziś, kiedy to nie brakuje niepokojących objawów degradacji niektórych podstawowych wartości⁴⁶. Pojawia się tu szerokie pole obowiązku i odpowiedzialności, jaką ponosi Kościół za wychowanie młodych pokoleń⁴⁷. W tym celu powinien on tworzyć i popierać takie instytucje i taką działalność, których potrzeba rodzinom, w szczególności te mające na uwadze wychowanie i kształcenie⁴⁸. Przy zachowaniu kompetencji wszystkich środowisk wychowawczych Kościół uważa za swój obowiązek prowadzenie wychowawczej działalności pomocniczej⁴⁹. Tę nagłą potrzebę pomocniczej interwencji Kościoła w dzieło wychowania motywują niebezpieczne symptomy błędnego pojmowania autorytetu rodziców, liczba rozwodów, plaga przerywania ciąży i wiele innych. Ze wspomnianych wyżej instytucji na szczególną uwagę zasługują szkoły i uniwersytety katolickie, poprzez swoją specyfikę i zdolność do całościowego wychowania człowieka. To właśnie szkoły i uniwersytety katolickie zajmują pośród innych środków wychowawczych wyjątkowe miejsce, świadcząc rodzinie pierwszorzędą pomoc w całościowym dziele formacji ludzkiej, poprzez chociażby kształtowanie intelektu, skali wartości, zdolności praktycznych itp. Nieodłączna jest tu wzajemna współpraca i po-

⁴¹ Por. A. Murzyn, *Wychowanie dziecka: wychowanie rodzinne a wychowanie państwowe w kontekście pedagogiki filozoficznej J. F. Herbart'a*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 224.

⁴² Por. T. Król, *Wychowanie dziecka do życia w rodzinie*, w: *O godność dziecka. Międzynarodowy kongres. Warszawa 18-20 maja 2001 r.*, red. E. Kowalewska, M. Wyszynska, Gdańsk 2001, s. 346.

⁴³ Por. Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 1.

⁴⁴ Por. W. Zdaniewicz, *Problematyka społeczna w Familiaris consortio*, w: *Wychowanie do miłości*, red. K. Majdański, Warszawa 1987, s. 153.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 52.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 6.

⁴⁷ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 796 § 1.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 40.

⁴⁹ Por. Kongregacja Nauczania Katolickiego, Dekret *Szkola Katolicka*, 19 marca 1977, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne, dokumenty prawnoliturżniczne*, tłum. E. Szafrowski, t. XI, z. 1, Warszawa 1980, nr 61.

rozumienie rodziców i nauczycieli w wypełnianiu obowiązków wychowawczych⁵⁰. Jednakże rodzice winni mieć prawdziwą wolność w wyborze szkoły dla swojego dziecka, której nikt nie może im odebrać⁵¹.

1.3 Wychowawczy obowiązek instytucji państwowych

Obok podstawowej i niezastąpionej roli rodziny w wychowaniu, prawo i obowiązek troski o formowanie młodych pokoleń przysługuje również państwu, któremu sami rodzice powierzają część swoich wychowawczych zadań⁵². Z tego względu że rodzina i państwo połączone są ze sobą żywotnymi i organicznymi więzami, uzupełniając się wzajemnie w różnorodnych dziedzinach życia, dlatego państwo winno czynić co tylko możliwe w celu zabezpieczenia wszelkiej pomocy rodzinie⁵³. Ono właśnie organizuje wszystko, czego wymaga dobro wspólne⁵⁴. Każda społeczność państwowa jest w jakimś sensie zbudowana na fundamencie rodzin, które stanowią wspólnoty osób, tworzą więzi społeczne⁵⁵. Rodzina, będąc pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa, jest tym samym nieocenioną szkołą życia społecznego⁵⁶. To nade wszystko winno być argumentem dla państwa, by wspierać rodzinę w różnorodny sposób, a mianowicie poprzez obronę obowiązków i praw rodziców oraz innych wychowawców udzielać im potrzebnego wsparcia, a zgodnie z zasadą pomocniczości, dopełniać dzieła wychowania według życzenia rodziców⁵⁷. W tym też celu państwo zakłada własne szkoły i instytucje oświatowe i pedagogiczne⁵⁸. Ich zadaniem jest kształcić, ale i wychowywać na zasadzie uzupełnienia wychowania w rodzinie. Dlatego praca nauczycieli powinna polegać na integralnym odkrywaniu otaczającej rzeczywistości i istniejących wartości⁵⁹. Kształtują oni władze umysłowe, zmysł wartości, rozwijają zdolności sądów i wprowadzają wychowanek w dziedzictwo kultury⁶⁰. Niepozbawione współpracy rodziców, państwowe instytucje oświatowe stanowią wymierną pomoc dla rodziny⁶¹. Należy jednak pamiętać, że wszelkie wychowanie dokonujące się w społeczeństwie jest zagadnieniem złożonym. Pozostaje bowiem wynikiem całego zespołu użytych środków, dorobku kultury danego społeczeństwa, powołanych do tego celu specjalnych instytucji, a także oddziaływania członków społeczności przez wzorce zachowań i przekazywane wartości, które stanowią nieodzowne punkty odniesienia późniejszych podejmowanych

⁵⁰ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 794 § 1.

⁵¹ Tamże, kan. 797.

⁵² Tamże, kan. 793 § 2.

⁵³ Por. Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny...*, wstęp, s. 242.

⁵⁴ Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne...*, s. 561.

⁵⁵ Por. H. Skorowski, *Rodzina i jej prawa...*, s. 218.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 42, 43.

⁵⁷ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Powołanie do życia w małżeństwie...*, nr 15, 16.

⁵⁸ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3.

⁵⁹ Por. T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 73.

⁶⁰ Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne...*, s. 559.

⁶¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 796 § 1, 2.

decyzji⁶². Jak więc widać, mamy tu do czynienia nie tylko z ujęciem społeczności jako celu późniejszej egzystencji człowieka, co podkreśliliśmy powyżej, ale społeczności rozumianej jako rzeczywistość wychowująca, realizująca powierzone jej do tego prawo. Jednakże bez względu na model prowadzonej przez państwo polityki, każdy obywatel społeczności państwowej posiada przywilej urzeczywistniania swych niezbywalnych praw niezbędnych do jego godności i swobodnego rozwoju osobowości⁶³. W łonie społeczeństwa nie można pominąć roli wyspecjalizowanych pedagogów i wychowawców, którzy realizują swoje życiowe powołanie, służąc formowaniu dzieci i młodzieży⁶⁴. Z racji funkcji, jaką pełnią dla społeczeństwa, przysługuje im niezbywalne prawo do wpływania na kształt nowych pokoleń⁶⁵. Rodzice mają jednak prawo wyboru szkół dla swoich dzieci⁶⁶. Dodatkowo, na gruncie rozpowszechnionej ideologii postmodernistycznej, która promuje model człowieka o trwałej niedojrzałości i pluralistycznej tożsamości, kształcenie mądrych i odpowiedzialnych pedagogów staje się sprawą priorytetową⁶⁷. Widać to zwłaszcza dzisiaj, w dobie powszechnej laicyzacji i relatywizmu moralnego, niosącego realne zagrożenie dla fundamentalnych zasad etycznych⁶⁸. Badanie znaków czasu przynosi bowiem niepokojące obserwacje przemian psychicznych, moralnych i religijnych, a także braku równowagi⁶⁹. Również idea nauczania wychowującego powinna przyświecać osobom odpowiedzialnym za kształt środowisk edukacyjnych, gdyż realizacja nauczania i wychowania nie pozostaje kwestią tożsamą⁷⁰. Dlatego i nauczanie, i wychowywanie dokonujące się za sprawą nauczyciela winno być zamierzone, celowe i systematyczne, ponieważ prawo do wychowania i nauczania niesie za sobą poważną odpowiedzialność za kształt przyszłych społeczeństw⁷¹.

2. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA KOŚCIOŁA

Jak już wspominaliśmy, każdemu człowiekowi, bez względu na rasę, wiek czy narodowość, przysługuje prawo do wychowania, które opiera się na fundamentalnej godności i wolności człowieka jako osoby ludzkiej⁷². Opierając

⁶² Por. M. Łobocki, *Wartości tworzywem wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 71-73.

⁶³ Por. Organizacja Narodów Zjednoczonych. Zgromadzenie Ogólne, *Powszechna deklaracja praw człowieka*, 10 grudnia 1948, art. 22.

⁶⁴ Por. A. Lewin, *Wychowanie. Tryptyk pedagogiczny*, Warszawa 1986, s. 11.

⁶⁵ Por. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet...*, nr 48.

⁶⁶ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 797.

⁶⁷ Por. H. Kopiec, *Wychowanie we współczesnym świecie*, „Horyzonty Wiary” 11 (200), s. 61.

⁶⁸ Por. A. J. Franczak, *Dojrzałe sumienie chrześcijańskie a wychowanie laickie*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 301.

⁶⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 6, 7, 8.

⁷⁰ Por. M. Śnieżyński, *Nauczanie wychowujące*, Kraków 1995, s. 32.

⁷¹ Por. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001, s. 373.

⁷² Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1, 2.

się na takim założeniu, Kościół podejmuje misję nauczania i wychowania, jaką otrzymał od swego Boskiego Założyciela⁷³. Trwały związek ewangelizacji i wychowania stawia obydwie te rzeczywistości jako priorytet wszelkich działań wspólnoty Kościoła⁷⁴. Podstawę do takiego stwierdzenia odnajdujemy w soborowej Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, w której czytamy, że „do wychowania w szczególny sposób jest zobowiązany i uprawniony Kościół, któremu przez Boga została zlecona misja niesienia pomocy ludziom, aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego”⁷⁵.

2.1 Podstawy działalności oświatowo-wychowawczej Kościoła

Prawo do prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej przysługuje także Kościołowi z racji jego szczególnej troski o osobę ludzką. Człowiek bowiem, poprzez wyjątkowe wybranie i uczynienie go dzieckiem Bożym, jest drogą Kościoła. Przyjmowany przez Kościół obraz człowieka, uwzględniający przede wszystkim jego osobowe istnienie, staje się miarą wychowania⁷⁶.

W szczególny sposób obowiązek wychowania dotyczy Kościoła z tej racji, że stanowi on społeczność ludzką zdolną do pełnienia omawianej funkcji wychowawczej, a przede wszystkim dlatego, że ukazuje ludziom drogę do Chrystusa⁷⁷. Kościół jako Matka jest zobowiązany zapewnić swoim dzieciom takie wychowanie, które dążąc do pełni doskonałości i budując społeczność prawdziwie ludzką, przepelniałoby ich życie duchem Chrystusowym.

Realizując powierzoną sobie posługę nauczania i wychowania, Kościół nieustannie dba o pełny rozwój osoby ludzkiej, o umacnianie moralności, mając na względzie poszanowanie godności człowieka i jego niezbywalnych praw. Posługa ta jednak stanowi zjawisko bardzo złożone i niejednolite, co świadczy o bogactwie celów, zadań i związanych z nimi środków oraz sposobów ich realizacji. Wyrazem troski Kościoła o odpowiedzialne realizowanie funkcji nauczania jest między innymi organizowanie i prowadzenie działalności oświatowo-wychowawczej, poprzez którą dokonuje się dzieło przekazywania prawdy i pełnego kształtowania osobowości oraz całościowego wychowania tych, którym prawda jest przekazywana⁷⁸. Kościół posiada bowiem wrodzone prawo, niezależne od jakiegokolwiek innej władzy, prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej⁷⁹. To prawo pochodzi od samego

⁷³ Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, 11 IV 1963, w: *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, s. 259-260.

⁷⁴ Por. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet*..., nr 1.

⁷⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*..., s. 340; por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3; *Kodeks Prawa Kanonicznego*..., kan. 794 § 1.

⁷⁶ Por. J. Stala, *Uczyć prawdy i żyć*, s. 38.

⁷⁷ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3.

⁷⁸ Por. J. Dyduch, *Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „*Analecta Cracoviensis*” 18 (1986), s. 349.

⁷⁹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 8.

Boga i należy ściśle do istoty Kościoła⁸⁰. W ten sposób chrześcijanie poprzez troskę Kościoła realizują powszechne prawo do wychowania, pełnego rozwoju, poznania tajemnicy zbawienia i kształtowania według niej własnego życia. Wspomniane powyżej prawo odnosi się tak do katolickich szkół i uniwersytetów, jak i do innych instytucji⁸¹. Ma ono swoje znaczące podłoże teologiczne, które uwidacznia się w dokumentach kościelnych, a także prawodawstwie kanonicznym i cywilnym. Z racji tego Kościół ma prawo do zakładania szkół różnego stopnia, a mianowicie podstawowych i średnich oraz wyższych, w tym także uniwersytetów i fakultetów.

Zagadnienie szkolnictwa katolickiego jako formy realizowania prawa do wychowania i nauczania przez Kościół podejmowane jest w wielu miejscach przez Urząd Nauczycielski Kościoła. W Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* Sobór Watykański II stwierdza: „dlatego ten Sobór Święty na nowo ogłasza prawo Kościoła do wolnego zakładania szkół jakiegokolwiek rodzaju i stopnia i kierowania nimi, co było już poruszane w wielu dokumentach Urzędu Nauczycielskiego”⁸². Prawo i obowiązek wychowawczy należy do Kościoła nie tylko dlatego, że stanowi on społeczność ludzką zdolną do tej funkcji, ale nade wszystko z racji tego, iż powierzone mu zostało zadanie wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia i pełni życia w Chrystusie⁸³. Potwierdzenie tych słów znajdujemy się w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „a jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia (...), tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia”⁸⁴. Wypełniając swój obowiązek wychowawczy, Kościół troszczy się o środki, które są mu właściwe, a do takich należy właśnie zakładanie i prowadzenie szkół katolickich. W ramach jego całościowej misji niesienia zbawienia wszystkim ludziom znaczącą rolę odgrywa dziś działalność oświatowo-wychowawcza, poprzez którą głoszona jest w różny sposób Dobra Nowina o zbawieniu. Kościół świadomy jest swego obowiązku udzielania pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości, co znajduje swe odzwierciedlenie w sposobie funkcjonowania szkół katolickich⁸⁵. Wraz z uniwersytetami i fakultetami wyższych studiów zajmują one doniosłą rolę w zakresie kościelnego zadania nauczycielskiego, realizując prawo do „wychowania ludzi wielu ras, kultur i wyznań, w ramach różnych systemów politycznych i ekonomicznych”⁸⁶.

Kościół, by skuteczniej pełnić swoją misję ewangelizacji, posługuje się środkami powierzonymi mu przez Chrystusa, jak i tymi, które według róż-

⁸⁰ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 800 § 1.

⁸¹ Tamże, kan. 807.

⁸² Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 8.

⁸³ Por. tamże, nr 3.

⁸⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8.

⁸⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 341.

⁸⁶ A. Dębiński, *Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: *Dzielo II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 października 2001 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 95.

ności czasów i kultur pomagają osiągnąć jej cel. Dlatego też czuwa nad przystosowaniem środków do warunków czasu i nowych kultur. Dla spełnienia powierzonej sobie misji korzysta z prawa do „zakładania szkół katolickich, widząc w nich uprzywilejowany środek oddziaływania”⁸⁷. Choć szkoły są wewnętrznie niezależne od władzy świeckiej, to jednak Kościół stosuje się do przepisów państwowych w tej kwestii⁸⁸. Posiadając prawo do prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej, takie katolickie placówki posiadają jednak instytucjonalną autonomię, bez której nie mogłyby wypełniać swoich zadań⁸⁹.

Oprócz motywów czysto ewangelizacyjnych prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej, nie mniej istotne są trynitarne źródła prawa do nauczania i wychowywania człowieka. Zawsze pierwszym „nauczycielem” Dobrej Nowiny i „wychowawcą” jest Bóg, który „sam w swoim Ciele, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, przez które Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abyśmy żyjąc prawdziwie w miłości, wzrastali przez wszystko ku Temu, który jest naszą Głową”⁹⁰. Przez Chrystusa polecił On głosić zbawienną prawdę najpierw apostołom, którzy przekazali to, co otrzymali od Chrystusa, z Jego zachowania i czynów.

Mając na względzie realizowanie przez Kościół podstawowego prawa do wychowania, nie można pominąć roli Ducha Świętego, który „prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednocząc we wspólnocie i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje”⁹¹. Uwidacznia się tu ciągła troska Założyciela, którego rola nie ogranicza się jedynie do ustanowienia swego Ciała Mistycznego, ale który nieustannie dba o swój Kościół poprzez Ducha Świętego, napełniając łaską wszelkie inicjatywy i formy działania, w tym również odpowiedzialną funkcję nauczania i wychowania. Sobór Watykański II stwierdza, że „również w budowaniu Ciała Chrystusowego istnieje różnorodność członków i funkcji. Jeden jest Duch, który rozmaite swe dary rozdziela stosownie do bogactwa swego i do potrzeb posługiwania, ku pożytkowi Kościoła”⁹². Zatem z posłannictwa samego Boga, poprzez działanie Ducha Świętego, Kościół uposażony jest we wrodzone prawo, a także łaski do pełnienia szeroko rozumianej funkcji nauczania i wychowania. Z woli Chrystusa Kościół jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby ją głosił i jej nauczał, a zarazem wyjaśniał zasady porządku moralnego⁹³.

⁸⁷ Kongregacja Nauczania Katolickiego, Dekret *Szkola Katolicka...*, nr 8.

⁸⁸ Por. E. Szafranski, *Prawo kanoniczne...*, s. 564.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae*, o uniwersytetach katolickich, 15 sierpnia 1990, nr 12.

⁹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 7.

⁹¹ Tamże, nr 4.

⁹² Tamże, nr 7.

⁹³ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane*, nr 14.

Prawo zakładania i prowadzenia przez Kościół placówek oświatowych i wychowawczych, w tym także przedszkoli i szkół wszelkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy, gwarantuje np. w Polsce Konkordat, czyli umowa zawarta pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 28 lipca 1993 roku⁹⁴. Katolickie placówki oświatowe mają prawo oczekiwać konkretnych form wsparcia, w tym także pomocy finansowej ze strony władz publicznych i zainteresowanych rodziców i wychowawców⁹⁵. Gwarancja tych subwencji jest wyrazem poszanowania równości prawa rodziców jako podatników⁹⁶.

2.2 Osoby odpowiedzialne za wychowanie

Posłannictwo wychowawcze i nauczycielskie Kościoła, powierzone mu przez samego Chrystusa, spełniane jest przez konkretne osoby, które są do tego powołane i które biorą za to odpowiedzialność. Na mocy przyjętej sakry, wraz z urzędową funkcją uświęcania, wyjątkowe zadanie nauczania i wychowania polecił Bóg biskupom jako następcom apostołów⁹⁷. Ich urząd pasterski polega na posługiwaniu podległym sobie wiernym. Dlatego to właśnie biskupi diecezjalni troszczą się o powstanie szkół, w których nauczanie przepełnione jest duchem chrześcijańskim⁹⁸. To im przekazali apostołowie swoje zadanie nauczycielskie⁹⁹. Tę kwestię porusza również soborowy dekret *Christus Dominus*, w którym czytamy, że „Chrystus dał apostołom oraz ich następcom nakaz i władzę, by nauczali wszystkie narody, by uświęcali ludzi w prawdzie i żeby byli ich pasterzami”¹⁰⁰. Natomiast jeśli na danym terenie nie ma szkół, w których wychowanie byłoby przepełnione duchem chrześcijańskim, wtedy biskup diecezjalny powinien zatroszczyć się o założenie takich szkół. Na tej podstawie uwidacznia się ogromna rola biskupa diecezjalnego, który z jednej strony jest zobowiązany troszczyć się o zakładanie szkół katolickich, a z drugiej ma możliwość udzielania zezwoleń na zakładanie szkół prowadzonych przez instytuty zakonne¹⁰¹. Tutaj realizuje się niezwykle ważne zadanie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołowskiego, polegające na wychowywaniu, a przejawiające się w prowadzeniu własnych szkół za zgodą biskupa diecezjalnego¹⁰². Największym jednak uznaniem cieszyć się powinna wzajemna współpraca duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, osób zakonnych i świeckich¹⁰³. Należy umacniać świadomość prawa i odpo-

⁹⁴ Por. Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, 28 lipca 1993, art. 14, pkt 1.

⁹⁵ Por. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet*..., nr 6.

⁹⁶ Por. J. Krukowski, *Konkordat Polski, znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 145.

⁹⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 21.

⁹⁸ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*..., kan. 802 § 1.

⁹⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 7.

¹⁰⁰ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 2, 11.

¹⁰¹ Por. J. Dyduch, *Szkoly katolickie*..., s. 353.

¹⁰² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*..., kan. 801.

¹⁰³ Por. Kongregacja Nauczania Katolickiego, Dekret *Szkola Katolicka*..., nr 72.

wiedzialności, jaka spoczywa na diecezjach, zakonach, parafiach, wspólnotach międzyparafialnych, a także na fundacjach i stowarzyszeniach katolików świeckich, w zakresie „wielkodusznych inicjatyw mających na celu tworzenie nowych katolickich placówek oświatowych, dostosowanych do potrzeb regionu”¹⁰⁴ – zachęca II Polski Synod Plenarny. Na biskupach spoczywa również prawo do utrzymywania właściwych relacji między bezpośrednio nadzorującymi katolickie placówki oświatowe a władzami państwowymi i kościelnymi¹⁰⁵. Biskup powinien otoczyć szczególną troską duszpasterską studentów przez posyłanie do nich odpowiednich kapłanów czy tworzenie parafii. Powinien zadbać o to, by na uniwersytetach, także niekatolickich, utworzone zostały katolickie ośrodki uniwersyteckie¹⁰⁶. „Duszpasterstwa akademickie powinny obejmować swym zasięgiem nie tylko środowiska studenckie, lecz także nauczycieli akademickich”¹⁰⁷.

Wszyscy biskupi tworzący na danym terenie Konferencję Episkopatu powinni zatroszczyć się, aby na podległym im terytorium działały uniwersytety lub wydziały uwzględniające doktrynę katolicką. Jest rzeczą niezbędną, aby ludzie, którym pozwalają na to siły umysłu, mogli mieć dostęp do wyższych studiów¹⁰⁸. Konferencje te winny zadbać zwłaszcza o to, aby także dorosłym wiernym dać możliwość pogłębienia wykształcenia katolickiego. Z tej racji należy organizować wykłady i dyskusje dotyczące tematów religijnych, zakładać szkoły wyższe lub akademie wiedzy religijnej. Stanowiąc alternatywę wobec szerzenia pseudowartości, szkolnictwo katolickie w świecie nacechowanym pluralizmem stanowi zwiastun prawdziwego wychowania i spokojnego spojrzenia w przyszłość¹⁰⁹.

Pomocnikami biskupów są prezbiterzy i diakoni¹¹⁰. Oni to powinni z całych sił troszczyć się o godne wychowanie „owczarni”, której pasterzują¹¹¹. „Wychowawcza funkcja Kościoła urzeczywistniająca się w społeczeństwie doświadcza zderzenia jedności Kościoła z pluralizmem myślenia, działania oraz sposobów życia. Kapłan musi więc czuć i przeżywać swoją tożsamość z Kościołem, aby wchodząc w to społeczeństwo, nie stracił ducha Kościoła na rzecz pluralizmu społeczeństwa”¹¹². Wyjątkową rolę na polu troski o wychowanie odgrywają proboszczowie, dla których to zadanie ma być i obowiązkiem, i służbą¹¹³. Proboszczowie mają być jakby mecenasami wychowania po-

¹⁰⁴ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet...*, nr 63.

¹⁰⁵ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Ex corde Ecclesiae...*, nr 28.

¹⁰⁶ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 344.

¹⁰⁷ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet...*, nr 68.

¹⁰⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 60.

¹⁰⁹ Por. Kongregacja Nauczania Katolickiego, Dekret *Szkola Katolicka...*, nr 14.

¹¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 28.

¹¹¹ Konkretyzuje to stanowisko soborowy dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, który poleca, aby kapłani cechowali się gruntownym wykształceniem, doświadczeniem pasterskim, duchowym i pedagogicznym; nr 5, 8.

¹¹² B. Drożdż, *Wychowawcza funkcja Kościoła...*, s. 74.

¹¹³ Por. E. Przekop, *Przewodnik duszpasterski według kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1989, s. 13.

wierzonych sobie wiernych, dając przykład troski o popieranie szkolnictwa katolickiego¹¹⁴. Prezbiterzy, ustanowieni współpracownikami stanu biskupiego, również odpowiadają za realizowanie posłannictwa nauczania poprzez dbanie o kościelne instytucje szkolno-wychowawcze¹¹⁵.

Wierni świeccy natomiast, włączeni w różnorodność posługiwania jednej misji Kościoła, winni rzetelnie realizować swoje prawo i obowiązek dbania o wychowanie tych, pośród których żyją i pracują¹¹⁶. Aktywne uczestnictwo świeckich nie powinno osłabiać pasterskiej gorliwości prezbiterów, którzy mają się stać prawdziwymi przewodnikami i animatorami pracy wychowawczej¹¹⁷.

W trosce o kompleksowe wychowanie i kształcenie Kościoł, poprzez kompetentne osoby, propaguje nieustanne rozwijanie szkół, uniwersytetów i fakultetów katolickich rozmieszczonych w różnych częściach świata¹¹⁸. Łatwy dostęp winna mieć do nich młodzież biedna, ale rokująca pewne nadzieje¹¹⁹. Choć w pierwszym rzędzie mają one służyć postępowi badań naukowych, to duszpasterze winni również dbać o życie duchowe wychowanków. To właśnie na gruncie prawdy i obowiązku jej szukania powstają uniwersytety, gdzie szuka się prawdy zgodnie z osobową naturą człowieka¹²⁰.

W tym miejscu podkreślmy raz jeszcze, że każdy człowiek na bazie podstawowego prawa do życia i prawa do wolności posiada również niezbywalne prawo do wychowania. Przysługuje ono każdej osobie bez względu na rasę, kolor skóry czy status pochodzenia. Natomiast państwo i Kościół, każde na swój sposób, jako instytucje niezależne, ale odpowiedzialne za człowieka, w których centrum zainteresowania on zawsze winien się znajdować, troszczą się o jego rozwój, czyli wychowanie.

Badając znaki czasu, z nadzieją i obawą obserwując zmieniające się warunki, porządek społeczny, ludzki stan psychologiczny, moralny i religijny, a także niebezpieczny brak równowagi przy jednoczesnych głębokich pragnieniach i pytaniach wielu ludzi, Kościół nie pozostaje obojętny wobec takich przejawów ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Równocześnie z dnia na dzień rodzice, nauczyciele i wychowawcy stają wobec coraz to większych trudności w spełnianiu swych zadań wychowawczych¹²¹. Dlatego Kościół podejmuje odpowiednie kroki, by ciągle uaktualniać i dostosowywać do nowych czasów sposób i treść wychowawczego procesu. Ciągła odnowa chociażby szkolnictwa katolickiego musi zwracać szczególną uwagę tak na rodziców uczniów,

¹¹⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 268.

¹¹⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, nr 2.

¹¹⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 2.

¹¹⁷ Por. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Szkola i uniwersytet...*, nr 61.

¹¹⁸ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego...*, kan. 807.

¹¹⁹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 10.

¹²⁰ Por. E. Szafronowski, *Prawo kanoniczne...*, s. 565.

¹²¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 7.

jak i na tworzenie doskonałej wspólnoty wychowującej¹²². Istnieje tym większe zadanie i odpowiedzialność Kościoła w dziedzinie wychowania, im „większy ujawnia się w rodzinach – jak czytamy w *Gaudium et spes* – rozdźwięk wywołany bądź to warunkami demograficznymi, gospodarczymi i socjalnymi, bądź konfliktem między pokoleniami, bądź układem stosunków społecznych między mężczyznami a kobietami”¹²³. Niebezpieczne zjawisko powszechnego pluralizmu kulturowego, relatywizmu, materializmu, pragmatyzmu i technicyzmu, przy jednoczesnym osłabieniu fundamentalnych zasad moralnych, staje się wewnętrznym imperatywem domagającym się od Kościoła wzmożonej działalności wychowawczej właśnie poprzez bezpośrednie oddziaływanie na podopiecznych w szkołach i uniwersytetach katolickich¹²⁴. Zarysowana sytuacja, którą można nazwać imperatywem społecznym, powinna być mobilizacją do radykalniejszej odpowiedzi Kościoła na prawo do prowadzenia działalności wychowawczej, jakie należy mu się w sposób istotny.

¹²² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 40.

¹²³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 8.

¹²⁴ Por. Kongregacja Nauczania Katolickiego, Dekret *Szkola Katolicka...*, nr 12.

O. DR HAB. RYSZARD HAJDUK CSSR

WSD REDEMPTORYSTÓW – TUCHÓW
UWM – OLSZTYN

Studia Redemptorystowskie
nr 3/2005 • s. 245-259

OSOBY KONSEKROWANE – PROROCY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Bóg wzbudza proroków, gdy ludziom grożą niebezpieczeństwa. Nie są to jednak niezależnie od człowieka występujące w naturze kataklizmy, gdyż to oni sami są ich przyczyną. Zagrożenie pojawia się, gdy ludzie zapominają o swojej godności i o swoim powołaniu, gdy lekceważą prawa chroniące ich życie i gwarantujące im pomyślność.

W dzisiejszym świecie pojawiają się zagrożenia, z których istnienia ludzie czasem nie zdają sobie sprawy. Życie niejednokrotnie nabiera takiego tempa, że trudno dostrzec występujące w świecie procesy i zjawiska, które mają destrukcyjny wpływ na ludzką egzystencję. Chodzi zwłaszcza o niepewny i bezbarwny obraz jutra, poczucie osamotnienia, podziały i kontrasty, egocentryzm izolujący jednostki i grupy od innych, narastanie powszechnej obojętności etycznej, gorączkowe zabieganie o własne interesy i przywileje, zanik solidarności międzyludzkiej, nihilistyczne prądy myślowe, hedonizm czy tzw. „kulturę śmierci” (por. *Ecclesia in Europa*, 8-9).

W takiej sytuacji Bóg nie może milczeć, dlatego wzbudza ducha prorockiego w Kościele. Znakiem jego obecności jest nie tylko postawa i nauczanie Jana Pawła II, ale także obecność osób konsekrowanych we wspólnocie wierzących w Chrystusa. To im Bóg zleca misję prorocką wobec dzisiejszego świata, powołując ich do dawania świadectwa na wzór proroków, którzy za swoją wierność Bogu byli gotowi oddać życie (*Vita Consecrata*, 85).

I. MISJA PROROKA

Bóg powołuje ludzi, aby całą swoją egzystencją w Jego imię głosili światu prawdę, która wskazuje drogi wyzwolenia z bałwochwalstwa, ucisku i krzywdy społecznej. W ręku Stworzyciela prorok jest jak drewno dla ognia, wska-

zuje on na obecność Boga w świecie. Przez proroka, któremu Bóg dał poznać swoją wolę, dociera do ludzi orędzie zbawienia, w którym ukryte jest wezwanie do przemiany osobistego życia i do naprawy niesprawiedliwych struktur społecznych. Posłannictwo proroka nie jest ani intratnym, ani prestiżowym zajęciem. Ceną, jaką prorok płaci za wypełnienie misji, jest niechęć i przesładowanie.

1) Dotknięty przez Boga

Słowo „prorok” (hebr. *nabi*) oznacza: ten, kto jest powołany; ten, który ma powołanie. Słowa „prorok” nie należy rozumieć w sensie czasowym (przepowiedzieć), lecz w sensie zastępstwa: mówić zamiast kogoś¹. Prawdziwy *nabi* nie tylko otrzymuje zadanie, ale również i przesłanie, które musi wiernie przekazać.

W Biblii życie proroków naznaczone jest specyficznym doświadczeniem Boga². Orędzie prorockie wypływa z doświadczenia religijnego i dotyka całej osoby. Profetyczne poznanie Boga posiada charakter osobisty i dynamiczny. Opiera się na doświadczeniu potężnej i niewzruszonej woli, która sprawia, że profetyczne przepowiadanie cechuje prymat etyki. Wądaniami moralne są podane absolutnej powadze doświadczenia Boskiej woli w historii.

Prorok zabiera głos w imieniu Boga, jest głosicielem Jego woli, Bożych postanowień. Jego działanie nie ma nic wspólnego z wygłaszaniem przepowiedni, gdyż zabiera on głos tylko w odniesieniu do teraźniejszości. Jeśli nawet mówi o przyszłości, to nie jako jasnowidz czy wróżbita, lecz ze względu na teraźniejszość³.

Zadaniem proroka jest być świadkiem niewidzialnego Boga, który bierze człowieka w swoje posiadanie, aby przez jego egzystencję ujawnić się światu. Prorok żyje, aby inni mogli poznać Boga i Jego plany. Prorok pełnym głosem obwieszcza światu, że Bóg i Jego wola są najważniejsze⁴.

Prorok jest świadkiem Boga między ludźmi. Proroka różni od nauczyciela to, że prorok jest wolny od przyjętych w danym okresie wzorców nauczania. Nauczyciel przekazuje wiedzę, zaś prorok widzi obecność Boga w życiu świata i pozwala dostrzec ją innym. Prorok wskazuje na Boga, do którego należy „dzisiaj”⁵.

¹ J. Murphy-O'Connor, *Neubelebung der Predigt. Die Predigt bei Paulus, dem Verkünder*, Luzern 1968, s. 51.

² G. Lanczkowski, *Prophet(en): I. Religionsgeschichtlich*, w: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, Freiburg i. B. 1986, s. 794.

³ C. H. Peisker, *Die Propheten*, w: C. H. Peisker, *Kleine Predigttypologie*, t. II: *Das Alte Testament*, Stuttgart 1965, s. 160.

⁴ A. Pigna, *Testimonianza profetica ed eschatologica della vita consacrata*, „Rivista di Vita Spirituale” 6 (2002), s. 647.

⁵ K. Guzowski, *Prorockie powołanie Kościoła wobec Europy i świata*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2003), s. 188.

2) Działający w imię Boga

Swoich wybranych Jahwe bierze całkowicie w posiadanie i przygotowuje ich do swojej posługi. Podczas ich działalności w różnym czasie i przy różnych okazjach dociera do nich słowo Boże, które zapowiada jakieś doniosłe wydarzenia. Występują oni jako prorocy szczęścia lub nieszczęścia dla swojej generacji, a nieraz spoglądają w przyszłość, zapowiadając zbawienie na końcu dziejów. Zabierają głos w odniesieniu do politycznych wydarzeń, do czego skłania ich świadomość, iż Boży plan zbawienia obejmuje całą ludzką egzystencję we wszystkich jej wymiarach⁶.

Prorocy przynoszą z sobą orędzie, które charakteryzuje się nowością. Dzieje się tak dlatego, iż spoglądają na rzeczywistość z Bożego punktu widzenia. Dla ludzi Boży ogląd rzeczywistości jest zawsze czymś zadziwiającym i zaskakującym, gdyż przełamuje ludzkie standardy, które często pozostają w opozycji do Bożego prawa. Dlatego też głoszenie prorockie rozciąga się między obnażeniem ludzkiej niewierności a wezwaniem do nawrócenia⁷.

Prorok nie wpada w ekstazę, nie głosi przy utracie zmysłów. Nie ma nic wspólnego z glosoliami, które polegają na mówieniu innymi językami. Nie jest jasnowidzem ani wróżbitą, ale odbiorcą słowa Bożego i jego głosicielem w duchu moralno-parakletycznym, ze względu na wspólnotę, którą napomina, przestrzega, pociesza i poucza. Prorok nie ewangelizuje niewierzących, ale przemawia do tych, którzy wyznają wiarę w Boga⁸.

Prorok jest wewnętrznie złączony z Panem historii i z ludem pielgrzymującym na ziemi. Nie jest ekspertem od przewidywania przyszłych wydarzeń, lecz przekazuje sens przyszłości, aby rozświetlić w tej perspektywie sytuację obecną wraz z szansami i niebezpieczeństwami, jakie w niej tkwią.

Zadaniem proroków jest skierować do ludzi odpowiednie wezwanie we właściwej chwili dziejowej. Słowo proroka jako wysłannika nie jest jakąś wszędzie i zawsze obowiązującą formą objawienia, lecz przesłaniem istotnym i obowiązującym w danym momencie historii⁹.

Głos proroka odnosi się także do wydarzeń minionych. Prorok swoim słowem wzywa do uznania tego, czego Bóg dokonał w przeszłości. Wypływa stąd dla ludzi nadzieja na przyszłość, gdyż w świetle wydarzeń minionych mogą odkryć znaczenie teraźniejszości i przesłanie, które w niej rozbrzmiewa¹⁰. To, co minione, pozwala tak popatrzeć na czas obecny, by znaleźć w nim podstawy nadziei na przyszłość.

⁶ H. Gross, *Prophet(en): II. Biblisch. Im Alten Testament*, w: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, Freiburg i. B. 1986, s. 797.

⁷ P. Mariotti, *Contestazione profetica*, w: S. de Fiore, T. Goffi, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1985, s. 281.

⁸ C. H. Peisker, s. 163.

⁹ C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1964, s. 70.

¹⁰ B. Häring, *Profeti*, w: S. de Fiore, T. Goffi, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1985, s. 1275.

Zadaniem proroka jest poznać zamiary Boga względem historii i wniknąć w jej boski ogląd. Ma on wzywać ludzi, aby zrezygnowali z własnego oglądu rzeczywistości, a spojrzeli na swoje życie i otaczający ich świat oczyma Boga. Kontemplacja prorocka, której owoce komunikowane są ludziom, pomaga im odkryć, jak wielkich dzieł Bóg dokonuje ze względu na szczęście swoich stworzeń¹¹.

3) Demaskujący zło

Prorocy wspominają wielkie dzieła Boże w historii i domagają się, by oddawać cześć owemu wspomnieniu poprzez odpowiednie postępowanie. Jako ci, którzy pielęgnują żywe wspomnienie Boskiej opieki i pomocy, demaskują obecne w ludzkiej dążeniu do stosowania ucisku i ukazują wizję, która inspirowała ich przodków i która w dalszym ciągu jest w stanie prowadzić ludzi ku pełni zbawienia¹².

Prorok poddany działaniu Ducha Świętego posiada dar szczerości i odwagi, które pozwalają na krytykę postaw ludzkich i porządku publicznego. Chociaż jego pierwszym zadaniem nie jest kontestacja, lecz głoszenie zbawienia, to jednak demaskowanie grzechów – zwłaszcza nadużyć w sferze władzy, ale także przewinień ludu – stanowi integralną część misji prorockiej. Celem przepowiadania proroków jest zawsze przemiana serca, która pozwala człowiekowi nawrócić się do Boga i osiągnąć zbawienie¹³.

Powołanie prorockie polega na pełnieniu funkcji krytycznego sumienia względem postaw ludzkich, a także wobec społeczeństwa i pojawiających się w nim kwestii moralnych. W sensie biblijnym prorocтво jest „odwagą jednostki”, która z Bożego mandatu w pojedynkę wypowiada walkę złu występującemu w ludzkim zachowaniu i w całym układach społecznych¹⁴.

Kontestacja prorocka musi być widziana przede wszystkim jako wyraz wolności Boga w dokonywaniu oceny historii oraz tworzących ją ludzi. Zadaniem proroków jest demaskowanie niewierności ludu, który łamie przymierze, niszczy ołtarze i zabija proroków Pańskich (por. 1 Krl 19,10.14). W takiej sytuacji Jahwe wzbudza ludzi posłusznych, którzy domagają się od swoich współziomków opowiedzenia się za Bogiem prawdziwym i jedynym (por. 1 Krl 18,21)¹⁵.

Siła posługi prorockiej nie tkwi w błyskotliwości sformułowań ani w kunszcie oratorskim. Prorok nie ogranicza się do udzielania rad i wygłaszania kazań. Tylko w spotkaniu z prorokami, którzy sami wiernie postępują zgodnie z głoszonym przez siebie orędziem, ludzie mogą odnaleźć siłę do tego, by po-

¹¹ J. Daniélou, *Le Christ prophète*, „La Vie Spirituelle” 78 (1948), s. 164.

¹² H. J. M. Nouwen, *Suche nach Einklang. Von der geistlichen Kraft der Erinnerung*, Freiburg i. B. 1993, s. 62.

¹³ B. Häring, s. 1274.

¹⁴ E. Lang, *Prophezie*, w: P. Eicher, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. IV, München 1991, s. 310.

¹⁵ P. Mariotti, s. 279.

zostawić dotychczasowy punkt widzenia i przekroczyć do tej pory, zdawałoby się, pewne i bezpieczne granice nadane własnej egzystencji.

Prawdziwy prorok – całkowicie bezbronny, często samotny – głosi pokój i sam pokazuje, co znaczy nim żyć. Gdy przeciwstawia się niegodziwości, naraża się na gwałtowny sprzeciw i kontratak. Budząc tego rodzaju reakcje, nie wdaje się w wymianę ciosów, ale pozostaje człowiekiem pokoju, który woli umrzeć, aniżeli użyć przemocy.

Prorok jako człowiek pokoju nie wygłasza pochlebstw, ale jest gwałtownikiem w słowie. Głosi „gniew Boży” w odniesieniu do ludzi niegodziwych i tych sektorów życia religijnego, w których nie dokonuje się nawrócenie¹⁶. „Gniew Boga” jest skierowany także przeciw przedstawicielom religii, którzy nie szukają chwały Bożej, lecz tylko własnych sukcesów i uznania u ludzi. Kontestacja prorocka demaskuje zakusy złego, który usiłuje zniszczyć człowieka wewnętrznego, sprowadzając go na drogi egoizmu i konsumpcji.

4) Przemawiający całą egzystencją

Prorok nie otrzymuje potwierdzenia swej misji od króla lub kapłanów; wie, że jest wybrany i posłany przez Boga. Nie ma też żadnej próby jego wiarygodności poza świadectwem życia i mocą jego słowa, za pomocą których przekazuje doświadczenie Boga. Słowa proroka pochodzą z serca Bożego, są wpisane w jego człowiecze serce i w ten sposób mogą dotknąć i poruszyć serca ludzi dobrej woli.

Prorok nigdy nie mówi o Bogu w sposób abstrakcyjny i bezosobowy. Gesty i obrazowy język proroka poruszają całą osobę, do której się zwraca, tzn. jej intelekt, wolę, uczucia i pragnienia. Prorok swoim życiem wyjaśnia treść głoszonego przez siebie orędzia prorockiego. Sam pokazuje, co znaczy wejść na drogę, którą Bóg pragnie prowadzić ludzi. Całą swoją egzystencją przekazuje ludziom gorącą miłość i świętość Boga, który nie może znieść obecności fałszywych bogów obok siebie¹⁷.

Prawdziwego proroka cechuje zgodność między sposobem życia a wypowiedzianym słowem. Na czynach bowiem szybciej można zbudować autorytet aniżeli na samym powoływaniu się na Boga, co może być czasem potraktowane jako nadużycie, a zwłaszcza wtedy, gdy nie można dostrzec harmonii między głoszonymi poglądami a postawą człowieka.

Życie proroka zharmonizowane z głoszonym słowem nie daje jeszcze żadnej gwarancji na to, że orędzie zostanie przyjęte przez ludzi. Ludzie mogą bowiem dokonać wyboru jednego orędzia prorockiego spośród wielu. Najczęściej ich wybór pada na wygodniejsze dla nich przesłanie (por. Jr 5,30-31; Mi 2,11)¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 286.

¹⁷ B. Häring, s. 1273.

¹⁸ F. D. Hubmann, *Prophezie und Öffentlichkeit*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (2005), s. 41-42.

5) Prześladowany ze względu na Boga

Prorocy znajdują się w samym centrum wydarzeń i występują na forum opinii publicznej. Ze względu na swoją pozycję mogą wywierać istotny wpływ na rzeczywistość. Nie są to jacyś samotnicy, żyjący z dala od ludzi, ale osoby, które w swojej społeczności odgrywają ważną rolę.

Prorocy nie są ustanawiani, aby panować nad innymi. Nie są klasą społeczną lub kastą ani też nie są opłacani przez swoich mocodawców. Wręcz przeciwnie, często poddani są prześladowaniom i skazani na cierpienie zadawane im przez tych, którzy sprawują władzę na ziemi. Prorocy narażają się na odrzucenie, gdyż ich zadaniem jest odsłaniać istniejące w społeczeństwie formy ucisku, demoralizację, stronnictwo, przemoc stosowaną przez klasy panujące wobec najbiedniejszych. Prorok jest prześladowany, gdyż ludzie, nie bacząc na prawo Boże, chcą układać sobie rzeczywistość według własnych planów i nie chcą, by ktoś im w tym przeszkadzał¹⁹.

Ludzie żywią wobec proroków wielkie oczekiwania. Tylko ci prorocy, którzy są w pełni świadomi swojej roli, są w stanie oprzeć się tego rodzaju naciskom oraz własnej dążności do sukcesu i uznania. Wówczas też mogą trwać wiernie na swoim stanowisku, nie ulegając presji „kolegów po fachu”, którzy prorokują, aby się przypodobać prominentom. Prorocy często są bezradni wobec siły swych przeciwników i nie pozostaje im nic innego, jak tylko czekać i dbać o to, by orędzie było stale obecne w świadomości publicznej aż do czasu, gdy ich słowa się wypełnią.

II. ŻYCIE KONSEKROWANE JAKO ZNAK PROROCKI

Osoby konsekrowane, które uważnie wsłuchują się w słowa Boże w różnych sytuacjach dziejowych, dają swoim życiem, słowem i czynami świadectwo prorockie, gdy występują jako rzecznicy Boga przeciw złu i grzechowi (por. *Vita Consecrata*, 84). Przedmiotem tego świadectwa „powinno być przede wszystkim pierwszeństwo Boga i dóbr przyszłych, czego przejawem jest naśladowanie Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego, całkowicie oddanego chwale Ojca oraz miłości do braci i sióstr. Już samo życie braterskie jest czynnym prorocstwem w społeczeństwie, które odczuwa głęboką – choć czasem nieświadomioną – tęsknotę za braterstwem bez granic” (*Vita Consecrata*, 85). Osoby konsekrowane jako prorocy nie mogą zadowolić się przebywaniem w cieniu murów klasztornych, ale zgodnie ze swoim charyzmatem muszą jawnie i odważnie występować na forum publicznym, wskazując na obecność Boga w życiu ludzi i komunikując im Jego wolę. Aby wypełnić swą

¹⁹ J. Daniélou, s. 168.

misję, nie mogą cofnąć się przed niczym, nawet jeśli za wierność swemu posłannictwu mieliby zapłacić wielkimi ofiarami.

1) Istota proroctwa – wszystko ze względu na Chrystusa

Życie konsekrowane jest nie tyle naśladowaniem Chrystusa, co samym życiem Chrystusa. W życiu konsekrowanym nawet świadectwo wiary pozostaje w tle. Istotą jest bowiem szukanie Boga. Dzisiaj, zamiast bezpośrednim głoszeniem Chrystusa, ludzie Kościoła zajęci są często promocją wartości ludzkich. Nie należy tych dwóch rzeczy sobie przeciwstawiać; niemniej jednak trzeba pamiętać, że w chrześcijaństwie prymat należy się Chrystusowi. Potrzeba więc ludzi, którzy zaświadczą publicznie, iż Chrystus jest dla nich ważniejszy niż wszystko inne. Chrystus bowiem, i tylko On, jest celem, miarą, sensem i uzasadnieniem ludzkiego istnienia. Potrzebne jest świadectwo osób konsekrowanych, które swoim życiem pokazują, że są całkowicie skoncentrowane na Bogu, a życie ich polega na naśladowaniu Chrystusa i upodobnieniu się do Niego²⁰.

Jezus jest objawieniem królestwa Bożego. Kto chce budować królestwo Boże, jest wezwany, by ożywić w sobie misterium Chrystusa, zrobić Mu miejsce w swoim własnym życiu, przygotować się i oczekiwać na Jego powtórne przyjście. Świadectwo eschatologiczne jest fundamentalnym aspektem profetycznego wymiaru życia konsekrowanego. Tajemnica królestwa Bożego tkwi w tym, że życie i działanie Jezusa na ziemi są prawdziwą i właściwą antycypacją tego, co stanie się na końcu czasów.

Życie konsekrowane ukazuje tajemniczą obecność królestwa Bożego w historii i zwraca przy tym szczególną uwagę na jego ostateczne wypełnienie się. Wszystko w życiu konsekrowanym jest podporządkowane temu, aby nastąpiła pełnia królestwa Bożego.

Antycypacja królestwa Bożego nie jest jedynie życzeniem, ale w pewnym sensie jest już rzeczywistością. Życie zakonne jest żywym proroctwem, gdy wspólnoty zamieniają się w przestrzeń panowania Boga. Nie ma w nich wówczas miejsca na szukanie przyjemności czy na realizację swoich upodobań. Liczy się bowiem tylko wola Boga.

Świadectwo profetyczne życia zakonnego jest niezwykle istotne dla Kościoła, gdyż pozwala podtrzymać na sposób żywy i widzialny pragnienie spotkania z Chrystusem, co wyraża się w oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście. Kościół, który nie żyje w oczekiwaniu na przyjście Pana, gubi sens prawdziwej *sequeli*, gdyż trudno mówić o naśladowaniu Chrystusa bez pragnienia przebywania z Nim. Oczekiwanie na przyjście Pana stanowi impuls do autentycznej służby na rzecz budowania królestwa Bożego.

²⁰ A. Pigna, s. 655.

Profetyczna misja życia konsekrowanego oznacza: uobecnić postawę Chrystusa skierowanego całkowicie ku Ojcu; przypominać i objawiać obecność Chrystusa, który kroczy z nami ścieżkami historii, głosić nadejście królestwa Bożego, które stanowi kres ludzkiej historii, dawać świadectwo radykalizmu wiary i świadectwo chrześcijańskiej nadziei.

Świadectwo profetyczne osoby konsekrowanej staje się pełne, gdy pokazuje, że miłość Boża nie zuboża człowieka, ale pozwala mu w pełni się zrealizować. Wybór Boga to droga do szczęścia. Życie zakonne jest prorocstwem dla tych, którzy stoją wobec konieczności dokonania wyboru projektu życiowego. To coś więcej aniżeli wybór stanu czy zawodu. Osoby konsekrowane, które wiążą się z Bogiem do końca życia poprzez profesję rad ewangelicznych, ukazują egzystencjalną wartość Bożej miłości, która nadaje sens całemu ich istnieniu.

Radość osób konsekrowanych pokazuje, że ich życie znajduje swoje całkowite spełnienie w oddaniu się na służbę Bogu. Jest to ślad, który wskazuje na działanie Trójcy Świętej w historii. Ludzie chcą widzieć radość osób konsekrowanych płynącą z bycia z Panem. Jest to możliwe, gdy dusze przenika duch chrześcijański. Chodzi o doświadczenie, które może być przekazane dalej: „To uczynił mi mój Pan”.

Prorok nie jest człowiekiem sukcesu. Niebezpieczną rzeczą jest, gdy wspólnoty kościelne oraz zgromadzenia zakonne starają się o osiągnięcie wymierzonych sukcesów w swojej działalności, aby tym samym zaznaczyć wyraźnie swoją obecność w społeczności. Tylko pozorne korzyści przyniesie osobom konsekrowanym popularność medialna albo pozyskiwanie dóbr materialnych. Z pewnością większe oddziaływanie na środowisko będzie mieć postawa bezinteresownej miłości, promieniowanie pokojem i humor, w czym ludzie będą mogli dostrzec działanie samego Boga²¹.

2) Siła przemieniająca prorocstwa – nowy styl życia

Dzisiaj prorok to ktoś, kto ukazuje światu, jak bardzo Bóg w swoim działaniu jest niezależny od ludzi i samego Kościoła. Prorok nie poddaje się schematom teologicznym swoich czasów, lecz spogląda na rzeczywistość z perspektywy Boga i przekazuje ludziom Jego osąd współczesnej rzeczywistości. Orędzie prorockie nie zawiera niczego nowego w stosunku do Ewangelii i jest zgodne z dogmatami. Wnosi jedynie istotne innowacje w dziedzinę dyscypliny i praktyki, tak aby życie było jeszcze bardziej zgodne z Ewangelią.

Istotną treścią kontestacji prorockiej jest dzisiaj wezwanie do zgodności wyznawanej wiary z życiem, do harmonii pomiędzy głoszonym słowem Bożym a praktyką chrześcijańską. Taka postać proroka domaga się jasności

²¹ M. Kehl, *Wohin geht die Kirche – wohin gehen die Orden? Zur Situation von Kirche und Orden*, „Ordenskorrespondenz” 1 (2002), s. 47.

co do wyznawanych przekonań, których radykalizmu nie stępi żadna koniunktura.

Innym aspektem funkcji profetycznej życia konsekrowanego jest proponowanie „nowych modeli” życia i posługi wobec zmian historycznych i wynikających z nich wyzwań. Do najważniejszych zadań prorockich życia konsekrowanego należy głoszenie wartości ubóstwa, czystości i posłuszeństwa poprzez radykalizm i radość życia radami ewangelicznymi. Potrzeba w tym względzie nowych form, które zagwarantują realizację ewangelicznego ideału i będą czytelne dla współczesnych ludzi.

Istota profetycznej funkcji życia konsekrowanego polega na tworzeniu nowego stylu życia, który stanowiłby alternatywę dla społeczeństwa nastawionego na konsumpcję. Urząd prorocki, który wiezie ku nowej przyszłości, domaga się bezpardonowego, często bolesnego w skutkach demaskowania iluzji, która sugeruje, jakoby „doszliśmy już do ostatecznej formy naszej wiary” czy też „odkryliśmy ten styl życia, który najlepiej odpowiada naszym ideałom”²².

W życiu zakonnym pojawia się pokusa, by pierwotną wizję życia konsekrowanego zastąpić mniej lub bardziej wygodną interpretacją tej wizji. Jest to wiodące do samozadowolenia ograniczenie wizji do naszych własnych potrzeb i zamierzeń. Należy więc uświadomić sobie obecność określonych potrzeb, które niekoniecznie muszą być zgodne z ideałem chrześcijańskim. Wówczas pojawia się szansa, by usunąć wszelkie przeszkody uniemożliwiające właściwy rozwój. Ludzie, którzy związani są psychicznymi i duchowymi łańcuchami, nie są w stanie pozostawić dotychczasowego sposobu życia i powrócić do pierwotnego ideału.

3) Autorytet prorocstwa – zgodność słów z życiem

Zadaniem osób konsekrowanych jest ukazać wiarę nie tyle słowami, co życiem. Ukazać wiarę to znaczy ukazać sens życia w komunii z Bogiem i między ludźmi. Prorok jest w głębokiej zażyłości z Bogiem, dlatego potrafi usłyszeć Jego głos i dostrzec Jego obecność w historii. Bóg czyni go narzędziem objawienia swego słowa. Słowo Boże jest skuteczne; spełnia to, o czym mówi. Przede wszystkim dzieje się to w życiu człowieka, który ma je przekazywać.

Pierwszym zadaniem proroka jest być tym, do czego został powołany, osobą, która karmi się słowem Bożym, żyjąc w świecie, który podchodzi do niego z lekceważeniem. Dla proroka nie jest najważniejsza skuteczność jego misji, ale to, że należy do Boga i wypełnia otrzymane od Niego zadanie. Prawdziwy prorok jest wierny Bogu niezależnie od tego, czy ma posłuch u ludzi czy nie.

²² A. Pigna, s. 653.

Osoby konsekrowane realizują swoją misję prorocką w pierwszym rzędzie przez świadectwo. Osoba konsekrowana oddaje się Bogu nie tyle po to, by otrzymać od Niego misję, ale by być misją: głosić Ewangelię i dawać świadectwo prorockie całą swoją egzystencją.

Bezkompromisowość proroka imponuje innym. Dla niego wszystko posiada względną wartość: instytucje, ideologie, projekty. Liczy się tylko Bóg; dlatego odrzucając wszystko inne, prorok głosi swoją postawą, że Bóg jest ponad wszystkim. Słucha słowa Bożego i z całej siły pragnie pozostać mu wierny. Wiara daje mu siłę do życia. Równocześnie jest mocno zakorzeniony w rzeczywistości i wrażliwy na potrzeby chwili.

Prorok potrafi czytać znaki czasu i właściwie na nie odpowiadać w świetle wiary. W tym, co przeżywają ludzie, prorok dostrzega prawdziwe znaki obecności Boga w świecie²³. Prorok potrafi odczytać wezwanie Ducha Pańskiego, który przemawia poprzez konkretne sytuacje i wydarzenia; w ten sposób pomaga wierzącym pełniej zrozumieć słowo Boże, które pochodzi od tego samego Ducha. Gdy osoba konsekrowana krytycznym okiem proroka spogląda na życie Kościoła i społeczeństwa, pełni wobec nich rolę sumienia. W imię posłuszeństwa woli Bożej nie przymyka oczu na krzywdę ludzi, którzy cierpią z powodu niekorzystnej dla nich sytuacji społeczno-gospodarczej, ale staje otwarcie w ich obronie. W imię prawdy i wierności Bożemu orędziu prorok umie się narazić możliwym tego świata, którzy wykorzystują małych i biednych.

Prorok głosi ubóstwo i pokorę Chrystusa wobec Kościoła posiadającego bogactwa i poszukującego sprzymierzeńców wśród władców tego świata. Kryzys Kościoła bierze się stąd, że koncentrując się na pomnożeniu własnych dóbr i wzroście znaczenia w społeczeństwie, przestaje być kontestacją prorocką. Gdy Kościół w swym działaniu skupia się na sobie, nie spełnia swojej misji w świecie, a w konsekwencji traci swoją tożsamość i rację bytu. Skutkiem tego jest brak powołań.

Orędzie profetyczne głoszone jest życiem, które samo mówi, że królestwo Boże jest blisko. Moc prorocstwa nie jest zależna od układów społecznych czy obowiązujących aktualnie prądów myślowych, gdyż opiera się ona na prawdzie, którą prorok przekazuje ludziom w imię Boże. Prawda zaś zaskakuje, przyciąga uwagę. Jest to prawda, która staje się widoczna w życiu osób konsekrowanych, dlatego można w nią uwierzyć²⁴. Jej komunikacja ma miejsce nie tyle wtedy, gdy prorok „coś” robi, ale wówczas, gdy żyje w wierności, radości i pokoju, pełen wiary w obecność Boga. Na tym polega profetyczne świadectwo Ewangelii, jakie dają osoby konsekrowane.

²³ M. Midali, *Teologia pastoralna o praktyczna. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991, s. 128-129; S. Pintor, *L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastoralna*, Bologna 1992, s. 117.

²⁴ R. Maloney, *Wezwanie do profetycznego świadectwa*, „Życie Konsekrowane” 1 (1997), s. 52.

Rady ewangeliczne są znakiem profetycznym, gdy przeżywa się je radykalnie. W przeciwnym razie ich profesja staje się skandalem, oszustwem, oznaką braku dojrzałości, gdy człowiek najpierw coś daje, a potem zabiera, składa siebie w ofierze, a w rzeczywistości jeszcze więcej próbuje zagarnąć dla siebie. Świadectwo prorockie może przekonać tylko wtedy, gdy będzie miało charakter radykalny, tzn. gdy wszystkie rady ewangeliczne traktowane będą jednakowo poważnie i realizowane z takim samym naciskiem.

W proroku można zobaczyć i usłyszeć samego Boga. Osoba konsekrowana świadoma swej misji prorockiej jest blisko ludzi, którzy są w potrzebie, jest z nimi solidarna. Zadawała się w życiu tym, co jest konieczne. Żyje nadzieją na pełnię szczęścia w królestwie niebieskim i promieniuje radością Chrystusowego zmartwychwstania, w którym dostrzega swój własny los. Świadectwo prorockie stanowi centrum życia konsekrowanego, które opowiada ludziom o obecności Zmartwychwstałego w świecie.

III. ŚWIAT WSPÓŁCZESNY – TRYBUNA INTERWENCJI PROROCKIEJ OSÓB KONSEKROWANYCH

Interwencja prorocka jest zawsze reakcją na sytuację, która stanowi wyzwanie dla religii i jej wyznawców. Prorok w imieniu Boga zwraca uwagę na to, co jest sprzeczne z Jego prawem i co stanowi zagrożenie dla dobra człowieka. Adekwatność reakcji prorockiej zależy od tego, w jaki sposób wysłańcy Boży pojmują procesy zachodzące w świecie i widzą w nich płaszczyznę swojego działania.

1) Wartość wiary chrześcijańskiej w erze subiektywizmu

W czasach współczesnych religia traktowana jest jako coś bardzo subiektywnego, zarówno gdy chodzi o jej wybór, jak i sposób przeżywania. Człowiek nowoczesny stoi wobec wyboru „swojego bóstwa” wśród tych, które pojawiają się w obrębie życia społecznego. Chrześcijaństwo jest dzisiaj tylko jedną z wielu propozycji na życie religijne, przy czym podstawy wiary w Boga Jezusa Chrystusa i wynikające z niej moralne konsekwencje są często podważane. Środowisko, które podważa sensowność wierzeń religijnych, wywiera nacisk na przekonania światopoglądowe wyznawane przez konkretne jednostki ludzkie. Prowadzi to nieraz ludzi do rezygnacji z przekonań i praktyk religijnych albo też do zamiany przekazanej przez przodków religii chrześcijańskiej na jakiś inny sposób przeżywania własnej religijności²⁵.

W takiej sytuacji osoby konsekrowane jako współcześni prorocy są wezwane do obrony prawd chrześcijańskich. W świecie, który staje się coraz bardziej

²⁵ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. B. 1992, s. 114.

pogański, ich zadaniem jest ukazywać na wszelkie sposoby, iż wiara w Chrystusa nie jest wartością przebrzmiałą i bezużyteczną, lecz przeciwnie – że tylko ona może nadać życiu ludzkiemu pełny sens. Dowodem na to jest samo istnienie życia konsekrowanego, które jest zewnętrznym przejawem radykalnego opowiedzenia się za Chrystusem. Życie i działalność osób oddanych bez reszty Bogu przez profesję rad ewangelicznych o wiele mocniej przemawia do ludzi niż jakiś nawet wewnętrznie spójny system przekonań religijnych. W ten sposób życie konsekrowane staje się żywą apologią chrześcijaństwa, które w najpełniejszy sposób uczy człowieka, jak nadać sens ludzkiemu przebywaniu na ziemi i umieraniu.

Doświadczenie pokazuje, iż dzisiaj znajduje akceptację religia rozumiana jako otwartość na transcendencję, na ostateczny sens życia i jego tajemniczy charakter, na doświadczenie kosmicznej jedności i pełni (np. ezoteryka, New Age czy mity pogańskie). Dobra nowina o Bogu, który stał się człowiekiem, okazuje się dziś dla wielu ludzi nazbyt konkretna i nazbyt wiążąca. Ludzie nie chcą wiązać się z jakimś osobowym boskim „Ty”. Religia jest uważana za czysto subiektywną kwestię uczucia, z którego w żaden sposób nie da się wyprowadzić intersubiektywnie wiążących zobowiązań²⁶.

Tymczasem życie konsekrowane akcentuje osobowy charakter religii chrześcijańskiej. Jego istotą jest nie tylko gromadzić się wokół osoby Syna Bożego, ale stanowić Jego żywą pamiątkę. W ten sposób ujawnia się prorocka misja życia konsekrowanego, które już poprzez samo swoje istnienie wskazuje na obecność żywego i osobowego Boga w świecie. Równocześnie osoby konsekrowane dają świadectwo, że związanie się z Jezusem na całe życie, aby Go naśladować, nie zniewala ani nie upośledza człowieka, ale go uszczęśliwia i pozwala mu osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Współcześni prorocy, którzy żyją w przyjaźni z Bogiem, swoim przykładem pomagają ludziom przełamać lęk przed nawiązaniem osobowej, egzystencjalnej relacji z Bogiem.

2) Obrona godności człowieka wobec kwestionowania zasad moralnych

Subiektywizm w podejściu do religii wyraża się także w tym, że ludzie stawiają w centrum samych siebie, swoje osobiste cele i zamiary, które ograniczają się do doczesności. Religia wówczas dotyka tylko jakiegoś fragmentu ludzkiego życia, a nie całej egzystencji. Jest to często wiara sprywatyzowana, która nie potrzebuje wyrażać się na zewnątrz, np. w życiu wspólnoty parafialnej albo w codziennych sytuacjach życiowych²⁷.

²⁶ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: G. Koch, J. Pretscher, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, s. 49.

²⁷ P. Zimmerling, *Spirituelle Selmsüchte – Die Wiederkehr der Religion*, w: M. Utsch, *Wem die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge*, Neukirchen/Vluyn 2000, s. 28.

życie konsekrowane, któremu towarzyszy zapal prorocki, jest żywą zachętą do odważnego i publicznego wyznawania swojej wiary. Obecność osób konsekrowanych w życiu publicznym jest naturalną prowokacją do przewyżnienia rozpowszechnianych w mediach opinii o prywatności wiary, której uzewnętrznianie jest oznaką wsteczności i zamachem na tolerancję wobec inaczej myślących. Osoby konsekrowane żyjące we wspólnocie ukazują innym wierzącym społeczny wymiar religii chrześcijańskiej, który nie może być rozumiany tylko jako jakaś mało istotna zewnętrzna manifestacja przynależności do Kościoła. W ten sposób bowiem wyraża się najgłębsza prawda o Kościele jako sakramencie wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i komunii wierzących zanurzonych przez Chrystusa w komunię z Bogiem²⁸.

Przejawem subiektywizacji wiary jest negowanie wartości i norm moralnych, rozluźnienie więzi z instytucją kościelną oraz swobodne podejście do praktyk religijnych. Społeczeństwo staje się coraz mniej podatne na moralne magisterium Kościoła. Mimo że zwiększa się krąg ludzi świadomie opowiadających się za moralną doktryną Kościoła, to jeszcze szybciej rośnie krąg ludzi zdecydowanie przeciwstawiających się niektórym elementom tej doktryny, zwłaszcza zaś tym, które dotyczą etyki seksualnej²⁹. Równocześnie dochodzi do głosu postawa zakwestionowania autorytetów propagujących uniwersalne wymogi moralne. Autorytety uznaje się według własnych potrzeb oraz na podstawie poglądów zaczerpniętych ze środków masowego przekazu. Społeczeństwo odchodzi od wartości tradycyjnych (autorytet, dyscyplina, posłuszeństwo) w kierunku wartości nowoczesnych (wolność, kreatywność, samorealizacja).

Tym procesom osoby konsekrowane mogą się przeciwstawić, trwając wiernie przy nauce Ewangelii i dając prorockie świadectwo umiłowania Bożej prawdy, która nie zmienia się pod wpływem mody, nacisków opinii publicznej czy propagandy medialnej. Prorocy należący do wspólnot zakonnych, którzy wiernie realizują w życiu to, co głoszą słowami, stają się autorytetami, tzn. przysługuje im wówczas prawo do krytyki rzeczywistości w imię Chrystusa, któremu służą. 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 możnym i wpływowym, współcześni prorocy muszą liczyć się z odrzuceniem, a nawet prześladowaniem ze strony tych, których interes stoi w sprzeczności z wolą Bożą.

²⁸ R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzysobowych w Kościele jako *communio fidelium**, Kraków 2000, s. 131.

²⁹ J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998, s. 120-124.

3) Sens życia ludzkiego w perspektywie nadprzyrodzoneści

W społeczeństwie, w którym istnieje wiele możliwości nadania sensu ludzkiemu życiu, człowiek nie czuje się bezpieczny, gdyż doświadcza niepewności co do znaczenia własnej egzystencji i ma trudności z odnalezieniem orientacji w świecie. Aby znaleźć dla siebie jakiś punkt oparcia, człowiek zwraca się ku sobie i poszukuje go we własnej historii życiowej.

Stara się także za wszelką cenę o uzdrowienie ciała i ducha, które czasem daje mu poczucie trwałego zwycięstwa nad kruchością ludzkiej egzystencji. Zanika wówczas tęsknota za nowym niebem i nową ziemią, gdyż cała uwaga skupiona jest na doczesności.

Osoby konsekrowane jako współcześni prorocy ukazują swoją działalnością oraz całym swoim życiem nadprzyrodzony wymiar ludzkiej egzystencji. Sens życia konsekrowanego odsłania się dopiero w perspektywie transcendencji. Osoby konsekrowane pełnią rolę proroków zapowiadających swoją postawą nadejście „nowych czasów”, w których urzeczywistni się królestwo Boże, czyli znajdzie pełną realizację ideał zawarty w Ewangelii. W owej zapowiedzi „nowych czasów”, których nastanie ogłasza samo życie wspólnot konsekrowanych, ukryte jest skierowane do współczesnych ludzi wezwanie do nawrócenia, a tym samym do udziału w budowaniu królestwa Bożego na ziemi. Jako prorocy osoby konsekrowane mają apelować do wierzących o przemianę dzisiaj ze względu na pełnię szczęścia jutro.

Zadaniem Kościoła jest przeciwstawić się współczesnym trendom, które stoją w sprzeczności z tradycją chrześcijańską: dowolność, indywidualizm, obojętność wobec innych, brak solidarności z cierpiącymi i przesadny kult samorealizacji³⁰. Wierzący mają obowiązek występować przeciw temu, co narzuca ludziom współczesny świat, mierzący wartość człowieka osiągniętą przez niego popularnością, błyskotliwością kariery czy zakresem zdobytej władzy. Uczniowie Chrystusa mają równocześnie ukazywać światu, że kto idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam coraz bardziej staje się prawdziwym człowiekiem (por. KDK 41).

W tej perspektywie osoby konsekrowane są powołane do wyraźnej proklamacji prawdy o Chrystusie, w którym Bóg daje ludziom najdoskonalszy wzór urzeczywistnienia swego własnego człowieczeństwa. Jak prorokom biblijnym, którzy są w rękach Boga, i dlatego nie cofną się przed niczym, nie wolno im zamilknąć pod presją mediów, które szerzą przekonanie, że Kościół stara się wywierać na ludzi nacisk, krępować ich wolność i manipulować w celu realizacji jakiś własnych sekretnych interesów. Osoby konsekrowane świadome swego charyzmatu prorockiego winny wspierać Kościół w ukazywaniu ewangelicznej wizji życia, w której człowiek osiąga swą ludzką pełnię nie wtedy,

³⁰ M. Kehl, s. 46.

gdy żyje dla siebie, lecz wówczas, gdy za przykładem Chrystusa ofiaruje całe swoje życie na służbę Bogu i ludziom.

Wielu przypisuje dzisiaj chrześcijaństwu „niewydolność komunikacyjną”, tzn. niezdolność do głoszenia Ewangelii w taki sposób, aby człowiek naprawdę był przekonany, że jest rzeczą dobrą i uwalniającą oprzeć swoje życie na wierze w Boga. Objawia się tutaj bezradność Kościoła, którego proklamacja prawd wiary dla współczesnych ludzi nie jest już przepowiadaniem dobrej nowiny Chrystusa. Używane przez niego pojęcia: „Bóg”, „odkupienie”, „łaska”, giną w sercach wielu ludzi jako niezrozumiałe, zimne i bez znaczenia.

Prorocka misja osób konsekrowanych wychodzi naprzeciw ludziom, którzy chcą dzisiaj bardziej doświadczyć wiary aniżeli poznać treść zasad teologicznych i uznać je za prawdziwe. W życiu proroka jego wiara staje się czynem i w ten sposób może stać się przedmiotem doświadczenia. Znaczenie słów, które wypowiada z Bożego mandatu, odsłania się w jego zachowaniu i w kształcie relacji, jakie nawiązuje ze swoim otoczeniem. Wówczas to typowe dla ludzkiej rzeczywistości postawy i wydarzenia stają się ilustracją dla zbawczego działania Boga względem ludzi.

Tego rodzaju prorocka komunikacja Bożego orędzia w żywych znakach odgrywa istotną rolę z uwagi na sytuację, w której żyje współczesny człowiek, zasypywany codziennie lawiną informacji i propozycji. W świecie, który szczelnie wypełnia „szum informacyjny”, szczególnej wartości nabierają niewerbalne formy przekazu, a zwłaszcza komunikacja na płaszczyźnie odniesień międzyosobowych, która mocniej przemawia i głębiej wpisuje się w serce człowieka niż zdania poprawnie zbudowane pod względem logicznym i stylistycznym³¹.

* * *

Podobnie jak w dalekiej przeszłości tak i dzisiaj prorocy nie mają łatwego życia. Wierne swej profetycznej misji osoby konsekrowane, piętnując wszystko, co sprzeciwia się woli Bożej, oraz wskazując na nowe drogi realizacji Ewangelii w życiu ludzi, występują przeciw „mocom”, złemu „światu” i „kłamstwu”³². Narażają się tym samym na kpiny, odrzucenie, a nawet unicestwienie przez ludzi. Los proroka nie może ich jednak przerazić i skłonić do zaniechania misji. Ich gotowość, by także w perspektywie utraty wolności i życia głosić Bożą prawdę, jest najmocniej przemawiającym argumentem za tym, że posyła ich Bóg – Źródło prawdy i nadziei na szczęście nieprzemijające.

³¹ R. Hajduk, s. 253.

³² *Prophetie*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. II, Freiburg i. B. 2002, s. 1383-1385.

SZCZEGÓLNY WKŁAD OSÓB KONSEKROWANYCH W NOWĄ EWANGELIZACJĘ

Kiedy rozpoczyna się na nowo od Chrystusa, duchowość komunii staje się solidną i trwałą duchowością działania uczniów i apostołów Jego Królestwa. Dla życia konsekrowanego oznacza to zaangażowanie w służbie braciom, w których rozpoznaje się oblicze Chrystusa. W pełnieniu tej misji apostołskiej być i czynić są nierozdzielne, ponieważ tajemnica Chrystusa stanowi jedyny fundament każdej działalności duszpasterskiej (por. *NMI*, 15). Wkład osób konsekrowanych w ewangelizację „polega przede wszystkim na świadectwie życia całkowicie oddanego Bogu i braciom na wzór Zbawiciela, który w miłości do człowieka stał się sługą” (*VC*, 76). Uczestnicząc w misji Kościoła, osoby konsekrowane nie ograniczają się do dania jakiejś części swego czasu, ale oddają całe życie (*Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, 34).

Tematyka zapowiedziana w tytule ma wiele obiecujących wymiarów. Celem obecnej konferencji¹ będzie wychwycenie tych konsekwencji, które przypadają w udziale osobom konsekrowanym stosownie do ich szczególnego miejsca w życiu społeczności ludzkiej (kościelnej i świeckiej), na miarę zbawczej energii otrzymanego charyzmatu. Temat niezwykle ważny, pasjonujący, decydujący o naszej nieustannej świeżości, stale otwarty na nowe doprecyzowania i aktualizacje. Nic dziwnego, że niejedna kapituła generalna zechciała mu nadać tak doniosłe znaczenie i na podstawie właśnie tej problematyki określić na nowo dalszą drogę własnej rodziny zakonnej na początku trzeciego tysiąclecia. Omówię ten temat w trzech etapach: 1) Nowe wołanie o Dobrą Nowinę dzisiaj; 2) Intymny związek życia konsekrowanego z ewangelizacją; 3) Perspektywy i wyzwania dla osób konsekrowanych w dobie obecnej.

¹ Konferencja wygłoszona podczas Kapituły Generalnej sióstr elżbietanek 8 listopada 2004 w Rzymie. Tematyka obrad Kapituły określona została znanym hasłem papieża Jana Pawła II: „*Duc in altum*” (Łk 5,4), przełożonym na wymiary własne Zgromadzenia: „Rozpoczynając na nowo od Chrystusa, angażujemy się w nową ewangelizację”. Uczestniczki Kapituły skupiły się już wcześniej na jednym z zasadniczych aspektów tej tematyki, mianowicie na konieczności nowej ewangelizacji jako odpowiedzi na znaki naszych czasów.

1. NOWA EWANGELIZACJA – AKTUALNY STAN RZECZY

„Nowa ewangelizacja” została zaproponowana Kościołowi przez papieża Jana Pawła II już 15 lat temu. Jej potrzeba była nagląca zwłaszcza w odniesieniu do „starego kontynentu”, gdzie liczba rzeczywiście wierzących zaczęła gwałtownie maleć. Dziewięćdziesięcioprocentowy katolicyzm niektórych tradycyjnie chrześcijańskich krajów Europy zaczął być już tylko statystycznym sloganem bez pokrycia. Jeżeli 20 lat temu zaczęło się rozpowszechniać powiedzenie: „Jezus TAK – Kościół NIE”, to dziś sprawa stała się jeszcze bardziej dramatyczna: „Bóg TAK – Jezus NIE”. Pojawił się, owszem, fenomen tzw. „nowej religijności”, ale jest on bardzo nieklarowny i najczęściej przeciwny dotychczasowej religijności, która kojarzona jest z przebrzmiałą instytucją i z moralizatorskim władaniem sumieniami, na bazie autorytetów zewnętrznych i – jak inne – podlegających korupcji.

Ostatnie dziesięciolecie to także ogromny rozkwit nowych form stowarzyszenia się wierzących dla autentycznego doświadczania wiary i przekazywania jej w konkretnych warunkach osobistego życia i świadectwa, najczęściej w formach świeckich. Nadal jest to tylko 5% całości „masy” wierzących, którzy w dalszym ciągu wydają się podlegać jakiejś bezwładnej sile dawnej bierności, a nawet częściowo „wypisują się” ze wspólnoty wierzących bądź przechodzą do bardziej ożywionych rytualnie i „wyluzowanych” moralnie grup o charakterze sekt. Już jednak te 5% to ogromny znak nadziei i nowości Ducha, który wieje, kędy chce, i promuje wszędzie „ewangelię nadziei”².

Z tą widoczną dla nas asystencją Ducha, który prowadzi Kościół, stajemy dziś odważnie przed nowymi fenomenami postmodernizmu i globalizacji, które w swoich negatywnych odmianach łączą się w szczególnym przymierzu rozmielenia i rozpylenia wszystkiego, co do tej pory było mocnym fundamentem ludzkiej osoby i całych społeczności. Z mocą Ducha, który nas „prowadzi do pełnej prawdy”, słuchamy bez trwogi nowych haseł naszych współczesnych: „wiara TAK – przynależność NIE” (*believing without belonging*). Te bardzo rozmyte perspektywy prywatnego poruszania się na polu bezosobowej „dobrodusznej Mocy” (namiastka Boga), bez jakichkolwiek wymiarów osobowego kontaktu i bez konsekwencji natury etycznej, są dla nas trudnymi znakami czasów i zarazem środowiskiem, gdzie musimy stanąć

² Z punktu widzenia osób konsekrowanych, element ten został pozytywnie dostrzeżony i wskazany w instrukcji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* (n. 30): „Spotkanie i komunია z charyzmatami ruchów kościelnych może przyczynić się do wzajemnego ubogacenia. Ruchy te często ofiarują przykład świeżości ewangelicznej i charyzmatycznej, jak również hojnego i twórczego zaangażowania w ewangelizację. Z drugiej strony, ruchy, tak jak nowe formy życia ewangelicznego, mogą wiele nauczyć się z radosnego, wiernego i charyzmatycznego świadectwa życia konsekrowanego, które przechowuje bogate dziedzictwo duchowe, wielorakie skarby mądrości i doświadczenia oraz różne formy apostołstwa i zaangażowania misyjnego”.

z Dobrą Nowiną głoszoną na nowy sposób i unaocznianą w nowej ewidencji naszego wiarygodnego świadectwa.

Przy pomocy Ducha trzeba nam będzie zrozumieć tę nową doznaniowość emocjonalną, która produkuje surogaty (namiastki) religijności w postaci „liturgii” koncertów ulubionego piosenkarza, tłumnych zgromadzeń przy ulubionej drużynie piłkarskiej (*la squadra del cuore*), gorączki sobotniej nocy przy picciu (często biciu), tańcu i dreszczyku wariackiej jazdy samochodem, bez zwracania uwagi na jakiegokolwiek przepis ruchu drogowego...

Tylko na bazie codziennego oglądania dziennika telewizyjnego da się już zrozumieć, co Ojciec św. ma na myśli, kiedy na wiele sposobów powtarza nam, że w niektórych regionach świata „całe grupy ochrzczonych utraciły sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba «nowej ewangelizacji» albo «reewangelizacji»”³. Szczególnie zaś w odniesieniu do Europy Jan Paweł II stwierdza, że wszędzie zachodzi potrzeba nowego głoszenia Ewangelii – również tym, którzy są już ochrzczeni⁴; odważyłbym się dodać: także osobom konsekrowanym...

Choć jednak powyższe stwierdzenia brzmią może dość negatywnie, to muszę dodać, iż nigdy nie było takiego czasu w historii ludzkości, żeby można było powiedzieć, iż wszystko szło dobrze. Nawet w tzw. biblijnej „pełni czasów”, w momencie najstosowniejszym dla wcielenia Syna Bożego, okazało się, że był to moment zarówno światła, jak i ciemności, dobra i nikczemności, miłości i nienawiści. Współistnienie, ko-egzystencja dobra i zła została nam zasugerowana przez Jezusa w przypowieści o zasianym polu i o kąkolku. Zdanie wypowiedziane w konkluzji przypowieści: *Pozwólcie obu rosnąć aż do żniwa*, uspokaja nasze zrezygnowane czasem umysły, by z nadzieją podjąć znaki czasów i w samym sercu ludzkich problemów dzisiejszego świata znaleźć Bożą odpowiedź na ludzkie zranienia i zagubienia, a także wypowiedzieć na nowo nasze pragnienie, by być w sposób „leczący” przy zagubionych braciach i siostrach Zbawiciela naszego czasu.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990), n. 33, AAS 83 (1991), s. 279.

⁴ „Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przylgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdzwiewu między wiarą a życiem; wielu uległo duchowi immanentystycznego humanizmu, który osłabił ich wiarę, prowadząc, niestety, często do jej całkowitego porzucenia; jesteśmy świadkami swego rodzaju sekularystycznej interpretacji wiary chrześcijańskiej, która powoduje jej erozję i z którą wiąże się głęboki kryzys sumienia i praktyki moralności chrześcijańskiej. Wielkie wartości, które w znacznej mierze były inspiracją dla kultury europejskiej, zostały oddzielone od Ewangelii, przez co utraciły swą najgłębszą duszę, zostawiając miejsce dla licznych wypaczeń” – posynodalna adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 28 czerwca 2003, AAS 95 (2003), n. 47.

2. ŻYCIE KONSEKROWANE I EWANGELIZACJA: MYSTERIUM LUNAE

Gdziekolwiek jest autentyczny Kościół, tam nieodzownie promieniuje wokół Ewangelia Jezusa. Kościół jest dla ewangelizacji⁵ tak jak światło dla świecenia. Kościół bez ewangelizacji jest logiczną sprzecznością, skoro ze swej natury jest on spontanicznym odbłaskiem obecnego w nim zmartwychwstałego Pana. Jak w *Novo Millennio Ineunte* (n. 54) pisze Ojciec święty Jan Paweł II, także nasz czas, nasze nowe stulecie i nowe tysiąclecie rozpoczynają się w świetle Chrystusa. Nie wszyscy jednak widzą to światło. Naszym zadaniem, porywającym i trudnym, jest być Jego „odbłaskiem”. Na tym polega *mysterium lunae* (tajemnica księżyca), które ojcowie Kościoła chętnie czynili przedmiotem swej kontemplacji, wskazując w nim symbol zależności od Chrystusa-Słońca, którego światło Kościół odzwierciedla. Wyrażali w ten sposób to samo, co mówił Chrystus, gdy przedstawiał samego siebie jako „światłość świata” (por. J 8,12), a zarazem wymagał od uczniów, aby byli „światłem świata” (Mt 5,14).

Nic zatem dziwnego, iż Jan Paweł II nieustannie nam to przypomina. Ewangelia nadziei, przekazana Kościołowi i przezeń przyswojona, „musi być głoszona na co dzień i każdego dnia trzeba dawać o niej świadectwo. Takie jest powołanie Kościoła we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach. Taka jest również misja Kościoła w dzisiejszej Europie” (*Ecclesia in Europa*, n. 45).

Tyle o Kościele. Życie konsekrowane zaś to uprzywilejowana część Kościoła: to jego serce pełne miłości, to jego umysł o przebogatej fantazji miłosierdzia, to jego ręce rozsiewające dzieła solidarności, to jego stopy zmierzające do najbardziej odległych obszarów geograficznych i duchowych zagubień dzisiejszego człowieka. Wszystko to zaś dlatego, że życie konsekrowane jest w Kościele „żywą pamiątką życia i działania Jezusa” (*Vita Consecrata*, n. 22).

Otrzymaliśmy w ostatnim czasie wiele bezcennych orzeczeń Kościoła co do istoty życia konsekrowanego. Najcenniejsze jest bodaj to, od którego zaczyna swoją posynodalną adhortację *Vita Consecrata* (n. 3) papież Jan Paweł II. Dziękując się z całym Kościołem owocami Synodu Biskupów, stwierdza on, iż nasza forma życia znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego (Kościoła) misji, ponieważ „wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego” oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem. Podczas Synodu kilkakrotnie stwierdzono, że życie konsekrowane nie tylko w przeszłości było pomocą

⁵ Niemal 30 lat temu (8 grudnia 1975) wypowiedział to bardzo wyraziście papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej o znamienym tytule *Evangeliū nuntiandi* (n. 14): „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił słowo Boże i nauczał, żeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa we Mszy św., która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebego zmartwychwstania”; AAS 68 (1976), s. 13.

i oparciem dla Kościoła, ale stanowi cenny i nieodzowny dar także dla teraźniejszości i przyszłości Ludu Bożego, ponieważ jest głęboko zespolone z jego życiem, jego świętością i misją.

Jeżeli Sobór Watykański II 40 lat temu nie wahał się wyrażać entuzjastycznie swojej radości i nadziei (*Gaudium et spes*) z nowego zrozumienia tajemnicy Kościoła, to i dla nas, osób konsekrowanych, źródłem podobnej niegasnącej radości i żywego dynamizmu apostołskiego powinny być te właśnie najnowsze ujęcia naszej intymnej tożsamości, które widzą nas już nie tylko jako bardzo przydatną funkcję w Kościele, ale wprost jako jego ewangeliczne serce i autentyczną ewidencję świętości.

Motywy stałej ożywiającej radości powinna być dla nas świadomość, że – według *Vita Consecrata* – jesteśmy w naszej najgłębszej tajemnicy *confessio Trinitatis* (wyznaniem Trójcy, w której są nasze korzenie), *signum fraternitatis* (znakiem komunii w Kościele), *servitium caritatis* (objawieniem Bożej miłości w świecie)⁶. Gdyby wierzącym (a także tym, którzy stracili poczucie obecności Boga lub nigdy Boga nie poznali) udawało się natychmiast i bezpośrednio dostrzegać właśnie te zachwycające wymiary daru życia konsekrowanego, już samo istnienie wspólnot życia Bogu oddanego byłoby wprost krzykiem Ewangelii, chrześcijaństwem optymistycznym, udanym, historycznie zwerfikowanym jako możliwe i wyzwalające...

Toteż, bez najmniejszego zawahania, Ojciec św. przypomina nam, że życie konsekrowane „przez samo swoje istnienie w Kościele służy konsekracji życia każdego wiernego – świeckiego i duchownego” (*Vita Consecrata*, n. 33). Powtórzmy: samo tylko istnienie (dopowiadamy: autentyczne), samo bycie sobą pośród innych darów życia chrześcijańskiego⁷, bez żadnej jeszcze specyficznej działalności, jest promieniowaniem Ewangelii. Papież dopowiada, że w ten, niejako „prosty” sposób życie konsekrowane spełnia swoje szczególne zadanie wołającego wyznania, świadectwa i znaku, bo podtrzymuje w ochrzczonych świadomość podstawowych wartości Ewangelii, dając „wspaniałe i zaszczytne świadectwo temu, iż świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu bez ducha ewangelicznych błogosławieństw”. W ten sposób życie konsekrowane nieustannie przypomina Ludowi Bożemu o potrzebie odpowiadania świętością życia na miłość Bożą, rozlaną w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5), i wyrażania swoim postępowaniem sakramentalnej konsekracji, dokonanej przez Boga w chrzcie, bierzmowaniu lub w sakramencie święceń. Trzeba bowiem, aby świętość udzielona w sakramentach prowadziła do świętości życia codziennego.

⁶ Trzy główne rozdziały adhortacji *Vita Consecrata* noszą te właśnie tytuły.

⁷ „(...) nie należy zapominać, że również samym osobom konsekrowanym świadectwo innych powołań pomaga w pełnym przeżywaniu ich udziału w tajemnicy Chrystusa i Kościoła w jej wielorakich wymiarach. Dzięki temu wzajemnemu wzbogaceniu życie konsekrowane może wymowniej i skuteczniej spełniać swoją misję: wpatrzone w wizję przyszłego pokoju, wskazuje innym braciom i siostrą cel, jakim jest ostateczna szczęśliwość w bliskości Boga” (VC, n. 33).

W perspektywie nowej ewangelizacji stoją więc przed wspólnotami życia konsekrowanego przepiękne sformułowane na nowo „stare” zadania: istnieć w taki sposób, by już przez samo swoje istnienie ukazać szukającym prawdziwe oblicze Kościoła⁸, a przez to doprowadzić, właśnie w Kościele, do spotkania z osobowym, prawdziwym Bogiem, Bogiem Jezusa Chrystusa. Taki właśnie sens i cel ma nowa (i wszelka) ewangelizacja: doprowadzić do spotkania z osobą Zbawiciela w konkretnie ludzkiego osobistego życia i wspólnotowego powołania. Także ludzie naszych czasów, przypomina Papież, choć może nie zawsze świadomie, „proszą dzisiejszych chrześcijan, aby nie tylko «mówili» o Chrystusie, ale w pewnym sensie pozwolili im Go «zobaczyć». A czyż zadanie Kościoła nie polega właśnie na tym, że ma on odzwierciedlać światłość Chrystusa we wszystkich epokach dziejów i sprawiać, aby blask Jego oblicza zajaśniał także pokoleniom nowego tysiąclecia?” (NMI, 16).

Pokazać zatem ludziom Jezusa i pozwolić Go niejako dotknąć, aby doznać Jego zbawczej mocy, według powyższych słów *Novo Millennio Ineunte*, to wspólna wszystkim wierzącym misja nowej ewangelizacji na III tysiąclecie. Konsekrowani – tj. oddani do całkowitej dyspozycji Królestwa – spontanicznie, niemal automatycznie, stają jako pierwsi w szeregu wobec tego zadania. Dzięki przyjęciu rad ewangelicznych są oni przecież szczególnym zasobnikiem szczodropliwości (jeśli można tak powiedzieć), niemal „rezerwuarem” dyspozycyjności 24 godziny na dobę, są oni tymi wyjątkowymi ludźmi, którzy mają czas, aby zająć się wyłącznie i całkowicie „sprawami Pana” (por. 1 Kor 7,32).

Najmocniej, najwyraźniej „pokazuje” Jezusa innym jego własna duchowa „obecność wśród swoich”, wśród tych, którzy Go przyjęli, którzy pozwolili Mu się porwać, którzy poddali się swoistemu zorganizowaniu przez „trwałą wzajemną *agape*”. Powstałe w ten sposób wspólnoty są rzeczywiście ożywczymi oazami Bożego pokoju dla spustoszonego świata, miejscami, w których zakorzenia się nowa cywilizacja miłości.

Wspólnoty życia konsekrowanego są posłane, aby przez świadectwo swego życia ukazywać wartość chrześcijańskiego braterstwa i przemieniającą moc Dobrej Nowiny, która każe na wszystkich patrzeć jako na dzieci Boże i skłania do ofiarnej miłości do wszystkich, a zwłaszcza do najmniejszych. Wspólnoty te są miejscami nadziei i odkrywania ducha błogosławieństw – miejscami, w których miłość, czerpiąca moc z modlitwy, źródła komunii, ma stawać się zasadą życia i źródłem radości (VC, n. 51).

⁸ „Zachęcam zwłaszcza zakonników, zakonnice i członków stowarzyszeń życia apostołskiego, aby kierowali się w życiu prawem bezwarunkowej miłości wzajemnej, wyrażając ją w sposób zgodny z naturą każdego instytutu, dzięki czemu każda wspólnota stanie się jaśniejszym znakiem nowej Jerozolimy, przybytku Boga z ludźmi (Ap 21,3)”.

⁹ *Przed wszystkim [ante omnia] miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość zakrywa wiele grzechów. Okazujcie sobie wzajemną gościnność bez szemrania! Jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski Bożej służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał. Jeżeli kto ma dar przemawiania, niech to będą jakby słowa Boże. Jeżeli kto pełni posługę, niech to czyni mocą, której Bóg udziela, aby we wszystkim był uwielbiony Bóg przez Jezusa Chrystusa (1 P 4,8-11).*

Ewangelizacja w wydaniu osób konsekrowanych staje się nową poprzez nowoczesną wyrazistość świętości. Słownictwo tradycyjne, wydawałoby się przebrzmiałe i niemal całkowicie porzucone, wraca dziś z nowym impetem do świadomości Kościoła naszych dni. Jan Paweł II z niezwykłą jasnością ustawia hierarchię wartości: „Od razu na początku trzeba stwierdzić, że perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska [dodajmy: a więc także ewangelizacyjna], jest perspektywa świętości” (*NMI*, n. 30). I choć trzeba natychmiast podkreślić, że perspektywa ta (i zadanie) „nie dotyczy tylko niektórych chrześcijan: „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości” (*Lumen Gentium*, n. 40)”¹⁰, to jednak Kościół ma też pełną wdzięczności świadomość, że to właśnie osoby zakonne „dostarczały” poprzez wieki największej ewidencji, że ta „wysoka miara” codziennej miłości jest możliwa do zrealizowania w najprzeróżniejszych kontekstach i bez nadzwyczajnych manifestacji łaski. To właśnie tłumaczy, że niemal „odruchowo”, chcąc zachować pamięć świętości wielkich świadków wiary choćby tylko minionego wieku, Papież kieruje do nas, konsekrowanych, precyzyjne zaproszenie, aby tę właśnie ewidencję pieczołowicie zachowywać i udostępniać wspólnocie wierzących¹¹.

Życie konsekrowane zatem, jako manifestacja atrakcyjnej świętości¹², jest „jednym z widzialnych śladów, które Trójca Święta pozostawia w historii, aby wzbudzić w ludziach zachwyt pięknem Boga i tęsknotę za Nim” (*VC*, n. 20). Osoby konsekrowane zaś – powtórzmy to jeszcze raz – „bardziej niż słowami (...) dają świadectwo o tych wielkich dziełach wymownym językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat” (tamże).

Świadectwo słowa pozostaje jednak nadal żywotną koniecznością ewangelizacji¹³ i swoistą kompetencją osób konsekrowanych. W ramach nowej ewan-

¹⁰ Ojciec św. kontynuuje: „Sobór wyjaśnił, że nie należy mylnie pojmować tego ideału doskonałości jako swego rodzaju wizji życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym «geniuszom» świętości. Drogi świętości są wielorakie i dostosowane do każdego powołania. Składam dzięki Bogu za to, że pozwolił mi beatyfikować i kanonizować w minionych latach tak wielu chrześcijan, a wśród nich licznych wiernych świeckich, którzy uświęcili się w najwykleszych okolicznościach życia. Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku. Ale jest też oczywiste, że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół” (*NMI*, n. 30).

¹¹ „Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego niech się do tego przyczyniają, zbijając imiona i świadectwa wszystkich osób konsekrowanych, które mogą zostać wpisane do Martyrologium dwudziestego wieku” (*VC*, n. 86).

¹² „(...) pociągając przykładem świętości osób konsekrowanych, świeccy zostaną wprowadzeni w bezpośrednio doświadczenie ducha rad ewangelicznych, co zachęci ich, by żyli duchem błogosławieństw i dawali o nim świadectwo, dążąc do przemiany świata zgodnie z zamysłem Bożym” (*VC*, n. 55).

¹³ „Kto prawdziwie spotkał Chrystusa, nie może zatrzymać Go dla siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich” (*NMI*, n. 40).

gelizacji dysponują one swoim własnym, niezastępowalnym głosem¹⁴. Nawet tylko z historycznego punktu widzenia, to właśnie instytuty ewangelizacyjne wytyczyły szlaki ewangelizacji uznawanej dzisiaj za jedyną możliwą: głoszenie Chrystusa drogą wszelkiego dialogu, inkulturacji i służby mającej na względzie integralną promocję osób i całych społeczeństw ludzkich.

3. KONSEKROWANI I ICH *SPECIFICUM* W NOWEJ EWANGELIZACJI: „CÓŻ MAMY CZYNIĆ?” (Dz 2,37)

Trzecia część obecnego referatu dotyczy meritum zagadnienia: znajdujemy się w sercu spraw, które nas dotyczą w pierwszej kolejności i których nikt za nas nie wykona. Zajmowano się tym wcześniej. Kroku milowego dokonał Sobór Watykański II, wołając o przystosowaną (podkreślmy ten przymiotnik: przystosowaną) odnowę życia zakonnego. Powrót do źródeł i do charyzmatu założycieli, ujęcie naszej doskonałości w kategoriach *perfectae caritatis*, wspólnotowe promieniowanie Ewangelią to najważniejsze kamienie węgielne nowych czasów. Mnogość nowoczesnych dokumentów Kościoła na temat życia konsekrowanego przyprawia o pozytywny zawrót głowy: niemal nie nadążamy z przyswojeniem jednego tekstu, a już pojawia się nowy, jeszcze piękniejszy. W trakcie obecnych rozważań nie „odkrywamy zatem jakiejś Ameryki”... Chodzi raczej o nabranie nowej wrażliwości na tchnienia Ducha Świętego wobec nieustannego krzyku ludzkości o lepszy świat, wobec wołania całego stworzenia, które *w bólach rodzenia* (Rz 8) oczekuje na objawienie się synów Bożych...

W tym wyłanianiu się nowego świata konsekrowani kroczą własną drogą: drogą rad ewangelicznych, którymi przedłużają w świecie zbawczą obecność i osobisty styl życia Jezusa. Dowiedzieliśmy się dotąd:

- że jesteśmy sercem Kościoła (charyzmaty ze swej natury są epifanią miłości, a caritas jest sercem Kościoła, jak solidarność jest sercem ludzkiej społeczności);
- że także my mamy wypłynąć na głębie, rozpoczynając na nowo od Chrystusa;
- że program już istnieje i nie trzeba go na nowo wymyślać. Wystarczy go na nowo podjąć i z nowym entuzjazmem realizować¹⁵.

¹⁴ „(...) waszym zadaniem jest na nowo wzywać ludzi naszych czasów, aby podnieśli wzrok ku górze, aby nie pozwolili się przygnieść codzienności, ale by umieli się zachwycić Bogiem i Ewangelią Jego Syna. Nie zapominajcie, że to wy właśnie w bardzo szczególny sposób możecie i powinniście głosić, iż nie tylko należycie do Chrystusa, ale «staliście się Chrystusem!»” (VC, n. 109).

¹⁵ „Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: *Ja jestem z wami!* Nie trzeba zatem wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby

Te trzy współrzędne określają już same z siebie w wystarczająco bogaty sposób naszą dalszą wędrówkę w przyszłość. Nietrudno dostrzec, że w powyższych trzech elementach znajduje się dla nas wezwanie, łaska i ukryta energia Ducha Świętego, aby pośród wszystkich skomplikowanych zagubień współczesnego nam świata:

- 1) Rozbudzić w sobie, może jak nigdy dotąd, świadomość niezwykłego piękna powołania, które otrzymaliśmy właśnie my, spośród nielicznych, a którym cieszy się cały Kościół

Zadanie szczególne, które się tu rodzi, to „być sobą”. Nasze szczególnie intensywne obcowanie na co dzień z Bogiem powinno właśnie teraz ukazać, że spotykając Boga we własnym życiu, osoby ludzkie jeszcze bardziej się „uczłowieczają”, humanizują, na miarę pełni człowieczeństwa Chrystusa. Ludzie powinni zacząć się uśmiechać z ulgą, patrząc na szczerą naszego braterstwa i na żywą nadzieję, którą żywimy wobec Boga „przychodzącego z przyszłości”.

To przychodzenie Boga nie spocznie, zanim się nie udzieli, zanim nie wypełni sobą przestrzeni ludzkiego serca¹⁶, pozwalając się niemal „posiadać” człowiekowi. Boga posiadamy wtedy, kiedy pozwalamy Mu wchodzić w posiadanie naszego jestestwa. Zdanie św. Pawła: *abym głosząc innym, sam nie został odrzucony*, przypomina nam dramatycznie tę właśnie fundamentalną prawdę konsekrowanej ontologii: dawać Boga innym obficie, będąc całkowicie w Jego posiadaniu. Najnowsze ujęcia teologii życia wewnętrznego uwypuklają dziś ze szczególną ostrością ewangeliczne stwierdzenie, że nie można twierdzić, iż się miłuje to, co niewidzialne, jeśli w tym samym czasie nie miłuje się potrzebującego pomocy widzialnego bliźniego. Osobista niepowtarzalna więź z umiłowanym nade wszystko Bogiem jest konieczna i – mając cechy bezpośredniości – domaga się własnych dróg (*solus/sola cum Solo*). Coraz wyraźniej dostrzega się jednak dziś i ten fakt, że nic tak nie ewangelizuje jak czynna, szczerą miłość wobec Jezusa ukrytego w bliźnim.

Osoby konsekrowane mają tu swój ważny moment. Jak uczy historia, zakonnicy wpadają (nawet za młodu) w starczy marazm (*marasmus senilis*), kiedy – przy perfekcyjnym nawet spełnianiu przepisów reguły – zaczynają powoli zatracać poczucie dwóch realnych obecności: Boga w historii i Jezusa w bliźnim¹⁷. Gdyby

żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem. Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę, aby możliwy był prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie. Ten właśnie niezmienny program jest naszym programem na trzecie tysiąclecie” (*NMI*, n. 29).

¹⁶ Spotkałem się kiedyś z niezwykle trafną definicją życia konsekrowanego: osoby zakonne to te, które „posiadają Boga w takiej pełni, że aż się przelewa” (*i religiosi hanno Dio e lo traboccano* – Chiara Lubich). Gdziekolwiek pojawi się osoba autentycznie Bogu oddana, tam zawsze powinien pozostać ślad Boga, jak wilgoć po nasączonych wodą gąbce, gdziekolwiek by tę gąbkę położyć...

¹⁷ Humorystycznie wyraża to gra słów: „Duch zakonny zmienia się w zaduch konny...”.

tylko, jak wieczna lampka, paliła się w nas zawsze żywa świadomość obecności Boga przy nas i w nas oraz obecności Jezusa w bliźnim, w każdym bliźnim, Ewangelia rozblęsnęła na nowo niespotykanym dotąd światłem, a nasze życie codzienne stałoby się przekonującą ewidencją Niewidzialnego Pana.

Nowa ewangelizacja oznacza zatem dla zakonników nowy, zdecydowany, nowoczesny i atrakcyjny powrót do Boga, doświadczanego w Chrystusie na drodze człowieka, spotykanego po drodze brata. Ostatni „prezent” Jana Pawła II uwrażliwia nas w tym względzie na wszystkie ludzkie, czasem pełne frustracji wędrówki u boku bliźniego do współczesnych nam Emaus. Prędzej czy później bliźni ten objawi nam swoje Jezusowe oblicze i wprawi w dynamiczny ruch głoszenia:

Rozpoznawszy Pana, dwaj uczniowie z Emaus *w tej samej godzinie wybrali się* (Łk 24,33), aby przekazać to, co zobaczyli i usłyszeli. Kiedy naprawdę doświadczyło się Zmartwychwstałego, spożywając Jego Ciało i Jego Krew, nie można zatrzymać tylko dla siebie przeżywanej radości. Spotkanie z Chrystusem, stale pogłębiane w eucharystycznej bliskości, wzbudza w Kościele i w każdym chrześcijaninie pilną potrzebę dawania świadectwa i ewangelizowania (*Mane nobiscum*, 24).

Mowa tu o każdym chrześcijaninie. Konsekrowani mają być poniekąd na pierwszej linii tego typu doświadczeń i ukazywać wierzącym, iż są one możliwe, i przy tym strzec jak oka w głowie przysługującego im „prymatu życia duchowego”¹⁸.

2) Rozpocząć na nowo od Boga, rozpocząć na nowo od Chrystusa

To właśnie drugi element, który chciałbym podkreślić. Chodzi o rzecz niezwykle podstawową: trzeba po prostu... zacząć! Humorystycznie mówi o tym ludowa mądrość: „Można osła doprowadzić do wody, lecz nie można go zmusić, aby chciał pić”... Do nas, konsekrowanych, aplikuje się to w ten sposób: można być wysokiej klasy specjalistami w najbardziej klarownym ujmowaniu doktryny lub w błyskotliwym interpretowaniu reguły, ale jeśli się nie zaczyna codziennie od zera, od ABC ewangelicznej sztuki miłowania na miarę Chrystusa (aż do oddania życia, we wzajemnej miłości), pozostaje się, niestety, miedzią brzęczącą albo cymbałem brzęącym (1 Kor 13).

U progu nowego milenium trzeba więc na nowo uwierzyć, mając głęboką intuicję serca, że istnieje – w Bożej perspektywie – łaska początku, łaska

¹⁸ „(...) prymat Boga nadaje ludzkiemu istnieniu pełnię sensu i radości, ponieważ człowiek został stworzony dla Boga i jest niespokojny, dopóki w Nim nie spocznie” (VC, n. 27). Sobór Watykański II uznał rolę życia konsekrowanego jako znaku, która wyraża się przez „prorockie świadectwo pierwszeństwa Boga i ewangelicznych wartości w życiu chrześcijanina. Na mocy tego prymatu nie można niczego postawić ponad osobistą miłością do Chrystusa i do ubogich, w których On żyje” (VC, n. 84).

nowego początku. Nie przeszkodzi tej intensywności nowego zaczynania nawet grzech lub cała seria grzechów, obecnych lub przeszłych! Ogarnia nas przecież nieustannie Boża „fantazja, wyobraźnia Miłosierdzia”, której Jan Paweł II zawierzył świat 2 lata temu na krakowskich Błoniach¹⁹.

3) *Duc in altum* – w stronę bliźniego (relacyjność)

W ewangelicznym epizodzie cudownego połowu ryb po frustrujących niepowodzeniach całonocnej pracy ukryta jest dla konsekrowanych inna jeszcze perspektywa. Trzeba wypłynąć... Wyruszyć zatem na „nowe łowy ludzi” (*Baraka Gabaraina*) bez oparcia na stabilnym gruncie, z bezpiecznym dachem nad głową, przy ciepłym kominku na mroźne noce, z wszystkimi udogodnieniami techniki i geniuszu ludzkiego, lecz w chybocącej łodzi, przepływając nad zdradzieckimi toniami samowystarczalności, a czasem wprost „chodząc po wodzie” niemożliwych po ludzku tchnień Ducha...

To właśnie konsekrowani są do tego najbardziej uzdolnieni i powołani. Poprzez profesję rad ewangelicznych ślubują oni przecież radykalną „esențialność” (ubóstwo i prostotę) środków, przez które jednak – mocą Bożej, paradoksalnej łaski – przynoszą sobie i innym najbardziej drogocenną perłę: samego Boga i Jego królowanie w Chrystusie pośród ludzi!

Duc in altum oznaczać może tę szczególną, niewymierną i nieuchwytną głębię, jaką prezentują sobą relacje międzyludzkie. W tym kierunku musi najpierw „uderzyć” nowa ewangelizacja osób konsekrowanych. To najmniej czasem dostrzegana rzeczywistość. Troska o kompetencję i pragnienie sukcesu zaciera ją nieraz perspektywę do tego stopnia, iż zaczyna nam się wydawać, jakoby całkiem wystarczająca była nasza ludzka *performance*, doskonała organizacja pracy, wymierność sukcesu przeliczana najchętniej na środki płatnicze, napływające na konta bankowe...

Wypływać na głębię to wystawiać się na ryzyko i postawić na „wodę” (*gratisowość*, nieopłacalność) daru, wodę bezbronnych relacji. Wszak to wśród nas jest Królestwo Boże, rozpięte poniekąd przez sieć niekomercyjnych relacji miłości między poszczególnymi uczniami i uczennicami Jezusa. To właśnie te więzi, wytrwale budowane (i ciągle odbudowywane) przez miłość wzajemną do końca, mają ukrytą moc mistycznego „rodzenia” Jezusa pośród nas, a tylko On tak naprawdę przekona ludzi do siebie i przyciągnie ich do przebitego serca z wysokości Krzyża. – adna tylko ludzka logika, żadne wyłącznie ludzkie strategie czystego humanizmu nic tu nie pomogą. Do Jezusa może przekonać tylko żywy, zrodzony wśród nas przez miłość wzajemną Jezus!

¹⁹ Kanonizowana wówczas św. siostra Faustyna Kowalska zapisała niegdyś w swoim dzienniczku słowa o Miłosierdziu tak ogromnym, że jeśli się ktoś doń odwołuje, zaczyna wszystko na nowo z poziomu wyższego niż ten, do którego mógł go strącić grzech...

Zmierzamy już ku końcowi konferencji, a przecież czujemy, jakbyśmy jeszcze nie zaczęli. Dotarliśmy bowiem do najbardziej porywającej tajemnicy i zarazem „metodologii” nowej ewangelizacji. Chodzi o perspektywę komunalności, przepięknie zarysowaną w słynnym już IV rozdziale *Novo Millennio Ineunte* i uwypukloną dla nas, konsekrowanych, w *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Według słów posynodalnej adhortacji, wystarczyłoby dla dzisiejszego Kościoła owo początkowe *patrzcie, jak oni się miłują* z Dziejów Apostolskich, by pozyskać na nowo Chrystusowi tysiące i miliony braci i sióstr. Komunia, według logiki *NMI*, jest jednocześnie tajemnicą wewnętrznego życia Trójcy, jest też ożywiającą duszą Kościoła i najgłębszym pragnieniem ludzkości. To właśnie komunია ma być perspektywą ewangelizacji na najbliższe tysiąclecie, przemieniając Kościół w dom i zarazem szkołę relacji wzajemności i jedności.

Od wyobraźni miłosierdzia także zależy, na ile nasze rodziny zakonne ujawnią się nam samym, naszym przyjaciołom, naszym ubogim, chorym i potrzebującym jako prawdziwy dom, w którym „nowy człowiek” nieustannie wzrasta, ucząc się żyć – według paradygmatu Jezusa z Nazaretu – w ewangelicznym środowisku życiodajnych relacji miłości wzajemnej. Mamy zatem wypływać na głębię nowych czasów, zaczynając na nowo ewangeliczną przygodę „niemożliwej” dla ludzkich kalkulacji Miłości miłosiernej do końca. Według inspirującego wzoru naszych założycieli możemy jeszcze łatwiej uchwycić tajemnicę prawdziwego domu, w którym człowiek chętnie przebywa, nawet gdy musi się jeszcze ciągle czegoś uczyć, jak w prawdziwym laboratorium relacji naturalnie braterskiego (siostrzanego) człowieczeństwa. Ten właśnie „dom” naszych nieskończenie zróżnicowanych chryzmatów to laboratorium komunii, to największa szansa nowej ewangelizacji w wydaniu zakonnym. W środowiskach życia tego typu Chrystus staje się rzeczywiście widzialny, niemal dotykalny, rzeczywiście spotykany. A to jest cel wszelkiej ewangelizacji.

Ostatnie doprawdy zdanie, którym chciałbym zakończyć, przypisywane jest św. Franciszkowi, świętemu niezwykle „świeżemu” pomimo upływu wieków. Rozsyłając braci, miał im zalecić:

„Ewangelizujcie zawsze. Kiedy trzeba, używajcie także słów”
(*Predicate sempre. Quando necessario, usate anche le parole*).

TEN, KTO SĄDZI, ŻE SKOŃCZYŁ, JEST SKOŃCZONY, CZYLI O POTRZEBIE ROZWOJU ŻYCIA DUCHOWEGO W PISMACH HENRI J. M. NOUWENA

W pisarstwie Henri J. M. Nouwena troska o rozwój życia duchowego zajmowała jedno z naczelných miejsc. W większości pozycji książkowych oraz w wielu jego artykułach nieustannie powraca myśl, że powołaniem człowieka jest wszechstronny rozwój: intelektualny, moralny i religijny. Nouwen ukazywał wyraźnie, że konieczność rozwoju należy do samej natury człowieka. Ma on nie tylko biernie trwać w świecie, ale powinien również doskonalić się w szeroko pojętej sferze życia duchowego. Jednym z ciekawszych zdań, cytowanym przez Nouwena dla podkreślenia ważności rozwoju duchowego, jest myśl rabiego Menachema Mendla z Kocka. Zawarta jest w książce amerykańskiego teologa Abrahama Heschela, a można w niej przeczytać słowa, które stały się tytułem niniejszego artykułu:

*Ten, kto sądzi, że skończył, jest skończony*¹.

Obowiązek rozwoju duchowego, doskonalenia się podkreśla również Pismo Święte: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 4,48). Myśl o postępie życia wewnętrznego ujawnia się także w przypowieściach o ziarnie gorczycznym i zaczynie (por. Mt 13,31-33) czy też w przypowieści o talentach (por. Mt 25,14-30). Konieczność rozwoju i nieustannego przekraczania siebie dotyczy każdego człowieka i trwa do końca życia, ponieważ swoją podstawę znajduje w samej kondycji człowieka, która jest wspólna wszystkim ludziom, niezależnie od wyznania, zawodu czy wieku². Ci, którzy sądzą, że w jakimkolwiek momencie życia mogą przestać podejmować wysiłek rozwoju życia duchowego, być może nie wiedzą, że – jak pisze Henri Nouwen –

¹ H. Nouwen (dalej: HN), *Mądrość pustyni*, Kraków 2003, s. 111.

² Por. HN, *Uczynić wszystko nowe*, s. 13.

zakończyli podróż, zgubili drogę; ci, którzy sądzą, że osiągnęli swój cel, zagubili go; ci, którzy sądzą, że są święci, są demonami. Ciągłe tęsknić, czekać, żywić nadzieję, oczekiwać – oto istotna część życia duchowego³.

1. CZYM JEST ŻYCIE DUCHOWE?

Po wyżej cytowanych zdaniach może powinno być nieco mniej wątpliwości co do konieczności postępu w życiu duchowym. Jednak chcemy postawić obecnie inne pytanie: jak można określić, czym jest życie duchowe? Henri Nouwen przedstawił wiele definicji czy określeń, czym jest lub powinno być życie duchowe. Jedna z definicji, która podaje Nouwen, brzmi:

Życie duchowe to życie Ducha Świętego w nas⁴. Inaczej tę rzeczywistość można wyrazić słowami, że żyć życiem duchowym znaczy żyć w obecności Boga⁵.

Inne określenie życia duchowego Nouwen wyraża następującymi słowami:

Życie duchowe to pielęgnowanie tego, co wieczne, pośród tego, co tymczasowe, trwania w przemijaniu, obecności Boga w rodzinie ludzkiej. Życie Bożego Ducha w nas⁶.

Jeśli wyżej zacytowane określenie dla kogoś może okazać się zbyt górnolotne, to już kolejne zdanie Nouwena bardziej sprowadza czytelnika na ziemię. Na pytanie: Co to znaczy żyć duchowo?, odpowiada krótkim zdaniem:

Żyć tak, aby Jezus był w centrum mojego życia⁷ albo życie przeżywane w duchu Jezusa⁸.

Kolejne określenie życia duchowego według Henri Nouwena wskazuje już na konkretny wysiłek, jaki każdy człowiek musi podjąć, by się rozwijać:

Życie duchowe jest przekraczaniem siebie, docieraniem do najskrytszych głębi naszego wnętrza, do naszych bliźnich i do naszego Boga⁹. Stawianie pytań o życie duchowe bardziej niż do nowego sposobu myślenia prowadzi do nowego sposobu życia¹⁰.

³ HN, *Dziennik z klasztoru trapistów*, s.103.

⁴ Tamże, s. 133.

⁵ HN, *Mądrość pustyni*, s. 111.

⁶ HN, *Zamień moją żalobę w taniec*, s. 60-61.

⁷ HM, *Listy do Marka o Jezusie*, s. 17

⁸ Tamże, s. 107.

⁹ HN, *Przekroczyć siebie*, s. 8.

¹⁰ HN, *Listy do Marka o Jezusie*, s. 17.

Być może komuś wyrażenie „życie duchowe” przywodzi na myśl życie ludzi, którzy są oddaleni od codziennych trosk i żyją w innej rzeczywistości. Okazuje się jednak, zgodnie z przesłaniem brata Lawrence’a, francuskiego karmelity z XVII wieku, że trzeba przede wszystkim uczynić świątynię z naszego serca, żeby porozmawiać z Bogiem jak przyjaciel z Przyjacielem¹¹. Każdy jest zdolny prowadzić taką zażyłą relację z Bogiem, jedni bardziej, inni mniej. Lecz najważniejsza prawda to ta, że życie duchowe nie jest zarezerwowane dla określonej grupy ludzi. Ponieważ, jak ukazuje Nouwen:

prorowadzenie życia duchowego nie oznacza [konieczności], by zostawić swoje rodziny, zrezygnować z pracy czy zmienić zajęcia; nie oznacza, że trzeba wycofać się z działalności społecznej czy politycznej albo przestać się interesować literaturą czy sztuką; nie wymaga surowych form ascetyzmu czy długich godzin modlitwy. (...) Lecz życie duchowe można wieść na [tak] różne sposoby, jak wielu jest ludzi¹².

Życie duchowe nabiera więc innego wymiaru, niż to często jest postrzegane na co dzień, nawet przez ludzi wierzących. W rozważaniach zawartych w książce pt. *Uczynić wszystko nowe* Henri Nouwen zauważa:

Jezus, dostrzegając nasz wypełniony troskami tryb życia, nie mówi, że nie powinniśmy zajmować się sprawami tego świata. Nie próbuje nas odciągnąć od wielu wydarzeń, zajęć czy ludzi, które składają się na nasze życie. Nie twierdzi, że to, co robimy, jest nieważne, bezwartościowe czy bezużyteczne¹³.

Zatem Nouwen nie sugeruje pod żadnym pozorem, że ludzie wierzący winni stać na obrzeżach życia społecznego lub wycofać się z zaangażowania i wieść ciche, spokojne życie z dala od zmagania tego świata. Według Nouwena, rada Jezusa na nasze wypełnione troskami życie jest zupełnie inna. Píše on:

Prosi nas Jezus, abysmy przesunęli punkt ciężkości, przenieśli uwagę gdzie indziej, zmienili swoje priorytety. Jezus chce, abysmy przeszli od „wielu spraw” do „jednej nieodzownej rzeczy”. Ważne jest, abysmy sobie uświadomili, że Jezus w żaden sposób nie żąda od nas porzucenia tego różnorodnego świata. Pragnie, abysmy w nim żyli, lecz byli bezpiecznie zakorzenieni w centrum wszystkich rzeczy. Jezus nie mówi o zmianie zajęcia, zmianie kontaktów czy nawet zmianie tempa. Mówi o przemianie serca¹⁴.

Prowadzenie życia wewnętrznego to również zmaganie się z przeciwnościami życia na co dzień. Utrudnieniem może być źle przeżywane cierpienie lub trudności w przyjęciu nieuchronnego faktu śmierci. Nouwen nie ma wątpliwości, że

¹¹ HN, *Dziennik z klasztoru trapistów*, Warszawa 1986, s. 133-134.

¹² HN, *Uczynić wszystko nowe*, s. 53-54.

¹³ Tamże, s. 39-40.

¹⁴ Tamże, s. 40.

jeśli ktoś pragnie prowadzić życie duchowe, nie może tego czynić, nie mając na uwadze cierpienia i śmierci. Życie duchowe jest możliwe dzięki bezpośredniej, brutalnej konfrontacji z rzeczywistością śmierci. Potrzeba znaleźć nowe życie przez cierpienie i śmierć¹⁵.

„Życie duchowe na co dzień” można by wyrazić również innymi słowami, np. „chcieć czegoś więcej” albo „nie zadowalać się przeciętnością” lub tym, co do tej pory osiągnąłem (choćby to było dobre).

Życie duchowe to także nieustanna przemiana serca. Staje się ona zadaniem całego życia. Przemiana serca, która nie jest zerwaniem więzi rodzinnych, przyjacielskich czy zawodowych, ale otwarciem czystego serca na miłość Boga i innych ludzi.

2. ELEMENTY ROZWOJU ŻYCIA DUCHOWEGO

Zobaczmy teraz, poprzez praktykowanie jakich cech następuje rozwój życia duchowego w koncepcji Henri Nouwena.

2.1. Pragnienia – chcieć się rozwijać

Co może szczególnie pobudzić nasze życie do jeszcze większego rozwoju duchowego? Henri Nouwen ukazuje na pierwszym miejscu rolę pragnień. Można by je określić jako postawę tęsknoty za coraz większym dobrem w moim życiu. W największym skrócie wyrazić to można słowami: „pragnę” i „bardzo chcę”. Bardzo pragnę coś zmienić w moim życiu i bardzo tego chcę.

W historii duchowości wartość pragnień jest wyraźnie podkreślana¹⁶. Choć czasami pragnienia są pojmowane jako coś negatywnego, uczucie, które powinno być zwalczane, ponieważ tylko rozbudza potrzebę w końcu niezrealizowanych planów, to w ostateczności uwydatnia się ich pozytywną rolę, ponieważ prowadzą one do dobrych zamierzeń i pozwalają zastanowić się nad sobą, swoim życiem. Ukazują nam nowe sposoby miłowania Boga i niesienia pomocy drugiemu. Dlatego pragnienia trzeba w sobie pielęgnować i mądrze podporządkować naszej drodze życia duchowego.

Najrozmaitsze pragnienia drzemiące w nas – zapewnia Nouwen – a roztropnie kierowane, na pewno twórczo budują i doprowadzają nas do Boga¹⁷.

¹⁵ HN, *Listy do Marka o Jezusie*, s. 40.

¹⁶ Jednym z teologów, który podkreślał znaczenie pragnień w rozwoju życia duchowego, był św. Alfons Liguori, wybitny moralista XVIII wieku, założyciel Zgromadzenia Redemptorystów. Pisał: *Święte pragnienia są jak skrzydła, które podnoszą nas z ziemi, ponieważ z jednej strony dodają nam sił w dążeniu do doskonałości, a z drugiej czynią lżejszymi udreki tej drogi. Kto naprawdę pragnie doskonałości, nigdy nie przestanie w niej wzrastać, a jeśli to czyni, to w końcu ją osiągnie. Natomiast kto jej nie pragnie, zawsze będzie się cofał i stawał jeszcze bardziej niedoskonalszym niż dawniej* (A. Liguori, *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*, Kraków 1996, s. 105-106).

¹⁷ HN, *Chleb na drogę*, Bytom 2002, s. 131.

Dobre pragnienia pielęgnuje się przede wszystkim przez regularny i uporządkowany tryb codziennego życia.

2.2. Uporządkowany styl życia

Tym, co może nam pomóc odnaleźć życie duchowe i żyć nim, czy też je bardziej uporządkować, jest dyscyplina życia. Pisał o tym już św. Paweł, który przyrównuje wysiłki na drodze życia człowieka wierzącego do sportowca, mającego do pokonania długi dystans biegowy. Czyni on wszystko, by ten bieg wygrać (por. 2 Tym 2,1-13). Oczywiście, jest to tylko porównanie, które nie do końca oddaje prawdę o rozwoju życia duchowego. Trening sportowca zawsze w pierwszym rzędzie jest wysiłkiem skierowanym na doskonalenie fizyczne i coraz większą sprawność ciała, choć nie jest do końca pozbawiony elementów duchowych.

Tymczasem dyscyplina duchowa – zwraca uwagę Nouwen – zmierza do stworzenia takiej przestrzeni w naszym wnętrzu i znalezienia tyle czasu, aby sam Bóg stał się dla nas Mistrzem. Mistrzem, którego kierownictwu poddajemy się bez przymusu i w duchu wolności¹⁸.

Wspomniana przestrzeń duchowa tworzy się i rozwija poprzez zachowanie codziennych praktyk religijnych i troski o drugiego człowieka. Jeśli chcemy, by Bóg prowadził nas do autentycznej miłości bliźniego, musimy narzucić sobie tzw. dyscyplinę serca. Nouwen powiada, że

dyscyplina to skoncentrowany wysiłek, by stworzyć w naszym życiu przestrzeń, w której Duch Święty będzie mógł nas dotknąć, pouczyć, przemówić do nas i poprowadzić do nieprzewidywalnych miejsc¹⁹.

Dyscyplina serca jest znakiem rozpoznawczym ucznia Chrystusa²⁰. Wyraża się ona także poprzez prosty, uporządkowany rozkład codziennych zajęć. Można zatem powiedzieć, że prowadzi ona do jak najlepszego życia chwilą obecną.

2.3. Chwila obecna

Wydaje się, że jedną z najistotniejszych rzeczy, jakie możemy uczynić dla swojego życia duchowego, to docenić wydarzenia, które dzieją się w chwili obecnej. To, co jest rzeczywiście ważne, dzieje się tu i teraz. Aktualne jest zawołanie „*carpe diem*”, tzn. „chwytaj dzień”, albo w swobodniejszym tłuma-

¹⁸ Tamże, s. 71.

¹⁹ HN, *Zamień moją żalobę w taniec*, Kraków 2005, s. 56.

²⁰ Por. HN, *Listy do Marka o Jezusie*, s. 99.

czeniu można powiedzieć: „wyciśnij najwięcej dnia, jak najwięcej dobra”. Dlatego Nouwen zapewnia:

Jest niepowetowaną stratą, gdy po wielu latach wysiłków dochodzi się do przekonania, że nie docenialiśmy wartości tego, co się działo w danej chwili²¹.

Okazuje się, że najważniejsze to cieszyć się tym, co zostało ofiarowane nam teraz, i żyć pełnią życia w miejscu, gdzie się aktualnie żyje i pracuje.

Nouwen zastanawia się, dlaczego tak ważne jest umieć dostrzec wartość chwili obecnej. Ponieważ każda nowa chwila życia może rzeczywiście rozpoczynać nowy etap, nowy rozdział czy nowe dzieło. Henri Nouwen pisze nawet tak:

Wyobraźmy sobie, że moglibyśmy przeżyć każdą chwilę jako chwilę brzemienną nowym życiem. Musimy się nauczyć przeżywać każdy dzień, każdą godzinę, każdą minutę jako nowy początek, jako jedyną okazję, by uczynić wszystko nowym²².

Życie chwilą obecną to trudne wyzwanie, bowiem przeszłość często przypomina nam ból, poczucie winy, złość, zmarnowane okazje czynienia dobra, wstyd. Przyszłość napełnia nas niepokojem, niepewnością i zbyt dużym zatroskaniem. Dlatego Nouwen potwierdza:

Nie jest łatwo żyć terażniejszością. Spróbuj oddać Bogu swój dzień. Bezustannie powtarzaj: „Niech się dzieje Twoja wola, nie moja”. Całe swoje serce i czas oddaj Bogu i pozwól, by On powiedział ci, co masz robić, gdzie iść, kiedy i jak zareagować. Nie jest łatwo oddać swój rozkład dnia Bogu. Lecz kiedy to zrobisz, „czas zegarowy” stanie się „czasem Bożym”, a czas Boży jest zawsze pełnią czasu²³.

Życie chwilą obecną jest, według Nouwena, trudne także z tego powodu, że nie zawsze łatwo jest odróżnić, co jest najważniejsze tu i teraz.

Nie jest łatwo jasno odróżnić to, do czego jesteśmy wezwani, od tego, co chcielibyśmy robić. Wiele naszych pragnień może nas odciągać od prawdziwego działania. Nie jest łatwo żyć tym, co mamy do zrobienia w danej chwili także z tego powodu, że chyba zawsze będziemy otoczeni i przynaglani przez czynienie rzeczy pilnych. I choć nie chcemy zabieganego stylu życia, to mu się poddajemy. Okazuje się, że na zawsze jesteśmy skazani na wybieranie między tym, co jest naprawdę ważne, a tym, co w danej chwili jest tylko pilne²⁴.

²¹ HN, *Tu i teraz*, s. 9.

²² Tamże, s. 8.

²³ HN, *Wewnętrzny głos miłości*, s. 105-106.

²⁴ HN, *Kielich życia*, s. 82.

Z wyżej przytoczonych słów mogłoby wynikać, że praktycznie życie chwilą w całej pełni jest niemożliwe. Każdy bowiem przeżywa rozdarcie wewnętrzne między tym, co pilne, a tym, co konieczne. A gdy doda się jeszcze uwikłania codziennego życia, które dotyczą prawie każdego człowieka, można odnieść wrażenie, iż wyjścia nie ma.

Jednak Nouwen daje podpowiedź, pisząc:

*W takich momentach ważną rolę odgrywają przyjaciele. Kiedy posłuchamy w milczeniu Bożego głosu i porozmawiamy o tym z zaufanymi przyjaciółmi, zrozumiemy, do czego zostaliśmy powołani, i będziemy to wykonywać z wdzięcznym sercem*²⁵.

Odnowę naszego życia poprzez życie chwilą obecną mogą zniszczyć dwa rodzaje zdań: „A co będzie, jeżeli...?”. Drugie zaś brzmi raczej jako początek zdania typu: „Należało...”. Henri Nouwen podaje następujące argumenty za tym, dlaczego życie nasze napełnione jest troskami, gdy stawiamy ciągle pytania typu: „jeżeli...”, „należało...”. Nouwen argumentuje tymi słowami:

*„Należało” i „jeżeli” są prawdziwymi nieprzyjaciółmi naszego życia. One przenoszą nas z powrotem do niepodlegającej zmianie przeszłości i do niewiadomej przyszłości. Tymczasem rzeczywiste życie rozgrywa się tu i teraz. Bóg jest Bogiem terażniejszości. Bóg jest zawsze w danym momencie, niezależnie od tego, czy jest to chwila ciężka czy łatwa, radosna czy przepiękna cierpieniem*²⁶. *Gdy Jezus mówił o Bogu, zawsze miał na myśli Boga, który jest tam, gdzie i kiedy my jesteśmy. Bóg nie jest kimś, kto był lub będzie, ale tym, który jest – i to dla mnie – w chwili obecnej. Jezus przyszedł właśnie po to, by odsunąć wszelki balast przeszłości i jakiegokolwiek troski o przyszłość. On chce nas nauczyć tego, byśmy odkrywali Boga dokładnie tam, gdzie jesteśmy – tu i teraz*²⁷.

Przeżywać intensywnie każdą chwilę – taki jest sekret, zdaniem Henri Nouwena, dobrego życia, a także w konsekwencji dobrego przeżycia tej chwili, która będzie ostatnią.

2.4. Praktyka samotności

Dla poprawnego rozwoju życia duchowego potrzebna jest samotność. Człowiek często bardzo jej potrzebuje, a jednocześnie się jej lęka lub na różne sposoby walczy z nią. Doświadczył tego stanu także Henri Nouwen. Gdy po wielu latach oczekiwania na możliwość pobytu w klasztorze trapistów²⁸

²⁵ Tamże, s. 83.

²⁶ HN, *Tu i teraz*, 10.

²⁷ Tamże.

²⁸ Henri Nouwen miał wyjątkową możliwość pobytu w klasztorze trapistów przez siedem miesięcy. Od przełożonych zakonnych otrzymał zgodę, by być włączonym w całokształt codziennego życia trapistów, nie składając przy tym żadnych zobowiązań czy ślubów.

otrzymał zgodę i mógł pozostawić dotychczasowe liczne zajęcia kapłańsko-dydaktyczne, ogarnął go lęk.

Podczas gdy prowadziłem wykłady, wygłaszałem odczyty i pisałem o doniosłej roli samotności, wewnętrznej swobody i spokoju duchowego – notowałem w swoim dzienniku – bezustannie sam niejako potykałem się o nadmiar obowiązków i złudzeń. (...) Uświadomiłem sobie, że dopiero wtedy znajdę odpowiedź, gdy się cofnę i pozwolę, by zostały zadane te trudne pytania, nawet gdyby miały zabołec. Ale zrobienie kroku wstecz nie było łatwe. (...) Kiedy przyjrzałem się uważniej sytuacji, pojąłem, że jestem splewany siecią dziwnych paradoksów. Choć utyskiwałem na zbyt wiele propozycji, czułem się nieswojo, kiedy mnie nikt o nic nie prosił. Choć narzekałem, jak mi trudno odpowiadać na listy, niepokoiłem się, kiedy moja skrzynka listowa była pusta. Kiedy martwiłem się, że czeka mnie cykl męczących wykładów objazdowych, byłem rozczarowany, gdy nie miałem zaproszeń. A choć marzyłem o pustym biurku, bałem się chwili, kiedy rzeczywiście tak się stanie. Krótko mówiąc: mimo że pragnąłem samotności, bałem się, że zostanę sam²⁹.

Po siedmiomiesięcznym pobycie w opactwie Genesee w Kentucky potwierdził tę opinię, pisząc:

Wprowadzenie odrobiny samotności do życia jest jednym z najkonieczniejszych, ale też najtrudniejszych ćwiczeń. Mimo że ogromnie pragniemy prawdziwej samotności, doświadczamy także pewnej obawy, kiedy zbliża się pora bycia samemu. Gdy tylko znajdziemy się sami, bez ludzi, z którymi moglibyśmy porozmawiać, bez książek, które moglibyśmy przeczytać, bez telewizji, którą moglibyśmy obejrzeć, czy telefonu, który pozwoliłby nam nawiązać z kimś kontakt, rodzi się wewnętrzny chaos³⁰.

Widzimy zatem, że samotność jest rzeczywistością trudną i złożoną. Tęsknimy za nią i lękamy się jej.

Jak najprościej możemy określić potrzebę samotności w rozumieniu naszej wiary? To nie tylko fizyczne oddalenie się od ludzi, ale – często wraz z tym – użyczenie w swoim wnętrzu czasu i miejsca tylko dla Boga. Gdy jesteśmy tylko dla Boga, przynajmniej co jakiś czas, potrafimy żyć bardziej dla ludzi. Samotność, w rozumieniu bycia z Bogiem, nie odrywa nas od ludzi, a jeszcze bardziej zbliża nas do nich i pomaga lepiej ich zrozumieć.

Dla lepszego zrozumienia potrzeby samotności Nouwen przypomina postacie pustelników oraz ich motywacje oddalenia się od ludzi.

Przekonującym świadectwem jest życie pustelników. Ojcowie pustyni poszukiwali samych siebie w Chrystusie. Pustynia pozwalała im uświadomić sobie, że jak długo pró-

²⁹ HN, *Dziennik z klasztoru trapistów*, s. 9-10.

³⁰ HN, *Uczyń wszystko nowe*, s. 68.

*bowali szukać własnej tożsamości poza Bogiem, życie ich zamykało się spiralą złudzeń i rozczarowań*³¹.

Dlaczego więc pustynia, rozumiana jako szczególne miejsce życia z Bogiem, jest tak ważna? Nouwen zwraca najpierw uwagę na dwa jej charakterystyczne aspekty:

*Pustynia, jako miejsce odosobnienia i czas porządkowania swego życia duchowego, zawsze była miejscem wewnętrznej walki człowieka*³². *Pustynia łączy w sobie także dwie inne cechy: dzikość i raj. Jest dzika, gdyż musimy się na niej zmagać z „dzikimi bestiami”, które nas atakują, demonami nudy, smutku, gniewu i dumy. Jest jednak również rajem, gdyż możemy tak spotkać Boga i posmakować Jego pokoju i radości. Na początku ci, którzy zbliżają się do Boga, muszą walczyć i wiele pracować, lecz potem czeka ich niewysłowiona radość. To tak jak z rozpalamieniem ognia: najpierw dymi i łzawią ci oczy, ale w końcu osiągasz pożądany efekt. Tak więc powinniśmy rozpalać Boski ogień w naszym wnętrzu z wysiłkiem i łzami*³³.

Tak jak w życiu ojców pustyni, podobnie dzieje się w życiu współczesnego człowieka, który chce uporządkować swoje życie, udając się na miejsce odosobnienia, pustelnię. Nie będzie to spokojny czas, ale czas intensywnej pracy nad sobą. Tym bardziej że czas przebywania w samotności wiąże się z milczeniem i ciszą. Oba wyzwania są o tyle trudne, że właśnie w ciszy i milczeniu ujawniają się wewnętrzne głosy mówiące prawdę o nas samych.

Ciszy i milczenia możemy doświadczyć w miejscu pustynnym, czyli jakimś oddaleniu, ale równie dobry jest pobyt w domu rekolekcyjnym. Jednakże samotność niekoniecznie musi być związana z miejscem odosobnienia.

*Może [ona] istnieć, trwać i rozwijać się pośrodku wielkich miast, ogromnych tłumów, nie pozabawiając nas możliwości aktywnego i twórczego życia. Ludzi, którzy rozwinięli tę samotność serca, nie rozpraszają już najróżniejsze bodźce otaczającego świata. Są oni w stanie przyjąć i zrozumieć ten świat ze swego spokojnego wnętrza*³⁴.

Jeśli nie ma takiej możliwości, trzeba umieć sobie stworzyć czas na milczenie w miejscu naszego zamieszkania. Nie zawsze sprzyja ono wewnętrznemu skupieniu, ale wystarczy rozpocząć od kilku czy kilkunastu minut, w dowolnym czasie. Czas i miejsce przeżywania samotności dla każdego mogą być inne, w zależności od wieku, pracy, możliwości rodzinnych czy dojrzałości. Ważne, by czas samotności został mądrze zaplanowany i odważnie realizowany³⁵.

³¹ HN, *Mądrość pustyni*, s. 20.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ HN, *Przekroczyć siebie*, s. 32.

³⁵ HN, *Uczyń wszystko nowe*, s. 69-71.

Potrzeba przeżywania samotności wpływa na osobisty rozwój, jak również pozwala wchodzić w dojrzałe relacje z innymi.

Naglącym wezwaniem staje się dziś odzyskanie umiejętności przedstawiania z samym sobą. Dobra samotność jest warunkiem poznania siebie. Nie tylko zresztą od strony naszych pęknięć, ale również naszej wartości i niepowtarzalnego piękna³⁶.

2.5. Bezinteresowność

Życie duchowe i jego rozwój domaga się bezinteresowności. Doświadczenie pobytu Henri Nouwena we wspólnocie ludzi upośledzonych nauczyło go właśnie tej prawdy.

Wielkim, zaskakującym paradoksem życia jest fakt, że ci, którzy tracą swoje życie, zyskują je na nowo. Ten zadziwiający paradoks potwierdzany jest w wielu codziennych sytuacjach. Jeśli kurczowo trzymamy się przyjaciół, może się zdarzyć, że prędzej czy później utracimy ich. Unikając w relacjach z innymi postawy zmierzającej do „zawładnięcia nimi”, na pewno zyskamy wielu przyjaciół. Szukamy uznania oraz wyniesienia, tymczasem nasza chwała oraz uznanie mijają tak szybko, jak szybko przyszedł. Nie szukając uznania, sprawimy, że pamięć o nas może przetrwać długie lata, nawet po naszej śmierci. Pragnąc znaleźć się w blasku jasnych reflektorów, niespodziewanie szybko możemy się ześlizgnąć na margines. Godząc się na skromne miejsce, w którym kazano nam żyć i działać, nagle, bez naszego wysiłku, możemy się znaleźć w samym centrum zainteresowania.

Największym darem, jaki potrafimy rozdzielić między naszych braci i nasze siostry, jest ofiarowanie im naszego życia, poświęcenia go dla nich. Poświęcając życie, zyskujemy życie³⁷.

Nouwen zauważa wprost, że kiedy zwracamy się w bezinteresownej pomocy ku innym, po jakimś czasie możemy dostrzec, że leczymy swoje zranienia duchowe. Należy więc wystrzegać się, by nasze zaangażowanie w życie innych nie wynikało z pobudek egoistycznych. Nie przyniesie spodziewanych owoców również taka forma zaangażowania, w której spodziewamy się namacalnych albo natychmiastowych dowodów, że nasza posługa dla innych czyni nasze życie choć trochę lepszym lub że postąpiliśmy bodaj jeden mały krok do przodu w naszym życiu duchowym. Zgodnie z doświadczeniem Nouwena, bezinteresowność posługi musi być związana z „ogłoszeniem przymierza” z Bogiem i ubogimi³⁸.

³⁶ W. Jędrzejewski, *Uzdrowienie ze wstydu*, Poznań 2004, s. 68.

³⁷ HN, *Chleb na drogę*, s. 140.

³⁸ HN, *Adam, umiłowany przez Boga*, Kraków 2003, s. 19-20.

2.6. Stawianie ważnych i trudnych pytań

Na bazie długoletniego doświadczenia naukowego i pastoralnego Henri Nouwen doszedł do wniosku, że człowiek rozwija się nie tylko przez uzyskiwanie odpowiedzi na dręczącego go pytania, lecz również poprzez stawianie sobie ważnych i trudnych pytań.

Odnajdywanie właściwych pytań jest równie istotne jak znalezienie właściwych odpowiedzi³⁹.

Podstawowe problemy człowieka zawierają się w trzech pytaniach: po co żyję?, dokąd zmierzam?, jak żyć?. Często zadanie sobie jednego z powyższych pytań może zmobilizować do lepszego życia duchowego.

Człowiek może stawiać sobie różne pytania. Niektóre z nich mogą dotyczyć spraw błahych, mało ważnych czy wręcz nieistotnych. Można jednak sobie lub innym postawić pytania trudne i ważne. Tę kategorię pytań Nouwen nazywa pytaniami duchowymi, z „góry”, z ponadczasowej perspektywy. Nouwen pisze tak:

Jednym z najważniejszych pytań, jakie możemy sobie postawić, jest pytanie: Kim jesteśmy?⁴⁰ Innymi ważnymi i często także trudnymi pytaniami są: Czy warto żyć? Czym jest moje życie? Czy mogę powiedzieć o nim „nowe” czy „stare” życie? Czy moje życie jest dobre, czy złe?⁴¹

Czytelnikowi swoich książek Nouwen nie bał się stawiać często trudnych, a zawsze ważnych pytań. Ten, kto brał do ręki książkę Nouwena, zawsze musiał być przygotowany, że napotka w nich pytania, które go zastanowią, poruszą lub dadzą impuls do zmiany życia. Pytał zatem swoich czytelników:

Jakie pytania kierują naszym życiem? Które z nich stają się naszymi własnymi pytaniami? Które wymagają naszej niepodzielnej uwagi i całkowitego zaangażowania?⁴²

Problematykę odwagi stawiania sobie i innym trudnych i ważnych pytań, które służą rozwojowi życia wewnętrznego, Nouwen podsumowuje tak:

Trzeba nam stawiać pytania duchowe, o ile pragniemy otrzymywać tak samo głębokie odpowiedzi⁴³.

³⁹ HN, *Kręgi miłości*, Kraków 2004, s. 19.

⁴⁰ Por. HN, *Tu i teraz*, s. 120.

⁴¹ Por. HN, *Kielich życia*, s. 24.

⁴² HN, *Kręgi miłości*, s. 19.

⁴³ HN, *Chleb na drogę*, s. 136.

2.7. Postawa gościnności

Gościnność powinna należeć do jednej z najbardziej praktykowanych cech człowieka, który ma aspiracje przewodzić jakiegokolwiek wspólnocie. Postawę gościnności można by nazwać cnotą, która pozwala zwrócić się ku drugiemu człowiekowi, a tym samym uczynić krok w kierunku budowania postawy otwartości i szczerości. W rozważaniach o przewodniku duchowym Nouwen pisze:

*Gościnność pomaga mu przemienić lęk w siłę świadectwa, a siebie samego z człowieka ograniczonego w swych zainteresowaniach do własnej osoby w tego, kto kieruje się nowymi ideałami*⁴⁴.

Jak Henri Nouwen rozumie postawę gościnności? Dla niego to przede wszystkim stworzenie pewnej wolnej przestrzeni, do której każdy – zaproszony czy przypadkowy gość – może wejść i poczuć się w niej bezpiecznie. W tak rozumianym klimacie – bo jest to ogólnie rozumiana atmosfera bycia ze sobą – każdy ma wolność spokojnego myślenia i samodzielnego szukania odpowiedzi na nurtujące go pytania.

Postawa gościnności jest bardzo potrzebna poszczególnym osobom, jak i całym wspólnotom. We wspólnocie dość łatwą sprawą jest dawanie gotowych odpowiedzi na stawiane pytania. Wszystko zmienia się w klimacie gościnności. Wówczas nie tyle wspólnota daje gotowe recepty na dylematy człowiecze, ile atmosfera gościnności pozwala najpierw usunąć z serca lęk, by następnie ukazać szerokie możliwości wyboru, i tak prowadzi, by każdy mógł odnaleźć własny sposób życia.

*Paradoks gościnności polega na tym, że wyzwala i otwiera ona przed człowiekiem nowe możliwości urzeczywistnienia własnej wolności, gdy tworzy nową przestrzeń wolną od lęku i pomaga w osiągnięciu prawdziwego szczęścia*⁴⁵ – zauważa Nouwen.

Znakiem źle rozumianej gościnności będzie takie traktowanie człowieka, w którym poczuje się manipulowany, zasypywany jakąś wiedzą nieprzydatną do życia, czy też gdy gospodarz nie wykazuje gotowości wymiany doświadczeń; rozmowa staje się bardziej monologiem niż dialogiem. Końcowym etapem braku gościnności będzie stawianie przeszkód, by gość, w momencie, który uzna za stosowny, mógł opuścić mieszkanie.

Jasnym się więc staje, że jeśli chce się gdziekolwiek tworzyć klimat gościnności, nie powinno się stawiać jakichkolwiek warunków czy zmuszać do przyjęcia obcych komuś poglądów. Sprzyja to bowiem bardziej wzajemnym po-

⁴⁴ HN, *Zraniony uzdrowiciel*, s. 98-99.

⁴⁵ Tamże, s. 66-67.

dejrzeniem niż życiu w pokoju. Stąd często może się zdarzyć, że zaproszenie kogoś „do swojego wnętrza”, czyli stworzenie przestrzeni gościnności, będzie oznaczało wycofanie się, zrezygnowanie z własnego zdania, w taki sposób, by gość mógł odczuć, że także on ma coś do zaproponowania czy podarowania. Tym sposobem ludzie mogą doświadczać prawdy,

*że można kochać, bo jest się kochanym, że można dawać, bo się już wiele otrzymało, że można uzdrawiać, bo wcześniej jest się uzdrowionym przez Tego, którego serce jest większe od ludzkiego serca*⁴⁶.

Co – według Nouwena – najbardziej buduje klimat gościnności? Wydaje się, że najważniejszą postawą jest słuchanie – słuchanie tego, co ma do powiedzenia druga osoba⁴⁷. Często samo słuchanie, które potrafi być słuchaniem ze współczuciem, dokonuje w bliźnim uzdrowienia. Gospodarz, który autentycznie potrafi się zaangażować w historię opowiadaną przez gościa, uwypukla prawdę, na którą czeka rozmówca, że w jego historii można odnaleźć ślady obecności Boga.

*Stąd tak ważną rzeczą jest tworzenie wolnej i przyjaznej przestrzeni, w której cierpiący może powierzyć siebie komuś, kto jest gotów i kto potrafi słuchać*⁴⁸.

Uwyrażniając wagę postawy słuchania, Nouwen nie myśli tylko o pewnej „technice słuchania”, dzięki której ktoś może wypowiedzieć trudne sprawy. Wówczas wystarczyłoby udać się do dobrego psychoterapeuty. W prawdziwej postawie gościnności chodzi o to, by człowiek dotknięty bólem czy zranieniem znalazł kogoś, kto naprawdę bezinteresownie chce słuchać historii jego życia. Stąd już niedaleko do wniosku, jaki postuluje Nouwen:

*Ludzie zatem mogą stać się dla siebie nawzajem pomocą poprzez swą życzliwość i cierpliwie przysłuchiwanie się temu, co mają sobie do powiedzenia*⁴⁹.

Zadanie, jakie stawia przed każdym Nouwen, to wezwanie, by człowiek uczynił gościnność sposobem odnoszenia się do ludzi. Co najbardziej mężczy człowieka we współczesnym społeczeństwie? Sposób podchodzenia do siebie i traktowania siebie. Stąd ludzie szukają takich ludzi (wspólnot), w których można odetchnąć klimatem zaufania i bezpieczeństwa; szukają takich miejsc, gdzie na boku można zostawić swoje „środki własnej obrony”, ponieważ w przestrzeni gościnności nie trzeba nic „przynosić” i można z niej w odpowiednim dla siebie momencie zrezygnować.

⁴⁶ Tamże, s. 101.

⁴⁷ Por. HN, *Przekroczyć siebie*, s. 89-91.

⁴⁸ Tamże, s. 89.

⁴⁹ Tamże, s. 90.

2.8. Słowo Boże

W książce *Przekroczyć siebie* Henri Nouwen napisał:

Musimy przede wszystkim zwracać uwagę na słowo Boga spisane w Piśmie Świętym. Pierwsze, co musimy zrobić, aby otworzyć się na Boże wezwanie, to wziąć Pismo Święte i je przeczytać⁵⁰.

Nouwen przykładał ogromną wagę do czytania Biblii i wprowadzania jej słów w życie w procesie rozwoju religijnego. Sam pisał medytacje oparte na ikonach i obrazach, wykorzystywał w swych rozważaniach pisma ojców Kościoła i tzw. ojców pustyni. Jednakże podstawowym przedmiotem jego refleksji teologicznej była Biblia. Z lektury Pisma Świętego czerpał siłę do codziennego życia i chciał wiązać słowo Boże z życiem modlitwy. Stąd też nie bał się zachęcać wiernych do korzystania również z opracowań książkowych, które przybliżałyby znaczenie Biblii w życiu codziennym⁵¹.

Nouwen zdawał sobie sprawę, że czytanie Pisma Świętego nie jest takie łatwe, jak wydaje się na pierwszy rzut oka. Nie jest proste dla kogoś, kto nie chce tylko czytać w znaczeniu literalnym, ale chciałby uczynić z tekstu Biblii słowa, które pomagają mu lepiej żyć. Jego zachęta brzmi następująco:

Słowa Boże powinny nas prowadzić przede wszystkim do kontemplacji i medytacji. Zamiast analizować słowa oddzielnie, powinniśmy zebrać je razem i odnieść do naszej najgłębszej istoty; zamiast zastanawiać się nad „za” i „przeciw”, powinniśmy rozważyć, które słowa skierowane są bezpośrednio do nas, i powiązać je z naszym życiem. Zamiast myśleć o słowach jako o potencjalnym przedmiocie interesującej rozmowy czy wypracowania, powinniśmy pozwolić im przeniknąć do najskrytszych zakątków naszego serca, nawet do tych miejsc, dokąd jeszcze żadne inne słowa nie znalazły dostępu. Dopiero wtedy słowo może przynieść owoc jak ziarno rzucone w urodzajną glebę. Dopiero wtedy możemy je naprawdę „usłyszeć i zrozumieć” (por. Mt 13,23)⁵².

Według Nouwena ci, którzy chcą kształtować swoje życie na bazie Pisma Świętego, powinni na początku stosować jedną praktykę: słowo Boże odnosić do swojego życia.

Święty Augustyn doznał nawrócenia, kiedy odpowiedział na słowa dziecka mówiącego: „Weź to, czytaj!”. Kiedy wziął Biblię i zaczął czytać w miejscu, gdzie ją otworzył, poczuł, że słowa, które tam znalazł, są skierowane bezpośrednio do niego⁵³.

⁵⁰ HN, *Przekroczyć siebie*, s. 128.

⁵¹ W bibliografii H. Nouwena na tematy biblijne na podkreślenie zasługują szczególnie cztery pozycje: *Out of Solitude*, Indiana 1974, *Z płonącymi sercami. Medytacje o życiu eucharystycznym*, Kraków 1995, *Powrót syna na marnotrawnego. Rozważania o ojcach, braciach i synach*, Poznań 1994, *W imię Jezusa*, Kraków 2005.

⁵² HN, *Przekroczyć siebie*, s. 129.

⁵³ Tamże, s. 128.

Choć czytanie, a przede wszystkim realizacja słowa Bożego jest trudnym wezwaniem, to nie powinno to zrażać ludzi, którzy pragną, by ich życie wewnętrzne nieustannie się rozwijało. Ponieważ właśnie za cenę wysiłku, pokonywania siebie, organizowania sobie specjalnego czasu na czytanie Biblii życie może się zmieniać na lepsze. Nouwen podczas pobytu w klasztorze trapistów zapisał takie doświadczenie:

Doprawdy potężne jest słowo Boga. Nie tylko modlitwa do Jezusa, lecz wiele słów z Piśma Świętego może zmienić wnętrze człowieka. Kiedy przypominam sobie słowa, które zrobiły na mnie wrażenie podczas jakiegoś nabożeństwa i rozmyślam nad nimi w ciągu dnia, powoli je powtarzając podczas czytania lub pracy, jakbym je przeżywał, tworząc nowe życie. Czasem, kiedy się budzę w nocy, powtarzam je znowu i stają się dla mnie skrzydłami niosącymi mnie ponad złym nastrojem i zamętem minionych dni i tygodni.

U Izajasza przeczytałem: „Chłopcy się męczą i nużą, chwieją się, słabnąc, młodzieńcy, lecz ci, którzy zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą” (Iz 40,30-31). Słowa Boga naprawdę są jak orle skrzydła. Może mógłbym pogłębić swoją nadzieję w Bogu, gdybym więcej czasu i uwagi poświęcał Jego słowom⁵⁴.

Jeśli się chce, by czytanie słowa Bożego przynosiło konkretne owoce w życiu codziennym, konieczna jest praktyka regularnego czytania Biblii. Sposobów takiej dyscypliny czytania istnieje wiele. Nouwen proponuje na każdy dzień w ciągu roku jeden fragment Ewangelii:

Każdy taki fragment kryje w sobie skarb dla nas. Czytanie każdego poranka historii Jezusa, wybranej na każdy dzień – przyglądanie się jej wewnętrznymi oczami i westchnięcie się w nią wewnętrznymi uszami – przyniosło mi ogromną duchową korzyść. Odkryłem, iż z chwila, gdy czyniłem to przez dłuższy okres czasu, życie Jezusa stawało się we mnie żywsze i zaczynało kierować niejako moimi codziennymi czynnościami⁵⁵.

2.9. Modlitwa

Sou Mosteller, jedna z grona najbliższych współpracowników i przyjaciół Henri Nouwena, została poproszona o słowo wstępu do książki zawierającej najważniejsze wypowiedzi Nouwena na temat modlitwy. W pierwszych zdaniach napisała:

⁵⁴ HN, *Dziennik z klasztoru trapistów*, s. 148.

⁵⁵ HN, *Tu i teraz*, s. 79.

Henri był człowiekiem przepelnionym modlitwą. Uwielbiał być kapłanem, tak samo jak uwielbiał codziennie odprawiać Eucharystię. Jako nauczyciel akademicki zapraszał studentów, indywidualnie i w grupach, do wspólnej modlitwy. W ciągu ostatnich lat dziesięciu lat on, ja i inni zaczynaliśmy dzień o 6.30 w naszej małej kapliczce „Day-spring”. Przez pół godziny modliliśmy się w ciszy, a później przechodziliśmy do wspólnej recytacji modlitwy porannej z Liturgii godzin. Henri uwielbiał czytać brewiarz ze świadomością, że robi to wspólnie z tysiącami ludzi świeckich, mnichów, zakonnic i duchowieństwa na całym świecie. (...) Henri zapraszał wszystkich, którzy byli akurat w pobliżu; tak bardzo lubił się modlić z innymi⁵⁶. (...) Nieważne, jak bardzo był zmęczony po przyjeździe – a zazwyczaj był naprawdę wyczerpany – zawsze był wierny swej dyscyplinie modlitwy⁵⁷.

W takim kontekście świadectwa o Nouwenie łatwiej jest pisać o modlitwie w jego życiu i działalności. Rzeczywiście było tak, że niemal wszystkie książki Henriego odnoszą się do jego osobistego, życiowego wysiłku zapewnienia czasu i miejsca dla Tego, który dla niego był zawsze najważniejszy w życiu – dla Boga. W *Listach do Marka o Jezusie*, czyli do swego bratanka w Holandii, wyznał po prostu:

Patrząc wstecz na ostatnie trzydzieści lat mojego życia, mogę powiedzieć, że Jezus staje się dla mnie coraz ważniejszy. Coraz bardziej liczy się poznawanie Go i życie w solidarności z Nim⁵⁸.

I temu wyznaniu pragnął osobiście być wierny i do takiej wierności zachęcał wszystkich, dla których przyszło mu pracować. Zobaczmy zatem, jak określał Nouwen owo pragnienie przebywania z Bogiem i poznawania Go.

Czym jest modlitwa według Nouwena?

Po pierwsze, modlitwa jest darem Ducha Świętego.

Często zastanawiamy się, jak się dobrze modlić, kiedy się modlić i o co się właściwie modlić. Szukamy rozmaitych metod i technik modlitewnych. Trzeba sobie jednak wyjaśnić, iż to nie my się modlimy, lecz modli się w nas Duch.

Święty Paweł uczy nas: „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi [za wierzącymi] zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8,15)⁵⁹.

⁵⁶ HN, *Jedynie, czego nam potrzeba*, s. 10.

⁵⁷ Tamże, s. 18.

⁵⁸ HN, *Listy do Marka o Jezusie*, s. 17.

⁵⁹ HN, *Chleb na drogę*, s. 184.

Dla Nouwena modlitwa była zawsze centrum chrześcijańskiego życia. Tym jedynym, czego nam potrzeba (por. Łk 10,42). 7 yciem z Bogiem tu i teraz⁶⁰. Następnie modlitwa w zamyśle Nouwena to przede wszystkim trwanie w obecności Boga. Przywołuje on fragment Ewangelii według św. Jana: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5). I w końcu modlitwa to jednoczenie się z Chrystusem i polecenie przez Niego wszystkich spraw, które nosimy w sercu.

*Modlić się to łączyć wszelkie ludzkie zmagania, wszelkie napotkane cierpienia – głodu, tortur czy prześladowań – oraz każdy inny ból fizyczny lub psychiczny z cichym i pokornym sercem Jezusa*⁶¹.

Modlitwa, choć jest darem Bożym, pragnieniem człowieka i pomocą w pokonywaniu różnych trudności życiowych, nie wyklucza faktu, że aby się dobrze modlić, trzeba czynić osobisty wysiłek, przestrzegać dyscypliny modlitwy i wypełnić pewne warunki. Henri Nouwen, pytany o to, jaki jest pierwszy krok, by dobrze się modlić, zwykł z naciskiem odpowiadać:

*Jedyną radą na to, by się modlić, jest modlić się, i jedynym sposobem na to, by dobrze się modlić, jest modlić się dużo. Im mniej jednak człowiek się modli, tym gorzej mu to idzie!*⁶².

Lecz następne kroki wymagają konkretnych postanowień. Podstawowymi warunkami jest wybranie stosownego miejsca i przeznaczenie odpowiedniej ilości czasu tylko na modlitwę. Dla Nouwena nie ma wątpliwości, że Bogu i tylko Jemu trzeba poświęcić konkretny czas.

*Chociaż cały swój czas chcielibyśmy uczynić czasem dla Boga, to nigdy to nam się nie uda, jeśli nie poświęcimy Mu konkretnej minuty, godziny, poranka czy wieczoru, dnia, tygodnia czy miesiąca. Wymaga to wiele dyscypliny i podejmowania ryzyka, ponieważ zawsze nam się wydaje, że w danej chwili mamy coś pilniejszego do zrobienia*⁶³.

I dalej zachęca Nouwen słowami:

*Jeśli naprawdę wierzymy nie tylko w to, że Bóg istnieje, ale że jest aktywnie obecny w naszym życiu – uzdrawiając, nauczając i prowadząc nas – musimy wyznaczyć czas oraz miejsce, w którym moglibyśmy poświęcić uwagę wyłącznie Jemu. Jezus mówi: „Gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca, który jest w ukryciu” (Mt 6,6)*⁶⁴.

⁶⁰ Por. HN, *Jedyme, czego nam potrzeba*, s. 25.

⁶¹ Tamże, s. 38.

⁶² HN, *Świt. Podróż duchowa*, s. 134. Por. HN, *Jedyme, czego nam potrzeba*, s. 18.

⁶³ HN, *Ziarna nadziei*, s. 129; HN, *Przekroczyć siebie*, s. 129.

⁶⁴ HN, *Uczynić wszystko nowe*, s. 67.

Nouwen stosuje zatem popularną zasadę, by nie bać się „tracić czasu” tylko dla Boga. W wyżej przytoczonych zdaniach wyraża on opinię, że zbyt często jesteśmy zachłanni wobec wolnego czasu, jaki posiadamy dla siebie. Niepokoiśmy się, czy aby – poświęcając czas dla Boga – będziemy mieli wystarczająco dużo czasu na załatwienie własnych spraw. Jednak Nouwen próbuje uspokoić siebie i czytelników, że jeszcze nikt nic nie stracił z powodu czasu przeznaczonego na osobistą rozmowę z Bogiem. Pisze tak:

Bóg jest Bogiem obfitości, a nie Bogiem niedostatku. Jezus objawia nam wielkoduszność Boga, gdy daje na pustyni ludziom tyle chleba, że po nakarmieniu zebrano jeszcze dwa-nastacie koszy ułomków (J 6,5-15). A uczniowie, łowiąc ryby na jeziorze, zgromadzili ich tyle, że sieci zaczęły się rwać od nadmiaru (Łk 5,1-7). Bóg nie daje tyle, ile trzeba, Bóg daje o wiele więcej, aniżeli potrzeba; o wiele więcej chleba, więcej ryb aniżeli potrafimy zjeść. O wiele więcej miłości niż moglibyśmy się spodziewać.

Bóg jest zawsze dawcą wielkodusznym, dawcą bogatym, dającym ponad miarę. Ale wielkoduszność Boga tylko wtedy potrafimy zobaczyć i się nią radować, kiedy umiłowujemy Boga „z całego serca, całą naszą myślą oraz ze wszystkich swoich sił”. Jak długo mówimy do Pana: „Boże, chcę Cię miłować, ale najpierw pokaż mi Twą wielkoduszność”, tak długo pozostajemy „z dala” od Pana oraz niezdolni do uchwycenia tego, czym Bóg naprawdę chce nas obdarzyć: swoim życiem, i to życiem w nadmiarze⁶⁵.

Kiedy myślimy o modlitwie jako rozmowie, to zasadniczo najczęściej mamy na myśli mówienie do Boga. Chociaż prawdziwa rozmowa zakłada mówienie i słuchanie. Do istoty modlitwy według Henri Nouwena należy więc również słuchanie:

Modlitwa oznacza uważne słuchanie kogoś, kto zwraca się do mnie tu i teraz⁶⁶. I dodaje: Ciche przebywanie w obecności Bożej należy do rdzenia wszelkiej modlitwy⁶⁷.

Początki modlitwy, podczas której musimy wsłuchać się w głos serca i zamilknąć, mogą być oczywiście trudne, ponieważ trudno od razu rozbić nasze dotychczasowe przyzwyczajenia i przebić się przez zgiełk naszego wnętrza. Dopiero z czasem chwile milczenia uspokajają nas i pogłębiają naszą świadomość siebie i Boga.

2.10. Eucharystia

Odkąd skończyłem sześć lat, bardzo pragnąłem zostać księdzem. (...) Zawsze marzyłem o dniu, w którym wreszcie będę mógł odprawić Mszę

⁶⁵ HN, *Chleb na drogę*, s. 147.

⁶⁶ HN, *Tu i teraz*, s. 11.

⁶⁷ Tamże.

– tak wspomina Henri Nouwen początki umiłowania sakramentu kapłaństwa, a co się z nim nieodłącznie wiąże, również i Eucharystii. Po wielu latach bycia kapłanem miał odwagę napisać:

Cale moje istnienie jest zakorzenione w Eucharystii. Dla mnie być księdzem oznacza być wyświęconym po to, by codziennie dawać bliźnim Chrystusa jako posiłek i napój. Rdzeniem mojego życia jest Eucharystia⁶⁸.

Podobnie jak modlitwa, również Eucharystia była w centrum życia Nouwena. Stając codziennie przy ołtarzu, miał świadomość, że Eucharystii nie można do końca zrozumieć ani wyjaśnić. Była dla niego tajemnicą, w którą trzeba wejść i doświadczyć jej niejako od wewnątrz⁶⁹.

I tak jak bardzo chciał modlić się wspólnie z ludźmi, tak samo pragnął z innymi celebrować Mszę świętą. Podczas liturgii eucharystycznej Jezus, jak w drodze do Emaus, wyjaśnia Pismo i staje pośród swoich uczniów. Na kanwie tego opisu ewangelicznego Nouwen notuje:

Jest rzeczą istotną, by zdawać sobie sprawę, iż słowa te, czytane lub wygłaszane, oprócz tego, że informują, pouczają czy inspirują nas, przede wszystkim – i to jest najważniejsze znaczenie – sprawiają, że Jezus staje obecny wśród nas. W czasie naszej wędrówki Jezus wyjaśnia nam fragmenty Pisma, które mówią o Nim samym. Czy czytamy Księgę Wjścia, Psalm, Proroków czy Ewangelię – ich zadaniem jest uczynić nasze serca palającymi⁷⁰.

Podczas Eucharystii uświadamiamy sobie znaczenie czytanego słowa Bożego. I od stołu słowa przechodzi się do stołu eucharystycznego. Nouwen szeroko pisał na temat symboliki stołu. W pierwszym rzędzie uświadamiał, jakie znaczenie powinno mieć siedzenie przy stole w społeczności rodzinnej.

Stół jest miejscem pełnym intymności. Wokół stołu się modlimy. Przy stole pytamy: „Jak minął dzień?”. Przy stole jemy i pijemy razem, i mówimy: „Śmiało, weź trochę więcej!”. Przy stole się wspomina i opowiada się najnowsze wydarzenia. Przy stole radujemy się i płacemy. Ale przy tym samym stole szczególnie boleśnie odczuwamy dystans. Dzieci odczuwają napięcia między rodzicami, rodzeństwo wyraża swój gniew i zazdrość, padają oskarżenia, a talerze i kubki stają się narzędziami przemocy. Siedząc przy stole, wyczuwamy, czy panuje przyjaźń i jedność, czy też nienawiść i podziaby. Ponieważ stół jest miejscem szczególnego zbliżenia wszystkich członków rodziny, szczególnie boleśnie objawia się przy nim brak bliskości⁷¹.

⁶⁸ HN, *Kielich życia*, s. 11.

⁶⁹ Por. HN, *List pocieszenia*, Poznań 2003, s. 82.

⁷⁰ HN, *Z płonącymi sercami*, s. 26.

⁷¹ Tamże, s. 36.

Od znaku stołu w życiu codziennym Nouwen przechodził i rozwijał myśl o znaczeniu stołu eucharystycznego. Chrystus w czasie wieczoru poprzedzającego Jego śmierć również zebrał uczniów wokół stołu, by dzielić z nimi chleb i wino oraz by objawić im swą największą bliskość. I podobnie jak Jezus zaprosił apostołów do dzielenia się swoim Ciałem i swoją Krwią przed wiekami, tak nieustannie zaprasza każdego do udziału w Jego misji, cierpieniu i przyjaźni.

Kiedy Jezus w wieczór przed swoją śmiercią wziął w swoje ręce chleb, błogosławił, połamał, a następnie podał uczniom, zawarł w tym geście, w owej prostej czynności, całe swoje życie⁷².

Jeśli Chrystus dał nam w Eucharystii siebie, to i my winniśmy oddać całe swoje życie Jemu. Dla Nouwena uczestnictwo we Mszy świętej jest więc również zobowiązaniem – zobowiązaniem, by upodabniać nasze życie do życia Jezusa Chrystusa⁷³.

3. PRZESZKODY W ROZWOJU ŻYCIA DUCHOWEGO

Chcąc żyć życiem duchowym i rozwijać je, z pewnością napotkamy różnego rodzaju przeszkody. Zauważyć można ich kilka, a jedną z pierwszych jest lęk.

3.1. Lęk

Ojciec Święty Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* napisał, że człowiek nie powinien przede wszystkim lękać się prawdy o sobie samym. Nie powinniśmy lękać się prawdy o tym, kim jesteśmy, jakie są nasze słabsze strony człowieczeństwa⁷⁴.

Dla Nouwena jedną z przeszkód dla rozwoju życia wewnętrznego jest właśnie lęk. W opisie zjawiska lęku, który destrukcyjnie wpływa na rozwój wewnętrzny, pomogło mu doświadczenie pobytu w Stanach Zjednoczonych. Pierwsze obserwacje codziennego życia w Ameryce Północnej doprowadziły Nouwena do następujących wniosków:

Kiedy podróżowałem po tym kraju, aby przemawiać i uczyć, najbardziej uderzyło mnie to, jak bardzo jesteśmy pełni lęku. Przerazają nas fizyczne potrzeby czy niewygody. Boimy się o bezpieczeństwo, pracę. Stajemy się nawet podejrzliwi w stosunku do innych

⁷² HN, *Chleb na drogę*, s. 220.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1984, s. 160-163.

*i gromadzimy swój dobytek. Na poziomie stosunków międzynarodowych kraje dobrze sytuowane, jak te, w których wielu z nas mieszka, budują mur wokół naszych bogactw, aby żaden obcy nie mógł ich nam odebrać. Ale, paradoksalnie, w ten sposób stajemy się więźniami własnych lęków*⁷⁵.

Dlaczego lęk jest tak bardzo negatywnym zjawiskiem w życiu człowieka? Nouwen jest przekonany, że życie w lęku nie może prowadzić do prawidłowego rozwoju duchowego.

*Żadna udana modlitwa, żadne rozwiązanie religijne, jakikolwiek postęp w życiu duchowym nie dokona się, kiedy w naszej duszy panuje lęk i trwoga*⁷⁶. A dalej Nouwen pyta: *Dlaczego jednak się lękamy? Dlaczego tak trudno znaleźć ludzi nieustraszonych?*⁷⁷.

Czego lub kogo lękamy się najbardziej w naszym życiu? Czy istnieją takie sytuacje lub osoby, które paraliżują nasze postępowanie? Nouwen na wyrażanie skomplikowanej sytuacji, w jakiej przyszło żyć człowiekowi XX wieku, użył zwrotu, że mieszka on „w domu obawy”. Większość ludzi dużą część swego czasu spędza właśnie w takim domu.

*Stał się on oczywistym miejscem zamieszkania, akceptowalną podstawą, na bazie której podejmujemy nasze decyzje i planujemy nasze życie*⁷⁸.

Dla Henri Nouwena walka z lękiem stanowiła ważny element w ochronie życia wewnętrznego. Był on przekonany, że lęk jest wrogiem intymności, sprawia, że ludzie oddalają się od siebie lub zbyt kurczowo do siebie przylegają. Poczucie lęku nie stwarza prawdziwej bliskości.

*Kiedy nasze życie zdominowane jest przez lęk, nie jesteśmy w stanie ze spokojem i cierpliwością chronić świętej przestrzeni, w której owoc może się rozwijać*⁷⁹.

Dlatego propozycją Nouwena w trosce o rozwój życia religijnego było rozważanie i przyłgnięcie do prawdy ewangelicznej o pewności bezwarunkowego umiłowania nas przez Boga⁸⁰. Drogą wyjścia staje się zachęta, by wyprowadzić się „z domu lęku do domu miłości”.

Nouwen przypomina również ewangeliczne prawdy: „Nie bój się” (Łk 1,30) – zwraca się anioł do Maryi. „Niech się nie trwoży wasze serca ani się nie lęka” (J 14,27) – mówił Chrystus do apostołów. Św. Jan Ewangelista napisał, że „miłość usuwa lęk” (1 J 4,18). Słowa umiłowanego ucznia Jezusa potwier-

⁷⁵ HN, *Zamień moją żalobę w taniec*, s. 45.

⁷⁶ HN, *Chleb na drodze*, s. 73.

⁷⁷ HN, *Kręgi miłości*, s. 85.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 89.

⁸⁰ Por. HN, *Tu i teraz*, s. 121; HN, *Życie umiłowanego*, s. 28-29.

dzają prawdę Ewangelii: Jezus przyszedł na ziemię, by objawić nam bezwarunkową miłość Boga do każdego człowieka oraz to, że Bóg pragnie odpowiedzi na Jego miłość, ale ma to być odpowiedź dana w pełnej wolności, bez lęku i trwogi. Kończącą refleksję o wpływie lęku na rozwój życia wewnętrznego Nouwen skierowuje na Jezusa Chrystusa, Tego, który jako jedyny usuwa lęk z serca człowieka i nadaje życiu prawdziwy sens:

Kierując oczy na Tego, który mówi: „Nie lękajcie się”, możemy pozwoli rozluźnić uchwyt lęku. Nauczmy się żyć w świecie bez zagorzale chronionych granic. Będziemy wolni, aby zobaczyć cierpienia innych i odpowiedzieć nie postawą defensywną, ale współczuciem, pokojem i samym sobą⁸¹.

3.2. Uprzedzenia

Drugą przeszkodą w prawidłowym rozwoju życia duchowego są uprzedzenia, jakie nosimy w sobie wobec innych osób. Nouwen twierdzi, że usuwanie ich zajmuje nam często tak wiele czasu, że nie starcza go później na budowanie prawidłowych relacji międzyludzkich. Czasami zdarza się, iż w ogóle nie przeczuwamy poważnych konsekwencji uprzedzeń, które rodzą się w życiu.

Nieraz w ogóle nie zdajemy sobie sprawy, jak głęboko zakorzenione są w naszym wnętrzu. Na ogół jesteśmy przekonani, że nasze podejście do ludzi o odmiennym kolorze skóry, wyznających inną religię, posiadających odmiennie poglądy na małżeństwo, żyjących innym stylem życia niż my jest poprawne. Tymczasem w niektórych, konkretnych sytuacjach nasze spontaniczne, nagle pojawiające się myśli, niecenzurowane sądy oraz nieprzemyślane reakcje i słowa zaskakują nas samych⁸².

Jakie jest źródło powstających w człowieku uprzedzeń? Nouwen sądzi, iż przyczyną jest brak własnego poczucia bezpieczeństwa. Często, powiada Nouwen, nie przyjmujemy do końca prawdy, że Bóg ukochał nas miłością bezwzględną, i taką samą miłością, wcale nie mniejszą, ukochał również tych „odmiennych od nas”⁸³.

3.3. Martwienie się i zaabsorbowanie

Kolejnym utrudnieniem w życiu duchowym jest martwienie się. Codzienność niesie ze sobą tyle niemiłych i trudnych sytuacji czy zachowań, że martwienie się staje się nieodłączną częścią naszego powszedniego życia.

⁸¹ HN, *Zamień moją żalobę w taniec*, s. 47.

⁸² HN, *Chleb na drodze*, s. 84.

⁸³ Por. tamże.

Podjeżdżamy, że być beztroskim to coś nierealistycznego, a co gorsza, niebezpiecznego. Troski motywują nas do bardziej wyętej pracy, aby przygotować się na przyszłość i uzbroić przeciw zbliżającym się zagrożeniom. A jednak Jezus mówi: „Nie martwicie się...”⁸⁴

– potwierdza także i nasze często wypowiedane obawy Henri Nouwen.

Kolejną z przeszkód, które wyrastają jak ciernie na naszej drodze życia duchowego, jest nasze zaabsorbowanie. Zaabsorbowanie, według Nouwena, to zajęcie naszego umysłu jakimś wydarzeniem dużo wcześniej nim ono nastąpi. Poświęcanie zbyt wiele czasu na coś, co się wydarzy dopiero w przyszłości.

Jest to martwienie się w szczególnym tego słowa znaczeniu. Słowem, które najczęściej przewija się w zaabsorbowaniu – przekonuje Nouwen – jest „jeżeli, jeśli”. Zamęczamy się wówczas pytaniami w stylu: „Co będzie, jeżeli... zachoruję... stracę pracę... ulegnę wypadkowi... itp.”. Te i inne podobne pytania i obawy są skądinąd ważne, ale gdy zajmują nam czas na długo i bezpodstawnie, życie może nie od razu stać się koszmarem, ale tracimy powoli z oczu to, co w danej chwili jest ważniejsze⁸⁵.

3.4. Bycie zajęтым

Jedną z wyrazistszych cech naszego codziennego życia jest to, że ciągle jesteśmy zajęci⁸⁶

– tymi słowami rozpoczyna Nouwen jedno ze swoich rozważań na temat życia duchowego i przeszkód w jego rozwoju. I dodaje:

Dni są wypełnione sprawami do wykonania, ludźmi, z którymi mamy się spotkać, projektami, które musimy ukończyć, listami, które musimy napisać, telefonami, spotkaniem... Nasze życie często podobne jest do przeładowanych walizek, które pękają w szwach⁸⁷.

Nouwen zatem zauważa, że bycie zajęтым stało się symbolem pewnego statusu społecznego, do tego stopnia, że nawet nasi przyjaciele, chcąc się z nami umówić czy zapytać o poradę, wolą powiedzieć: „Przepraszam, ale przypuszczam, że jak zwykle jesteś zajęty” albo „Wiem, że jesteś zajęty, ale czy znalazłbyś dla mnie minutkę?”. A co gorsze, taki stan spraw coraz częściej uważa się za komplement. Utwierdza się przekonanie, że dobrze jest być zajęтым. Kto wie,

⁸⁴ HN, *Uczynić wszystko nowe*, s. 13-14.

⁸⁵ Tamże, s. 23-24.

⁸⁶ Tamże, s. 22.

⁸⁷ Tamże.

czy nie dojdzie do takiej sytuacji, że będzie się sądzić, iż bycie zajęтым i bycie ważnym znaczy to samo⁸⁸. Konkluzja Nouwena jest zatem następująca:

*W naszym nastawionym na produktywność społeczeństwie bycie zajęтым, posiadanie zajęcia to jeden z głównych sposobów – jeśli nie najgłówniejszy – potwierdzenia naszej tożsamości. To wyjaśnia wielki lęk, przed którym staje wielu ludzi w obliczu emerytury. Bo w końcu kim jesteśmy, skoro nie mamy już co robić?*⁸⁹.

Nouwen w zasadzie nie ma wątpliwości, że tworzenie klimatu, by nieustannie się czymś zajmować, wyszukiwać jakiegokolwiek zajęcia dla oddalenia ciszy, milczenia i samotności, musi prowadzić do obniżenia poziomu życia duchowego.

3.5. Nastroje

Przypuszczalnie każdy z nas doświadcza stanu, który Nouwen opisuje w jednej ze swoich książek:

*Dzisiaj obudziłem się jako przybity, ale nie mogłem znaleźć przyczyny tego stanu. Życie wydawało mi się puste, bezużyteczne i męczące. Poczulem, że opanowują mnie mroczne duchy. Zdałem sobie jednak sprawę, że ten nastrój okłamuje mnie. Życie nie jest pozbawione znaczenia. Bóg stworzył życie z miłości. Wiedziałem o tym, nawet jeśli tego nie czulem. A jednak – podsumowuje Nouwen – nie wolno poddawać się nastrojom, które osłabiają naszą radość życia, chęć czynienia dobra i zaciemniają cel naszego życia*⁹⁰.

Przeszkodą w rozwoju życia duchowego stają się również nastroje. Nouwen nie przeczy, że uczucia, emocje są nieodzownym elementem naszego codziennego życia. Są one niezmiernie pożyteczne i praktycznie niemożliwe jest bez nich normalne życie, a jednocześnie ich niepohamowanie czy niepanowanie nad nimi może zrujnować życie duchowe. Natomiast, jak stwierdza Henri Nouwen,

*życie duchowe to życie ponad nastrojami. I dodaje: Odrzucić nastroje nie oznacza wybrać szczęśliwe uczucia czy sztuczną atmosferę wesołości, ale oznacza determinację, by wszystko, co się dzieje, przybliżyło nas do Boga życia. Być może udaje nam się to osiągnąć podczas cichych chwila medytacji i modlitwy. Pozwalają nam one nabrać krytycznego dystansu wobec własnych nastrojów i przejść od pastwienia się nad sobą do wolnego wyboru*⁹¹.

⁸⁸ Por. HN, *Przekroczyć siebie*, s. 68.

⁸⁹ HN, *Uczynić wszystko nowe*, s. 22-23.

⁹⁰ HN, *Świt. Podróż duchowa*, s. 158.

⁹¹ Tamże.

3.6. Lęk przed odpowiedzią na trudne pytania

Życie duchowe i jego rozwój będzie hamował nie tylko brak odwagi w stawianiu trudnych pytań, lecz również lęk przed daniem sobie odpowiedzi na wymagające pytania. Mówi się, że człowieka rozwija stawianie przed ważnymi życiowymi problemami. Owszem, ale jest to połowa prawdy. Równie ważna jak postawienie trudnego pytania jest odwaga odpowiedzi na nie. Gdy problem jawi się przed nami jako ważne wyzwanie do zmiany życia i nic z nim nie zrobimy, tkwimy w tym samym miejscu co przed postawieniem pytania. Nouwen jest przeświadczony, że ważnym etapem rozwoju duchowego człowieka jest umiejętność postawienia właściwego – czasami trudnego – pytania, ale prawdą jest również, że rozwój wewnętrzny dokonuje się także wówczas, gdy ma on odwagę poszukiwania właściwej na nie odpowiedzi⁹².

4. CZY POTRZEBNY JEST ROZWÓJ ŻYCIA DUCHOWEGO?

Na koniec tego rozdziału można by postawić pytanie, co nam daje troska o rozwój życia duchowego? Czy poprzez wysiłek pokonywania trudności, stawiania sobie coraz wyższych wymagań w sferze życia duchowego życie codzienne staje się łatwiejsze albo od razu lepsze? Otóż wydaje się, że w potocznym tego słowa znaczeniu nasze życie na co dzień nie stanie się łatwiejsze. Możemy się też domyślać, iż troska o rozwój życia duchowego nie oddali też od nas zmagania i cierpienie. Każdy chrześcijanin, wsłuchując się w słowa swojego Mistrza Jezusa Chrystusa: „Kto chce być moim uczniem, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje” (Mk 8,34), doświadcza, że trudy życia, zmagania z problemami w pracy czy domu albo doświadczane cierpienia nie zmniejszają się z powodu wysiłku nawracania się. A czasami – i to jest pewien paradoks – nawet się nasilają. Natomiast, według opinii Henri Nouwena, możemy być pewni jednego:

Kiedy będziemy starać się o życie w Duchu Chrystusa, zobaczymy i lepiej zrozumiemy to, że Bóg trzyma nas w swej dłoni. Lepiej pojmimy, czego nam naprawdę potrzeba dla fizycznego i psychicznego dobrobytu, i wędrując przez ten świat, zaczniemy dostrzegać głębsze związki życia duchowego z naszymi przemijającymi potrzebami⁹³.

Można by powiedzieć, że czyniąc wysiłek życia wewnętrznego, otrzymujemy nowy styl życia, który nie mieści się w kategoriach „mieć mniej czy więcej”, ale bardziej w wymiarze stylu życia, który staje się bardziej jasny i przy-

⁹² Por. HN, *Kręgi miłości*, s. 17.

⁹³ HN, *Uczyń wszystko nowe*, s. 57-58.

ciągający innych, jak w przypadku pierwszych pustelników⁹⁴. Nie głosili oni teorii życia duchowego, nie pouczali i nie pisali zbyt mądrych artykułów. Raczej przeżywali swoje życie w najzwyczajniejszy sposób, zdobywając pożywienie poprzez pracę fizyczną i modlitwę. Natomiast czym innym były ich nauki, których udzielali odwiedzającym ich innym pustelnikom czy przybywającym do nich gościom.

Pochodzące od nich słowa były odpowiedziami na troski i pytania współbraci, uczniów i rzadkich gości. Są to konkretne odpowiedzi na konkretne pytania. Nigdy nie miały być prawdami uniwersalnymi. Ich celem było wsparcie poszukującego brata lub siostry, naprowadzenie błądzącego na właściwą drogę lub pocieszenie strapionych rodziców. Paradoksalnie, słowa skierowane do jednej konkretnej osoby zostały obdarzone mocą dawania życia wielu⁹⁵.

W tym względzie szansę takiego życia ma każdy, kto ma odwagę rozwijać swoje życie duchowe.

⁹⁴ Por. HN, *Mądrość pustyni*, s. 24.

⁹⁵ Tamże, s. 23-24.

SPIS TREŚCI

Od redakcji.....	5
o. dr Maciej Sadowski CSsR REDEMPTORYSTOWSKIE ŚLADY NA DRODZE ŻYCIA KAROLA WOJTYŁY W LATACH 1941-1978.....	9
o. dr Alfonso Amarante CSsR ROZWÓJ KULTU ŚW. GERARDA MAJELLI WE WŁOSZECH I NA ŚWIECIE	29
o. dr Bolesław Słota CSsR ŻYCIE I ZAKONNA POSŁUGA ŚW. GERARDA MAJELLI (1726-1755)	45
o. prof. dr Edmund Kowalski CSsR EUTANAZJA: ŚMIERĆ NA ŻYCZENIE CZY NA ZLECENIE? PRZYCZYNY ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWE WSPÓŁCZESNYCH TENDENCJI PROEUTANAZYJNYCH.....	67
o. dr hab. Paweł Mazanka CSsR O POTRZEBIE UPRAWIANIA FILOZOFII PRZEDMIOTU	87

o. mgr Mariusz Mazurkiewicz CSsR JEDNOSTKA A ABSOLUT W FILOZOFII SÖRENA KIERKEGAARDA	97
o. dr Marek Urban CSsR MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – WALTER BENJAMIN (1892-1940)	121
o. dr Mirosław Pawliszyn CSsR LESZKA KOŁAKOWSKIEGO ZMAGANIA Z RELIGIĄ	137
o. prof. dr hab. Sabatino Majorano CSsR DUCHOWOŚĆ ŚW. GERARDA	157
o. lic. Paweł Drobot CSsR TROSKA ŚW. GERARDA MAJELLI O ZBAWIENIE KARDEGO CZŁOWIEKA	173
o. dr Marek Kotyński CSsR CHARAKTERYSTYCZNE ASPEKTY PISARSTWA ASCETYCZNEGO ŚW. ALFONSA MARII DE LIGUORIEGO	187
o. lic. Stanisław Wróbel CSsR ZNACZENIE PASTORALNO-TEOLOGICZNE KORONACJI CUDOWNEGO OBRAZU MATKI BOŻEJ TUCHOWSKIEJ	211
o. dr Marek Saj CSsR PRAWO CZŁOWIEKA DO WYCHOWANIA A WYCHOWAWCZY OBOWIĄZEK PAŃSTWA I KOŚCIOŁA	229

o. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR

**OSOBY KONSEKROWANE – PROROCY
WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE**..... 245

o. dr Andrzej Wodka CSsR

**SZCZEGÓLNY WKŁAD OSÓB KONSEKROWANYCH
W NOWĄ EWANGELIZACJĘ**..... 261

o. dr Piotr Koźlak CSsR

**TEN, KTO SĄDZI, ŻE SKOŃCZYŁ, JEST SKOŃCZONY,
CZYLI O POTRZEBIE ROZWOJU ŻYCIA DUCHOWEGO
W PISMACH HENRI J. M. NOUWENA**..... 273