

Studia Redemptorystowskie

14/2016

ISSN 1731-71-0X

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe Prowincji Warszawskiej Redemptorystów

14/2016

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

Kolegium redakcyjne:

o. dr hab. Mirosław Pawliszyn CSsR – redaktor naczelny

Redaktorzy tematyczni:

o. dr hab. Mirosław Pawliszyn CSsR – filozofia, o. dr Marek Kotyński CSsR – teologia,
o. dr Maciej Sadowski CSsR – historia, o. dr hab. Marek Saj CSsR – prawo kanoniczne

Rada naukowa:

ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW – Warszawa)
ks. prof. dr hab. Raphael Gallagher (Accademia Alfonsiana – Roma)
s. prof. dr hab. Ambrozja Kalinowska (UWM – Olsztyn)
o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski (UPJPII – Kraków)
o. prof. Edmund Kowalski (Accademia Alfonsiana – Roma)
ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec (UKSW – Warszawa)
prof. dr hab. Urszula Nowicka (UKSW – Warszawa)
ks. prof. dr hab. Wiesław Przyczyna (UPJPII – Kraków)
ks. prof. Marek Raczkiewicz (Accademia Pontificio – Madrid)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (Ludwig-Maximilians-Universität – München)
ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz (PWT – Wrocław)
ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek (Accademia Alfonsiana – Roma)

Recenzenci numeru:

prof. dr hab. Dariusz Barbaszyński (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE – Jarosław)
ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW – Warszawa)
ks. prof. dr hab. Piotr Duksa (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Stefan Ewertowski (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Marek Karczewski (UWM – Olsztyn)
prof. dr hab. Jerzy Kopania (AT – Warszawa)
dr hab. Marta Kowalczyk (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM - Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Bogdan Matysiak (UWM – Olsztyn)
prof. dr Roberto Lopez Montero (Universidad San Dámaso de Madrid / Universidad Pontificia de Madrid)
ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW – Warszawa)
ks. prof. dr hab. Sławomir Ropiak (UWM – Olsztyn)
dr José María Berlanga (Universidad San Dámaso)
prof. dr Rogelio Rovira (Universidad Complutense de Madrid)
prof. dr Jose Ramon Diaz Sande (CEV de Madrid)
ks. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Bogdan Stanaszek (UPJPII – Kraków)
ks. prof. dr hab. Marek Stępień (UKSW – Warszawa)
Edgar Krausert

Redaktorzy językowi:

Peter Barry (j. angielski), Juan Carlos Haidar (j. hiszpański), Edgar Krausert (j. niemiecki),
Dominic O'Toole (j. angielski), Aleksandra Struk (j. rosyjski)

Adres redakcji:

Studia Redemptorystowskie
ul. Karolkowa 49, 01-203 Warszawa
(22) 578 42 61; 501 149 237
studia.redemptor@gmail.com
mipawl@interia.pl
www.studia.redemptorysci.eu

Studia Redemptorystowskie



Ankieta filozofów: Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom „prostego serca”?

Questionnaire form of philosophers: Does philosophy have something to say for people of the “straight heart”?

Słowo wstępne

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

Człowiek o prostym sercu jest wewnętrznie szczęśliwy. Prostak jest zmęczony sobą i ludźmi, z którymi nie potrafi i nie chce żyć. Prostota czerpie szczęście z chwili obecnej. Prostak, może wbrew pozorom, jest zawsze nie-szczęśliwy. Pytał kiedyś Brat Roger: „Czyż niezmacona radość i pogodne usposobienie nie są przejawem ducha prostoty?”. I jeszcze jedno. Człowiek prosty wie, że nie musi rozumieć wszystkiego i wszystkich. To, czego nie pojmuje, inni rozumieją lepiej, pełniej i głębiej. Świadomość ta nie jest dla niego powodem frustracji. Czy tacy ludzie mogą skorzystać z dorobku filozofii? Czy filozofia, pogrążona w zagadnieniach sylogizmów, wnioskowań, abstrakcji, interpretacji, empiryzmu, idealizmu, obiektywizmu, subiektywizmu, dowodów na istnienie Boga i sporów o istnienie człowieka, może wesprzeć owo proste spojrzenie na świat?

A może przeciwnie, jest niebezpieczna i groźna, odbiera niewinność parzenia na rzeczywistość, poraża sceptycyzmem, uświadamia nieporadność języka? W zainicjowanej na poniższych stronach ankiecie znani i cenieni polscy filozofowie starają się odpowiedzieć na te pytania.

Mirosław Pawliszyn CSsR

Krzysztof Bochenek

UR – Rzeszów

Klimat duchowy początku XXI wieku zdaje się kształtowany przez bardzo sprzeczne ze sobą zjawiska. Z jednej strony, trudno nie dostrzec symptomów wielopłaszczyznowego kryzysu moralnego czy religijnego, ale z drugiej, rozwijają się silne tendencje w kierunku mistycyzmu i pogłębionej religijności. Medialnie podbudowana świadomość kryzysu, katastrofy, łączy się z pesymizmem nowej generacji, sądzącej dosyć powszechnie, iż w świecie przeważa zło, a żądza życia jest źródłem cierpienia. Tendencjom tym towarzyszy nierzadko rozpaczliwy hedonizm, cechujący się nawet skłonnością do zanegowania wartości życia, który zdaje się próbować w swoisty sposób uśmierzać ludzkie niepokoje.

Wiele nurtów profesjonalnej filozofii przenika z kolei wyraźny duch postmodernizmu. Trudno nie zauważyć oczywiście, iż nierzadko termin ten spełnia funkcję złego smoka z dawnych legend, lecz jego założenia (choć enigmatyczne) zdają się przynajmniej sprzyjać tworzeniu atmosfery poważnego jak nigdy dotąd kryzysu wiary w rozum i racjonalny sens ludzkiej egzystencji. Nacechowany silnym duchem buntu, a zarazem szeroko rozumianego relatywizmu, postmodernizm odrzuca możliwość odnalezienia, a tym bardziej przyjęcia jakichś uniwersalnych zasad społecznych, kulturalnych i religijnych. Postmodernizm widzi potrzebę przewartościowania obowiązującego systemu wartości, odrzucenia instytucji religijnych i systemów dogmatycznych, a w istocie teistycznie pojmowanego Boga.

To krótkie wprowadzenie nie odnosi się wprawdzie bezpośrednio do interesującej nas kwestii, lecz wyznacza w dużej mierze uwarunkowania sposobu

myślenia współczesnego człowieka, a zawiera on w sobie spore pokłady irracjonalizmu. Bez wątplenia uwarunkowania te ani nie preferują zbytnio filozofowania pojmowanego klasycznie, ani nie bardzo rozumieją sens odwoływania się do „prostoty serca”. Myślenie nie „ułatwia” bynajmniej spokojnej egzystencji, zmuszając do nazywania rzeczy takimi, jakie są, a nie takimi, jakimi chcielibyśmy, żeby były. Podobnie prostota serca nijak zdaje się nie przystawać do świata pełnego zaawansowanych technologicznie gadżetów.

Każdy dyskurs domaga się także, na samym wstępie, poczynienia pewnych rozróżnień i założeń. Nie inaczej powinno być w przypadku refleksji nad rolą filozofii w życiu ludzi prostego serca. Nawet pobieżna analiza tej kwestii nie pozostawia wątpliwości co do tego, iż trudno tu o jakieś rozstrzygnięcia o charakterze uniwersalnym. Co najmniej od czasów Sokratesa trwa przecież ostry spór o to, po co właściwie filozofować. Pewien rodzaj skonfundowania nie jest wcale mniejszy, jeśli chcielibyśmy ustalić, co oznacza inne ważne w tej kwestii wyrażenie, a więc „prostota serca”. Podejmując tę refleksję, należy więc, jak się wydaje, przedstawić pewne ustalenia odnośnie do rozumienia zasadniczych tu pojęć: „filozofia” i „prostota serca”. Dopiero wtedy będzie można w miarę czytelnie odnieść się do tego, czy są one w ogóle ze sobą skorelowane, a jeżeli tak, to w jak sposób.

Trudno przy tym nie zauważyć, iż wraz z upływem czasu aspiracje filozofii odnośnie do porządkowania otaczającej człowieka rzeczywistości zdają się coraz mniejsze. Niektóre nurty współczesnej filozofii wykazują w tej kwestii niemal zupełną obojętność. Zupełnie zresztą nie zauważając, iż prowadzone przez ich przedstawicieli rozważania w żadnej mierze nie wyczerpują zadań, które w swym pierwotnym założeniu powinna realizować filozofia. Już w tym miejscu można więc dojść do wniosku, iż nie sposób uzgodnić, czym jest filozofowanie. Wydaje się jednak – oczywiście to pewne uproszczenie – iż filozofia zasadniczo stara się szukać istoty rzeczy, choć nurt maksymalistyczny w tym względzie niewiele ma wspólnego z tym minimalistycznym.

Próbując doprecyzować moje pojmowanie filozofii, przynajmniej w kontekście przedstawianej tu refleksji, przez filozofowanie rozumiem przede wszystkim poszukiwanie czegoś więcej, istoty rzeczy, ostatecznych, obiektywnych wartości: prawdy, dobra czy piękna. Nie jest dla mnie filozofią zgoda na „ślizganie się” po powierzchni rzeczy, a tym bardziej uznawanie tego typu dyskursu za jedyny godny uwagi. Podobne stwierdzenia odnieść trzeba do nazywania filozofowaniem banalizacji sensu czy też jego prymitywizacji charakterystycznej dla świata medialno-celebryckiego. Pragnę więc, zdając sobie oczywiście sprawę z trudności w tej kwestii, nawiązać do klasycznej wizji filozofii,

która zakładała racjonalność świata i człowieka oraz możliwość dotarcia do obiektywnych wyników. Cóż, nie sposób nie zauważyć, iż współczesny człowiek jest w bardzo swoisty sposób „racjonalny”. Korzystając bowiem szeroko z osiągnięć swojego umysłu w kwestiach technologicznych, zdaje się zupełnie nie wierzyć w to, iż może tę racjonalność przenieść na poziom sensu swojej egzystencji. Z tego względu za najważniejszy wymiar „kryzysu” współczesnego człowieka uznałbym właśnie rezygnację z racjonalności na rzecz zupełnie nieokreślonej emocjonalności, co w oczywisty sposób nie sprzyja pogłębionemu filozofowaniu. Rozedrganemu emocjonalnie człowiekowi początku XXI wieku trudno odnaleźć świat nieporuszonej i niezmiennej mądrości. Ciągłe słyszymy przecież, że trzeba iść do przodu, przystosowywać się, bo świat się zmienia. W tym kontekście filozofowanie staje się oznaką słabości i archaiczności, a przede wszystkim zbędnego komplikowania sobie funkcjonowania w świecie. Postawy tego typu nie nazwałbym jednak jakąś odmianą prostoty, lecz raczej beztroską, żeby nie powiedzieć: zwyczajną głupotą. Tego ostatniego słowa zresztą, zgodnie z pewną poprawnością polityczną, nie wolno dzisiaj używać, nawet wtedy, kiedy nie sposób znaleźć lepszego na określenie jakichś słów czy czynów. Nawet w Biblii nie ma już panien głupich i mądrych, lecz roztropne i nieroztropne.

Co do terminów „prostota” czy też „ludzie prostego serca”, sprawa wydaje się chyba, wedle mojego rozumienia, dosyć oczywista, gdyż mają one wyraźne zakorzenienie w judaistyczno-chrześcijańskiej wizji świata. Nie jest to zarazem pojęcie, które współcześnie miałyby jakieś bliskie szerokiej populacji konotacje. Nie przystaje do uwarunkowań intelektualnych, a przede wszystkim egzystencjalnych współczesności. Pomijam oczywiście odniesienie do najbliższego pod względem brzmienia słowa „prostactwo”. Nie tylko wkraczamy tu bowiem w zupełnie inny obszar rozważań, ale niejako z góry zakładam, że nikt poważny nie łączyłby ze sobą konotacyjnie tych słów. Trudno przy tym uniknąć dygresji, iż obszary prostactwa zdają się dziś wciąż rozrastać, a co gorsza, stawać czymś normalnym i z rzadka tylko budzącym sprzeciw. Nie ulega zatem wątpliwości, iż ludzie prostego serca mogą się raczej kojarzyć z niezbyt wielkimi możliwościami intelektualnymi połączonymi ze swoistą naiwnością i „pocziwością”, a w najlepszym razie ze świętymi z dawnych epok, którzy egzystując jedynie dla Boga, nie mieli zamiaru niczego głębiej rozważać, lecz wszystko przyjmowali jako prawdę ustaloną przez Stwórcę. Ogólnie rzecz ujmując, prostoty zazwyczaj nie wiąże się więc z jakimś poważnym zasobem wiedzy czy też zapleczem charakterystycznym dla filozoficznej refleksji.

We wstępnej fazie tej refleksji chcę zaznaczyć, iż jestem zasadniczo dosyć krytyczny względem wielu cech charakteryzujących naszą cywilizację na początku XXI wieku, takich jak prymitywny konsumpcjonizm, a przede wszystkim porażający „głębią” głupoty, czy może raczej zadziwiający umiejętnością budowania ogromnych fortun świat celebrycko-medialny. Dostrzegam przy tym zarazem zapotrzebowanie, a nawet ogromne oczekiwanie, choć często raczej skrywane, na ludzi prezentujących zupełnie odmienne wartości. Na tych, którzy słabo orientują się w meandrach dróg do szybkiego wzbogacenia się, gdyż odznaczają się sposobem myślenia to uniemożliwiającym. Ulegając dosyć łatwo modzie dążenia do powszechnie pożądanym celów, i to często za wszelką cenę, ze zdumieniem dostrzegamy, iż nie brak w społeczeństwie tych, których zasadnicza orientacja życiowa jest zupełnie inna. Ludzie tacy nierzadko stają się oczywiście symbolem życiowego nieudacznictwa i niedostosowania. Często jednak, choć raczej głęboko to skrywamy, z szacunkiem patrzymy na obierających taki sposób życia, który pozwala odróżnić to, co ważne, od tego, co nie ma właściwie żadnego znaczenia bądź jego wartość jest jedynie iluzoryczna. O tej swoistej tęsknocie za prostotą serca i ludźmi ją prezentującymi świadczy popularność różnego typu urlopowych pobytów w zamkniętych klasztorach, z chwilowym brakiem dostępu do Internetu czy telefonu. Zakonna cęła pozbawiona wszelkich wygód czasem daje rzeczywiście szansę na poważniejszą refleksję nad życiem, ale przeważnie staje się raczej przygodą typu *survival*. Wewnętrzna prostota życia nie koreluje bowiem wcale tak łatwo z najbardziej nawet surowymi, pozbawionymi wygód warunkami życia. Wkraczając w codzienność, szybko ją bowiem można utracić.

Uznając prostotę serca za niemal synonim dojrzałości człowieka, której elementy składowe spróbuję jeszcze przybliżyć, dostrzegam w partycypowaniu w niej większej części ludzkości jeden z ważniejszych warunków jej sensownej przyszłości. Wydaje mi się, że im bardziej skomplikowany staje się szeroko rozumiany dzisiejszy świat, a wizja życia w nim wielu współczesnych spłyconą i zbanalizowaną, tym większą rolę odegrać mogą tacy właśnie ludzie. Z prostotą serca, jak sądzę, powinna być bowiem ściśle skorelowana wewnętrzna jedność życia człowieka. Konsekwencją braku tak rozumianej prostoty jest niejednorodność powodująca gubienie się w różnorodności życia, niepodporządkowanie swoich czynów i zachowań jakiejś jednej nadrzędnej zasadzie. Prawdziwa prostota to zdecydowane przeciwieństwo nadmiernego skomplikowania, które pojawia się dziś z tego przede wszystkim względu, iż współczesny człowiek, pełen pychy, ale też wewnętrznych napięć i kompleksów, ma poważne problemy z działaniem zgodnym z logiką sytuacji. W tym

kontekście „złożoność serca”, przeciwna jego prostocie, połączona jest z dążeniem do zbędnego komplikowania wszystkiego. Dążenie to ma zresztą nie tyle teoretyczne, ile po prostu pragmatyczne uzasadnienia. Niechęć do dostrzeżenia czegoś, co burzy nasze poczucie pewności i zadowolenia z siebie, ściśle wiąże się bowiem z pragnieniem prowadzenia takiego dyskursu, który pozwoliłby nam przynajmniej w jakiejś części zachować przekonanie, iż postępujemy właściwie. Trudno przy tym nie zauważyć, iż tak często wyśmiewane dysputy średniowieczne, na przykład nad liczbą aniołów na główce szpilki, uznać można w tym kontekście za nadzwyczajną intelektualną ucztę.

Człowiek prostego serca nie zadaje zbędnych pytań. Nie są mu one potrzebne, gdyż świat pojmuje prosto, zwyczajnie, bez niuansowania. Nie szuka dystynkcji, zasadniczo obca będzie mu więc retoryka. Odnieść się tu można do licznych sytuacji ewangelicznych, gdy uczniowie pytali Jezusa, kto jest naszym bliźnim, co to znaczy iść za Nim itd. W ramach filozofii prostego serca nie da się stosować sztuczek retorycznych typu: zasadniczo każdy jest moim bliźnim, ale... Filozof prostego serca świat i ludzi musi pojmować jednoznacznie, nie rozważając, nie dostosowując znaczenia terminów do swoich potrzeb. Człowiek kierujący się filozofią prostego serca nie będzie się zastanawiał: kto jest moim bliźnim, komu trzeba pomóc, a komu nie trzeba, a nawet nie powinno się pomagać. Nawet jeżeli uznany zostanie za naiwnego czy dającego się łatwo wykorzystać i oszukać. Filozof prostego serca na proste pytania ma proste odpowiedzi.

W swojej refleksji postaram się uwzględnić dwa czynniki, które są ściśle skorelowane z prostotą serca. Tym, co stanowi zasadniczy wymiar tego pojęcia, a właściwie go konstytuuje, jest odniesienie do prawdy. Trudno również nie zauważyć, iż pojęcie „prostota serca” wywodzi się z religii chrześcijańskiej i w tej sferze ma najgłębsze odniesienie, stanowiąc niemal synonim dojrzałości duchowej.

W pierwszym rzędzie dotykamy zatem uniwersalnego, choć współcześnie dosyć wyraźnie kontestowanego faktora, jakim jest obiektywnie pojmowana prawda. Prostota wiąże się więc ściśle z pewnym rodzajem samoograniczonej osoby człowieka, który bez względu na jakiegokolwiek uwarunkowania pochłonięty jest sensem prawdy i konsekwentnie, odważnie, bez względu na wszystko podąża za nią. Warto w tym kontekście odwołać się do Jana Pawła II, który głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia, widzi przede wszystkim w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a co ważne, został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć. Głęboko zakorzenione w mądrości starożytnych twórców filozofii przekonanie o kompatybilno-

ści pomiędzy racjonalnością świata i człowieka wyznacza niesamowite wprost perspektywy. Skoro świat jest urządzony według racjonalnych zasad, a ludzki rozum nosi w sobie możliwość ich poznawania, to człowiek potrafi odnaleźć sens swojej egzystencji w tym świecie. Co ważne, sens ów nie musi być jedynie powierzchowny i cząstkowy. Zadaniem człowieka, jak najbardziej realnym, jest bowiem poszukiwanie pełnej prawdy. Jest to zarazem zasadniczy cel jego życia, jak i jego zobowiązanie.

Nawet unikając jakiejś nadmiernej krytyki współczesnej filozofii, trudno nie zauważyć, iż poszukiwanie prawdy nie należy do jej głównych celów. Ciekawa jest w tej kwestii opinia Jana Pawła II, zasadniczo rzadko podejmującego bezpośrednią polemikę z jakimiś postawami filozoficznymi, przynajmniej w okresie papieskim. Tymczasem dosyć jednoznacznie wskazuje on w encyklice *Fides et ratio*, iż przynajmniej w kontekście *stricte* religijnym filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie może dopomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym¹. Przy kontestacji istnienia obiektywnej prawdy w różnych jej wymiarach niemożliwe jest bowiem właściwie sensowne jego odczytanie, przyjęcie, a przede wszystkim praktyczna aplikacja. Z tego powodu papież uznał, iż nowożytna myśl filozoficzna nierzadko schodzi z właściwej drogi i popełnia błędy, choć nie sądził zarazem, iż w tej kwestii konieczna jest jakaś swego rodzaju współczesna „inkwizycja”. Analizując myśl Jana Pawła II, odnaleźć w niej można zarazem ważne odniesienia do interesującej nas w tej publikacji kwestii. Tym czynnikiem bowiem, który w pewnym sensie nakazuje taką interwencję Kościołowi, według papieża, jest dopiero sytuacja, gdy dyskusyjne tezy filozoficzne zagrażają właściwemu rozumieniu prawd objawionych albo gdy szerzy się fałszywe i jednostronne teorie, które rozpowszechniają poważne błędy, naruszając prostotę i czystość wiary².

W istocie chrześcijańska wiara swoją siłę czerpie w dużej mierze z tego, iż ma ona głęboko ludzki charakter i właśnie wprost niezwykłą prostotę. Prawdę tę, zdaniem papieża, zakłamują współczesne dysputy wokół nowych, złożonych problemów moralnych, które nierzadko stwarzają wrażenie, że chrześcijańskie spojrzenie na te kwestie jest samo w sobie zbyt trudne, niezrozumiałe, a w dodatku prawie niemożliwe do zrealizowania w praktyce. Tymczasem, konkludując tę myśl, Jan Paweł II wskazuje, iż moralność ta rozumiana jest w kategoriach ewangelicznej prostoty, odwołującej się do jasnego i niewymagającego szerszej refleksji postulatu naśladowania Jezusa Chrystusa. Co jed-

¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 82.

² Por. tamże, nr 49.

nak szczególnie ważne, zdaniem Ojca świętego, ta ewangeliczna prostota nie pozwala wcale uniknąć konfrontacji ze skomplikowaną rzeczywistością. Może jednak, a właściwie powinna, prowadzić do zrozumienia głębszej prawdy o niej³. Odpowiedzialność za prawdę, utożsamianą z samym Bogiem, oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a także drugim, może ją przybliżyć w całej jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem⁴.

W sposób jednoznaczny za warunek pełnego filozofowania uznać można przyjmowanie obiektywnej prawdy, co nie jest możliwe bez zachowania prostoty serca. Warunkiem przyznania filozofii roli autentycznie mądrościowej jest zainteresowanie czymś głębszym niż szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości, jedynie funkcjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi. Tym czymś jest odniesienie do mającej wyzwalającą moc prawdy⁵.

Trudno nie zauważyć, iż szczególny kontekst w myśleniu o prostocie serca, choć sędzę, że nie można tu mówić o jakimś ekskluzywizmie, wyznacza religia. Podążając niejako tropem Pascala, w przymiocie serca dostrzec można ten faktor, który odgrywa zasadniczą rolę w relacji do Boga. Możliwości intelektu są w tym względzie nieporównywalnie mniejsze, jeśli nie żadne. Wystarczy odwołać się do Jezusa wychwalającego swojego Ojca za to, że prawdę Ewangelii zakrył przed mądrymi, a objawił prostaczkom, tzn. tym, którzy są jak dzieci⁶. Słowa te zdają się przecież sugerować, iż Bóg naprawdę ukrył Jezusa i Ewangelię, czyli niejako samą istotę mądrości, przed ludźmi uważanymi powszechnie za mądrych. Terminu tego nie sposób jednak rozważać bez szerokiego kontekstu. Kim są więc ci podejrzani, w tym toku rozumowania mądrzy i roztropni, a właściwie *quasi*-mądrzy i *quasi*-roztropni? To ci wszyscy, którzy, używając języka Pascala, pozbawieni są „intuicji serca” i lekceważąc wiarę, pokładają zaufanie jedynie w rozumie. Ponieważ brak im prostoty i otwartości charakterystycznej dla umysłowości „serca”, biorą wszystko na chłodno, kalkulują, we wszystkim doszukują się drugiego dna. Brakuje im prostoty dziecka. Tu nie chodzi oczywiście w żadnym wypadku o zwyczajną ludzką naiwność wynikającą z pewnej ociężałości intelektualnej, ale o całkowitą otwartość na treść Dobrej Nowiny. Bez pełnego posłuszeństwa, uwzględniającego oczywiście koherencję słów i czynów, trudno byłoby mówić o bliskich więziach z Bogiem.

Wiara, która zdaje się bardziej troszczyć o ziemskie szczęście, niż ukierunkowywać człowieka na zbawienie i życie wieczne, nie ma nic wspólnego z pro-

³ Por. tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 119.

⁴ Por. tenże, Encyklika *Redemptor Hominis*, nr 19.

⁵ Por. tenże, Encyklika *Fides et ratio*, nr 82.

⁶ Por. Mt 11, 25–30.

stotą serca. Człowiek prostego serca jest po prostu w stanie odróżnić rzeczy ważne od tych nieistotnych dla życia duchowego, a nawet dla niego szkodliwych. Kierując się busolą nacechowanej prostotą mądrości, w każdych okolicznościach potrafi przy tym zachować nadzieję. O takiej nadziei i tego typu mądrości niezwykle trafnie pisał Gabriel Marcel. Człowiek prostego serca, odwołując się do rozróżnień Marcela, nie tyle „ma nadzieję”, ile „żyje w nadziei”. Dzięki temu nie koncentruje pełnej niepokoju uwagi na leżących przed nim w szeregu żalonych żetonach, które gorączkowo i niestrudzenie przeliczamy, dręczeni strachem przed ogołoceniem i wyzuciem⁷.

Do ważnych wniosków dla refleksji o religijnym sensie prostoty serca dojść można, analizując drogę Jezusa, który stając się człowiekiem, dokonał tego w aurze ubóstwa i prostoty. Wymowne jest to, iż stając się dzieckiem, nie został rozpoznany przez ludzi zajętych niejako zawodowo szukaniem prawdy. Pozbawieni „prostoty serca” nie byli w stanie spostrzec, kiedy przyszła Prawda. Nie można bowiem rozpoznać Jezusa i nie da się rozpoznać prawdy, jeśli nie ma się odpowiedniej do tego dyspozycji serca.

Prostota serca zakłada więc swoistą duchową przejrzystość, wyrazistość, wewnętrzną jasność, która jest zarazem specyficznym, jasno określonym typem widzenia rzeczywistości. Brak prostoty serca oznacza zarówno pewną niemożność dostępu do prawdy, dobra i piękna, jak i podatność na zło, wchodzenie w jego przestrzeń oraz dostrzeżenie go wszędzie.

Nieodłącznym korelatem prostoty serca jest bez wątpienia miłość. Filozofowanie stanowi prawdziwie cenny i przydatny dar, przynoszący prawdziwe korzyści dla poszczególnych osób, tylko wtedy, gdy wyrasta z miłości. Bez niej największa nawet wiedza porażać będzie swoistą pustką, brakiem personalistycznego odniesienia⁸. Miłości towarzyszyć więc musi prostota serca, właściwa tym wszystkim, których Ewangelia, przytaczając słowa Jezusa, nazywa „maluczkimi”: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom”⁹. Błogosławieństwo to, płynące z serca Jezusa, przypomina nam, że prawdziwa dojrzałość, a zarazem prawdziwa mądrość, musi iść zawsze w parze z prostotą. Prostota ta nie oznacza w żadnym razie jakiegoś spłycenia życia i myśli, nie neguje wcale złożonego charakteru rzeczywistości, ale oznacza umiejętność uchwycenia istoty każdego problemu, odkrycia jego zasadniczego sensu i jego

⁷ Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 62–68.

⁸ 1 Kor 13, 2.

⁹ Łk 10, 21.

związku z całością. Prostota staje się więc nie tyle nawet atrybutem mądrości, ile właśnie samą mądrością.

Wydaje się również, iż nie ma żadnej przeszkody ku temu, aby posiadając ogromną wiedzę, zachować zarazem prostotę serca. Nie ma ona bowiem wymiaru poznawczego, ale przede wszystkim wymiar *stricte* moralny. Bez wątpienia drogą do kształtowania serca prostego nie jest więc rezygnacja ze zdobywania wiedzy, ale odrzucenie pokusy pychy często z jej posiadaniem związanej. Co ważne, autentyczna prostota otwiera człowieka na przyjęcie prawdziwej wolności, uwalniając od życia pozornego, udawanego, którego, jak się zdaje, nie sposób przeżyć bez przybierania wielu masek.

Skoro filozofia jest poszukiwaniem tego, co najważniejsze, to jej ścisły związek, a właściwie bezpośrednia zależność od prostoty serca nie budzi żadnych wątpiwości. Dopiero osiągnając stan prawdziwej prostoty, przestajemy troszczyć się oto, co zbędne, miałkie i małe, przyznając bezwzględny prymat temu, co ważne i konieczne. Czyż nie jest to zasadniczy atrybut i cel filozofowania?

Romana Kolarzowa

UR – Rzeszów

Klątwa filozoficzna

Czasy, gdy można było rozważać pocieszenie, jakie daje filozofia, minęły tak dawno, że do niektórych zakątków świata, niemających bezpośredniego udziału w dziedzictwie antycznym, wiedza na ten temat nie zdążyła na dobre dotrzeć. I tam filozofia przedstawia się jako coś z jednej strony skomplikowanego, z drugiej zaś podejrzanego; świadczy o tym sam język i utarte w nim zwroty. Gdy chcemy zwrócić uwagę na coś prostego i niewymagającego umysłowego wysiłku, mówimy: „przecież to żadna filozofia”. Gdy chcemy wyrazić dezaprobatę dla – zbędnych naszym zdaniem – dociekań, mówimy: „nie filozofuj”. Tak czy owak, słowo „filozofia” oraz jego pochodne mają w polszczyźnie zabarwienie pejoratywne. Dlaczego? Odpowiedzi zapewne należałoby szukać w czasie, gdy Łukasz Górnicki tłumaczył *Il Cortegiano* Castiglioneo. Mylące to zresztą określenie, bo nie tyle tłumaczył, ile raczej pisał własną wersję, okrawając oryginał z tego, co wydawało mu się zbędne i jakoś do użytku sarmackiego niezbyt stosowne. Padły tedy ofiarą tego „tłumaczenia” muzyka oraz ogląda konwersacji „dwojga różnej płci Polaków”. Ćwiczenie się zarówno

w sztuce dźwięków, jak i w finezyjnej rozmowie, której tematem jest subtelność uczuć i wzruszeń, już wtedy zdawało się czymś „przeciwным obyczajom”. To znaczy, że ów brak miejsca dla takich osobliwości musiał być już dostatecznie mocno ugruntowany. I ugruntowywał się dalej, aż doszedł do punktu, w którym pozostało Cyprianowi Norwidowi gorzko skonstatować, żeśmy „naród, co myślą nigdy nie wojował”.

Ten filozoficzny niedostatek, który symptomatycznie ujawnił się w niechęci Górnickiego do zajmowania się sztuką intelektualnego flirtu, ma znaczenie o wiele głębsze i poważniejsze niż sama (ewentualna) ułomność towarzyska. Jest brakiem – sankcjonowanym obyczajem – refleksji nad sobą; także brakiem chęci do poznawania siebie, zaznajamiania się z własnymi skłonnościami, śledzenia, skąd te skłonności pochodzą, co je wzmacnia, czym je usprawiedliwiamy. Niedostatek ten sprawia, żeśmy – przeważnie – ślepi i głusi na „poruszenia duszy”; a te, zostawione poza namysłem, łatwo mogą wyrodnieć. Bo od tego, że „ja o takich rzeczach nie myślę”, na pewno nie znikną zwłaszcza te poruszenia ciemne: gniew, uraza, zawiść, pogarda. I to, że „nie myślę o tym”, nie jest tożsame z tym, że tego nie hoduję. Owszem, pozostając w nieświadomości (i bezradności) wobec „tego”, jestem człowiekiem, który nie włada sobą. Nie umięjąc rozeznaczyć się we własnej psychice, nie mam na siebie wpływu i nie mam możliwości nabywania umiejętności kontroli swoich doznań i motywacji. W takim samym stopniu, w jakim nie władam sobą, ale pozwalam, aby mną władały siły, których nie potrafię ani nazwać, ani wskazać ich przyczyny (jak to się potocznie mówi: nie wiem, co we mnie wstąpiło...), nie rozumiem też mojego otoczenia (bo przecież tyle wiem, że i tu co raz coś w kogoś „wstępuje”). A nie rozumiejąc, mam je za groźne i nieprzewidywalne (w każdej chwili w każdego coś może wstąpić). Mam się więc na baczności; jestem fundamentalnie i radykalnie nieufny. I bezradny, bo nie wiem, jak o tym opowiedzieć, komu opowiedzieć, kogo i o co zapytać.

Co znaczy dążyć do zrozumienia siebie, wie każdy, kto mógł się zagłębić w Platońskie dialogi, jak i ten, komu nieobce są *Wyznania* św. Augustyna. Te klasyczne studia, dające wyobrażenie, czym jest przenikliwość myśli, zwracająca się na samego siebie, „odczarowują” też dosyć toporne, podręcznikowe wyobrażenie filozofii: że byt, że pewność poznania... Owszem, to też – ale zanim zacznie się wysoce wyrafinowane ćwiczenia umysłu, dobrze jest zobaczyć to, co najbliższe.

Filozoficzna ułomność, skutkująca nieznaną sobie i światu, zamyka na doświadczenia inne niż *stricte* materialne: byłem, widziałem, słyszałem – to podstawowe ich spektrum. Zaryzykować można przypuszczenie, że są to

doświadczenia konsumenta; w nieco tylko lepszym razie kolekcjonera wrażeń. „Pomyślałem” czy „zastanowiłem się” już się w tym spektrum nie mieści. Jeśli więc ubolewamy nad tym, żeśmy skłonni raczej działać, od razu i bez należytego przygotowania, jeśli spojrzeć na skutki naszych działań, często musimy powtarzać, żeśmy się ich nie spodziewali (a rzadko tymi nieprzewidzianymi skutkami jesteśmy usatysfakcjonowani), to też jest konsekwencja nieodrobienia lekcji filozofii.

Nieodrobienie tej lekcji ma, pomiędzy innymi, dojmującą konsekwencję etyczną. Unikając refleksji i autorefleksji, ograniczamy sobie dostęp do specyficznej godności, opisaney przez Pascala jako bycie trzcina myśłącą. Jest to szkoda ponoszona indywidualnie. Ograniczenie sobie możliwości doświadczenia innych, mających lub mogących mieć ten sam status, przynosi szkody społeczne. Człowiek unikający namysłu, ignorujący możliwość dostrzeżenia, że inni myślą, a co najmniej mogą myśleć, będzie także unikał rozmowy. Co nie znaczy, że będzie milczał. Wręcz przeciwnie, może być bardzo wymowny, ale ta wymowność nie będzie służyć wymianie myśli. Ktoś wymowny, ale strojący od autorefleksji (której uczy filozofia), nie będzie skłonny troszczyć się ani o to, aby „właściwie dać rzeczy słowo”, ani o to, aby słuchać. Jeśli niepokoi nas (a powinno) zjawisko niechlujnej, nieprzemyślanej mowy, która nie jest zaproszeniem do rozmowy, ale wyczerpuje się jako autoekspresja „czegoś, co w nas wstąpiło”, to właśnie niepokoi nas realny społeczny skutek niezżycia się z filozofią czy wprost marginalizowania jej.

Ta klątwa społeczna, a za taką mam marginalizację filozofii, skutkuje utrzymywaniem się swoistego stanu mętności myśli, która jest znakiem „mętności duszy”. Po Józefie Tischnerze trudno tu powiedzieć coś nowego – w *Filozofii dramatu* fenomen ten został dostatecznie opisany. Przejrzyście zostały też ujawnione związki pomiędzy tą mętnością a fenomenem zła – zjawy, która właśnie w tej magmie „poruszeń duszy”, doświadczanych, ale niemożliwych do zreflektowania, ma się znakomicie, bo to jest tej zjawy naturalne środowisko: stan, w którym granica między iluzją, wyobrażeniem, spostrzeżeniem, przypominieniem itp. pozostaje nierozpoznana. Gdyby mniej obca była nam tradycja filozofowania, lepiej wiedzielibyśmy, co nam o tym ma do powiedzenia literatura. Zwłaszcza ta wielka, która niemal w całości dotyczy klarowania tego, co dzieje się w ludzkiej duszy. Ale i od czytania powoli się odzwyczajamy...

Wstrząsającą analizą bardzo konkretnych skutków tego stanu rzeczy, już bez odwołań literackich, jest *W krainie schorowanej wyobraźni*. To, w moim przekonaniu, jedno z najpoważniejszych studiów poświęconych konsekwencji braku refleksji filozoficznej w życiu społecznym. Tej uprawianej nie w ramach

sztynnej praktyki akademickiej (która dla myślenia też może być wysoce szkodliwa – pozwalając zatopić się w błogim poczuciu, że skoro „rozważam naturę czystego poznania”, to dostatecznie wypełniam zadanie filozoficzne), ale w powszedniości. Tej związanej z miejscem i okolicznościami, a wyrażającej się w zastanowieniu nad tym, dlaczego w kimś upatruję sprzymierzeńca czy wroga, i co chcę (a także co mogę) powiedzieć zarówno jednemu, jak drugiemu. Okoliczność niby prosta, właściwie banalna (przecież ciągle szukamy sprzymierzeńców i niemal nieustannie spodziewamy się wrogów), a wywołuje pytania o – bagatela – wolność i godziwość mówienia. Wywołać może zastanowienie, czy domniemanie sojuszu na pewno wszystko dopuszcza i czy domniemanie wrogości wszystko usprawiedliwia. I byłoby znacznie lepiej, gdyby te zastanowienia zostały wywołane, niż gdybyśmy nadal mogli się bez nich obywać w przekonaniu, że „po co filozofować”.

Artur Mordka

UR – Rzeszów

Problem doświadczenia estetycznego a idea człowieka prostego serca i jego „władzy”

Kształtem miłości piękno jest; i tyle,
Ile ją człowiek oglądał na świecie,
W ogromnym Bogu albo w sobie-pyle,
Na tego Boga wystrojonym dziecię,
Tyle o pięknem człowiek wie i głosi –
Choć każdy w sobie cień pięknego nosi
I każdy – każdy z nas – tym piękna pyłem.
Gdyby go czysto uchował w sumieniu (...).

Cyprian Norwid, *Promethidion*

Poetycka intuicja Norwida ujęta z perspektywy fenomenologicznej wskazuje na sposób prezentacji piękna. Ma on być czysty, bezpośredni, prosty, namacalny i konkretny. Takie własności tej prezentacji wydają się naturalne, o ile bowiem prawda stanowi wartość poszukiwaną na racjonalnej drodze żmudnej refleksji, przez nieustanne „rachowanie”, ważenie argumentów oraz falsyfikację zastanych tez, o ile dobro jako zbiorcza wartość moralna wynika z prawa

czy to ustanowionego, czy to boskiego, tak piękno jest raczej bezpośrednio odczuwane. Mieni się wieloma odcieniami, których rozum nie może uchwycić, a prawo określić. Jego indywidualność unieważnia regułę, niepowtarzalność zaś przekreśla możliwość wypracowania utartych sposobów odbioru. Pojawia się tym samym pytanie: w czym jest ugruntowana odpowiedź na wartość estetyczną? Jaka władza (w sensie kantowskim) nakazuje jej przyjęcie?

Tak zarysowany problem odpowiedzi na wartość estetyczną ma ponadto u swych podstaw fundamentalne założenie, że piękno, nawet jako pył czy cień, obecne jest w świecie. Więcej, że jest ono racją istnienia dzieła sztuki. Niezależnie od wszelkich związków dzieła z życiem, od rozumienia dzieła jako ekspresji osobowości artysty czy świadectwa epoki, a nawet narzędzia walki ideologicznej, jego pierwotny wymiar ma charakter aksjologiczny. „Mogę powiedzieć – pisze Paweł Taranczewski – że malarstwo usprawiedliwione jest przez sens i wartość, że są one fenomenalnie stwierdzalne i ontycznie w obrazach obecne. Sens i wartość są racjami usprawiedliwiającymi malarstwo”¹⁰. Trzeba dodać, że usprawiedliwiają one każdą sztukę. Ten ugruntowujący wymiar piękna wzmacnia rangę rozważań nad jego odbiorem. Jeśli bowiem nie zostanie ono właściwie odczuwane, to zapozna się również samą racją istnienia przedmiotu estetycznego i nie pojmie się, dlaczego on w ogóle jest. Rozważamy w tym kontekście heurystyczną ideę „estetycznego człowieka prostego serca”. Czy i w jakim zakresie przyczynia się ona do opisu procesu doświadczenia estetycznego, jakie jego fazy akcentuje i jakie ma znaczenie dla ujęcia piękna i budujących go jakości estetycznych?

W potocznym rozumieniu „władza serca” wskazuje na władzę uczuć, „serce” bowiem jest symbolem stanów emocjonalnych, odczuć, doznań czy przeżyć. Zostaje tym samym wyraźnie podkreślony emocjonalny charakter odpowiedzi na wartość, gdyż nie rozum ani sumienie odgrywają tu zasadniczą rolę, lecz właśnie szczególnego rodzaju emocjonalne odczucie. Hartmann twierdzi nawet, że nie znamy innej miary piękna jak tę jedynie, którą ustala nasze odczucie¹¹. Nie trzeba jednak sięgać po rozbudowaną argumentację filozoficzną, by uznać władzę serca. Przecież gdy oglądamy dzieło sztuki, porusza nas

¹⁰ P. Taranczewski, *O płaszczyźnie obrazu*, Wrocław 1992, s. 12.

¹¹ „Nie mamy jednak żadnej innej miary wartości i w ogóle żadnej innej świadomości wartości piękna jak tę szczególnego rodzaju rozkosz czy też upodobanie czerpane z przedmiotu. Z tego względu cała waga estetycznego odczucia przyjemności leży w jego obiektywnej stronie, to znaczy we wskazującym na wartość charakterze odczucia. Strona ta wyraża się w ustąpieniu głębi i jakościowym uszczegółowieniu rozkoszy, które wyzwała ogląd przedmiotu”; N. Hartmann, *Ästhetik*, Berlin 1966, s. 69.

ono swą estetyczną głębią, zachwyca, a czasem wręcz wstrząsa nami¹². Stany te mają charakter emocjonalny i nie są wynikiem intelektualnego wgłębiania się w dzieło czy analizowania jego moralnych funkcji. Więcej, również pomniejsze dzieła, a nawet twory całkiem powierzchowne (na przykład lekka muzyka taneczna), zachowują moc emocjonalnego oddziaływania, której sprzeciwia się rozum, dostrzegając w tym kicz, ale wobec której jest bezradny.

Te stany emocjonalne można rozumieć na dwa sposoby, które znajdują wyraz w języku. Tak też zachwyt, zauroczenie, radość czy przyjemność można pojąć subiektywnie jako właśnie stan podmiotowy lub też szczególnego rodzaju uczucie czy doznanie, zatem coś wyłącznie mojego, co we mnie się dokonuje i jest przeze mnie odbierane. Ujmujemy je aktami wewnętrznymi, które mają immanentny charakter i zachodzą w obrębie podmiotu przeżywającego, toteż ich przedmiot jest pewny; wszak sfera immanencji, szerzej opisywana przez Kartezjusza i Husserla, jest poza wątpieniem.

Ujęty z tego punktu widzenia człowiek prostego serca jest zatem podmiotem bezpośrednio przeżywającym siebie i to przeżycie ma wymiar autentyczny (źródłowy). Nieautentyczna może być jedynie interpretacja odczutyh stanów, domniemanie ich źródła, antycypacja konsekwencji czy zamiar ich ukrycia itd.

W tej interpretacji daleko wybiegliśmy poza potoczne pojmowanie idei prostego serca, przyjmując raczej fenomenologiczną perspektywę jego rozumienia jako odczucia, prostoty zaś jako tego, co bezpośrednio dane. Jednakże ta perspektywa pokazuje właśnie, że nasze wewnętrzne stany emocjonalne żywo reagują na piękno i jego odmiany, że odczuwając je, doznajemy szczególnego zachwytu, wzruszenia czy radości. Nie możemy się mylić co do ich zachodzenia, gdyż ich sposób dania jest niezapśredniczony, prosty, źródłowy.

Perspektywa ta tłumaczy również pewien negatywny rodzaj postawy ludzkiej, która prowadzi do zanurzenia się we własną subiektywność i absolutyzowania własnego przeżycia. Wówczas doznanie estetycznej przyjemności przez podmiot nie kieruje go ku przedmiotowi, który ją wywołuje, lecz pozostaje celem samym w sobie. Podmiot taki pławi się niejako we własnych stanach, uznając je za samowystarczalne. Tak wykształcona postawa estetyczna jest czymś nieautentycznym i sprawia, że idea człowieka prostego serca zostaje bezpowrotnie zagubiona. Stanowi on wówczas nienasycony zbiór pragnień,

¹² Komentując estetykę Plotyna, A.B. Stępień pisze: „Gdy w tym, co zmysłowo dane, odbiorca rozpozna obraz czegoś duchowego, jest wstrząśnięty przypomnieniem prawdziwego bytu i z tego wstrząsu rodzi się miłość. Przeżycie to ogląd ekstazy, prowadzący do silnej reakcji emocjonalnej”; A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986², s. 108.

potrzeb i uczuć, tworzący szczególnego rodzaju emocjonalne kłębowisko, przez które przebija się melancholia¹³.

Takie zanurzenie w subiektywność jedynie pozornie realizuje ideę „serca”, gdyż przekreśla intencjonalny charakter przeżycia estetycznego, które przecież jest zawsze ku czemuś skierowane, jest przeżyciem czegoś. Odsłania się tym samym drugi sposób rozumienia „serca”, podkreślający transcendencję odczucia i przeżycia. W tym przypadku sytuacja problemowa znacznie się komplikuje, gdyż między podmiotem estetycznie przeżywającym a przedmiotem przeżywanym występuje swoisty dystans, który sprawia, że przedmiot ten nie stanowi efektywnej części przeżycia. Nie jest czymś w tamtym zawartym, nie może zatem stanowić czegoś subiektywnego. Czym zatem jest?

Odpowiedź na to pytanie może wydawać się paradoksalna. Tym przedmiotem estetycznym może być wszystko. Tak też w przypadku dziedziny przedmiotów realnych i ich stanów możemy odczuwać estetyczną radość z pewnego zdarzenia, które uderza nas swą gwałtownością. Możemy czerpać przyjemność z dokonujących się procesów, których następujące po sobie w sposób nieunikniony fazy przywodzą na myśl fizyczny *logos*, estetycznie odbierany jako uporządkowane piękno. Same wyglądy przedmiotów odsłaniają nam swe ukryte struktury, które czasem dostrzegamy w bezinteresownym nastawieniu. Również całości wyższego rzędu: krajobraz czy niebo gwiazdziste, stają się jakże przecież często przedmiotem estetycznego przeżywania. Także negatywne odczucia mają taki intencjonalny charakter: znudzony jestem rozmową, opatrzył mi się krajobraz, rozczarował obejrzany film.

Estetyczna władza serca jest zatem zakresowo nieskończona. Sprawia ponadto, że odczuwamy świat jako przesycony jakościami emocjonalnymi. Przejawiają się one na przykład w widzeniu krajobrazu, który jest nam szczególnie bliski, w oglądzie błękitu, z którym wiąże się egzystencjalnie rozumiana dal, w odbiorze dzieła sztuki. Władza ta nie pyta o zasadność istnienia tych jakości, nie rozważa ani nie kalkuluje. Akceptuje jedynie fenomen obecności jakości emocjonalnych w przedmiocie. Więcej, czyni tak niezależnie od tego, o czym mówi rozum teoretyczny. Przecież wiemy, że krajobraz stanowi fragment świata i jako byt nigdy nie jest swojski, że błękit jako zjawisko atmosferyczne nigdy

¹³ Opisuje ją, choć w innym kontekście, Kierkegaard. „Zmysłowość jest tu już obudzona, lecz nie do ruchu, ale do cichego trwania, nie do radości i rozkoszy, ale do głębokiej melancholii. Pożądanie jest jeszcze uśpione, jest przecuciem, z którego w niepewnej poświacie wyłania się przedmiot pragnienia. Stan ten poprzedza zmysłowość, która w mgłach i chmurach to się rozplywa i oddala, to skupia i przybliża. Co staje się przedmiotem pożądania, obejmuje samo pożądanie w posiadaniu, ale posiada, nie pożądając, i tym sposobem nie posiada. W tej sprzeczności zawiera się mamiąca i oczarowująca słodka męka i ból pierwszego stadium”; S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, t. I, tłum. i wstęp J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 83.

nie jest „tęskny”, że zestawienie kolorystyczne obrazu nigdy nie jest radosne. A jednak wiążemy te jakości bezpośrednio z przedmiotem. Takie widzenie świata, widzenie przez serce, zbliża się do widzenia pierwotnego (w porządku genetycznym), dla którego jakości zmysłowe przedmiotu były nierozdzielnie związane z jakościami emocjonalnymi. Również w tym nieoczekiwanym znaczeniu ma ono pierwotny (prosty) charakter.

Akceptacja tezy o jakościach emocjonalnych zakotwiczonych w przedmiotach prowadzi do uznania szczególnej korespondencji między wewnętrzną (subiektywną) i zewnętrzną (przedmiotową) stroną odczucia estetycznego. Można je bowiem rozumieć jako odczucie własnych stanów oraz jako odczuwanie czegoś, co znajduje się poza mną. Umożliwia tym samym jego bardziej szczegółowe analizy, obejmujące trzy obszary, w których władza serca jest w swym prawie. Pierwszy poziom to tzw. emocja wstępna, inicjująca odbiór przedmiotu estetycznego. Poziom drugi dotyczy zaznaczonej już jakości emocjonalnej obecnej w strukturze przedmiotu estetycznego, trzeci zaś obejmuje emocjonalny aspekt odpowiedzi na wartość tego przedmiotu. Rozważmy te trzy poziomy.

W oglądowym horyzoncie doświadczenia estetycznego może pojawić się wielość przedmiotów o zróżnicowanej strukturze i sposobie istnienia. Mogą to być przedmioty naturalne o różnym stopniu złożoności, jak i przedmioty wytworzone przez człowieka: od narzędzi po dzieła sztuki. Więcej, mogą to być nawet poszczególne jakości przedmiotu percypowane niejako odrębnie od „rzeczy” i ujęte w swym uposażaniu. Ta wielość przedmiotów, które potencjalnie wypełniają horyzont doświadczenia estetycznego, może nasuwać przypuszczenie, że jest on bezładny, że nie panują w nim żadne specyficznie estetycznie prawidłowości. W praktycznym życiu hierarchia „rzeczy” jest relatywnie jasno ustalona, a dobra, o które człowiek się stara, dają się uporządkować. Podobnie w nastawieniu teoretycznym: dziedziny przedmiotowe są klasyfikowane i tak samo uporządkowane są nauki szczegółowe o nich traktujące. Natomiast życie estetyczne zdaje się pozbawione takiego uporządkowania. Jak zatem może w takim chaosie przebiegać doświadczenie estetyczne, którego ostatecznym celem ma być przecież odczucie piękna?

Pierwszą zasadą porządkującą proces takiego doświadczenia, a także wprowadzającą hierarchię przedmiotową, jest pewien rodzaj emocji, który za Ingardenem można określić jako emocję wstępną. Píše on:

Początek jest bardzo dziwny, bowiem nagle pewien przedmiot fizyczny z naszego otoczenia, dla nas zupełnie obojętny w tym sensie, że mimo niego przechodzimy, po prostu, jakoś w pewnym momencie umie „zahaczyć” o naszą psychi-

kę, tak, że – mówiąc bardzo ogólnie i ogólnikowo – zatrzymujemy się przy nim. Jeszcze nic nie robimy i jeszcze nie wiemy, co się dzieje i jak, ale jakoś nagle poruszył nas on w taki sposób, że zaczynamy koncentrować na nim naszą uwagę i zarazem zaczynamy z nim obcować emocjonalnie (...). To jest to, co kiedyś w książce *O poznawaniu dzieła literackiego* nazwałem emocją wstępną, od której zaczyna się wszelkie przeżycie estetyczne i zmiana postawy z praktycznej czy poznawczej (praktyczno-poznawczej) w postawę całkiem odmienną, która w szczególności prowadzi do wyprodukowania dzieła sztuki¹⁴.

Emocja ta nie ma sprecyzowanego wymiaru aksjologicznego, choć zaznacza on już swą obecność, i nie jest jeszcze odpowiedzią na konkretną wartość dzieła. Nie można nawet stwierdzić, czego dotyczy: czy kształtu przedmiotu, czy jednej z jego własności, czy też pewnego „zachowania się” w relacji do innych. Tak rozumiana nieokreśloność emocji nie może jednak przysłonić innych cech, które świadczą o jej randze. Przede wszystkim po stronie podmiotu występuje swoiste zatrzymanie percepcji na czymś, co wywołało emocjonalny oddźwięk. Emocja wstępna niejako utrwala spojrzenie i przez to zatrzymanie ukierunkowuje go, prowadząc do swoistego wyodrębnienia przedmiotu, który ją wzbudził. Przystaje on być peryferyjny i przechyla się ku centrum horyzontu oglądowego. Jednak czyni tak nie ze względu na swój walor poznawczy ani też na swą wartość praktyczną czy życiową, lecz raczej jeszcze nieokreśloną wartość estetyczną. W tym sensie emocja wstępna ożywia pole postrzeżeniowe oraz dokonuje w nim aksjologicznego wyróżnienia.

Nie jest to łatwe. Człowiek jest przecież zanurzony w wirze życia, które nie pozostawia wiele miejsca na pozbawione praktycznego charakteru zainteresowanie, toteż konieczne jest podjęcie wysiłku, by uznać za wartościowe to, co znajduje się poza interesem praktycznym. By je w tym sensie „czysto uchować w sumieniu”. Co znaczy czysto? Znaczy to: znosząc zapośredniczenia teoretyczne¹⁵, użytkowe i moralne. Znoszenie takie należy jednak rozumieć w sensie heglowskim. Wówczas nie ma ono charakteru czystej negacji, lecz taki, w którym zachowana zostaje wartość pozaestetyczna przy jednoczesnym zakwestionowaniu jej mocy determinującej. Tak też patrząc na przedmiot użytkowy, podmiot estetyczny nie kwestionuje jego użyteczności jako takiej, lecz uznaje ją jedynie za przesłankę tego, co w sposób czysto estetyczny zatrzymało jego spojrzenie. Naturalną drogą dokonuje się to w percepcji bu-

¹⁴ R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, wybór i oprac. A. Szczepańska, wstęp W. Stróżewski, Warszawa 1981, s. 183.

¹⁵ É. Gilson uznaje nawet zupełną zbędność erudycji. „(...) doświadczenie estetyczne obrazu nie wymaga żadnej uprzedniej erudycji, jako przyczynę ma ono sztukę malarza, a nie wiedzę profesora”; É. Gilson, *Peinture et réalité*, Paris 1958, s. 320, cyt. za: A. Wołczyński, *O doświadczeniu estetycznym w ujęciu É. Gilsona*, Lublin 1983, s. 114.

dowli, gdyż w nią jest już wpisana wartość użytkowa. Można zdobyć się na takie zniesienie, gdy oglądamy krajobraz, o którym przecież wiemy, że spełnia szereg innych funkcji. Tej operacji osłabiania rangi wartości poznawczych czy użytkowych sprzyja percepcja dzieła sztuki, choć czasem trudno zawiesić jego pozaartystyczny kontekst. Najtrudniej natomiast ująć moment estetyczny w moralnym działaniu człowieka. Choć teza o identity dobro i piękno jest powszechnie znana, to jednak przecież i to, co moralnie wątpliwe, może być estetycznie wartościowe. Tak jak nedorzecznie postępujący człowiek jest przecież komiczny. Taka jest również negatywna wartość moralna, na przykład skąpstwo. Odczucie negatywności nie wiąże się jednak w percepcji estetycznej z potępieniem, lecz wywołuje pogodny śmiech, który nie ma charakteru dezaprobaty.

Choć uwagi te po części dotyczą już dalszego przebiegu doświadczenia estetycznego i są bezpośrednio związane z odpowiedzią na wartość, nie odbiegają daleko od poruszanego problemu emocji wstępnej, tej władzy serca, która nakazuje nam zatrzymać się przy pewnym szczególe, bez różnicy, czy będzie miał on charakter moralnie negatywny (słabość, ułomność, nedorzecznosc człowieka), czy będzie go determinował wymiar praktyczny lub poznawczy. Estetyczna władza serca ma bowiem w sobie siłę zawieszenia czy zniesienia (w sensie heglowskim) tych wymiarów i afirmacji czysto estetycznego aspektu doświadczanego przedmiotu.

Istotne jest również, że ta emocja wstępna jest wielokierunkowa. To znaczy może dotyczyć pewnej własności przedmiotu, a więc czegoś, co należy do jego uposażania, ale także momentu formalnego: szczególnego kształtu czy układu. Również sposób istnienia przedmiotu jej nie determinuje. Tak też emocję może wzbudzić realny byt z właściwym dla niego obiektywnym sposobem istnienia, twór irrealny – dzieło sztuki, czy nawet dowolny przedmiot wytworzony przez człowieka, a nawet byt idealny, na przykład geometryczny, który w swym wykończeniu i pełni zdaje się doskonały. Oznacza to, że estetyczna władza serca ma akceptujący charakter. Otwiera się ona na różne rodzaje bytów i przedmiotów oraz ich stany. Nie ogranicza jej sposób istnienia ani wartość z nim związana. Emocja taka zdaje się tym samym przebiegać niezależnie od nastawienia teoretycznego, moralnego i użytkowego. To zatem, co ją wzbudza, jest niezależne od jakiegokolwiek interesu. Nie jest to mało, gdyż żyjemy przecież w świecie, który stawia nam przede wszystkim pozaestetyczne wymagania. Jednakże estetyczny człowiek prostego serca, niejako świadom swych obowiązków, znajduje jeszcze w sobie siłę, by zatrzymać się nad tym, co pociąga go swoją formą i w czym przeczuwa piękno.

Emocja wstępna inicjuje jedynie doświadczenie estetyczne. Rozwija się ono dalej, w złożonym procesie następujących po sobie faz. Z perspektywy poruszanego tu problemu istotna jest ta faza, w której pojawia się pewne emocjonalne współbrzmienie między doświadczającym podmiotem a doświadczanym przedmiotem. Wkraczamy tym samym w drugi obszar rozważań dotyczący jakości emocjonalnych zobiektywizowanych w przedmiocie i emocjonalnej na nie reakcji.

Jeśli weźmiemy pod uwagę dzieła stworzone przez człowieka, w szczególności sztukę, to rozjaśnienie tego współbrzmienia wydaje się łatwe. Wszak tworząc, człowiek obiektywizuje w dziełach swe nastroje i uczucia. Pozostawia w nich swój emocjonalny ślad. Toteż jest zrozumiałe, że w doświadczeniu tych dzieł współdana nam jest ta emocjonalna strona. Niejako partycypujemy w uczuciach twórcy, a taka partycypacja pozwala nam zrozumieć również i dzieło, i sam proces jego tworzenia.

Jednakże zarazem dzieło tak w swej formie, jak i treści przejawia jakości emocjonalne, które nie są pochodną emocji twórcy, lecz mają swą obiektywną podstawę w nim samym, zatem do niego należą i są jemu właściwie. Tych zobiektywizowanych emocji możemy szukać w różnych warstwach dzieła. Tak już na poziomie na przykład płaszczyzny obrazu, jedynie barwą wypełnionej, kolor – pierwotny element malarskiego dzieła sztuki – może charakteryzować się określoną jakością emocjonalną, zestawienie kolorystyczne może być dramatyczne, gwałtowne bądź też zrównoważone i wyciszone. Jeśli takie jakości wiążą się z pierwotną warstwą obrazu, ich obecność jest jeszcze bardziej zrozumiała i widoczna w dalszych warstwach, już tematycznych, w których zostaje przedstawiona postać ludzka i jej los, martwa natura czy pejzaż. Ich emocjonalny charakter wypływa niejako z nich samych, toteż wywołują one odpowiedź serca. Szczególnie jest to widoczne w muzyce, która z uwagi na swój nieprzedstawiający charakter jest pozbawiona ugruntowania jakości emocjonalnych w treści przedmiotowej. A jednak jakże często jej rytm współbrzmi z naszym rytmem emocjonalnym. Jakże często czujemy szczególny rodzaj jedności z brzmieniem.

O ile dzieła sztuki są tworam ludzkiego działania, stąd emocjonalna korespondencja między nimi a podmiotami odbiorczymi dokonuje się na tej samej antropologicznej płaszczyźnie, o tyle przyroda stanowi byt obiektywny, istniejący niezależnie od podmiotu. Więcej, narzuca mu prawa, które jeśli nie są przestrzegane, prowadzą do zguby jednostki. Czy również w tym wypadku można jej przypisać pewne jakości emocjonalne, które współbrzmiały z odczuciami człowieka? Z pewnością takie jakości występują, przy czym nie są one

jedynie charakterystyczne dla uczłowieczonego krajobrazu, który jest swojski, bliski czy nostalgiczny. Również inne obszary przyrody, które nam nie sprzyjają, a nawet są dla nas groźne, nacechowane są jakościami emocjonalnymi. Za przykład służy tu groza żywiołu czy obojętność na nasz los konstelacji gwiazdnych i procesów przyrodniczych. Trudno się na nie egzystencjalnie zgodzić, jednak w widzeniu estetycznym wielkość przyrody jawi się nam jako przemożna i wspaniała, a nawet wzniosła. Więcej, rytm przyrody jest przecież także rytmem naszego życia jako istot biologicznych. Współbrzmienie dokonuje się zatem zupełnie naturalnie, bez potrzeby wczuwania w przyrodę naszych uczuć. Być może właśnie teraz ujawnia się estetycznie znaczenie władzy człowieka prostego serca, odczuwa on bowiem bezpośrednio, że jest częścią tego świata, a nie kimś obcym, i nawet jeśli jego odczuciu towarzyszą pascalowskie wątpliwości moralne, nawet jeśli żywi on kantowską wątpliwość co do możliwości poznania przyrody jako całości, to estetycznie ją przeżywając, akceptuje jej porządek, bieg i prawa, choć wpisana jest w nie śmierć. Jakości emocjonalne istnieją zatem i na tym poziomie estetycznego doznania świata przyrody, a doświadczenie estetyczne w określonej fazie je afirmuje.

Emocja wstępna oraz doświadczenie jakości emocjonalnych zobiektywizowanych w dziele sztuki lub odczuty w świecie przyrody stanowią dwa obszary, w których władza serca jest w swym prawie. Jednakże obszar trzeci – emocjonalnego odczucia wartości – najpełniej ujawnia siłę tę władzy. Zdaje się ono bowiem najwłaściwszą drogą odbioru wartości estetycznych. Jaka jednak racja za tym przemawia? Co sprawia, że ranga tego odczucia jest tak wysoka, i na czym polega jego prostota?

Przede wszystkim jest to powodowane samą specyfiką wartości i jej wewnętrznym jakże bogatym zróżnicowaniem. Nie jest ona bowiem czymś ogólnym, co daje się definicyjnie ująć, lecz raczej czymś na wskroś indywidualnym i niepowtarzalnym, które swą całościową treść wartościową odsłania jedynie uczuciu. Gdy spojrzymy na obraz Vermeera *Dziewczyna w czerwonym kapeluszu*¹⁶, jego piękno uderza nas swą bezpośredniością i nawet po tylu wiekach jest czymś żywym, nieustannie oddziałującym i jaśniejącym. Możemy ogólnie podać zasady konstrukcji tego obrazu, określić zestawienie kolorystyczne, funkcję światła, jednakże takie upojęciowanie ujmuje jedynie jego rysy ogólne, które w żadnym razie nie tłumaczą naszego emocjonalnego poruszenia. Nie czynią tego, gdyż jest ono wywołane tym, co dostrzegamy w obrazie poza pojęciem, co raczej odczuwamy, niż potrafimy wytłumaczyć. Odczucie, wywołane takimi subtelnościami, których rozum wraz ze swoimi jakże przecież

¹⁶ Tym tytułem obrazu posługuje się M. Walicki, *Obrazy bliskie i dalekie*, Warszawa 1972, s. 121.

wspaniałymi narzędziami – pojęciami, uchwycić nie może, żywo na nie reaguje. Nie jest nawet konieczny wyraz tego odczucia w sądzie estetycznym ani także jego intersubiektywna komunikacja. Estetyczne oddanie sprawiedliwości dziełu dokonuje się raczej bez słów na poziomie emocjonalnego odbioru, który niejako wystarcza sam sobie, jedynym zaś potwierdzeniem jego trafności jest specyficzny typ bezinteresownej przyjemności. Piękne jest bowiem to, co oglądane podoba się lub też czego samo oglądanie budzi upodobanie¹⁷.

Dla estetycznego człowieka prostego serca nie jest istotna epistemologiczna prawda przedmiotu estetycznego, która pozwalałaby na zrozumienie jego struktury i sposobu istnienia. Nie jest on estetykiem skrzętnie gromadzącym dane i używającym metody, by wgłębić się w tajemnicę piękna. Nie jest również sędzią moralnym, który sytuuje dobro nad pięknem i ocenia je z punktu widzenia sumienia. Jest raczej tym, dla którego piękno stanowi odczutą tajemnicę. Poprzestając na takim odczuciu, może tę wartość kontemplować „bez pojęcia”¹⁸, prosto i bezpośrednio. Jednakże osiągnięcie tego nie jest łatwe i wymaga szczególnego nastawienia do rzeczywistości, takiego, które nawet w brzydocie i błędach poznawczych widzi „cień pięknego”.

Andrzej L. Zachariasz

Czy ludziom „prostego serca” potrzebna jest filozofia?

Czy filozofia każdemu jest potrzebna, a zwłaszcza ludziom „prostego serca”? Pytanie, podobnie jak odpowiedź, tylko pozornie wydaje się oczywiste. Użyte w nim wyrażenia nie są bynajmniej jednoznaczne. W zależności od wiązanych z nimi treści, przy zachowaniu konsekwencji wywodu, pozwalają na formułowanie różnych odpowiedzi. Choćby z tych względów konieczny wydaje się namysł nad nim. W pierwszej kolejności jest to kwestia ustalenia,

¹⁷ „Własnością Tomasza była przede wszystkim jego definicja piękna: podał ją w *Summie teologicznej*, w zasadzie tą samą, jednakże z wariantami. Pierwszy wariant mówi, że pięknymi nazywają się rzeczy, »które podobają się, gdy się je ogląda« (*quae visa placent*), drugi zaś, że tak nazywają się te, »których samo postrzeżenie się podoba« (*cuius ipsa apprehensio placet*)”; W. Tatariewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1988, s. 222.

¹⁸ „Piękne jest to, co bez pośrednictwa pojęcia powszechnie się podoba”; I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. IV: *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. M. Żelazny, red. M.G. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Toruń 2014, s. 88.

nawet odwołując się do intuicyjnych znaczeń użytych pojęć: o kim i o czym należałoby tu mówić?

Cóż zatem miałyby znaczyć to pytanie, choćby tam, gdzie mowa o „filozofii”, jak i o „ludziach prostego serca”? Odrębna jest kwestia „potrzeby”. Pytając bowiem o „potrzebę filozofii”, nawet przy odwoływaniu się do intuicyjnego jej rozumienia, można odczytać ją różnie. Czy jest to pytanie o filozofię w ogóle, czy też o konkretną, jakąś, czyjąś, na przykład filozofię św. Tomasza z Akwinu, a może Karola Marksa, Martina Heideggera? Odczytanie go wprost wydaje się sugerować, że chodzi o filozofię w pierwszym z tych znaczeń. Problem jednak w tym, że trudno wskazać coś takiego jak „filozofia w ogóle”. Możemy jedynie mówić o określonej filozofii, przykładowo o myśli idealistycznej, materialistycznej, realistycznej; o tomizmie, kantyzmie, heglizmie, fenomenologii Husserla itp. Tak pojmując filozofię, pytalibyśmy o to, czy ludziom „prostego serca” potrzebny jest tomizm, marksizm, heglizm, materializm, idealizm bądź też indywidualny namysł. Choć dodałbym, próbując wczuć się w intencje autora pytania, że tak formułując swoją wypowiedź, pyta o filozofię jako każdorazowo konkretny namysł, indywidualną refleksję nad życiem, światem, Bogiem itp. Krótko mówiąc, wskazuje na potrzebę namysłu nad samym sobą i otaczającą człowieka rzeczywistością. Niemniej, również takie filozofowanie jest zawsze konkretne, wychodzące z określonych założeń i wyprowadzające pewne wnioski. Jest to zatem namysł, który może burzyć reguły tego, co nazywamy w tym wypadku „myśleniem prostego serca”. W tej sytuacji pytanie to należałoby traktować raczej jako metaforę, do której właściwie każdy może przyłożyć własne rozumienie czy też wyobrażenia o filozofii. Tym samym wszelka odpowiedź na nie będzie miała charakter indywidualny.

Nawet jeśli przyjmiemy, iż sformułowanie „ludzie prostego serca” jest metaforą, która miałyby wyrażać emocje, przeżycia czy też uczucia, to trudno byłoby przyjąć – choć nie zamierzam twierdzić, iż nie mają one wpływu na myślenie ludzkie – że podstawą filozofii jest sfera emocjonalno-uczuciowa człowieka. Filozofia wymaga przede wszystkim namysłu intelektualnego, a więc refleksji bazującej na regułach logiki oraz umiejętności intelektualnej problematyzacji i racjonalizacji rzeczywistości jako przedmiotu namysłu. Filozofia to branie „rzeczy na rozum”, a nie na emocje i uczucia. Te ostatnie lepiej sprawdzają się w religii, poezji czy też w sztuce, także w sztuce miłości. Emocjami, czyli „sercem”, nie filozofuje się, choć nie sposób zaprzeczyć, że historia zna próby emocjonalnego uprawiania filozofii czy też emocjonalizacji myślenia filozoficznego. Co więcej, same emocje, czy raczej konstytuujące się w nich znaczenia, a więc i wytwory kulturowe, są z zasady także wyrazem pewnych

treści merytorycznych, zatem również ideowych czy poznawczych. Niemniej jednak – co należy uznać za znamienity moment, a zarazem argument na rzecz pojmowania filozofii jako działalności intelektualnej – zwolennicy emocjonalnego uprawiania jej zawsze podejmowali próby racjonalnego, czyli dyskursywnego i odwołującego się do reguł logiki uzasadnienia swego stanowiska.

W swojej wypowiedzi przyjmuję, że słowo „serce” w pytaniu ankiety jest użyte jako metafora. Niemniej nie zwalnia to odpowiadającego z jej wyjaśnienia, przynajmniej dla potrzeb samej odpowiedzi. Sądzę zatem, że wyrażenie „prostego serca” ma łączyć znaczenia będące obiektywizacją szczerości przeżywanego stanów duchowych (uczuciowych, emocjonalnych i intelektualnych). Inaczej mówiąc: ma oznaczać zachowywanie się tak, jak się myśli, czuje i przeżywa. W odniesieniu do filozofii mogłoby ono być wyrazem czystości intencji i adekwatności wobec uświadamianych i przeżywanego stanów formułującego i wypowiadającego swe tezy filozofa, a więc wypowiedzianego tego, co w jego wewnętrznym przekonaniu prezentuje się jako prawda. Filozof może się mylić, ale nie może świadomie kłamać. Powinien przedstawiać swoje myśli tak, jak jemu samemu jawią się one jako prawdziwe czy też zasadne. Takie traktowanie myślenia jest warunkiem koniecznym bycia filozofem. Trudno bowiem nawet zakładać, że filozofem można by nazwać kogoś – choć w praktyce takich sytuacji nie sposób wykluczyć – kto co innego uznaje za zasadne i prawdziwe, ale w imię „jakichś” interesów prezentuje tezy, których sam nie akceptuje. Takie postępowanie zwykło potocznie określać się jako cyniczne¹⁹, choć winno zostać nazwane nawet nie fałszywym, a kłamliwym. Rzecz jednak w tym, że jak sądzę, w wyrażeniu „ludzie prostego serca” pytającemu bynajmniej nie chodzi o filozofów – czyli tych, którzy filozofię tworzą – ale o adresatów myśli tych ostatnich. To filozofowie mieliby wystąpić z ofertą filozofii do „ludzi prostego serca”. Przy tym pod tym określeniem chciałbym rozumieć ludzi prawdomównych, w znaczeniu: wolnych od fałszu, uczciwych, szczerych wobec innych, życzliwych itp. Nie jest to jego jedyne rozumienie. Wszystkie te cechy mogą mieć przecież zarówno tzw. ludzie prości, jak i wykształceni, należący do elit społecznych. Czy zatem człowiek „prostego serca” to „prostak”, a więc nie tylko niewykształcony, nieobeznany ze współczesną wiedzą naukową, ale także nieobyty z kulturą obowiązującą daną społeczność? Człowiek, który bywa także określany jako „prymitywny”? Przypuszczam, że autorowi pytania nie

¹⁹ W każdym razie cynizm ten nie ma wiele wspólnego z antycznymi cynikami. Ci ostatni bowiem nie tylko swoje tezy akceptowali, ale także z zasady praktycznie, żyjąc zgodnie z nimi, potwierdzali. Por. na ten temat: P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. i wstęp P. Dehnel, Wrocław 2008. Ludzie, którzy jako prawdę podają to, w co sami nie wierzą i czego nie uznają za zasadne, zasługują na miano kłamców.

chodzi o takie rozumienie tego wyrażenia. Tym bardziej że ludzie o tego rodzaju osobowościach, niejako ze swej kondycji, nie są raczej zainteresowani ideami filozoficznymi. Nie odczuwają potrzeby ich poznawania, a tym bardziej zgłębiania. Stąd też próby ewentualnego narzucenia im tego sposobu myślenia z reguły okazują się nieefektywne, a w niektórych wypadkach mogą kończyć się agresją. Jeśli już tego rodzaju próby miałyby być podejmowane, to winny być poprzedzone zapoznaniem z podstawami kultury europejskiej. Choć należałoby zapytać: czy po takich zabiegach, o ile skończą się one sukcesem, nasz rozmówca będzie jeszcze zasługiwał na miano człowieka „prostego” (obojętnie, serca czy umysłu), tzn. prostaka? Jeśli jednak mówiąc o ludziach „prostego serca”, będziemy mieli na uwadze ludzi wykształconych, tworzących elity intelektualne społeczeństwa, to należałoby co najmniej założyć, choć nie zawsze znajduje to potwierdzenie, że dysponują oni pewną wiedzą filozoficzną, a więc także umiejętnością myślenia krytycznego. Można zatem przyjąć, iż są w stanie podjąć decyzję co do miejsca filozofii w swoim życiu.

Zakładam jednak, że w pytaniu nie chodzi o powyższe znaczenie zwrotu „ludzie prostego serca”. Użycie go nie uwzględnia wymiaru intelektualnego czy choćby umiejętności praktycznych. Myślę, że chodzi tu o treści charakterologiczne czy też osobowościowe. W tym wypadku wyrażenie to może oznaczać człowieka prawdomównego, czy choćby prostomyślnego, wiernego samemu sobie. Przy tym należałoby założyć, iż osobowość człowieka „wiernego same-mu sobie” określają wartości pozytywne, tzn. takie, które są powszechnie akceptowane. Problem pojawia się wówczas, gdy są one uznawane przez innych za negatywne, na przykład za ksenofobiczne, nacjonalistyczne, homofobiczne, rasistowskie. Człowiek prezentujący te wartości, głoszący nietolerancję, pochwałę dyskryminacji, przemocy, a nawet eliminacji „innych”, jako wierny swym przekonaniom, z zasady uważa siebie i jest uważany w gronie podobnie myślących za wartościowego. Zapewne w swojej własnej ocenie, jako prostomyślny, prawdomówny, jest człowiekiem „prostego serca”. Można by powiedzieć, że jest „uczciwy” wobec samego siebie. Czy jednak jest taki w ocenie innych? I czy zarówno pierwszym, jak i drugim potrzebna jest filozofia? Jeśli uznamy ją za dobro samo w sobie, to zapewne, bez względu na różnice między ludźmi, odpowiedź będzie brzmieć „tak”. Jeśli jednak jest to dobro praktyczne, czy też inaczej mówiąc: definiujące się ze względu na „swoją” użyteczność, to pojawia się pytanie: co miałyby oferować filozofia ludziom „prostego serca”? Czy pozwoli im osiągnąć wyższy stopień tak pojętej doskonałości (o ile w ogóle prostotę serca uznajemy za cechę pozytywną), czy też będzie prowadzić do jej destrukcji? Ta druga sytuacja jest możliwa, jeśli rezultatem poznania filo-

zofii byłby choćby sceptycyzm, a tym bardziej cynizm. Te bowiem nie tylko podważałyby zasadność „prostego serca”, lecz wręcz ją negowały.

Przypadki tego rodzaju należą zapewne do skrajnych. Nie jest również tak, iż kumulują się w jednej osobowości w postaci czystej. Z zasady osobowości są zróżnicowane, łączą zarówno cechy uznawane za pozytywne, jak i negatywne, choć nie sposób także wykluczyć ich szczególnego nagromadzenia w jednej osobie. Jeśli jednak przyjmiemy, że „ludzie prostego serca” to osoby prezentujące wartości uznawane za pozytywne, to należałoby w tego rodzaju sytuacjach uwzględniać także możliwość ich różnego uzasadniania wyznaczanego bądź to wyznawanym światopoglądem, religią, bądź też choćby różną obyczajowością.

W tym kontekście o ludziach „prostego serca” można by mówić zarówno wówczas, gdy ich uczciwość, wierność sobie i prostomyślność itd. uformowane zostały na bazie światopoglądu ateistycznego, jak i wyznawanej religii czy choćby potoczności (życie codzienne) realizującej się w prostych, a zarazem transparentnych relacjach społecznych. Czy jednak będą oni w stanie wzajemnie się akceptować, a tym bardziej uznawać u innych przejawy „prostego serca”? Jest to pytanie o to, na ile, przykładowo, człowiek religijny jest w stanie zaakceptować, że postawa ateisty, czy choćby agnostyka, mimo iż ideowo odmienna od jego własnej, jest w świadomości tegoż ateisty równoważeniowa – i *vice versa*. Czy uznanie jej za taką nie byłoby jednoznaczne z niedochowaniem wierności samemu sobie? Odpowiedź i w tym wypadku nie jest oczywista, a nawet jeśli jest możliwa do sformułowania w postaci zasady ogólnej, to nie zawsze znajduje potwierdzenie w konkretnych zachowaniach ludzi. Zależy ona każdorazowo od danego człowieka. Niewątpliwie zatem znajdą się wierzący, którzy będą w stanie nie tylko zaakceptować odmienną, ale także uznać wierność innych ich przekonaniom za wyraz prostomyślności. Trzeba jednak także wziąć pod uwagę i takich, którzy nie będą umieli zaakceptować owej odmienności, uznając ją za motywowaną złą wolą „ateusza”. Ten bowiem dla tak myślących ludzi, niejako z racji samego faktu bycia ateuszem, jest „zły”, w znaczeniu niemoralny. Co więcej, w tym sposobie myślenia już sama możliwość relatywizacji systemów znaczeń jest „złym” i jako taka nie jest możliwa do zaakceptowania przez człowieka „prostego serca”, którym w ich przekonaniu może być jedynie ich współwyznawca.

Stwierdzenia powyższe, będąc oczywiście uogólnieniami i zarazem uproszczeniami, bynajmniej nie zawsze znajdują potwierdzenie w rzeczywistości. Czy oznacza to, że odpowiedź na omawiane pytanie każdorazowo winna brać pod uwagę konkretnego pojedynczego człowieka? Niewątpliwie tak, choć jednocześnie należałoby zauważyć, że takie postępowanie uniemożliwia-

łoby zajęcie jakiegokolwiek stanowiska teoretycznego. Pojawia się tu przede wszystkim pytanie: kto ma decydować o tym, czy „człowiekowi prostego serca jest potrzebna filozofia”? Czyżby sami filozofowie? A może moralisci, ludzie religii, sztuki, polityki? Jeśli jednak filozofowie, to na jakiej podstawie? Być może odwołując się do przekonania, iż to oni są dysponentami mądrości? Problem w tym, czy taką mądrością rzeczywiście dysponują... Jednocześnie trudno byłoby dowodzić, że powinni jej sobie udzielić sami ludzie „prostego serca”, skoro – przynajmniej w założonych warunkach pytania – pozostają poza filozofią. W tej sytuacji odpowiedź ta zawsze musi być udzielona przez samego filozofa, na podstawie jego własnego rozumienia filozofii i rozeznania sytuacji jej ewentualnego adresata. Dzieje się to nie tylko wówczas, gdy będąc filozofem, sam siebie uznaje za człowieka „prostego serca”, ale i wtedy, gdy jako człowiek „prostego serca” podejmuje trud filozofowania i sformułowania odpowiedzi na zadane pytanie.

Czy zatem są jakieś szczególne powody, które wskazywałyby na potrzebę filozofii w wypadku ludzi tzw. prostego serca? Sądzę, że poza samym tym stanem, a właściwie próbami wyrwania człowieka z tego stanu, takich powodów nie ma. Czy zatem poza sytuacją, w której stan ten jest jednoznaczny z „prymitywnością” (ewentualnie naiwnością), takie powody istnieją? Tym bardziej że w innych sugerowanych tutaj znaczeniach jest on rozumiany raczej pozytywnie. Nie wydaje się słuszne, aby w wyniku refleksji filozoficznej podważać zasadność szczerości, uczciwości czy też prostomyślności. Jeśli filozofia (refleksja filozoficzna) jest w tym przydatna „ludziom dobrego serca”, to dobrze. Jeśli jednak miałyby te ich przymioty podważać, to lepiej niech ludzie uczciwi pozostaną uczciwymi, choćby i bez filozofii, a prostomyślni prostomyślnymi. Bycie człowiekiem „dobrego serca” to stan faktyczny, a nie pogląd intelektualny. Po prostu: jest się uczciwym albo się nie jest, tak jak jest się prostomyślnym albo nie. Nie oznacza to jednak, że ktokolwiek w tych stanach jest idealny. Braki w tym względzie pozwalają ludziom na doskonalenie się. Dodałbym, że w tym kontekście pytanie: „Czy ludziom prostego serca potrzebna jest filozofia?”, jest pytaniem o to, czy filozofia jest potrzebna ludziom uczciwym, prostomyślnym, wrażliwym... Zapewne tak. Tak samo zresztą, jak jest potrzebna mężczyznom, dzieciom i, jak stwierdził Karl Jaspers, „nawet kobietom”. Czy jednak cokolwiek z tego wynika dla bycia mężczyzną, dzieckiem, kobietą? Konkludując tę część wywodu, pozwolę sobie stwierdzić, że filozofia, jeśli jest potrzebna, to nie tyle „ludziom prostego serca”, ile „ludziom jako ludziom”, zwłaszcza ludziom kultury europejskiej.

Pomijając jednak wątpliwości dotyczące znaczeń związanych z tytułowym pytaniem i próbując wczuć się w zawarte w nim intencje, sądzę, że pytający, mówiąc o „ludziach prostego serca” w pierwszej kolejności ma na myśli postawę ewangeliczną. Choć należałoby zauważyć, że sam Jezus, przynajmniej zgodnie z wersją Biblii Tysiąclecia, w Błogosławieństwach podanych w Ewangelii św. Mateusza mówi nie tyle o ludziach „prostego”, ile „czystego serca” (Mt 5, 8), oraz używa być może bardziej zbieżnego z omawianym określeniem wyrażenia „ubodzy w duchu” (Mt 5, 3)²⁰. Czy jednak wszystkie te sformułowania są jednoznaczne? Zapewne nie. Nawet jeśli ich intencje są zbieżne, to każde z nich wydaje się wskazywać na treści specyficzne. Stąd też przyjmując ich znaczeniową bliskość, należy mieć na uwadze, że żadna analiza nie wyczerpuje możliwych ich sensów. Choć należałoby zapytać, czy pozwalając sobie w tym wypadku na mędrkowanie (filozofowanie) na temat sformułowań Ewangelii, możemy być jeszcze uznani przez wiernych poszczególnych wyznań chrześcijańskich za ludzi „czystego”, a tym bardziej „prostego serca”, czy też nazywać się „ubogimi w duchu”? Czy aby samo mędrkowanie nad słowami Jezusa nie jest dla chrześcijanina zaprzeczeniem „prostoty”, „ubogości” bądź „czystości” myśli? W czym więc wyraża się w tej sytuacji „prostota serca” – czy aby nie w pełnym zaufaniu do przekazu? Zadawanie pytań oznacza podważanie idei „prostoty przekazu”; jest dopatrywaniem się „czegoś innego”, co miałyby się pod nim ukrywać. Czy zatem nie jest tak, że samo filozofowanie niszczy „prostotę”? Wszak podważa ją, komplikuje, wskazuje na niejednoznaczności czy też wieloznaczności itp. Jezus przecież mówił do swoich uczniów: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 37)²¹. Czy zatem ludziom ewangelicznej „czystości serca”, bądź też myślenia czystego serca, potrzebne jest mędrkowanie, filozofia? Wbrew entuzjastom, którzy widzą w niej panaceum na wszystko, odpowiem: nie.

Filozofia nie jest dla mnie „dobrem samym w sobie”. Jest wytworem człowieka i jak wszystkie one, dobrem względnym. Jej ocena warunkowana jest jej przydatnością. Bywają sytuacje, w których przydatność dóbr jest wątpliwa bądź stają się wręcz szkodliwe. Zauważę przy tym, że już w samym pytaniu ankiety najważniejsze nie są bynajmniej pojęcie „filozofia” ani wyrażenie „ludzie prostego serca”, ale sformułowanie „jest potrzebna”, czyli użyteczna, przydatna. Czy zatem ludziom żyjącym słowem Bożym, prawdą Ewangelii filozofia jest potrzebna? A jeśli tak, to do czego? W kontekście „ewangelicznej czystości

²⁰ Uwzględniam tu literalne odczytanie, nie zagłębiając się w możliwe interpretacje pojęć w przytoczonych fragmentach Pisma.

²¹ Por. także: Jk 5, 12.

serca” przydatność ta mogłaby co najwyżej oznaczać, że sama nauka Jezusa nie jest wystarczająca, aby osiągnąć doskonałość w sensie religijnym, zostać „doskonałym chrześcijaninem” czy też uzyskać zbawienie – aby osiągnąć ten stan, konieczna miałyby być filozofia. Czyżby zatem pytanie zakładało, że uformowana na Ewangelii „czystość serc” ludzi wierzących wymaga wsparcia ze strony filozofii? Jeśli tak, to w obliczu różnorodności i wielości nurtów filozoficznych pojawia się pytanie, które sformułowałem już wyżej: jaka to miałyby być filozofia i czy współczesny człowiek taką dysponuje? Odpowiedź, iż winna być to na przykład filozofia chrześcijańska, nie jest jednoznacznie rozstrzygająca. W swym bogactwie jest ona nie mniej skomplikowana niż tzw. filozofie świeckie. W każdym razie opowiedzenie się za którąkolwiek z nich będzie oznaczało odrzucenie innych. W tej sytuacji, w perspektywie myślenia religijnego należałoby raczej przyjąć, że ludziom „czystych serc („prostych serc)” – tak jak to sformułowanie pojmuję w kontekście Ewangelii – filozofia nie wydaje się potrzebna. Przeciwnie: może ona prowadzić do podważania, a nawet burzenia porządku czy też „czystości myślenia religijnego”.

Potwierdzeniem tego jest historia tych dwóch dziedzin w kulturze europejskiej. I choć nie sposób zaprzeczyć, iż w dziejach Europy były znaczące okresy wzajemnej koegzystencji filozofii i religii, to jednak nawet wówczas konkurencja oraz ograniczanie i wzajemne zwalczanie się było codzienną praktyką. Celem działań inspirowanych religijnie w sytuacjach, kiedy wyeliminowanie filozofii okazywało się niemożliwe, było dążenie do jej skolonizowania, a w każdym razie podporządkowania. Przykładem były wieki średnie, gdy filozofia mogła funkcjonować jedynie jako tzw. filozofia religijna (chrześcijańska), występując w roli służebnicy, a właściwie niewolnicy czy też „dziewki” teologii (*ancilla theologiae*). Wieki nowożytne natomiast to okres niejednokrotnie otwartej wojny filozofii z religią, dążeń do zmarginalizowania religii i filozofii religijnej; można powiedzieć, czas walki filozofii z religią o rząd dusz. Jej konsekwencją jest sekularyzacja chrześcijańskiej, zwłaszcza zachodniej, kultury europejskiej i w efekcie jej zmierzch. Choć należałoby jednocześnie zauważyć, że zmierzch chrześcijaństwa nie musi bynajmniej oznaczać końca kultury religijnej Europy. Jego miejsce wydaje się bowiem zajmować kultura islamu. Przy tym islam, który odzegał się od filozofii, nie tylko nie doświadcza kryzysu, ale wręcz przeciwnie: przybierając formy skrajnie religijnie i politycznie, staje się szczególnie ekspansyjny. Świadczą o tym próby islamizacji ciągle nowych terytoriów, w tym także Europy. Co najwyżej, w kontekście procesów zachodzących w Europie, można by zauważyć, że po zachłyśnięciu się filozofią w pierwszych wiekach stratedży islamu, w tym także ówczesni filozofowie

arabscy, filozofię uznali za nieprzydatną, a nawet szkodliwą dla Koranu i nauk Mahometa. W rezultacie trudno dziś mówić o nowożytnej czy też współczesnej filozofii islamu. Jednocześnie jednak w konsekwencji tych decyzji sprzed tysiąca lat islam jako religia nie doświadczył wewnętrznych procesów relatywizacji, a zwłaszcza sekularyzacji, lecz wręcz przeciwnie: zachował w pełni swój fundamentalizm, nawet fanatyzm.

W tej sytuacji pytanie o to, czy filozofia jest potrzebna ludziom „prostego serca”, przyjmuje, przynajmniej dla mnie, postać: czy filozofia jest potrzebna ludziom religii? Jeszcze inaczej mówiąc: czy filozofia jest lub może być uzupełnieniem bądź dopełnieniem religii i religijności? Odpowiadając na tak sformułowane pytanie, stwierdzę: ludziom religii czy też samej religii filozofia nie jest potrzebna. Ludziom religii potrzebna jest wiara. Podkreślę, że filozofia nie tylko nie jest tu potrzebna, ale że jest ona relatywizowaniem, podważaniem czy wręcz negowaniem ich wiary. W tym sensie jest szkodliwa dla wiary, a tym samym i dla religii; zwłaszcza wiary płynącej z „czystości serca” i „prostoty przeżycia religijnego”. Filozofia z reguły sprowadza myślenie człowieka religijnego na „manowce spekulacji i fantazji”. Człowiek religii w swej religijności nie jest silny wiedzą, zarówno tą płynącą z filozofii, jak i nauk pozytywnych, ale wiarą. Ludziom religii, podkreślę to jeszcze raz, potrzebna jest nie filozofia, ale wiara. Im większa wiara, tym silniejsza religijność i większe znaczenie religii w życiu człowieka. Filozofia, jeśli już próbować łączyć ją z religią, potrzebna jest nie tyle wierzącym, ile teologom. To oni brak zawierzenia Słowu próbują uzupełnić wiedzą filozoficzną czy też naukową. Poszukują dla prawd religijnych dodatkowych umocowań ze strony rozumu (filozofii), swego rodzaju atrap intelektualnych, zwłaszcza w tych momentach, w których ich religijność ulega naruszeniu; bywa też, że prawdy religijne, które powinni przyjmować mocą wiary, poddane refleksji wydają się im nieprawdopodobne lub niezgodne z rozumem, wręcz niemożliwe²².

Wskazując na relacje między filozofią a wiarą, pozwolę sobie zauważyć, że Jezus, podejmując się swojej misji, której efektem okazała się nie tylko nowa religia, ale i nowa kultura, wydawał się być w sytuacji niezmiernie skomplikowanej, jeśli nie wręcz beznadziejnej. Oto niczym niewyróżniający się – przynajmniej do czasu rozpoczęcia swojej działalności religijnej – mieszkaniec Izraela, pracownik fizyczny, dorastający w małej wiosce gdzieś na końcu nie tylko rzymskiego, ale i żydowskiego świata, w wiosce, w której podobno nie

²² Znamienne w tym kontekście są wypowiedzi Tertuliana. Filozof ten, *notabene* pierwszy filozof chrześcijaństwa, zasadności nauki Jezusa poszukiwał nie w filozofii, lecz w wierze. W jego przekonaniu nauka Jezusa była pewna w swym przekazie, ponieważ to, o czym mówi, jest niemożliwe do pogodzenia z rozumem (*certum est, quia impossibile est*).

było nawet synagogi, a tym bardziej szkoły rabinackiej, bez wykształcenia w sławnych akademiach filozoficznych, potępiany przez swoich współwyznawców, a zwłaszcza uczonych Izraela, rzuca wyzwanie nie tylko ówczesnym potęgom politycznym, ale całej ówczesnej kulturze. I mimo że nie dysponuje żadną bronią ani władzą, zwycięża. Jedyłą Jego siłą jest wiara. Wiara w to, że jest Synem Boga i że Jego przeznaczeniem jest zbawienie człowieka, czyli przywrócenie mu jego boskości.

Wiara Jezusa, Jego uczniów i pierwszych chrześcijan okazała się skuteczniejsza niż potęga militarna, ekonomiczna i polityczna ówczesnego cesarstwa, mądrość filozofów greckich, władza religijna kapłanów Izraela oraz kapłanów greckich i rzymskich, wreszcie wpływ innych instytucji ówczesnej kultury. Niemniej to, co wystarczało Jezusowi i pierwszym chrześcijanom, nie wydawało się wystarczać, a przynajmniej wystarczało coraz mniej, zwłaszcza w konfrontacji z polityką i filozofią, ich następcom, kolejnym pokoleniom wyznawców Chrystusa. Podjęli więc próby godzenia wiary z polityką i filozofią. O ile jednak starożytna, a także średniowieczna wiara chrześcijan była tak silna, że dominacja kulturowa religii nie wydawała się zagrożona, o tyle sytuacja diametralnie zmieniła się w czasach nowożytnych. Filozofia, a także nauki pozytywne już u progu nowożytności przekroczyły horyzont wiedzy wyznaczany geocentrycznym modelem dotychczasowego myślenia, stawiając człowieka wobec problemu nieskończoności. Jednocześnie religia pod wpływem krytyki filozofii i nauki ulegała stopniowej marginalizacji, a przede wszystkim sekularyzacji. Znalazło to wyraz w próbach rozważania i rozumienia prawd religijnych w kategoriach filozoficznych i naukowych. Konsekwencją tego sposobu myślenia było bynajmniej nie umacnianie wiary i religijności, ale podważanie pierwszej i relatywizacja drugiej. Wyraźnie widać tutaj, że filozofia nie jest konieczna ani nawet przydatna dla umacniania religijności. Powtórzę: religia swoją siłę czerpie z wiary, nie z wiedzy. Stąd też ludziom „prostego serca” w znaczeniu ewangelicznym, ludziom religii, dla osiągnięcia doskonałości religijnej (świętości) potrzebna jest nie filozofia (wiedza), ale wiara. To właśnie wiara pozwoliła człowiekowi, Jezusowi z Nazaretu, uznać się za Syna Jahwe, a nawet samego Boga, i pozwala ludziom uznawać siebie i innych za godnych miejsca wśród bogów. Filozofia, wiedza pozwala natomiast człowiekowi poznać jego małość wobec nieskończoności Istnienia.

PS: Wypowiedź ta może rodzić obawę, czy autor nie postuluje wyeliminowania, za przykładem islamu, filozofii z kultury chrześcijańskiej i europejskiej. Takie odczytanie jest prawdopodobne zwłaszcza w kontekście tezy, zgodnie

z którą kryzys współczesnej kultury europejskiej w istotnej mierze jest generowany dokonującą się pod wpływem filozofii sekularyzacją chrześcijaństwa. Konsekwencją aktywności filozofii (ale także nauk szczegółowych) jest systematyczne zastępowanie w działaniach kulturowych wiary wiedzą. Proces ten oznacza nie tylko ograniczanie obszaru zasadności wiary, ale przede wszystkim jej sekularyzację i relatywizację. Procesom tym nie podlegał, a przynajmniej nie w tak wielkim stopniu jak kultura chrześcijańska, islam. Zarówno jako religia, jak i cywilizacja nie tylko zachowuje on dzisiaj żywotność, ale wykazuje tendencje ekspansjonistyczne. W tej sytuacji niejako oczywiste może się jawić pytanie, zwłaszcza gdy uznamy chrześcijaństwo za dobro warte zachowania, czy nie należałoby, wzorem islamu, jeśli nie wyeliminować, to przynajmniej ograniczyć znaczenie filozofii w kulturze. Odpowiem, że celem tej wypowiedzi nie jest bynajmniej postulat eliminacji filozofii z kultury. Takie próby należałoby uznać za szkodliwe nieporozumienie. Wypowiedź ta oznacza jedynie, iż jej autor filozofię i religię uważa za dwie odmienne formuły realizacji aktywności człowieka. Zarówno próby ich eliminowania, jak i łączenia są szkodliwe tak dla kultury jako całości, jak i każdej z nich z osobna. Bowiem obie, wraz z innymi dziedzinami: sztuką, polityką, czy choćby sportem i rozrywką, właśnie ze względu na swoją odmiennność wzbogacają zarówno człowieka, jak i ludzką kulturę jako całość. Przy tym religia w ramach tej całości generuje przede wszystkim ciągłość i stabilność kultury, nadając jej sens, a filozofia prowadzi do relatywizacji wytworów człowieka, wymuszając zarazem jej progresywność.

Pełna odpowiedź na pytanie o formułę funkcjonowania kultury wymaga jednak odrębnych rozważań i wykracza poza temat tego przedłożenia. Uwagi te ograniczały się do odpowiedzi na pytanie, czy filozofia jest potrzebna ludziom „prostego serca”, a także jakie są ewentualne konsekwencje praktyczne, w tym także religijne, formułowanych odpowiedzi. Sygnalizując tę kwestię, zauważę, że wszelka krytyka, a więc także krytyka (i negacja) religii ze strony filozofii i *vice versa*, natrafia na granice swej zasadności. Poza nimi, jeśli sama krytyka nie staje się śmieszna, co jest najmniej groźną konsekwencją, to może okazać się niebezpieczna, zarówno dla tożsamości religii, jak i ciągłości kultury.

Krzysztof Bochenek – doktor habilitowany filozofii, profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego. Studiował filozofię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie obronił doktorat, natomiast habilitował się na Uniwersytecie Śląskim. W latach 2004–2012 pełnił funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii UR. Zainteresowania naukowe: polska filozofia średniowieczna, neotomizm polski okresu międzywojnia, filozofia człowieka, personalizm chrześcijański, myśl filozoficzna Jana Pawła II, historia. Publikacje: trzy monografie, współautorstwo dwóch monografii, około 70 artykułów w czasopiśmie recenzowanych i rozdziałów w monografiach.

Romana Kolarzowa – doktor habilitowana filozofii, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmuje się antropologią kultury i filozofią dialogu. Od kilku lat koncentruje się na problematyce konstruowania tożsamości. W szczególności przedmiotem jej zainteresowań jest rola doświadczeń traumatycznych w procesie samo-identyfikacji oraz kwestia „nieumiejscowienia” tych doświadczeń w dyskursie filozoficznym. Od 2001 roku pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Artur Mordka – doktor habilitowany filozofii, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Rzeszowskiego. Studia filozoficzne ukończył na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, tam też obronił rozprawę doktorską, natomiast stopień doktora habilitowanego nadał mu w roku 2010 Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Autor dwóch monografii: *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena* (Rzeszów 2002), *Ontologiczne podstawy estetyki. Zarys koncepcji Nicolai Hartmanna* (Rzeszów 2008), oraz artykułów o problematyce estetycznej i ontologicznej; tłumacz tekstów filozoficznych z języka niemieckiego i angielskiego. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół ontologii i estetyki.

Andrzej L. Zachariasz – profesor doktor habilitowany filozofii, w latach 1974–1998 wykładowca filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz w latach 1994–2016 na Uniwersytecie Rzeszowskim; prezes Stowarzyszenia Filozofów Krajów Słowiańskich oraz redaktor naczelny pisma filozofów krajów słowiańskich „ΣΟΦΙΑ”.

Dobrochna Dembińska

UW – Warszawa

Moja krótka historia filozofii starożytnej (IV)

Słowa kluczowe: atomy, *logos*, *pneuma*, przeznaczenie, wolność, opatrność, szczęście (*eudaimonia*), cnota (*arete*), dobro, zło, przyjemność, cierpienie, *aphasia*, spokój duszy (*ataraksia*), bezbolesność ciała (*aponia*), obojętność (*adiaphora*), ćwiczenie (*askesis*)

Keywords: atoms, *logos*, *pneuma*, destiny, freedom, providence, happiness (*eudaimonia*), virtue (*arete*), good, evil, pleasure, pain, *aphasia*, peace of the soul (*ataraksia*), painlessness of the body (*aponia*), indifference (*adiaphora*), exercise (*askesis*)

Filozofia hellenistyczna jako filozofia życia

„Inni wreszcie przyrównują filozofię do urodzajnej roli: ustawione dookoła ogrodzenie to logika, owoce – to etyka, ziemia i drzewa – to fizyka”. Zdanie to, które Diogenes Laertios (VII, 40) przypisuje filozofom stoickim, bardzo trafnie charakteryzuje refleksję czasów hellenistycznych. Tak jak celem zabiegów rolnika czy ogrodnika jest uzyskanie owocu, a ogrodzone pole oraz uprawa ziemi i rosnących na niej drzew (krzewów, zbóż, innych roślin) temu tylko mają służyć, tak też filozofowie tych czasów za cel stawiają sobie odnalezienie tego najbardziej upragnionego przez człowieka owocu, jakim jest życie szczęśliwe. Filozofia moralna, etyka, staje się teraz dziedziną naczelną, pozostałe, czyli logika i fizyka¹, mają pełnić w stosunku do niej funkcję tylko służebną, stanowić pomoc i być, jak ziemia dla rolnika, swego rodzaju fundamentem. Od początku mojej krótkiej historii zwracałam uwagę na znaczenie praktycznego charakteru filozofii starożytnej, nie umniejszając jednak przy tym rangi rozważań fizycznych czy metafizycznych; otóż można powiedzieć, że w czasach hellenistycznych ów praktyczny wymiar osiągnął kulminację i zdominował całą filo-

¹ Logika i fizyka w sensie greckim, od *logos*, *physis*. Należy zaznaczyć, że w filozofii utrwała się, znany wcześniej, ale teraz szczególnie akcentowany, trójpodział na logikę, fizykę i etykę.

zoficzną refleksję. Wyraźnie dają temu wyraz nowo powstające szkoły, którym czasami zarzuca się zagubienie wielkości myśli i wrażliwości na transcendencję.

1. Perypat

Owszem, działają wciąż dawne szkoły, wśród nich najważniejsze: Akademia i Perypat, nie do nich jednak należy teraz rząd dusz. O losach Akademii krótko wzmiankowano wcześniej². Co do Perypatu, po śmierci Arystotelesa jego scholarchą został Teofrast, człowiek wprawdzie wielkiej wiedzy, lecz z zainteresowania biolog, ściślej botanik, i za twórcę tej właśnie nauki jest uznawany. Zgodnie ze swoim usposobieniem, wyjaśniał on obecne w myśli Stagiryty intuicje i niejasności na płaszczyźnie fizycznej, a tym samym pozbawił obraz świata tego, co w wizji Arystotelesa było najwyższej wagi: celowości wszelkich zmian i działań oraz ich nakierowania ku dobru. Celowość, według Teofrasta, właściwa być miała jedynie sferom niebieskim. Jeszcze dalej od metafizycznych rozważań odszedł kolejny scholarcha Perypatu, Straton z Lampsaku. Ten rozwijał badania szczegółowe (w odniesieniu do świata zwłaszcza w zakresie astronomii, a w odniesieniu do człowieka – medycyny) i ograniczył istnienie świata jedynie do zasad materialnych: zdecydowanie odrzucał potrzebę jakiegokolwiek przyczyny transcendentnej, przeczył też nieśmiertelności duszy. Można powiedzieć, że kierunek, w jakim postępowały badania w szkole perypatetyckiej, był wprawdzie zgodny z właściwym tym czasom wielkim rozkwitem nauk szczegółowych³, ale właśnie szczegółowych, i tym samym odległy od spraw ludzkich; stąd pozostawała ona na marginesie ówczesnego życia filozoficznego⁴.

2. Charakterystyka szkół hellenistycznych

Niezależnie więc od ciągłej działalności szkół wyrosłych z tradycji sokratejskiej, platońskiej i arystotelesowskiej powstają teraz nowe: sceptyczna⁵, epi-

² Zob. *Moja krótka historia filozofii starożytnej* (III), „Studia Redemptorystowskie” 13 (2015), s. 28.

³ Warto przeczytać bardzo interesującą książkę L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, tłum. I. Kania, Kraków 2005. Autor dowodzi, że czas narodzin nowoczesnej nauki należy przesunąć wstecz aż do końca IV wieku przed Chr., że ówczesne wielkie greckie odkrycia naukowe zostały zniweczone przez rzymski podbój i nowożytna nauka opierała się na mozolnym odzyskiwaniu greckiej wiedzy.

⁴ Przyczyny takiego ograniczenia badań szuka się też w braku świetnej biblioteki Arystotelesa, zwłaszcza jego pism ezoterycznych. Zob. „Studia Redemptorystowskie” 13 (2015), s. 30, przyp. 15.

⁵ Ta właściwie była raczej nurtem niż szkołą, co wyjaśni się poniżej.

kurejska i stoicka; one to właśnie odpowiadają potrzebom nowych czasów⁶. Różnych szuka się przyczyn ich rozkwitu oraz przemiany, jaka zaznacza się w uprawianej w nich filozofii: historyczno-politycznych, kulturowych, filozoficznych. Podporządkowanie Hellady Macedonii, później Rzymowi, przyniosło Grekom zarówno utratę niezawisłości, jak i wyjście z własnego małego świata w ogromny obszar Aleksandrowego imperium. Dla Hellenów, tak dumnych ze swojej tradycji, nadających wszystkim ludom niemówiącym po grecku miano *barbaroi*, to rozplynięcie się w wielość i różnorodność obcego elementu oznaczało niebывały wstrząs. Można wprawdzie spotkać wśród historyków opinie, że nie było powodu, aby Grecy tę polityczną zmianę odczuli, skoro *poleis* administracyjnie funkcjonowały jak dawniej. Nie wydaje się to jednak słuszne – wystarczy wspomnieć gwałtowne wystąpienia antymacedońskie za czasów Arystotelesa, aby pojąć, jak Grecy cenili swoją niezależność. Zasadniczego argumentu przeciwko banalizowaniu końca tradycji helleńskiej dostarcza zwłaszcza filozofia: w jej rozważaniach zaznacza się bowiem uderzająca przemiana. Myśl etyczna, zawsze u Greków obywatelska i niezależnie od jej wlotów ku transcendencji w intuicjach Platona czy Arystotelesa naznaczona poczuciem obowiązku wobec *polis*, traci teraz swoją podstawę: więź *polis-ethos* zostaje zerwana, w konsekwencji w jej miejsce pojawia się idea kosmopolityzmu, kultury ogólnoludzkiej⁷. Zmiany dotyczą także sfery religii i obyczajowości. Bogowie, których kult miał w greckich *poleis* wymiar polityczny (*polis!*), stają się teraz częścią licznego panteonu, podobnie ulegają rozmyciu normy obyczajowe skonfrontowane z wieloma innymi, odmiennymi.

I to jest faktem: filozofia tych czasów wyraźnie jawi się jako reakcja na stan po swoistym trzęsieniu ziemi i ma stanowić ratunek wobec rozpadu dotychczasowego świata, zerwania ciągu tradycji i unicestwienia wiekowych wartości: wierzeniowych, obyczajowych, politycznych. Zagubionemu człowiekowi ówczesni myśliciele chcą pomóc się odnaleźć i wskazują możliwości nowego życia, wbrew wszystkiemu szczęśliwego!

Głównym celem hellenistycznej filozofii staje się więc określenie, czym jest szczęście (*eudaimonia*) oraz na czym polega życie szczęśliwe. O ile ideał szczęścia przedstawiany przez każdy z nurtów jest bardzo podobny, o tyle drogi do jego osiągnięcia są bardzo różne. Przede wszystkim, chociaż powszechnie

⁶ Dzieła filozofów hellenistycznych zasadniczo nie dochowały się do naszych czasów i wiadomości o poglądach mistrzów tego okresu czerpiemy z przekazu Diogenesa Laertiosa (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 1968). Jednakże szkoły te miały bardzo ciekawą kontynuację w czasach rzymskich i właśnie dzieła rzymskich pisarzy stanowią dzisiaj podstawową lekturę i źródło wiedzy o omawianych kierunkach.

⁷ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 157.

uważa się, że nie można być szczęśliwym bez poznania natury wszechświata i dopiero właściwa o nim wiedza pozwala określić warunki szczęśliwego życia, *eudaimonia*⁸ okazuje się całkowicie niezależna od rzeczywistości zewnętrznej, od wydarzeń, które człowieka spotykają, także tych najbardziej dotkliwych i ostatecznych. Osiąga się ją natomiast dzięki postawie spokoju i niewzruszoności wobec wszystkiego, na co nie ma się wpływu, przez ćwiczenie w pełnej samowystarczalności i wycofaniu się w siebie, skrajny indywidualizm. Tak zatem wstąpienie do tej, a nie innej szkoły czy związanie się z konkretnym mistrzem jest równoznaczne z wyborem określonej drogi życia (będącej swoistą receptą na szczęście) przez niego propagowanej: słowem i czynem. Można przeto powiedzieć, że prawda szkoły staje się dogmatyczna, tu nie ma miejsca na dyskusje – o szczęściu bowiem się nie dyskutuje, lecz żyje tak, aby być szczęśliwym. Bycie z mistrzem jest równoznaczne ze zgodą na jego naukę i na kulturowany przezeń sposób życia, a jego osoba jest przez uczniów otaczana czcią niemal boską. Filozofia ukazuje też szczególnie wzór do naśladowania, ideał mędrca: przedstawia go jako wręcz równego bogom, a nawet ich przewyższającego: mędrzec bowiem własnym wysiłkiem zdobywać musi doskonałość, która bogom przysługuje z natury. Ale też samą siłą woli jest on zdolny zachować *eudaimonia* nawet na torturach, gdyż ona zależy tylko od niego. Celem więc, który się głosi, jest nie tyle upodobnienie się do bogów⁹, ile raczej bycie szczęśliwym jak oni.

3. Sceptycyzm

3.1. Pyrronizm

Znamienne, że bezpośrednio po wielkich systemach Platona¹⁰ i Arystotelesa, obejmujących pełnię ówczesnej wiedzy i będących próbą wyjaśnienia niemal całości problemów dotyczących trwania świata i w nim człowieka, pojawia się kierunek zaprzeczający możliwości jakiegokolwiek poznania. I chociaż pewne jego elementy uwidoczniły się już wcześniej¹¹, to jednak dopiero

⁸ Ciekawe to słowo mieści w sobie rdzeń *daimon* oraz przedrostek *eu-*, oznaczający coś dobrego, pozytywnego. Zatem *eudaimonia* to posiadanie dobrego ducha, co w kierunkach hellenistycznych pozbawione jest jakiegokolwiek związku ze sferą pozamaterialną, a osiąga się to przez wytrwałe ćwiczenie.

⁹ Por. Platon, *Teajtet*, 176 B. Zob. również „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 54.

¹⁰ Przypominam, że nie było intencją Platona stworzenie systemu, my jednak staramy się taki odtworzyć na podstawie analizy jego dialogów.

¹¹ Na przykład w krytyce poznania zmysłowego eleatów, w relatywizmie sofistów, zob. „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 29 oraz s. 32.

działalność Pyrrona z Elidy uważa się za rzeczywisty początek konsekwentnego sceptycyzmu¹².

Wbrew współczesnemu kojarzeniu sceptycyzmu z rozważaniami teoriopoznawczymi, ten Pyrronowski miał wymiar zdecydowanie etyczny, celem postawy wątpienia było bowiem osiągnięcie *eudaimonia*. Przypisuje się Pyrronowi trzy zasadnicze pytania, które miały wskazywać podstawowe reguły poznania i zarazem działania: 1) Jakie są rzeczy? Prawidłową odpowiedź stanowić winna konstatacja, że ani są, ani nie są; zatem nie wiemy! 2) Jak się do nich ustosunkować? To znaczy jak reagować na fakt, że nie wiemy nawet, czy rzeczy są czy nie są? Trzeba powstrzymać się od orzekania o nich, zatem wstrzymać się od sądów! 3) Co nam to da? Odpowiedź brzmiała: niezakłócony spokój, *ataraksia*, to znaczy: *eudaimonia*! Ludzie pragną rzeczy, z ich posiadaniem wiążą nadzieję szczęścia; nic bardziej błędnego: byłoby ironią, gdyby szczęście, największe dobro człowieka¹³, miało być zależne od zewnętrznych okoliczności, a nie od własnej woli i świadomego wysiłku. To jest sedno Pyrronowskiego stanowiska, wzmocnionego przekonaniem, że dotychczasowe badania nie przyniosły zgodnej, przekonującej odpowiedzi co do natury rzeczywistości. Po eleackiej teorii bytu, po Platonskich ideach nie wiemy nawet, czy rzeczy w istocie są, czy stanowią jedynie wytwór mniemania. Nie ma więc podstaw ku temu, aby cokolwiek twierdzić o ich istnieniu, tym bardziej o nich samych, aby wypowiadać o nich prawomocne sądy. Wobec każdej wypowiedzi można bowiem sformułować inną, jej przeciwną, o równej mocy. Głoszą więc sceptycy zasadę równości sądów (*isostheneia*), „o nic więcej” (*ouden mallon*): na przykład o nic więcej prawdziwe jest „a” niż „nie a”¹⁴. W tej sytuacji należy zaniemówić (*aphasia*), powstrzymać się od sądów (*epoche*)¹⁵. Chociaż w pyrronizmie i ta zasada nie jest dogmatem, sceptyk bowiem nie formułuje zasad, nie dogmatyzuje, wygłasza

¹² Życie Pyrrona datuje się w przybliżeniu na lata 360–270 przed Chr. (Arystoteles żył w latach 384–322 przed Chr.); według pewnych przekazów, na poglądach i zwłaszcza postaci Pyrrona zaważyć miało poznanie wschodnich mędrców, z którymi zetknął się podczas wyprawy Aleksandra Wielkiego; historycy nie są jednak co do tego zgodni. Sam Pyrron konsekwentnie nie pisał, jego poglądy spisał uczeń – Tymon z Fliuntu; ponadto, a jest to ważne, bowiem Pyrron oddziaływał raczej spektakularnym sposobem życia niż głoszonymi naukami, jego postać wyraziście przybliży Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., IX. Niezastąpionym źródłem dla poznania sceptycyzmu są dzieła rzymskiego przedstawiciela tego kierunku, Sekstusa Empiryka (II/III wiek po Chr.), zwłaszcza *Zarysy Pirrońskie* (tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998).

¹³ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1097a–1098a. Zob. również „Studia Redemptorystowskie” 13 (2014), s. 46 n.

¹⁴ W konsekwentnym sceptycyzmie zasada sprzeczności nie obowiązuje.

¹⁵ Antycypujący sceptycyzm Metrodor miał mówić, że nawet tego nie wie, iż nic nie wie. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., IX, 58.

jedynie zwroty obojętne¹⁶. Choć rozróżnia on rzeczy jawne i niejawne, do tych ostatnich zalicza wszystko poza własnymi subiektywnymi doznaniem, nie wypowiada więc sądów o rzeczach, a o swoich doznaniach; te są uprawomocnione. Jak napisze Diogenes Laertios: „Żadna rzecz bowiem nie jest [według Pyrrona] w większym stopniu taka niż inna. W życiu trzymał się również tej zasady; nie ustępował przed niczym, przed niczym się nie chronił; nie unikał żadnego niebezpieczeństwa, nie zważając na napotkane na drodze wozy, rowy, psy, i w ogóle nie zważał na świadectwo zmysłów” (IX, 62). Głoszona przez Pyrrona niepoznawalność rzeczywistości stanowiła zatem fundament określonej postawy życiowej, która w sferze działania znajdowała wyraz w całkowitym opanowaniu siebie, a w konsekwencji w obojętności (*apatheia*)¹⁷. I tak, na przykład, odczucie bólu należy do sfery rzeczy jawnych (czuję ból), jednakże jego unikanie już nie: jeżeli nie można stwierdzić, czy ból jest rzeczą dobrą czy złą, bowiem „o nic więcej”, nie ma też podstawy do jego unikania. Mówi się, że głosił Pyrron także, iż nie ma różnicy między życiem a śmiercią¹⁸.

3.2. Dalszy rozwój sceptycyzmu

Głoszona przez Pyrrona postawa obojętności wobec faktów, przełożona na sferę praktyczną, pozbawiała racji jakiegokolwiek działania, bowiem „o nic więcej” było uzasadnione tak jego podjęcie, jak i powstrzymanie się od niego. W następnej fazie rozwoju tego nurtu dokonuje się więc pewne jego złagodzenie, właśnie w sferze praktycznej. Po pyrronizmie wyróżnia się akademizm, czyli tę formę sceptycyzmu, która głoszona była w Akademii Platonskiej¹⁹. Jej scholarchowie, zachowując bezwzględność zasadniczych sceptycznych zasad, uznawali pewne ich ograniczenie w odniesieniu do życia praktycznego. Otóż, dla podjęcia działania wystarczało miało, żeby zawierało ono większą

¹⁶ Sceptyków (*skeptomai* – badać) określano też mianem „zetetyków” (poszukujących), nie twierdzili bowiem, że prawdy nie ma (to byłby dogmatyzm), lecz że jej szukają, bowiem jeszcze nie została poznana.

¹⁷ „Nic go nie mogło wyprowadzić z równowagi; nawet jeżeli słuchacz w środku jego przemówienia wychodził, mowę swą doprowadzał do końca”; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 63. Jakież przydatne wskazanie dla każdego, komu przyszło nauczać!

¹⁸ Warto sięgnąć do przekazu Diogenesa Laertiosa o Pyrronie (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., IX, 61–108, zwł. 61–68). Aby uzmysłwić sobie swoisty heroizm greckich mędrców, zgodność ich życia z głoszonymi poglądami, warto też przeczytać króciutki tekst Diogenesa o śmierci Anaksarchosa, nauczyciela Pyrrona (tamże, 58–59).

¹⁹ Szukając przyczyny opanowania Akademii przez sceptycyzm, próbuje się to tłumaczyć szczególnym kamuflażem: miał on stanowić zewnętrzną formę i test dla ewentualnych adeptów, podczas gdy w samej szkole grono wtajemniczonych zajmować się miało tradycją platonską. Nie było to jednak, zdaje się, prawdą.

ilość racji, żeby było rozumowo dobrze uzasadnione (*eulogon*)²⁰ lub też w uzasadnieniu bardziej prawdopodobne (*pithanon*)²¹. W odniesieniu do *eulogon* podkreśla się rolę rozumu, podczas gdy w ocenie prawdopodobieństwa większą rolę mają odgrywać zmysły. Jednakże różnica między nimi jest subtelna, jak świadczyć może przytoczony przez Cycerona przykład ilustrujący sytuację prawdopodobieństwa, a zawierający niewątpliwie elementy rozumowania. Otóż: wybierając się w podróż morzem, mędrzec nie ma żadnej pewności, że dopłyne szczęśliwie, jeżeli jednak „teraz z tego miejsca wyruszy do odległych o trzydzieści staj Puteolów [to nie jest daleko], odbywając podróż na dobrym statku z dobrym sternikiem przy tej spokojności powietrza, to wydaje się bliskie prawdy, że przybędzie tam całkiem pomyślnie”²².

Kolejną fazę sceptycyzmu starożytnego stanowił okres rzymski; w nim interesowano się przede wszystkim problemem poznania i wiedzy²³. Badając możliwości poznania, ówczesni sceptycy sformułowali pewne sposoby (*tropoi*) jego weryfikacji. W istocie były one raczej regułami wątpienia (hamulcami), zgodnie z którymi wykazywano: słabość poznania, zwłaszcza zmysłowego, ale też umysłowego; niemożność osiągnięcia jakiegokolwiek wiedzy, zarówno o naturze, jak i o b/Bogu; brak dowodu, a także zawodność wysiłku w ustalaniu związku przyczynowego czy kryterium prawdy²⁴. Najobszerniejszy, szczegółowy zestaw liczył dziesięć tropów, inny pięć, wreszcie sprowadzono je do trzech najbardziej ogólnych. Oto przykładowo zestaw pięciu hamulców: „pierwszy dotyczy niezgodności poglądów, drugi – regresu w nieskończoność, trzeci – względności spostrzeżeń, czwarty – nieudowodnionych założeń, piąty – błędnego koła w dowodzeniu”²⁵. A najogólniejsze trzy tropy: „Przeciwstawiamy zaś bądź rzeczy jawne jawnym²⁶, bądź umysłowe umysłowym, bądź jedno drugim wzajemnie”²⁷. Najkrócej rzecz ujmując, żadne poznanie nie osiąga prawdy,

²⁰ *Eulogon*: *eu logos* – dobry rozum. Tak głosił Arkesilaos (IV/III wiek przed Chr.).

²¹ Tak Karneades (III/II wiek przed Chr.); wyobrażenie prawdopodobne znaczy: wiarygodne, niesprzeczne, dokładnie zbadane.

²² Cyceron, *Księgi Akademickie*, *Lukullus*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, 99.

²³ Należą tu zwłaszcza Ainezydem z Knossos (I wiek przed Chr.), Agryppa (I wiek po Chr.) i Sekstus Empiryk (II/III wiek po Chr.).

²⁴ Pełne zestawy tropów można znaleźć u Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., IX, 79–89, oraz w *Zarysach Pirrońskich* Sekstusa Empiryka, dz. cyt., I, 36–179.

²⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., IX, 88.

²⁶ Jawne, czyli postrzegalne przez zmysły.

²⁷ I dalsze wyjaśnienie: „I tak jawne jawnym, kiedy powiadamy na przykład: »ta sama wieża wydaje się z daleka okrągła, a z bliska czworoboczna«, rzeczy umysłowe umysłowym, kiedy komuś, kto wywodzi z ładu zjawisk niebieskich, że jest opatrność, zwracamy uwagę na tak częste niepowodzenie dobrych i powodzenie złych i z tego wyprowadzamy, że opatrności

ponieważ zawodne jest poznanie zmysłowe²⁸, a zatem wszelka próba dowodzenia opierać się musi z konieczności na nieuzasadnionej przesłance, co w konsekwencji prowadzi do regresu w nieskończoność lub do błędnego koła.

4. Epikureizm

Epikur²⁹ założył w Atenach szkołę zwaną ogrodem³⁰ u schyłku 307 roku (na początku 306?). O ile sceptycyzm podważał formalny, można by rzec, aspekt rozważań wielkich poprzedników, ich poznawczą wiarygodność, o tyle Epikur zanegował samą istotę ich dokonań, zarówno w dziedzinie metafizyki i fizyki, jak również etyki i polityki: przechodził mimo ich ustaleń, odwołując się do tradycji jeszcze przedplatońskiej, zwłaszcza do Demokrytejskiego atomizmu. Za cel naczelny, jak niemal wszyscy wówczas, uznał szczęście, zaś przydatność do jego osiągnięcia stanowić miała szczególne kryterium wartości wszelkiej wiedzy. Badane pod tym kątem, potrzebne okazywały się wszakże nie tylko rozważania moralne, lecz również te dotyczące natury i konstrukcji człowieka. Dla życia szczęśliwego tyleż samo bowiem ważne były określone reguły postępowania, jak i wiedza o naturze człowieka i świata, w którym przyszło mu żyć, wreszcie podstawowe ustalenia na temat procesu poznania, które pozwoliłyby zdobytą wiedzę uznać za wiarygodną. Tak więc, aby refleksję o sposobie życia

nie ma, a wreszcie jawnym umysłowe, na podobieństwo Anaksagorasa, który na wywód, że śnieg jest biały, odpowiadał, że śnieg jest zmarzniętą wodą i że woda jest czarna, zatem i śnieg jest czarny". Zob. Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, dz. cyt., I, 13.

²⁸ Tropy zawierają szczegółowe zarzuty sformułowane przeciw niemu.

²⁹ Urodzony na Samos. Początki szkoły sięgają jego działalności w Mitylenie. Pozostawił, według Diogenesa Laertiosa, około 300 zwojów dzieł. Zachowały się szczątki: trzy listy, w tym dotyczący natury do Herodota, oraz podejmujący problematykę moralną do Menoikeusa. Ponadto zbiór tez: u Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., X, i w tzw. *Gnomologium Vaticanum*. Wielką popularnością epikureizm cieszył się w Rzymie w ostatnich latach republiki i początkach Cesarstwa; do jego zwolenników należeli czołowi poeci: Wergiliusz, Horacy, Owidiusz, choć trzeba zaznaczyć, że nie zrozumieli jego swoistej subtelności i Horacjańskie *carpe diem* znacząco przyczyniło się do złej sławy, jaka w dalszych wiekach stała się udziałem myśli Epikura. Szczególnym wykładem epikureizmu jest dzieło rzymskiego poety Lukrecjusza (I wiek przed Chr.) *De natura rerum* (wyd. polskie: *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957). Epikureizm odżył jeszcze w II/III wieku, gdy Diogenes z Ojnoanda w zbudowanym przez siebie w tymże mieście portyku kazał wyryc w kamieniu główne jego tezy. Jednakże ówczesna myśl daleka była od materializmu i ideału doczesności głoszonego przez uczniów Epikura, jego nauka szybko więc zanikła i już świadectwa pochodzące z IV wieku mówią o zaginięciu jego ksiąg.

³⁰ Umiejscowiona na uboczu, z dala od życia i problemów *polis*, stanowiła przede wszystkim wspólnotę życia, w której wielką rolę odgrywała przyjaźń. Napis u wejścia zapraszał: „Gościu, tu ci będzie dobrze, tu gości najwyższe dobro, błoga przyjemność”. Epikura otaczano czią niemal boską, znane jest powiedzenie: „Zawsze czyn tak, jak gdyby cię widział Epikur”.

szczęśliwego uczynić niezachwianie pewną, trzeba było wesprzeć ją na fundamencie ustaleń z zakresu logiki i fizyki³¹. Nauka ma przede wszystkim uwolnić człowieka od niepokoju, jest to jej podstawowe zadanie, a zarazem warunek *sine qua non* szczęśliwego życia. Dla osiągnięcia szczęścia mniej bowiem ważą same zasady jego zdobywania, bardziej zaś pewność bezzasadności ludzkich lęków. Jak można być szczęśliwym, będąc pogrążonym w lęku? Lękając się śmierci, a także odpowiedzialności przed bogami za dokonane życie?

Epikur jest przekonany, że głoszona przez niego koncepcja świata pozwala strach unicestwić. Kosmos, jego zdaniem, jest całkowicie materialny i nieskończony, obejmuje wszystko, co istnieje. Jest też w pełni poznawalny, a to ma czynić wiarygodną wyprowadzoną z jego natury koncepcję człowieka i odpowiadającą jej reguły życia.

4.1. Kanonika

Swoją teorię poznania Epikur nazwał kanoniką, co dobrze określa cel, jaki przed nią stawiał: ustalenie podstawowych kryteriów, kanonów, gwarantujących niezawodność poznania. Te były trzy: wrażenie zmysłowe (*aisthesis*), pojęcie antycypujące (przedpojęcie, *prolepsis*) oraz czucie, doznanie (*pathe*). Wrażenie zmysłowe, rozumiane jako doznanie będące w swojej naturze wniknięciem odbitki przedmiotu, jego podobizny (*eidolon*), do narządu zmysłowego, jest zdaniem Epikura zawsze prawdziwe; błąd pojawia się w sferze mniemania. Z kolei pojęcia stanowią pochodzące z postrzeżeń i odcisnięte w umyśle obrazy rzeczy; przechowywane w pamięci, pozwalają na uprzednie rozpoznawanie cech rzeczy, z którymi zmysły ponownie znajdą się w kontakcie. Tu także nie ma miejsca na błąd, antycypacje są zawsze prawdziwe; na ich podstawie tworzone są nazwy i język, będący niczym innym, jak wyrażeniem w dźwięku spostrzeżeń i doznań. Te ostatnie są równoznaczne z odczuciami: przyjemności i przykrości. One też są oczywiste, zawsze prawdziwe. Tak więc świat, według Epikura, jawi się poznającemu podmiotowi zawsze prawdziwie, stanowiąc niezruszony fundament formułowanych na jego podstawie twierdzeń.

4.2. Fizyka

Rozważania fizyczne oparł Epikur na tradycji Demokrytejskiej (acz do ustaleń Abderyty wprowadził znamienne poprawki) wzbogaconej o elementy rozważań eleatów. Od tych ostatnich pochodzi fundamentalne przekonanie, że nic nie powstaje z niebytu ani też nic nie zapada w nicość. A zatem zawsze

³¹ Od *logos* i *physis*.

istnieje to, co jest, i w ujęciu Epikura stanowi rzeczywistość materialną, na którą składają się dwa zasadnicze elementy: ciała i próżnia. Ciała są zbudowane z atomów (*atomoi*, łac. *primordia*), najmniejszych, niepodzielnych już części materii³². Te są wieczne, więc niezniszczalne; są też pozbawione jakości³³, różnią się natomiast cechami ilościowymi: kształtem, ciężarem, wielkością, choć granicę stanowi tu ich niepostrzegalność. Liczba atomów jest nieskończona. Znajdują się one odwiecznie w stanie nieustannego ruchu; poruszają się w próżni, rozumianej jako nieskończona przestrzeń³⁴. Tak więc wszechświat jest układem atomów i próżni, nieskończonej liczby atomów poruszających się w nieskończonej przestrzeni i tam łączących się w rozliczne kombinacje tworzące określone rzeczy, które, z kolei, ulegają po czasie rozpadowi. Dla ścisłości trzeba dodać, że światów ma być wiele, równoległych i sukcesywnych; wobec nieskończoności przestrzeni i nieskończonej liczby atomów, wobec faktu, że w przyrodzie zasadniczo nie ma pojedynczych przedstawicieli gatunków, nie ma powodu przyjmować, by słońce było tylko jedno i jeden był świat. Istnieje więc ich wiele, powstających na skutek zagęszczenia atomów i ich układów, istnieją też tzw. międzyświaty – przestrzenie o nikłej obecności ciał.

Połączenia atomów w układy oraz rozpad tychże dokonują się jedynie na mocy przypadku, i jest to dla Epikura tak ważne, że pozwala sobie w tym porwać mistrza Demokryta³⁵. Otóż, skoro atomy poruszają się w próżni, ich ruch jest zasadniczo opadaniem, a prędkość jednakowa, niemniej pojawiają się w nim zakłócenia powodowane spontanicznym ich odchyleniem (*parenklisis*, łac. *clinamen*) od właściwego toru, na skutek czego następują serie kolejnych zderzeń; mowa tu właśnie o odchyleniu spontanicznym, bez przyczyny, przypadkowym, toteż powstawanie i rozbijanie układów jest nieprzewidywalne i nie rządzi nimi żadna konieczność³⁶. Taka jest, według Epikura, przełamująca determinizm, fizyczna podstawa ludzkiej wolności, bez której nauka o kształtowaniu szczęśliwego życia byłaby pozbawiona sensu.

³² W ich wewnętrznej strukturze brak jest próżni, stąd, mimo iż składają się z jeszcze mniejszych cząsteczek (co potęguje ich różnorodność), są trwale spójne: już nierozkładalne, niezniszczalne. Krokiewicz ładnie przekładał: atomy – niedziałki.

³³ Na przykład barwy, smaku, zapachu itp. Posiadanie tych cech przez rzeczy epikurejskiej tłumaczyli ilościowymi cechami atomów oraz różnorodnymi połączeniami ich i próżni, a także kontaktem rzeczy ze zmysłami. Dla wyjaśnienia zob. np. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, dz. cyt., II, 730–864.

³⁴ O istnieniu próżni Lukrecjusz przekonuje, odwołując się np. do różnej wagi rzeczy tej samej wielkości, do krążenia soku w roślinach; zob. Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, dz. cyt., I, 329–369.

³⁵ Demokryt był zwolennikiem konieczności.

³⁶ W tej sytuacji całkowitej przypadkowości swoistą sensowność połączeń zapewnia natura, która pozwala przetrwać najlepszym z nich.

Wykład o naturze świata był niezbędny, aby pozwolić człowiekowi wyzbyć się jego egzystencjalnych lęków. Epikur odrzucał tradycyjne wyobrażenie bogów i tradycyjne wierzenia, chociaż istnienia samych bogów nie negował. Jeżeli wszystko, cokolwiek istnieje, jest tylko układem atomów i próżni, taki układ stanowią także bogowie. Nie będąc wieczni, z natury bowiem wszystko, co złożone, podlega rozpadowi, są w zasadzie „długożyjni”, gdyż trwają w obszarach międzyświatów, nienarażeni na tłok i gwałtowność uderzeń ze strony innych ciał. Ponadto, i jest to bardzo ważne wobec greckiej wiary w przeznaczenie i całkowitą zależność człowieka od bogów, gwarancją trwałości jest doskonałość ich życia, a zatem absolutna szczęśliwość: bogowie trwają zawsze w tym stanie, który człowiek z mozołem stara się zdobyć. To przekonanie, spójne z tradycyjnym wyobrażeniem, choć prowadzące do zupełnie innej konkluzji, przedstawia życie bogów jako niczym niezakłóconą błogość; niczym – więc także ludzkimi losami. Bogowie żyją w swoich międzyświatach w pełni szczęśliwości, a my ich nic, zupełnie nic nie obchodzimy³⁷!

Spójna ze strukturą wszechcałości koncepcja człowieka pozwala odrzucić drugi z nękających go strachów: lęk przed śmiercią.

Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją³⁸.

Takie przekonanie Epikur formułuje na gruncie atomistycznej koncepcji człowieka. Stanowi on wprawdzie złożenie ciała i duszy, jak wszelkie istnienie żyjące, jednakże i ciało, i dusza są zbiorem atomów, więc oba elementy ulegają rozpadowi. Co prawda, atomy duszy są bardziej subtelne³⁹ i tym różnią się od tych tworzących powłokę cielesną, można jednak zauważyć, że ich ruchliwość jeszcze bardziej sprzyja rozpadowi układu. Zgodnie z przekonaniem Epikura, tworzone z niedziałek rzeczy nie mają wyraźnie określonych „konturów”: na ich powierzchni dokonuje się nieustanna wymiana atomów z otoczeniem. Wymiana ta dotyczy także duszy: proces oddychania sprzyja bowiem zarówno

³⁷ Rodzi się pytanie, do czego potrzebni byli tacy bogowie w konstrukcji Epikura. Ciekawym pomysłem jest przypisanie im roli wzorczej: ich życie miało być dla człowieka idealnym wzorem życia szczęśliwego.

³⁸ Zob. *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., X, 125.

³⁹ Mają charakter ognia i wiatru, co daje im ruchliwość i umożliwia przenikanie układu, w którym tkwią; poza tymi są jeszcze jakiejś innej natury, której Epikur nie precyzuje, i te tworzą rozumną władzę duszy. Niczym niespojone, ogarnięte są „swoim” ciałem i szczególnie podatne na rozpad.

„wydychaniu” własnych atomów, jak też „wdychaniu” nowych. Można powiedzieć, że życie, w sensie fizycznym, polega na dodatnim bilansie tego zjawiska, a śmierć można wyobrazić sobie jako głęboki, całkowity wydech. Taki obraz dość prosto prowadzi do przekonania, że śmierć nas nie dotyczy, bo kres życia jest całkowitym unicestwieniem. Czy rzeczywiście jest to błogosławiona wizja?

4.3. Etyka

W taki oto sposób człowiek został uwolniony od dojmujących, zatruwających mu życie lęków, kolejnym więc krokiem pozostała pozytywna nauka o tym, jak żyć szczęśliwie. I w tym jednak potrzebna jest szczególna mądrość, zgodnie z założeniem, że „nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze” oraz „pięknie i sprawiedliwie”⁴⁰, toteż Epikur rozpoczyna od refleksji na temat ludzkich pragnień/potrzeb. Wyróżnia ich dwie zasadnicze grupy: naturalne i urojone, a ponadto wśród naturalnych konieczne i tylko naturalne. Otóż, koniecznymi okazują się te potrzeby, których brak powoduje cierpienie (np. zaspokojenie głodu, pragnienia), naturalnymi, lecz niekoniecznymi te, w których zaspokajaniu wykracza się poza poziom konieczności (np. wyszukane pożywienie); wszystkie inne zaś są urojone⁴¹. Ta klasyfikacja pozwala właściwie zinterpretować pozornie sprzeczne wewnętrznie stwierdzenie: „wszelka przyjemność (*hedone*) ze względu na swoją naturę jest dobra, ale nie każda jest godna wyboru; i podobnie, wszelki ból (*algedon*) jest złem, ale nie każdego bólu należy unikać”⁴². Etyka Epikura jest bez wątpliwości hedonizmem, pierwsza część zdania wyraźnie na to wskazuje. Powie też, że „przyjemność jest początkiem i celem życia szczęśliwego. Ona to bowiem, według nas, stanowi pierwsze i przyrodzone dobro oraz punkt wyjścia wszelkiego wyboru i unikania”⁴³. Jest to jednak hedonizm bardzo szczególny i bardzo subtelny, o czym w ciągu wieków często zapomniano. Rozważa bowiem myśliciel sytuację, w której doznanie przyjemności powoduje w konsekwencji ból i cierpienie⁴⁴, a z kolei przeżycie bólu może prowadzić do ulgi i w rezultacie pozytywnych doznań. Dobro i zło należy zatem rozumieć właściwie i badać je pod kątem pożytku i szkodliwości. Przeto: każda przyjemność jest dobrem, co oznacza, że nie ma pomiędzy nimi różnicy jakościowej, nie są one bardziej czy mniej „szlachet-

⁴⁰ *List do Menoikeusa*, dz. cyt., X, 132.

⁴¹ Do tej grupy Epikur zaliczał także tradycyjne, bardzo greckie pragnienie sławy.

⁴² *List do Menoikeusa*, dz. cyt., X, 129.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ „(...) nie uganiamy się bynajmniej za wszelką przyjemnością, lecz nieraz rezygnujemy z wielu; postępujemy tak zwłaszcza wtedy, gdy spodziewamy się z ich powodu doznać więcej przykrości”; tamże.

ne”. Są jednak różnice ilościowe i kryterium wyboru staje się ich badanie pod kątem: „ile jest w istocie przyjemności w przyjemności”. Jest to trzeźwy bilans zysków i strat pozwalający „wymierzyć” maksimum przyjemności przy minimum cierpienia.

Rezultat takiego badania ukazuje Epikurejski hedonizm w formie bardzo szczególnej. Okazuje się, że największą przyjemnością, wystarczającą do szczęścia, jest sam brak cierpienia: fizycznego i duchowego. Epikur rozróżnia więc przyjemności katastroficzne (*katastematikoi* – statyczne) i kinetyczne (*kinetikoi* – wprowadzające w ruch)⁴⁵. Te pierwsze są podstawowe i stanowią warunek wszelkich innych. „Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy”, powie⁴⁶. Tak więc *eudaimonia*, szczęśliwość, sprowadza się zdaniem Epikura do spokoju ducha (*ataraksia*) i bezbolesności ciała (*aponia*).

Etyczna nauka Epikura stanowi zatem poczwórne lekarstwo dla duszy (*te-trapharmakon*): 1) lęk przed bogami jest bezzasadny, 2) śmierć nie jest straszna, 3) przyjemność/dobro jest łatwo dostępna, 4) ból/zło jest łatwy do zniesienia, bowiem albo trwa krótko, albo nie jest zbyt wielki. Myślę, że Epikurejskie rozważania logiczne i fizyczne można uznać za dość proste, jednakże nie sposób odmówić jego etyce dużej subtelności i swoistego heroizmu. Bynajmniej nie gołosłownego. W ostatnim dniu życia myśliciel pisał do jednego z uczniów: „Choroba przewodu moczowego i dyzenteria sprawiały mi tak wielkie cierpienie, że już nic nie mogło go spotęgować. Jednakże starałem się równoważyć je radością, jakiej doznawałem, przypominając sobie nasze dawne dyskusje i rozmowy”. List kończy się prośbą o opiekę nad dziećmi któregoś z uczniów⁴⁷.

Jeszcze kilka myśli Epikura: Mędrzec „wierzy, iż lepiej być nieszczęśliwym z rozumem niż szczęśliwym bez rozumu”⁴⁸. „Mędrzec nawet wśród tortur bę-

⁴⁵ „Spokój ducha i nieobecność bólu są przyjemnościami statycznymi, radość i wesołość natomiast zdają się polegać na ruchu i czynności”; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., X, 136. Epikur znaczną część życia zmagał się z poważnymi dolegliwościami i dojmującym bólem; jak ciekawie zauważył A. Krokiewicz (*Hedonizm Epikura*, Warszawa 2002, s. 20), w takiej sytuacji naturalną rzeczą jest uznanie braku bólu za wielką przyjemność.

⁴⁶ Wymowny jest ciąg dalszy cytatu: „Nie pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami; nie ryby i inne smakołyki, jakich dostarcza zbytkwonny stół, czynią życie przyjemnym, ale trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy”; *List do Menoikeusa*, dz. cyt., X, 131 n.

⁴⁷ *List do Idomeneusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., X, 22.

⁴⁸ *List do Menoikeusa*, dz. cyt., X, 134.

dzie się czuł szczęśliwy⁴⁹. I wreszcie: „Jeżeli tylko pominię się wieczność, Zeus nie posiada nic więcej niż mędrzec⁵⁰”.

5. Stoicyzm

Około 300 roku w portyku (gr. *stoa*) ozdobionym malowidłami Polignota zaczął głosić wykłady Zenon z Kition⁵¹; stąd nazwa jego szkoły: Stoa lub Portyk. W rozwoju stoicyzmu wyróżnia się trzy zasadnicze okresy: Stoi starej⁵², średniej (mediostoicyzm)⁵³ oraz nowej (inaczej rzymskiej, neostoicyzm)⁵⁴. Zenon, podobnie jak Epikur, przechodzi mimo ustaleń wielkich poprzedników: Platona i Arystotelesa. Odwołuje się do tradycji szkół sokratycznych, w jego nauce odzywają się wpływy cynickich rozważań moralnych i megarejskiej logiki⁵⁵.

⁴⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., X, 118. Trzeba dodać, że właściwe ukształtowanie charakteru i kierowane nim odpowiednie działanie mają wpływ, zgodnie z Demokrytejsko-Epikurejskim atomizmem, na przebieg ruchu atomów konstytuujących człowieczy układ: regularne, spokojne ich poruszenia przekładają się na większą jego trwałość i długość życia. Tu przykładem są bogowie.

⁵⁰ Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 275.

⁵¹ Będąc cudzoziemcem, nie miał prawa do nabycia ziemi, stąd portyk jako miejsce nauczania. Inaczej niż Epikur: ten, mimo że urodzony na Samos, należał do rodu greckich kolonistów, toteż mógł kupić ziemię pod swój „ogród”.

⁵² III wiek przed Chr., najwybitniejsi myśliciele: Zenon z Kition, Kleantes i Chryzyp.

⁵³ II–I wiek przed Chr.: Panaitios i Posejdonios z Apamei.

⁵⁴ Do najwybitniejszych stoików rzymskich należą: Seneka (przełom epok), Epiktet (I/II wiek po Chr.), Marek Aureliusz (II wiek po Chr.).

⁵⁵ Z licznych pism stoików starszych zachowały się jedynie fragmenty, zebrane przez von Arnima w zbiorze *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Diogenes Laertios poświęca starej Stoi księgę VII swojego dzieła. Obficie sięga do stoików także Cynceron, zob. zwł. *Księgi akademickie i Paradoksy stoików*. Panuje przekonanie, że po wielkiej myśli Zenona, za czasów nastrojonego bardziej religijnie Kleantesa, Stoa przechodziła pewien upadek, z którego wy dobył ją Chryzyp: wielki umysł, znakomity logik. Diogenes napisze: „Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby Stoi” (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VII, 183), oraz: „Gdyby bogowie posługiwali się dialektyką, byłaby to na pewno dialektyka Chryzypa” (tamże, 180).

Podobnie nie zachowały się też dzieła myślicieli średniej Stoi, znane jedynie w fragmentach, z których można sądzić, że głoszone przez nich poglądy wzbogacały dawną naukę stoicką o elementy innych systemów. Szczęśliwie przetrwały dzieła stoików okresu rzymskiego i stanowią źródło bezcenne. Wydaje się, że stoicyzm, w czasach Cesarstwa skłaniający się głównie ku rozważaniom moralnym, bliższy był rzymskiej tradycji (rzymskiemu duchowi?) niż sceptycyzm i epikureizm.

Nie ma jednak potrzeby skrupulatnego rozdzielania poglądów myślicieli należących do poszczególnych okresów w rozwoju szkoły, toteż będę myśl stoicką przedstawiać jako całość. Warto mimo to mieć świadomość, że logika zasadniczo była dorobkiem starej Stoi, i że gdy przedstawiając etykę, będę korzystać zwłaszcza z dzieł stoików rzymskich, ich poglądy były znacznie łagodniejsze niż kategoryczne, niedopuszczające wyjątków ustalenia Zenona.

Stoicyzm był niewątpliwie najwybitniejszą ze szkół hellenistycznych i sądzię, że przedstawił najciekawszą propozycję życia szczęśliwego. Wprawdzie filozofowie stoicy, podobnie jak epikurejscy, odrzucali wszelką transcendentę, uznając wszechświat, i w nim człowieka, za rzeczywistość w pełni materialną, był to jednak materializm o znacznym stopniu subtelności. Podobnie jak w innych szkołach tego okresu, w stoicyzmie przywiązywano duże znaczenie do refleksji poznawczej; lecz również tu, mimo jej wielkiego znaczenia i rozwoju, jaki się w stoicyzmie w niej dokonał, odgrywała ona, wraz z fizyką, rolę służebną wobec zasadniczych ustaleń etycznych.

5.1. Logika

Konsekwencją i dopełnieniem materialnego obrazu świata jest odwołanie się do poznania zmysłowego: początkiem poznania jest wrażenie zmysłowe (*aisthesis*), rozumiane jako odcisnięcie się przedmiotu w organach zmysłowych, a następnie w duszy, gdzie tworzy się jego wyobrażenie, przedstawienie (*phantasia*). „Wyobrażenie jest to odcisk (*typosis*) w duszy: nazwa ta została właściwie zapożyczona z odciskania pieczęci w wosku”⁵⁶. Proszę zważyć, że tu nie ma miejsca na błąd, wyobrażenie nie jest obrazem przedmiotu, a jego odcisnięciem: nie tylko w zmyśle, lecz także w duszy. O tej ostatniej stoicy sądzą, że pierwotnie jest ona czystą białą kartą, którą zapisują dopiero zmysłowe postrzeżenia. Wśród nich rozróżniają postrzeżenia kataleptyczne (*kataleptike*) i akataleptyczne. Bezбłędne są tylko te pierwsze, pochodzą bowiem od przedmiotu rzeczywiście istniejącego, są jasne i wyraźne, i jako takie są akceptowane przez *logos* człowieka, który niejako wydaje na nie swoje przyzwolenie, a to stoicy uważają za równoznaczne z pojmowaniem. I tylko postrzeżenia kataleptyczne stanowią kryterium prawdy. Według Cyserona, Zenon miał proces poznania przedstawiać plastycznie

przy pomocy poruszeń ręki. Kiedy bowiem wyprostowawszy palec, pokazywał wewnętrzną stronę dłoni, mówił: „Tak oto wygląda wrażenie”; potem, gdy trochę przygiął palec, rzucił: „A oto mamy obraz przyzwolenia”; wreszcie, gdy całkiem zwał je i złożył w pięść, tłumaczył, iż jest to owo uchwycenie istoty rzeczy, któremu wedle tego podobieństwa nadał też nieznanie poprzednio miano *katalepsis*, co oznacza ogarnienie, ujęcie⁵⁷.

⁵⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VII, 45.

⁵⁷ Dalszy ciąg cytatu jest następujący: „gdy zaś dołożył jeszcze lewą dłoń i pięść tę mocno z całej siły ścisnął, oświadczał, że jest to już wiedza, której nikt prócz mędrca posiadać nie może”; Cyseron, *Księgi akademickie*, *Lukullus*, dz. cyt., 145.

Na podstawie postrzeżeń powstają pojęcia, równoznaczne z intelektualnym oglądem. Stoicy, podobnie jak epikurejczycy, wyróżniają antycypację, *prolepseis*, które uważają za naturalne, dokonujące się już w wieku dziecięcym, ujmowanie powszechnych pojęć.

5.2. Fizyka

Termin „fizyka” szczególnie w stoicyzmie odsłania właściwe starożytnym myślicielom znaczenie: jest to bowiem nauka o *physis*, naturze, a tą jest wszystko, co jest: także bogowie, dusze, rozum. Stoicy odrzucają wszelką transcendentę, przyjmując założenie, że wszystko, co jest, ma zdolność działania bądź doznawania, a te zdolności mają tylko ciała. Jednakże natura w rozumieniu stoików jest w pełni rozumna, obecny w niej i zasadniczo tożsamy z nią⁵⁸ *logos* obejmuje wszystko: będąc zasadą prawdziwości, sferę poznania, jako zasada działająca, całość kosmosu, i wreszcie, jako najwyższa norma, etykę. Przeto natura jest rozumna jako całość, ale *logos* mają także poszczególne istnienia, choć już nie wszystkie, a tylko rozumne. To utożsamienie bądź niemal utożsamienie natury i *logosu* możliwe jest dzięki szczególnemu pojmowaniu świata: najprościej rzecz ujmując, stoicy wyobrażają sobie kosmos jako rzeczywistość wprawdzie w pełni materialną, lecz złożoną z dwóch rodzajów materii: cielesnej, całkowicie biernej, tylko przyjmującej działanie (doznającej), oraz przenikającej ją zasady aktywnej, działającej, będącej przyczyną istnienia, życia, ruchu, zatem wszelkiego działania, a także rozumności. Ta ostatnia przenika całość rzeczywistości niby tchnienie, stąd określana jest mianem *pneuma*. Żadna z tych zasad nie istnieje oddzielnie, wszystko jest zawsze połączeniem materii i *pneumy*. Ta druga właśnie, obecna we wszystkim, scala świat w jedność i utrzymuje pomiędzy jego częściami szczególną więź współodczuwania i współdziałania – *sympatheia*; w różnych istnieniach występuje jednak w różnym stopniu natężenia (*tonos*), co jest przyczyną ich zróżnicowania, na przykład na nieożywione, żyjące, rozumne⁵⁹. Stoicy wyobrażają *pneumę*-tchnienie jako żyjący i życiodajny ogień⁶⁰, tożsamy z rozumem świata, jako boga, któremu dają imię Zeusa. Ów rozum, bóg, nie jest więc zewnętrzny wobec kosmosu⁶¹, a w nim obecny i w jakiejś mierze z nim tożsamy, równoznaczny też z prawem natury, któremu wszystko podlega. Daje to asumpt do przypisy-

⁵⁸ Różnice są tu bardzo delikatne.

⁵⁹ Im większy stopień napięcia *pneumy*, tym bardziej doskonale istnienie.

⁶⁰ Niewątpliwie odwołanie do Heraklita. Pojawia się problem relacji *pneumy* i *logosu*: najstarsi stoicy *logos* utożsamiali z ogniem, później za jego nośnik uznano *pneumę*, złożenie ognia i powietrza; była ona tyleż fizycznym składnikiem świata, co jego rozumną zasadą.

⁶¹ Dalekie to od Arystotelesowego wyobrażenia *nous*.

wania stoicyzmowi panteizmu⁶²; poniekąd, przy pewnym uogólnieniu, można tak mówić, jednakże problem jest bardziej skomplikowany. Stoicy głosili teorię wiecznego powrotu, wyobrażanego jako cykliczne zognienie świata (*ekpyrosis*), w którym wszystko pochłania pierwotny ogień (tożsamy z logosem, bogiem); zachowane zostają tylko nasiona rzeczy, racje zarodkowe (*logoi spermatikoi*), z których świat odradza się na nowo. Tak więc bóg, *logos*, jest wieczny, świat natomiast nie.

Ów świat: materialny, skończony, kulisty, otoczony próżnią, jawi się stóikom jako wszechcałość żyjąca, jako cielesny przeniknięty duszą-pneumą organizm. Wieczny, choć jest to wieczność cykliczna, polegająca na wiecznym zognianiu i odradzaniu się; rozwijający się celowo, mimo iż podlega nieuchronnemu prawu natury (wewnętrznemu logosowi); wyzbyty przypadkowości, ponieważ wszystko, co jest, znajduje swoje miejsce w stałym, powszechnym porządku. Rola logosu w kosmosie jest przeto szczególna: stanowiąc prawo natury, jest równoznaczny z przeznaczeniem (*heimarmene*), nic bowiem nie dzieje się bez niego, a tym bardziej wbrew niemu; jednakże jest on zarazem obecnym w świecie bóstwem, najdoskonalszym i najdoskonalej działającym, tożsamym więc z opatrnością (*pronoia*), która najlepiej wszystkim kieruje⁶³. Stąd płynie stoickie przeświadczenie, że świat jest najlepszym z możliwych, a zatem kolejne postaci w cyklicznym jego rozwoju będą analogiczne: kolejne światy są zawsze najlepsze, przeto takie same. Konsekwencją tego obrazu jest idea powszechnej doskonałości: tu nie ma miejsca na brzydotę, wszystko jest na swój sposób piękne⁶⁴, nie ma też miejsca na zło w aspekcie fizycznym, jedynym złem jest zło moralne.

Człowiek stanowi we wszechświecie element szczególnie ważny. Złożony jest z duszy, będącej częścią duszy kosmicznej, oraz ciała. Dusza przenika członki ciała⁶⁵ i za życia jest zespolona z bogiem, natomiast po śmierci, gdy ciało, rozpadając się na cząstki pierwotne, powraca do ciała świata, dusza trwa

⁶² *To pan* – wszystko, *ho theos* – bóg; w panteizmie bóg jest tożsamy z wszystkim, co jest.

⁶³ Problem przeznaczenia i zarazem opatrności w stoicyzmie jest nader skomplikowany. Ważne to szczególnie w sferze etyki, dla zagadnienia wolności. Słowo „opatrność” zapisuję małą literą, w stoicyzmie zasadniczo nie jest bowiem ona czymś innym od przenikającego świat logosu. Trzeba jednak powiedzieć, że w niektórych wypowiedziach bardzo już blisko do intuicji i czci Boga osobowego, zwłaszcza u Seneki i Epikteta. Zob. np. piękną modlitwę Epikteta: *Ditaryby*, I, 16 (w: tenże, *Ditaryby, Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961).

⁶⁴ W tym i spękany chleb, i pęknięta figa, i twarz starego człowieka. Zob. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. K. Łapiński, Warszawa 2011, 3, 2.

⁶⁵ Stąd, według stoików, składa się z ośmiu części: najważniejsza z nich, rozumna, stanowi element kierowniczy (*hegemonikon*). Z pozostałych pięć zawiaduje zmysłami, a kolejne dwie są zdolnością rodzenia oraz mowy.

jeszcze jakiś czas, by zostać w końcu wchłonięta przez kosmiczny *logos*; wyjątek czyni się tu dla mędrca, którego dusza trwać może aż do zognienia świata. Osobnicza jedność odnowi się znowu w kolejnym żywocie. Nie ma więc indywidualnego trwania po śmierci: człowiek powraca w kolejnym cyklu jako całość powtórnie złączonych i ożywionych *logosem* elementów⁶⁶. „Czas ludzkiego życia jest punktem, istota płynna, postrzeżenie ciemne, mieszanina całego ciała podatna na gnicie, dusza zawirowaniem, los nie do odczytania, sława niepewna”⁶⁷ – te słowa stoika-cesarza tchną pesymizmem, może rezygnacją; mimo wagi, jaką człowiekowi się przypisuje, w ogromie kosmosu jego wielkość niknie, jest w nim małym punktem: on sam i czas jego życia. A jednak może stać się równy bogom – lecz ten problem wyjaśnia się dopiero na gruncie stoickiej etyki.

5.3. Etyka

Przedstawiona wyżej wizja świata stanowi nieusuwalny fundament stoickiej etyki. Skoro świat, jako całość (!), jest najwyższą doskonałością: pełnią rozumności i obecności bóstwa, staje się on dla ludzkiego życia i działania koniecznym punktem odniesienia: nie to bowiem dobre, co dobre dla jednostki, nawet nie dla wspólnoty, a to, co dobre dla świata w jego całości. I to przekonanie ma być centralnym punktem w rozeznawaniu wartości wydarzeń i działań. Toteż nie ma życia szczęśliwego bez rozumu: aby żyć moralnie, aby osiągnąć szczęście, człowiek musi mieć świadomość tego, jaki jest wszechświat oraz jakie jest w nim jego miejsce – dobre bowiem jest tylko to, co zgodne z naturą (*kata physin*)⁶⁸. „Odszczepieniem od świata, kto odstąpił i oddzielił się od rozumu wspólnej natury, z powodu niezadowolenia z tego, co mu się przydarza”⁶⁹.

Na czym zatem owo szczęście (*eudaimonia*) ma polegać, i czy w takim układzie: zdeterminowania oraz pełnej zależności człowieka od całości, jest ono w ogóle możliwe? Dla zrozumienia wizji stoików trzeba zwrócić uwagę na charakterystyczne pojęcie: *oikeiosis* – zdomowienie, które określa dążność

⁶⁶ „Prócz tego ma oczekiwać [człowieczy wewnętrzny *daimon*, dusza rozumna] śmierci, pogodziwszy się z myślą o niej, jako o niczym innym nad rozpad pierwiastków, z których każda istota żywa jest zmieszana. Jeżeli zaś samym tym pierwiastkom nic strasznego się nie dzieje w ich ciągłej przemianie jednego w drugi, dlaczego nieufnie patrzyłby ktoś na ich wszystkich przemianę i rozpad? Zgodne to bowiem z naturą, a niczym złym, co jest z naturą zgodne”; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt. 2, 17.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Proszę zwrócić uwagę, jak łączą się te kwestie: zgodność z naturą, rozumność, dobro, szczęście. Będzie jeszcze o tym mowa.

⁶⁹ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt., 4, 29.

istnienia do trwania, zachowania siebie; to swego rodzaju akceptacja i utwierdzenie siebie jako istoty rozumnej żyjącej w tym świecie, w tych konkretnych warunkach. Zdomowienie w świecie zatem to nie życie mimo jego prawideł, tym bardziej wbrew nim, lecz raczej naturalne, harmonijne dostosowanie się do świata. Wobec nieuchronności wydarzeń, które dotyczą człowieka i na które nie ma on wpływu, samowolne projektowanie drogi do szczęścia jest bezcelowe. Nie da się nad wydarzeniami zapanować. Pozostaje, jako akt zupełnie podstawowy, uświadomić sobie, że: „Z wszystkich rzeczy jedne są od nas zależne, drugie zaś niezależne”. I jeszcze, że: „Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem, to wszystko, co jest naszym dziełem (*hemetera erga*)”⁷⁰. Przeto zależą od człowieka tylko jego wyobrażenia, opinie i odczucia. Tylko one są wolne, jak dalej powie Epiktet, i nie podlegają żadnym przeszkodom i zakazom. Wszystko inne: fakty, wydarzenia, to, co nas spotyka i co nam się zdarza, od nas nie zależy. Jeżeli tak, to one „nie przedstawiają żadnej wartości, spełniają służebną rolę i stanowią cudzą własność”. Stąd płynnie wniosek: „Pamiętaj zatem, że jeśli rzeczy służebne z natury zaczynasz uważać za wolne, a cudze za własne, sam się zaprzęgniesz w niewolę, będziesz rozwdził skargi i żale, doznawał niepokoju, miotał złorzeczenia zarówno na bogów, jak i na ludzi”⁷¹. Bardzo to mądre! Wobec każdego wydarzenia, które nas spotyka i dotyka, najpierwszym obowiązkiem dla powzięcia właściwego o nim wyobrażenia jest jego osądzenie: czy jest to rzecz od nas zależna czy niezależna; a jeżeli nie, „z miejsca wypowiadaj swe zdanie: Nic a nic mnie to nie obchodzi”⁷². „Same rzeczy nie dotykają duszy, ale stoją na zewnątrz niewzruszone. Źródłem zamętu jest wyłącznie wewnętrzny osąd”⁷³. Te katagoryczne wskazania obowiązują bezwarunkowo, zawsze i w każdej sytuacji, dotyczą tyleż samo poważania i sławy, co zdrowia, a nawet śmierci: „Nigdy o żadnej rzeczy nie mów: »Straciłem«, ale »Oddałem«. Zmarło ci dziecko? To znaczy dziecko zostało oddane. Zmarła ci żona? To znaczy żona została oddana. »Tak, ależ ograbiono mnie z włości!« A zatem i owe włości zostały oddane”⁷⁴. Komu? Dawcy: Zeusowi, kosmicznemu logosowi, najdoskonalszej opatrności. I jeszcze: „Jeżeli pragniesz, by dziatki twoje i żona twoja, i przyjaciele twoi żyli bez końca, to jesteś szaleńcem. Albowiem życzysz sobie, by rzeczy niezależne od ciebie zależne się stały, a to, co cudze, by stało się twoje własne”⁷⁵. Dużo tych

⁷⁰ Epiktet, *Encheiridion*, 1, w: tenże, *Diatryby*, *Encheiridion*, dz. cyt.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt. 4, 3.

⁷⁴ Epiktet, *Encheiridion*, dz. cyt., 11.

⁷⁵ Tamże, 14.

cytatów, wydaje się jednak, że tylko dosłowny tekst pozwoli zrozumieć, jak ściśle etyka stoików spójna była z głoszoną przez nich wizją świata i jak konsekwentna w formułowaniu zasad życia i działania; te dotyczyły każdego, zarówno wyzwolonego niewolnika Epikteta, jak i cesarza Marka Aureliusza. Co więcej, każdemu z nich życie dawało okazję, by tę niewątpliwie heroiczną teorię weryfikować⁷⁶.

Podstawowym pojęciem stoickiej etyki jest cnota (*arete*), owa szczególnie grecka najlepszość⁷⁷, przez stoików utożsamiana z dobrem. To charakterystyczne i ważne: *arete* nie jest jedynie drogą do dobra, ona sama nim jest. Cnota jest jedna, inaczej niż u Arystotelesa czy nawet Platona, stanowi bowiem określoną postawę: stan doskonałości umysłu, słuszny rozum (*orthos logos*), szczególną wielkość duszy wynoszącą ponad to, co może zdarzyć się na równi dobrym i złym. Jest też niestopniowalna, nie można mieć jej więcej lub mniej, tylko trochę; podobnie równe są wszystkie występki⁷⁸. Złem natomiast jest zdaniem stoików namiętność, afekt (*pathos*), którego źródło stanowi fałszywe mniemanie, błędny, przeciwny prawemu rozumowi osąd; dlatego namiętność jest przez stoików uznawana za stan dobrowolny! Do afektów zaliczają: strach (*phobos*), pożądanie (*epithymia*), smutek (*lype*) i przyjemność (*hedone*). Stoik winien dłożyć wysiłku, aby te negatywne emocje zneutralizować, przekształcić w uczucia pozytywne, na przykład strach w rozsądne unikanie, a pożąda-

⁷⁶ Błędem byłoby sądzić, że cesarzowi łatwo było być stoikiem. Marka Aureliusza nie omijały ani tragedie rodzinne, ani nieszcześcia spadające na państwo. Dobrze pamiętać o tym, że *Rozmyślenia* pisane były w obozach wojskowych podczas wypraw dla obrony granic przed barbarzyńcami. Można powiedzieć, że do licznych problemów dochodził jeszcze jeden, od którego wolny był niewolnik: konieczność obcowania i współpracy z licznymi ludźmi. „Za sprawą konieczności i natury pewni ludzie postępują tak a nie inaczej. Kto zaś tego nie chce, tym samym chciałby, żeby drzewo figowe nie miało w sobie cierpkiego soku”; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt., 4, 6.

Gościnnie zachęcam do przeczytania przynajmniej króciutkiego *Encheiridionu* Epikteta (dla ścisłości: on sam nie pisał, jego myśli spisał uczeń Flavius Arrianus), a także *Rozmyślań* Marka Aureliusza, choćby we fragmentach; w jakiej mierze obowiązkowo przynajmniej bardzo piękną księgę I, w której cesarz notuje, co komu w życiu zawdzięcza i za co komu powinien dziękować. Polecam też Senekę, koniecznie. Choćby *Listy moralne do Lucyliusza*. Zarzuca się mu brzydką uległość wobec Nerona, to prawda, ale dzieła jego są piękne i mądre (a łacina w najpiękniejszej swojej postaci). Można powiedzieć, że wbrew zasadzie filozofii starożytnej jego życie nie weryfikowało głoszonych poglądów, jednakże zweryfikowała je śmierć.

⁷⁷ Zob. „Studia Redemptorystowskie” 12 (2014), s. 32 wraz z przypisem.

⁷⁸ „Bo jak zarówno o tym, który jest o sto stadiów oddalony od Kanobos, jak i o tym, który jest tylko o jeden stadion od niego oddalony, trzeba powiedzieć, że nie są w Kanobos, tak samo i ten, kto więcej grzeszy, i ten, kto mniej grzeszy, są równie dalecy od dobrego postępowania”; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VII, 120. Według Diogenesa, są to słowa Zenona z Kition.

nie w rozsądne pragnienie. Zatem godna pragnienia jest jedynie cnota, podczas gdy namiętności są złem, którego zawsze należy unikać; pomiędzy tymi biegunami rozciąga się rozległa przestrzeń wszystkiego, co dla stoika jest obojętne (*adiaphora*) i powinno być przyjmowane z równą zgodą, bez przykrości i bez przyjemności. A należą tu „rzeczy”, które zwykliśmy uznawać za najważniejsze: zdrowie, uznanie innych, powodzenie, majątek. Proszę zważyć na sens greckiego słowa *adiaphora*, dosłownie „niezróżnicowane”: a więc sednem nie jest tu sam stan obojętności – owszem, on jest ważny, ale stanowi tylko skutek określonego faktu, tego mianowicie, że *adiaphora* są przede wszystkim „rzeczy”: skoro, na przykład, zdrowie i choroba, ludzka sympatia i niechęć, i wszystko inne, nie są ani cnotą, ani złem, to nie ma pomiędzy nimi różnicy! Należy je przyjmować z równą obojętnością i zgodą na nie. Owszem, wśród samych *adiaphora* stoicy wyróżniają rzeczy raczej godne przyjęcia i raczej godne odrzucenia, ale nie w tym sensie, jakoby stoik miał o coś zabiegać lub czegoś unikać. Taka postawa niewątpliwie wymaga heroizmu, a jednak trzeba ją uznać za zwykłą konsekwencję ustaleń w dziedzinie fizyki: przecież zdrowie i choroba, narodziny i śmierć, zysk i strata są zgodne z naturą, dzieją się *kata physin*, a więc są dobre. Prawy rozum powinien je przyjąć z równą akceptacją.

Sytuacja obojętności wyznacza większość działań człowieka, większość ich bowiem dokonuje się poza sferą dobra i zła: jemy, wypoczywamy, śpimy, chronimy się przed zimnem. Człowiek spełnia cały szereg czynów obojętnych moralnie, ale według pewnego prawdopodobieństwa zgodnych z naturą, zatem odpowiednich także dla natury ludzkiej. Stoicy określają je mianem *kathekonta*, czynów stosownych, i odróżniają od nich działania powodowane jedynie pragnieniem moralnego dobra (*kathortomata*); te drugie to czyny prawe i tylko one noszą, według nich, znamię czynów doskonałych.

Tak zatem reguła życia zgodnego z naturą, wyrażająca się w życiu rozumnym, w aspekcie etycznym oznacza życie dobre, zgodne z cnotą, i jest zarazem tożsama z życiem szczęśliwym. Jego wyrazem jest, według stoików, *apatheia*, niewzruszoność. Szczęśliwy ma być człowiek, który wobec wszystkiego, co go spotyka, umie zachować obojętność, który pragnie tylko moralnego dobra, a unika tylko moralnego zła.

Zdaniem stoików, te niewątpliwie wzniosłe zasady realizuje jedynie mędrzec. Tylko on kieruje się zawsze właściwym rozumem, a jego czyny wykraczają poza poziom czynów stosownych i są *kathortomata*. Absolutnie niezależny, niepotrzebujący nikogo i niczego, podobny w tym bogom, stanowi jednak zjawisko tak rzadkie, że można się zastanawiać, czy w ogóle istnieje.

Pojawia się jeszcze ważne pytanie: czy w takiej wizji świata i w tak sformułowanych zasadach życia moralnego jest miejsce na wolność? Skoro w świecie nie ma przypadku i wszystko dzieje się z konieczności, czy jeszcze cokolwiek może od człowieka zależeć? Problem jest trudny. Przecież światem jednak kieruje opatrność, i to najdoskonalej. A ponadto: jaki byłby sens stoickiego nauczania, jeżeli człowiek w swoim działaniu byłby zniewolony? Stoickie rozwiązanie tej trudności trafnie przedstawia Seneka, powołując się w tym na Kleantesa: „Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze” (w pięknej, zwięzłej łacinie: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)⁷⁹. Plastycznie ilustruje tę myśl obraz psa przywiązanego do wozu: zwierzę ma do wyboru albo się zapierać, a wówczas i tak jest wleczone, albo też ochoczo truchtać za wozem. I taka właśnie jest stoicka wolność, zgoda na to, co się dzieje, z towarzyszącą jej pociechą, że dzieje się najlepiej, jak mogłoby być. Popelniając ahistoryzm, który jednakże nasuwa się nieuchronnie, można powiedzieć, że wolność w stoicyzmie polega na uświadomieniu sobie konieczności. I jeszcze trafna metafora Epikteta: „Pamiętaj, że jesteś aktorem grającym rolę w widowisku”, krótkim albo długim, rolę ważną lub błahą – „Twoją (...) jedynie jest rzeczą powierzoną ci rolę odegrać pięknie, sam wybór natomiast roli jest sprawą kogo innego”⁸⁰. Przeto: „Pamiętaj, że w życiu winienes się zachowywać jak na biesiadzie. Postawią przed tobą wokół krążącą misę – wyciągnij rękę i przyzwycie weź swoją część. Idzie w ruch dalej – nie zatrzymuj!”⁸¹.

Wypowiedź Epikteta o życiu jako widowisku zawiera ważną sugestię: stoik nie musi unikać ważnych ról. Inaczej zatem niż Epikur, stoicy dopuszczają udział w życiu publicznym; potwierdza to przykład Marka Aureliusza. Wprawdzie nie jest ono celem, ku któremu należy dążyć, niemniej, jeżeli już taką rolę kosmiczny reżyser człowiekowi przeznaczy, jeżeli misa z takim „daniem” zostanie przed nim postawiona, to należy „wziąć swoją część”, pamiętając o obowiązku pięknego odegrania swojej roli, a także o tym, że można przyjąć tylko takie stanowisko, którego piastowanie pozwoli na zachowanie „wierności (*piston*, godny zaufania, wiarogodny) i uczciwości (*aidemon*, dosłownie: skromny)”⁸².

Przy wzmiance o doskonałości mędrca pojawiło się pytanie o realność jego istnienia; wątpliwość można rozszerzyć: czy życie zgodne ze stoickimi regułami jest w ogóle możliwe? Zastanawiali się nad tym sami stoicy i uznali, iż jeżeli nawet tak rzadki ptak, jakim byłby mędrzec, nie istnieje, a życie w pełni doskonałe jest nieosiągalne, to jednak nieustannie się ćwicząc, trzeba do niego

⁷⁹ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, XVII, CVII, 11.

⁸⁰ Epiktet, *Encheiridion*, dz. cyt., 17.

⁸¹ Tamże, 15.

⁸² Tamże, 24.

dążyć. Otwiera to bardzo ciekawe zagadnienie stoickiej ascezy (*askesis*, ćwiczenie) i szczególnej metodyki wyłaniającej się ze stoickich dzieł. Zwłaszcza z Aureliuszowych *Rozmyślań*, które wyraźnie mają charakter napomnień, pouczeń, medytacji, ćwiczeń. Do kogo skierowanych? *Ta eis heauton* – „Do siebie samego”; taki jest oryginalny tytuł. Podobny rys uwidacznia się w myślach Epikteta: w *Diatrybach* oraz zwłaszcza w *Encheiridionie*. I jeżeli nawet bywa, że pisma mają wyraźnie określonego adresata, jak Seneki *Listy do Lucylusza*, to i one świadczą, że przekazywane rady pierwotnie były kierowane do siebie:

trudzę się obecnie dla potomności. (...) Przekazuję na piśmie zdrowe rady niczym zestawienia pożytecznych środków leczniczych, doświadczywszy wprzód ich skuteczności na własnych wrzodach, które – jeżeli nawet nie są całkiem zaleczone – przestały już się rozprzestrzeniać⁸³.

Badaj siebie! Rozmyślaj każdego dnia! Takie jest podstawowe wskazanie stoickiej etyki.

Do czego używam teraz mojej duszy? Za każdym razem pytaj siebie o to i dociekaj, co zawiera się teraz w tej części, którą jakoby zwą kierowniczą, i czyją duszę mam teraz? Czy aby nie dziecka, albo młodzieńca, słabej kobiety, albo tyrana, domowego zwierzęcia, czy może dzikiego zwierza?⁸⁴

W tym stoickim badaniu można wyróżnić kilka elementów. Przede wszystkim pamięć o naturze wszechcałości, swojej własnej i swojego miejsca w całości kosmosu. A także określenie natury każdej rzeczy i jej miejsca w całości oraz jej znaczenia dla danego człowieka. To jednak jeszcze mało: przy określaniu natury rzeczy stoik powinien uciekać się do wnikliwej analizy, aby

dawać zawsze definicję lub opis rzeczy, która podpada pod wyobrażenie, aby wiedzieć wyraźnie ją samą, jaka jest w tym, co w niej stałe, naga, całościowo i w rozkładzie na części, i powiedzieć sobie dokładną nazwę jej i nazwy części, z których jest złożona i na które się rozdzieli⁸⁵.

Pisma stoików obfitują w przykłady takiego postępowania. I tak: „należy powziąć wyobrażenie, mając przed sobą mięso czy inne potrawy, że to jest zaledwie trup ryby, tamto zaś trup ptaka czy świni”; „obraz kąpieli – oliwa, pot, brud, oślizgła woda”⁸⁶. Taka drobiazgowo, dosadna analiza ma ćwiczącego się adepta stoicyzmu (a, jak pamiętamy, zdaniem stoików każdy jest zaledwie

⁸³ Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, dz. cyt., I, VIII, 2.

⁸⁴ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, dz. cyt., 5, 11.

⁸⁵ Tamże, 3, 11.

⁸⁶ Tamże, 6, 13 oraz 8, 24. Zasadniczo ważna jest sama analiza, która prowadzić ma do uodpornienia się na rozkosz, jednakże należy dodać, że koniec ostatniego cytatu rzecz

adeptem na drodze doskonałości życia) skutecznie chronić przed, jak wyżej, łakomstwem i nadmierną troską o ciało, a ogólnie – przed uleganiem upodobaniu w cielesnych przyjemnościach. Ćwiczenie dotyczy też przecież kwestii najważniejszych: życia⁸⁷ oraz śmierci⁸⁸. Stoicka asceza jest ochroną przed tym, co się wydarza, i tym, co się wydarzyć może; zarówno w wymiarze osobistym, jak i w skali świata, wobec katastrof oraz konfliktów społecznych i naturalnych. Stoik jest zawsze uzbrojony w umiejętność właściwej metodycznej analizy, a w konsekwencji odpowiedniej oceny, co powinno pozwolić mu na urzeczywistnienie życia zgodnego z naturą, do którego prowadzi życie rozumne i zarazem dobre, i które spełnia się w życiu szczęśliwym.

Seneka:

Przygotuj się z góry do tego, że będziesz musiał znosić bardzo wiele przykrości. Nikt się nie dziwi, że w zimie marznie. Że na okręcie dostaje morskiej choroby. Że się umęczy w czasie podróży. Mocny i niewzruszony jest duch ludzki w przeciwnościach, do których się przygotował wcześniej⁸⁹.

Marek Aureliusz:

Tak jak lekarze zawsze mają narzędzia i skalpele przygotowane do nagłych zabiegów, tak ty zasady nauk miej gotowe do rozumienia spraw boskich i ludzkich⁹⁰.

I jeszcze Epiktet:

Śmierć i wygnanie, i wszelkie inne nieszczęścia, których już samo wyobrażenie grozą przejmując, niech zawsze stoją ci przed oczyma, a już najbardziej z wszystkiego godzina śmierci. W ten bowiem sposób ani nie będziesz nigdy snuł w myśli nikczemnych zamierzeń, ani też niczego nie będziesz zbyt gorąco pożądał⁹¹.

uogólnia i odślania przejmujący pesymizm cesarza: „(...) taka sama jest każda część życia i wszystek byt”.

⁸⁷ Tamże, 2, 14: „człowiek najbardziej długowieczny, jak i ten, kto najwcześniej umarł, tracą po równo. Teraźniejszość bowiem to jedyne, czego można być pozbawionym, gdyż ma się tylko ją, a nie można utracić tego, czego się nie ma”.

⁸⁸ Tamże 2, 12: „(...) gdyby ktoś spojrział na śmierć jako taką i, dokonując podziału na składowe, odłączył jej pojęcie od wyobrażeń, nie osądziłby, iż jest czymkolwiek innym jak tylko dziełem natury. Jeżeli ktoś boi się dzieła natury, dzieckiem jest”.

⁸⁹ Seneka, *O gniewie*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, XXXVII.

⁹⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt., 3, 13.

⁹¹ Epiktet, *Encheiridion*, dz. cyt., 21.

Summary

My brief history of ancient philosophy (IV)

In this study of the Hellenistic period philosophy the author stresses the importance of the substantial change in the Greek thought that was caused, *inter alia*, by the political events: a loss of independence by the Greek *poleis* and also by the fact that they were absorbed by the Alexander the Great's multicultural monarchy. The author stresses the fact that although the old schools were still in existence philosophical thought characteristic for this period developed in new schools which appeared at that time: scepticism, epicurism and stoicism. Thought of the philosophers belonging to the above trends focuses on the problem of a happy life (*eudaimonia*) and the ways to achieve it: these thinkers rejected findings of their great metaphysical predecessors and, above all, taught how to live happily.

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

Juan Pablo Martínez

Universidad Complutense – Madrid

***Eros* y ágape a la luz del dolor**

Słowa kluczowe: *eros*, *agape*, miłość własna, miłość jako dar, cierpienie

Keywords: *eros*, *agape*, self-centred nature, heterocentric love, suffering

Introducción

Como señala el profesor Caffarena¹, el amor se mueve entre dos polos en tensión: por un lado, la autocentricidad, propia del *eros* humano y expresión de su riqueza, o más correctamente de su carácter dinámico, esto es, del poder que aporta a la propia existencia; por otro lado, la heterocentricidad, en la cual el *eros* declara su radical indigencia, esto es, su absoluta dependencia de aquello que puede darle plenitud y que en inicio es externo al propio dinamismo del querer. Esta doble dimensionalidad del amor que acabamos de recoger aquí viene expuesta en el mito recogido en el Banquete de Platón acerca del nacimiento del *Eros*, a partir de la unión entre Poros (recurso) y Penia (pobreza)².

Subrayar que el amor humano no es solamente una forma de indigencia constituye la única manera de no despojar al *eros* de la intrínseca dignidad que supone su ejercicio en la vida humana. Es más, lleva a considerar su carácter de actividad, de arte³ que ha de ser cultivado mediante el conocimiento, el cuidado y la preocupación, y no sólo –como es usual– su dimensión pasiva, en el sentido de sentimiento espontáneo, por lo demás sujeto a la ambigüedad de sentido que manifiestan casi todos los sentimientos humanos.

Reforzar el carácter activo del amor supone señalar que la capacidad de amar en el hombre está en sus manos, esto es, que supone un ejercicio libre. De hecho, constituye una de las formas más altas de ejercer la propia libertad,

¹ J. Caffarena, *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, 209–210.

² Platón, *Banquete*, 203b–203e.

³ E. Fromm, *El arte de amar*, Ed. Paidós Ibérica, Madrid, 2004.

de tal manera que esta alcance la verdadera altura a la que ha sido llamada. Por eso, el amor como actividad se puede y se debe entender como orientado, y su realización no ha de comprenderse al margen de un mandamiento, que actúe como criterio por medio del cual se pueda resolver la tensión existente entre la dimensión egótica del amor y la dimensión de apertura al otro.

Muestra de esta tensión patente es la existencia de posiciones intelectuales que han negado y de hecho niegan el carácter heterocéntrico del amor erótico, subrayando así su esencial finitud⁴, en función de un amor más grande que se percibe en la voz de una llamada absoluta que exige al hombre el sacrificio de sí mismo, o más bien de la propia individualidad de su querer en favor de un querer universal. Este último, a poco que se reflexione, se percibe como el auténtico querer al que está destinado el hombre.

Así pues, abordando el tema de forma sistemática, la cuestión que se plantea aquí es doble a mi juicio:

1. ¿Le es posible al hombre querer de esta manera? Esto es, ¿la finitud del querer humano, aunque parta de una actividad, es capaz de asumir la forma de una universalidad?, ¿no trataría la forma de esta universalidad de ocultar de una manera subrepticia el amor propio, es decir, la tendencia a hacer aprecio de las realidades y concederles valor solamente desde el yo? Para tratar este problema, abordaré el problema del resentimiento, tal y como lo aborda Max Scheler.

2. ¿La universalidad de un amor entendido como mandato no impediría el amor concreto hacia algo e incluso lo que es más grave hacia alguien? De otra manera, ¿no sería la propia voz del amor como deber la que frustraría la promesa de un amor heterocéntrico, es decir, la que haría inútil todo *eros* entendido éste como actividad? En este punto, subrayaremos la importancia del ágape y de qué manera este integra el dinamismo del *eros* en orden a la apertura a una realidad externa, que cumpla y plenifique el querer humano sin al mismo tiempo anularlo, esto es, sin devaluar la dimensión activa del *eros*.

1. Resentimiento y *eros*

Scheler define el resentimiento como una autointoxicación psíquica o más bien “como una actitud psíquica permanente que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos que pertenecen al fondo de

⁴ Lutero, Calvino e incluso Sartre se sitúan dentro de esta línea de negación absoluta del amor como dimensión de apertura. En el caso de los dos primeros, se maneja una concepción absolutamente negativa del amor propio que impediría el amor a Dios y el amor al prójimo. En el caso de Sartre, la estatuto negativo de la conciencia humana (un en sí para sí) dificulta e impide de forma absoluta una concepción heterocéntrica del amor erótico.

la naturaleza humana”⁵. En este sentido, se puede entender que el amor entendido este en términos de actividad, de arte podría caer bajo el dominio de esta definición, hasta tal punto de que ambos conceptos –amor y resentimiento– se volvieran indistinguibles, ya no solo en un plano teórico, sino en la persona misma que los encarna.

Así declara Scheler:

Ninguna idea [la del amor cristiano] es más apta para ser recogida por un resentimiento preexistente y aprovechada en pro de sus tendencias, simulando la emoción correspondiente. Esto, con frecuencia, llega a un extremo tal, que ni el ojo más perspicaz puede decidir si está delante de un auténtico amor, o sólo ante un resentimiento que se ha apropiado la expresión del amor⁶.

Ciertamente se puede objetar que Scheler habla aquí del amor cristiano. Sin embargo, se ha de poner de manifiesto que ha sido el cristianismo una de las religiones que más ha insistido, por un lado, en la idea del amor como un arte y, por otro lado, en la idea del amor como un mandato, bajo el presupuesto fundamental de que todos los hombres comparten la misma esencia en su condición creatural⁷. Por eso, identifico amor y amor cristiano.

Pero precisamente por lo que se ha apuntado antes, la incapacidad del hombre para distinguir en el plano del juicio cuándo el amor de una persona (o incluso el suyo propio) es fruto de un amor verdadero o cuándo es fruto de un resentimiento hace que tengamos que ahondar más en esta cuestión con el fin de dar un criterio que permita tanto rescatar y revalorizar la dinámica del *eros* como ver cómo el amor como orden (el ágape, el amor cristiano) no se opone a la dinámica del *eros*, ni mucho menos es fuente de resentimiento, tal y como Nietzsche acusó a la concepción del ágape.

En el fondo, la pregunta se podría formular incluso de una forma más sencilla: ¿Cuándo y de qué manera conoce el hombre que lo que de hecho ama en sus circunstancias concretas es aquello que realmente debería amar, aquello que constituye en terminología scheleriana la vocación? Para responder a este interrogante, es preciso abordar la naturaleza del amor cristiano para hacerlo realmente distinguible del resentimiento como tal.

De esta manera, el primer aspecto que se ha de resaltar para no hacer que el amor cristiano caiga bajo el dominio del resentimiento es el siguiente: el amor cristiano si bien supera al *eros* no ha de entenderse como opuesto aunque

⁵ M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Ed. Caparrós, Madrid, 1998, 21.

⁶ *Ibid.*, 75.

⁷ Cfr. E. Fromm, *El arte de amar*, op. cit.

sí separado radical y dualísticamente de él⁸. El motivo de esta separación es que el amor cristiano como tal invierte el axioma griego según el cual el amor “es una aspiración de lo inferior a lo superior”⁹, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo que no es a lo que es,... Así pues, el ágape modifica el movimiento amoroso de tal modo que es lo superior lo que se coloca al servicio de lo inferior, es lo divino lo que se inclina ante la naturaleza humana y sus debilidades para que esta pueda resultar elevada.

La primera consecuencia de esta inversión del movimiento amoroso es que el amor ya no puede entenderse como un necesitar, como un anhelar¹⁰. Esto es, el amor ya no depende tanto del objeto amado, el cual desde el punto de vista del puro y estricto eros se comprendería como aquello a lo que se orientarían todos los movimientos del sujeto para alcanzar la perfección o más bien su propia perfección, sino del acto u actos de amar del sujeto, en los cuales “todos, amigos y enemigos, buenos y malos, nobles y vulgares son dignos de amor”¹¹, con independencia de las cualidades que los hagan apetecibles, es decir, que activen los deseos anhelantes de cada individuo por los demás.

Esto contribuye a reforzar la idea de que el amor cristiano constituye un acto de por sí peculiar caracterizado por su carácter espiritual y por ello independiente de los impulsos y sentimientos fundados tanto en el cuerpo como en el alma. De esta manera, defendiendo la naturaleza peculiar –espiritual– del acto de amar cristiano, Scheler defiende al ágape de la acusación nietszcheana según la cual éste sería la más fina flor del resentimiento, esto es, “un refinamiento, sublimación y desviación de los impulsos instintivos, primitivamente sensibles (entre ellos el de la simpatía vital y, por último, el de su más fuerte expresión en el impulso hacia el otro sexo)”¹².

Frente a esta visión negativa, los actos de amor cristianos, el amar en el sentido de ágape nace precisamente de un poderoso sentimiento (también espiritual) de seguridad, de invencible plenitud vital que nos permite tomar conciencia de que lo esencial en nosotros es el dar. De otra manera, el amor como acto espiritual revela que lo que caracteriza al hombre en su ser y su acción es el dar y cuanto más se da, “más puede y debe el hombre ver, con casi juguetera indiferencia, su “destino” [su vocación] en esas zonas periféricas de la existencia donde hay aún dicha y desgracia, agrado y desagrado, placer y dolor”¹³. De

⁸ M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit., 70.

⁹ *Ibid.*, 72.

¹⁰ *Ibid.*.

¹¹ *Ibid.*, 74.

¹² *Ibid.*.

¹³ *Ibid.*, 78.

esta forma, alcanzaría el sujeto la bienaventuranza, el sentimiento espiritual más alto que persiste en el centro del ser personal, independiente de los estados de ánimo, y, por ello, en cierto modo, indestructible.

Así pues, según Scheler, la bienaventuranza iluminaría una serie de valores espirituales que colocarían al sujeto en un orden distinto al que viene dado en y desde los valores vitales (asociados al cuerpo) o incluso los valores éticos, intelectuales, o estéticos (asociados al alma). De hecho, como señala Scheler, “los supremos y últimos valores de la personalidad son independientes de la antítesis: pobre y rico, sano y enfermo, etc”.

Hasta ahora he seguido la posición de Scheler porque me parecía pertinente para no caer en una reducción del amor mandado a puro y estricto resentimiento. Ahora bien, en la argumentación de Scheler se observan varios rasgos deficientes que se habían tratado de sortear:

La dinámica propia del *eros* parece quedar sensiblemente dañada en favor de una concepción excesivamente espiritualista del ágape, aquel amor que le permite al hombre alcanzar la verdadera altura a la que está llamado, en el cual la autocentricidad queda confirmada plenamente en la heterocentricidad y la heterocentricidad se corresponde perfectamente con la autocentricidad.

La nueva existencia que proporciona el ágape al hombre, conciencia de indestructibilidad basada en un sentimiento espiritual de fuerza y plenitud vital, no comparece bien con la resistencia y debilidad que la persona experimenta ante la llamada del amor *ágape* al sacrificio, debido a la falta de valores atractivos en aquellas cosas o personas sobre las que ejerce sus actos de amar. Dicha resistencia de la naturaleza no hace sino indicar que el amor *eros* debe purificarse mediante su integración en el amor ágape. Esto es, la dinámica del *eros* no ha de quedar excluida sino que más bien debe aceptar un saneamiento en y desde el ágape. En este proceso, el hombre se hace consciente de su debilidad, de su falta de fuerza o de plenitud vital, ya que de esta manera percibe con claridad que la realización efectiva del dar en el que su ser¹⁴ consiste, es decir, su cumplimiento o perfectibilidad (esto es, un amor capaz de pasar por encima de las diferencias), no depende de sí mismo, es decir, de la conciencia de seguridad dada por el sentimiento espiritual de la bienaventuranza, sino de la apertura a un don, ante el cual el hombre no puede reconocer sino su radical finitud e imperfección, esto es, la incapacidad de dar solo a partir de sí mismo¹⁵.

¹⁴ Podría decirse, con Scheler, que el ser del hombre consiste en el sacrificio, pero las connotaciones peyorativas que contiene este término hacen que me incline más por este segundo término: el ser del hombre como dádiva.

¹⁵ En este sentido, Tomás Moro recoge una visión más equilibrada de la relación entre las nociones de naturaleza y gracia, no realizando a mi juicio una antropología tan desencarnada,

De otra manera, la existencia cristiana perdería su dimensión dramática, en la cual de una manera o de otra siempre existe y existirá una pugna *ad intra* del propio sujeto entre los valores espirituales que tratan de abrirse paso entre los valores vitales, ante los cuales (estos últimos) no experimenta una reacción de angustia¹⁶ y de natural aversión, cosa que sí ocurre con los primeros. Curiosamente Scheler señala que la propia plenitud vital no sólo puede, sino que también debe vencer la reacción de miedo ante el enfermo, el pobre, el humilde, el asqueroso, ...¹⁷ No deja de resultar llamativo que Scheler use en este contexto la palabra deber y a la vez exhiba tanta confianza en la fuerza y seguridad que se manifiestan en el cristiano a la hora de amar.

En suma, el dualismo entre espíritu, por un lado, y cuerpo-alma, por otro lado, que la antropología scheleriana postula no sólo difumina según mi opinión la experiencia cristiana de las resistencias (no pecaminosas) a la acción de la gracia, sino que también el excesivo espiritualismo en sus concepciones del ágape no se sabe hasta qué punto salva la objeción del resentimiento, al pasar por alto las dificultades e incertidumbres del cristiano para cumplir con la vocación a la que ha sido llamado, que, por otra parte, ya hemos explicitado.

Por último, y para cerrar este apartado, no se puede estar más que de acuerdo con Scheler cuando apunta la indistinguibilidad en el juicio entre una persona resentida y una persona que vive el amor cristiano en y desde la transformación de su *eros*. De hecho, el proceso de un *eros* que acierta a convertirse en ágape¹⁸ no está exento de dificultades precisamente por el carácter inflexiblemente egocéntrico del amor humano. Es más, cuanto más universal se hace el amor que manifiesta el sujeto, más peligro existe de que se dé en dicho individuo una actitud resentida en sus relaciones de amor tanto con los demás como con Dios, como se pone de manifiesto de una forma genuina en la actitud del hermano mayor en la parábola del hijo pródigo.

Por ello, se ha de tratar a continuación de examinar cómo el amor ágape, el amor como orden, o el amor que postula para el hombre un querer universal, por un lado, no anula el amor *eros* y, por otro lado, vence su naturaleza

como la que según mi opinión propone Scheler: "Dios no da la gracia a los hombres de tal modo que se suspendan las funciones y procesos de la naturaleza. O bien permite que la naturaleza se acomode a la gracia y la sirva de tal modo que la obra buena sea hecha con más facilidad, o, caso de que la naturaleza esté dispuesta a resistir, Dios hace que esta misma resistencia, vencida y subyugada por la gracia, aumente el mérito de la obra, precisamente en razón de que era difícil de llevar a cabo" (T. Moro, *La agonía de Cristo*, Ed. Rialp, Madrid, 2004, p. 30).

¹⁶ M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit., 79.

¹⁷ *Ibid.*, 79.

¹⁸ J. Caffarena, *Metafísica fundamental*, op. cit., 233.

indefectiblemente egótica, que hace dudar en muchos casos de la posibilidad de un amor genuino al otro sin solamente la referencia a una autorrealización personal. Esta duda parece tanto más razonable si apelamos a la experiencia histórica de los móviles de cada una de nuestras acciones, ya sean propias, ya sean ajenas¹⁹. En otras palabras, existen motivos más que razonables para suponer que los hombres no se aman en la realidad efectiva por la pura gratuidad basada en el deber.

2. ¿Heterocentricidad del ágape vs autocentricidad del *eros*?

Lo visto hasta ahora nos permitiría albergar un cierto escepticismo acerca de la capacidad humana para un amor donal que sea capaz de sortear los peligros y ambigüedades de los que es objeto la existencia del hombre a causa del mal, fruto de su libertad “situada”, es decir, condicionada.

Ya Freud percibió muy agudamente el contrasentido de un amor universal al prójimo que colocaría al individuo en una situación muy cercana a la neurosis por la desproporción existente entre dicho mandamiento y las condiciones del hombre concreto:

Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz. El mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el superyó cultural. Ese mandamiento es irrealizable; tamaña inflación del amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal²⁰.

¹⁹ Ya apunta el propio Kant en la GMS: “Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven” (Kant, GMS, Ak. IV, 407).

²⁰ S. Freud, *El malestar en la cultura*, en: *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. XXI, Buenos Aires-Madrid, 1976, 60.

En este sentido, para Freud, una atenuación de las exigencias del mandato evangélico (entendido éste como superyó cultural) constituiría lo más conveniente para respetar su propia constitución psicológica en la cual se debe tener en cuenta la energía instintiva del ello (esto es, del inconsciente) y las dificultades que ofrece el ambiente en orden a la realización de un precepto tan exigente.

Si bien la observación freudiana es acertada, no puede hacerse en ningún caso unilateral: es decir, la dimensión instintiva-inconsciente en el hombre no tiene tanta eficacia sobre su realidad como negarle a este su capacidad de apertura a otras realidades, sobre todo, las personales. Lo que sí se puede recoger de la crítica de Freud es la necesidad de un crecimiento progresivo en el amor que no pase por encima del individuo y de su capacidad de amar, sino que le vaya elevando mediante el ejercicio de un amor no tan dependiente del objeto (aquello a lo que se tiende), sino del sujeto y sus capacidades (sean estas las que sean) atendiendo a la vez a sus condiciones, que son y serán siempre diferentes en cada persona.

Este crecimiento ha de encuadrarse dentro de un proceso de universalización del amor, esto es, ha de comprenderse como una expansión del amor hacia formas cada vez más universales y generosas. Esto es, el encuentro consciente en el amor (desde el enamoramiento primero, experiencia más intensa del amor) ha de conducir a experiencias cada vez más altas del *eros* no exentas de lucha y de sufrimiento a causa del egoísmo humano (en otras palabras, su tendencia autocéntrica). De no suceder esto, se llegará a una concepción del amor en el que éste ya no se entenderá como una actividad productiva, engendradora de vida, sino como un deseo de posesión en el que se encierra, se aprisiona, se domina al objeto amado²¹, no proporcionándole vida, sino todo lo contrario: debilitándole.

En suma, se perderá el dinamismo del *eros* a causa de su perversión, no porque su dinamismo conduzca a esa desviación, sino más bien porque se ha producido una opción en el sujeto por una concepción del amor, en la que éste se considera como una sustancia susceptible de tener y poseer, y no tanto como una actividad expansiva y dadora de vida²², por la que el individuo se abre a algo que está más allá de sí mismo llegando incluso a olvidarse del amor que le impulsó a abrirse, máxima expresión de que el *eros* inicial ha quedado integrado en la dinámica del ágape al final de un proceso continuo en el tiempo (que en la Biblia se expresa por medio del término metanoia, cambio de mentalidad).

²¹ E. Fromm, *¿Tener o ser?*, Fondo de cultura económica, México, 2010, 57.

²² Ibid.

En atención a lo dicho hasta ahora, ha de tenerse una cierta precaución a la hora de llevar a cabo una presentación excesivamente formalista del ágape, del amor como orden, o del amor como deber que exige un querer universal condensado en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo como a uno mismo. El motivo de este cuidado es evitar precisamente una contraposición excesiva entre las dinámicas propias del *eros* y del ágape. Ciertamente los movimientos de ambas tendencias amorosas son opuestos: mientras que el *eros* es ascendente, y autocéntrico, el ágape es descendente y heterocéntrico. Esta tesis fue defendida por Nygren, para quien: “Ágape no tiene nada que ver con el deseo y la pasión o ansia de poseer”²³, es decir, “excluye por principio todo lo que sea amor propio”²⁴. En su formulación resulta completamente justa, pero no quizá tanto en las consecuencias que se derivan de ella: la realización del ágape supondría la eliminación de la dinámica tendencial del *eros*, con toda la riqueza que esta llevaría dentro sí²⁵.

En un primer momento, se puede decir que el *eros*, el deseo de plenitud al que el hombre aspira solo se puede realizar plenamente en el ágape. Por lo tanto, resulta comprensible la afirmación de Nygren. Ahora bien, ese *eros* no puede ser tampoco abolido por el ágape, pues ello supondría la eliminación de la finitud que se presenta como una característica necesaria del ser humano y que constituye otra de las caras de la autocentricidad característica del amor humano. Por este motivo, dicha eliminación llevada hasta sus últimas consecuencias no podría dejar de ser considerada como un absurdo. En definitiva, daría lugar a la disolución o negación paradójica de lo humano en función de lo divino.

Ahora bien, como ya hemos apuntado, si bien no parecerían aceptables las conclusiones de Nygren, sí que lo sería su planteamiento de partida. La formulación de la primacía del don, del ágape sobre el *eros* resulta indispensable para poner en evidencia dos verdades fundamentales:

Que el ser del hombre solo puede entenderse como respuesta a un don. Por consiguiente, la más alta actividad que puede realizar el *eros* es acoger en forma gradual el don que supone el ágape en su propia existencia. Esta acogida no ha de entenderse en términos de pasividad, sino como la forma más alta de actividad.

Para entender esto de una forma más cabal, hemos de revisar los conceptos de actividad y pasividad. Normalmente cuando tanto en filosofía como sobre

²³ A. Nygren, *Eros y Agape*, Barcelona, 1969, II, 12.

²⁴ *Ibid.*, I, 192.

²⁵ Cfr. J. Caffarena, *Metafísica fundamental*, op. cit., 231–232; y J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid, 2001, 481–482.

todo en teología se subraya la superioridad del don sobre el dato, suele haber una cierta tendencia a interpretar existencialmente esa preponderancia en términos de absoluta pasividad. Es decir, puesto que todo en el amor es o más bien debe ser gracia, no cabe acción productiva propia respecto de él.

Detrás de esta interpretación, late una concepción de la existencia humana que instituye un modo de experiencia consistente básicamente en el instinto de posesión o el instinto de tener. Desde el punto de vista antropológico, el instinto de posesión, dominado fundamentalmente por el miedo a perder aquello que se tiene una vez obtenido, implica el desarrollo de una actividad incesante, que se traduce en un “estar ocupado”. Pero “estar ocupado” no quiere decir necesariamente ser activo o ejercer una actividad en el más pleno sentido de la palabra, pues la ocupación puede en muchos casos convertirse en símbolo de la alienación. Es más, “en la actividad alienada no siento ser el sujeto de mi actividad; en cambio, noto el producto de mi actividad, algo que está allí, algo distinto de mí, que está encima de mí y que se opone a mí”²⁶. Con otras palabras, estar alienado y ser activo son dos términos que no casan bien.

Por lo tanto, el sentido más propio del concepto “actividad” ha de ser revisado y corregido. Nótese que es la misma consideración del ágape la que nos ha permitido llevar a cabo esta corrección. Así pues, actividad en el nuevo sentido alumbrado por el ágape (pero también visible en la experiencia humana) significará un uso productivo de las facultades humanas (inteligencia, voluntad y afectividad) por medio del cual se verán trascendidas las barreras de nuestro ego, de nuestra tendencia a un autocentrismo en el que se basa el modo de existencia fundamentado sólo y exclusivamente en el tener. Dicho trascender permitirá entender la existencia no ya desde el modo de tener, sino desde el modo de ser, es decir, desde lo que el hombre es y está llamado a ser, y no tanto desde la perspectiva de lo que el sujeto es capaz de poseer por sí mismo. Como ya hemos señalado, entender la existencia de un modo o de otro no resulta indiferente y por lo que se puede vislumbrar, la opción por un modo u otro de existencia y con ello de experiencia dificulta o ayuda en su caso a comprender en qué sentido acoger el don no es algo pasivo, sino todo lo contrario: actividad desbordante, vital.

Ciertamente una existencia basada en el modo de ser y no en el modo de tener requiere una opción libre. Por eso, “para ser –apunta Fromm– se requiere renunciar al egocentrismo”²⁷, esto es, “que abandonemos el modo de tener, que es el de no ser (o sea, que dejemos de buscar la seguridad y la identidad

²⁶ E. Fromm, *¿Tener o ser?*, op. cit., 92.

²⁷ Ibid.

aferrándonos a lo que tenemos, “echándonos” sobre ello, aferrándonos a nuestro ego y a nuestras posesiones)”²⁸.

Esa opción libre funda una nueva clase de experiencia, la experiencia del trascender, crecer, renovarse, amar, dar, o más bien recibir dando... Esta clase de experiencias no pueden expresarse nunca del todo en un lenguaje puramente conceptual. Ciertamente dicho lenguaje surge a partir de esas experiencias, y en cierto modo, apunta a ellas, pero no se identifica ni mucho menos con ellas. Así, “en el momento en que expreso lo que siento, exclusivamente con el pensamiento y las palabras, la experiencia desaparece, se seca, muere, es sólo una idea”²⁹. No resulta extraño que cuando se trata de alguna manera de expresar la experiencia del amor ágape en cualquiera de sus formas se corra el riesgo de unilateralizaciones excesivas en la forma de expresión lingüística³⁰, que pueden ser resultado de una traición del propio *eros* que trata de defender al ágape por sus propios medios, no dejando que este se manifieste con sus propios recursos (caracterizados por un uso humilde y a la vez creativo del lenguaje, como el que Jesucristo exhibe en las parábolas). En este sentido, la labor del lenguaje del amor consistirá no en reducir la experiencia del amor ágape a su formulación conceptual, sino dejar que esta hable a las facultades humanas, sobre todo, a la inteligencia, para que esta se vuelva creativa en el modo de expresar dicha experiencia sin con ello dejar de ser crítica, es decir, manteniendo la distancia entre lo que se dice y lo que se vive.

Por otra parte, la comprensión cabal (y no unilateralizada) de esta primera verdad fundamental, a saber: que la verdadera altura a la que está llamada el amor humano es su realización en y desde el amor divino, precisamente recitifica al *eros* en aquellos aspectos en los que este podría interpretar su riqueza constitutiva (la dinámica del *eros*) como una posesión propia sin llegar a captar de este modo la indigencia de la propia tendencia, tendencia que, por un lado, no es capaz de plenificarse por sí misma, y que, por otro lado, cuando se cierra sobre sí misma, “empequeñece al hombre y se niega a sí mismo aun como *eros*”³¹. De otra manera, la concepción y consideración de la supremacía del amor ágape pone límites a la deificación del *eros*, que al final se convierte en la máxima expresión del mal radical³² adoptando la terminología kantiana (es decir, el hacer de las inclinaciones subjetivas que aportan una mirada

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Quizá estas unilateralizaciones excesivas se pueden observar en el pensamiento de Nygren.

³¹ J. Caffarena, *Metafísica fundamental*, op. cit., 232.

³² Cfr. Cap 1, Kant, *R*.

individualista sobre la realidad el criterio absoluto de todo obrar). Y además orienta al *eros* y su dinámica tendencial al verdadero bien. El modo en que se produzca esta orientación escapa nuestra comprensión y a nuestra capacidad de comunicación, pero aún así es posible dar algún criterio.

Por un lado, ya hemos visto que la orientación de la voluntad humana al verdadero bien, que es Dios, sólo puede darse de forma progresiva. Esa progresividad indica que el ágape condesciende en muchos aspectos con el *eros* humano para que éste en su dinámica ascensional perciba en unas coordenadas temporales que al final sólo en el olvido de sí en el amor (traducido en términos más claro, en la entrega de uno mismo a Dios y por Dios a los demás) tiene sentido el propio querer (*eros*). Esto implica que si el ágape respeta (o mejor dicho, ama en el más puro sentido) la dinámica ascensional del *eros*, a la vez que rectifica muchas veces dicho *eros* mediante la permisión de ciertos miedos asociados a una dinámica tendencial egoísta (el miedo a la muerte³³, a la pérdida,...), el *eros*, por su parte, ha de asumir la condición finita y limitada de su propio querer, dominado por la temporalidad, sin querer tener ya lo que todavía no está preparado para recibir, por no haber abandonado y seguir anclado en el modo de existencia basado en el tener³⁴.

En este sentido, no se puede hablar del ágape como de algo que ya se poseyera. A mi modo de ver, existen varias formas de hablar del ágape como si de un objeto se tratara: una de ellas es considerarlo radical y dualísticamente separado del *eros*, otra de ellas es hablar del *eros* como si en este ya estuviera implícita en sí la dinámica del ágape. El *eros* se realiza en el ágape, pero no se puede establecer una identidad de partida entre ambos. En este punto y con esta luz, la afirmación de Nygren de que *eros* y ágape no tienen nada que ver en sus movimientos respectivos resulta acertada.

Hasta aquí he tratado de esbozar un pequeño criterio acerca de cómo deberían entenderse las relaciones entre *eros* y ágape. Sin embargo, hay una cuestión que no hemos explicado del todo: el progresivo crecimiento del *eros* en el ágape ha de culminar en el olvido de uno mismo en virtud de la comprensión de que darse y no buscarse a uno mismo supone el mayor bien para el hombre. De alguna manera, ese darse podría entenderse tanto desde la perspectiva sacrificial como desde el perderse a uno mismo para encontrarse. Luego el dar o darse del hombre en respuesta al don exige como condición necesaria una

³³ El miedo a la muerte llevaba a San Agustín en muchas ocasiones a evitar hacer el mal tal y como se recoge en *Las Confesiones*.

³⁴ En la mayoría de las personas, el modo de existencia basado en el tener y el modo de existencia basado en el ser se dan mezclados, aunque siempre predomina uno de ellos (sobre todo, el modo de tener).

cierta calidad de sufrimiento, si entendemos este en los términos de olvido de sí. Ahondaremos más en esta cuestión a continuación.

3. *Eros* y ágape a la luz del dolor: conclusiones

Que el dar sea el espacio en el que hombre alcanza su verdadera altura, vocación, dicha, felicidad (e incluso su identidad), hace necesaria una consideración pormenorizada del sufrimiento o, mejor dicho, del dolor humano como puente entre la autocentricidad y la heterocentricidad³⁵.

Ciertamente sin cierta calidad de sufrimiento, el hombre no puede llegar a salir de sí mismo, es decir, corregir el influjo autocéntrico de su tendencia erótica. Por ello mismo, el ágape, verdadera altura a la que el *eros* humano está llamado, exige del *eros* el sacrificio de sí mismo. En este sentido, la necesidad del sufrimiento viene exigida por el propio ágape, que solo de esta manera puede realizarse en el *eros*. De otra manera, la máxima fuerza del ágape sólo puede realizarse si en cierto modo el *eros* humano se debilita, empequeñece (en el sentido de que se da sin esperar a recibir).

Esta debilitación o empequeñecimiento del *eros* que el ágape demanda como condición necesaria para su realización en el amor humano trae consigo la apertura gradual del hombre (en una especie de identificación intencional³⁶) al resto de realidades personales (incluso Dios), esto es, la apertura a una dimensión comunal. En ella se mantiene una unidad (lo importante ya no es el yo o el tú, sino el nosotros) que a su vez respeta la alteridad (esto es, dejar que el otro sea realmente otro, y no un mero medio para mis fines³⁷).

Resulta necesario apuntar que el *eros* se activa precisamente por el deseo de recuperar la unidad perdida (conciencia de riqueza y a la vez de falta). Por eso, en cierto sentido, el *eros* es movido por el deseo de unidad, pero también es consciente de que no resulta apta cualquier clase de unidad, de modo tal que el deseo se vea cumplido. Una unidad en el amor que no tuviera como consecuencia el respeto de la alteridad podría ser calificada con toda justicia como perniciosa. Incluso el propio *eros* cuando reflexiona se da cuenta del carácter perverso de este tipo de amor, si no es llevado a esta reflexión a través de otros medios (el miedo a la pérdida, a dejar de ser querido como reclama el egoísmo erótico,...). Esto es, no cualquier unidad es válida para el *eros*, sino aquella a la

³⁵ K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975.

³⁶ J. Caffarena, *Metafísica fundamental*, op. cit., 233.

³⁷ En la tercera formulación del imperativo categórico, se expresa de una manera genuina la comunión a la que están llamados todos los hombres como miembros de un reino de los fines. Cfr. Kant, *GMS*.

que precisamente apunta el ágape, a saber, unidad en la diversidad, de modo que “la unidad que no depende de la pluralidad” no puede degenerar sino en “tiranía”³⁸.

Precisamente esta comprensión que el *eros* mismo nos permite vislumbrar (aún en medio de las oscuridades que este nos presenta debido a su tendencia autocéntrica) obliga a hacer una aclaración sumamente importante acerca del amor ágape. Si bien este parece en muchas ocasiones (debido también al carácter de multiplicidad que exhibe el mal) contraponerse al amor *eros*, esa contraposición no debe comprenderse sino como el resultado de un amor ilimitado que como tal busca la unidad con el *eros* en el respeto de su propia dinámica (es decir, su capacidad de asunción y crecimiento), sin absorberla ni eliminarla. Precisamente por el carácter ilimitado y universal del amor ágape, este es capaz de autolimitarse para dejar espacio al otro.

Pero entonces ¿por qué resulta necesario el dolor en el cumplimiento o realización del *eros* en el ágape? El amor ágape presenta al *eros* lo que este ya vislumbraba: que no cualquier clase de unidad es aceptable, sino aquella que implica el darse sin referencia (al menos directa) a uno mismo. Luego ya es capaz de atisbar el *eros* humano que la unidad a la que aspira no puede darse sin dolor. Pero ciertamente poner el acento en el dolor humano puede ser peligroso, pues conllevaría una reconcentración del sujeto en su propio sufrimiento acrecentando de esta manera la dimensión egocéntrica de su amor erótico.

Por ello, es necesario añadir que aunque es necesario que el *eros* sufra, ese sufrimiento o dolor no viene requerido por el ágape, sino que es más bien respetado o tolerado por éste último. De esta manera, se puede apuntar lo siguiente: que el ágape quiere que el *eros* sufra, pero muy a pesar suyo. Dicha matización resulta muy importante para atenuar las diferencias que las disquisiciones conceptuales podrían introducir en este tema. Pero no solo para esto, sino también para señalar que el ágape se duele de los sufrimientos del *eros*, y el *eros* al contemplar los sufrimientos del ágape, puede, por un lado, relativizar los suyos propios que la mayoría de las veces provienen de los impulsos a la autocentricidad, y, por otro lado, hacer que sus sufrimientos adquieran un cariz diferente, basado en el olvido de sí en función del dolor del amor de Dios, en el que está incluido el amor del dolor de todos los hombres. Es así como por medio del dolor enraizado en el amor (*eros*-ágape), el hombre se hace capaz de Dios y de todas las cosas.

³⁸ Apud. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2013, 446 (B. Pascal, *Über die Religion*, fr. 871, ed. Wasmuth, 410).

Summary
Eros and agape in the light of suffering

Thinking about love is always difficult, because it is trying to reduce something what is immediately live in the experience of being loved. This work shows the tensions and difficulties inherent in any way of thinking love, a love that is not only understood as a desire of possession but also as a gift of one-self. The pain of love itself because the fact of not be shown in his essence will lead to a reflexion of the necessity of human suffering and its nuclear character as transition between the two types of love, that is, their mutual acceptance and integration.

Juan Pablo Martínez – licencjat z filozofii na Universidad de Navarra (2011), absolwent Master en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (2012), gdzie prowadzi wykłady zlecone. Autor szeregu artykułów na temat filozofii Kanta. Kończy doktorat, pisany pod kierownictwem prof. Rogelio Roviry, na temat pojęcia osoby i prawa moralnego u Kanta.

Ryszard A. Podgórski

UWM – Olsztyn

Auguste Comte's "first philosophy" in Barbara Skarga's reception

Słowa kluczowe: „filozofia pierwsza”, metafizyka, teologia, liberalizm, pozytywizm

Keywords: “first philosophy”, metaphysics, theology, liberalism, positivism

Introduction

The idea of the “first philosophy” was founded on the political and social transformations that took place in France in the years 1789–1815, i.e. between the French Revolution and the Congress of Vienna. The French Revolution gave France a constitution in September 1791. Its preamble was the *Declaration of the Rights of the Man and of the Citizen*. The constitution was drafted by Marie Joseph de La Fayette, but it expressed the views of Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, Denis Diderot, John Locke, i.e. those philosophers whose works August Comte read as a young man. Therefore, it can be said that the French Revolution contributed to the “first philosophy”, through which Comte wanted to prevent more social conflicts. In this way, it became Comte’s “*idée fixe*” to build a new social order.

This was imbued in Comte’s mind by Henri Saint-Simon, a socialist-utopist. It can be said from the historical perspective that a number of social issues dealt with by Comte and Saint-Simon are typical of the philosophy of both thinkers. We can talk about the dispute between philosophers against the background of broader phenomena, which characterise the development of scientific thought. One can also claim that both thinkers were convinced about the great role that they were to play in transforming feudal society into an industrial one. That was because Saint-Simon thought that he could build a new Christianity based on brotherhood, which would eliminate all poverty and exploitation. Comte had similar thoughts when he was creating his “first

philosophy” and his own utopian vision of “positivist Christianity”. Common views surely included the assumptions regarding the new principles of organisation of the social and political life in France after 1789. Those were principles of “social reorganisation”. He wanted to develop a new social order: „(...) in the mental sphere, by developing a sociological theory which can be used to explain the whole future of mankind. (...) Only the positive philosophy, thanks to its outstanding realism, can properly present all historical eras as individual phases of the same basic evolution”¹

These are fragments of “Discours sur l’Esprit positif” published in 1844, in which Comte attempted “to present the gist of the new philosophy to all those who cannot or will not make an effort to read six huge volumes”.² The “first philosophy” developed by Auguste Comte, referred to as a course in positive philosophy, consists of six volumes divided into sixty lectures, which make up the following classification series: volume one: philosophy of mathematics (sixteen lectures); volume two: philosophy of astronomy and physics (sixteen lectures); volume three: philosophy of chemistry and biology (11 lectures); volume four, five and six are devoted to sociology (10 lectures). This paper will help us to answer the following questions: What did August Comte want to achieve by “the first philosophy”? How did “the first philosophy” affect the European thought of the 20th century?

1. The idea of “the first philosophy”

There are not many modern philosophical systems that contain a leading, central idea, around which the author’s ideas circulate, as in Auguste Comte’s system. The system, which its author intended to make the central force in his fight for a new social order, thereby implementing the accomplishments of the French Revolution, focuses on the idea of unity. This unity is expressed in organicism, i.e. the political and social order through which Comte wanted to express the state organised by politics and economy, and ordered in all areas, both in the individual and social sphere. Unity was supposed to prevent conflicts between the bourgeoisie and the proletariat. Comte saw in this unity the harmony, cooperation and agreement which would allow for further development of the industrial society. Therefore, one can say that the social order in Comte’s philosophy is a condition of progress, and progress is the develop-

¹ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, transl. by J. K., Warszawa 1936, p. 5.

² A letter to J.S. Mill of 6.02.1844, Joint publication, *Czy wiesz, kto to jest?*, part of cycle: *Przyjaciele ludzkości*, Warszawa 1957, p. 178.

ment of order. Therefore, the idea of the order and progress and the idea of unity were circulating ideas in August Comte's thought. Before this happened, Comte wanted to build the concept of social order on intellectual foundations. Because social unanimity, which he saw in natural sciences, was to express the same definitive content which was to be used by the whole society. According to Comte, this was enough for "true" knowledge to cause opinion differences, and consequently, social conflicts to disappear. This was the reason why Comte developed a positivist theory of science. It was supposed to guarantee the indisputability of human knowledge in the world and eliminate the harmful opinion differences which result from a lack of knowledge of scientific facts.³ In his theory of science, Comte categorised scientific disciplines according to the principles of decreasing generality and increasing complexity of phenomena. His analyses show that each scientific discipline depended on the subject matter of the science that preceded it. According to Comte, when starting to study a specific area of knowledge one must to learn the basic terms and rights, as well as the methodology of the preceding science in the series that he developed. He based scientific facts on mathematics and astronomy. Then, Comte reached out to physics, chemistry and biology. These sciences are arranged in a hierarchical order according to two criteria, logical and historical, which are consistent with each other. According to them, each science emerges from the preceding one, but also it introduces a new feature, i.e. that it is a condition of the emergence of the next, but the following ones cannot be reduced to the preceding ones. Sciences are arranged in accordance with the principle of decreasing generality and increasing dependence and complexity. The higher in these hierarchy sciences are, the less abstract they are. Their level of difficulty increases, as does their significance. Each subsequent science has increasing connection to Mankind, which is the ultimate goal of the science classification system. The higher in the hierarchy, the more the sciences deal with phenomena accessible to human intervention. Comte categorises all sciences into social philosophy, philosophy of nature and mathematics, which is the propaedeutic of science. It is also the foundation of the system. Classification of sciences according to Comte does not include philosophy, because it no longer performs its previous function. Comte did not reject the "queen of sciences" altogether, but he set a different task before it. Philosophy was supposed to play an ancillary role to science, to be something like an encyclopaedia: its task was to collect and store the accomplishments of specific sciences: physics, biology, chemistry, sociology, etc. However, it was not just an encyclopaedia; this

³ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, op. cit., p. 5.

would make no sense. Its task was to systematise the results of the sciences, to develop a synthesis and to draw general conclusions. This is how philosophy became a node joining all sciences together. At the same time, it was to play an important function: to build and to unite a new, “positive” society, which was to have something like a sort of a “positive” religion in it. I think that the leading idea was expressed by August Comte’s saying that he wants social life to be ruled by the principle of love, the social order to include the foundation of the social life and progress to be the goal of social order. Therefore, the goal of sociology was to detect actual relationships between social phenomena, which – according to Comte – allowed for interpretation and predicting changing social structures (statics) and dynamics of social transformations. Sociology is then supposed to build a social order, where the social order is excluded by evolutionary changes, but there will not be room in it for social crises.⁴

As a science, sociology is so important that – according to Comte – it helps us to discover objective rights that rule a society. As I have said before, these are both dynamic and static social laws. The dynamic laws were supposed to express historical development of the society and the static laws were to explain the current structure. Social dynamism, as understood by the “the first philosophy”, was to explain the processes which occur within society in order to build order and progress. The concept of order and progress as a positivist slogan was formulated by Comte on the basis of philosophical considerations of Nicolas Condorcet entitled “*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*”. By drawing attention to Condorcet, Comte pointed to economy, which was another important element of social life. This is why, in Barbara Skarga’s opinion, he became interested in political economy. Comte reduced his research to an issue of industrialisation, i.e. to a theory according to which a society is one large production workshop. Industrialisation promotes the development of social life, which in turn helps to satisfy individual human needs, to eliminate sources of conflicts and to create civilised forms of social life.⁵

Comte’s dynamics provides the basis for the claim that the evolution of societies is a directed and regular process and mankind in its history has gone through three consecutive stages with different methods of explaining reality by people: theological, metaphysical and positivist. This viewpoint helps one to come to the conclusion that sociology was to study a society both diachronically and synchronically. This reflects the philosophical goal of discovering the law of progress to build human happiness on the foundation of social order.

⁴ B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, p. 11–12.

⁵ Eadam, *Comte, Renan, Claude Bernard*, Warszawa 2013, p. 47.

This is how “the first philosophy” contributed to social studies through a new branch of knowledge. In Barbara Skarga’s opinion, Comte’s sociology was supposed to apply the historical method, which involves comparing different states of mankind, thereby understanding individual facts better. An individual fact is a human being, which was also what Comte wanted to deal with, because the happiness of an individual – in Comte’s opinion – affected the happiness of Mankind, and a happy Mankind built social order through progress, whose value resulted from human labour.⁶ The ultimate goal of Comte’s sociology was to unite Mankind into one, which was expressed by the concept of “organicity”.

2. Post-Comte analysis of “the first philosophy”

August Comte also had his disciples, such as Pierre Lafitte (1825–1903). Pierre Lafitte was a professor at the *Collège de France* from 1882. He was also recognised by the London Committee of Positivists as the leader of the movement.⁷ Émile Littré was an important figure in the positivist movement. In 1854 he broke with Comte, but not with positivism. This is why he published “Auguste Comte et la philosophie positive” in 1863, in which he staunchly defended Comte’s ideas, but only those that he regarded as valuable. In his dissertation he presented the ideas that he rejected in Comte’s philosophy. In Littré’s opinion, Comte filled the void left by metaphysics, which he himself negated. In his opinion, metaphysics created theories *a priori*. However, it lacked hypotheses that were verifiable empirically. Comte took what is general and bilateral in metaphysics and built unit theories in natural sciences, creating the philosophy of “Six basic sciences” on the way. These are the sciences which allowed for their mutual implication, while at the same time discovering a positive philosophy. Comte also showed how and why sciences developed historically in a certain order, from mathematics to sociology. One can say based on Littré’s philosophy that the world consists of matter and forces inside it. This is why, positive philosophy knows nothing except for matter and force, so one can say that Littré was of the opinion after Comte’s death in 1857 that empirically verifiable knowledge is the only kind of knowledge about the world and man.

Joseph Ernest Renan (1823–1892) was another follower of Auguste Comte. Renan thought that studying nature and mankind comprises all of philosophy. In Renan’s opinion, philosophy was a science of the whole. In this way, Renan

⁶ *Filozofia francuska*, ed. by B. Skarga, Warszawa 1978, p. 5.

⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, transl. by B. Chwedeńczuk, Warszawa 2006, p. 97.

gave up the concept of *metaphysics*. However, it is difficult to say what Renan understood as philosophy. One can say for sure that he wanted to combine the religious views and positivist components of his thought. However, he never achieved a synthesis of epiphany and science. Renan's thought contains features which imply man's religious life is combined with positivist ideas.⁸

This is why another philosopher linked to positivism, Hippolyte Adolphe Taine (1828–1893), refers his views to metaphysics and tries to combine them with positivist views. Although he was a non-believer, he was interested in metaphysics. According to Taine, metaphysics consists in seeking the prime causes, and prime causes are identifiable in all facts. This is why we do not have to go beyond the world to know its prime cause. If one takes into account the emphasis that Taine places on this thesis, the ultimate cause of empirical facts lies in facts themselves, ergo: in an experiment. In this sense, metaphysics is an extension of science, although its level of generality is higher. Therefore, Taine thinks that each thing has a cause and each phenomenon has its law. This means that what is the most general can be reduced to several prime causes.⁹ When observing phenomena, Taine pays attention to (as is frequent among philosophers) describing unreal beings. Therefore, Taine's empiricism rejects Spinoza's *a priori* method. Hence, his epistemology was expressed in an experiment proposed by Comte. An important role in developing the positivist thought was also played by John Stuart Mill and Herbert Spencer. Mill supported Comte greatly after 1830. And he did it not only verbally, but mainly materially. This is why "positivist" thinking can be found on the British Isles. J.S. Mill thought only "the first philosophy" to be sensible. He regarded the part formed after 1844 with reserve, and he was very critical about it. He thought of this period of Comte's activity as "religious lunacy".

The movement initiated by Comte found several followers in later years, such as J. Bentham, J.S. Mill, H. Spencer, E. Mach and R. Avenarius. A number of them reduced knowledge to epistemological considerations. This way of understanding positivist philosophy was expressed by "The Vienna Circle", where a manifest entitled "Wissensachftliche Weltauffassung" was developed at a seminar run by M. Schlick. Der Wiener Kreis, announcing the creation of a new "scientific philosophy", which was to be a revolution in scientific culture. The main representatives of neo-positivism included – along with M. Schlick: R Carnap, O. Neurath and F. Frank. This group was joined by the "scientific empiricists" of Berlin (e.g. H. Frank) and philosophers from the UK, Nordic

⁸ Ibid., p. 107.

⁹ Ibid., p. 74, p. 111.

countries and the USA (E. Nagel, Ch. Morris, W.V. Quine). A considerable role in developing the views of neo-positivists was played by L. Wittgenstein. His "Tractatus Logico-Philosophicus" (1922) is often called "the bible of neo-positivism". The theses of the treaty were the main weapons of the philosophers of the "Circle of Vienna", which is clearly seen in the work of Schlick, Carnap and others. The "Erkenntnis" periodical published important papers by Polish philosophers (e.g. K. Ajdukiewicz) and a Polish logician, A. Tarski, contributed to a modification of the neo-positivists' position on truth in deductive sciences.¹⁰

Positivism, called "Warsaw positivism" in Poland, also developed in Poland, at that time under the rule of Russia, Prussia and Austria, Positivism was founded on the principle of organic labour, grassroots work and women's emancipation, social solidarity, assimilation of Jews and philanthropy. In consequence, it had social references among the Poles. The positivist current in Poland was represented by Julian Ochorowicz, Bolesław Limanowski, Franciszek Salezy Krupiński, Dominik Szulc, Józef Supiński, Aleksander Świętochowski.

Conclusion

What did August Comte want to achieve by "the first philosophy"? First of all, he wanted to build a society of "common happiness". He used natural sciences to do it, because, in Barbara Skarga's opinion, science in Comte's philosophy is as much worth practicing as it contributes to improvement of human life, to perfecting human skills. In order not to waste mental capabilities, science has to redefine constantly the social responsibilities it has to fulfil. The way of his intellectual analyses concerning reorganisation of knowledge led from rejecting metaphysics through mathematics, astronomy, physics, chemistry, biology to creation of sociology. Being a science based on experiment as understood by natural sciences, sociology was to build a social order. Since the social order expressed the eudaimonistic idea based on social law, he saw the road to the common happiness in building the order and progress for Mankind. To achieve this, he reformed science, in which he made sociology "the queen of science". After 1844, his work reached its peak when he started to build the "positivist church", with learned positivists as its leaders. This philosophical idea found an "apostle" in Pierre Laffite, who built "shrines of positivism" in Brazil after Emperor Peter II's downfall. Through the philosophical work enti-

¹⁰ D. Krzewiński, *Filozofia neopozytywizmu*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7150> (access: 2.05.2016).

tled “The system of positive policy”, Comte was building a future social system, in which scholars were to occupy themselves with issues regarded as sensible by dictatorial rule and “useless” books would simply be burned. Comte – most probably against his initial plans – showed everyone how to take purely scientific assumptions and to reach a sort of “lay religion”.

I have not brought it up in this paper, but – to conclude my reflections – I would like to emphasise the fact August Comte in “Course de philosophie positive” paid attention to the individual. He may have rejected psychology, but he did not deprive it of its psychological structure. He paid attention to moral foundations, which is necessary in social life. He did not deprive an individual of their feelings. It was quite the opposite: he thought that feelings express love. This is why, when speaking of social life, he said that love is the principle of social life, in which order is the foundation and progress is the goal. It is through these ideals that he wanted to achieve common happiness.

How did “the first philosophy” affect the European thought of the 20th century? In evaluating “the first philosophy” one must say that its author’s intentions were justified. But what comprises the final grade of the enterprise seems to put Comte in a difficult position. First, it lacks a philosophical reflection on the historical condition of human knowledge. There are no references to metaphysics, anthropology, ethics or axiology, which may have been established as a distinct branch of philosophy in the 19th century, but it was known much earlier – from the times of Pythagoras and the Pythagorean school, and mainly from Plato.

20th-century positivism was represented by the Circle of Vienna. The ideas developed in the Circle of Vienna were welcomed in the Lviv–Warsaw School in Poland. However, it was a critical reception – none of the Polish philosophers held the full set of views typical of Western European positivism. Disciples of Kazimierz Twardowski (1866–1938) – co-creator of the school – were trained by their mentor to carry out detailed analyses of philosophical language (K. Ajdukiewicz), spent much time dealing with logic and semantics (J. Łukasiewicz, A. Tarski) and partly with ontology and ethics (T. Kotarbiński). Like positivists, they were nominalists and, like them, they did not trust metaphysical statements. But, unlike German positivists, they never took extreme positions. The Lviv–Warsaw school had some successes of international significance (Łukasiewicz – discovering multi-valued logic, Tarski – the semantic theory of truth). To some extent, it also affected the development of post-war Polish philosophy¹¹.

¹¹ J. Jusiak, *Pozytywizm*, in: *Współczesne kierunki filozoficzne*, ed. Z. Cackowski, Warszawa 1983, p. 9–30.

Streszczenie

„Filozofia pierwsza” Auguste’a Comte’a w recepcji Barbary Skargi

Filozofia francuska wieku XIX była zdominowana przez wydarzenia z lat 1789–1815. Również późniejsza historia Francji ulegała przeobrażeniom politycznym i społecznym pod wpływem rewolucji lipcowej, wydarzeń z 1852 roku, kiedy do władzy doszedł Napoleon III, i przegranej wojny z Prusami w roku 1870. Istotne znaczenie miała dla Francji konstytucja z roku 1791, a szczególnie szacunek społeczny budziła jej preambuła znana pod nazwą Deklaracji praw człowieka i obywatela. U źródeł tego dokumentu należy doszukiwać się wpływu filozoficznej myśli oświecenia francuskiego. Mowa w niej bowiem o wolności, równości, a władza miała być sprawowana przez naród i dla narodu. Dokument ten przekształcał Francję w państwo kapitalistyczne. Myślę, że widać w tej przebudowie państwa francuskiego wpływy filozoficzne Nicolasa de Condorceta. Natomiast ideały Deklaracji powstały pod wpływem Jeana Jacques’a Rousseau, Denisa Diderota, Jeana le Ronda d’Alemberta.

Konstytucja francuska zawierała wartości, które odnajdujemy w filozofii Auguste’a Comte’a: ład, postęp, harmonia, ewolucja, industrializacja, organicyzm, pozytywizm, praca, oraz w późniejszych pracach pozytywistów francuskich, takich jak Pierre Lafitte, Hippolyte Adolphe Taine, Émile Littré czy Joseph Ernest Renan.

Wiek XIX pozostawił po sobie obszerne opisy i analizy życia społecznego. Atmosfera zmian społecznych Francji, ale też Anglii, Niemiec, Austrii sprzyjała powstawaniu reportażu społecznego oraz literatury realistycznej; obserwacja życia, głównie warstw najuboższych, znalazła swój literacki wyraz w dziełach Balzaka, Stendhala, Flauberta, Dickensa, sióstr Bronte, Tolstoja, Dostojewskiego, Czechowa, Gogola, Orzeszkowej, Prusa, Konopnickiej, Sienkiewicza, Zapolskiej. Rzeczywistość społeczna opisywana była również przez filozofów, socjologów i ekonomistów: Georga W. Hegla, Alexisa de Tocqueville’a, Thomasa R. Malthusa, Johna Stuarta Millia, Alfreda Marshalla oraz czołowych przedstawicieli niemieckiej „szkoły historycznej” (Gustaw von Schomoller, Adolph Wagner, Werner Sombart, Max Weber).

Patrząc na ideały pozytywistyczne, odnajdujemy w nich XIX-wieczny dyskurs filozoficzny Auguste’a Comte’a z filozofią George’a Berkeley’a, Davida Hume’a, Johna Stuarta Millia, Ernsta Macha, Richarda Avenarius’a, Johna Locke’a, Isaaca Newtona, Woltera, Monteskiusza, Denisa Diderota, Jeana d’Alemberta, François Quesnay’a, Adama Smitha, a przed wszystkim Jeremy’ego Bentham’a. Barbara Skarga ten dyskurs odnosi również do Henriego Bergsona, twierdząc, że przyczynił się on do zmięczenia pozytywizmu.

Ryszard A. Podgórski – filozof i socjolog, doktor nauk humanistycznych z dziedziny socjologii. Pracował jako wykładowca socjologii kultury (Punkt Konsultacyjny w Suwałkach przy KUL w Lublinie, następnie ATK w Warszawie). Od roku 1998 adiunkt w Zakładzie Prawa Porównawczego w Instytucie Prawa i Administracji w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie. Od roku 2002 roku adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Autor dziewięciu książek z dziedziny socjologii. Główne zainteresowania to w filozofii: fenomenologia i aksjologia; w socjologii: nowożytna teoria postępu społecznego, „filozofia pierwsza” Auguste’a Comte’a, pozytywistyczna twórczość Barbary Skargi i Leszka Kołakowskiego oraz społeczny wymiar filozofii Józefa Tischnera i Karola Wojtyły; historia powszechna XIX wieku, historia filozofii i myśli społecznej XIX i XX wieku.

Agnieszka Biegalska

UWM – Olsztyn

O mocy Bożej. Luis de Molina i Domingo Bañez

Słowa kluczowe: wolna wola, wolność, łaska, wszechmoc, wszechwiedza
Keywords: free will, freedom, mercy, omnipotence, omniscience

Wstęp

Koniec XVI i początek XVII wieku przyniósł Europie upadek autorytetu Kościoła i sekularyzację. Literalną lekturę Pisma Świętego zastąpił nowy styl uprawiania nauki, koncentrujący się na odczytywaniu „księgi natury”. Zmiany te zaowocowały wydaniem 5 lipca 1687 roku *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* Isaaca Newtona. „Epoka postępu” skierowała uwagę myślicieli na sfery, w których zaczęła ujawniać się nowa idea – idea wolności. Determinowała ona nowe ludzkie aktywności w obszarach, które odtąd mogły być uprawiane autonomicznie. Nastąpiły czasy nowej nauki, sztuki i filozofii.

Wolność sformułowana w postaci praw człowieka-obywatela wymagała nowego rozumienia. Centrum dyskusji, często wyrażanej w postaci polemik, stała się kategoria wolnej woli jednostki konfrontowana z wszechmocą Bożą. Nowe myślenie o ludzkiej wolności zaowocowało sporami toczonymi w ramach filozofii chrześcijańskiej. Pierwszy XVI-wieczny spór humanisty Erazma z Rotterdamu z reformatorem Marcinem Lutrem. Drugi zaś, nieco późniejszy, bo XVII-wieczny, i jak się wydaje mniej znany – jezuita Luisa de Moliny z dominikaninem Domingo Bañezem. Wskazany problem jest także przedmiotem współczesnej nauki Kościoła. W owym czasie jednak mentalność europejska była chrześcijańska, a porządek wiary i nauki spletały się. Ze względu na filozoficzny charakter omawianego zagadnienia aktualna strefa dogmatyczna nie będzie stanowiła przedmiotu niniejszych rozważań.

Myślenie o wolnym człowieku, który może sam o sobie stanowić, a jednak pozostawać w jakiejś relacji z wszechmocnym Bogiem, następuje z trudnością. W jaki bowiem sposób Bóg może realizować swe przymioty – wszechmoc i wszechwiedzę – w stworzeniu, jeśli wolna wola człowieka ma pozostać niczym nieskrępowana? Próbę zrozumienia polemicznej kwestii podjęli w 1516 roku Erazm z Rotterdamu i Marcin Luter¹. Trwający wiele lat spór nie doprowadził myślicieli do konsensu, a obaj uczeni, odpowiadając na wzajemne zarzuty, jedynie radykalizowali własne stanowiska. Erazm uznał, że przewyżczenie antynomii wolności ludzkiej i wszechmocy Bożej jest możliwe wówczas, gdy oba człony uznamy za uzupełniające się. Otóż, przedwiedza (*praescientia*) Boga wprawdzie zachowuje właściwy jej charakter istotowy, jednak „ma zakres ograniczony do sfery realizacji; nie odnosi się ona do intencji, które zależne są wyłącznie od człowieka”². W ten sposób Bóg jest wszechwiedzący, a człowiek zachowuje nadaną mu przez św. Augustyna *liberum arbitrium*. Egzemplifikacją koncepcji stać się miała postać samego Jezusa Chrystusa (tzw. formuła *modus vivendi*), który w decyzjach swych pozostawał całkowicie wolny, i to ta właśnie wolność wyboru mogła zdecydować o Jego własnym zbawieniu. Jednakże przez cały czas toczenia polemiki Erazm miał świadomość niezadowalającego charakteru swych konkluzji. Wprawdzie *liberum arbitrium* Jezusa Chrystusa ostatecznie zwyciężyła, to jednak nadal niejasne pozostaje, jak w tej sytuacji zrealizować się może wszechmoc Boga Ojca.

Marcin Luter konsekwentnie radykalizował własne stanowisko tak, że ostatecznie uznał, iż „wolna wola to pusty dźwięk, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość”³. W tym kontekście wszechmoc Boża nabiera charakteru totalnego. Nieograniczony w wyrokach i udzielający łaski Bóg jest jedynym Panem ludzkiego zbawienia. Każdy wysiłek człowieka zmierzający w kierunku zagwarantowania sobie odkupienia jedynie powiększa rozmiar ludzkiego grzechu, generując największy z nich – grzech pychy. Zło zgładzić może tylko Bóg, człowiek zaś ma obowiązek przyjąć w tej walce postawę całkowicie bierną. W teologii Lutera dostrzec można próbę złagodzenia negatywnego obrazu

¹ Polemikę zainicjowała praca Erazma *De Libero arbitrio diatribe sive collatio*, zaś odpowiedź na wyrażone w niej tezy stała się rozprawa *De servo arbitrio* Lutera. Szerzej na temat sporu patrz np. A. Ściegienny, *Spór Erazma z Lutrem*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966; T.H.M. Akerboom, *Erasmus and Luther on the Freedom of the Will in Their Correspondence*, „Perichoresis” 8.2 (2010); *Luther and Erasmus. Free Will and Salvation*, red. E.G. Rupp, P.S. Watson, The Westminster Press 1960. Szczegółowy opis omawianego sporu przedstawiłam w pracy: A. Biegalska, *Biologia i ocalenie. William James o wolnej woli*, Olsztyn 2014, s. 67 i n.

² A. Ściegienny, *Spór Erazma z Lutrem*, dz. cyt., s. 198.

³ M. Luter, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, www.luteranie.pl (dostęp: 3 marca 2016).

ludzkiej egzystencji, jednak nie sposób uznać jej za satysfakcjonującą. Otóż człowiek, który zostanie wybrany i obdarzony łaską Bożą, odzyskuje wolność. Wówczas wola zwraca się ku dobru, lecz zwrot ten odbywa się za cenę jej utraty, bowiem w miejsce wolności pojawiają się, jako efekt łaski, miłość i zaufanie. Ten zwrot woli ku dobru Luter nazywa unicestwieniem natury ludzkiej, zniekształceniem człowieczeństwa.

Ostatecznie spór Erazma z Rotterdamu z Marcinem Lutrem nie przyniósł rozstrzygnięcia i pozostał otwarty. Choć obaj myśliciele oddali wzajemnie hołd swej umysłowości, to jednak każdy z nich dzieła polemiczne adwersarza uznał za akty bezbożności.

Luis de Molina i Domingo Bañez

Nieco późniejszy spór jezuitę Luisa de Moliny z dominikaninem Domingo Bañezem w literaturze przedmiotu funkcjonuje jako „polemika *de auxiliis*”, czyli o skuteczności łaski, a dotyczył relacji pomiędzy wolną wolą człowieka (*causa secunda* – druga przyczyna sprawcza) a działaniem łaski Boga w ludzkich wyborach (*causa prima* – pierwsza przyczyna sprawcza)⁴.

Zdaniem tomistów, których przedstawicielem był Bañez, doskonały Bóg jako pierwsza przyczyna wpływa na całe stworzenie w sposób totalny. Wiedza Boża ma charakter uprzedni względem stworzenia i jest od niego niezależna, co oznacza, że w taki właśnie sposób Bóg działa także w obszarze ludzkiej woli. Tym samym przeświadczenie, iż człowiek może realizować swą wolę, jest równoznaczne z ignorowaniem Bożej wszechwiedzy i wszechmocy⁵. Ponadto tomiści za niewyobrażalne uznają, by wszechwiedzący Bóg dowiadywał się z obserwacji stworzenia, co ono uczyniło, jaką podjęło decyzję. Inicjując działania zgodne z jednostkową wolą, człowiek podejmuje próbę manipulacji wszechmocą Boga. Warto w tym miejscu nadmienić, że myślenie Bañeza dalekie było od współczesnych twierdzeń chrześcijańskich, według których Bóg działa łagodnie, szanując osobę i „honorując wolność ludzką”⁶.

Luis de Molina w swym *opus magnum* zatytułowanym *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* eksplikuje pewną wątpliwość:

⁴ Powszechna encyklopedia filozofii, Lublin 2006, s. 335–336.

⁵ Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. II, q. 14, 19, 25, tłum. P. Belch, http://katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_przelad.htm (dostęp: 5 maja 2016).

⁶ M. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 2005, s. 393–397.

(...) kiedy uznane zostanie rzeczywiste istnienie Boga, należy uznać, że do jego doskonałości należy także doskonała wiedza: że wie On wszystko, że wie to odwiecznie i że wie to nieomylnie, tak że nie pozostaje w tej wiedzy miejsce na błąd. Jeśli więc Bóg zna odwiecznie, bez możliwości popełnienia błędu, decyzje mojej woli – jak jest możliwe, bym ja w tym momencie wybrał to lub coś przeciwnego? Czyż w sposób konieczny nie muszę czynić tego, co Bóg wie odwiecznie, że będę czynił?⁷

Molina podnosi w tym miejscu starą kwestię relacji tomistycznej wszechwiedzy Bożej do ludzkiej wolnej woli. Choć pytania te nie są nowe, to jednak w świetle postanowień Soboru Trydenckiego nabierają nowego znaczenia. Według postanowień soborowych, „gdyby ktoś mówił, że po grzechu Adama ludzka wolna wola została utracona i zniszczona, lub że jest to tylko nazwa, w każdym razie nazwa bez treści i fikcja wprowadzona do Kościoła przez szatana – niech będzie wyklęty”⁸. Ponadto,

gdyby ktoś mówił, że ludzka wolna wola, poruszana i pobudzana przez Boga, w niczym nie współdziała z Bożym pobudzeniem i wezwaniem, przez co przysposabiała się i przygotowywała na otrzymanie łaski usprawiedliwienia, ani nie może się sprzeciwić, jeśli by chciała, ale jak coś bezduszne niczego w ogóle nie czyni i pozostaje bierna – niech będzie wyklęty⁹.

Okazuje się więc, że grzech pierworodny nie naruszył ludzkiej wolności woli, a łaska Boża jej nie determinuje. Skutkuje to tym, że człowiek może sprzeciwić się łasce. Warto podkreślić, że dokumenty soborowe stanowią, iż wolność woli nie pomniejsza wpływu łaski Bożej na stworzenia. Co ciekawe, orzeczenie Soboru Watykańskiego I potwierdza dekret Trydentu, wskazując, że „dlatego wiara sama w sobie, nawet gdyby nie działała przez miłość, jest darem Boga, natomiast akt wiary jest działaniem odnoszącym się do zbawienia, przez które człowiek wyraża dobrowolne posłuszeństwo wobec Boga, zgadzając się i współpracując z Jego łaską, choć mógłby się jej przeciwstawić”¹⁰.

Otóż od czasów św. Tomasza teologia Kościoła katolickiego wskazuje na występowanie dwóch rodzajów łaski: łaskę skuteczną (*praedeterminatio physica*) i łaskę dostateczną (*mere sufficiens*)¹¹. Efektywność pierwszej polega na

⁷ J.A. Havia Echevarría, *Introducción*, w: L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de lagracia y con la presencia, providencia, predescinación y reprobación divinas*, Ovieda 2007, s. 29 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

⁸ Sobór Trydencki, Sesja 6, kan. 5, <http://soborowa.strefa.pl> (dostęp: 5 maja 2016).

⁹ Por. tamże, Sesja 6, kan. 4.

¹⁰ Sobór Watykański I, Sesja 3, rozdz. III, 33, <http://soborowa.strefa.pl> (dostęp: 5 lipca 2016).

¹¹ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, dz. cyt., t. II, q. 19. Por. też np.: M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o „porządku nadprzyrodzonym”*. Z papierów pośmiertnych autora, Wykład

tym, że poprzez fizyczną determinację woli człowieka *a priori* odnosi ona skutek w postaci czynu zbawiennego. Łaska dostateczna zaś wprowadzie daje możliwość osiągnięcia czynu zbawiennego, jednak sama go nie sprawuje. Jednakże z pomocą łaski szlachetniejszej i potężniejszej – skutecznej, może ona osiągnąć cel ostateczny. Łaska skuteczna okazuje się łaską czynu – mocą swą czyn sprawuje – a łaska dostateczna możliwością tego czynu.

Spór Moliny z tezami szkoły tomistycznej, której głównym przedstawicielem w owym czasie był Bañez, zasadzał się na określeniu zakresu współdziałania obu rodzajów łask. Otóż Molina twierdził, że zbawienie zależy od dobrowolnego współdziałania ludzkiej wolnej woli z łaską Boga, natomiast tomiści stali na stanowisku, że wypływa ono wyłącznie z samej natury łaski. Zdaniem jezuity, wolna wola jest najcenniejszym darem Boga i stanowi o istocie człowieczeństwa.

Szczególny udział Boga w ponadnaturalnych dziełach wolnej woli – tzw. łaska, która poprzedza wolną wolę – nie jest przyczyną sprawczą tych dzieł, lecz w mocy wolnej woli, wspomaganą ową łaską, jest przyjąć lub nie przyjąć, a nawet odrzucić Boga, gdy On ją zaprasza i pobudza¹².

Molina ma tutaj na myśli łaskę współdziałającą (*gratia cooperans*), z którą mamy do czynienia wówczas, gdy ludzka wola zgadza się i podejmuje współpracę z łaską sprawczą. „Tomistycznej tezie, głoszącej, że łaska sprawcza ma charakter wewnętrzny w stosunku do woli, Molina przeciwstawiał tezę, że jej współdziałanie z wolą jest zewnętrzne”¹³. Oznacza to, że Bogu i ofiarowanej łasce sprawczej potrzebne jest ludzkie *fiat*. Tylko wówczas łaska współdziałająca stanie się sprawczą, a sprawcza zaktualizuje się. W przypadku zaś, gdyby człowiek nie dał swej zgody Bożej łasce, mamy do czynienia z łaską niesprawczą (*gratia inefficax*). Rzeczywista moc sprawcza przysługuje wówczas jedynie łasce współdziałającej. Zdaniem Moliny, tylko takie ujęcie charakteru łaski pozwala zachować wolność ludzkiego wyboru, czyli samodzielne decydowanie o własnym zbawieniu.

Bañez zarzucił Molinie, że „wynosi ludzką wolną wolę aż do takiego stopnia w kwestii jej wolności, że nie podporządkowuje człowieka Bożej sprawiedliwości, ani Bożej łasce, którą Jezus Chrystus udzielił ludziom”¹⁴. Zdaniem

XI i XII, Kraków 1924; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań 2007.

¹² L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia...*, dz. cyt., s. 258 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

¹³ M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Olsztyn 2013, s. 351.

¹⁴ D. Bañez, *Apología de los Hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo 2002, s. 35 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

dominikanina, w konsekwencji swych rozważań Molina wywyższył stworzenie ponad Stwórcę, odbierając Bogu łaskę skuteczną. Tym samym człowiek, przyjmując bądź odrzucając łaskę Bożą, zbawiałby sam siebie. Na te zarzuty jezuita odpowiedział, że

Bóg ma wolę warunkową naszych dzieł moralnych – których zaistnienie zależy od wolnej współpracy naszej woli, a nie od ogólnego udziału Boga – w wypadku gdy ich chcemy mocą naszej woli, tak samo jak chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni, zawsze, gdy oni tego chcą. Lecz przewidując, że dobre dzieła będą rzeczywiście zrealizowane mocą naszej woli, znajduje w nich zadowolenie i pożąda absolutną wolę, by się zrealizowały¹⁵.

W myśli tomistycznej wszechwiedza Boża ujmowana była dwuaspektowo. Po pierwsze, jako wiedza rzeczywista (*scientia visionis*) – Bóg wie wszystko o tym, co było, jest i będzie. Po wtóre, jako wiedza możliwości (*scientia simplicis intelligentie*) – Bóg ma wiedzę o wszystkich rzeczach możliwych; o wszystkim, co mogłoby się stać, ale się nie stało, albo się nie stanie¹⁶. W obu przypadkach wszechwiedza Boża stanowi horyzont nieprzekraczalny, całkowicie dla ludzkich wolnych czynów zamknięty. W obronie niezależnych aktów woli Molina wprowadza pojęcie wiedzy średniej (*scientia media*) na określenie pewnej i odwiecznej wiedzy Bożej, która jest uprzednia nie tylko w odniesieniu do postanowień ludzkiej woli, ale także do dekretów woli samego Boga¹⁷. Bóg zna wszystkie możliwości logiczne, ma wiedzę o czynach wolnych zawarunkowanych, czyli takich, które mogą być zrealizowane pod pewnymi warunkami. Zdaniem jezuity, „Najlepszy i Największy Bóg ma wiedzę pewną o niektórych zdarzeniach niekoniecznych, które zależą od wolnej woli ludzi i które mimo to nie dokonały się, ani nigdy się nie dokonają (...); dlatego Bóg nie ma o nich wiedzy pewnej”¹⁸. Wolny i posiadający przedwieczną wiedzę Bóg udziela łaski tylko tym, którzy na nią odpowiedzą zgodą. Tak więc konieczna do zbawienia łaska Boża zawsze ma charakter sprawczy i nie można na nią w żaden sposób zasłużyć. Oczywiście, w tym kontekście łaska skuteczna tomistów musi być uznana za gwałt na naturze ludzkiej woli.

Bañez, pozostając wierny tomizmowi, stwierdził jedynie, że Bóg zna przyszłe zdarzenia kontyngentne za pośrednictwem idei, zaś

¹⁵ L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de lagracia...*, dz. cyt., s. 286 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

¹⁶ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, dz. cyt., t. II, q. 14, 19.

¹⁷ Por. np. Th.P. Flint, *Divine Providence. The Molinist Account*, Ithaca–London 1998.

¹⁸ L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de lagracia...*, dz. cyt., s. 409 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

wolna wola zgadza się w sposób wolny, kiedy porusza ją Bóg, ponieważ zgoda jest wolnym skutkiem najskuteczniejszej mocy Boga, która podnosi wolną wolę, by w najmocniejszy i najdoskonalszy sposób na miarę swej natury była posłuszna Duchowi Świętemu, przenikającemu ludzki umysł. Z tego, co zachodzi, nie można wnioskować o jakiegokolwiek przemocy wywieranej na wolną wolę, lecz, na mocy poruszenia przez Bożą łaskę, dokonuje się najdalej idące udoskonalenie jej wolności¹⁹.

Ostatecznie jednak teza o fizycznym zdeterminowaniu ludzkiej woli w myśli Bañeza została podtrzymana. Nietrudno w tym miejscu zauważyć, że koncepcja dominikanów zbliżała się do rozstrzygnięć poczynionych przez Marcina Lutra. Z tego powodu Bañez odrzucił tezę o niewolnej woli, postulując, że Bóg jako pierwsza przyczyna sprawcza porusza przyczynami drugimi, których zachowania są wolne.

Zakończenie

Spór Luisa de Moliny z Domingo Bañezem, w przeciwieństwie do sporu Erazma z Rotterdamu z Marcinem Lutrem, choć mniej głośny, określić można jako naukową, teologiczno-filozoficzną, merytoryczną polemikę toczoną w łonie Kościoła. Mamy tutaj dwa punkty wyjścia, choć cel jest ten sam. Otóż dla Moliny punktem inicjującym rozważania jest stworzenie i jego sprawczość, dla Bañeza zaś Stworzyciel. Molina stawia postulat, że ludzka wolność woli musi być zachowana; Bañez, że łaska Boża musi być wszechmocna. Co ciekawe, oba twierdzenia są zgodne z postanowieniami Soboru Trydenckiego. W obu próbach – jezuickiej i dominikańskiej – nie zniesiono antynomii „wszechmoc Boska a wolność ludzka”, nie zbudowano teorii kompatybilistycznej.

Dzieło *Concordia liberi arbitrii cum gratie donis* Luisa de Moliny było najbardziej prześladowanym dziełem teologicznym w tamtym czasie. Dominikanie nie ustawiali w wysiłkach, by Święte Oficjum uznało jego poglądy za hereetyckie. W roku 1597 Stolica Apostolska podjęła decyzję o zwołaniu kongregacji kardynałów w celu rozstrzygnięcia sporu. Kiedy po sześciu latach, w 1607 roku, nadal nie było jednoznacznej opinii w sprawie konfliktu, papież Paweł V „nakazał zakończenie sporu, orzekając, że dominikanie nie mają prawa formułowania zarzutu o niezgodności molinizmu z wiarą katolicką, a jezuitom zakazał publikowania ich doktryny; zakaz ten utrzymał się do końca siedemnastego stulecia”²⁰.

¹⁹ D. Bañez, *Apología de los Hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, dz. cyt., s. 355 (fragment z hiszp. tłum. M. Jagłowski).

²⁰ M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej*. Nurty i szkoły, dz. cyt., s. 357.

Współcześnie nastąpił znaczny wzrost zainteresowania tezami Moliny, które oddziałują w polu teizmu otwartego określanego mianem neomolinizmu, choć zauważyć należy, że teizm otwarty znacznie wykracza poza koncepcje jezuitów²¹. Zdaniem Williama Haskera, istnieją takie sądy, które nie są Bogu dostępne poznawczo – decyzje ludzkie, a które mogą wejść w zakres Jego wiedzy, gdy staną się logicznie możliwe²². W konsekwencji ludzka wolna wola, skutkując w polu wiedzy Boga, wpływa na Jego naturę. Z tego powodu zwolennicy teizmu otwartego nadają naturze Boga charakter dynamiczny. Sytuacja taka nie zachodzi w ramach teizmu klasycznego. Thomas P. Flint uznaje, że molinizm pozwala na utrzymanie libertariańskiej koncepcji wolnej woli, przy zachowaniu silnego pojęcia kontrolującej Opatrzności Bożej²³. Oczywiście, postulowana przez Flinta fuzja determinizmu i indeterminizmu w postaci libertarianizmu nastrocza olbrzymich trudności. Libertarianiści, tacy jak Charles Renouvier, William James czy Henri Poincaré, dostrzegli możliwość dokonywania wyboru wyłącznie w warunkach wcześniej niezdeternowanych, nieokreślonych, o których Bóg nie mógłby posiadać wiedzy pełnej. Mógłby jednak, jak stanowi postulat *scientia media*, znać wszystkie logiczne możliwości wszystkich wyborów. Przy próbie zaś zachowania absolutystycznego charakteru przymiotów Boga (wszechwiedzy i wszechmocy) natrafiamy na kompatybilizm w duchu Georga W.F. Hegla, Arthura Schopenhauera czy Bertranda Russella. Zgodnie z taksonomią Williama Jamesa, kompatybilizm jest „soft” determinizmem, zaś klasyczny determinizm stał się „hard” determinizmem. W tym ujęciu wolne stworzenie musiałoby zostać wyprowadzone z deterministycznego, doskonałego i kontrolującego bytu Boga i w kontrolowanej wolności pozostawać. Z tego właśnie powodu teizm otwarty otworzył się na libertarianizm – na potrzebę wzajemnej relacji Boga i człowieka. To relacja zachodząca w obie strony, czyli Boga, który wpływa na człowieka, ale i człowieka, który wpływa na swego Stwórcę. Powiedzieć można, że Bóg teizmu otwartego jest pod pewnymi względami podobny do człowieka. Choć zna On warunki początkowe, to tak jak człowiek nie ma i – co ważniejsze – nie może mieć wiedzy o przyszłych zdarzeniach (*futurabilia*), ponieważ Jego decyzje

²¹ Por. np. G.A. Boyd, *An Open-Theism Response*, w: *Divine Foreknowledge. Four Views*, red. J.K. Beilby, P.R. Eddy, Illinois 2001; P. Kaszkowiak, *Teizm otwarty: poszukiwanie drogi środka w filozofii religii*, „Diametros” 2008, nr 18; D. Łukasiewicz, *Wszechwiedza Boża a problem zła z perspektywy teizmu otwartego*, „Filo-Sofija” 4 (2012), nr 19; A. Świeżyński, *Miejsce koncepcji ograniczonej wiedzy Boga w strukturze „teizmu otwartego”*, „Filo-Sofija” 4 (2012), nr 19.

²² Por. W. Hasker, *God, time, and Knowledge*, Ithaca 1989, s. 73.

²³ Por. Th.P. Flint, *Divine Providence. The Molinist Account*, dz. cyt.

również zapadają w czasie²⁴. Bóg wprawdzie wypowiada słowo pierwsze, dając łaskę, lecz człowiek odpowiada na nią w wolności swego wyboru, a zatem sam ponosi odpowiedzialność za własne zbawienie. Oczywiście, dzieje się tak tylko wówczas, gdy Bóg nie zna przyszłości. Wówczas jednak ograniczony w akcie stworzenia Bóg nie może stworzyć dowolnie przez siebie pomyślanego świata. Uwagę na te konsekwencje zwraca Alvin Plantinga, twierdząc, że wolność stworzenia jednoznacznie ogranicza wolność Stworzyciela²⁵. Z drugiej jednak strony, gdyby Bóg nieomylnie znał ludzkie wybory, a nie ingerował w nie, koncepcja wszechwiedzy nadal pozostawałaby w mocy. Należałoby uznać także, że ten brak ingerencji nic nie ujmuje Jego wszechmocy. Zdaniem Flinta, Bóg mógłby przecież stworzyć taki świat i takie warunki fizyczne, by uwzględniając ludzki wybór, ostatecznie zrealizować swoje plany, by opatrnościowa kontrola świata została zachowana²⁶.

Jeśli Bóg nie zna zdarzeń przyszłych, to nie jest wszechwiedzący, jeśli zaś je zna, ale nie wpływa na nie, to wówczas nie jest wszechmocny. Realizacja ludzkiej *liberum arbitrium* zaś jest wkroczeniem w naturę Boga, jest próbą zniekształcenia jej i wypaczenia. Natomiast bez wolnego wyboru jesteśmy marionetkami w ręku Boga. Wydaje się, że wszędzie tam, „gdzie mamy wyjaśnić zetknięcie Boga, Absolutu ze stworzeniem, spotykamy się zawsze z tą samą trudnością, nie pojmując, jakim sposobem Pan Bóg, istota absolutna, może, bez żadnej zmiany ze swej strony, wejść w nowy stosunek ze stworzeniem”²⁷.

²⁴ Interesującą propozycję Boga zanurzonego w beczasowej wieczności, posiadającego pełną wiedzę o przyszłości, a jednak nie wpływającego na ludzkie wybory, odnaleźć można w koncepcji wieczności jako beczasowości E. Stumpa i N. Kretzmanna. Por. E. Stump, N. Kretzmann, *Eternity*, „Journal of Philosophy” 78 (1981). Por. też: R. Mordarski, *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 4 (2012), nr 19.

²⁵ A.C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Burka, Kraków 1995.

²⁶ Por. np. Th.P. Flint, *Divine Providence. The Molinist Account*, dz. cyt.

²⁷ M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o „porządku nadprzyrodzonym”*, dz. cyt.

Summary
On God's power. Luis de Molina and Domingo Bañez

“The era of progress” turned thinkers’ attention to the spheres in which a new idea began to emerge – the idea of freedom. It determined new human activity in the domains which could start to be practiced autonomously. The changes also influenced the study of the ideas of free will and freedom. The category of the individual’s free will confronted with God’s omnipotence became to dominate the discussion. The new way of thinking about human freedom resulted in the disputes continued within the Christian philosophical trend. The first serious conflict arose in the 16th century between Erasmus of Rotterdam – the Humanist and Martin Luther – the Reformer, and the other – in the 17th century between Luis de Molina – the Jesuit and Domingo Bañez – the Dominican. The paper is an attempt to illustrate the latter dispute, of Molina and Bañez.

Agnieszka Biegalska – doktor filozofii, studiowała na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracuje w Zakładzie Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna, filozofia amerykańska, antropologia filozoficzna, woluntaryzm. Obecnie prowadzi badania nad kategorią zła.

Marek Raczkiewicz CSsR

Accademia Pontificio – Madrid

En torno al problema de la identidad de Hipólito

Słowa kluczowe: Hipolit, patrologia, *Przeciw Noetosowi*

Keywords: Hippolytus, patrology, *Contra Noetum*

Es de todos conocido el debate que a lo largo de los últimos dos siglos se ha mantenido y se sigue manteniendo en torno no sólo a la personalidad de Hipólito, sino también a las obras que se nos han transmitido bajo su nombre. Cuando estaba ya algo olvidada la agria polémica suscitada por la hipótesis de P. Nautin¹, un encuentro de estudio, promovido por el Instituto Augustinianum de Roma, después de unos sorprendentes hallazgos arqueológicos², puso de nuevo sobre la mesa el problema de la personalidad y la obra de Hipólito³.

El personaje ha sido denominado “Hipólito de Roma” sobre la base de una compleja reconstrucción historiográfica del siglo XIX que en nuestros días ha

¹ Cf. *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Cerf, Paris 1947.

² Cf. M. Guarducci, *La statua di «sant' Ippolito» in Vaticano*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia 1974–75, 163–190; id., *La statua di “Sant’ Hipólito”*, en AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1977, 17–30; id., *Epigrafi di Bibliotheca*, en *Epigrafia Greca* II, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1978, 574–579; id., *Esempi di epigrammi sepolcrali*, en *Epigrafia Greca* III, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1978, 182–190; id., *Le iscrizioni della Statua di “sant’ Ippolito”*, en *Epigrafia Greca* IV, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1978, 535–545; id., *La “Statua di Sant’ Ippolito” e la sua provenienza*, en AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1989, 61–74; id., *San Pietro e Sant’ Ippolito: storia di statue famose in Vaticano*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1991.

³ Cf. AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1977; AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1989; J. Frickel, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: die Schriften Elenchos und Contra Noetum*, Graz 1988; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergency of a Monarch-Bishop*, E.J. Brill, Leiden 1995; M. Simonetti, *Una nueva propuesta su Ippolito*, Augustinianum 36 (1996), 13–46; J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West*, Oxford University Press, Oxford 2002.

sido puesta bajo una revisión crítica en varios puntos, y las obras o los fragmentos que tradicionalmente se atribuían a Hipólito se dividen hoy entre dos o más autores. La importancia de la cuestión para nuestro tema nos impide dejarla de lado, mientras que su dificultad y el estado actual de la discusión imposibilita por completo la presentación de una biografía de nuestro autor. Ante esta situación, la opción metodológicamente más segura se inclina por un examen de las fuentes principales que ponga de relieve últimas adquisiciones y problemas que quedan todavía abiertos.

1. Tradición manuscrita

La tradición manuscrita nos ha legado seis escritos bajo el nombre de Hipólito. Estos escritos se han conservado en griego y en versiones orientales (armenio, georgiano, eslavo antiguo) y se caracterizan por su carácter exegetico.

Una *Homilía contra la herejía de un tal Noeto* (CPG 1902)⁴. El autor presenta la argumentación escriturística de Noeto y después, al refutarla, ofrece su propia exégesis de los pasajes de la Escritura.

El *Comentario a Daniel* (CPG 1873)⁵, conservado parcialmente en griego e íntegramente en eslavo antiguo, es el comentario cristiano más antiguo sobre un libro del Antiguo Testamento, procedente quizá de una serie de homilías. La opción se explica por la preocupación obsesiva sobre el fin del mundo en ambientes cristianos a comienzos del siglo III⁶. Las persecuciones de Septimio Severo hacían pensar en las tribulaciones finales. Se creía que el Imperio romano había dejado de cumplir su función de obstáculo a la llegada del Anticristo, tal como se interpretaba 2 Tes 2,7 (IV, 21). Explicando Dn 9, para tranquilizar a los fieles, Hipólito vuelve a la vieja convicción de una duración del mundo de 6000 años. El nacimiento de Cristo lo fija en el año 5500. Luego aún quedarían por delante unos trescientos años. La exégesis del comentario es cristológica⁷.

El tratado *Sobre Cristo y el Anticristo* (CPG 1872)⁸, conservado en griego y en versiones orientales, basándose en las Escrituras, presenta al Anticristo

⁴ Hipólito es llamado arzobispo de Roma y mártir.

⁵ En la *inscriptio* de esta obra Hipólito es llamado simplemente obispo.

⁶ Hipólito en el libro IV, 18–20 cuenta que un obispo sirio había conducido al desierto a muchos de sus fieles para el encuentro de Cristo y que otro obispo del Ponto, apoyado en sus visiones, había predicho la inminencia de la Parusía, con lamentables consecuencias para la vida de los fieles que le creyeron.

⁷ Cf. M. Simonetti, *Letteratura e/o allegoria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 56–57.

⁸ Hipólito es llamado obispo de Roma y mártir, como en el *Contra Noetum*.

que al final de los tiempos engañará a los fieles y los oprimirá antes del juicio final.

Los breves tratados sobre *Las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés* (CPG 1874–1875), que quizás comprendían también *Las bendiciones de Balaam*, hoy perdido, ofrecen una interpretación cristológica de los pasajes del Antiguo Testamento de particular significado cristológico. *Las bendiciones de Jacob*, conservado en griego (atribuido a Ireneo) y en dos versiones orientales, armenia y georgiana, interpreta Gen 37.27.49. Las *Catena*e han transmitido numerosos fragmentos de esta obra. Sin embargo, aunque interpretan cristológicamente Gen 49, difieren mucho en la explicación de los detalles del texto. El tratado *Sobre las bendiciones de Moisés*, conservado sólo en armenio y en georgiano, comenta Dt 33.

El *Comentario al Cantar de los Cantares* (CPG 1871), de origen probablemente homilético, conservado en una versión georgiana, explica en clave cristológica Cant 1,1–3,8. Los dos amantes simbolizan a Cristo y a su Iglesia.

La *Homilía sobre David y Goliat* (CPG 1876), conservada igualmente sólo en georgiano, describe la lucha entre los dos personajes, símbolos de Cristo y del diablo.

Bajo el nombre de Hipólito han llegado también numerosos fragmentos (CPG 1880–1891), la mayor parte de carácter exegético, citados por otros autores y en las *Catena*e. Estos fragmentos, transmitidos en griego y en otras lenguas orientales, hablan de otros títulos de obras de Hipólito. Parece que la atribución a Hipólito no aparece infundada en tres casos. Las *Catena*e han transmitido fragmentos de una homilía *Sobre los Salmos*, que las versiones orientales atribuyen a Hipólito, y numerosos fragmentos de una obra titulada *Sobre los Proverbios*. Finalmente, el escritor siríaco Dionisio bar Salibi (s. XII) en su *Comentario al Apocalipsis* cita varios pasajes de Hipólito que han sido identificados como una obra titulada *Capitula contra Gaium*, que aparece en la lista elaborada por el metropolitano nestoriano Ebedjesu (s. XIV).

2. Las fuentes sobre Hipólito

La noticia más antigua sobre Hipólito proviene del comienzo del siglo IV. Eusebio de Cesarea († 339) habla dos veces de Hipólito en su *Historia Eclesiástica* (HE VI, 20.22). Nada hace suponer que el obispo de Cesaera pensara en un origen romano de Hipólito.

La primera vez lo enumera entre los varones ilustres, eclesiásticos y ortodoxos, que vivieron a caballo entre los siglos II y III (HE VI, 20, 1–3):

1. Ἦκμαζον δὲ κατὰ τοῦτο πλείουδ λόγιοι καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες, ὧν καὶ ἐπιστολᾶδ, ἅδ̄ πρὸς ἀλλήλουδ διε-
χάραττον, ἔτι νῦν σφζομέναδ εὐρεῖν
εὐπορον. Αἶ καὶ εἰδ̄ ἡμᾶδ̄ ἐφυλάχθησαν
ἐν τῇ κατὰ Αἰλίαν βιβλιοθήκη, πρὸδ
τοῦ τηνικάδε τὴν αὐτόθι διέποντοδ
ἐκκλησίαν Ἀλεξάνδρου ἐπισκεασθείση,
ἀφ' ἧδ̄ καὶ αὐτοὶ τὰδ̄ ὕλαδ̄ τῆδ̄
μετὰ χεῖραδ̄ ὑποθέσεωδ̄ ἐπὶ ταῦτον
συναγαγεῖν δεδυνήμεθα.

2. τούτων Βήρουλλοδ̄ σὺν ἐπιστολαῖδ̄ καὶ
συγγραμμάτων διαφόρουδ̄ φιλοκαλίαδ̄
καταλέλοιπεν, ἐπίσκοποδ̄ δ' οὗτοδ̄ ἦν
τῶν Καταρ Βόστραν Ἀράβων· ὡσαύτωδ̄
δὲ καὶ Ἰππόλυτοδ̄, ἑτέραδ̄ που καὶ αὐτοδ̄
προεστῶδ̄ ἐκκλησίαδ̄.

3. ἦλθεν δὲ εἰδ̄ ἡμᾶδ̄ καὶ Γάϊου, λογιω-
τάτου ἀνδρὸδ̄, διάλογοδ̄, ἐπὶ Ῥώμηδ̄
κατὰ Ζεφυρίνον πρὸς Πρόκλον τῆδ̄
Καταρ Φρύγαδ̄ αἰρέσεωδ̄ ὑπερμαχοῦντα
κε-κινημένοδ̄ (...).

1. Florecían en esta época muchos
varones elocuentes y eclesiásticos, cuyas
cartas, que mutuamente se escribían,
todavía hoy se conservan y son fáciles
de hallar. También se han preservado
hasta nuestros días en la biblioteca de
Elia, formada por Alejandro, que por
entonces regía la iglesia de allí, y en la
cual también nosotros hemos podido
reunir personalmente el material para la
presente obra.

2. Entre ellos, Berilo dejó también,
junto con las cartas, diferentes y bellos
escritos; era obispo de los árabes en
Bostra. Y lo mismo Hipólito, que
probablemente presidía también otra
iglesia.

3. También ha llegado hasta nosotros de
Gayo, varón sapientísimo, un *Diálogo*,
compuesto en Roma, en tiempos de
Ceferino, contra Proclo, defensor de la
herejía catafrigia (...)

Eusebio de Cesarea consultó personalmente las obras de los autores que menciona, en la biblioteca de Elia Capitolina (Jerusalén), fundada por el obispo Alejandro. En primer lugar, habla de Berilo, obispo (ἐπίσκοποδ̄) de Bostra en Arabia, después menciona a Hipólito, a quien define con un genérico προεστῶδ̄, es decir, *el que está enfrente* de alguna otra Iglesia (ἑτέραδ̄ ἐκκλησίαδ̄). Inmediatamente después recuerda al presbítero romano Gaio, autor de un diálogo contra el montanista Proclo. Eusebio, por tanto, parece desconocer el nombre de la Iglesia cuyo obispo sería Hipólito. El uso del adverbio indefinido που (*probablemente, en alguna parte*) lo confirmaría.

El término προεστῶδ̄ indica un oficio mucho más genérico que el ἐπίσκοποδ̄, referido a Berilo, y puede hacer pensar en una simple deducción. Pero podría tratarse también de una variación para romper la monotonía estilística, como Eusebio hace a veces cuando tiene que presentar listas de obispos. De hecho tanto Rufino, traductor latino de la *Historia eclesiástica*, como Jerónimo entienden el término como sinónimo de obispo.

Cuando Eusebio llega a hablar del emperador Alejandro Severo (222–235) retoma el discurso sobre Hipólito (*HE VI, 22*):

Τότε δῆτα καὶ Ἱππόλυτοῦ συντάττων μετὰ πλείστων ἄλλων ὑπομνημάτων καὶ τὸ Περὶ τοῦ πάσχα πεποιήται σύγγραμμα, ἐν ᾧ τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενοῦ καὶ τινα κανόνα ἐκκαίδεκαετηρίδοῦ περὶ τοῦ πάσχα προθεῖδ, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτοῦ αὐτοκράτοροῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ χρόνουῦ περιγράφει· τῶν δὲ λοιπῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων τὰ εἰδὸ ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶν τάδε· Εἰδὸ τὴν Ἐξαήμερον, Εἰδὸ τὰ μετὰ τὴν Ἐξαήμερον, Πρὸς Μαρκίωνα, Εἰδὸ τὸ Ἰαῖσμα, Εἰδὸ μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ, Περὶ τοῦ πάσχα, Πρὸς ἀπάσαῦ τὰς αἰρέσει, πλείστα τε ἄλλα καὶ παρὰ πολλοῖς εὔροισι ἄν σφζόμενα.

Fue entonces precisamente cuando Hipólito compuso también, junto con muchos otros comentarios, la obra *Sobre la Pascua*, en la cual expone una relación de los tiempos, propone cierta regla de un ciclo de dieciséis años para la Pascua y fija como límite de los tiempos el primer año del emperador Alejandro. De las demás obras suyas, las que han llegado hasta nosotros son las siguientes: *Sobre el Hexámeron*, *Sobre lo que sigue al Hexámeron*, *Contra Marción*, *Sobre el Cantar*, *Sobre partes de Ezequiel*, *Sobre la Pascua*, *Contra todas las herejías* y muchísimas otras que podrías encontrar conservadas en muchos lugares.

Según el obispo de Cesarea, Hipólito “junto con muchos otros comentarios” (μετὰ πλείστων ἄλλων ὑπομνημάτων) compuso un canon pascual con un ciclo de dieciséis años regulado por el comienzo del reinado del emperador Alejandro. De las numerosas obras de Hipólito, dice Eusebio que “han llegado hasta nosotros” (y con eso hay que entender aquellas que él mismo ha encontrado en Elia o en Cesarea) las siete siguientes: *Sobre el Hexámeron*, *Sobre lo que sigue al Hexámeron*, *Contra Marción*, *Sobre el Cantar*, *Sobre partes de Ezequiel*, *Sobre la Pascua*, *Contra todas las herejías*. Concluye diciendo que es posible encontrar “muchas otras” conservadas aún en muchos sitios. Eusebio deja el discurso abierto, haciendo entender repetidamente que Hipólito fue escritor prolífico y sus obras aún circulaban ampliamente, aunque él no las había reunido todas.

El Historiador de Cesarea continua retomando ahora el discurso sobre Orígenes, el protagonista incuestionable del libro VI de la *Historia eclesiástica*, y afirma que “a partir de entonces”, o sea, evidentemente desde el inicio del reinado de Alejandro, “también” Orígenes comenzó a escribir sus comentarios a las Escrituras: ἐκ ἐκείνου δὲ καὶ Ὀριγένει τῶν εἰδὸ τὰς θείας γραφὰς ὑπομνημάτων ἐγένετο ἀρχή⁹. La conjunción καὶ une, de alguna manera, a Orígenes con Hipólito, no en el sentido, como entenderá más tarde Jerónimo, de que Orígenes haya comenzado a escribir por emulación de Hipólito, sino en el sentido de que a la ἀκμή de Hipólito bajo el reinado de Alejandro corresponde el comienzo de la actividad de escritor de Orígenes, y ambos son los máximos autores cristianos del período.

⁹ HE VI, 23, 1.

En cuanto al género de las obras de Hipólito mencionadas por Eusebio, los títulos demuestran intereses litúrgicos, antiheréticos y sobre todo exegéticos, pero nada se dice acerca de su carácter homilético.

Jerónimo (347–420) es el siguiente en hablar de Hipólito. Le dedica el capítulo 61 del *De viris illustribus*. En parte toma datos de Eusebio, en parte añade otros nuevos:

61. Hippolytus cuiusdem ecclesiae episcopus –nomen quippe urbis scire non potui–, in *Ratione paschae et temporum canone*, quae scripsit usque ad primum Nahum Alexandra imperatoris, sedecim annorum circulum, quem Graeci ἐκκαίδεκαετηρίδα vocant, repperit et Eusebio, qui super eodem pascha decem et novem annorum circulum, id est ἐννεακαίδεκαετηρίδα composuit, occasionem dedit. Scripsit nunnullos in scripturas comentarios, e quibus haec repperi: *In hexaameron*, *In Exodum*, *In Canticum canticorum*, *In Genesim*, *In Zachariam*, *De Psalmis*, *In Esaiam*, *De Daniele*, *De Apocalypsi*, *De Proverbiis*, *De Ecclesiaste*, *De Saul et pitonisa*, *De antichristo*, *De resurrectione*, *Contra Marcionem*, *De pascha*, *Adversus omnes haereses et προσομιλίαν De laude Domini Salvatoris*, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat. In huius aemulatione Ambrosius, quem de Marcionis haeresi ad veram fidem correctum diximus, cohortatus est Origenem in scripturas comentarios scribere (...) ¹⁰.

61. Hipólito, obispo de alguna Iglesia –ya que no he podido saber el nombre de la ciudad– en el *Cómputo de la Pascua y en la regla de los tiempos*, que escribió llegando hasta el año primero del emperador Alejandro (222), encontró el ciclo de dieciséis años, que los griegos llaman ἐκκαίδεκαετηρίδα, y dio ocasión a Eusebio para componer sobre la misma Pascua el ciclo de diecinueve años, esto es, la ἐννεακαίδεκαετηρίδα. Escribió algunos *Comentarios* a las Escrituras, de los que he encontrado éstos: *Sobre el Hexámeron*, *Sobre el Éxodo*, *Sobre el Cantar de los Cantares*, *Sobre el Génesis*, *Sobre Zacarías*, *Sobre los Salmos*, *Sobre Isaías*, *Sobre Daniel*, *Sobre el Apocalipsis*, *Sobre los Proverbios*, *Sobre el Eclesiastés*, *Sobre Saúl y la Pitonisa*, *Sobre el Anticristo*, *Sobre la Resurrección*, *Contra Marción*, *Sobre la Pascua*, *Contra todas las herejías*, y la *proshomilia Sobre la alabanza del Señor Salvador*, en la cual declara que habla él en la Iglesia en presencia de Orígenes. Emulando a este autor, Ambrosio –quien dijimos que fue corregido de la herejía de Marción a la verdadera fe– exhortó a Orígenes para que escribiera comentarios de las Escrituras (...).

Jerónimo tras mencionar una *Ratio paschae et temporum canon*, afirma haber encontrado entre varios “comentarios” (*commentarii*) de la Escritura los siguientes: *Sobre el Hexámeron*, *Sobre el Éxodo*, *Sobre el Cantar de los Cantares*, *Sobre el Génesis*, *Sobre Zacarías*, *Sobre los Salmos*, *Sobre Isaías*, *Sobre Daniel*, *Sobre el Apocalipsis*, *Sobre los Proverbios*, *Sobre Eclesiastés*, *Sobre Saúl y la pi-*

¹⁰ Gerolamo, *Gli uomini illustri*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Nardini Ed., Firenze 1988, 162–164.

tonisa, *Sobre el Anticristo*, *Sobre la resurrección*, *Contra Marción*, *Sobre la Pascua*, *Contra todas las herejías* y una homilía (προσομλία) *Sobre la alabanza del Señor Salvador*. Jerónimo presenta una lista de 17 obras: 12 nuevas (u once porque *Sobre el Éxodo* podría ser una interpretación jeronimiana del título eusebiano: *Sobre lo que sigue al Hexámeron*. Omite, en cambio, en comparación con Eusebio, la obra *Sobre Ezequiel*.

La última de la lista (de la que no ha llegado ningún fragmento) es, según Jerónimo, una homilía que fue pronunciada en la iglesia en presencia de Orígenes (*in qua praesente Origene se loqui in ecclesia*). Se trata de una noticia muy precisa. Si fuera fidedigna, sería la primera confirmación explícita de la actividad homilética de Hipólito. Esto de por sí no excluye que entre otras obras mencionadas por Jerónimo bajo el nombre de *commentarii* (que abarcan tanto las obras doctrinales como las antiheréticas) pueda haber reelaboraciones de homilías.

Tampoco Jerónimo precisa el origen de Hipólito. Incluso al comienzo de su noticia subraya enfáticamente la búsqueda infructuosa de la sede episcopal. Pero indirectamente se puede deducir que de la lectura de Eusebio había llegado a la conclusión de que Hipólito fue un oriental. En efecto, mientras Eusebio enumeraba a Berilo, Hipólito y Gaio, Jerónimo habla primero de Gaio, que es romano (*De vir. ill.* 59), para unirlo a Minuncio Félix, abogado de Roma (*Ibid.* 58), luego de Berilo (*Ibid.* 60) y finalmente de Hipólito (*Ibid.* 61), a quien sigue a su vez Alejandro de Jerusalén (*Ibid.* 62). Así pues, Jerónimo coloca a Hipólito entre dos obispos orientales, alejándolo de los personajes romanos.

En su *Chronicon*¹¹ Jerónimo también menciona a Hipólito, sin ningún título, entre Geminiano, presbítero de Antioquía, y Berilo, obispo de Bostra, y fija su ἀκμῆ en el año 2244 desde el nacimiento de Abrahán, o sea, en el año 228 d. C.¹²

El *De viris illustribus* fue escrito en el año 393. Jerónimo tuvo oportunidad de nombrar en más ocasiones obras de Hipólito¹³. Destaca sobre todo una *Car-*

¹¹ Esta obra había sido compuesta por Eusebio de Cesarea. Eusebio había compilado una tabla comparativa de las diversas cronologías existentes. Demasiado erudita y de difícil transcripción, la obra en griego pereció. Jerónimo, siendo aún muy joven, la descubrió en Constantinopla en 380, la tradujo y la continuó hasta el 378.

¹² “Geminus presbyter Antiochenus et Hippolytus et Beryllus episcopus Arabiae Bostrenus clari scriptores habentur”, *Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 23, *Eusebius Werke VII*, Berlin 1984, 215.

¹³ Cerrato recoge todos los lugares de la extensa obra de Jerónimo en los que aparece el nombre de Hipólito. Sin embargo, aunque Jerónimo “demonstrates that he has consulted the traditional Hippolytan corpus with more frequency than Eusebius... nowhere associates a Hippolytus with Rome, or the west. Indeed, in his forty years of familiarity with the corpus he offers no evidence of provenance. This points to the fact that his sources did not

ta al papa Dámaso (36, 16) anterior al 393 y el prefacio al *Comentario a Mateo* (*Pref.* 5) donde Jerónimo habla de otras dos obras de Hipólito que no aparecen en el catálogo del *De viris illustribus* 61. En la *Carta* Jerónimo ofrece al papa una interpretación de Gn 27 y en el prefacio recuerda haber leído un comentario exegético a Mateo. Jerónimo atribuye estas dos obras a Hipólito “mártir”: título desconocido por Eusebio y ausente en el *De viris illustribus*¹⁴.

En Roma, en efecto, donde Jerónimo había pasado varios años y había hecho de secretario del papa Dámaso, se recordaba a un mártir de nombre Hipólito. El *Cronógrafo* del año 354 recuerda para el año 235 la deportación a Sardenia del obispo Ponciano y del presbítero Hipólito¹⁵. En la *Depositio martyrum*, en el cap. XII del mismo *Cronógrafo*, se habla de la sepultura contemporánea de los dos (muertos evidentemente en Sardenia) el 13 de agosto, enterrados respectivamente en las catacumbas de Calixto y en el cementerio de la vía Tiburtina¹⁶. Más o menos contemporáneamente al *Cronógrafo*, el papa Dámaso dicta un epigrama sobre el mártir Hipólito: éste habría sido un sacerdote, seguidor del cismático rigorista Novaciano (*post* 251) que regresa al seno de la Iglesia durante la persecución¹⁷. Los datos que ofrece el epigrama

bear indicators of the community of the author. This non-provenance tradition, known to Eusebius and utilized by Jerome, will continue on”, J.A. Cerrato, *o. c.*, 67–68.

¹⁴ Cuando se daba el caso, Jerónimo acostumbraba a indicar que un personaje era mártir: cf. Ignacio de Antioquía (*De vir. ill.* 16), Policarpo (*De vir. ill.* 17), Justino (*De vir. ill.* 23), etc.

¹⁵ “Pontianus ann. V mens II d. VII. Fuit temporibus Alexandri, a consulatu Pompeiani et Peligniani [231]. Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintiano cons. [235]. In eadem insula disinctus est IIII kl. octobr. et loco eius ordinatus est Antheros XI kl. dec. cons. ss.”. Cf. *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, 5. No se dice nada de la muerte de Hipólito ni de la de Ponciano. Sí, únicamente, que Ponciano ha dimitido (*disinctus est*) como obispo de Roma (28 de septiembre de 235). El hecho de que un presbítero haya acompañado al papa al exilio es un hecho excepcional, aunque no imposible. Pero surge también una pregunta: ¿por qué, entre varios presbíteros de Roma, le tocó sólo a Hipólito la suerte de acompañar al papa, cabeza de la comunidad romana? En parte responde a esta pregunta Eusebio. Hipólito habría ocupado un lugar destacado en esta comunidad para convertirse en blanco de las persecuciones de Maximino.

¹⁶ “Idus Aug. Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Calisti”, en *Codice topografico della città di Roma*, a cura di R. Valentiani e G. Zucchetti, II, Roma 1942, 24. No parece que la *Depositio martyrum* hable aquí del *dies natalis* de los dos mártires, sino tal vez del traslado de sus restos. En el *Liber Pontificalis* se dice que el papa Fabiano hizo traer a Roma el cuerpo de Ponciano de Sardenia (en 236 o 237). Cabe pensar que también el de Hipólito. En este sentido, la muerte de Hipólito habría tenido lugar en Sardenia en 235.

¹⁷ La historia del epigrama es presentada más bien como poco segura (*haec audita refert Damasus*). Parece que al núcleo –la conexión del presbítero Hipólito con el cisma de Novaciano– han sido añadidos elementos legendarios, evidentemente en función polémica: a los seguidores de Novaciano, aún activos en los tiempos de Dámaso, éste quiere contraponer el testimonio del venerado Hipólito. Antes de su muerte, Hipólito se alejó del cisma y se

de Dámaso no concuerdan con los del *Cronógrafo*¹⁸. Habla, aunque de manera imprecisa, del cisma en el que habría participado el mártir, en cambio el puesto que ocupaba Hipólito en la Iglesia romana lo indicaba ya el *Cronógrafo*. Sólo así se explicaría su deportación junto con el obispo Ponciano, ya que sabemos por Eusebio (*HE* VI, 28) que las medidas anticristianas de Maximino se dirigían contra los dirigentes de las Iglesias. Sin embargo, ninguna de estas fuentes hagiográficas habla de una actividad literaria del mártir. La noticia de Jerónimo que atribuye al mártir Hipólito, del que evidentemente tuvo alguna noticia durante su estancia en Roma (obras no mencionadas en el *De viris illustribus* 61), se puede explicar por la dificultad de identificar a los dos personajes que, según las informaciones que tenía, le parecían distintos.

Hasta ahora hemos examinado las fuentes histórico-literarias y hagiográficas más antiguas. Las primeras hablan de un obispo oriental escritor y no mártir (con las precisiones hechas en el caso de Jerónimo), en cambio las segundas de un presbítero romano mártir, sin mencionar su actividad literaria.

De las noticias que nos ofrece Jerónimo sobre Hipólito podemos, sin embargo, extraer ciertas conclusiones de interés. En primer lugar, durante el intervalo de tiempo entre Eusebio y Jerónimo el número de obras que circulaban

lo recomendó a los demás seguidores de Novaciano. Del epigrama de Dámaso depende en parte la historia del cisma y del martirio de Hipólito (cuya muerte sería calco de la del mítico Hipólito, hijo de Teseo) junto con la descripción de un fresco, encontrado en la cripta del mártir, que ofrece al comienzo del siglo V el poeta español Prudencio: *Peristephanon*, Himno 11, vv. 17–38, 79–152. Prudencio sitúa el martirio de Hipólito en Porto, donde existía ciertamente una iglesia dedicada al culto del mártir, culto que dará lugar a la leyenda de Hipólito de Porto, cf. H. Achelis, *Hippolytstudien*, TU 16, 4 (NF 1, 4), Leipzig 1897, 40–51 ss. Efectivamente, P. Testini descubrió en Porto una basílica dedicada a Hipólito. En contra de la *opinio communis*, no cree que el fresco con el martirio de Hipólito haya sido un invento de Prudencio. Según Testini, la selva de noticias hagiográficas sobre varios Hipólitos conduce a Hipólito Romano, venerado en Porto, cf. P. Testini, *Di alcune testimonianze relative a Ippolito*, en *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, 45–65; J.A. Cerrato, *o. c.*, 108–116 demuestra la dependencia del “Hipólito de Porto” de las leyendas medievales bizantinas.

¹⁸ Hipólito moriría en el 235 en Sardenia, en cambio el cisma de Novaciano empieza en el 251. Hay que admitir entonces que Dámaso se ha equivocado, siguiendo la tradición oral, y desconoce los datos del *Cronógrafo*. En la cristiandad oriental Eusebio de Cesarea (*HE* VI, 43, 1–2, 21; VI, 45, 46, 1.3; VII, 4, 8), y todos los escritores griegos que lo han seguido, confunde a Novaciano con Novato, presbítero de Cartagena de la mitad del siglo III, que se opuso a la elección de Cipriano, estuvo en Roma, avaro y siempre a la búsqueda de novedades (Cipriano, *Ep.* 50; 52, 2), y que se separó de la Iglesia (Cipriano, *Ep.* 47; 52, 1) precisamente por esta obstinación suya. Para no forzar los pocos datos hagiográficos, Simonetti propone otra interpretación: el presbítero Hipólito habría sido exiliado a Sardenia junto con el papa Ponciano en 235, más tarde regresaría a Roma y en 251 se uniría al cisma de Novaciano, pero luego se separaría del grupo (como varios miembros del clero romano, cf. Cipriano, *Ep.* 59–64) y moriría como mártir, cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 76–77.

bajo el nombre de Hipólito ha aumentado notablemente. En segundo lugar, cabe sospechar que en algún lugar pudo haber ocurrido la fusión del escritor de Eusebio y Jerónimo con el mártir romano del mismo nombre.

En efecto, la noticia más antigua en este sentido proviene de Oriente. En el lema de una catena exegetica¹⁹ de Apolinar de Laodicea, gran teólogo y exegeta de la segunda mitad del siglo IV, Hipólito no sólo aparece como escritor y mártir, sino que también es definido como “obispo de Roma”²⁰. A partir del siglo V encontramos tres tipos de información sobre la sede de Hipólito: es definido “obispo de Roma”; se le considera obispo de Porto, una localidad cerca de Roma y, finalmente, aparece como obispo de Bostra en Arabia²¹. Hipólito entra en la hagiografía y en la liturgia orientales, junto con otros mártires del mismo nombre, gracias a las leyendas occidentales que se difunden en Oriente y que lo sitúan en Roma (Vía Tiburtina) o en Porto²².

Las noticias posteriores sobre la actividad literaria de Hipólito dependen en buena parte de Eusebio y Jerónimo. Sólo algunas de ellas tienen cierto interés. Así, Teodoreto de Ciro († h. 466) llama varias veces a Hipólito “obispo y mártir” y lo presenta como adversario de los nicolaítas²³. En su famosa obra *Eranistes*²⁴ lo coloca entre los “maestros de oriente”²⁵, aunque sin indicar ninguna ciudad o región, y cita 18 fragmentos de sus supuestas obras bajo 9 títulos: *Del discurso sobre “El Señor es mi pastor”*, *Del discurso sobre Elcana*

¹⁹ Con mucha probabilidad proviene del siglo VI. Aunque el interés principal de las catenas reside en la recuperación de obras que no han sobrevivido en otros documentos, presentan serios problemas en cuanto a la datación, procedencia de textos y sus autores. Las primeras catenas aparecieron en Grecia al final de la edad patristica. Se considera como fundador del género al rétor Procopio de Gaza, que a mediados del siglo VI compuso catenas del Octateuco, de los libros de Reyes, Proverbios, Eclesiastés y del Cantar de los Cantares. En nuestro caso, no tenemos absoluta certeza de que la atribución del lema de la catena provenga de Apolinar. Por otra parte, con Apolinar y sus seguidores empieza, en el oriente cristiano, una práctica de las falsificaciones para probar la ortodoxia de sus posturas doctrinales. Cf. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum*, Beck, Munich 1971, 171 ss.

²⁰ Ἰππόλυτοῦ ὁ ἀγιώτατοῦ ἐπίσκοποῦ Ῥώμη, cf. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 2, Roma 1825, 173.

²¹ Cf. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Cerf, Paris 1947, 15–16; J.A. Cerrato, o. c., 69–75. 81–90.

²² Cf. E. Follieri, *S. Ippolito nell'agiografia e liturgia bizantina*, en *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, 31–43. Sobre Hipólito en el santoral romano, cf. J.M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1965, 319–340.

²³ *Haer. fab.* III, 1.

²⁴ Cf. Theodoret of Cyrus, *Eranistes*. Critical text and prolegomena by G.H. Ettliger, Clarendon Press, Oxford 1975.

²⁵ Teodoreto primero habla de los maestros de occidente y luego pasa a los de oriente: μετὰ τοῦτου ἰσχυροῦ τῶν πρὸς ἡλίον ἀνίσχοντα διδασκάλων ἀκούσαι· τοῦτο γὰρ ἡμῖν μόνον τῆς οἰκουμένης ὑπολείπεται τμήμα, *Eranist.* I, 77.

y Ana, *Del discurso sobre el comienzo de Isaías, Del discurso sobre la distribución de los talentos, De la carta a una reina, Del discurso sobre la gran oda, De la interpretación del Salmo 2, Del discurso sobre el Salmo 23, Del discurso sobre dos ladrones*²⁶. Según Nautin, los lemas no son necesariamente otros títulos de las obras de Hipólito; en este sentido, el fragmento sobre la interpretación del Salmo 2 proviene del retocado y abreviado *Contra Noeto* 18²⁷. Teodoreto de Ciro podría haber utilizado florilegios ya existentes, donde los textos de Hipólito aparecerían modificados desde el punto de vista doctrinal²⁸. Para Nautin, los títulos que aparecen en el *Eranistes* son ficticios y provienen de un tratado perdido de Hipólito *Sobre la Pascua*²⁹.

El origen oriental de Hipólito aparece también en una carta que Teodoreto escribe a los monjes de Constantinopla. Argumentando a favor del cuerpo y del alma humanos de Cristo, el obispo de Ciro ofrece una lista de padres de la Iglesia, mencionando a Hipólito entre los testigos más antiguos³⁰. La estructura

²⁶ Ibid., *Florilegium* I, 99; *Florilegium* II, 155–157; *Florilegium* III, 230–231.

²⁷ Cf. P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, 15ss.; id., *La valeur des lemmes dans l'Eranistes de Théodore*, RHE 46 (1951), 681–683.

²⁸ El uso de citas de “Padres” para confirmar una doctrina específica constituye una de las características de la argumentación teológica durante el siglo V. Sobre la historia y el desarrollo de los florilegios patrísticos en el contexto de la disputa sobre las dos naturalezas de Cristo, cf. M. Richard, *Les florilèges diphysites du V^e et VI^e siècle*, en A. Grillmeier, H. Bacht (eds), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1962, 721–748.

²⁹ Cf. P. Nautin, *Notes sur le catalogue des oeuvres d'Hippolyte*, RechSR 34 (1947), 106; id., *Le dossier...*, 18. La teoría de Nautin ha sido retomada por R. M. Grant, *The Appeal to the Early Father*, JTS NT 11 (1960), 16–17. Otros no ven razones para rechazar todos los títulos que Teodoreto atribuye a Hipólito, cf. M. Richard, *Bulletin de Patrologie*, MSR 5 (1948), 303; G. Bardy, *Lénigme d'Hippolyte*, MSR 5 (1948), 66; G.H. Ettliger, *Theodoret of Cyrus, Eranistes. Critical text and prolegomena*, 34–35; M. Simonetti, *Contro Noeto*, 80.

³⁰ τῖρ δὲ τῶν ἁγίων πατέρων οὐ τήνδε τὴν διδασκαλίαν προσήνεγκε; πλήρη γὰρ ταύτηρ καὶ τὰ τοῦ μεγάλου Βασιλείου συγγράμματα, καὶ τὰ τῶν ἐκείνου συναγωνιστῶν Γρηγορίου καὶ ἀμφιλοχίου, καὶ τῶν ἐν τῇ δύσει διαπρεψάντων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῆρ χάριτορ, Δαμάσου τοῦ τῆρ μεγάλῆρ Ῥώμηρ, καὶ ἀμβροσίου τοῦ Μεδιολάνων, καὶ Κυπριάνου τοῦ Καρχηδόνορ, ὃρ καὶ τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον ἀνεδέξατο ὑπὲρ τουτωνὶ τῶν δογμάτων. Ἰθανάσιορ ἐκείνορ ὁ πολυδύλητορ πεντάκιρ ἐξηλάθη τῆρ ποιμνηρ, καὶ τὴν ὑπερορίαν οικεῖν ἠναγκάσθη. καὶ Ἀλέξανδρορ δὲ ὁ ἐκείνου διδάσκαλορ ὑπὲρ τουτων ἠγωνίσασαο τῶν δογμάτων. καὶ Εὐστάθιορ, καὶ Μελέτιορ, καὶ Φλαβιανόρ, τῆρ Ἀνατολῆρ οἱ φροσῆρερ, καὶ Ἐφραίμ, ἡ τοῦ πνεύματορ λύρα, ὁ τὸ Σύρων ἔθνορ ἄνδρων ὀσημέραι τοῖρ τῆρ χάριτορ νάμασι, καὶ Ἰωάννηρ καὶ Ἀττικὸρ οἱ τῆρ ἀληθείαρ μεγαλόφωνοι κήρυκερ· καὶ οἱ τουτων ἔτι πρεσβύτεροι, Ἰγνάτιορ καὶ Πολύκαρπορ, καὶ Εἰρηναῖορ, καὶ Ἰουστῖνορ, καὶ Ἰππόλυτορ, ὧν οἱ πλείουρ οὐκ ἄρχιερέων προλάμπουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν τῶν μαρτύρων διακοσμοῦσι χορόν. καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ νῦν τὴν μεγάλην Ῥώμην ἰθύνων, καὶ τῶν μαρτύρων δογμάτων τὰρ ἀκτῖναρ ἐκ τῆρ ἐσπέραρ πάντοσε ἐκτείνων ὁ ἀγιώτατορ Λέων. Teodoreto de Ciro, *Carta* 146, SCh 111, Cerf, Paris 1965, 188, 190.

del pasaje sugiere que Hipólito es un escritor oriental. Los autores de la lista se dividen entre occidentales, que aparecen primero, y orientales. Los “maestros de gracia” en occidente son Dámaso de Roma, Ambrosio de Milán y Cipriano de Cartago. En cambio, entre las “luminarias de oriente” figuran Eustacio, Melecio, Flaviano, Efrén de Siria, Juan y Ático. Siguen a los orientales “aún más ancianos que éstos” (καὶ οἱ τούτων ἔτι πρεσβύτεροι): Ignacio, Policarpo, Ireneo, Justino e Hipólito. A continuación Teodoreto vuelve sobre los líderes contemporáneos “en Roma y en occidente”, sobre todo León de Roma. En la carta aparece clara la división entre los padres occidentales, los padres orientales y “más ancianos”. Si los “más ancianos” son una extensión de los padres orientales, como parece indicar el contexto, entonces Hipólito viene asociado a oriente. Ignacio, Policarpo, Justino e Ireneo son orientales en cuanto a su origen. La carta de Teodoreto, vista a la luz del primer diálogo del *Eranistes*, confirmaría el origen oriental de Hipólito.

Sin embargo, una parte de la tradición oriental continua ignorando la sede de Hipólito. Focio († h. 891), patriarca de Constantinopla, anota en su *Bibliotheca* que ha leído sus obras *Sobre el universo* (cod. 48), *Comentario sobre Daniel*, *Sobre Cristo y el Anticristo* (cod. 202) y un *Sintagma contra 32 herejías* (cod. 121). Según esta última noticia Hipólito sería discípulo de Ireneo y al componer el *Sintagma* se inspiraría en las lecciones de su maestro. También negaría la autenticidad paulina de la Carta a los Hebreos.

El escritor sirio y obispo monofisita, Dionisio bar Salibi³¹ (s. XII), en su *Comentario al Apocalipsis*³² cita varios fragmentos que presentan a Hipólito en polémica contra Gaio, que negaba el carácter inspirado del Apocalipsis y que ha sido identificado con un escritor romano, antimontanista, del comienzo del siglo III. Los pasajes han sido identificados con la obra *Capitula contra Caium* que aparece en la lista de Abdišo bar Berika (=Ebedjesu)³³.

³¹ Cf. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Pax, Warszawa 1999, 52.

³² Ed. I. Sedlacek, *Dionysius bar Salibi in Apocalypsim. Actus et Epistulas catholicas*, CSCO 54 (textus), 60 (versio), Paris 1909–1910.

³³ Cf. P. Prigent, *Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse*, Theologische Zeitschrift 28 (1972), 391–412. E. Prinzivalli, *Gaio e gli Alogi*, Studi Storico Religiosi 5 (1981), 53–68; A. Campiani, E. Prinzivalli, *Sul significato dei nuovi frammenti siriaci dei Capitula Adversus Gaium attribuiti a Ippolito*, Augustinianum 38 (1998), 49–82. A. Brent en su voluminoso estudio pone en duda la existencia de una obra de Hipólito titulada *Capitula*. Según él, los *Capitula* serían una construcción literaria hecha muy a *posteriori* sobre varios fragmentos procedentes de las obras de Hipólito. Hipólito y Gaio serían personajes ficticios, como lo demostraría el hecho de que no hablen en la primera o en la segunda persona, sino en la tercera, y aduce además la composición artificial del conjunto y la falta del desarrollo del pensamiento. Cf. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century. Commu-*

Ebedjesu³⁴, patriarca nestoriano del siglo XIV, señala nuevos títulos: *Sobre la encarnación* o *Sobre la providencia*; *Exégesis de Daniel el menor y de Susana*, *Capítulos contra Gaio*, *Apología del Apocalipsis y del evangelio de Juan*. El autor de estas obras es Hipólito, obispo y mártir³⁵:

San Hipólito, mártir y obispo, compuso un libro *Sobre la Encarnación, Explicación de Daniel el Menor y de Susana, Capítulos contra Gayo*, y *Apología del Apocalipsis y del Evangelio de Juan apóstol y evangelista*.

A la luz de todos estos datos podemos distinguir claramente entre dos tradiciones, oriental y occidental, referentes a Hipólito que en un momento dado se entremezclan. Es evidente que en Oriente son importantes para la cuestión hipolitana los últimos años del siglo IV. Testigo de ello es Jerónimo que se siente incómodo ante este personaje y ante los primeros testimonios de la identificación del Hipólito escritor de lengua griega y obispo con el Hipólito mártir romano. Como señala Simonetti³⁶, se trata de un momento turbulento en la Iglesia: aún sigue viva la controversia arriana, surge el apolinarismo, se hace fuerte la exégesis antioquena ante la alejandrina y revive el antiorigenismo. En este contexto, un personaje como Hipólito, escritor, anterior a Orígenes, también exegeta y además mártir, resultaría cómodo para contraponerlo a la autoridad del gran Alejandrino y para tapar su memoria. En este sentido, se entendería el interés de algunos en prestigiar los escritos de Hipólito, corregir su exégesis preorigeniana y su teología prenicena de carácter subordinacionista, y para atribuirle otras obras. En Occidente los numerosos testimonios sobre Hipólito se limitan al ámbito hagiográfico y litúrgico. Pero en todo este material, como en Dámaso y en Prudencio, no hay referencia a la actividad literaria del Hipólito mártir. No cabe duda de que es un silencio significativo. Parece que hasta el siglo V el único que conocía al Hipólito escritor en Occidente era Jerónimo.

nities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop, Brill, Leiden–New York–Köln 1995, 147 ss. Aunque Brent tiene razón al subrayar la artificialidad de la composición de los *Capitula*, sin embargo, está condicionado por su hipótesis en cuanto a Hipólito. Propone, en efecto, la identificación de Gaio, eclesiástico romano conocido por Eusebio, con el autor del *Elenchos*. Por ello debe demostrar que Gaio no es el adversario del Apocalipsis que aparece en los *Capitula*, porque el autor del *Elenchos* acepta el Apocalipsis de Juan. A. Brent no contrasta bien los datos que ofrece Eusebio en *HE* III, 28, 1–2 con los de *HE* VII, 25, 2–3.

³⁴ Cf. M. Starowiejski, *o. c.*, 2–3.

³⁵ J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, 1, Roma 1725, 15.

³⁶ Cf. M. Simonetti, *Contro Noeto*, 81.

3. Estatua de Hipólito

En 1551, en el Ager Veranus, “entre la Via Nomentana y la Vía Tiburtina”, “en ciertas ruinas”, “no muy lejos de Castro Pretorio”³⁷, entre las ruinas de una iglesia dedicada a San Hipólito, fue descubierta una estatua mutilada de la parte superior. La estatua representaba una figura, sin nombre alguno, sentada sobre un trono adornado con figuras de león en la parte anterior de los brazos y unas inscripciones. A los dos lados del trono aparecía esculpido un cómputo pascual y una lista de 13 títulos de obras. El cómputo pascual empezaba a partir del primer año del emperador Alejandro Severo (ἔτους α' βασιλείαῳ Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτοροῦ) y tenía siete ciclos de 16 años (en total 112 años). En el otro lado del trono había, en cambio, un cómputo relativo a los domingos de Pascua del mismo período que también empezaba a partir del reinado de Alejandro Severo (ἔτει Ἀλεξάνδρου καίσαροῦ τῷ α' ἀρχῇ) (222)³⁸.

De las dos primeras líneas de la lista de obras se lee sólo: ...ουῶ y viaῶ. Siguen luego: *Sobre los Salmos, Sobre el ventrílocuo, En defensa del evangelio y del Apocalipsis de Juan, Tradición apostólica sobre los carismas, Crónicas, Contra los griegos y contra Platón o sobre el universo, Exhortación a Severina, Demostración del tiempo de pascua y tabla pascual, Odas sobre las Escrituras, Sobre Dios y la resurrección de la carne, Sobre el bien y de dónde viene el mal*. Se debe probablemente al humanista holandés Martin de Smet (Smetius) la identificación del personaje del trono con el Hipólito escritor. El cómputo pascual del trono necesariamente remitía a la *Historia Ecclesiástica* de Eusebio donde se hablaba de Hipólito que propuso “un ciclo de dieciséis años para la Pascua y fijó como límite de los tiempos el primer año del emperador Alejandro” (HE VI, 22). Además en otra lista de obras hipolitianas que transmite Jerónimo (Vir. ill. 61) figuran un *De Psalmis, De Apocalypsi, De Saul et pythonisa* y *De resurrectione* que pueden ser identificados con los siguientes títulos de la lista: *Sobre los Salmos, En defensa del evangelio y del Apocalipsis de Juan, Sobre el*

³⁷ Es Pirro Ligoriano, humanista y arqueólogo, quien ofrece los datos sobre el lugar del descubrimiento de la estatua, cf. A. Brent, *o. c.*, 9–11.

³⁸ El primer cómputo pascual fija la Pascua el 14 de Nisán, el segundo, el primer domingo después del 14 de Nisán. Las dos tablas de la estatua no son solamente cronográficas, sino también cronológicas. Encontramos las fechas de todas las Pascuas celebradas en la Escritura desde la primera en el Éxodo hasta la que coincide con la pasión y la muerte de Cristo. Algunas indicaciones proceden de fuentes no identificadas y otras de Κατὰ Δανιήλ. El primer grupo coincide con el capítulo VIII de las *Crónicas*, obra que aparece en la lista de la estatua. El segundo reproduce datos de la profecía de Daniel y del *Comentario a Daniel* de Hipólito. Sin embargo, existe una notable diferencia no sólo entre los datos de ambos grupos, sino también entre los dos grupos y sus fuentes. Cf. J. M. Hanssens, *o. c.*, 254–282.

ventrilocuo (=De *pythonissa*), y *Sobre Dios y la resurrección de la carne*. Finalmente, el lugar del descubrimiento de la estatua (la catacumba del mártir San Hipólito), como informa Pirro Ligorio, confirmarían esta identificación. Basándose en estos datos, Ligorio, en efecto, hizo restaurar la estatua y años más tarde, ya en forma de la estatua de San Hipólito, la colocó a la entrada de la Biblioteca Vaticana.

El descubrimiento de la estatua iba a tener grandes consecuencias para la cuestión hipolitiana. Por un lado, se ampliaba la lista de las obras atribuidas a Hipólito, por otro, la estatua ocuparía un lugar de privilegio en comparación con los testimonios de Eusebio y Jerónimo. Pero también ha despertado el interés entre los estudiosos por este enigmático personaje³⁹.

4. *Elenchos* o *Philosophumena*

En 1842 se tuvo conocimiento de un manuscrito del Monte Athos que contenía una *Refutación de todas las herejías* en diez libros, aunque faltaban los tres primeros. El primer libro ya era conocido bajo el nombre de Orígenes. Toda la obra fue publicada en el año 1851 con el título *Φιλοσοφούμενα ἢ Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχοῦ* y atribuida a Orígenes. Sin embargo, pronto se demostró que esta atribución no tenía ningún fundamento: el autor se da a conocer como un cristiano que vive en Roma en tiempos de los papas Ceferino y Calixto, es decir, al comienzo del siglo III, es un acérrimo enemigo de Calixto por motivos doctrinales y disciplinares, y por este motivo sale de la comunidad presidida por este último para organizar la suya propia. Por otra parte, algunos elementos internos de la obra guardan concomitancias claras con las obras conocidas como las de Hipólito: en el libro 10, 30, 1, el autor se refiere a su *Crónica* (mencionada en la estatua); en 10, 32, 4, habla de su tratado *Sobre la esencia del universo*, que hace pensar en el *Sobre el universo* que aparece en la lista de la estatua. Además, en el prólogo, el autor recuerda su anterior obra antiherética, identificada con el *Syntagma* conocido por Focio. Por tanto, el autor del *Elenchos* parecería ser Hipólito de Roma. Pero surge también una voz que no acepta esta identificación. Es mérito de D. Jacobi proponer por primera vez como autor del *Elenchos* a Hipólito, obispo de Porto⁴⁰.

³⁹ Cf. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, 18–20.

⁴⁰ Cf. P. Nautin, *Hippolite et Josipe*, 22–23.

5. El “nacimiento” de Hipólito de Roma

I. Döllinger⁴¹, en 1853, juntando todos los datos referentes al sacerdote y mártir romano de nombre Hipólito; al escritor Hipólito conocido por Eusebio, Jerónimo y otros; al personaje de la estatua y al autor de los *Philosophumena*, propuso una reconstrucción que, aunque se encontró con fuertes críticas⁴², acabó por imponerse y dio lugar a una *opinio communis* sobre Hipólito de Roma en la primera mitad del siglo XX. Según esta reconstrucción, Hipólito fue un cristiano de alto nivel social, mantenía buenas relaciones con la corte de los Severos, fue sacerdote en Roma en la comunidad presidida por Calixto y autor de las obras, en gran parte perdidas, atribuidas a él por las fuentes patrísticas. Según Döllinger, el *Elenchos* no puede ser identificado con el *Syntagma* del que habla Focio. Tras haberse enfrentado al papa Calixto por motivos doctrinales y disciplinares, salió de la comunidad católica de Roma y fundó su propia comunidad, convirtiéndose así en el primer antipapa. Desterrado a Sardegnia, a causa de su fe, en el 235 junto con el papa Ponciano, murió allí, pero al ser considerado mártir, obligatoriamente había que pensar en su reconciliación con la comunidad católica. Sus seguidores, aún cuando vivía, le dedicaron una estatua con el cómputo pascual y el elenco de algunas obras. Su memoria fue venerada en el lugar donde fue descubierta la estatua, muchos siglos después, al lado de la Vía Tiburtina en el Ager Veranus. La reconstrucción de Döllinger, sugerente y atractiva, deja fuera, sin embargo, el dato referente a Hipólito, obispo de Porto, como incompatible con nuevos descubrimientos. Se hace fuerte con el descubrimiento de la estatua y se basa en la anterior identificación del escritor oriental con el mártir romano del mismo nombre, pero no escritor.

Cuando Döllinger propuso su reconstrucción, pocas obras de Hipólito eran conocidas de las muchas que aparecían en las fuentes. Sin embargo, con

⁴¹ I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der Herrn Bunsen, Wordsworth, Baur und Giesler*, Verlag G. Joseph Manz, Regensburg, 1853. La tesis de Döllinger ha sido confirmada por el estudio del protestante G. Volkmar, *Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum. I. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen*, Zurich 1855. La definitiva y, durante años, incuestionable atribución del *Elenchos* a Hipólito se debe a A. Harnack. El gran estudioso alemán en su *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1893–1904, ha estudiado todo el material referente a Hipólito y a sus escritos (I, 605–646; II, 209–256). Las conclusiones en cuanto al personaje de Hipólito y al autor del *Elenchos* fueron aceptadas prácticamente por todo el mundo.

⁴² Cf. P. Nautin, *Hippolite et Josipe*, 32–33. Al mundo católico, le resultaba difícil reconocer en el antipapa que había escrito el *Elenchos* un santo canonizado por la Iglesia y citado como doctor.

el paso de tiempo fueron apareciendo otras obras, algunas en el original griego (*Las Bendiciones de Jacob*) y sobre todo en lenguas orientales (*Comentario al Cantar, Las Bendiciones de Moisés*, etc.). Poco a poco se reconstruyó también la famosa *Traditio apostolica* tradicionalmente atribuida a Hipólito. Varios fragmentos aparecían igualmente en las *Catena*e y en las obras de otros autores.

La propuesta de Döllinger reunía bajo la mano de un autor único escritos que presentan entre ellos notables divergencias. Ya A. Donini, en una obra publicada en 1925⁴³, subrayaba el contraste entre las tendencias milenaristas y el espíritu antiromano presente en las obras como *Sobre Daniel, Sobre el Anticristo*, y el tono milenarista de algunos fragmentos. Resolvía esta dificultad afirmando que Hipólito había mitigado sus sentimientos milenaristas y antiromanos, estrechamente unidos entre sí, una vez que entró en contacto en Roma con el ambiente sincretista y con la corte de los Severos: la dedicación de una obra suya a Julia Mamea sería el signo evidente de esta postura.

6. Revolución de P. Nautin

En el año 1947 se da un giro copernicano en la cuestión hipolitiana. Un investigador francés, Pierre Nautin, en una obra brillante y llena de erudición⁴⁴, pone de relieve fuertes diferencias de carácter doctrinal y también de formación cultural entre el *Contra Noetum* y la *Refutación*. Subraya también la discordancia entre los datos cronológicos de la historia de la salvación tal como aparecen en la *Crónica* y en el comentario *Sobre Daniel*. Basándose en estos y en otros argumentos, Nautin divide las obras que han llegado bajo el nombre de Hipólito en dos grandes bloques: el primero, formado por el *Elenchos*, la *Crónica*, los fragmentos del *Sobre el universo* y otras obras que aparecen en la estatua; el segundo, constituido por las obras de carácter exegético: *Sobre el Cantar, Sobre Daniel, Sobre David y Goliat, Las Bendiciones de Jacob y Moisés, Sobre el Anticristo*, la *Tradición apostólica* y el *Contra Noetum*, que Nautin identifica con la parte final del *Syntagma* conocido por Focio. El autor de este segundo grupo sería un obispo oriental, de nombre Hipólito, que vivió en una no identificada sede oriental entorno a la mitad del siglo III. Como autor de las obras del primer bloque Nautin propuso el nombre de Ἰώσηποῦ (Ἰώσιπποῦ, Ἰώσηπποῦ, Ἰώσιποῦ)⁴⁵, un personaje que aparece en

⁴³ A. Donini, *Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella chiesa di Roma agli inizi del III secolo*, Roma 1925.

⁴⁴ *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Cerf, Paris 1947.

⁴⁵ Cf. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, 86.

algunos testimonios antiguos y al que, identificado tradicionalmente con el escritor judío Flavio Josefo, se le atribuía el tratado *Sobre el universo*, del cual quedaban algunos fragmentos. El estudioso francés cuestiona esta atribución como errónea. Este Josipo, según Nautin, fue sacerdote romano, enemigo de Calixto. Tanto Hipólito, obispo oriental, como Josipo no tienen nada que ver con el mártir romano Hipólito⁴⁶.

Al estudio de Nautin hay que reconocerle, entre otros, el mérito de haber planteado la cuestión en el terreno de la estricta filología. Dos años más tarde, Nautin publica un nuevo libro dedicado al estudio y a la edición del *Contra Noetum*⁴⁷ que identifica con el *Syntagma* de Focio. Examinando detalladamente el texto y su argumentación, el autor presenta una serie de semejanzas del *Contra Noetum* con otros pasajes de las obras de Hipólito⁴⁸. En 1953 se publica otro estudio parcialmente dedicado a Hipólito⁴⁹. Nautin analiza varios textos que las *Catenaes* o teólogos modernos atribuyen a Hipólito. Defiende la paternidad hipolitiana de una *Homilía sobre los Salmos*, transmitida por las *Catenaes* y cuyos fragmentos en lenguas orientales la atribuyen a Hipólito, pero rechaza como hipolitiano un texto antijudío presente en el *Vaticanus graecus* 1431. Finalmente, una vez más confirma su posición en el 1983⁵⁰. El personaje de Hipólito, reconstruido por Döllinger, lo divide en tres: Hipólito escritor, de Palestina o una provincia vecina; Hipólito mártir romano; el autor del *Elenchos* y otras obras, cuyo autor sería, y esta vez lo propone con cautela, Josipo.

La tesis de Nautin, totalmente revolucionaria, suscitó violentas reacciones y duras polémicas entre el investigador francés⁵¹, por una parte, y Bardy⁵², Ri-

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 97 ss.

⁴⁷ P. Nautin, *Contre les hérésies*, Paris 1949.

⁴⁸ *Ibid.*, 42–56.

⁴⁹ P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953.

⁵⁰ Voz Hipólito en DPAC, I, 1039–1043.

⁵¹ Cf. P. Nautin, *La controverse sur l'auteur de l'Elenchos*, RHE 47 (1952), 5–43.

⁵² Cf. G. Bardy, *L'énigme d'Hippolyte*, MSR 5 (1948), 63–88. Fue el primero en contestar a Nautin. Su crítica, muy dura, de la propuesta del investigador francés se ha centrado sobre el novedoso personaje de Josipo. Sin embargo, su excesiva crítica de Josipo, que influyó en las generaciones posteriores de estudiosos, le llevó a minusvalorar, en cierto sentido, los puntos fuertes de la propuesta de Nautin, o sea, las contradicciones que existían dentro de las obras atribuidas a Hipólito. Estas contradicciones se explicaban gracias a la evolución del pensamiento del autor, con distinto público, p. j. el *Elenchos* se dirigía a los paganos, el *Contra Noetum* a los cristianos. Bardy consideraba el *Contra Noetum* posterior al *Elenchos*.

chard⁵³, Botte⁵⁴ y otros, por otra. La discusión se centró sobre el punto débil de la propuesta, es decir, sobre Josipo, un autor que aparecía sacado de la nada y acerca del cual se tenían pocos datos, más bien frágiles y de poca consistencia. Pero la discusión tuvo también una parte positiva: puso de manifiesto las contradicciones dentro del *corpus* hipolitiano y la necesidad de estudiarlas y explicarlas. Cabe destacar un interesante estudio de Capelle⁵⁵ que ponía de relieve varias concordancias de lengua y estilo entre las obras de ambos bloques (a excepción del *Contra Noetum*) divididos por Nautin. La evidente diferencia de estilos la explicaba postulando una publicación póstuma del *Elenchos*. Menos interés suscitó, algunos años más tarde, el estudio de J.M.Hanssens⁵⁶ sobre la *Tradición apostólica*. En el marco de un estudio de carácter más bien litúrgico de los escritos atribuidos a Hipólito, Hanssens proponía otra hipótesis: Hipólito sería un sacerdote de origen probablemente alejandrino, pero que vivió cierto tiempo en Roma. No fue obispo y menos antipapa. Entró

⁵³ Cf. M. Richard, *Saint Hippolyte*, MSR 5 (1948), 295–302; id., *Comput et chronographie chez Saint Hippolyte*, MSR 7 (1950), 237–268; 8 (1951), 19–51; id., *Encore le problème d'Hippolyte*, MSR 10 (1953), 13–52.145–180; id., *Hippolyte de Rome*, DSp 7 (1968) coll. 531–571. Aunque Richard no aceptó la propuesta de Nautin, sí valoró positivamente al principio su aportación sobre las contradicciones en el *corpus* hipolitiano. En sus estudios, con el tiempo cada vez más hostiles a Nautin, examinó principalmente las contradicciones provenientes de los datos cronológicos en las obras de Hipólito. A pesar de haber profundizado en el tema, sin embargo, Richard no ha podido solucionar todas las contradicciones llegando incluso a conjeturar errores de cálculo o subrayando el valor celebrativo de la estatua. Por otra parte, Richard no ha valorado suficientemente el argumento más fuerte de Nautin, o sea, la diferente formación cultural y espiritual de los dos autores. Prueba de ello es la exigencia de unificar dos personalidades tan distintas bien visible en un artículo sobre Hipólito (DSp 7, coll. 531–571), genérico y poco exacto, por no decir contradictorio.

⁵⁴ Cf. B. Botte, *Note sur l'auteur du De universo attribué à saint Hippolyte*, RThAM 18 (1951), 5–18. El interés de Botte se dirigió a la obra *De universo*, en la cual Nautin encontró el nombre de Josipo. Los antiguos indicaban con este nombre sin duda, una vez examinadas las fuentes, a Flavio Josefo. Botte propone ver en Josipo una corrupción del nombre de Hipólito. Pero si Hipólito, observa Botte, no es el autor del *Elenchos* y del *De universo*, la búsqueda del autor de estas obras es vana.

⁵⁵ *Hippolyte de Rome*, RThAM 17 (1950), 145–174.

⁵⁶ *La Liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1959. En esta monografía, que puede ser considerada como intermedia entre la posición tradicional y la nueva de Nautin en cuanto a Hipólito, Hanssens examina a fondo, en primer lugar, toda la documentación canonística y litúrgica relativa a Hipólito que ha servido para la reconstrucción de la *Tradición apostólica*. Después, se ocupa, con gran minuciosidad, de la estatua de Hipólito y de sus inscripciones, del cómputo pascual y de la presencia del Hipólito mártir y otros Hipólitos en el santoral romano. Sin embargo, Hanssens prescinde en su monografía, con innegables aportaciones, del Hipólito teólogo y exegeta, lo cual le lleva a una valoración más bien negativa del enigmático personaje.

en conflicto con el papa Calixto y en el tiempo de Cornelio se unió al cisma de Novaciano. En el año 253 regresó a la ortodoxia y fue intermediario entre Alejandría y Roma. Murió poco después del 253, pero no se sabe dónde se encuentra su tumba. En los primeros años del siglo III compuso y publicó en Egipto la *Tradición apostólica*⁵⁷.

A. Amore⁵⁸ critica varios puntos de la hipótesis de Hanssens. No le convence el origen egipcio de Hipólito y es dudosa, según él, la identificación de Hipólito con uno mencionado en una *Carta diaconal por medio de Hipólito* de Dionisio, dirigida a los cristianos de Roma (τιῶ ἐπιστολῆ τοῦ Ῥώμῃ τοῦ Διονυσίου διακονικῆ διὰ Ἰππολύτου⁵⁹). Tras analizar toda la documentación referente a Hipólito y comparar las distintas listas de obras, Amore, siguiendo a Nautin, distingue entre Hipólito, un escritor oriental y obispo, discípulo de Ireneo; el mártir del mismo nombre de la Vía Tiburtina; y el autor del *Elenchos*. El escritor oriental jamás estuvo en Roma ni tuvo relación alguna con la Iglesia romana, por tanto no entró en conflicto con el papa Calixto ni se adhirió al cisma de Novaciano. No es el personaje de la estatua⁶⁰.

7. Encuentros del Augustinianum

Ni la tesis de Hanssens ni la revolucionaria de Nautin parecían cambiar la *opinio communis* de los estudiosos de patrística y de cristianismo antiguo sobre Hipólito. Sin embargo, ya no se presentaba a Hipólito con el carácter apodíctico que predominaba antes de la intervención del investigador francés. Dos eventos de carácter arqueológico volvieron a suscitar de nuevo la discusión.

En 1975, M. Guarducci en un estudio presentado en la Pontificia Academia Romana de Arqueología demostraba que la estatua conocida como la de san Hipólito, en realidad era una antigua estatua femenina, y proponía para la mujer el nombre de Temista, una conocida representante de la escuela de Epicuro. La tesis de Guarducci no afectaba a la cuestión histórico-literaria porque, aun admitido el origen femenino de la estatua, quedaba el hecho de la coincidencia del cómputo pascual del trono con el de Eusebio de Cesarea y de algunas obras que aparecen en el trono con las que nos han llegado bajo el nombre de Hipólito. Además, quedaba totalmente oscuro el motivo por el cual los cristianos de Roma grabaron, en la segunda mitad del siglo III, el cómputo y los títulos de las obras de Hipólito en una estatua femenina fabricada un siglo

⁵⁷ *Ibid.*, 508–510.

⁵⁸ *La personalità dello scrittore Ippolito*, *Antonianum* 36 (1961), 3–28.

⁵⁹ *HE* VI, 46, 5.

⁶⁰ A. Amore, *o. c.*, 28.

antes. Como una posible solución, Guarducci propuso que con el tiempo se habría perdido el significado original de la estatua de Temista, de modo que algunos cristianos, admiradores de Hipólito, tomándola por la personificación de alguna disciplina literaria o científica, utilizaron su trono para dejar allí las famosas inscripciones.

Más o menos en el mismo tiempo, un equipo del Instituto de Arqueología Cristiana de la Universidad de Roma, dirigido por P. Testini, iniciaba sus trabajos en la Isola Sacra (Fiumicino) en una localidad donde quedaban restos medievales y una antigua capilla dedicada a san Hipólito. Los arqueólogos descubrieron los restos de una gran basílica. Debajo del altar descubrieron un sarcófago del siglo III que contenía huesos mezclados con tierra, y un trozo de mármol con una inscripción (no anterior al siglo IX): *Hic requiescit beatus Ypolitus Mart(yr)*. De esta manera se confirmaba el dato de la historia que cuenta Prudencio sobre la pasión del mártir Hipólito, o sea, que el culto de este mártir existía tanto en Roma como en Porto.

El interés suscitado por estos descubrimientos arqueológicos, aunque sólo marginalmente relativos a la personalidad histórico-literaria de Hipólito, empujó a un grupo de estudiosos italianos a examinar también esta cuestión. Así, el 23 de octubre de 1976, en el Instituto Patrístico Augustinianum en Roma, se celebró una jornada dedicada a la cuestión hipolitiana teniendo en cuenta los aspectos arqueológico, hagiográfico, literario e histórico. Desde el punto de vista histórico-literario se subrayó, por una parte, la unidad de las obras exegéticas que han llegado bajo el nombre de Hipólito, añadiendo a este grupo el *Contra Noetum*; por otra parte, se destacó de nuevo la fuerte diferencia entre los dos bloques señalados por Nautin. Teniendo en cuenta estos elementos y los recientes descubrimientos arqueológicos, V. Loi y M. Simonetti propusieron una hipótesis de trabajo que parte de la intuición de Nautin, pero que la modifica en no pocos puntos importantes: 1. La *Refutatio* y las obras que aparecen en la estatua pertenecerían al mismo autor, Hipólito de Roma, sacerdote, adversario de Calixto y luego mártir del cual hablan las fuentes antiguas. 2. Las obras exegéticas y el *Contra Noetum* pertenecerían a un obispo y escritor oriental que vivió un poco antes que Hipólito de Roma, entre el siglo II y III. Los autores de esta hipótesis no han despreciado el trabajo de Capelle, es decir, los parecidos de carácter lingüístico y estilístico entre ambos bloques de obras, algunos muy significativos. Pero teniendo en cuenta las fuertes diferencias que separan los dos grupos, Loi y Simonetti consideran como poco probable que ambos grupos puedan pertenecer a un solo y único autor, como pretendía Donini hablando de la evolución del autor a lo largo su vida. En

efecto, estas diferencias se refieren no sólo al pensamiento, sino también a la cultura e incluso al carácter de cada uno de los autores. El autor de la obras exegéticas, junto con el espíritu antiromano y milenarista, aparece como un hombre totalmente cerrado en un horizonte cultural de tipo estrechamente eclesial, sin apertura alguna a la cultura clásica; en cambio, Hipólito de Roma, lealista y no milenarista, es un hombre de amplia cultura, en muy buena relación con la corte imperial, al que le encanta demostrar su erudición y mostrar sus intereses culturales y científicos. Es por eso, según Loi y Simonetti, que sería preferible pensar en dos escritores diferentes más que en uno solo que hubiera evolucionado interiormente de un modo tan notable y llamativo que lo hace hasta inverosímil.

La hipótesis de trabajo presentada por los estudiosos italianos no ha despertado tanto interés como esperaban sus autores. En 1977 Loi publica un estudio⁶¹ en el que atribuye la homilía *In sanctum Pascha* a Hipólito di Roma. Esta atribución se basa en una serie de semejanzas terminológicas y temáticas entre la homilía y los escritos considerados como de Hipólito de Roma. Sin embargo, esta propuesta pronto fue cuestionada y rechazada por Visonà⁶². Prinziavalli ha llamado la atención sobre la dimensión escatológica presente en el *corpus* hipolitiano⁶³. La comparación de dos fragmentos de contenido escatológico, de las *Bendiciones de Moisés* y del *Peri pantòs* respectivamente, ha puesto de relieve el interés soteriológico del Hipólito oriental frente al cosmológico del autor del *Elenchos*, lo cual confirmaría la distinta sensibilidad de los dos autores. En 1982 Simonetti publica una versión italiana de las *Bendiciones de Jacob*⁶⁴. En la introducción se ocupa de las diferencias entre la obra y su transmisión en las *Catenaes*. El investigador italiano, a base de análisis de

⁶¹ *Lomelia "In sanctum Pascha" di Ippolito di Roma*, Augustinianum 17 (1977), 461–484. Este texto cuartodecimano, que ha llegado bajo el nombre de Juan Crisóstomo o Hipólito, ha sido atribuido ya antes por Cantalamessa a un autor desconocido de ambiente asiático de finales del siglo II, cf. R. Cantalamessa, *Lomelia "In sanctum Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967. Según Loi, y en contra de las conclusiones de Cantalamessa, el texto de la homilía representa bien al presbítero romano desde el punto de vista cultural, doctrinal y lingüístico. Las semejanzas con las obras de la estatua y otras del mismo bloque estarían a favor de Hipólito de Roma como autor de esta homilía.

⁶² G. Visonà, *Pseudo-Ippolito "in sanctum Pascha": note di storia e di critica del testo*, Aevum 59 (1985), 107–123. Visonà vuelve sobre el tema en la edición crítica de la homilía: id., *Pseudo-Ippolito "In sanctum Pascha". Studio, edizione, commento*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1988, donde llama la atención sobre la responsabilidad de una atribución de un texto anónimo o pseudónimo.

⁶³ E. Prinziavalli, *Due passi escatologici del Peri pantòs di Ippolito*, VetChr 16 (1979), 63–75; id., *Note sull'escatologia d'Ippolito*, Orpheus 1 (1980), 305–333.

⁶⁴ Ippolito, *Le Benedizioni di Giacobbe*, Roma 1982.

varios fragmentos, postula no sólo dos autores, sino también una segunda reelaboración de la obra de Hipólito para adaptarla a la teología postnicensa⁶⁵. En 1984 sale a la luz un detallado estudio de Zani sobre la cristología del Hipólito escritor oriental⁶⁶.

En otros ámbitos la propuesta de Loi y Simonetti era prácticamente ignorada. La introducción de Marcovich a su nueva edición del *Elenchos*⁶⁷ dedica apenas unas líneas a la refutación de Nautin, reivindica para Hipólito el *Elenchos* y las obras del bloque exegetico⁶⁸, pero no tiene en cuenta la propuesta de Loi y Simonetti⁶⁹.

Frickel, que ha participado en el primer encuentro del Augustinianum⁷⁰, también vuelve sobre el tema en un nuevo estudio⁷¹. Analizando el *Elenchos* y el *Contra Noetum* y en contra de sus anteriores afirmaciones, mantiene ahora la identidad de los dos autores. Explica las diferencias, también doctrinales, entre las dos obras debido al cambio de destinatarios: de un público cristiano, destinatario también del *Contra Noetum*, a un público pagano. Según Frickel, lo probaría el paso del libro IX al X del *Elenchos*. La ausencia de noticias sobre Hipólito en las fuentes antiguas se debería a una omisión consciente.

La cuestión de Hipólito ha sido de nuevo objeto de discusión y debate en el Augustinianum en 1988, durante una jornada dedicada a reexaminar las hipótesis formuladas en 1978 y las contribuciones al tema⁷².

La estatua ha atraído nuevamente la atención de P. Testini y M. Guarducci. Según P. Testini⁷³, los últimos resultados arqueológicos en Porto y en Roma esclarecerían un poco la relación entre los lugares vinculados a Hipólito. En Porto se habrían elaborado algunas leyendas hipolitianas que luego se exten-

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 38ss.

⁶⁶ A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Morcelliana, Brescia 1984.

⁶⁷ M. Marcovich, *Hippolytus Refutatio omnium Haeresium*, De Gruyter, Berlin 1986.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 14ss.

⁶⁹ Del *Ricerche su Ippolito* cita sólo los estudios de Guarducci y Testini.

⁷⁰ Cf. J. Frickel, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma*, en *Ricerche su Ippolito*, 137–149. Teniendo en cuenta las diferencias entre el *Elenchos* y el *Contra Noetum*, Frickel afirmaba: “Tali divergenze non si spiegano da un'evoluzione straordinaria della mentalità e della personalità dell'autore e neanche dal diverso pubblico o ambiente al quale l'autore si è voluto rivolgere. Uno studio attento dei testi in questione rivela inoltre, nel *Contra Noetum*, una critica velata verso l'atteggiamento filosofante dell'autore dell'*Elenchos*, come ha osservato giustamente Nautin. Da tali divergenze risulta inevitabile la conclusione che le due opere, almeno come sono giunte a noi, non possono essere state scritte dallo stesso autore” (137–138).

⁷¹ *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum*, Graz 1988.

⁷² AA.VV., *Nuove ricerche su Ippolito*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1989.

⁷³ Cf. *Vetera et nova su Ippolito*, en *Nuove Ricerche su Ippolito*, Roma 1989, 7–22.

dieron en Roma. La estatua fue encontrada más bien cerca de San Lorenzo fuera de las Murallas, donde las cartas medievales colocaban el *Mons Hippolyti*, y donde se encontraba la catacumba del mártir. En cuanto a la colocación de la estatua, es probable que estuviera apoyada en algo (pared, pilastró). El investigador italiano afirma que ya en el siglo III la estatua fue reducida a un bloque de mármol para ser utilizada con otro fin. El lugar del hallazgo, el contenido de las inscripciones griegas hacen pensar que en Roma hacia la mitad del siglo III se identificó al mártir del cementerio con el autor de las obras que aparecen en el trono. Se refuerza así el nexo entre Hipólito autor de las obras de la estatua y el escritor-mártir⁷⁴.

M. Guarducci⁷⁵, por su parte, afirma que la estatua de la filósofa pagana Temista habría tenido su lugar en la biblioteca del Panteón. Las inscripciones en el trono indicarían no las obras de Hipólito, sino aquellas que, de no importa qué autores, se encontraban cerca de la estatua. El trono, por tanto, habría tenido la función de indicar qué obras se encontraban en los cajones cercanos y facilitar su consulta⁷⁶. El cómputo pascual ha sido colocado entre las obras por su importancia y por su relación con el emperador. Las inscripciones que aluden al emperador Alejandro Severo se distinguen por su grandeza y precisión. La estatua ha sido creada pensando no tanto en Hipólito sino en el emperador. El análisis de Guarducci pone en crisis el criterio fundado en los títulos de las obras que aparecen en el trono de la estatua. Una vez aceptado que Hipólito no tiene nada que ver con la estatua quedaría por establecer la paternidad de las obras de la estatua. La fecha de su inscripción debe ser anterior al 235, año de la muerte de Alejandro Severo.

J. Frickel siempre ha defendido la identidad del autor de la *Refutación* y del *Contra Noetum*, a pesar de importantes divergencias entre ellas. En cuanto a la

⁷⁴ Cf. *Ibid.* 22.

⁷⁵ Cf. *La "statua di Sant'Ippolito" e la sua provenienza*, en *Nuove ricerche*, 61–74.

⁷⁶ En este sentido merece la pena recordar que en la biblioteca del papa Agapito (535–536) en el Celio se encontraban retratados los escritores cuyas obras contenían los cajones que estaban debajo de las pinturas. G.B. De Rossi ha transcrito una inscripción que comienza: *Sanctorum veneranda cohors sedet ordine longo divinae legis mystica dicta docens...* (*Inscriptiones latinae christianae*, t. II, Roma 1888, 16.28, n.55). El mismo De Rossi recuerda que las bibliotecas romanas frecuentemente habían sido adornadas con los retratos de los escritores colocados sobre los *armaria* que contenían sus obras (*Studi di storia e di diritto*, t. V, Roma 1884, 327–328). Enodio compuso versos que acompañaban a una decoración de este estilo (*Carmina* II, 3). Lo mismo hizo Isidoro de Sevilla para decorar su biblioteca (cf. PL 84, 1107). R. Lauer ha descubierto un fragmento de decoración de una sala que debía servir como archivo-biblioteca del Palacio del Laterano. En el personaje que lee el códice identifica a san Agustín. Sobre él hay una inscripción que comienza: *Diversi diversa patres...* (*Les fouilles du "Sancta Sanctorum" au Latran*, *MelArchHist* 20 (1890), 279).

colocación de la estatua, que considera ser de un hombre y probablemente del mártir romano Hipólito, admite que haya podido encontrarse en la biblioteca del Panteón que Alejandro Severo había mandado preparar en las ex –Termas neronianas reedificadas por él. Un papiro de Oxirincó⁷⁷ recuerda que el cristiano palestino Julio Africano recibió el encargo de preparar esta biblioteca y que, una vez terminado el trabajo, resultó una biblioteca de lujo⁷⁸.

M. Simonetti ha modificado también la hipótesis de trabajo del 1978⁷⁹. Ha subrayado sobre todo que el Hipólito oriental era un exegeta, mientras que el autor del *Elenchos* apenas usa las Escrituras. Sigue manteniendo la validez de la hipótesis de dos autores, pero no concede a la lista de las obras del trono de la estatua el valor documentario determinante para asignarlas al mártir romano ni tampoco a un solo autor. Toda la construcción tradicional del personaje de Hipólito se basa en la coincidencia de un título de la estatua con las obras que han llegado bajo el nombre de Hipólito. En efecto, Eusebio y la estatua no coinciden, a excepción del cómputo pascual, en ninguna otra obra. Una vez desaparecida la estatua de Hipólito, desaparece también el personaje creado por Döllinger y otros. A la pregunta ¿cómo se puede explicar la presencia del cómputo pascual sea en Roma sea en la lista de Eusebio, referente al escritor oriental? Simonetti propone dos hipótesis: 1. El cómputo ha sido compuesto por el Hipólito oriental y luego transcrito sobre la estatua por la comunidad romana, que se reunía en el lugar donde se encontraba la estatua, por su utilidad para calcular la fiesta de la Pascua. 2. El cómputo ha sido preparado por el autor del *Elenchos* e inscrito en la estatua por su utilidad. Sus seguidores han decidido ocultar las obras de su maestro bajo falsos nombres y, en el caso del cómputo, han recurrido al nombre de Hipólito tanto por el conocimiento de las obras de Hipólito por su maestro como por el interés que tenía Hipólito por las cuestiones relativas a la Pascua, como lo probarían las referencias a Κατὰ Δανιήλ en el calendario de la estatua.

La hipótesis inicial de Nautin de un Hipólito oriental, a quien se atribuyen los comentarios exegeticos, sale reforzada. Al autor romano (¿Hipólito?) no le quedan más que la *Refutación*, escrita por un obispo de una comunidad romana cismática, el tratado *Sobre el universo* y la *Crónica*, cuyo título más correcto

⁷⁷ B.P. Grenfell, A.S. Hunt, *Ox. Pap.*, London 1903, pap. 412, tab. 5, 39.

⁷⁸ Cf. J. Frickel, *Das Dunkel um Hippolytus von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Grazer Theologische Studien 13, Graz 1988, 80–89.

⁷⁹ Cf. *Aggiornamento su Ippolito*, en *Nuove ricerche*, 75–130. En este estudio, Simonetti analiza detalladamente los argumentos de Frickel. Apreciando el trabajo, critica las conclusiones del estudioso alemán. En 2007 el estudioso italiano publica una breve síntesis del avance de los trabajos sobre Hipólito, cf. M. Simonetti, *Ippolito*, NDPAC, II, 2584–2599.

debería ser *Συναγωγή χρόνων* (Ref. 5,10,30), citada brevemente en el trono de la estatua como *Chrónikon*.

Durante el encuentro en 1988 ha intervenido también Saxer⁸⁰. Sin pronunciarse a favor de uno o de dos autores, ha subrayado la existencia del Hipólito romano mártir, conocido por las fuentes hagiográficas y los descubrimientos arqueológicos, y ha atribuido las obras exegeticas a Hipólito de Bostra. Un poco después, aceptaba que el *Elenchos* y el *Contra Noetum* pertenecerían a dos autores distintos. El primero sería Hipólito romano, escritor, mártir. Este mismo sería también el autor de la *Tradición apostólica*⁸¹.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a excepción del estudio de Guarducci, las otras hipótesis han madurado a base de criterios literarios que, en general, no permiten extraer hacer conclusiones taxativas y satisfactorias para todos. Otros estudiosos afrontan la cuestión desde otros puntos de vista y llegan a unas conclusiones que modifican las anteriores⁸².

8. De Brent a Cerrato

A. Brent⁸³, en un estudio muy detenido, acepta la noticia de Pirro Ligorio sobre el hallazgo de la estatua entre la Vía Nomentana y la Vía Tiburtina. La estatua nunca habría perdido su identificación originaria con la filósofa Temista y habría sido aceptada por las comunidades hipolitianas donde tenía una finalidad cultual (como símbolo de Cristo Sabiduría) y práctica (el cómputo pascual uniformado conforme a la praxis romana con alguna concesión al uso cuartodecimano preferido por la tradición asiática). Los escritos, cuyos títulos aparecen en el trono, hay que considerarlos como obras nacidas en el ámbito

⁸⁰ *La questione di Ippolito Romano: a proposito di un libro recente*, en *Nuove ricerche*, 43–59.

⁸¹ Cf. *Hippolyte*, en *DHGE* 24 (1993), 627–635.

⁸² Scholten presenta a Hipólito de manera tradicional, minimiza las objeciones contra la unidad del personaje y expresa sus dudas sobre las conclusiones de Guarducci, cf. C. Scholten, *Hippolytus II (von Rom)*, *RACH* 15 (1991) coll. 492–551. En cambio, Bouhot afirmando que el tratado *Sobre la Pascua*, que es de Hipólito según el testimonio de Eusebio, no puede ser identificado con el de la estatua, conjetura que Hipólito ha sido discípulo del autor del *Elenchos* (de su cómputo tomaría datos para el *Sobre la Pascua*) y de las obras de la estatua. Según Bouhot, Hipólito habría estado en la corte de la emperatriz Julia Mamaea en Antioquía, donde se habría encontrado con Orígenes, cf. J.P.Bouhot, *L'auteur romain des Philosophumena et l'écrivain Hippolyte*, *EO* 13 (1996), 137–164. Se trata de una hipótesis atractiva, pero sin ningún fundamento a su favor. Además habría que aceptar la anterioridad del *Contra Noetum* respecto al *Elenchos*.

⁸³ A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-bishop*, *Supplements to Vigiliae Christianae* 31, E.J. Brill, Leiden 1995.

de la comunidad, y hay que repartirlas no sólo entre Hipólito y el autor del *Elenchos*, sino también eventualmente entre otros personajes. Así, la *Tradición apostólica* podría haber sido redactada en la comunidad. La ausencia del *Elenchos* y del *Contra Noetum* se explican por motivos de conveniencia y prudencia, una vez que ha sido restablecida la paz entre las dos comunidades. Rechaza, por tanto, la tesis tradicional de un único Hipólito de Roma, escritor y mártir, y concede un papel importante a la comunidad hipolitiana. Sobre el fondo de la revaloración de la comunidad, Brent traza un perfil sugestivo del protagonista. Hipólito, de formación doctrinal exegética y retórica asiática, siendo joven llegó a Roma en tiempo de Ceferino y Calixto, en la época en que la iglesia de Roma no tenía todavía el episcopado monárquico, sino estaba formada más bien por varias comunidades dirigidas por obispos-presbíteros. Durante las polémicas que sacuden a la comunidad cristiana de Roma, como partidario de la doctrina del Logos, toma parte del autor del *Elenchos*, a quien sigue cuando éste sale de la comunidad dirigida por Calixto y forma una comunidad separada. Cuando Calixto y el autor del *Elenchos* desaparecen de la escena, Hipólito toma las riendas de la comunidad y la reconcilia con la comunidad romana dirigida por Ponciano escribiendo el *Contra Noetum*. Con Ponciano comparte luego el exilio a Sardeña bajo Maximino. Brent tiende a identificar al autor del *Elenchos* con Gaio, en cambio, al Hipólito escritor con el mártir del mismo nombre.

Según Simonetti⁸⁴, en primer lugar, la instauración del episcopado monárquico en Roma tuvo lugar hacia la mitad del siglo II con el papa Víctor; en segundo lugar, es inaceptable la presentación del *Contra Noetum* que hace Brent en su monografía, como un escrito pacificador que se abre al monarquianismo calixtiano, cuando el tratado afirma precisamente la teología del Logos; finalmente, el *Contra Noetum* no es posterior al *Adversus Praxean* de Tertuliano. Sobre las relaciones entre el *Adversus Praxean*, el *Elenchos* y el *Contra Noetum* y en contra del supuesto acercamiento de Hipólito al patripasianismo de Calixto, se pronuncia también Uríbarri⁸⁵.

Los recientes estudios sobre la *Tradición apostólica* también tocan la cuestión hipolitiana. En 1992 Metzger⁸⁶ ha puesto de manifiesto una serie de errores en la reconstrucción de la obra llevada a cabo por Botte y no encuentra ningún

⁸⁴ *Una nuova ipotesi su Ippolito*, Augustinianum 36 (1996), 13–46.

⁸⁵ *Tres notas sobre el Contra Noetum hipolitano*, EE 72 (1997), 309–339, sobre todo 328–338. Uríbarri se ha ocupado anteriormente de las relaciones entre el *Contra Noetum* y el *Adversus Praxean* en *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico “monarchia” en la controversia “monarquiana”*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, 249–280.

⁸⁶ M. Metzger, *Enquêtes autour de la prétendue “Tradition apostolique”*, EO 9 (1992), 7–36.

elemento que pueda orientar hacia la comunidad de Roma. La atribución de la obra a Hipólito de Roma no tiene ningún fundamento. Peretto⁸⁷, en la introducción a la versión italiana, aunque acepta la fecha y el lugar tradicionales, se pronuncia en contra de la paternidad hipolitiana de la obra, inclinándose por un Pseudo-Ippolito que equivale a reconocer elegantemente nuestra ignorancia sobre el autor. Finalmente, Marksches⁸⁸ ha estudiado textos canónicos y litúrgicos que han servido para la reconstrucción de la obra. El nombre de Hipólito aparece más bien tarde en este material. Ni siquiera consta un indicio seguro que indicaría el título actual. Marksches detecta dos momentos cronológicos al estudiar este abundante material. En un primer momento, la obra queda bajo la autoridad de los apóstoles, en el segundo se atribuye a Hipólito. Este segundo momento sería a finales del siglo IV y en el V, lo cual confirmaría el prestigio de Hipólito en esta época.

En 2002, en Oxford, sale a la luz un nuevo estudio sobre el enigma hipolitano: *Hipólito entre Oriente y Occidente* publicado por J.A. Cerrato⁸⁹. En la primera parte Cerrato analiza críticamente las noticias externas referentes a la identidad y al lugar del autor o autores del corpus hipolitano preniceno: testimonios de Eusebio, Jerónimo y otros autores de la Iglesia antigua; noticias hagiográficas; la estatua descubierta por Pirro Ligorio. Cerrato se pronuncia en contra de la tradicional hipótesis romana iniciada por Döllinger.

En la segunda parte, el interés de Cerrato se dirige a ciertos aspectos particulares presentes en los principales comentarios del corpus hipolitano. Un análisis atento podría ofrecer “indicadores” para conocer el origen de las obras. Los temas estudiados se refieren a la Nueva Profecía, a las doctrinas escatológicas y al papel de la mujer. A la luz del análisis Cerrato concluye que el autor del corpus sería más bien un oriental. Aunque la propuesta de tratar de identificar los “indicadores” a partir de la lectura de las obras es interesante y válida, Cerrato se limita en exceso a los temas ya estudiados por otros autores o a aquellos que están de moda.

Conclusión

Esta presentación del enigma hipolitano es suficiente para darse cuenta de los problemas que se plantean a la crítica y cuántos quedan aún sin solución.

⁸⁷ Pseudo-Ippolito, *Tradizione apostolica*, Città Nuova, Roma 1996.

⁸⁸ Ch. Marksches, *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica?*, en W. Kinzig, Ch. Marksches, M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis*, de Gruyter, Berlin–New York 1999, 1–74.

⁸⁹ Cf. J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Todos nacen de la *damnatio memoriae* que, desde los orígenes, pesó sobre los hechos relativos al cisma hipolitiano que cubrió con su sombra a la persona de Hipólito, su vida y su actividad literaria.

¿Quién es Hipólito? Todos coinciden en ver en él a un hombre culto, comparable de alguna manera con Orígenes. Pero ¿fue romano u oriental, presbítero u obispo? Dependiendo de la respuesta, es identificado con los topónimos de Porto, Bostra o alguna ciudad oriental, o bien es presentado como distinto de ellos. Igualmente se fija su muerte en 235 o se le hace sobrevivir hasta 250–251. ¿Cuál fue su puesto y papel en la Iglesia? ¿Ha destacado en el campo de la ortodoxia o del cisma? Y sobre todo, ¿quién es el autor de la cristología del Logos que encontró entonces adhesiones y rechazos tan fuertes como para provocar la división de la comunidad? Suponiendo que Hipólito fuera romano, hay que admitir que era de lengua griega y cultura oriental. Si admitimos que era obispo, no podía serlo de Roma, porque las listas episcopales lo ignoran y otras fuentes lo consideran presbítero. Si fue obispo romano, lo podía ser sólo en una comunidad cismática. Por otra parte, siendo presbítero romano, no es inconcebible que pudiera llegar a ser obispo de Porto, pero no se conocen los obispos de esta ciudad antes del siglo IV e Hipólito es del III. En cambio, es más difícil imaginarse que un presbítero de Roma llegara a ser obispo en Oriente, sobre todo de Bostra en Arabia.

El dossier hipolitiano, considerado en orden cronológico, revela dos características aparentemente contradictorias: por un lado, un progresivo olvido, desde el principio, del cisma y, consecuentemente, del episcopado de Hipólito; por otro, un progresivo enriquecimiento de la lista de sus obras. En este complicado proceso ocupa un lugar destacado la llamada estatua de Hipólito, obra maestra del humanista Pirro Ligorio y el nudo gordiano de la cuestión hipolitiana.

En efecto, la atribución de la estatua a Hipólito, el cómputo pascual y otras obras que aparecían en el trono han permitido la identificación del escritor Hipólito, ya antes considerado mártir, con el autor del *Elenchos* y otras obras del trono. Pero una vez demostrado que la estatua no era de Hipólito desaparece el lazo de unión entre los dos personajes. ¿Cuál fue entonces la función de la estatua y de la lista? Cabe pensar que la estatua tenía un valor celebrativo y los datos eran de utilidad para la comunidad que guardaba la estatua. A excepción del cómputo, mencionado por Eusebio, es posible atribuir las demás obras a un solo autor. La lista de obras del trono, que aparece en un lugar de poca visibilidad, no es un verdadero catálogo, sino más bien una indicación de lo que poseía la comunidad.

La desaparición de la llamada estatua de Hipólito y el estudio de los dos bloques de escritos, en particular del *Elenchos* y del *Contra Noetum*, permiten desarticular el personaje creado por Döllinger. En su lugar es posible postular como mínimo dos personas, autores de las obras de los dos bloques.

En primer lugar, consideramos que uno de ellos es Hipólito mencionado por Eusebio, Jerónimo y otros. Este Hipólito es el autor de las obras exegéticas junto con el *Contra Noetum*⁹⁰. Cronológicamente lo colocamos entre finales del siglo II y comienzos del III. Vivió en Oriente, pero es difícil precisar un lugar concreto, puesto que el autor se esconde detrás de sus escritos y porque en esta época varias regiones permanecen desconocidas desde el punto de vista literario. Es partidario de la cristología del Logos, su referencia principal es la Escritura, y se muestra enemigo del gnosticismo y de las prácticas filosóficas. El tipo de exégesis excluye Alejandría. En cambio, el conocimiento de los hechos de la comunidad de Siria y Ponto (*Sobre Daniel IV*, 18–19), el visible influjo de Ireneo, también el conocimiento de los orígenes del grupo de Noeto en Esmirna hacen pensar que Hipólito era obispo de una iglesia, tal vez pequeña, de Asia Menor.

Al otro autor, un romano activo al comienzo del siglo III, le quedaría el *Elenchos*, el *Perì Pantòs* y la llamada *Crónica* o, con mayor exactitud, la *Συναγωγή χρόνων*. Todas estas obras han llegado bajo otros nombres: el *Elenchos* atribuido a Orígenes, el *Perì Pantòs* a (Flavio) José o Josipo, la *Συναγωγή χρόνων* como obra anónima. Esta atribución no puede ser casual y se explica por el pasado cismático del autor. Este personaje participa activamente en la vida de la comunidad romana al comienzo del siglo III, es enemigo de los papas Ceferino y Calixto, sostiene la doctrina del Logos y representa una corriente rigorista de la comunidad hasta separarse del papa Calixto para formar una comunidad propia. Conoce las obras exegéticas del otro bloque y las utiliza. Es el caso del *Contra Noetum*, una obra sin duda anterior al *Elenchos*.

Queda todavía el tercer Hipólito, presbítero y mártir, mencionado por la *Depositio martyrum*, Dámaso y Prudencio. Ha sido venerado tanto en Roma (Vía Tiburtina) como en Porto. Ninguna fuente latina habla de la actividad literaria del presbítero y mártir⁹¹.

⁹⁰ Queda por solucionar el problema de la autoría de los *Capita contra Caium*. Si esta obra se identifica con la *Defensa del evangelio de Juan y del Apocalipsis*, cabe la hipótesis de la presencia de Hipólito en Roma, puesto que Gaio es un presbítero romano. Pero, dada la importancia de la cuestión montanista, Hipólito podía haber refutado a Gaio también en Oriente. Brent cree que los *Capita* han sido redactados a base de varios escritos de Hipólito. En este mismo sentido se pronuncia también Simonetti.

⁹¹ A excepción de Jerónimo.

La escasez de datos sobre Hipólito ha llevado a la identificación, en Oriente, del escritor con el mártir romano del mismo nombre, mientras en Occidente nos encontramos con un significativo silencio. Es en este momento cuando empieza la historia de Hipólito de Roma. La época (s. IV/V) y el recuperado prestigio de Hipólito, exegeta y escritor, favorecen la identificación de ambos personajes. El descubrimiento de la estatua y el posterior hallazgo del *Elenchos* obligan a forzar datos, a veces contradictorios, para fabricar una biografía atractiva y novelesca de un personaje enigmático y legendario.

A lo largo de más de un siglo y medio han aparecido varias propuestas sobre Hipólito de Roma. Por un lado, tenemos la propuesta tradicional, iniciada por Döllinger, que defiende la existencia de un solo personaje: obispo, escritor y mártir. Al lado opuesto está la de Nautin que lo disecciona en tres distintos. A partir del año 1947 aparecen otras hipótesis: Hanssens identifica al escritor Hipólito con el autor del *Elenchos* y lo distingue del mártir del mismo nombre; Loi y Simonetti distinguen al escritor Hipólito del autor del *Elenchos*, pero identifican a este último con el Hipólito mártir; Brent igualmente distingue al escritor Hipólito del autor *Elenchos*, que identifica con Gaio, en cambio identifica al Hipólito escritor con el mártir del mismo nombre. Aunque ninguna de estas hipótesis soluciona todos los problemas y satisface plenamente a todos, la propuesta de tres personajes es la más convincente para que una tenue luz comience a disipar la oscuridad que ha venido presidiendo la enigmática y enrevesada cuestión hipolitana. Por un lado estaría el escritor oriental Hipólito, autor de las obras exegeticas que forman un corpus homogéneo tanto por su estilo literario como por su pensamiento teológico. A este grupo pertenecería también el *Contra Noeto*. Por otro lado, tendríamos al autor del *Elenchos*, claramente diferente por su teología y forma literaria, pero que conoce la obra del escritor oriental. Cabe preguntarse si no llegó a conocerlo en persona. Creo que, hoy por hoy, no tenemos datos suficientes como para identificarlo con Gaio o con otro escritor romano. Serán meras conjeturas. Sin embargo, teniendo en cuenta la crítica interna, difícilmente puede hablarse hoy de un único autor de todas las obras atribuidas a Hipólito. Finalmente, está el mártir Hipólito cuyo culto está atestiguado tanto por la liturgia como por la arqueología.

Entre las cuestiones discutidas en discusión queda, en primer lugar, la dificultad de identificar la atribución de los escritos que han llegado bajo el nombre de Hipólito, que son conocidos por algún fragmento y a veces sólo por el título. Queda además por esclarecer el oscuro papel que ha jugado en toda la cuestión hipolitana el mártir Hipólito, que parece distinto de los dos anteriores personajes.

En el presente trabajo consideramos que el *Contra Noeto* es una obra del escritor oriental y la estudiaremos teniendo en cuenta todo el corpus exegético de Hipólito, aunque tendremos en cuenta el *Elenchos*. Aceptamos como convincente y bien justificada la datación del escrito que propone G. Uríbarri. Se trata del primer escrito antipatrisiano, fechado hacia el año 200 y anterior al *Adversus Praxean* de Tertuliano y al *Elenchos*⁹².

⁹² G. Uríbarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad: Hipólito y Tertuliano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, 24–27.

Streszczenie **Kwestia tożsamości Hipolita**

Dyskusja nad tożsamością Hipolita trwa od dwóch wieków. Dotyczy nie tylko jego osoby, ale także dzieł bądź fragmentów, które zostały mu przypisane. „Hipolit Rzymski” to postać, która powstała w wyniku skomplikowanej rekonstrukcji historiograficznej XIX wieku. W ostatnich latach została poddana gruntownej rewizji krytycznej na wielu płaszczyznach. Dzieła lub fragmenty, które tradycyjnie przypisywano tzw. Hipolitowi Rzymskiemu, dzisiaj dzielone są między dwóch lub więcej autorów. Na podstawie analizy najstarszych źródeł mówiących o Hipolicie oraz wyników ostatnich badań artykuł stara się odpowiedzieć na pytanie o tożsamość autora bądź autorów dzieł, które w ciągu wieków zostały przypisane Hipolitowi Rzymskiemu.

Marek Raczkiewicz CSsR – doktor teologii, wykładowca patrologię, teologię patrystyczną, patrologię wschodnie na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Madrycie oraz na Uniwersytecie Świętego Damazego w Madrycie. Wydaje też serię książkową „Polonia Matritensis” poświęconą historii Polonii w Hiszpanii oraz relacjom polsko-hiszpańskim. Korespondent między innymi Radia Watykańskiego.

Mirosław Pawliszyn CSsR

UWM – Olsztyn

Dom jako mikrokosmos

Słowa kluczowe: dom, mikrokosmos, ekofilozofia, sens, symbol

Keywords: house, microcosm, ecophilosophy, sense, symbol

Pojęcie domu ma wiele znaczeń. Najprostsze i elementarne z nich to rozumienie go w kategoriach budynku, na który składa się jakiś budulec, sposób jego ułożenia, dający określoną formę, wygląd, kształt. Aby budynek był domem, musi spełnić pewne warunki i wymagania. Powinien być tak skonstruowany, by dało się w nim mieszkać, to znaczy przebywać nie tylko przez konkretny czas, ale na stałe. Już to ujęcie otwiera przed nami całą panoramę zagadnień.

Dom jest miejscem, w którym zasadniczą rolę odgrywa kategoria symbolu, przy czym tworzy się on stopniowo. Można rzec, że budowla staje się domem dopiero poprzez to, że zostaje zamieszкана, że ktoś w niej żyje, przebywa. To, że coś staje się domem, wiąże się ze spełnieniem przynajmniej kilku warunków. Wszystkie one prowadzą do jednego zasadniczego stwierdzenia: dom jest mój, jest moją własnością, a jednocześnie ja jestem jego, beze mnie przestaje istnieć i on, i w jakiś sposób ja sam.

Można więc odnaleźć jakiś wewnętrzny porządek, strukturę tworzącą kategorię domu. Tworzą go odpowiednie elementy, ułożone jeden przy drugim. One właśnie składają się na jego całościowy opis, dają możliwość ujęcia go i zrozumienia. Myśl ta odsłania przed nami możliwość rozpatrywania domu w kategoriach mikrokosmosu, a to z kolei pozwala spojrzeć na niego jako na element świata, w którym żyje człowiek. Jest to, jak można mniemać, wątek mieszczący się w ramach szeroko pojętej ekofilozofii. Jeżeli jest ona „nauką filozoficzną o środowisku przyrodniczym i społecznym, czyli o ekosystemie ziemskim i jego otoczeniu z aspektami teoretycznymi i praktycznymi”¹, to dom wydaje się tu kategorią kluczową, wręcz źródłową. Jest on wszak tym

¹ J. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006), s. 18.

fragmentem otaczającego mnie świata, który stanowi niezbędne, wręcz nieusuwalne miejsce zetknięcia się z nim oraz fundamentalnego doświadczenia tego wszystkiego, co mnie otacza.

Naszym zamiarem jest zatem zaprezentowanie domu jako mikrokosmosu. W pierwszym rzędzie zanalizowane zostanie pokrótce samo pojęcie mikrokosmosu. Dalsza część to próba odnalezienia jego śladów w tym, co określa się jako dom, miejsce, w którym człowiek nie tylko przebywa, ale żyje. Całość ma prowadzić do odsłonięcia nowej perspektywy o ekofilozoficznym rysie.

Krótko o mikrokosmosie

Mówiąc najprościej, mikrokosmos to kosmos w miniaturze. Nie jest to synteza tego, co nazywamy kosmosem, ani też uogólnienie jakichś bardziej szczegółowych zasad, praw czy też związków pomiędzy przedmiotami istniejącymi w świecie. By właściwie ująć problem, wyjść trzeba od pojęcia kosmosu jako takiego. Nie chodzi nam jednak o traktowanie go w kategoriach, jakie narzucają astronomia czy astrofizyka. Mamy do czynienia z metafizycznym, czy wręcz mistycznym jego rozumieniem.

Kosmos (makrokosmos) to nie świat, na który składają się poszczególne przedmioty, począwszy od mniej do bardziej znaczących, tak czy inaczej wyglądających, wreszcie pełniących takie bądź inne funkcje. Filozofowie starożytni odczytują tu pewną intuicję, która stanie się nieusuwalnym elementem naszego myślenia o otaczającej nas rzeczywistości. Rzeczy są odniesione do czegoś, co jest ich wyjaśnieniem, ugruntowaniem. Zasada, *arche*, w której są one osadzone, jest nie do zobaczenia, nie do dotknięcia. Ma ona charakter wieczny, niezniszczalny; ustanawiając rzeczy, sama pozostaje niezmienną. „Według wyobrażeń pierwszych myślicieli, z niej powstać miała cała wielość istnień świata fenomenalnego i, co bardzo ważne – nie ginęła ona w tych przemianach, przeciwnie, trwała niezmiennie jako podłoże wszystkiego”². Tak kosmos staje się całością, organizmem, ma swoje źródło życia oraz tworzące go poszczególne elementy, spajane przez to, co je funduje.

Człowiek jako mikrokosmos to odbicie kosmosu. Tak jak ten zawiera w sobie element duchowy oraz materialny, tak też człowiek ma duszę należącą do kosmosu oraz ciało, ginące jak każdy przedmiot w świecie. Pomiędzy jednym a drugim istnieje wzajemność, odwzorowanie. Kontemplując siebie, człowiek kontempluje świat, myśląc o świecie, myśli o samym sobie. „Odbicie” ozna-

² D. Dembińska, *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 26.

cza tu harmonię, wzajemną odpowiedniość, zachowanie proporcji. To dlatego właśnie mikrokosmos nie jest przez nas traktowany jako synteza kosmosu, w której zacierają się różnice i zostają zagubione cechy charakterystyczne.

To właśnie dzięki temu, że człowiek jest odbiciem kosmosu, wszystko, co tworzy, organizuje, ustanawia, ma swoją wewnętrzną strukturę, ukryty sens, ład i porządek. Mowa o tym, iż rzeczy, lepiej: twory kultury, coś, co jest ustanowione jako najbliższe, najbardziej potrzebne, ważne, są również ustanawianiem sensu, czynieniem czegoś, co zostanie umieszczone w świecie, zajmując należne sobie miejsce. Rzecz jasna, nie każde dzieło, jakie wychodzi z ludzkich rąk, jest takim właśnie: trafionym, umiejscowionym. Ustanawianie świata, umiejscawianie rzeczy, sytuowanie ich w kosmosie jest czynnością wysoce złożoną, w którą zaangażowany jest cały człowiek, jego wola, rozum i emocje.

Dom jako miejsce ustanawiania sensu

Początkiem domu jest budowla – w swych zasadniczych elementach podobna do każdej innej. Tworzona z określonego budulca, ma jakiś kształt i przeznaczenie; jest wznoszona ze względu na kogoś i dla tego kogoś. Martin Heidegger powie, iż „do zamieszkiwania dochodzimy dopiero przez budowanie”³, przy czym sam zgłosi zastrzeżenie do postawionej tezy. Zamieszkiwanie i budowanie mają się do siebie jak cel i środek doń wiodący; „znajdują się do siebie nawzajem w stosunku celu i środka”⁴. Jednak zdaniem Heideggera jest to raczej zaciemnienie niż rozjaśnienie problemu. Dlaczego? Otóż budowanie ma być według niego samo w sobie sposobem zamieszkiwania. Budujemy nie po to, by zamieszkać, ale budujemy naprawdę wyłącznie wtedy, gdy zamieszkujemy. Oto jak uzasadnia tę tezę.

Zamieszkiwanie zawiera w sobie kilka niezbędnych elementów. W pierwszym rzędzie (co Heidegger wspiera analizą znaczeń poszczególnych słów) ma ono oznaczać sytuację, w której jestem „wprowadzonym w spokój”⁵. Dalej sugeruje, iż jestem ograniczony pewną przestrzenią, gdzie zachowane zostaje to wszystko, co umożliwia mi moją wolność oraz wolność samej przestrzeni. To zachowywanie, dodajmy, jest rodzajem danej mi gwarancji, „podstawowym rysem zamieszkiwania”⁶, cechą charakterystyczną „pobytu Śmiertelnych na Ziemi”⁷.

³ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, „Teksty” 1974, nr 6, s. 137.

⁴ Tamże, s. 138.

⁵ Tamże, s. 141.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

Nie da się adekwatnie opisać zamieszkiwania, pomijając fakt, iż zawiera się ono w takim oto „czworokącie”: jest na ziemi, pod niebem, w obliczu Istot Boskich i wreszcie wobec wspólnoty innych ludzi. Zatem mieszkanie to nic innego jak, po pierwsze, ratowanie ziemi, otaczanie jej troską; po drugie, pozostawienie nieba niebem, zagwarantowanie czegoś, co nazwać można naturalnym biegiem rzeczy; po trzecie, wyczekiwanie istot niebieskich, wypatrywanie znaków oraz świadomość ich nieobecności w świecie; wreszcie, po czwarte, bycie człowiekiem razem z innymi, poprzez wspólne zmierzanie ku nieuchronności śmierci. Zachowywanie (zamieszkiwanie), o którym była mowa wyżej, to w gruncie rzeczy ochrona istoty „czworokąta”. Jeżeli zaś moje bycie jest zawsze byciem przy rzeczach, co szczegółowo rozpatruje Heidegger w innych swoich pismach, zachowywanie będzie wprowadzaniem „czworokąta” w rzeczy, z zachowaniem ich istoty. Na rzeczy zaś składają się zarówno te, które po prostu są, same z siebie, dzięki sobie, jak i te, które są wytwarzane, produkowane; dodajmy, co dla nas istotne, budowane⁸. Jest ono, co już wiemy, zamieszkiwaniem. Jak to rozumieć? Rzecz, przedmiot jest zawsze czymś, jakoś wygląda, czemuś służy, coś umożliwia. Będąc jakimś, niesie w sobie określone znaczenie, symbolikę; wyglądając tak, a nie inaczej, staje się czymś, co ma zachować „czworokąt”. Heidegger powie, iż rzecz „zapewnia mu osadzenie w pewnej siedzibie”⁹. Rzeczy, stając się siedzibą, otwierają przestrzeń, miejsce, które od tej pory jest dla kogoś. Przestrzenie są właśnie przydzielane przez rzeczy, stają się poprzez nie. Inaczej: rzeczy udzielają przestrzeniom istoty, nie odwrotnie. Wznoszenie, budowanie jest więc „kładzeniem podwalin przestrzeni, i spajaniem jej”¹⁰, dokonuje się jako odwzorowywanie „czworokąta”, jest aktem zachowywania go, „przechowywania”¹¹. Budowanie jest zatem rodzajem zamieszkiwania, a jednocześnie „dawaniem mieszkania”¹².

Myśl Heideggera jest tyleż oryginalna, co jednocześnie nie do końca trafna. Pozostawiając na boku kwestię, iż użyty język jest tu nieco zbyt barwny, ponad miarę skomplikowany, oparty na nieoczywistych przesłankach, zauważmy przede wszystkim, że opisy te wydają się kłopotliwe, jeżeli zastosować je w konkretnych przypadkach. Wolno zapytać: czym jest chociażby budowanie „złych” budowli? Czy wznoszenie baraku w obozie koncentracyjnym jest również zamieszkiwaniem? W jaki sposób zachowany zostaje w nim „czworokąt”, czym jest przestrzeń, jaka ma się ujawnić poprzez to miejsce? Jeżeli mamy tu do

⁸ Por. tamże, s. 141–143.

⁹ Tamże, s. 145.

¹⁰ Tamże, s. 149.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

czynienia z zamieszkiwaniem, to ono staje się złowieszcze, wynaturzone. A jak mają się analizy Heideggera do fenomenu bezdomności, która sama w sobie jest niemożnością budowania, swoistym rodzajem nie-obecności w świecie?

Twierdzimy zatem, że początkiem domu, czymś, co go inicjuje, jest budowla tworzona poprzez czynność budowania. Towarzyszy temu pewien rodzaj troski, bycie przy tym, co jest budowane. Wydaje się, że właśnie ta kategoria jest tutaj bardziej adekwatna. Troska jest dbałością o każdy szczegół, zabieganiem o to, by dom był dla mnie miejscem, w którym będzie się realizować moje bycie. Jest on zatem tworzony dla mnie i ze względu na mnie. Mniej liczą się tu względy uniwersalne, ogólnoludzkie, społeczne. W tym sensie dom jest na swój sposób zawsze przejawem mojego egoizmu. Ma on dwa wymiary: z jednej strony ma mi zapewniać elementarną wygodę, bezpieczeństwo, a z drugiej dawać mi jakieś relatywne poczucie luksusu, możliwość spełnienia się czegoś, co nazwać można życiem „ponad miarę”. Cechą charakterystyczną jest to, że dom ma zawsze rys ponadczasowości. Nie jest nigdy czymś „na chwilę”, tymczasowym. Autentyczne zamieszkiwanie nie jest od-do, mając początek, zdaje się, w pewnym sensie, nie mieć końca.

Jak zatem rozgrywa się czas w domu? Rzecz jasna, i tutaj uwikłany jest on w swoje trzy wymiary. Przeszłość, i związana z nią pamięć, wydaje się z nich szczególnie uprzywilejowana. Myślimy tu o pamięci w sensie, w jakim opisuje ją Henri Bergson. Według niego, występuje ona pod postacią „osobistych obrazów-wspomnień, które zarysowują wszystkie wydarzenia przeszłości, z ich profilem, ich kolorytem oraz ich miejscem w czasie”¹³; dalej, należąc do sfery ducha, a nie natury, jest „całkowicie spontaniczna, tyleż kapryśna w odtwarzaniu, co wierna w przechowywaniu”. Moja przeszłość związana z domem to ciągle odkładanie się zdarzeń, nieustanna ich kumulacja. Ich odzyskiwanie jest zazwyczaj naznaczone pewną dozą emocji, przeżyć, doznań. Można wręcz powiedzieć, że rzadko kiedy są one neutralne, niezaangażowane. To, co nazywamy pamięcią, ma więc zróżnicowany charakter, nie jest samym ciągiem wspomnień, ale żywym strumieniem, którego intensywność wciąż ulega modyfikacji. Jedno jeszcze należy podkreślić – to, co nazwiemy tutaj skłonnością do idealizowania. Wszystko, co dokonało się w domu, wraz z upływem czasu zostaje podniesione do wyższej rangi, zacierają się złe wspomnienia, a uwydatniają pozytywne i dobre. To wszystko sprawia, iż przeszłość staje się uprzywilejowanym momentem czasu przeżywanego w domu.

¹³ H. Bergson, *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*, tłum. R. Weksler-Waszkineł, Kraków 2006, s. 70.

Teraźniejszość i przyszłość zdają się przeżywane nieco płycej, bez owej charakterystycznej głębi. Pierwsza z nich to, rzecz jasna, wszystko, co dzieje się tu i teraz. Mnogości owych przeżyć nie sposób opisać. Znamienne jednak, że terażniejszość przeżywana jest na dwa sposoby – jest ona tym, co dzieje się właśnie ze mną, w tym odcinku czasu i w tym miejscu, ale też, co specyficzne, realizuje się w tęsknocie, w sytuacji oddalenia od domu, kiedy chcę w nim być, właśnie teraz. Dom jest tutaj przywoływany jako miejsce upragnione, które chce się sobie samemu przypomnieć bądź „teraz właśnie” odtworzyć. Przyszłość zaś, owszem, jest projektowaniem planów, czynieniem czegoś ze sobą jako mieszkańcem, jednak to nie wyczerpuje zagadnienia. Zamyka się ona, w sensie heideggerowskim, w świadomości końca, zamknięcia, dopełnienia. Przeżycie to, wielowymiarowe, zawarte jest w przeczuciu wyjścia z domu, pozostawienia go, możliwej utraty domu jako takiego, wreszcie śmierci, która stanie się, można rzec, radykalną formą „wyprowadzenia się” zeń.

Podsumowanie: dom rozumiany jako mikrokosmos to miejsce tworzenia się sensu, zyskiwania znaczeń. To miejsce, które staje się niezbędnym elementem dochodzenia do pełni. To wreszcie sposób bycia, doświadczania czasu w sensie głęboko metafizycznym.

Dom jako moja własność

Zasygnalizowany już wyżej wątek polemiczny z myślą Martina Heideggera, podnoszący istotną różnicę między budowaniem domu a jego zamieszkaniem, dotyczy jeszcze jednej kwestii. Jest raczej bezspornym fakt, że faza budowania domu różni się znacząco od jego zamieszkania. Teza Heideggera dotkliwie niweluje ową różnicę. Budowanie nie jest tylko efektem czy etapem pierwotnego zamieszkiwania. Nie jest ono kolejnym krokiem na drodze czy fragmentem jakiejś całości. Jest raczej przeżyciem, swoistym doznaniem, radykalną nowością. Można powiedzieć, że ma się tu do czynienia, jak powiedziano wyżej, z autentyczną troską. To ostatnie dookreślenie wydaje się ważne i jakże trafnie opisuje, o jaką czynność chodzi. W innym miejscu powie niemiecki filozof, że zatroskanie „ma przede wszystkim swe przednaukowe znaczenie i może oznaczać: rozwijanie czegoś, załatwianie, doprowadzanie do porządku. Wyrażenie to może także znaczyć »troskanie się o coś« w sensie »dostarczania sobie czegoś«. Używamy ponadto tego wyrażenia w charakterystycznym zwrocie: troskam się, że przedsięwzięcie się nie uda¹⁴. Przeżycie, o którym mowa, ma

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 80.

swoje ucieleśnienie w jakże prozaicznych czynnościach, jak chociażby: dobór specjalistów, załatwianie formalności, wreszcie tzw. doglądanie budowy.

Nie sposób też nie zauważyć, że wydarzeniem o niezwyklej znaczeniu jest moment uczynienia budowli domem. To sytuacja, w której dochodzi do odnalezienia miejsca, uczynienia czegoś, co do tej pory nie istniało, na wskroś istniejącym. „Zagnieżdżenie” wydaje się najbardziej adekwatnym określeniem. O czym mowa? U źródeł tkwi rzeczownik „gniazdo”. Zauważmy, to miejsce specyficzne, inne od pozostałych. Czymś charakterystycznym jest jego odgrózenie od reszty otoczenia. Gniazdo nie powstaje spontanicznie, przeciwnie, jest tworzone w pełni świadomie, wedle naznaczonego z góry planu. Tutaj również pojawia się wątek polemiczny z Heideggerem. Czy gniazdo otwiera przestrzeń? Czy bez niego przestrzeń nie zaistnieje? Inaczej: przestrzeń otwiera się wraz z nim, zawarta jest w nim samym. Jako miejsce, jest jednocześnie środowiskiem życia, czymś, co daje schronienie, poczucie bezpieczeństwa. „Zagnieżdżanie” jest chwilą, interwałem czasu, odnajdywaniem gniazda, czynieniem go gniazdem właśnie. Jest to zarówno moment osadzania siebie w czymś, jak też czynienia czegoś czymś. Te dwa elementy zdają się zachodzić jeden na drugi; jeden sprawia drugi i odwrotnie. Jest ono chwilą (czas odgrywa tu niebagatelną rolę, jest on na swój sposób celebrowany), która jest wzajemnym rodzeniem siebie, czynieniem budowli domem, a siebie jego domownikiem.

Uczynienie budowli domem jest też aktem wzięcia na własność. Dom jest mój (również moich bliskich, a więc nasz), zostaje wzięty w posiadanie. Akt ten ma również specyficzny wymiar. Można mówić o swoistej relacji, w której coś zostaje objęte pieczęcią, przyjęte, ale nie zagarnięte. Gabriel Marcel powie, iż „posiadanie jest funkcją pewnego porządku zawierającego odniesienie do kogoś drugiego jako drugiego”¹⁵, przy czym to, co jest posiadane, jest moim, pozostając jednocześnie sobą. Element transcendowania, bycia nad tym, co jest posiadane, jednokierunkowość owego procesu nie może zostać pominięta. Jednak to, co staje się moje, pozostaje sobą. W tym też sensie odnosi nade mną rodzaj zwycięstwa, „dokładnie w tej mierze, w jakiej jestem do rzeczy przywiązany, mają one nade mną władzę, której użycza im samo to przywiązanie”¹⁶.

Ten powierzchownie zarysowany schemat nie do końca sprawdza się wówczas, kiedy dom staje się moim. W opisie Marcela w posiadaniu ja i to, co posiadane, zdajemy się pozostawać wciąż w opozycji, przypatrując się sobie, mierząc się spojrzeniem. Jest to rodzaj wzajemnego zmagania. Można to opisać

¹⁵ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 175.

¹⁶ Tamże, s. 194.

w ten oto sposób: im bardziej coś traktuję jako moje, tym bardziej sam zdaję się posiadany przez to coś. Dystans wydaje się nieusuwalny. Nie jest tak jednak wtedy, kiedy „zagnieżdżam” się w domu. Zdystansowanie zostaje zniesione. Mowa raczej o żywej relacji, wzajemności, użyczeniu sobie siebie. Posiadanie nie jest tu samym czynieniem czegoś z przedmiotem. Dom jest niejako mną samym, częścią mnie. Przejawia się to chociażby w przekonaniu, że w nim, i właściwie wyłącznie w nim, czuję się u siebie; że zeń wychodzę i doń powracam, że jest on zawsze obiektem tęsknoty i prawie zawsze dobrych wspomnień. Powiedzieliśmy też, że dom, stając się domem właśnie, bierze mnie w posiadanie, uzależnia od siebie. Jak to rozumieć? Daje mi on nie tylko punkt oparcia, miejsce, do którego wracam. Staje się wręcz gwarantem mojej tożsamości. W tym też sensie bezdomność jest odebraniem możliwości utożsamienia się z samym sobą, przejawem głębokiego kryzysu egzystencji, brakiem zakorzenienia. Można zaryzykować twierdzenie, że dom staje się tu jednym z warunków dotarcia do pełni egzystencji, daje możliwość jej ujawnienia.

Podsumowanie: dom rozumiany jako mikrokosmos ujawnia swoją wewnętrzną strukturę. Staje się miejscem, w którym człowiek odkrywa samego siebie, w nim i dzięki niemu może dostrzec swą egzystencję jako uporządkowaną, przenikniętą sensem. Pomiędzy nim a człowiekiem istnieje relacja, więź, wspólnota.

Dom i jego wewnętrzna struktura

Miejsce, które stanowi centrum naszych analiz, jawi się jako wewnętrznie ustrukturyzowane. Dom nie jest tworem jednorodnym, jednoznacznym, a co za tym idzie, prostym do scharakteryzowania. Wspomnieliśmy już, że kategoria symbolu odgrywa tu kluczową rolę. Nie jest naszym zadaniem szczegółowa analiza tego, czym jest symbol. Wystarczy powiedzieć, że „ujawnia on poziomy rzeczywistości skądinąd przed nami zakryte”¹⁷. Jednak nie tylko to jest dla nas ważne. Podkreślmy, symbol nie jest przez kogoś ustanawiany, jego legitymizacja nie bierze się z czyjegokolwiek aktu woli. Rodzi się niejako sam z siebie, zaczyna funkcjonować swoją własną mocą. Stwierdzenie to, o wyrażnie platońskim rodowodzie, domaga się doprecyzowania. Znajdujemy je u Paula Tillicha: „Symboli nie można stworzyć naumyślnie. Wyrastają one z jednostkowej bądź zbiorowej podświadomości i nie mogą funkcjonować bez ich zaakceptowania przez podświadomy wymiar naszego bytu”¹⁸. Można powiedzieć,

¹⁷ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 63.

¹⁸ Tamże.

że zaczynają one żyć wówczas, kiedy są na swój sposób „potrzebne”, „niezbędne”, kiedy rzeczywistość postuluje ich zaistnienie; giną wówczas, gdy przestają być postulowane, gdy rzeczywistość prezentuje się taką, jaka jest, i nie domaga się jakichkolwiek dookreśleń.

Symbol domu budowany jest stopniowo. W domu wykonywane są czynności prozaiczne, zwyczajne. Nie jest to jednak element wyróżniający. Dom jest naznaczony intymnością, jest moją (naszą) enklawą, do której wpuszczeni zostają tylko ci, którzy uzyskają na to moją zgodę. Dalej jest miejscem, z którego i do którego nieustannie dokonują się moje wyjścia i powroty. To właśnie dzięki niemu nie jestem kimś, kto wyruszając w drogę, kieruje się ku niewiadomemu. Dom daje gwarancję powrotu, odnalezienia swego miejsca, odzyskania sensu. W domu dokonuje się też coś, co można określić jako „przyjmowanie świata w siebie”. Jest on tym miejscem, w którym pojawiają się ludzie „z zewnątrz”; można powiedzieć, że są oni tymi, którzy mówią mi, jaki jest świat, co się w nim dzieje, jak jest on przez nich doświadczany. Dom staje się dogodnym siedliskiem, w którym dokonują się wzajemne zwierzenia, wymiana poglądów, wspólne obdarowywanie.

W domu symbol dochodzi do głosu. Jest on odnajdywany stopniowo, wśród znaczących wydarzeń, okoliczności¹⁹, które są przeżywane specyficznie właśnie tutaj, w tym otoczeniu. Poza nim tracą na znaczeniu. Symbol zmusza mnie niejako do rozumienia, właściwego ujęcia, daje mi możliwość rozwoju, a także właściwego pojmowania świata. W domu, początkowo, świat przychodzi do mnie, staje się obecny w różnorodnych obchodach, świętach. Wnika w moją osobowość, kształtuje ją, tworzy. Wszystko dzieje się po to, by świat stał się bardziej zrozumiały, bliższy. Jednocześnie, co istotne, nie dokona się to poza domem, gdzieś „tam”, w świecie. Zrozumienie świata nie dokona się w świecie, a wyłącznie w domu, to znaczy wówczas, gdy sam w sobie jestem zintegrowany, wewnątrznie ukształtowany.

Równie charakterystyczne dla rozumienia domu jest to, iż staje się on miejscem, z którego dokonuje się to, co można określić jako „wyjście ku światu”. Dom jest środowiskiem, w którym, na swój sposób, rodzi się człowiek jako taki. Wyjście ku światu jest więc rodzeniem się nadziei. Jest ono możliwe tylko dzięki temu, że dom jest domem, jest ono przezeń umożliwione i kształtowane. Kiedy Josef Pieper powie, że tym, co określa nadzieję, jest „niebyt spełnienia i dążenie do spełnienia”²⁰, doskonale odda sens ważnej dla nas myśli.

¹⁹ W tym kontekście jakże dziwne i osłabiające symbolikę domu są współczesne tendencje do obchodzenia ważnych uroczystości poza nim.

²⁰ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000, s. 150.

Dom jest miejscem, w którym można odczuć z całą mocą świadomość niedokończenia, poznawczego zaciekawienia, tkwiącej w człowieku ignorancji. Owo umiejscowienie, „zagnieżdżenie” staje się też punktem, w którym z całą mocą rodzi się pragnienie wiedzy, chęć poznawania. W domu czuję się u siebie, ale jednocześnie zawsze kieruje mnie on ku czemuś, co dopiero ma się wydarzyć. Powie Józef Tischner: „Nasz sposób bycia jest przeniknięty nadzieją, idziemy do jutra, i to jest nasz sposób bycia”²¹. Dom staje się tutaj czymś w rodzaju „punktu startowego”, daje pozycję do właściwego zetknięcia ze światem.

Podsumowanie: dom rozumiany jako mikrokosmos stanowi wewnętrzną strukturę, uporządkowane miejsce, w którym człowiek odnajduje samego siebie. To tutaj otwiera się przed nim symboliczne zetknięcie z otaczającą rzeczywistością, doświadczenie jej jako całości, uniwersum. Najpierw jednak następuje odkrycie tegoż porządku w samym sobie, a siebie doświadcza się w tym, co nazywa się domem.

Zakończenie

Kosmos to wszechświat traktowany jako całość, uporządkowana i harmonijna. To również, jak powie *Encyclopaedia Britannica*, rosnąca w ludziach świadomość rozumienia tego wszystkiego (obiektów i zjawisk), co składa się na system (układ) kosmiczny²². Zatem mowa o obiektach jako takich oraz świadomości ich istnienia; zarazem o złożoności tychże obiektów, o tym, iż tworzą one uporządkowany układ. Człowiek zaś, o czym wiedzieli już starożytni, a ich intuicja była w tym względzie genialna, to również określone elementy, złożone ze sobą, odniesione do siebie. Jednocześnie to ktoś, kto ma poczucie świadomości tego faktu.

Kosmos, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, ma swoje źródło, coś, co stanowi jego początek, co go funduje w całej jego wewnętrznej strukturze. Jeżeli człowiek ma być mikrokosmosem, to nie tylko wolno, ale też trzeba zapytać o źródła takiego stanu rzeczy.

Stawiamy tezę, iż myśl ta rodzi się w człowieku stopniowo, ujawnia się w najrozmaitszych doświadczeniach i przeżyciach. Każde z nich ma swoją intensywność, wewnętrzną zróżnicowanie. Dokonuje się też w różnych okolicznościach i miejscach. Jednym z nich jest dom, miejsce wyróżnione, odrębne od innych. To tutaj rodzi się sens, swoiste rozpoznanie dziejącego się ze mną

²¹ J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków 2012, s. 170.

²² *Cosmos*, <http://www.britannica.com/topic/Cosmos-astronomy> (dostęp: 17 października 2016).

i we mnie czasu. W nim dochodzi do osadzenia się człowieka w otaczającym świecie, wzajemne tworzenie siebie. Dom staje się sobą dzięki mnie, a zarazem ja staję się sobą właśnie w domu, a nie poza nim. Wreszcie w nim otwiera się przede mną symbol jako taki. Złożoność symbolu, jego wewnętrzna struktura, możliwość spłycenia znaczeń wymagają przyjęcia określonej postawy, zajęcia pozycji. Dom stwarza takie właśnie możliwości.

Jak mają się te rozważania do kwestii ekofilozofii? Sam dom jawi się jako mikrokosmos, wraz z elementami, jakie się nań składają. Ma on swój ukryty sens, znaczenie zawarte w częściach składowych. Jest częścią świata, czymś, co zeń nieusuwalne. Należąc do świata, należy też do mnie, staje się pierwszym, absolutnie niezbędnym etapem wchodzenia w otaczającą mnie rzeczywistość. Dbałość o dom jest zarazem dbałością o świat, właściwe jego rozumienie, daje możliwość poznania go. Spłycenie tej świadomości to zawsze krzywda wyrządzona otoczeniu. Zatem uczenie się domu to jednocześnie odkrywanie wrażliwości spojrzenia na rzeczywistość.

Rodzi się pytanie: Czy nie mamy tu do czynienia z nadużyciem słów, mnożeniem nadinterpretacji, z czymś, co zarzucamy w tym tekście Heideggerowi? Czy nie jest to uprawianie filozofii miękkiej, w której dba się bardziej o szatę słowną niż intersubiektywnie sprawdzalne zdania? Wreszcie czy nie jest to raczej pseudopoezja niż rzetelne myślenie? Ekofilozofia nie jest degradacją filozofii, raczej odpowiedzią na palące potrzeby wielorako zagrożonego w świecie człowieka. W tym jej potrzeba i wewnętrzny sens. Filozofia zamknięta li tylko w siatce znaczeń, owszem, staje się, paradoksalnie, pseudofilozofią.

Summary

Home as a microcosm

The following article is an attempt to make a philosophical approach to the issue of home. It is nothing new and original. Such philosophers as Martin Heidegger and Jacques Baudrillard can be mentioned here. Our primary purpose is to present home understood as a microcosm. The first step is to analyse the concept of microcosm, and then to find its traces in what is defined as home – a place where man not only spends time, but lives. Therefore, we believe that it has a hidden meaning contained in its components. It is part of this world, something that cannot be removed. Belonging to this world it also belongs to me. It becomes the first, absolutely necessary step of entering the surrounding reality. Taking care of our home we take care of the world, and its proper understanding is a possibility to understand the world. When oversimplifying this awareness, we will always and every single time harm the environment.

The whole of the discussion is aimed at showing a new perspective built with an ecophilosophical outline.

Mirosław Pawliszyn CSsR – doktor habilitowany nauk humanistycznych z zakresu filozofii, wykładowca na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie etykę, metafizykę, metodologię nauk. Redaktor naczelny rocznika naukowego „Studia Redemptorystowskie”. Zainteresowania naukowe: filozofia religii, metafizyka współczesna, filozofia rosyjska, filozofia śmierci.

Piotr Koprowski

UG – Gdańsk

Ignacy Radliński wobec idei postępu intelektualnego i moralnego

Słowa kluczowe: postęp intelektualny, postęp moralny, pozytywizm, modernizm, społeczeństwo, inteligencja, optymizm, scjentyzm, działalność naukowa, misja

Keywords: intellectual progress, moral progress, positivism, modernism, society, intelligence, optimism, scientism, scientific activity, mission

Na rozumienie postępu przez polskiego historyka, religioznawcę i myśliciela Ignacego Radlińskiego (1843–1920) składa się kilka istotnych elementów: jego wiedza merytoryczna wyniesiona ze studiów uniwersyteckich¹, pogłębiona w czasie pracy zawodowej w charakterze nauczyciela gimnazjalnego² i poparta badaniami naukowymi z zakresu szeroko rozumianej humanistyki³, a także obserwacja przemian społeczno-gospodarczych i kulturowych w realiach polskich i europejskich. Wszystkie części składowe pojmowania przemian cywilizacyjno-kulturowych przez autora *Dziejów jednego Boga* wyka-

¹ W latach 1862–1866 Ignacy Radliński kształcił się na Wydziale Historyczno-Filozoficznym Uniwersytetu Kijowskiego. Uczelnię ukończył z dwoma medalami: złotym – za rozprawę z zakresu filologii łacińskiej, poświęconą rozbiorowi dzieła Tacyta *Vita Agricolae*, i srebrnym – za pracę z zakresu historii filozofii, zatytułowaną *Głównejsze kierunki filozofii w XVIII w. na zachodzie Europy i wpływ ich na rozwój umysłowy Rosji*. Rozpoczął również studia doktorskie na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz ich nie ukończył. Znamienne jest także to, że nigdy nie podjął pracy w charakterze wykładowcy wyższej uczelni, choć kilkakrotnie zarysowały się takie możliwości.

² W szkolnictwie gimnazjalnym i progimnazjalnym (w Warszawie, Piotrkowie i Siedlcach) Radliński pracował w latach 1870–1907 roku, ucząc greki, łaciny, języka francuskiego i filozofii.

³ Radliński prowadził samodzielne badania naukowe, oparte na źródłach i literaturze przedmiotu, również najnowszej, przede wszystkim europejskiej. Do grupy reprezentantów świata nauki, kultury i sztuki utrzymujących z nim ożywione kontakty zaliczyć można m.in. Ignacego Tadeusza Baranowskiego, Jana Baudouina de Courtenay, Aleksandra Brücknera, Piotra Chmielowskiego, Wilhelma Feldmana, Jana Karłowicza, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Ludwika Krzywickiego, Zygmunta Miłkowskiego, Włodzimierza Spasowicza, Alfreda Loisy'ego, Salomona Reinacha.

zywały przede wszystkim jedną cechą wspólną – miały w jego przekonaniu wymiar intelektualny i moralny, były o tyle istotne i warte refleksji, o ile mogły służyć społeczeństwu, przyczyniać się do wzrostu poziomu wiedzy umysłowej jego członków, ich samozrozumienia i zrozumienia rzeczywistości, w jakiej przyszło im żyć. Oprócz wyraźnego ukierunkowania społecznikowsko-utilitytarnego miały one również aspekt partykularny – kształtowały tożsamość samego Radlińskiego, przekładały się na jego sposób postrzegania świata oraz – przynajmniej w pewnym sensie – prowadzenia badań naukowych. W niniejszym artykule podjęto próbę prezentacji jedynie wybranych aspektów tego zagadnienia.

Idea postępu, mimo iż znana była już niektórym myślicielom starożytnym (np. Sokratesowi), ściśle wiąże się ze specyfiką poszukiwań ideowych i proponowanych rozwiązań twórczych epoki oświecenia. To właśnie w XVIII wieku sformułowana została określona, w miarę pełna, koncepcja rozwoju cywilizacyjnego, podległa „prawu postępu” – postępowi nauki i techniki, obyczajów i moralności oraz działalności artystycznej⁴. Stopień partycypacji i zaawansowania w tychże postępach odzwierciedlał miejsce społeczności danego kraju na mapie rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, tłumaczył odmienności poszczególnych narodów. Przedstawiciele „wieku rozumu”, przyjmujący własną racjonalność za miernik „pożyteczności” minionych czasów i żyjących w nich ludzi, postrzegali postęp w kategoriach powszechnego prawa rządzącego rozwojem. Nie widzieli i nie dopuszczali możliwości istnienia jakiegokolwiek alternatywy dla działań zmierzających do „udoskonalania” instytucji społecznych, prawodawstwa, sfery ekonomii, a także ludzkich zachowań, obyczajów i wizerunku intelektualno-moralnego. Nieco naiwnie wierzyli, że człowiek mający zapewnione poczucie stabilizacji materialnej będzie wiódł szczęśliwe, racjonalne życie.

Obraz rodzaju ludzkiego – podkreślał Antoni Mikołaj Condorcet – wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu, jakżeż jest wielką pociechą dla filozofa. (...) Kontemplując ten obraz, przekonuje się o wartości swych trudów w walce o postęp rozumu⁵.

⁴ E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 155–157; B. Baczo, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 203–205; Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 47; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 37–47.

⁵ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957, s. 246–247; zob. także W.B. Jastrzębowski, *Traktat o wiecznym przymierzu między narodami ucywilizowanymi. Konstytucja dla Europy*, Warszawa–Łódź 1985.

Warto podkreślić, iż idea postępu, współtworząca ideowy fundament oświecenia, była również przedmiotem krytyki niektórych myślicieli owych czasów. Charakterystyczna jest w tym kontekście między innymi myśl Jana Jakuba Rousseau, ujmująca historię cywilizacji jako proces „postępującej negacji naturalnej podstawy, (...) postępu, który oznacza degradację pierwotnej niewinności”⁶. Dla autora dzieła *Emil, czyli o wychowaniu* rzeczywistość świata miała dwoistą naturę: istotę i pozór. Istota jawiła się jako autentyczna struktura, pozór zaś, utożsamiony z wytworami kultury, wyrażał brak autentyzmu i bezpośredniości zarówno w odniesieniu do relacji międzyludzkich, jak i sfery doznań. W takiej optyce historia postrzegana jako odzwierciedlenie idei postępu nie jest jakością pełną, wyczerpującą „całością”. Oglądamy, zdaniem Rousseau, jedynie fragment materii życia, to, co jest dla rozwoju cywilizacyjnego najbardziej reprezentatywne, co stanowi zewnętrzną tkankę tegoż rozwoju. Na drugi plan schodzą w związku z tym ludzie, osoby „z krwi i kości”, mające własny, indywidualny świat.

Historia – czytamy w *Emilu* – ukazuje raczej czyny niż ludzi, ponieważ chwytta ich jedynie w chwilach wybranych, w strojach na pokaz, wystawia ona tylko człowieka, przygotowanego na to, by być widzianym: nie towarzyszy mu w domu, w gabinecie, na łonie rodziny, pośród przyjaciół, maluje go w chwili reprezentacji, odtwarzając raczej strój jego urzędowy niż osobę⁷.

Rousseau dokonał intelektualnej negacji historii postrzeganej w kategoriach postępu, antycypując – przynajmniej w pewnym sensie – niektóre XIX-wieczne rozważania odnoszące się do tej kwestii. Zrywając z oświeceniową „oficjalnością”, przyjmując postawę outsidera, obserwatora stojącego z boku, stawał on w opozycji do ówczesnych reguł *ratio*, przechodził na stronę swoistego „nierozumu”. Umożliwiło mu to przyjrzenie się „podszewce” rzekomo racjonalnego postępu, zdiagnozowanie, a następnie wyartykułowanie tego, co pozostało „nieoświecone” (np. społecznych i etycznych kosztów rozwoju cywilizacyjnego)⁸. Problem ten, przez francuskiego myśliciela wstępnie zarysowany, stał się przedmiotem pogłębionej refleksji w XIX wieku.

⁶ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 35.

⁷ J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. E. Zieliński, t. 2, Wrocław 1955, s. 49; por. nieco polemiczne wobec idei Rousseau rozważania Stefana Buszczyńskiego: S.E. Buszczyński, *Upadek Europy*, Kraków 1895.

⁸ Interesujące wprowadzenie do tej problematyki zob. w: A. Manfred, *Rousseau, Mirabeau, Robespierre. Trzy portrety z epoki Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, tłum. A. Szymański, Warszawa 1988, s. 9–88.

O ile XVIII stulecie przyniosło znaczący rozwój wiedzy, poprzedzony dokonaniem twórczymi, postępem w zakresie algebry, astronomii, chemii oraz fizyki⁹, o tyle następująca po nim epoka pary i elektryczności zaczęła wyszukiwać nowe osiągnięcia, odkrycia w celu intensyfikacji rozwoju gospodarczego i wzrostu poziomu zamożności.

Cechą naszego [tj. XIX] stulecia – podkreśla Henry George – jest nadzwyczajny wzrost siły wytwarzającej bogactwo. Zastosowanie pary, elektryczności, wprowadzenie ulepszonych sposobów produkcji i mechanizmów zmniejszających pracę ludzką, większy podział pracy w produkcji i szersza jej skala, niezmierna łatwość wymiany, wszystko to spotęgowało wydajność pracy¹⁰.

Nie można jednak, zdaniem autora dzieła *Postęp i nędza*, zapominać również o negatywnych konsekwencjach przemian gospodarczych, między innymi o wzroście poziomu ubóstwa w społeczeństwach europejskich i nasileniu się walki o byt materialny. Tego rodzaju refleksja nie była obca części ówczesnych myślicieli i publicystów. Zaczynają oni sukcesywnie przeciwstawiać racjonalnej, niczym niezmaconej wizji postępu i dobrobytu interpretację tych zjawisk w duchu religijno-etycznym. Według niej, sprawcą wszelkiego ruchu, kimś, kto decyduje o specyfice, kierunku i natężeniu rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, jest wszechmocny Bóg, pierwszorzędnym celem człowieka zaś nie powinno być dążenie do jak najszybszego wzbogacenia się, lecz troska o własne moralne doskonalenie się i zbawienie¹¹. Pojmowanie postępu zakładało – w owej optyce widzenia – działania na rzecz tak dobra jednostki, jak i określonej wspólnoty. Łączyła się z tym – ze stanowiska solidaryzmu społecznego – umiarkowana krytyka warstw posiadających, a także, zwłaszcza w realiach polskich, próba konstruowania mesjanistycznej koncepcji przyszłych dziejów Polski i świata.

Radliński był człowiekiem XIX stulecia nie tylko ze względu na ramy czasowe swego życia, ale i z uwagi na świadomość uczestnictwa w historii i podejmowane próby jej intelektualnego wyzyskania¹², które było dlań swoistym probierzem dojrzałości cywilizacyjnej oraz gwarantem kontroli rozwoju świata w wymiarze etycznym. Postęp miał bowiem dla niego sens tylko wówczas,

⁹ Ch. Van Doren, *Historia wiedzy od zarania dziejów do dziś*, tłum. B. Stokłosa, R. Gołędowski, Warszawa 1996, s. 280 i nn.

¹⁰ H. George, *Postęp i nędza. Badanie przyczyn sprowadzających przesilenia przemysłowe oraz wzrostu nędzy jednocześnie z wzrostem bogactwa*, tłum. M. D., Poznań 1885, s. 3.

¹¹ Zob. m.in. J. Ordega, *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu*, Paryż 1840; S.E. Gordaszewski, *Fédération générale des États libres*, Paris 1848.

¹² „Kto przyszedł – pisał Radliński – na świat w danym okresie dziejowym, z konieczności staje się wychowawcą swego czasu, wyznawcą panujących w nim przekonań”; I. Radliński, *Spinoza, rzecz historyczno-społeczna*, Warszawa 1910, s. 159.

jeśli pomnażając wiedzę umysłową społeczeństwa, jednocześnie wykazywał troskę o jego oblicze moralne.

Świadomy postępu, zaznajamiając się z odkryciami, poczułem – podkreśla Radliński – jasno swe powołanie. Przedstawiało się ono tak prosto: śledzić stale ów postęp (...), postęp przeszczepiać swemu społeczeństwu, chociażby ono zachowywać się miało na owo przeszczepienie nawet opornie, sumienie obywatelskie zmuszało poddawać się temu powołaniu¹³.

Przeszczepiać idee postępu na grunt społeczeństwa mógł zaś – w przeświadczeniu uczonego – tylko ten, kto nie wiąże z tym zadaniem/misją żadnych, nawet najmniejszych nadziei na indywidualne korzyści, realizację egoistycznych interesów. Jedynie w przypadku, kiedy ów rzecznik i propagator postępu ma pełną świadomość spoczywającego na nim obowiązku społecznego, „staje się dodatnim członkiem społeczeństwa”, zasługującym na miano autentycznie wolnego¹⁴.

Perspektywa, w jakiej Radliński ujmuje postęp, łączy się z kategorią moralną i sytuacją narodu bez własnego państwa. Jest to swoista etyka polskiej samoświadomości, imperatyw doskonalenia, samodoskonalenia, utylitaryzmu oraz solidaryzmu, niezależnie od przeszkód natury zewnętrznej, jak i tych dostrzeganych u samych Polaków (niechć do nauki, do korzystania z doświadczeń innych narodów).

Gdybym był Francuzem, Anglikiem lub Niemcem – pisał w dziele o początkach chrześcijaństwa – to (...) mógłbym śmiało poprzestać (...) na wskazaniu kilku w języku własnym opracowań pierwotnego piśmiennictwa chrześcijańskiego (...), mógłbym ograniczyć się wyliczeniem przekładów na język własny starożytnych pisarzy chrześcijańskich; (...) na koniec powołując się na te opracowania (...) przystąpić bezpośrednio do wykładu (...) na podstawie dostępnych każdemu i znanych dzieł. Jestem atoli Polakiem. Piszę we własnym języku, piszę dla swoich. Do takich opracowań pierwotnych piśmiennictw chrześcijańskich dorobek nasz jeszcze nie doszedł¹⁵.

Powyższa wypowiedź Radlińskiego odsłania nie tylko specyfikę jego metodologii badawczej, ale również – a może nawet przede wszystkim – stanowisko na temat roli i znaczenia działalności naukowej w służbie społeczeństwa. Niedorozwój rodzimego życia naukowego, brak czy też niedostateczna liczba opracowań określonych zagadnień nakładał na uczonego – w przeświadczeniu pozytywistów – wymóg rekompensowania czytelnikom owych mankamen-

¹³ Tenże, *Mój żywot*, Łuck 1938, s. 55.

¹⁴ Tenże, *Dzieje jednego Boga*, Warszawa 1905, s. 7.

¹⁵ Tenże, *Dzieje trzech osób w jednym Bogu*, Warszawa 1915, s. 60.

tów. Za obowiązek sumienia Radliński uważał prezentację – nie tylko przez naukowców, ale generalnie przez ludzi pióra – uczciwych, rzetelnych informacji o wszystkich nowinkach wydawniczych na ziemiach polskich i w Europie Zachodniej.

Oto – podkreślał – stosownym rozbiorem każdej nowej książki, sprawozdaniem z niej odpowiednio do jej wartości i znaczenia wyczerpującym, powinno [się] przygotować czytelników do jej rozumienia (...), a zwłaszcza takich czytelników wytwarzać. Co gdzie indziej jest tylko zadaniem prostym – u nas (...) staje się czystym obowiązkiem sumienia¹⁶.

Uczony chciał, by polscy inteligenci, wyposażeni w przymioty intelektualne i podstawowe wartości moralne, stanowili integralną część społeczeństwa, a nie grupę osobną, zamkniętą, żyjącą we własnym świecie. Postęp, obserwowany przezeń między innymi na przykładzie przeobrażeń dokonujących się w zakresie kultury umysłowej, widział jako harmonijne połączenie kategorii etycznych z działaniem na rzecz swoistego „oświecania” osób jeszcze niedostatecznie „oświeconych”¹⁷. Nie utożsamiał postępu z dążeniem do li tylko jakiegoś *novum*, nowości wyłącznie dla niej samej¹⁸. Droga możliwych zmian, zmian o pozytywnej proveniencji, wiedzie – w jego przeświadczeniu – przede wszystkim przez wiedzę i naukę, przyczyniające się do konsolidacji pojmowanego w kategoriach organicznej jedności narodu¹⁹. Postęp Radliński postrzegał nie w kategoriach narzuconego prawa, lecz jako wyraz ludzkiego pragnienia, raz silnego, innym razem nieco przytłumionego, ale zawsze obecnego. Człowiek staje się w tej sytuacji nie przedmiotem, lecz współtwórcą rozwoju. Na drodze rozwoju cywilizacji popełniał on – co prawda – i nadal popełnia wiele

¹⁶ Tenże, *Mój żywot*, dz. cyt., s. 127–128.

¹⁷ W imię „oświecania” osób niedostatecznie jeszcze „oświeconych” Radliński zamieszczał m.in. artykuły publicystyczne i popularnonaukowe w czasopismach propagujących wiedzę („Wszelchświat”, „Rocznik Pedagogiczny”, „Poradnik dla samouków”) oraz społeczno-kulturalnych („Ateneum”, „Prawda”, „Głos”, „Przegląd Tygodniowy”).

¹⁸ Rozbudzenie w drugiej połowie XIX wieku w przestrzeni cywilizacyjnej Europy Zachodniej swoistej żądzę czegoś nowego, nieustanne dążenie do nowości – nierzadko jedynie dla niej samej – zaowocowało pojawieniem się pustki duchowej i niespotykanych dotychczas, niezwykle gwałtownych przewartościowań w świecie idei (zob. A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, tłum. J. Ruszczycówna, cz. 2, Warszawa 1974, s. 315 i n.). Cywilizacja na ziemiach polskich nie rozwijała się – w przeświadczeniu Radlińskiego – w takim kierunku.

¹⁹ Tok rozumowania Radlińskiego wydaje się podporządkowany przeświadczeniu Henry’ego Thomasa Buckle’a o wielkim znaczeniu czynnika intelektualnego w dziejach, o uzależnieniu aktywności społeczeństwa od świadomości i poziomu umysłowego. Polski historyk nie zgadzał się jednak z tezą angielskiego myśliciela, iż upadek moralności jest ceną, którą należy wkalkulować w koszty postępu. Zob. H.T. Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii*, tłum. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1873.

błądów, nie rezygnuje jednak przy tym z woli poprawy i zmierza sukcesywnie ku pełnemu człowieczeństwu. Czerpiąc z myśli pozytywistycznej, zwłaszcza z systemu etycznego Herberta Spencera i Johna Stuarta Milla, polski historyk konstatawał, iż poszczególne, następujące po sobie chronologicznie okresy dziejów ludzkości, charakteryzujące się konkretnymi warunkami społeczno-bytowymi, wzbudzają zainteresowanie ze względu na ich stałe ukierunkowanie – ku powszechnemu solidaryzmowi i zdroworozsądkowości²⁰.

W swoistym „pochodzie” do człowieczeństwa można, zdaniem Radlińskiego, wyodrębnić kilka etapów. Pierwszym był dlań matriarchat, jako przejaw najwcześniejszej chronologicznie, uporządkowanej organizacji społeczeństwa. Za kolejny okres w dziejach ludzkości uważał patriarchat, którego specyfikę przybliżały źródła pisane, jak chociażby odnaleziony w 1902 roku w Suzie (dzisiejszy Iran) Kodeks Hammurabiego. Analizując treść babilońskiego zbioru praw, zredagowanego i spisane w XVIII wieku p.n.e., uczonego doszedł do wniosku, że odzwierciedla on ślady konfrontacji między odziedziczoną po przodkach pierwotną „dzikością” a kształtującą się sukcesywnie pod wpływem wiedzy i kultury „ludzkością”. Wyeksponowano w nim z jednej strony wszystkie kierunki ówczesnej zbrodniczości, z drugiej – działania mające na celu zasięg owej zbrodniczości ograniczyć²¹. O ile Kodeks Hammurabiego umożliwia spojrzenie na patriarchalne społeczeństwo poprzez pryzmat jego wad i ułomności, o tyle kolejny ważny tekst, jakim jest Dekalog²², prezentuje – w opinii badacza – normy umożliwiające normalne, niepatologiczne funkcjonowanie tak jednostki, jak i społeczności. Radliński daje się tu zarazem poznać jako kontestator działań redukujących znaczenie wyższej instancji, predystynowanej do oceniania i w określonym stopniu korygowania kierunku rozwoju ludzkości²³. Nie godzi się on na „oddanie” fenomenowi postępu w ni-

²⁰ Spencer wysunął pogląd, iż swoistym ukoronowaniem cyklu dziejów ludzkości będzie ukonstytuowanie się formy „altruizmu organicznego” (zob. H. Spencer, *Zasady etyki*, tłum. J. Karłowicz, Warszawa 1894, s. 52, 115, 274). Mill postrzegał etykę jako część zdroworozsądkowej sztuki życia; E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki J.S. Milla*, Warszawa 1974, s. 103.

²¹ I. Radliński, *Mężczyzna i kobieta*, Warszawa 1918, s. 27. Zob. także *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 1996; M. Pędracki, *Przepisy prawne najstarszych „kodeksów” mezopotamskich ustanawiające kary dla ludzi wolnych*, „Analecta” 6 (1997), s. 7–41.

²² Na temat tekstu Dekalogu, podyktowanego przez Boga Jahwe Mojżeszowi na górze Synaj, w trakcie wędrówki Izraelitów z Egiptu do Kanaanu, zob. m.in. W. Zaleski, *Nauka Boża. Dekalog*, Poznań–Warszawa–Lublin 1960.

²³ Prometafizyczne nastawienie Radlińskiego jako naukowca sytuuje go w pewnej opozycji do pozytywistów, stojących na stanowisku, że nauka powinna pełnić funkcje praktyczne i użytkowe, do których została powołana, a nie angażować się w rozstrzyganie kwestii wykraczających poza sferę doczesną, podkreślających własną niechęć i sceptycyzm wobec re-

czym nieograniczone władanie ludziami. Nie należy – w jego przeświadczeniu – mierzyć przemian dokonujących się na świecie jedynie ludzką miarą. Rozwój cywilizacyjny i indywidualne doskonalenie się mają bowiem również wymiar religijno-duchowy, czerpiący z pokładów chrześcijaństwa. Radliński stał na stanowisku, że począwszy od czasów starożytnych, nieustannie „chryścianizm podnosił jednostkę ludzką w jej człowieczeństwie i dostojeństwie”²⁴.

Obok perspektywy transcendentnej, umożliwiającej osiągnięcie niezależności i wielkości, religioznawca przywoływał również szereg kontekstów *stricte* racjonalistyczno-empirycznych, usytuowanych w określonych realiach historycznych i społecznych. Wspomnieć warto między innymi o będących przedmiotem jego zainteresowania takich aktach prawnych, jak: *Neminem captivabimus nisi iure victum*²⁵, *Habeas Corpus Act*²⁶, Deklaracja praw człowieka i obywatela²⁷. Badacz traktuje je jako kamienie milowe na drodze jednostki do wolności i podmiotowości. Te niezwykle ważne teksty

jedno jednostce ludzkiej zwiastują i przynoszą: oto z jednostki ludzkiej jakby rzeczy, należącej poprzednio do kogoś, jakby przedmiotu przywłaszczalnego, będącego własnością czyjąś, czynią człowieka uświadamiającego sobie samego, na czym polega, od czego zależy jego człowieczeństwo, jeżeli on tym człowiekiem będąc, chce nim pozostać²⁸.

Im zaś bardziej mobilne, prężne, dynamiczne i świadome własnego, zorientowanego wertykalnie i horyzontalnie jestestwa są jednostki, tym silniejsze i trwalsze są narody.

Jednostki – stwierdza historyk – stanowiąc naród, tworzą go, jednostka wchodzi do narodu jako siła wytwórcza, jej rola winna być z natury rzeczy czynna.

ligii; L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 112; G.D. Charlton, *Definicje pozytywizmu*, w: J. Kulczycka-Saloni, *Pozytywizm*, Warszawa 1971, s. 202; H. Kozłowska-Sabatowska, *Ideologia pozytywizmu galicyjskiego 1864–1881*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 62–71.

²⁴ I. Radliński, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 167.

²⁵ *Neminem captivabimus nisi iure victum* (łac. „nikogo nie uwięzimy bez wyroku sądowego”) – zasada gwarantująca szlachcie w I Rzeczypospolitej nietykalność osobistą. Wprowadzono ją na mocy przywilejów nadanych przez króla Władysława Jagiełłę: jedlneńskiego z 1430 i krakowskiego z 1433 roku.

²⁶ *Habeas Corpus Act* (Ustawa w celu lepszego zabezpieczenia wolności obywatela i zapobieżenia uwięzieniom na terytoriach zamorskich) – ustawa angielska z 1679 roku, za rządów króla Karola II, zakazująca organom państwa aresztowania obywatela bez zezwolenia sądu.

²⁷ Deklaracja praw człowieka i obywatela – dokument uchwalony 26 sierpnia 1789 roku we Francji, będący znaczącym osiągnięciem z dziedziny praw człowieka (otrzymały one konstytucyjną gwarancję), głoszący, iż suwerenem w państwie jest naród i odtąd wyłącznie od niego może pochodzić wszelka władza.

²⁸ I. Radliński, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 193.

Do tej roli prowadzi uświadomienie jednostki. Przez uświadamianie jednostek naród wpływa na swe losy, w uświadomieniu jednostek naród zapewnia sobie (...) przyszłość. (...) Jednostka umiera. Lecz naród, owa całość złożona z milionów jednostek, żyje wciąż i żyje stale. Stając się spadkobiercą pracy umysłowej każdej jednostki, kapitalizuje na swoje dobro jej rozwój umysłowy²⁹.

Wypowiedź ta świadczy, jak się wydaje, o posiadaniu przez Radlińskiego dość interesującej wizji postępu, związanego – co nie powinno dziwić – z istotą zaprojektowanej polskiej tożsamości, czyli, jak rzekłby sam myśliciel, z harmonijną koegzystencją jednostek w obrębie ram narodu, bez idealizowania jednakże sielskości (której nie ma) i bez próby melancholijnego powrotu do przeszłości. Pragnienie jedności i poczucia solidarności jednostek (Polaków), działających ofiarnie, w poczuciu misji cywilizacyjnej na rzecz narodu, nie wynikało u Radlińskiego z hołdowania idealistycznej czy wręcz utopijnej koncepcji postrzegania relacji międzyludzkich. Było raczej konsekwencją obaw, iż „pęknięcia” wewnątrz społeczeństwa polskiego oznaczałyby po prostu – w realiach życia zaborowego – niebezpieczeństwo degradacji jego samoistności, zejście z pożądanego, narodowego kierunku rozwoju.

Jednostka – cząstka narodu, powinna, zdaniem Radlińskiego, pamiętać o tym, co minęło, żywić szacunek dla przeszłości połączony z zachowaniem prawd wiary. Nie może jednak zasklepić się w dawnym, nie dopuszczając do głosu nowego. Przyszłość, frapująca wieloma barwami, jawi się bowiem jako ucieleśnienie nieskazitelnie czystej formy życia. Każdy przeto „umysł otwarty, czynny, śmiały nie waha się długo. Ideały przyszłości go znęca, porwą, uniosą. Im pocznie on służyć, złoży siebie i wszystko swoje w ofierze”³⁰. Tego rodzaju umysłem szczylicili się, zdaniem historyka, wszyscy wielcy uczeni, „męczennicy spraw narodowych, twórcy zaginionych i przechowanych arcydzieł”, wytyczający szlaki postępu, wznoszący się ponad „pojęcia współczesnego sobie ogółu”, wyróżniający się determinacją i bezkompromisowością, mający odwagę „nawet pod groźbą nędzy i śmierci zdzierać maskę prawdy z kłamstwa, maskę szczeroci z obłudy, maskę mądrości – z obłędu lub szalbierstwa”³¹. Do grona owych wspaniałych Radliński zaliczył między innymi Barucha Spinozę, Gjordana Bruna, Galileusza, Mikołaja Kopernika, Kartezjusza i Karola Darwina³².

Trudno odmówić polskiemu myślicielowi przenikliwości, kiedy analizuje on dokonania tych i innych szermierzy postępu. Przenikliwość ta wydaje się tyleż efektem wiary w ideały pozytywizmu, z kultem nauki i wiedzy na czele, ile

²⁹ Tenże, *Mój żywot*, dz. cyt., s. 139.

³⁰ Tenże, *Spinoza, rzecz historyczno-społeczna*, dz. cyt., s. 2.

³¹ Tamże, s. 3.

³² Tamże, s. 36–37, 72; tenże, *Jezus, Paweł, Spinoza*, Warszawa 1912, s. 426.

konsekwencją doświadczeń historyka-badacza, wpływających w określonym stopniu na ukształtowanie tożsamości Radlińskiego – myśliciela. Odbywane w zaciszu gabinetu, miejsca pracy naukowej, „lekcje” historii musiały zdeterminować sposób analitycznego postrzegania. Stąd też chyba – przynajmniej w pewnym sensie – zdaje się wypływać przeświadczenie autora *Mężczyzny i kobiety*, iż postęp bez wyraźnego nakreślenia efektów, bez odwołania się do wyższych wartości „naukowych” i religijno-etycznych, odbywany dla samego ruchu, zmiany, jest jedynie fetyszem nowoczesności. To zaś – warto dodać – sprawia, że poglądy Radlińskiego można postrzegać jako odbiegające w pewnym stopniu od stanowiska pozytywisty. Jako pozytywista miał on, co prawda, wielkie zaufanie i wiarę w potęgę wiedzy, lecz wyposażając jednostkę ludzką, zwłaszcza wybitną, w silną wolę, charakter, a także pragnienie poznania Absolutu i nawiązania z nim relacji, wszedł już w nurt myśli modernistycznej³³.

Stojąc na gruncie pozytywistycznego scjentyzmu, cel swego życia upatrywał myśliciel w zdobywaniu wiedzy oraz w dzieleniu się nią ze społeczeństwem. Wiedza, oparta na prawdzie naukowej, wyjaśnia realną rzeczywistość, uszlachetnia, podnosząc na wyższy poziom moralności, oraz buduje przyszłość. Jest wartością niepodlegającą deprecjacji i zewnętrznym fluktuacjom.

Niech – czytamy w *Dziejach jednego Boga* – bankruci ciskają tłumowi nieuków ostrzeżenie, że nauka bankrutuje. Ostrzeżenie to wobec faktów stwierdzających właściwie rzecz przeciwną, wobec oczywistych dowodów, wykazujących zdumiewające wciąż postępy nauki, ciągłe w niej i coraz to ważniejsze odkrycia i niespodziewane jej zwycięstwa nad wszelkimi dotychczasowymi przeszkodami badań, pozostaje bez skutku³⁴.

Podzielając wyznawane przez pozytywistów stanowisko, iż nauka jest siłą, która może ulepszyć świat i udoskonalić człowieka, sam nie uchylał się od praktycznej działalności w tym względzie, podejmując między innymi szereg działań o charakterze popularyzacyjno-oświatowym. Radliński był zwolennikiem, przejętej od Spencera, koncepcji progresywnego rozwoju społeczeństwa, czyli przechodzenia od niższych, mniej wysublimowanych do coraz wyższych, doskonalszych form życia. Zakres i specyfikę postępu winny, zdaniem polskiego badacza, wyznaczać przemiany o charakterze ewolucyjnym, a więc rozłożone w czasie, nieskokowe. „W rozwoju przyrody nie ma skoków.

³³ Polscy moderniści przełomu XIX i XX wieku głoszą hasła „odtworzenia” życia ludzkiej duszy, jej indywidualności, niepokojów, rozterek i stąd nie są obcy Radlińskiemu. Zob. K. Wyka, *Modernizm polski*, Kraków 1959; tenże, *Łowy na kryteria*, Warszawa 1965, s. 150; *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wrocław 1973, s. 236–237, 403.

³⁴ I. Radliński, *Dzieje jednego Boga*, dz. cyt., s. 13.

Nie należy ich przeto upatrywać również i w rozwoju umysłowym jednostek i społeczeństw całych³⁵. Ostatecznym celem postępu jest zaś wytworzenie się w świecie współzawodnictwa we współdziałaniu, co w istocie oznacza eliminację walki o byt³⁶.

Radliński stał na stanowisku, że człowiek z jednej strony podlega – co prawda – prawom przyrody, z drugiej jednak – ze względu na fakt samodzielnego posługiwania się rozumem stoi ponad tą przyrodą. Prawa przyrody dostarczają mu podstaw do samodzielnego działania, a najważniejszym jego narzędziem, umożliwiającym realizację tego celu, jest umysł³⁷. Wyzyskując ten ostatni, jednostka ludzka planuje swoją drogę życiową, rozwój, wpływa na los innych osób, na bieg historii i przewycięża siły przyrody³⁸.

Analiza spuścizny twórczej Ignacego Radlińskiego utwierdza w przekonaniu, że mamy do czynienia z myślą wyrosłą przede wszystkim na bazie koncepcji pozytywistycznych. W takim kontekście należy postrzegać głoszoną przez niego ideę postępu. Opiera się ona na rozumieniu go jako nieustannego rozwoju, prowadzącego ku lepszej przyszłości. Wizja ta ma charakter optymistyczny. Podstawę optymizmu stanowi wiara w naukę jako gwaranta postępowości i pewność, że rozwój umysłowy i świadomość odpowiedzialności za społeczeństwo pozbawione własnego państwa, spoczywającej na polskim inteligencie-twórcy, stanie się dźwignią ofiarnej działalności. Ta wyrosła z ducha pozytywizmu koncepcja została też wzbogacona o inne, nowe elementy. Radliński, uwypuklając rolę czynnika moralnego w rozważaniach nad postępowaniem, wolnej woli i samoświadomości człowieka, zorientowanych nie tylko w kierunku realnej rzeczywistości, ale i sfery transcendentnej, oraz wskazując na to, iż może on dokonywać suwerennych wyborów, owocujących określonymi następstwami zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, zajął stanowisko opozycyjne wobec pozytywistycznej teorii determinizmu. Nie umniejszając wagi i znaczenia określonych zbiorowości, znalazł się pod urokiem twórczej obecności jednostki w świecie. Bliższy był więc tutaj raczej myślicielom przełomu XIX i XX wieku niż „klasycznym” pozytywistom.

³⁵ Tamże, s. 218.

³⁶ Radliński był przeciwnikiem przenoszenia założeń darwinowskiej koncepcji walki o byt w świecie przyrodniczym na sferę społeczną.

³⁷ I. Radliński, *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*, Warszawa 1912, s. 2–4.

³⁸ Tenże, *Na przełomie dziejowym. Początki piśmiennictwa judaistyczno-chrześcijańskiego*, Warszawa 1907, s. 3; tenże, *Spinoza, rzecz historyczno-społeczna*, dz. cyt., s. 1–2.

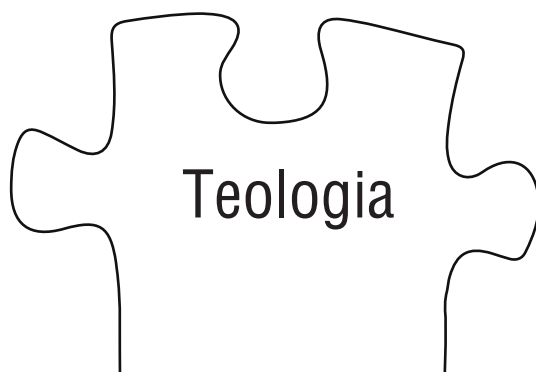
Summary

Ignacy Radliński towards the idea of intellectual and moral progress

In the article a few reflection of the Polish historian, the specialist in religious studies and the thinker of Ignacy Radliński (1843–1920) was presented about understanding the idea of progress. Analysis of the artistic legacy is confirming Radliński in the belief that we are dealing with the erected thought above all on the basis of positivist concepts. In such a context one should perceive propagated ahead of the idea of progress. She is leaning on understanding progress as the sustained development, of driver to the better future. This vision has optimistic character. A faith in the learning as the guarantor of the progressiveness and a certainty constitute the base of the optimism, that the intellectual development and the appreciation of responsibility behind the society deprived of the own state, lying with the Polish educated person – authors, becoming a lever of dedicated activity. From the spirit of the positivism the concept was also erected enriched about other, new elements. Radliński, highlighting the role of the moral factor in deliberations above progress, of the free will and automatic awarenesses of the man, informed not only towards real reality, but also the transcendental sphere, pointing at the fact that he can make sovereign choices, bearing fruit with determined results both in the individual, as well as social dimension, occupied an opposing position towards the positivist theory of the determinism. Not belittling the weight and meaning of determined communities, he was under the charm of the creative presence of the individual in world. So he was closer in this aspect for rather thinkers of the XIX turning point and the 20th century than “classical” for positivists.

Piotr Koprowski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, historyk idei, poeta, autor trzech monografii: *W kręgu romantyzmu. Kształtowanie się struktur światopoglądowych Iwana Turgieniewa*, Gdańsk 2008; *Pozytywista, ale jaki? Światopogląd Iwana Turgieniewa w latach 1848–1883*, Gdańsk 2009; *Między sacrum i profanum. Biografia intelektualna Janusza Stanisława Pasierba*, Pelplin 2015; czterech zbiorów poezji: *Czekając na Słońce*, Pelplin 2014; *W rytmie ciszy*, Lubliniec 2015; *Niż metafizyki*, Rzeszów 2015; *Z historią w (nie) tle*, Rzeszów 2016, jak również kilkudziesięciu artykułów naukowych.

Studia Redemptorystowskie



Vimal Tirimanna CSsR

Accademia Alfonsiana – Rome

Can theologizing be equated to a mere repetition of magisterial teachings?

Słowa kluczowe: teologizacja, nauczanie Magisterium Kościoła, źródła, Sobór Watykański II, konteksty

Keywords: theologizing, hierarchical magisterium, sources, Vaticanum II, contexts

Introduction

My experience of teaching moral theology for more than two decades at Pontifical Universities in Rome and in the Seminaries and other Theological Institutes in Sri Lanka and elsewhere in the world, has prompted me to raise the above question. There is the wide-spread popular, but simplistic opinion today not only among most of the seminarians and students of theology but also among quite a number of Bishops and theologians all over the world that theology is a mere repetition of what the hierarchical magisterium¹ teaches, perhaps, also providing with better depth and meaning to such teachings, where possible. Accordingly, theology is uniform and there cannot be any diversity in theologizing. This, in fact, is a re-appearance what prevailed in the period immediately before the Second Vatican Council² within the Catholic Church.³ But the Vatican-II abandoned this erroneous idea of theologizing and returned to the rich Catholic Tradition that prevailed prior to the Council

¹ In this essay, unless otherwise stated, the term ‘magisterium’ refers to the teaching office of the hierarchy of the Church.

² Henceforth in this essay, this Council will be referred to as Vatican-II.

³ In fact, the Encyclical Letter of Pope Pius XII, *Humani Generis* in 1950 is considered by quite a number of theologians as a clear reprimand of the theological efforts prevailing at that time to renew Catholic theology. Accordingly, it opposed what was known then as *Nouvelle Theology*, the renewal efforts that arose among some of the German and French theologians, both Catholic and Protestant.

of Trent, as we read in *Optatam Totius* where the need to penetrate the mystery of Christ in theology, is highlighted. Thus, all theologizing is to be based on the Bible (“the soul of all theology”), the Fathers of the Church, the history of theology and the great theologians like St. Thomas Aquinas.⁴

In this essay, we will highlight some of the fundamental Catholic beliefs on theologizing, such as its definition, its sources, its method, the unique and the indispensable role of the magisterium in theologizing, and the diversity of theologizing itself, in order to demonstrate that theologizing is not a mere repetition of the hierarchical magisterial teachings, as is widely held today.

What is theologizing?

As is well-known, the classic conceptualization of theology is from St. Anselm: “faith seeking understanding” (*fides quaerens intellectum*). This succinct formula, if taken seriously, implies the following fundamental elements among others which are often ignored simply because they are taken for granted:

- a subject (a person) who is seeking the understanding of his/her faith;
- that subject necessarily has to be someone with faith, i.e., a believer in a community of believers in Jesus Christ as their Saviour;
- that subject is a human being at a given time in history and at a given place in this world of ours, i.e., he/she is within a particular context;
- the contents/tenets of faith, i.e., what consists of this faith?;
- the diversity of ways of understanding those contents or tenets of faith by different subjects in their diverse lived contexts.

We have to also keep in mind that all the above-mentioned five basic elements do not act in isolation by themselves; rather, they act together (even interact), as a whole. They are not static (except the fundamental contents of faith); rather, they are dynamic. That is why not only during the period after the Vatican-II, but throughout the history of the Church (except during the period between the Councils of Trent and Vatican-II), there has been a plurality of theologies with diverse ways of theologizing.

Within the Bible itself (both in the Old and New Testaments) we have a plurality of understanding faith, a plurality of theologies. The theology of St. Paul is quite different from that of the Book of Genesis. Even within the respective Testaments, there is a plurality. Thus, for example, within the Old Testament, the theology of Second Isaiah⁵ is different from that of Wisdom Lit-

⁴ Cfr. *Optatam Totius* (1965), No. 16.

⁵ Even within the very book of Isaiah, it is commonly accepted, there are at least three main schools of theology based on the three main parts of the book.

erature. Similarly, in the New Testament, among the four gospels themselves we find four very different theologies, but all expressing their basic belief that Jesus is the one who saves the world. Thus, the theology of St. Mark is very different from that of St. John. That is because the lived faith experience of the Markan community was different from that of the Johannine community though both believed in the same person of Jesus of Nazareth and his salvific message. Not only were they in different localities but their contextual pastoral needs were different. The same diversity holds good for the different theologies that originated within the Patristic tradition: the theology of St. Augustine is very different from that of St. John Chrysostom. These two were addressing different pastoral needs though they were writing about the same faith in Jesus almost during the same period of time. The same holds good for the two well-known medieval theological schools, those of the Franciscans and the Dominicans which had different starting points and different methods though both were operating with the same beliefs and within the same medieval scholastic Christian Europe. Similarly, throughout history too, we see how at different times and places, addressing different pastoral or community needs, various theologians have theologized. Thus, Jeremiah, St. Luke, St. Paul, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Francesco de Vittoria, Blessed John Henry Newman, Yves Congar, Karl Rahner, Gustavo Gutierrez, Aloysius Pieris, and many others have theologized within their respective faith communities that were very different from each other not only in time and space, but also in culture and community/pastoral needs. Diversity of theology is, then, something very real and legitimate within the Catholic Tradition.

Sources of theologizing

In any theologizing, there are basic sources (*loci theologici*) that are indispensable. Classical theology highlighted them as the Word of God, Tradition and the Magisterium.⁶ This method of doing theology during the period between the Council of Trent and the Vatican-II was to take what the universal

⁶ It was the well-known Salamanca theologian Melchior Cano who first identified a classic list of such sources for theologizing though they were always there. Cfr. Melchior Cano, *De Locis Theologicis*, Salamanca, 1563. Also note that 'Magisterium' here means the official teachings of the hierarchy, i.e., the bishops in communion with the Pope, has the right and duty to correctly pass on the truths about Jesus Christ and his saving mission in the world. Cfr. *Lumen Gentium* (1964), Nos. 24–25; henceforth this document will be referred to as LG. Also see, F.A. Sullivan, *Magisterium: The Teaching Authority in the Church*, New York: Paulist Press, 1983.

magisterium teaches first, and then, find support for that in the Bible, the Fathers of the Church, some authoritative theologians, and where possible, in any other source. It was a method to merely substantiate those teachings already pronounced by the magisterium. The well-known ‘proof-text method’ (wherein even the scriptures were used as mere proofs of the conclusions the Church hierarchy had already arrived at, by using other means than scriptures), is a classic example of this. Although the vast majority of the well-known theologians today would not use this method, as mentioned in the Introduction above, one finds a great number of theology students and seminarians, along with quite a number of ‘theologians’ and even some Bishops using this method which at best is nothing but Catholic fundamentalism. This tendency to equate theologizing as a mere repetition of what the magisterium teaches has come to the fore within the Catholic Church during the past three decades, or so. Accordingly, the magisterial teachings of the Church are the supreme source of theology, and all the other traditional Catholic sources are secondary, and they may be used, if at all, only to substantiate, deepen or justify the magisterial teachings that are already pronounced on their own.

Hierarchical magisterium as an indispensable source of theology

Christian Tradition has always upheld that the Bishops are the successors of Apostles.⁷ And it was to the Apostles that Jesus Christ gave the explicit authority to bind and loose which also surely includes the authority to teach what Christ imparted on them during his earthly ministry (Mt. 16:13–19; Jn. 20:19–23). One needs to note here that what follows from the gospels is the fact that all the Apostles were given the authority though Peter was given the explicit authority to be ‘the rock’ or the head of the community of believers which includes also the Apostles. As such, today, the Church teaches that it is the entire College of Bishops (the successors of Apostles) who together with their head (Successor of Peter or the Bishop of Rome) who have the explicit mandate of Christ to teach. Of course, as a successor of the Apostles, each bishop, too, has the right and duty to teach authoritatively but always in communion with the head of the College of Bishops, namely, the Bishop of Rome.⁸

But the Holy Spirit was promised by Christ not only to the Apostles but also to all the disciples. In fact, in Jn. 20:19–23, it is on all the disciples that Christ breathes his Spirit. That is to say, that the Holy Spirit abides in the be-

⁷ Cfr. LG, No. 22.

⁸ Cfr. LG, Nos. 24–25.

lieving community headed by the successors of Apostles (the bishops). He prompts the believers in community as what to believe and what not to believe through all the members of the community headed by the Bishops (Jn. 14:15–18; 25–26). That is precisely why the Second Vatican Council taught clearly that the entire Church community or the community of all the baptized, as a whole, cannot err in matters of faith and morals:

The whole body of the faithful who have an anointing that comes from the holy one (cf. 1 Jn. 2:20 and 27) cannot err in matters of belief. This characteristic is shown in the supernatural appreciation of the faith (*sensus fidei*) of the whole people, when, “from the bishops to the last of the faithful” they manifest a universal consent in matters of faith and morals.⁹

In this teaching, the phrase, «“from the bishops to the last of the faithful” together cannot err in matters of faith and morals» is extremely important for the purposes of this essay. But it is precisely this point that is often forgotten by those who naively insist that it is only the hierarchical magisterium which is *the* source of theology! Although under normal circumstances, the Holy Spirit has used the hierarchical magisterium to keep the whole People of God from erring, in the history of the Church, there have also been occasions when the same Spirit has used the non-hierarchical magisterial elements of the People of God to accomplish the same task. A classic historical example is the time when almost all the Bishops were under the clutches of the Arian heresy, it was the ordinary lay faithful who kept the orthodox faith.¹⁰ Also, it is important to remember that till about a few centuries back, the term ‘magisterium’ was not confined to the hierarchical magisterium. It was also used for the ‘magisterium’ of the theologians.¹¹ Thus, Thomas Aquinas makes a distinction between the pastoral magisterium of the Bishops and the teaching magisterium of the theologians.¹²

However, as things stand today, the hierarchical magisterium really has a crucial role to play in theologizing, because it is that magisterium that safeguards the deposit of faith and authentically interprets it.¹³ Since by definition, theology is faith seeking understanding, it goes without saying that any and ev-

⁹ LG, No. 12.

¹⁰ Cfr. J.H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Edited by J. Coulson, London: Geoffrey Chapman, 1961, p. 75–101.

¹¹ A. Dulles, “Doctrinal Authority for a Pilgrim Church” in: Ch.E. Curran and R.A. McCormick (Eds.), *Readings in Moral Theology*, No. 3: *The Magisterium and Morality*, New York: Paulist Press, 1983, p. 259.

¹² Cfr. Thomas Aquinas, *Quodlibet* 3, q.4, art.1.

¹³ Cfr. *Dei Verbum*, Nos. 8–10.

ery person involved in theologizing has to have faith that is not in variance with the deposit of faith. Therefore, the magisterium, as the custodian and guardian of faith, has the unique and indisputable competence of teaching with certainty the revealed doctrine of Catholic faith and morals.¹⁴ It also has the right and duty to correct the faithful (including the theologians) whenever it deems that such correction is called for. In other words, the role of the hierarchical magisterium and its teachings in any authentic theologizing is indispensable. That is precisely why it is extremely important for all theologians, students of theology and seminarians to know the official magisterial teachings thoroughly in fulfilling their respective theological tasks, namely, teaching, writing on or studying theology.¹⁵ Without that assurance given by such teachings of the hierarchical magisterium, theologizing will be like sailing a rudderless ship. That is to say, that the hierarchical magisterium and its teachings are an essential source in theologizing. But the magisterium is not the only source of theology. If it were, that would amount to a certain type of fundamentalism!

The methods of theologizing

There are diverse methods of doing theology, but they can be basically categorized as deductive and inductive. In the deductive method, the theologian has only to take the premises and then, in the form of an Aristotelian syllogism, come to conclusions; thus, there is no need to take into account the lived experiences, seriously, because what matters are the truths which are presented in the form of unchangeable theological premises. This method is not interested in the lived context/s as such. In the inductive method of theologizing, however, context/s matter. Conclusions are arrived at by using the empirical methods (by reading the 'signs of the times'), that is by applying theological truths to the lived human experiences. Obviously, here, the lived context/s do matter a lot.

After the Council of Trent (1545–1563) which was a major step of Catholic counter-Reformation project, it was the deductive method of theology that dominated in theologizing. Thus, the classical theology that ensued was con-

¹⁴ However, as the Vatican-II taught, the hierarchical magisterium is "not above the Word of God, but serves it". Cfr. *Dei Verbum*, No. 10.

¹⁵ Given today's lived contexts all over the world, the writer personally believes that seminarians should first of all have a basic knowledge of the fundamental tenets of Catholic faith and morals. That is why he always insists that before endeavouring to do any serious theology as such, they should be thorough with magisterial teachings, and well-versed at least with the *Catechism of the Catholic Church*. This last point is very important given today's lack of basic catechetical formation at homes and schools which the seminarians frequent before they enter the seminary.

sidered to be uniform all over the world, irrespective of their lived diverse contexts. In an attempt to counter the challenges posed by the Reformers and to assure the unity of the Church, the diverse contexts all over the Christian world were ignored, and instead, classical theology presumed itself to be context-less whereas it was indeed a theology born in the European context in general, and the Roman context in particular. Even the good missionaries who laboured so hard to introduce the gospel to the nations in missionary territories brought along with them the theology they were accustomed to, namely, European theology, a historical fact that illustrates this point. The fact that the gospel values which never change, but which need to be rooted in the local soil/context, in and through the local idiom and local culture, never occurred to their mind.¹⁶

Contextual theologies and magisterial teachings

As mentioned above, by definition, any theologizing requires a subject, to be precise, a believer who theologizes. And that subject/believer lives within a community of faith that in its turn is within a concrete context that shapes him/her and his/her thinking and living the faith. That is precisely why (as already mentioned above) within the different communities of faith in the New Testament itself, we find different theologies, but all believing in the same Christ and his salvation.¹⁷ As such, the emergence of contextual theologies in the aftermath of Vatican-II is in fact not a new phenomenon. It rather is a returning to the early Church (both of the New Testament and Patristic eras) wherein there was a plurality of theologies, based on the different contexts. The same plurality existed right through the medieval times, and it was only with the Council of Trent in the 16th century that theology within the Catholic Tradition became more and more centralized and uniformed. The many contextual theologies that emerged in the aftermath of Vatican-II, such as Black Theology, Liberation Theology, Feminist Theology, Asian Theology, Dalit Theology, ... etc., are all efforts by different communities of believers to understand their faith and its implications for their lived reality, in their respective con-

¹⁶ Of course, there were a very few exceptions such as the experiments at inculturation undertaken by Roberto di Nobili in India, Matteo Ricci in China, Joseph Vaz and Jacome Gosalvez in Sri Lanka, and a few others. But often, the official Church instead of encouraging them, opposed them in China and India.

¹⁷ Cfr. R.E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York: Paulist Press, 1984. In this work, Brown establishes convincingly the diversity of seven early New Testament communities who had one faith in Christ but who lived their faith quite differently in their own diverse contexts.

texts. Obviously, the contextual differences demand a variety of understanding of the same Christian faith.¹⁸ Of course, in such contextualized theologies, too, the magisterium needs to fulfill its crucial role of anchoring them to the deposit of faith by guidance and correction, when and where necessary.

Although the hierarchical magisterium (both universal and local) has the prime duty and the right to keep the faithful straying away from the deposit of faith, we should also realize that the universal magisterium, i.e., the Vatican or as popularly known 'Rome', cannot realistically give a universal theology that is relevant to all the variable contexts in the world. Already in 1971, Pope Paul VI enunciated this cherished Catholic theological principle in the context of Church's social doctrine when he wrote:

In the face of such widely varying situations it is difficult for us to utter a unified message and to put forward a solution which has universal validity. Such is not our ambition, nor is it our mission. It is up to the Christian communities to analyze with objectivity the situation which is proper to their own country, to shed on it the light of the Gospel's unalterable words and to draw principles of reflection, norms of judgment and directives for action from the social teaching of the Church.¹⁹

Some 42 years later, Pope Francis too, while repeating *verbatim* what Paul VI taught, wrote, rather tersely in his *Evangelii Gaudium*: "Furthermore, neither the Pope nor the Church have a monopoly on the interpretation of social realities or the proposal of solutions to contemporary problems".²⁰ That is to say that even according to the official teachings of the Church, the universal magisterium can give neither specific theologies nor a uniform theology for all the local churches. It is up to those churches themselves to have their own understandings of faith in their lived contexts (i.e., local theologies). However, any and every such local theology cannot stray away from the basic deposit of faith. If and when such a straying away happens, the universal magisterium has the right and the duty to get them re-anchored to the deposit of faith. After all, according to the Catholic understanding, the concept of Universal Church is nothing but a communion of all the local churches under the presidency of the Bishop of Rome. But unfortunately, while a good number of local Ordinaries today welcome this sense of being the local church, the writer has heard time and again, quite a number of them – instead of their participation in the

¹⁸ Cfr. S.B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Revised and Expanded, New York (Maryknoll): Orbis Books, 2014; R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York (Maryknoll): Orbis Books, 1985.

¹⁹ Pope Paul VI, *Octagessima Adveniens* (1971), No. 4.

²⁰ Pope Francis, *Evangelii Gaudium* (2013), No. 184.

Universal Church teachings by exercising their right and duty as ‘teachers of faith’ (as successors of Apostles) – expressing their concern about such a decentralization of episcopal authority and their preference for Rome to stipulate what they have to do even in their own local churches! One of the complaints of quite a number of Bishops in the light of Pope Francis’ simplifying and expediting the marriage tribunals through his recent two Papal Bulls²¹ is precisely this. The same holds good for Pope Francis’s very recent insistence on concrete solutions through pastoral discernment with regard to the divorced and remarried Catholics in a case by case process, as recommended in his recent Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*.²² This sort of attitude, even when it comes from some sections of the Catholic episcopate, is surely not in line with the Vatican-II and post-Vatican-II official teachings on communion of local churches with the Universal Church, especially with regard to the magisterial teachings and pastoral practice in the Catholic Church. Rather, such irresponsible attitudes can further propel and strengthen the erroneous opinion that even in theologizing, it is a matter of merely repeating what Rome stipulates universally, thus, ignoring the local contextual pastoral variations.

As already mentioned above, we need to recall here that traditionally since a Bishop is considered to be a successor of the Apostles of Jesus Christ, he has the legitimate competence to teach authoritatively. He is a teacher of faith and morals, and this becomes all the more intensified when a group of Bishops teach together, of course, always in communion with the Bishop of Rome. That is why from the very early centuries, the teaching roles of local Bishops²³ and their Synods/Councils have been held in high esteem in the Church, and they had contributed immensely to the universal magisterial teachings. However, since the Council of Trent, it has become a sort of one-way traffic, in the sense that rarely had the local magisterial teachings been used to enrich the universal magisterial teachings. But, during the present Pontificate of Pope Francis, there is a clear effort to use the local church teachings in the universal magisterial teachings, thus, deepening the theology of the communion of churches as taught by the Vatican-II. Thus, in the three major teaching documents of Pope Francis so far, we see how a conscious effort is made to use the teachings of local hierarchies as sources for his universal teachings. For example, in his latest

²¹ Cfr. Pope Francis, *Motu Proprio Miti Index Dominus Iesu* (15th August 2015) and *Motu Proprio Mitis et Misericors Iesus* (15th August 2015) as given in *L'Osservatore Romano*, 9th September 2015, 3–4, 5–6.

²² Cfr. Pope Francis, *Amoris Laetitia* (2016), Nos. 298–300.

²³ Of course, in the by-gone ages, especially in the Patristic Era, the Bishops themselves were theologically competent.

Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, teachings of local Episcopal Conferences so diverse as those of Spain, Korea, Argentina, Mexico, Colombia, Chile, Australia, Italy, Kenya and the Fifth General Conference of the Latin American and Caribbean Bishops are used as its sources in the footnotes.²⁴

One apparent fear in some quarters of the Church today about promoting contextual theologies is that it could end up in a sort of an unhealthy plurality of theology that could in its turn end up not only in getting detached from the deposit of faith, but also in a sort of relativism. But as Pope John XXIII already taught so eloquently, a diversity or a plurality of theologizing is not a threat at all to the revealed truth, as such: “The deposit of faith or the truths are one thing, and the manner in which they are enunciated, is another.”²⁵ Vatican-II repeated the same teaching while encouraging theologians to find suitable ways of expressing theological truths for their times:

Furthermore, theologians, within the requirements and methods proper to theology, are invited to seek continually for more suitable ways of communicating doctrine to the men of their times; for the deposit of Faith or the truths are one thing and the manner in which they are enunciated, in the same meaning and understanding, is another.²⁶

Encouraged by this magisterial teaching, in the post-Vatican-II era, many theologians, especially in the so-called Third World countries, embarked on the task of understanding their one Catholic faith within their own diverse contexts.²⁷ What the International Theological Commission says in this regard is useful for our purposes here:

Theology is scientific reflection on the divine revelation which the Church accepts by faith as universal saving truth. The sheer fullness and richness of that revelation is too great to be grasped by any one theology, and in fact gives rise to multiple theologies as it is received in diverse ways by human beings. In its diversity, nevertheless, theology is united in its service of the one truth of God. The unity of theology, does not require uniformity, but rather a single focus on God’s Word and an explication of its innumerable riches by theologies able to dialogue and communicate with one another. Likewise, the plurality of theo-

²⁴ A similar use of local episcopal teachings is also seen in his other two major universal teaching documents, *Evangelii Gaudium* (2013) and *Laudato Si* (2015).

²⁵ Pope John XXIII, The Prayer delivered at the beginning of the Second Vatican Council, on 11th October 1962. Cfr. AAS 54 (1962), p. 792.

²⁶ *Gaudium et spes* (1965), No. 62.

²⁷ Cfr. S.B. Bevans and R.P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, New York (Maryknoll): Orbis Books, 2004.

gies should not imply fragmentation or discord, but rather the exploration in myriad ways of God's one saving truth.²⁸

Christian living and theologizing

Many believe that theologizing is done only in the seminaries and universities, and that too, only by the professional theologians. But if we are to go by the classical definition of theology as 'faith seeking understanding', then, every baptized Christian basically makes his/her theologizing every time he/she tries to understand his/her faith in his/her daily Christian living. That is why in the homes, the streets, the workplaces, farms, paddy-fields and wherever the believers try to understand and live their faith is surely a form of theologizing, in the concrete level. But of course, serious theologizing in an academic sense is surely done in seminaries and more so, in universities, and also, in theological writings:

The *intellectus fidei* takes various forms in the life of the Church and in the community of believers in accordance with the different gifts of the faithful (*lectio divina*, meditation, preaching, theology as a science, etc.). It becomes theology in the strict sense when the believer undertakes to present the content of the Christian mystery in a rational and scientific way. Theology is therefore *scientia Dei* in as much as it is a rational participation in the knowledge that God has of himself and of all things.²⁹

Such theologizing in the strict sense takes place today, mainly in the Universities, Theological Institutes and the Seminaries. But, the goals of theologizing in these places of learning are quite different: while in the Universities and Theological Institutes, it takes on a particularly and an exclusively academic nature, in the seminaries where future priests are formed, its main goal is to form good pastors to shepherd the flocks that would be entrusted to them, of course, without neglecting the academic demands of theology. Moreover, today there are quite a number of lay persons who pursue theological studies all over the world which is a welcome sign. No longer is the teaching or studying of theology the exclusive prerogative of the priests or seminarians, respectively, and in many countries in Europe and North America, there are leading lay theologians who teach theology in innovative ways and who contribute to its growth immensely. However, since the main goal in the seminaries is to make

²⁸ The International Theological Commission, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (2012), No. 5.

²⁹ The International Theological Commission, *Theology Today*, No. 18.

sure that the seminarians acquaint themselves with the basics of theology for their future ministry, it is extremely important for seminarians to know first of all the correct hierarchical magisterial teachings along with the diverse opinions of leading theologians on various issues to do with faith and morals. Once they acquire the basic tools of theologizing, they ought to apply them in the diverse contexts they would be sent to minister as ordained priests. Moreover, the pulpit is not a place for innovative theologies that may be in variance with the official Church teachings; after all the ordained minister is there on the pulpit as a representative of the Church, and so, there his fundamental role is to apply the basic Christian faith and morals within the context of the faithful who listen to him. The faithful have the right to get nourishment with the Word in their lived context than being pumped in with abstract complicated theological treatises or innovations which would ultimately confuse them. As the Patron of Catholic Moralists and Confessors, St. Alphonsus de Liguori used to say, the lay faithful need to be nourished with food that they could masticate rather than with big chunks which they cannot digest.

Conclusion

From what we have been saying above, it should be obvious to the reader that the mere repetition of magisterial teachings can never be equalized to theologizing. Magisterium in itself is not the deposit of faith, but rather the 'servant' or the 'custodian' of that deposit, as the Vatican-II taught.³⁰ If magisterial teachings were to be equaled to theologizing as such, then, we do not need the sacred science of theology, but only magisterial statements. Our seminaries and Institutes/Universities of theological studies can be all closed down, and the students/seminarians can be trained merely to learn by-heart the magisterial teachings and repeat them! Furthermore, if theologizing were a mere repetition of what the magisterium says, then, there would have been no theological or doctrinal development in the course of history as it had been really happening in the different contexts of the Church from the time of the Apostles to-date. While the magisterial teachings have been accorded its due place in the Church, the Tradition has always left some space for theologizing and the ensuing doctrinal development. That is precisely why the magisterium normally allows a variety in theologizing. Only when such efforts at theologizing seriously and radically deviate from the deposit of faith, does the magisterium intervene to guide and direct. Thus, neither the mere repetition of

³⁰ Cfr. *Dei Verbum* (1965), No. 10.

magisterial teachings irrespective of diverse contexts wherein Christians live nor equating exclusively such teachings to theology is acceptable to the genuine Catholic theological Tradition.

Concluding on a personal note, the writer's experience since 2011 as a member of the Catholic delegation in the third phase of ARCIC (Anglican Roman Catholic International Commission) has convinced him more than ever of the importance of having a central authority in the Church for teaching (as we have in the Catholic Church in the form of the hierarchical magisterium) especially for pronouncing definitive teachings based on a correct interpretation of the deposit of faith. This is surely a gift of the Holy Spirit to keep the Church safe and sound in the true faith and morals. Thus, the magisterium is not only an indispensable source for theologizing but also a guide for all Catholic efforts at theologizing. But that does not mean that the magisterial teachings can be exclusively equated to theology, as some are inclined to do today.

Summary

During the past three or four decades, it has become a popular but shallow trend to portray Catholic theology as a mere repetition of the hierarchical magisterial teachings. This is not only contrary to the clear indications given by the Second Vatican Council but also completely out of step with the Church's cherished theological Tradition. Since theology is basically the faith seeking an understanding within a given context, it follows automatically, that while the essence of faith cannot be tampered with, the accidentals of faith can be expressed in a variety of ways as the particular contexts demand. Of course, the hierarchical magisterium is an indispensable source of Catholic theology but that does not mean theologizing could be boiled down to a mere repetition of hierarchical magisterial teachings. Surely, any unhealthy plurality of theologizing has to be shunned, but a healthy plurality of theology as such has always been welcome from the Biblical times to our day. As such, all exaggerated fears of some people that all plurality of theologizing is unsound and could lead to relativism, subjectivism, etc., and so, the only way to have genuine theologizing is to repeat what the hierarchical magisterium proclaims, is not only unrealistic but badly erroneous.

Vimal Tirimanna CSsR – profesor w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1987 roku. Po ukończeniu studiów w zakresie teologii moralnej w Rzymie (uwierczonych doktoratem ze specjalizacją w zakresie etyki mediów) od 1995 roku był wykładowcą w National Seminary w Kandy (Sri Lanka) oraz w innych instytucjach teologicznych na Sri Lance. Publikował w takich czasopismach międzynarodowych, jak między innymi „New Blackfriars”, „Concilium”, „Vidyajyoti”, „Asia Journal of Theology”, „Review for Religious Life” i „Asia Focus”. Był przełożonym prowincji redemptorystów na Sri Lance (1996–2005) oraz przewodniczącym Konsulty Wyższych Przełożonych Zakonnych w tym kraju.

Ks. Przemysław Nowak

Skizze der Bußlehre des hl. Augustinus¹

Słowa kluczowe: pokuta kanoniczna, św. Augustyn, grzech, władza kluczy Kościoła, zadośćuczynienie, Bernhard Poschmann, *correptio secreta*, pokuta prywatna
Keywords: canonical penance, st. Augustine, sin, the Church's power of the keys, satisfaction, Bernhard Poschmann, *correptio secreta*, private penance

1. Kurze Einleitung zur Bußpraxis im 4. und 5. Jahrhundert

Das kirchliche Bußsystem des 4. und 5. Jahrhunderts unterschied sich nicht wesentlich von der frühchristlichen Bußpraxis, die einen öffentlichen

¹ Der Autor beschäftigte sich mit der frühchristlichen Buße intensiver in seiner Monographie: *Friede mit der Kirche. Bernhard Poschmann (1878-1955) und seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Bußsakrament*, FQKGO 47, Köln 2013. Der folgende Aufsatz ist eine Synthese aus den wichtigsten Aspekten der Bußlehre des Kirchenvaters Augustinus. Die zahlreichen bußtheologischen Anmerkungen in den Schriften des Bischofs von Hippo (vgl. *S. Aurelii Augustini episcopi Hipponensis Textus selecti de paenitentia*, collegit et notis illustravit B. Poschmann, FlorPatr 38, Bonn 1934) dienen als Beispiel für die Darstellung der Bußpraxis der damaligen Kirche, die sich von der gegenwärtigen Vorgehensweise unterscheidet. Der Verfasser ist sich bewusst, dass sein Artikel zur Thematik der Bußtheologie des Augustinus nichts Neues beiträgt, sondern das wiedergibt, was schon darüber geschrieben wurde. Die pastoralen Schwierigkeiten der Alten Kirche, nämlich die Spannung zwischen der Heiligkeit und Sündhaftigkeit der Christen, zwischen Rigorismus und Barmherzigkeit im Bußverfahren, oder dass auch damals viele Sünder ohne Buße die Kommunion empfangen, sind doch eine Gelegenheit, die Ursachen der heutigen Krise des Bußsakramentes, besonders in den Ostkirchen Mittel- und Westeuropas, zu analysieren und die verschiedenen kirchlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Faktoren zu verstehen. Die Präsenz der schweren Sünder in den christlichen Gemeinden war seit Anfang an ihre Realität und damit die Bekämpfung der Sünde, nicht aber des sündigen Menschen. Dies forderte die institutionelle Kirche andauernd heraus. Trotz der zeitlichen und geschichtlichen Umstände, bemerkt man schnell, dass Schuld und Versagen sowie Buße und Wiedergutmachung im Leben der Christen nach wie vor existieren und deswegen sind sie für die Kirche eine dauerhafte pastorale Aufgabe. Hier ist auch der wichtige Aspekt der ekklesialen Dimension des Bußsakramentes angeschnitten. Das heißt, die Vergebung der Sünden durch die Kirche bewirkt die Verzeihung der Sünden durch Gott.

Charakter besaß. Die Grundzüge der Buße, das heißt: die Exkommunikation (Ausschluss) des Sünders aus der christlichen Gemeinde, die Zuweisung des reuigen Sünders in einen Büsserstand und die kirchliche Rekonkiliation nach der Ausführung der entsprechenden Bußleistung, wurden erhalten. Dieses Grundschema funktionierte immer noch in der Alten Kirche und wurde innerhalb der Bußpraxis noch ausgebaut, was auch in den variierenden Sonderbußformen² zum Ausdruck kam³.

Der Begriff „öffentliche Buße“ tritt auch in den Schriften eines der wichtigen Theologen der Spätantike und des Kirchenlehrers Augustinus auf⁴ und bedeutet das unwiederholbare Bußverfahren, das mit der Exkommunikation (im Sinne der Alten Kirche)⁵ verbunden war. Die kirchliche Buße war nur für die Todsünden bzw. Kapitalsünden gefordert, während die unvermeidlichen

² Es handelt sich hier: 1. um die Buße für Christen in Todesgefahr, in der die Rekonkiliation sich sofort nach der Eröffnung des Bußverfahrens vollzog und ohne die Bußleistung dem reuigen Christ gewährt wurde; 2. die Klerikerbuße, die in der Absetzung, der Nichtzulassung zur *paenitentia publica* und der Laienkommunion bestand. Wo ein Bischof über die Todsünde des Klerikers wusste, ließ er ihn sofort oder nach einer bestimmten Bußzeit autoritativ zur Laienkommunion zu, das heißt, er bewilligte eine sakramentale Absolution. Augustin scheint diese Meinung zu bestätigen (*ep.* 185 [correct.] 10,45 [PL 33, 812]). Natürlich tat der Bischof dies nur bei Kenntnis und Prüfung der Reue und Buße des Sünders. Es entsteht die Frage, ob diese Buße noch mit der öffentlichen Buße zusammenhängt oder nur eine private, also subjektive Buße ist. Die patristischen Zeugnisse sind darin nicht einheitlich, jedoch ihre Untersuchung lässt vermuten, dass es sich um eine Sonderform der *paenitentia publica* handelt, weil es hier öffentliche Elemente gibt: die Absetzung, die man hier als Äquivalent zur Exkommunikation gesehen hatte; die Bußzeit mit dem Ausschluss von der Eucharistie und die Zulassung zur Kommunion, aber nur in der Art, wie die Laien sie empfangen. Wir finden keinen Grund, diese Sonderform als eine sakramentale Privatbuße zu interpretieren; 3. die „Häretikerbuße“ (*imago paenitentiae*). Sie betraf Menschen, die ohne eigenen Abfall vom katholischen Glauben in einer nichtkatholischen (häretische) Gemeinschaft aufgewachsen waren. Ihnen wurde die Rekonkiliation durch die Handauflegung (die Mitteilung des Heiligen Geistes, nicht mit der Firmung identifiziert) gewährt ohne Forderung der vorherigen Bußleistungen; 4. die *correptio secreta* – diese Sonderform der Buße wird in dem späteren Teil dieser Arbeit eingehend erklärt, weil sie in der Lehre und Praxis bei Augustinus besonders präsent war. Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, HDG Bd. 4/3, Freiburg 1978, S. 78–81; K. Rahner, *De paenitentia. Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament*, Sämtliche Werke Bd. 6/1, Freiburg 2007, S. 210–219.

³ Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 71.

⁴ Vgl. Augustinus, *serm.* 392,3 (PL 39, 1711).

⁵ Jede schwere Sünde verursacht den Ausschluss aus der Eucharistiegemeinschaft in der heutigen Kirche, deshalb soll man in ihm immer noch das theologische Wesen der altkirchlichen Exkommunikation verstehen. Theologisch gesehen ist die heutige Buße die „Exkommunikationsbuße“ und in diesem Sinn auch „öffentlich“, obwohl, die gegenwärtige Bußpraxis oder besser ihr Mangel sie in den deutschsprachigen Ländern unerkennbar machen. Vgl. K. Rahner, *De paenitentia*, op. cit., S. 189.

täglichen Sünden (*peccata quotidiana*, genannt auch *peccata venialia*⁶) durch private Bußbemühungen, meistens durch das Gebet des Herrn⁷, getilgt wurden. In der Regel betrachtete man das Gebet nicht als Genugtuung (*satisfactio*), sondern als Mittel der Verzeihung der leichteren Vergehen⁸.

Die „eigentliche“ Buße für die schweren Sünden wurde von Augustinus als *paenitentia maior, luctuosa, lamentabilis, insignis*⁹ bezeichnet und forderte immer das kirchliche Bußverfahren. Die Sünder, die sich ihr unterzogen, wurden durch einen besonderen Akt (*dare [accipere] paenitentiam*) in einen besonderen Stand der Büßer in der Kirche (*ordo paenitentium*) aufgenommen. Der Ausschluss von der Eucharistie und die öffentlich-rechtliche Art des Bußverfahrens haben die altchristliche Bußlehre und Bußpraxis gekennzeichnet. Die Zuweisung an den *ordo paenitentium* war das wesentliche Kriterium der Buße, die als die „kanonische“ Buße bezeichnet wurde. Damit kam ihr richterlicher Charakter zum Ausdruck, das heißt, sie wurde nach den Rechtskanons geregelt und durch die Kirche als sakramentale Buße angewandt¹⁰.

In der Urkirche war die öffentliche Buße für die schweren Sünden vorgesehen, die im normalen Christenleben keinen Platz haben sollten. Deswegen findet die spätere theologische These, dass die frühchristliche Kirche nicht alle schweren Sünden vergeben dürfte, keine dogmatische Grundsatzklärung laut der Zeugnisse dieser Zeit. Es handelt sich hier besonders um die drei Vergehen (Unzucht, Mord und Apostasie), die zum ersten Mal der montanistische Tertullian in seiner Schrift „De pudicitia“ als Kapitalsünden genannt und zusammengestellt hatte. Der Begriff der drei im engeren Sinne als Kapitalsünden definierten Vergehen war überhaupt im christlichen Altertum nicht ganz deutlich von den anderen schweren Sünden zu differenzieren, deshalb ist auch ihre Benennung als „Triassünde“ nicht ganz zutreffend¹¹. Es entsteht natürlich eine berechtigte Frage, warum gerade nur diese drei Vergehen eng zusammengestellt wurden. Denn die frühe Zeit und der montanistische Tertullian selbst boten in den vorangegangenen Schriften nämlich kein Beispiel dafür. Als Montanist hatte Tertullian auch andere *capitalia delicta* aufgelistet. Auch andere zeitgenössischen Autoren stellten verschiedene schwere Delikte, neben den

⁶ Vgl. Augustinus, *spir. et litt.* 28,48 (PL 44, 230).

⁷ Vgl. Augustinus, *ymb. cat.* 7,15 (PL 40, 636).

⁸ Vgl. B. Poschmann, *Buße und Letzte Ölung*, HDG Bd. 4/3, Freiburg 1951, S. 43.

⁹ Vgl. Augustinus, *div. qu.* 26 (PL 40, 17–18); *serm.* 82 (PL 38, 506–514); *fid. et. op.* 26,48 (PL 40, 227–228).

¹⁰ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, MSHTh Bd. 7, München 1928, S. 5–6.

¹¹ Vgl. B. Poschmann, *Das christliche Altertum und kirchliche Privatbuße*, ZKTh 54 (1930), S. 214–252, hier S. 225–226.

sogenannten Kapitalsünden, auf die gleiche Stufe¹². Da diese drei markanten Sünden besonders zu den „Todvergehen“ in der Frühkirche gerechnet wurden, war eine unbestrittene Tatsache. Doch es gab damals keine abgeschlossene Liste der *peccata mortifera*, was viele altchristlichen Verfasser bestätigen¹³. Man geht davon aus, dass die Qualität, so wie auch die Schwere der angeführten Vergehen, vor allem ein kirchliches Bußverfahren erforderte¹⁴.

Es gibt zwar die frühchristlichen Beweise, wie die Bestimmungen der Partikularsynoden von Elvira (300 oder 309)¹⁵, in Arles (314)¹⁶, Sardica (380)¹⁷ und in Saragossa (380)¹⁸, die auf eine Verweigerung der Kommunion für die umkehrwilligen sterbenden Christen hingewiesen hatten, welche die sogenannten Kapitalsünden begangen hatten. Es handelte sich hier jedoch vor allem um die rechtlichen Regelungen, die durch den praktischen Rigorismus der Häresie der Novatianer stark beeinflusst wurden. Die meisten Forscher und Kenner der altkirchlichen Bußpraxis sind davon überzeugt, dass „in den lehrhaften systematischen Zeugnissen der Zeit so sehr Übereinstimmung darüber herrscht, dass alle Sünden vergeben werden können und alle schweren Sünden der kirchlichen Buße zu unterziehen sind“¹⁹. Auch die bis heute geltende Regel der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen den *peccata quotidiana* und den *peccata mortalia* existierte ganz stark im Bewusstsein der Frühkirche, denn damit waren konkrete theologische sowie praktische Folgen verbunden.

2. Das Sünden- und Bußverständnis des Bischofs Augustinus

Von Anfang an war in der Alten Kirche immer eine Spannung zwischen der harten Realität der menschlichen Sündhaftigkeit einerseits und dem il-

¹² Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Theophaneia Bd. 1, Bonn 1940, S. 321–322.

¹³ Vgl. Cyprian, *patient.* 14, in: C. Moreschini (Hg.), CCL 3A, Turnholti 1976, S. 126; Origenes, *or.* 28, in: P. Koetschau (Hg.), *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, BKV² Bd. 48, S. 110–118); Tertullian aus der kath. Zeit: *bapt.* 4 (PL 1, 1203–1204); *apol.* 2,11 (CSEL 69, 7); *spect.* 3,20 (CSEL 20, 4); aus der Zeit des Montanismus: *adv. Marc.* 4,9, in: H. Karpp (Hg.), *Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens*, Traditio Christiana Bd. 1, Zürich 1969, S. 183, 136; *pudic.* 19,5, in: ebd., S. 213, 138.

¹⁴ Vgl. P. Nowak, *Friede mit der Kirche*, op. cit., S. 99–104.

¹⁵ Vgl. Mansi II, 5–19.

¹⁶ Vgl. Mansi II, 473.

¹⁷ Vgl. Mansi III, 8 B C.

¹⁸ Vgl. Mansi III, 634.

¹⁹ H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 71.

lusorischen Streben nach voller Sündenlosigkeit und Heiligkeit andererseits präsent. Die Meinung, dass die Urkirche „die Kirche der Heiligen“ (in einem moralisch enggeführten Sinne) war, ist ein großes theologisches Missverständnis. Schon die ersten Christen waren sich bewusst, dass sie Buße und Umkehr brauchen, weil sie nach der Taufe in schwere Sünden zurückgefallen waren. Selbst der heilige Paulus hat in seinen Briefen die Christen aus den verschiedenen Gemeinden ermahnt und aufgefordert, ihr Leben zu wandeln, dass sie also die alten Sünden und Gewohnheiten aufgeben, um im Licht der Kinder Gottes zu leben. Das Frühchristentum musste von Beginn an mit dem Problem der Sünde in seiner Mitte ringen. Die Hypothese, dass die ersten Christen vollkommen lebten, ist einfach trügerisch. Das schließt aber auch nicht den Aufruf Jesu zu einem radikalen, christlichen Leben aus. Der Kampf gegen die Sünde in den christlichen Gemeinden ist eine harte Tatsache, die im Vordergrund der paulinischen Briefe steht²⁰. Deswegen ist die am Anfang des 20. Jahrhunderts, hauptsächlich im Kreis der protestantischen Theologen entstandene „Tauftheorie“²¹, die vertrat, dass im Frühchristentum für die getauften Christen keine Bußmöglichkeit bestand und die urchristlichen Gemeinden die *ecclesiae sanctorum* seien, irrtümlich und vor allem unberechtigt²². Gegen die angeführte These spricht auch Augustinus, der der festen Überzeugung war, dass die Taufe eine Grundlage für die Verzeihung der postbaptismalen Sünden ist. Die Buße der Christen bezeichnete er nicht nur als Heilung, sondern auch als Erneuerung durch die Taufe (*renovatio in baptisate*). „Ubi quidem operatur paenitentia, sed tamquam in fundamento“²³.

Die Wirklichkeit der Sünde in den urchristlichen Gemeinden und die vergeblichen Bemühungen nach dem Reinheitsideal waren für Bischof Augustinus nicht nur Fakten, sondern konkrete theologische und pastoralen Herausforderungen. Die beiden großen Häresien seiner Zeit, nämlich Donatismus und Pelagianismus²⁴, wurden für ihn der Anlass für eine Konfrontation mit

²⁰ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, op. cit., S. 21, 481.

²¹ Der Hauptvertreter der „Tauftheorie“ war Hans Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte*, Tübingen 1908.

²² Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, op. cit., S. 22–23. In seiner Forschungsarbeit widerlegte Poschmann vom ersten Kapitel an konsequent die „Tauftheorie“ gegenüber der umfangreichen Schrift von Windisch.

²³ Augustinus, *ep. Rm. inch. expos.* 19 (PL 35, 2102–2103); vgl. B. Poschmann, *Die innere Struktur des Bußsakraments*, MThZ 1 (1950/3), S. 12–30, hier S. 24–25.

²⁴ Vgl. F. Hünermann, *Die Bußlehre des heiligen Augustinus*, FChLDG 12/1, Paderborn 1914, S. 1. Das vollständige Literaturverzeichnis der antidonatistischen und antipelagianischen Schriften des Augustinus wurde präsentiert in: S. Döpp / W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, S. 86–90.

den Irrlehren und für eine vertiefte theologische Reflexion, was die „wahre“ Kirche ist, wer zu ihr gehört, wo die Grenzen der menschlichen Natur sind und wie die Wirkung der Gnade Gottes ist.

Der Donatismus als eine Folgeerscheinung der diokletianischen Christen-verfolgung im römischen Afrika, vertrat einen finsternen Rigorismus. Jeder Christ, der eine schwere Sünde begangen hatte, wurde als unreines Element aus der Gemeinschaft der Kirche eliminiert. Die Konsequenz solcher Einstellung zur „wahren“ Kirche war die Überzeugung, dass *ecclesia* nur aus den „vollkommenen“ Christen bestehen muss. Die Donatisten begriffen sich selbst als die „echte“ Kirche und verglichen sich mit den Märtyrern. Ihre scharfe Kritik an den katholischen Mitchristen betraf die sogenannten *traditores*, das heißt jene Christen (es ging hier besonders um die Bischöfe und Presbyteren), die den Verfolgern die Heiligen Schriften zur Beschlagnahme oder zur Vernichtung herausgegeben hatten²⁵.

Die Häresie des Pelagianismus hingegen vertrat eine Ansicht, die der Mensch zum moralischen Idealismus reduzierte. Aufgrund seiner durch Gott geschenkten Leistungsfähigkeit und durch die Führung eines asketischen Lebens kann jeder Christ eine vollständige Selbstbeherrschung erreichen. Der Mensch besitzt nämlich eine angeborene Neigung die Gebote zu erfüllen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, frei zu sein und vor allem sich für das Gute entscheiden zu können, um Gott ähnlich zu werden. Das Beispiel Christi und seines Lebens stellen ein richtungweisendes Leitbild dar. Nach der Lehre des Pelagius wird die Gnade nicht als von Gott für die Schöpfung geschenkte Gabe begriffen, sondern als ein bloßes Beispiel für die Leistung der Vernunft und der Freiheit des Menschen. Die innere Neigung des Menschen zum Bösen (Konkupiszenz) ist keine Folge des Sündenfalls der ersten Menschen, durch die jeder Mensch sie auf dem Weg der Abstammung von Adam genetisch erbt. Adam ist nur ein verderbliches exemplum, wie die Sünde in die Welt gekommen ist. Dank eigener Bemühungen kann der Mensch ohne Gottes Hilfe zur moralischen Vollkommenheit gelangen. Deswegen wurde die Kindertaufe infrage gestellt, da sie nicht als heilnotwendig angesehen wurde²⁶.

Die Auseinandersetzung mit den erwähnten Irrlehren riefen bei Augustinus hervor, dass für ihn die Sündenproblematik sehr wichtig geworden war, vor allem die klare Differenzierung zwischen den schweren und lässlichen De-

²⁵ Vgl. A. Knowles / P. Penkett, *Augustinus und seine Welt*, Freiburg 2007, S. 106; P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, München 2000, S. 184–196; B. Kriegbaum, *Art. Donatismus, Donatisten*, in: *LThK*³ 3 (2006), S. 332–334.

²⁶ Vgl. K. S. Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn 1996, S. 287; A. Knowles / P. Penkett, *Augustinus und seine Welt*, op. cit., S. 120–121.

likten. „Zwar gebe es viele Christen, die sine crimine, aber keinen, der sine peccato sei. Und indem er [Augustinus] dies aus Schrift und Erfahrung bewies, trat er sowohl dem übertriebenen Rigorismus der Donatisten wie dem leichtfertigen Naturalismus der Pelagianer entgegen. Eine Vollkommenheit, die sich über alle Sündhaftigkeit erhob, war eben bei gewöhnlichen Verhältnissen nicht möglich, daher auch weder eine Kirche aus lauter Heiligen noch eine Gemeinschaft von Übermenschen, die aus eigener Kraft sich über alle Unvollkommenheit erhoben hatten“²⁷. Die exakten Kriterien, nach welchen man die Todsünden definiert, fehlen leider auch bei Augustinus²⁸. Denn die strikte Grenze zwischen den schweren und lässlichen Sünden war in dieser Zeit schwer zu ziehen, was auch in der heutigen pastoralen Praxis der Kirche in Bezug auf eine formelle Unterscheidung viele Schwierigkeiten bereitet.

Die lässlichen Sünden sind zwar von der Kirchenbuße befreit. Sie sollen aber, nach Augustinus, durch das Gebet, Fasten, Almosen und private Bußleistungen getilgt werden²⁹. Im Gegensatz zu den schweren Verfehlungen (*peccata mortifera*) schließen sie nicht vom Reich Gottes und von der Kirche (von der Eucharistie) aus. Die Sünde ist immer die Verneinung des Geistes der Liebe³⁰, und jedes schwere Vergehen bricht auch die *communio*, sowohl mit Gott, als auch mit der Gnadengemeinschaft der Kirche. Der sündige Christ zerschneidet das lebensvermittelnde Band des Friedens (*vinculum pacis*) mit der Kirche. Er trennt sich vom Leib Christi und wird als ein totes Mitglied angesehen³¹. Deshalb können die *peccata gravia* nur *per claves ecclesiae* vergeben werden, weil der Herr eben die Kirche mit dieser Lösegewalt ausgestattet hat (Mt 18,18; Joh 20,21–23). Im ganzen Bußverfahren unterstrich Augustinus in seinen Schriften die grundsätzliche Rolle der Kirche. Die Rekonziliationsgewalt der kirchlichen Gemeinschaft setzt nämlich immer die göttliche Vergebung der Sünden voraus³². Ohne Frieden mit der Kirche gibt es keinen Frieden mit Gott.

²⁷ F. Hünermann, *Die Bußlehre des heiligen Augustinus*, op. cit., S. 2.

²⁸ Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 72.

²⁹ Vgl. Augustinus, *ymb. cat.* 7,15 (PL 40, 636); Ders., *div. qu.* 26 (PL 40, 17–18).

³⁰ Vgl. Augustinus, *bapt.* 1,26 (PL 43, 123); Ders., *serm.* 71,19,32 (PL 38, 462); Ders., *civ.* 20,9,2 (PL 41, 673–674).

³¹ Vgl. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, ZKTh 45 (1921/2–3), S. 210, 425; Ders., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Sonderabdruck aus den Vorlesungsverzeichnissen der Akademie zu Braunsberg für das Sommersemester 1923 und für das Wintersemester 1923/24, Braunsberg 1923, S. 7.

³² „Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo? Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei? Frustramus evangelium, frustramus verba Christi?“; Augustinus, *serm.* 392,3 (PL 39, 1711).

Jede schwere Sünde verursacht nicht nur die Trennung zwischen Gott und den Menschen, sondern auch den sichtbaren Ausschluss aus der eucharistischen Lebensgemeinschaft der Kirche. Im Frühchristentum herrschte von Anfang an der dogmatisch-pastorale Grundsatz, dass jede Todsünde und nicht erst die äußere Exkommunikationssentenz des Bischofs das eucharistische Band zwischen Christen und der Kirche bricht. Obwohl der Sünder äußerlich zur kirchlichen Gemeinschaft gehört, wird ihm innerlich durch seine schweren Vergehen der Zugang zur Gnadenquelle entzogen. Für den Bischof von Hippo war die Tatsache ohne Zweifel, dass es außerhalb der katholischen Kirche keine Sündenvergebung gibt, weil gerade ihr der Heilige Geist verliehen wurde³³.

Der Kirchenlehrer Augustinus beschränkte die *peccata crimina* nicht ausschließlich auf die tertullianische Sündentrias, sondern wies ausdrücklich auch auf die Sünden gegen den Dekalog als bußpflichtig³⁴ hin, indem er sich an die Praxis der Kirche hielt. Jede Sünde ist der Tod der Seele, deshalb töten bereits die Gedankensünden. Wenn die einzelne Tatsünde bei dem Menschen zur Gewohnheit und Normalität führt, dann hat die Sünde ihren höchsten Grad erreicht. Daraus folgt, dass, so Augustinus, viele leichte Sünden zu schweren Vergehen werden, ähnlich wie viele Tropfen zum Strom werden³⁵. Aus diesem Grund müssen die lässlichen Verfehlungen durch die Arznei der täglichen Buße (*medicamenta quotidiana paenitentiae*) beseitigt werden, weil sie uns sonst allmählich wie ein Aussatz befallen und damit zur Todsünde³⁶ führen werden. Dem kirchlichen Bußverfahren unterlagen keine Verstöße, die aus Schwäche und Unwissenheit des Menschen (*peccata infirmitatis et imperitiae*) begangen wurden, sondern nur die objektiv schweren Sünden (*peccata malitiae*). In Wirklichkeit war die Grenze zwischen schweren und leichten Sünden fließend, hielt sich Augustinus doch in der Beurteilung jeder Sünden an die objektive Norm, welche sich in der Heiligen Schrift und in der Praxis der Kirche vorfand³⁷.

Der öffentlichen Kirchenbuße unterlagen alle schweren Sünden, nicht nur die öffentlich begangenen, auch die geheimen (*occulta crimina*), die nur dem Sünder selbst bekannt waren. Der Bischof von Hippo verlangte zum Beispiel auch von den heimlichen Ehebrechern, dass sie sich der öffentlichen Buße

³³ Vgl. Augustinus, *serm.* 71,17,28 (PL 38, 461); G. A. Benrath, *Art. Buße. V. Historisch*, in: TRE 7 (1981), S. 452–473, hier S. 455.

³⁴ Vgl. Augustinus, *serm.* 351,4,7 (PL 39, 1542).

³⁵ Vgl. Augustinus, *ep. Io. tr.* 1,6 (PL 35, 1982).

³⁶ Vgl. Augustinus, *serm.* 351,5 (PL 39, 1548–1549).

³⁷ Vgl. B. Poschmann, *Buße und Letzte Ölung*, op. cit., S. 44; K. Rahner, *De paenitentia*, op. cit., S. 190–194.

unterziehen, weil ihre Vergehen unter die kirchliche Schlüsselgewalt fallen. Wenn es nicht so gewesen wäre, dann wäre die Binde- und Lösegewalt ohne Grund der Kirche von Christus gegeben worden. Die bloß individuelle und geheime Buße steht im Widerspruch zu den Worten Christi von Mt 18,18³⁸. Deshalb war das Ziel der öffentlichen Bußprozedur in erster Linie, auch bei geheimen Sünden, nicht eine Bloßstellung des Büßers, sondern seine Gebetsunterstützung durch die christliche Gemeinde³⁹. In der Praxis sollten die Gläubigen nicht nur damit an der Besserung des Büßers mitwirken. Zu ihren Aufgaben gehörten auch, den Lebenswandel des Exkommunizierten immer im Auge zu haben, den Bischof darüber zu informieren und im Notfall den Sünder zurechtzuweisen⁴⁰.

Die öffentliche Bußprozedur, der die Büßer sich unterwarfen, setzte keine Pflicht zum öffentlichen Sündenbekenntnis vor der Gemeinde voraus, wie es einige Theologen zu meinen glaubten. Zwar verlangte Augustinus eine öffentliche Rüge zur Beseitigung des Ärgernisses für nicht geheime Delikte, es gab bei ihm jedoch keine Rede von einem besonderen Eingeständnis der begangenen Fehler. Die Öffentlichkeit der altkirchlichen Buße wurde vor allem durch sichtbare Zeichen, wie z. B. Büßergewand, ausgedrückt. Der ermländische Forscher und Experte für die Frühchristlichen Buße Bernhard Poschmann schreibt zu diesem Problem: „Naturgemäß konnte ein öffentliches Bekenntnis, dem schon eine geheime Anklage oder wenigstens ein Schuldgeständnis vor dem Priester vorausgegangen war, nur den Sinn haben, dass der Pönitent einen besonderen Akt der Verdemütigung auf sich nahm. Es war ein Teil der von ihm geleisteten Buße, nicht die sakramentale Beicht[e]; diese haben wir in dem ersten, geheimen Bekenntnis zu suchen.“⁴¹ Diese Härte der Bußexkommunikation war die Ursache für die schwierige Lage der Kirche im 4. und 5. Jahrhundert, die viele Christen dazu verleitete ohne Buße an der Eucharistie teilzunehmen. Der Bischof konnte diesem Usus nur hilflos zusehen⁴². Solche

³⁸ „Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein“. Vgl. Augustinus, *f. et op.* 26,48 (PL 40, 228); Ders., *ench.* 69 (PL 40, 265); Ders., *serm.* 278,12 (PL 38, 1273).

³⁹ Augustinus predigte: „Agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia“; Augustinus, *serm.* 392,3 (PL 39, 1711).

⁴⁰ Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 61,23 (PL 36, 746–747); B. Poschmann, *Buße und Letzte Ölung*, op. cit., S. 45.

⁴¹ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße*, op. cit., S. 14–15; P. Nowak, *Friede mit der Kirche*, op. cit., S. 120.

⁴² Vgl. Augustinus, *ench.* 80 (PL 40, 270–271); H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 75.

Situation führte auch dazu, dass das Bußsakrament zum Sterbesakrament geworden war. Denn viele Gläubige entschieden sich aus Angst vor der strengen Bußprozedur erst im Sterbebett für die Buße.

Augustinus forderte immer die freiwillige Unterwerfung der sündigen Christen unter die kirchliche Schlüsselgewalt, welche die Exkommunikation bis zum Ende der Bußzeit forderte. Diese nicht erzwungene Bußexkommunikation unterschied sich von dem donatistischen Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinde, der nicht das Heil des Sünders zum Ziel hatte, sondern von dem ausschlaggebenden Gedanken getragen war, die Kirche vor Befleckung zu schützen. Nicht der Kirchenbann, sondern die *communio* macht die Kirche heilig. Die häretische Selbstreinigungstheorie, welche die gewaltsame und unfreiwillige Ausstoßung des Sünders im Hinblick auf die Reinheit der Kirche voraussetzte, oder die Ansicht über die Buße ohne Exkommunikation waren einfach unzulässig⁴³.

Die durch die Sünde geschehene Trennung von der inneren Lebensbeziehung mit Christus musste auch eine logische Folge in der äußeren Relation zwischen dem Sünder und der Kirche haben. Der sündige Christ war zwar von ihr getrennt, aber auf Grund seiner Taufe nicht vollständig und auch nicht unwiderruflich, weil die Taufe (*paenitentia prima*) das Fundament ist, auf dem man sein Verhältnis zu Christus und der Kirche wiederherstellen kann. Die begangene schwere Sünde führt nämlich zur gestörten *communio* mit der Kirche, die im Ausschluss vom Empfang der Eucharistie besteht, da gerade in der hl. Messe diese tiefe und kontemplative Beziehung mit Christus ihren erfüllenden Ausdruck findet. Der Sünder bzw. Büsser musste vom Tisch des Herrn solange fernbleiben, bis er die entsprechende Buße geleistet hat. Die Dauer der Ausschließung von der Eucharistie wurde nach der Schwere des Vergehens bestimmt und immer von den Vorstehern der Kirche festgesetzt, denn sie besaßen die Rekonziliationsgewalt. Nach Augustinus gehörte die Fernhaltung vom Empfang des Leibes Christi (*excommunicare* und *separare a corpore Christi* oder *a sacramento altaris*) zum Wesen der Exkommunikation, die ein integrierender Bestandteil der kirchlichen Buße war⁴⁴. Sie verhinderte vor allem den unwürdigen Kommunionempfang und war mit der Buße von selbst gegeben, damit die Sünde durch die entsprechende Genugtuung (*satisfactio congrua*) getilgt werden konnte⁴⁵.

⁴³ Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 12–13.

⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 6–7.

⁴⁵ Vgl. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung*, op. cit., S. 212–213.

Jede Sünde, ob groß oder gering, muss bestraft werden. Wer büßt und sich selbst bestraft, der kommt der Strafe Gottes zuvor und tut deswegen gut daran⁴⁶. Die hier auf Erden nicht gebüßten Strafen für die schon vergebenen Sünden werden, wie Augustinus betonte, in der Zukunft nicht aufgehoben, sondern auch dementsprechend abgegolten. An dieser Stelle ist es bemerkenswert, dass der Bischof von Hyppo eine Möglichkeit der Sündenläuterung im Jenseits (*ignis purgatorius*) kannte und lehrte⁴⁷. Die Genugtuung für die begangenen Verfehlungen ist immer ein erforderliches Element der Buße. Obwohl im christlichen Altertum den bußfertigen Christen die kirchliche Rekonziliation nur einmal gewährt wurde und ihre Wiederholbarkeit unmöglich war, forderte Augustinus diejenige Christen, die erneut schwere Sünden begingen, dazu auf, wieder eine Buße zu tun und nicht an Gottes Barmherzigkeit zu zweifeln⁴⁸. Die Buße ist heilbringend und durch sie hat die Kirche auf Erden Bestand⁴⁹, denn durch sie wird das wiedergefunden, was verloren wurde⁵⁰.

3. Die Rolle der Exkommunikation im Bußprozess und das Problem der „*correptio secreta*“ bei Augustinus

Den öffentlichen Ausschluss des Sünders vom Altar, der immer eine reale Trennung von der Kirche herbeiführte, oder gemäß dem Wort des Apostels Paulus (1 Kor 5,11) auch als eine Auflösung der Lebensgemeinschaft verstanden wurde, bezeichnete der hl. Augustinus als *excommunicatio maior*. Im Gegensatz zur einfachen *excommunicatio*, als einer *seperatio* (Absonderung) oder einer *damnatio* (Verurteilung, Verdammnis) oder des Anathemas des *foras exire*⁵¹ wurde die große Exkommunikation nur im Fall der sehr schweren Delikte angewandt. Obwohl die Exkommunikation sich unter gewissen Umständen als unrealisierbar oder schädlich erwies, hatte Augustinus sie immer als das Zwangsmittel zur Verwirklichung der Buße im Auge. Er verstand sie nicht als das notwendige Begleitphänomen der Bußübung, sondern als eine freiwillige Unterwerfung, die mit der Art des Bußwerkes (*modus satisfactoris*) und mit der Zeit der Fernhaltung vom Altar (*separatio a mensa caelesti*)

⁴⁶ Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 58 (PL 36, 701).

⁴⁷ Vgl. Augustinus, *ench.* 66 PL 40, 263); 69 (PL 40, 265).

⁴⁸ Vgl. Augustinus, *ep.* 142,4 (PL 33, 584–585); Ders., *serm* 17,3 (PL 38, 125).

⁴⁹ Vgl. Augustinus, *ench.* 64 (PL 40, 262).

⁵⁰ Vgl. Benrath, *Art. Buße*, op. cit., S. 455.

⁵¹ Vgl. Augustinus, *en. Ps.* 54,9 (PL 36, 634–635); Ders., *corrept.* 15,46 (PL 44, 944–945); Ders., *c. ep. Parm.* 3,13 (PL 43, 89–94); B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 10.

verbunden war. Der Zwangsausschluss aus der kirchlichen Gemeinde war nur eine von den verschiedenen Methoden, um die Sünder zur Exkommunikationsbuße hinzuführen. Augustinus sah einen wesentlichen Unterschied zwischen der Exkommunikation als Zwangsmittel und der Exkommunikation als Heilmittel, obwohl die beiden die Fernhaltung vom Empfang der Eucharistie zur Folge hatten⁵². Für ihn war die zwangsweise Trennung des Sünders von der Kirche nicht das richtige Bußmittel, weil sie ihn als solche natürlich nicht heilen konnte. Aber ebenso wenig fand er die bald möglichste Vereinigung mit der Kirche als das eigentliche Bußmittel, weil die *communio cum Ecclesia* die Frucht der Buße und die Formalursache der Sündenvergebung war⁵³.

Obwohl der Bischof von Hippo die Meinung vertrat, dass alle schweren Sünden durch die öffentliche Buße getilgt werden mussten, gibt es Belege⁵⁴, die darauf hinweisen, dass er in bestimmten Fällen (bei geheimen Ehebruch und geheimen Mord) auf die öffentliche Zurechtweisung (*correptio*) verzichtete, weil sie dem Sünder schaden würde. Es ist problematisch zu beweisen, ob es sich hier wirklich bereits um das ganz private Bußverfahren handelt oder ob Augustinus in einer *correptio secreta* (einem privaten Gespräch / einer privaten Zurechtweisung) den Sünder nur zur Aufnahme der öffentlichen Buße und zur Reue mahnte, ohne ihn in einer *correptio publica* einzeln bloßzustellen⁵⁵.

Deshalb setzte sich der oben erwähnte ermländische Dogmatiker Bernhard Poschmann mit der Theorie des Tübinger Theologen Karl Adams auseinander⁵⁶, der behauptete, dass Augustinus die private geheime Buße ohne Kirchenbann und öffentliche Rüge eingeführt hätte. Die Spekulation Adams ging davon aus, dass vor Augustinus die Exkommunikation wesentlich unter dem Aspekt der Reinhaltung der Kirche gewertet worden wäre. Zwar haben sich starke puritanische Strömungen auf das ganze kirchliche Altertum hindurch ausgewirkt, wie die Bewegungen des Montanismus, Novatianismus und Donatismus zeigen, die offizielle Kirche jedoch hat mit aller Kraft und Energie diese fehlerhaften Ideen aus ihrer Glaubenslehre eliminiert und als häretisch verdammt. Der Rigorismus, der aus dogmatischen Motiven für die Kapitalsünden die kirchliche Absolution verweigerte, war eine Häresie. Gemäß der paulinischen Aufforderung

⁵² Vgl. Ebd., S. 11–12.

⁵³ Vgl. Ebd., S. 12; Ders., *Die kirchliche Vermittlung*, op. cit., S. 411; P. Nowak, *Friede mit der Kirche*, op. cit., S. 113–114.

⁵⁴ Vgl. Augustinus, *serm* 82,8,11 (PL 38, 511).

⁵⁵ K. Rahner, *De paenitentia*, op. cit., S. 221; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 81.

⁵⁶ Mehr darüber in: P. Nowak, *Friede mit der Kirche*, op. cit., S. 115–118.

vom Korintherbrief (1 Kor 5,4-5)⁵⁷ wandte die Kirche den Ausschluss jedes Sünders aus eigener Reihe von jeher als ein Mittel der therapeutischen Art an. Augustinus kannte die Privatbuße ohne Exkommunikation und mit der sofortigen Rekonziliation als die übliche Methode der Sündenvergebung nicht und in seiner Bewertung des Kirchenbannes stand er grundsätzlich auf dem Boden der frühen Tradition. Er begründete die Exkommunikation „nicht nur als einen unerlässlichen Bestandteil der kirchlichen Buße bei reumütigen Sündern, sondern auch, *cum sine periculo violandae pacis fieri potest*, als das vom Herrn selbst (Mt 18,17; 13,29) und dem Apostel (1 Kor 5,13) sanktionierte und darum pflichtmäßig anzuwendende Mittel zur Selbstbehauptung der Kirche gegenüber den Hartnäckigen und Verstockten“⁵⁸.

Poschmann wies auch darauf hin, dass Augustinus sich in der Argumentation seines Standpunktes auf Cyprian⁵⁹ berief, der auch die unbußfertigen Sünder gezwungenermaßen in der Kirche ertrug und mit Rücksicht auf die Wahrung der kirchlichen Einheit die Unmöglichkeit einer radikalen Elimination der Bösen gesehen hatte. Dieselbe Denkart repräsentierte grundsätzlich ebenfalls Augustinus, nur dass für ihn sich die Form der Bußpraxis bei der inzwischen weit fortgeschrittenen Verweltlichung der Kirche zu seiner Zeit viel schwieriger durchführen ließ und allgemein aus pastoralen Gründen eingeschränkt wurde. Es war seelsorgerische Rücksicht, welche Augustinus dazu führte, die Sünder in der Kirche zu tolerieren⁶⁰.

Für den Kirchenlehrer war klar, dass bei den öffentlichen Vergehen ein vollöffentliches Bußverfahren in Kraft trat, also öffentliche Rüge, Exkommunikation und öffentliche Rekonziliation. Es ergab sich die Frage, wie das Bußverfahren für die geheimen Sünden aussah⁶¹. Deswegen erweckte dieses Problem eine rege theologisch-patristische Diskussion zwischen Poschmann und Adam⁶². Karl Adam vertrat die Ansicht, dass in solchem Fall der Sünder vom

⁵⁷ „Im Namen Jesu, unseres Herrn, wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und zusammen mit der Kraft Jesu, unseres Herrn, diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird“.

⁵⁸ B. Poschmann, *Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?*, Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer-Halbjahr 1920, Braunsberg 1920, S. 31–32.

⁵⁹ Vgl. Augustinus, *c. ep. Parm.* 3,9–14 (PL 43, 89–94); Cyprian, *ep.* 54,3 (CSEL 3/2, 622); Ders., *ep.* 55,25 in: H. Karpp (Hg.), *Die Buße*, op. cit., S. 317, 191.

⁶⁰ Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 13.

⁶¹ Vgl. B. Poschmann, *Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?*, op. cit., S. 13–14; B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 2.

⁶² Diese theologische Auseinandersetzung verursachte Karl Adam, der mit seiner Schrift: *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Paderborn 1917, behauptete, dass Augustin die kirchlich geleitete Privatbuße spekulativ begründete und ihrer Einbürgerung in die abendländische Kirche die Wege ebnete. Auf diese Feststellung antwortete Poschmann

Bischof unter vier Augen ermahnt worden wäre und danach wenn er seine Schuld bereut hätte, wäre ihm auf der Stelle ebenfalls die Sündenvergebung erteilt worden. Das heißt folglich, die Genugtuung und die Rekonziliation wären für die geheimen Vergehen nicht öffentlich und in einem Akt integriert. Diese kirchliche geleitete Privatbuße oder die geheime Kirchenbuße wäre von Augustinus mit einem *Terminus technicus*, so Adam, als *secreta correptio* bezeichnet worden⁶³.

Hingegen vertrat Poschmann die Auffassung, dass Augustinus in Bezug auf das Geheimverfahren der verborgenen Sünden (*crimina occulta*) nur die Beseitigung der öffentlichen Rüge und Brandmarkung gefordert hätte. Der Bischof habe den sündigen Christ insgeheim zur Rede gestellt und damit versucht ihn zur Annahme der öffentlichen Buße zu bewegen. Der Sünder, der eine geheime Todsünde begangen hatte, musste ebenso wie die öffentlichen Sünder die Exkommunikationsbuße über sich ergehen lassen. Der Unterschied bestand darin, dass das Vergehen des heimlichen Übeltäters nicht bekannt wurde und die Rekonziliation sich in weniger peinlicher Form als bei den öffentlichen Sündern vollzogen hatte. Diese Bußbehandlung mit dem geheimen Bekenntnis und den öffentlichen ausgeführten Bußwerken bezeichnete Poschmann, ähnlich wie anderen Theologen⁶⁴ als „die halböffentliche Buße“. Gegenüber der Meinung Adams zur „Privatbuße“ betonte der ermländische Dogmatiker vor allem die Unverzichtbarkeit der Exkommunikation in jedem kirchlichen

mit der Abhandlung: *Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt?*, in der er das Ergebnis Adams definitiv ablehnte. Die Kritik Poschmanns rief die konkrete Reaktion Adams hervor, die die Form einer Studie: *Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin*, Kempten 1921, annahm. Adam verteidigte sich und warf Poschmann vor, dass er die Grundtendenz seiner Schrift verkannt, „die gerade darauf ausging, nicht einzelne Stellen für sich allein zu verhören, sondern Augustinus Äußerungen aus ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Gestaltung der bußgeschichtlichen Situation in Hippo einerseits und mit der besonderen Ausprägung der theologischen Interessen des Kirchenvaters andererseits zu würdigen“ (S. 3). Das letzte Wort dieser Polemik gehörte zu Poschmann, der zwei Jahre später in seiner Publikation: *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Stellung zu den Erläuterungen Adams nahm. „Adams Ausführungen haben mich auch jetzt nicht überzeugen können. Sie haben den einen und den anderen Punkt klarer gestellt, haben insbesondere mich bestimmt, meine Auffassung bezüglich eines der wichtigsten Texte zu berichtigen, aber das Endergebnis muss ich nach wie vor ablehnen. Die Identität der augustinischen *correptio secreta* und der geheimen Kirchenbuße haben sie nicht erwiesen“ (S. 1). Siehe auch: P. Nowak, *Friede mit der Kirche*, op. cit., S. 116–117.

⁶³ Vgl. K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, op. cit., S. 134–137; B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 2–3.

⁶⁴ Vgl. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a. S., ⁴1906, S. 340–343; G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg ²1910, S. 222; F. Hünermann, *Die Bußlehre des heiligen Augustinus*, op. cit., S. 56.

Bußprozess. Diese spezifische Eigentümlichkeit unterschied die Forschungspositionen der beiden Theologen. Neben der wesentlichen Erleichterung der „halböffentlichen“ Buße war das Fernbleiben von der Eucharistie das Einzige, was bei dieser Bußform in die Öffentlichkeit trat und bis zur Privatbuße (im Verständnis der heutigen Praxis) war es kein allzu großer Schritt mehr⁶⁵.

Diese „halböffentliche“ Buße, die die *correptio secreta* herbeiführte, war nur eine Sonderform der altchristlichen Buße. In der Alten Kirche bestand die eigentliche Gestalt des Bußsakramentes ausschließlich in der Form der „öffentlichen“ (kanonischen) Buße. Neben ihr gab es keine sanktionierte Struktur der Privatbuße. Obwohl die Handhabung der kanonischen Buße sich freilich in besonderen Fällen praktisch kaum von der heutigen Praxis der Privatbeichte unterschieden hatte, blieb sie sowohl wegen ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, als auch ihrer lebenslänglichen Folgen⁶⁶ für den Büßer immer öffentlich⁶⁷.

Zusammenfassung

Die Bußtheologie des hl. Augustinus ergibt sich aus der zeitgenössischen Ekklesiologie, das heißt, dass die Kirche durch die Assistenz des Heiligen Geistes den Auftrag und die Vollmacht zur Vergebung aller Sünden hatte. Diese Aufgabe wird konkret durch die Presbyter realisiert⁶⁸ und sie basiert nicht nur auf dem Vergebungswillen der Kirche, sondern prinzipiell auf der Barmherzigkeit und der Güte Gottes. Aus diesem Grund erklärte Augustinus gegenüber den Donatisten, worin die Eigenschaft der „wahren“ Kirche besteht. Die priesterliche Sündenvergebungsgewalt stammt nämlich nicht aus dem Willen oder der Macht des Menschen, sondern ihr ist, laut des Versprechen Christi, die Assistenz des Heiligen Geistes zugeschrieben⁶⁹. Deshalb besitzt die Schlüsselgewalt der Kirche Objektivität und dauerhafte Gültigkeit, weil sie auch ohne die persönliche Disposition des Sakramentenspenders geschieht. Wenn

⁶⁵ Vgl. K. Adam, *Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin*, op. cit., S. 30; B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta*, op. cit., S. 3.

⁶⁶ Es handelte sich hier um den Akt, durch den man sich zum asketischen Leben verpflichtete und der mit dem Terminus *conversio* (Bekehrung, das ist Abwendung von der Sünde zum Leben der Vollkommenheit) bezeichnet wurde; vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße*, op. cit., S. 133.

⁶⁷ Vgl. K. Rahner, *De paenitentia*, op. cit., S. 225.

⁶⁸ Vgl. Augustinus, *adult. coniug.* II 16,16 (PL 40, 482).

⁶⁹ „Spiritus dimittit, non vos. Spiritus autem Deus est. Deus ergo dimittit, non vos“; Augustinus, *serm.* 99,9,9 (PL 38, 600).

die Kirche durch ihre Priester die Sakramente spendet, dann handelt Christus selbst⁷⁰.

Die augustinische Bußlehre wurde stark durch die Lehre und Praxis seines Lehrmeisters Ambrosius beeinflusst und geprägt⁷¹. Für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Buße sind seine Schriften von Bedeutung. Obwohl man schon bei Ambrosius die Spuren der geheimen Buße vorfindet⁷², ist Augustinus vor allem Zeuge einer Ära, in welcher der Prozess des Verschwindens der öffentlichen Bußdisziplin allmählich begann. In seiner Bußlehre betont der Bischof von Hippo, im Unterschied z. B. zu Cyprian, mehr die Bedeutung der persönlichen Reue als nur die Bußleistungen⁷³. Die *satisfactio* muss primär durch die Gnade Gottes initiiert werden. Das heißt, am Anfang des Bußgeschehens steht Gottes Wirken (Gnade) und dann erst die Genugtuung des Sünders. Augustinus machte das gern an der biblischen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,44)⁷⁴ anschaulich. Die Todsünde bewirkt den Verlust der Verbindung mit Gott und bedeutet in Folge auch den Ausschluss von der Eucharistie, also damit auch aus der vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche, welche ja die Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geist und in der Einheit und der Liebe ist. Hier wird wiederum der Grundsatz des Bußsakramentes deutlich: die *pax cum Deo* setzt die *pax cum Ecclesia* voraus⁷⁵. Es ist wichtig, wie Augustinus immer wieder akzentuiert, die Einheit aller Gläubigen in der Kirche als Gemeinschaft zu sehen, denen die göttliche Vergebung, also die Taufgnade wieder in vollem Maß geschenkt worden ist. Deshalb gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche, den Menschen durch die Kraft ihrer Beauftragung die Sünden nachzulassen⁷⁶. Sündenvergebung geschieht nämlich immer nur durch das Wirken des Heiligen Geistes, als der „Seele der Kirche“. Sie ist letztendlich immer ganz und gar ein Geschenk der Gnade Gottes⁷⁷.

⁷⁰ Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 82–83; P. Brown, *Augustinus von Hippo*, op. cit., S. 192.

⁷¹ Vgl. F. Hünermann, *Die Bußlehre des hl. Augustinus*, op. cit., S. 149.

⁷² Vgl. Ambrosius, *paenit.* 2,10,95 (PL 16, 520).

⁷³ Vgl. Augustinus, *ench.* 65 (PL 40, 262); Ders., *ep. Rm. inch. expos.* 22 (PL 35, 2104); Ders., *c. Jul. imp.* 6,19 (PL 45, 1543–1544).

⁷⁴ Vgl. Augustinus, *Io. ev. tr.* 49,3 u. 24 (PL 35, 1747–1748 u. 1756–1757).

⁷⁵ Vgl. Augustinus, *bapt.* 3,18,23 (PL 43, 150).

⁷⁶ Vgl. Augustinus, *bapt.* 6,18,23 (PL 43, 199).

⁷⁷ Vgl. K. Rahner, *De paenitentia*, op. cit., S. 237; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, op. cit., S. 82–85.

Summary

An outline on penance teaching of Saint Augustine

Expiation in 4th and 5th century was described as canonic as it was executed on the grounds definite by contemporaneous local synods. It was evident and public activity of the sinners who committed a serious offence against God and neighbours (e.g. idolatrousness, infidelity, murder). The process of expiation consisted of the following elements: excommunication announced by the bishop (the sinner was excluded from the Christian community); the entry to the expiator's state which entailed with many serious restrictions; atonements and reconciliation which was accorded only after the completion of the penalty. Saint Augustine perfectly knew ancient Christian penitential procedure because as a bishop was its executor himself. Canonic penance was the only one of its kind and entailed was associated with huge spiritual effort. The painful reality of the human being sinfulness was present in the Church from the very beginning of its existence. Saint Paul and ancient Church Fathers' letters demonstrate that the first ecclesiae were not the communities of the saints – as some Protestant theologians wanted to prove (e.g. Hans Windisch, a Biblicist) – but they were also the communities of the sinners. That is why the stringent current appeared in the Church very quickly. It demanded from the Christians the absolute observation of moral rules which was often very difficult to fulfill. The tension between the severity and the sin reality caused that Saint Augustine as a bishop had to object to the heresy of donatism and pelagianism which appeared in Christian communities. His theological polemic with heterodox currents contributed to the demonstration of catholic teaching on sin, penance, grace and the power of forgiveness given to the church by Jesus Christ. The term of *correptio secreta* present in the writing of the bishop of Hippo became the reason of creative theological discussion between two German theologians: Karl Adam, the professor from Tübingen and Bernhard Poschmann, the dogmatist from Warmia (now Poland). It took place in 1920s. Karl Adam comprehended *correptio secreta* as introducing church private penalty. While the professor from Braniewo proved that Saint Augustine used the term to describe someone's inconspicuous activity towards sinners to avoid their pillory. If the secret sinner was warned by the bishop and made a decision about repentance, he or she was ordered to do public not only private penance in their church.

Ks. Przemysław Nowak (ur. 1978), prezbiter archidiecezji warmińskiej. W roku 2012 uzyskał tytuł naukowy doktora teologii w zakresie teologii dogmatycznej na uniwersytecie w Trewirze (Niemcy). Od 2014 roku pracuje w diecezji ratybońskiej.

Ks. Krzysztof Szwarc

PWT – Warszawa

Sakrament małżeństwa źródłem łaski. Próba wyjaśnienia przy pomocy Karla Rahnera i Bernarda Lonergana

Słowa kluczowe: sakrament małżeństwa, łaska, Karl Rahner, Bernard Lonergan

Keywords: sacrament of marriage, grace, Karl Rahner, Bernard Lonergan

Lew Tolstoj w powieści *Anna Karenina* umieszcza rozmowę Lewina z popem, która ma miejsce przed zawarciem małżeństwa Lewina z Ketty¹. Nieco inaczej niż w oryginale została ona pokazana w ekranizacji z 2013 roku w reżyserii Christiana Duguaya, zrealizowanej w międzynarodowej koprodukcji litewsko-hiszcpańsko-francusko-włoskiej. W filmie Lewin po wyjawieniu swoich trudności i wątpliwości co do obecności Boga w jego życiu zauważa, że jego małżeństwo z ukochaną Ketty jest raczej dziełem przypadku. W odpowiedzi słyszy z ust popa następujące słowa:

(...) małżeństwo może być najbardziej bolesnym doświadczeniem w życiu, na pewno nim będzie. Umierasz i rodzisz się w ciele innej osoby, nie myślałeś o tym? Nie będziesz wiedział, gdzie zaczyna się twoja żona, a gdzie kończysz się ty; czego chciała ona, a czego ty. Małżeństwo to podróż tak niepewna, trudna i niebezpieczna, że gdyby Bóg nam nie towarzyszył, nie życzyłbym jej nikomu².

W obliczu rozlicznych tendencji sekularystycznych coraz wyraźniej obecnych w kulturze życia i sposobie myślenia, w przekazie medialnym czy w procesie legislacyjnym dotyczącym małżeństwa i rodziny warto zadać pytanie o znaczenie i wartość małżeństwa sakramentalnego. Dlaczego sakrament jest sposobem, w jaki Bóg wchodzi na stałe do wspólnego życia dwojga ludzi i swoją obecnością umożliwia im tworzenie rodziny? Co naprawdę stanowi trwałe fundamenty tej wspólnoty oraz pozwala budować i ocalić jej życie? Dlacze-

¹ L. Tojstoj, *Anna Karenina*, tłum. K. Błakowiczówna, t. 2, Warszawa 1984, s. 483–484.

² Cytowany fragment znajduje się mniej więcej pomiędzy 31 a 33 minutą filmu.

go chrześcijańska wizja małżeństwa z jej wzywaniem do umierania dla siebie, aby robić w sobie miejsce tej drugiej osobie, może być bardziej przekonująca od zaangażowania się jedynie w proces nieustannego „dostosowywania się do własnego środowiska i wykorzystania własnej wiedzy jako praktycznego środka w zaspokojeniu własnych potrzeb i pragnień”³? Od tego spojrzenia zależy przecież życie i rozwój wspólnoty rodziny, u której podstaw stoi małżeństwo, a która staje się coraz bardziej palącym wyzwaniem dla Kościoła i współczesnego społeczeństwa⁴. Odpowiedzi na te pytania chcemy poszukać w myśli teologicznej Karla Rahnera i Bernarda Lonergana.

1. Przyjście Boga i powołanie człowieka

Skoro sakrament małżeństwa ma być dla małżonków źródłem łaski, warto na samym początku określić owo źródło, które stanowi podstawę i siłę małżeńskiej wspólnoty. Teologia najnowsza wniosła wiele wysiłku w opisanie rzeczywistości łaski, która stanowi jeden z zasadniczych sposobów działania Boga w życiu człowieka⁵. Ów wysiłek skupił się na odrzeczowaniu Bożego obdarowania i zwróceniu uwagi na Boga, który nie jest jedynie Dawcą, ale też Darem. Kimś, kto daje siebie samego człowiekowi w świecie oraz wiąże własny los z nim i w nim⁶. Zatem łaską nie jest jakaś rzecz czy nawet dar, ale sam Bóg przez wejście w życie człowieka i jego wydarzenia. Samoudzielenie się Boga, albo, mówiąc inaczej, Jego przyjście, jest zawsze związane z jakimś konkretnym celem. Bóg, który jest Zbawieniem, przychodzi do kogoś i po coś, aby ujawnić swoją zbawczą moc i zbawcze działanie. Jak zauważa Karl Rahner, nawet nie tyle czyni „coś” zbawczego wobec człowieka, ile „w najradykałniejszy sposób daje s a m e g o siebie, jako nasze zbawienie. Oznacza to, że obie rzeczywistości: Bóg w sobie samym [*Gott-an-sich*] oraz Bóg zbawienia dla nas [*Gott-des-Heils-für-uns*] są ściśle zjednoczone”⁷. Bóg taki, jaki jest sam w sobie, taki też nam się ujawnia, i taki, jaki jest sam w sobie, taki też nam się udziela. Nie ma tu żadnego przekłamania na linii „Bóg w sobie” i „Bóg na zewnątrz

³ J. Kowalski, *Sekularyzm*, w: J. Nagórny, E. Jeżyna, *Encyklopedia nauczania moralnego Jana Pawła II*, Radom 2005, s. 488.

⁴ Por. R. Skrzypczak, *Magisterium po obniżonej cenie? Teologiczne obawy na marginesie synodu poświęconego rodzinie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28 (2015) nr 3, s. 66–91.

⁵ Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998.

⁶ K. Rahner, *O specyficie chrześcijańskiego pojęcia Boga*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, t. 1, Kraków 2005, s. 163.

⁷ Tenże, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 220.

siebie”. Bóg, który jest zbawieniem, udziela nam się jako Zbawiciel. Jest to ważny wniosek teologiczny dla poprawnego zrozumienia samoudzielenia się Boga (łaska sakramentalna) wspólnocie małżonków. Trzeba bowiem doprecyzować Tego, który przychodzi jako Zbawiciel, aby ujawnić to, kim jest. To w zasadzie pytanie o to, jaki jest Bóg, który przychodzi.

Najpełniej, najgłębiej, a jednocześnie najbardziej syntetycznie odpowiada na to pytanie Jan Ewangelista, kiedy wypowiada słowa: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Najpierw „widać” to w wewnętrznym życiu Boga. Słowa Jana można wręcz uznać za mistyczną wizję życia Boga, którą nam przekazał, a ze względu na której doświadczenie zyskał tak wielkie uznanie Kościołów wschodnich. Bóg w sobie stanowi życie miłującej się wspólnoty: jest udzielaniem się i przyjmowaniem siebie nawzajem poszczególnych Osób. Ojciec cały daje siebie Synowi, Syn cały daje siebie Ojcu, Syn wszystko przyjmuje od Ojca, a ich wzajemne oddawanie się i przyjmowanie przybiera osobową postać Ducha Świętego. Wewnętrznym życiem Boga jest wzajemna wymiana miłości, która stanowi doskonałą komunię Osób. Taki jest Bóg wewnątrz siebie, taki ujawnia się nam na zewnątrz i taki też daje nam siebie w swoim Synu. Nie jest On miłością zamkniętą. Jego miłość w wewnętrznym Jego życiu jest tak przeogromna, że niemal wylewa się na zewnątrz, i jest skierowana ku stworzeniu – które kocha swoją miłością, któremu udziela swojej miłości, daje mu się w miłości, przychodzi do niego z miłością i w miłości. Motywem i celem Bożego działania jest zatem miłość – wszak Bóg jest miłością. A każde Jego wejście w historię jest wydarzeniem zbawienia. Przekonuje nas o tym niemal każda karta Pisma Świętego, przez które Bóg ujawnia i stopniowo prowadzi człowieka w rozumieniu swej bezinteresownej miłości, a najpełniej ujawnia ją nam w swoim Synu.

2. Włączenie miłości człowieka w miłość Boga

Relacja człowieka do Boga jest wzajemną relacją wolności Boga i człowieka. Ta niepowtarzalna relacja dokonuje się w historii w niepowtarzalnym dialogu, przemieniając zwykłą historię ludzką w dzieje zbawienia. Bóg, który pozostaje wierny w tej relacji, uzdalnia człowieka do wolnej i wiernej odpowiedzi na swoją miłość⁸. Nie przez przypadek liturgia słowa podczas zawarcia sakramentu małżeństwa daje do wyboru czytanie ze starotestamentowej księgi Pieśni nad pieśniami (2, 8–10.14.16a; 8, 6–7a), w której autor w poetycki sposób prowadzi nas do rozumienia nie tylko wiernej, czulej i konsekwentnej miłości Boga do człowieka, ale też nieustannego przychodzenia takiego Boga do

⁸ Tenże, *O specyfice chrześcijańskiego pojęcia Boga*, dz. cyt., s. 163–164.

ludzkiego życia i jego konkretnych wydarzeń. Pan Bóg działa w teraźniejszości naszego życia i łaska Boża nie jest przywiązana do naszych wyobrażeń, ale do konkretnych zdarzeń. Dlatego Bóg, będąc Bogiem wydarzeń, udziela nam się taki, jaki jest, w wydarzeniach, w których działa i przez które do nas mówi. Jest Miłym, który puka, stoi za murem, zagląda przez okno i kraty, biegnie przez góry do swojej Umiłowanej-człowieka⁹. Bóg okazuje swoją miłość w czułym, delikatnym, a zarazem wiernym i konsekwentnym przyjsciu w toczącym się teraźniejszym życiu człowieka, nie łamiąc i nie naruszając w jakikolwiek sposób jego wolności. Bóg taki udziela się człowiekowi, ale taki też zaprasza: „miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowałem” (por. J 13, 34). Ta wzajemna miłość międzyludzka, możliwa z miłości Boga do człowieka, wyznacza człowiekowi niejako program całego życia, co dobrze obrazuje inne czytanie z liturgii słowa, często wybierane podczas ceremonii sakramentu małżeństwa, a mianowicie Hymn o miłości św. Pawła (1 Kor 12, 31 – 13, 8a)¹⁰. Św. Paweł, kreśląc tu obraz miłości i wyliczając długą listę tego, czym ona jest, a czym nie, w istocie kreśli przed nami najpierw obraz miłości Boga, pokazując, czym ona jest, a czym nie¹¹. Istotne bowiem okazuje się odróżnienie miłości od tego, co nią nie jest. Paweł zatem najpierw opisuje nam miłość Boga, pokazując jednocześnie, skąd jest możliwa miłość wzajemna względem siebie i co stanowi fundament wspólnego życia, który należy wznosić i umacniać przez cały czas jego trwania¹². Człowiek sam z siebie nie jest w stanie wypełnić tego planu, dlatego potrzebuje przyjscia Boga, którego obecność w życiu dwojga osób staje się fundamentem ich budowania wspólnoty małżeńskiej.

Tu uwidacznia się istota łaski Boga w życiu dwojga, którzy opierając własną zdolność kochania na Jego nieprzemijającej miłości, uczą się nawzajem obdarowywać taką miłością i wychodzić do siebie nawzajem, czyniąc z samych siebie dar w konkretnych wydarzeniach małżeńskiego życia. Doświadczając łaski przyjscia Boga do ich małżeństwa, czyli Jego udzielenia się im, doświadczają daru Jego obecności w ich wspólnym doświadczaniu życia miłością – przyjmowania jej i obdarowywania nią. Proces ten zarówno na linii Bóg–człowiek, jak i człowiek–człowiek tworzy historię wolnej i wiernej miłości międzysobowej, w której każda chwila, każda teraźniejszość zawiera w sobie jakiś moment pochodzenia z przeszłości oraz moment projekcji w stronę przyszłości, dopie-

⁹ Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 70.

¹⁰ Por. A. Santorski, *Małżeństwo jako znak łaski nadprzyrodzonej w świetle Nowego Testamentu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 296–297.

¹¹ Papież Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 89–119.

¹² Por. M. Dziewiecki, *Małżeństwo: sakrament wiernej miłości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 20 (2011), s. 77–82.

ro nadchodzącej¹³. Łącząc się bowiem sakramentalnym węzłem małżeńskiej miłości, włączają we wspólną historię własne doświadczenie miłości, i będąc otwarci na doświadczenie Bożej obecności w ich wspólnym życiu, biorą wobec siebie wzajemne zobowiązanie wynikające z natury tego sakramentu, a mianowicie że nawzajem doprowadzą się do nieba, czyli do Boga, który jest miłością i który stanowi ostateczne przeznaczenie tej wspólnoty. Jest to bowiem droga ich sakramentalnego zbawienia, którą odczytali jako życiowe powołanie.

Prawdziwa miłość jest *de facto* zawsze teologiczną cnotą *caritas*, którą podtrzymuje sam Bóg za pośrednictwem łaski, w której to cnotcie Bóg i człowiek miłują się, ponieważ miłość jednego warunkuje miłość drugiego. Dlatego miłujący w swym akcie miłości urzeczywistnia swe zbawienie w wydarzeniu usprawiedliwienia, a doświadczając zbawienia, pragnie, aby także ta druga osoba uczestniczyła w jego zbawieniu, a także aby oboje osiągnęli bezpośrednio Boga, w którego Osobie dane jest to zbawienie. Ludzka miłość, o której tu mówimy, nie pojmuje więc Boga jedynie jako transcendentalne źródło pochodzenia oraz cel, który leży w nieskończonym oddaleniu, lecz osiąga Boga w tej absolutnej bliskości, w której udziela On sam siebie, nie tyle w formie zwykłego stworzonego daru, ile jako rzeczywistość będącą najgłębszą tajemnicą i życiem człowieka. Będąc *caritas*, miłość ta jest więc także wydarzeniem miłującego samo-udzielania się Boga wobec nas, które dopiero umożliwia nam naszą miłość do Boga i do człowieka. Tym samym *caritas* jest jednocześnie wydarzeniem miłości Boga do nas i naszej miłości do Boga¹⁴.

Dla Rahnera miłość międzyludzka, którą umożliwia Bóg, jest czymś więcej niż tylko moralnym zadaniem czy zobowiązaniem. Pośredniczy ona w prawdziwym poznaniu Boga, z którym człowiek wchodzi w relację. W koncepcji Rahnera zatem miłość jest sposobem poznania, dotarcia „do” oraz wejścia w pogłębioną relację nie tylko z drugim człowiekiem, ale również z Tym, który stoi u początku miłości i umożliwia jej wzrost.

Jedynie w doświadczeniu bliźniego w miłości człowiek może uświadomić sobie, że jest transcendentalnie ukierunkowany na Boga, może stać się to przedmiotem jego doświadczenia i zostać przyjęte w wolności. Ś w i a t, na podstawie którego – zdaniem chrześcijańskiej filozofii i teologii – możemy p o z n a ć Boga, nie jest bowiem w swym najgłębszym wymiarze jedynie środowiskiem materii [*sachhfalte Umwelt*], ale w pierwszym rzędzie i w ostatecznym wymiarze jest światem wzajemnych relacji międzyludzkich [*personale Mitwelt*]. Jedynie ten, kto spotyka ten świat w bezpośrednim doświadczeniu, przyjmuje go w miłości i w wolności ośmiela się wejść w ten świat, może sprawić, że to

¹³ K. Rahner, *O specyficie chrześcijańskiego pojęcia Boga*, dz. cyt., s. 164.

¹⁴ Tenże, *Małżeństwo jako sakrament*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, t. 2, Kraków 2007, s. 381–382.

transcendentalne ukierunkowanie [*Verwiesenheit*] ducha stanie się rzeczywistością, i jednocześnie przyjąć je w sposób wolny jako poznanie i wolność, których ostateczną podstawą i absolutnym celem jest ta podtrzymująca wszystko i sama nie wymagająca fundamentu Tajemnica, którą nazywamy B o g i e m¹⁵.

Radykalizacja osobowej miłości ma miejsce w rzeczywistości łaski i jest relacją miłości Boga do człowieka, człowieka do Boga oraz, w przypadku małżeństwa sakramentalnego, kobiety do mężczyzny i mężczyzny do kobiety, których osobowa miłość prowadzi do wspólnoty jedności. Jak zauważa Rahner, owo ukierunkowanie człowieka na Boga stanowi jedynie trwałą fundament ostatecznej i głębokiej miłości międzyludzkiej, co ujawnia się w zdolności człowieka dotarcia do drugiej osoby w jej ostatecznej głębi i jedności. Jednocześnie jest to też fundament ostatecznej nadziei spełnienia obu istnień, która jest potwierdzeniem owej wiernej miłości¹⁶.

3. Sakramentalna droga łaski

Małżeństwo jest sakramentem, czyli widzialnym (ludzkim) znakiem rzeczywistości niewidzialnej (Boskiej), której twórcą jest sam Bóg¹⁷. Sam moment zaślubin stanowi wydarzenie, w którym Bóg wychodzi na spotkanie dwojga ludzi, aby wejść z nimi w przymierze i pomóc im w ich przymierzu między sobą. Ale jest także znakiem zawarcia przymierza między nowożeńcami, którzy jednocześnie wspólnie wiążą się z Chrystusem już na całe życie: „mężczyzna i kobieta jako małżonkowie zabierają ów znak w całe swoje życie i pozostają nim aż do śmierci”¹⁸. Zawiązuje się przymierze nie tylko między nowożeńcami, ale również między nimi i Bogiem – kładą oni swoje ludzkie, często słabe, kruche i zawodne słowo na mocnym i wiernym słowie Boga, który przez swoją obecność pomaga im w dochowaniu przymierza miłości. Chrystus w sposób nieodwracalny wchodzi w ich wspólne życie, uświęcając ich swoją łaskawą obecnością¹⁹, czyniąc z nich wspólnotę sakramentalną. Towarzyszy im w drodze, opiekuje się i czuwa nad nimi²⁰. Owa sakramentalna obecność Chrystusa w życiu tych dwojga sprowadza się nie tylko do zamieszkania w duszy każdego z nich indywidualnie, lecz oznacza Jego trwałe wejście w tę więź, która powsta-

¹⁵ Tamże, s. 379.

¹⁶ Tamże, s. 377–378.

¹⁷ KDK, nr 48; KKK, nr 1603; por. A. Pryba, *Znaczenie i wartość sakramentalnego małżeństwa*, „Teologia i Moralność” 12 (2012), s. 52nn.

¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, s. 406.

¹⁹ KK, nr 1.

²⁰ KDK, nr 48.

je przez miłość między mężczyzną a kobietą. Dzięki tej obecności Bóg uświęca nie tylko ich samych, ale również to, co będą robili razem²¹.

Wzajemna zgoda małżonków, która jest osobowym aktem woli każdego z nich, pozwala na wzajemne przyjmowanie i oddawanie siebie w miłości²². To, co do tej pory było naturalną więzią międzyosobową, od teraz staje się miłością nadprzyrodzoną, gdyż sakrament małżeństwa uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłości ofiarnej i niekończącej się, na wzór miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5, 25)²³. Sakrament zatem konsekruje życie i czynności małżonków. Staje się ono czymś świętym i może być przeżywane w Panu²⁴. Naturalna więź, jaka dotychczas istniała między nimi, staje się nową rzeczywistością dzięki sakramentowi, gdyż ich życie małżeńskie zostało przez Chrystusa potwierdzone, uświęcone i włączone do „ekonomii zbawienia”²⁵. Wszystkie codzienne sprawy, z których się ono składa, stają się przez sakrament jakby przeświecone i przetworzone w Boską rzeczywistość, zyskując wartość zasługi na wieczność.

Małżeństwo sakramentalne jest zatem udziałem małżonków w miłości Chrystusa i Kościoła oraz stanowi jej obraz. Niesie w sobie dar Ducha, który „daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował”²⁶. Sakrament w pewnym sensie przeobraża małżonków w Chrystusa-Oblubieńca, sprawiając, że w swym życiu „mogą przeżywać miłość samego Boga do ludzi i miłość Pana Jezusa do Kościoła, Jego Oblubienicy”²⁷.

W Starym Testamencie od samego początku zauważalny jest rozwój teologii przymierza paralelny z rozwojem obrazu małżeństwa – w tym drugim stopniowo dostrzega się widzialny obraz rzeczywistości, która w sposób zewnętrzny jest trudna do uchwycenia, a dokonuje się w relacji człowieka z Bogiem, opiera się na wzajemnej zgodzie i wyraża się przez miłość i nierozzerwalną wierność. Myśl ta w Starym Testamencie dostrzegalna jest w obrazie miłości Boga-małżonka do swej oblubienicy-ludu, jak również w nowotestamentowym odwołaniu do związku Chrystusa z Kościołem²⁸. Pierwszy z obrazów jest

²¹ KKK, nr 1612, 1638, 1641.

²² KKK, nr 1627, KPK, kan. 1057.

²³ Por. A. Santorski, *Małżeństwo jako znak łaski...*, dz. cyt., s. 298–303.

²⁴ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 202, s. 102.

²⁵ A. Pyka, *Małżeństwo w Jana Pawła II interpretacji ekonomii sakramentalnej*, w: *Sens i wartość małżeństwa*, red. A. Czaja, M. Wyzlic, Lublin 2008, s. 17–18.

²⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 13.

²⁷ Tamże, nr 56.

²⁸ T. Syczewski, *Małżeństwo w nowym katechizmie rzymskim*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża” 13 (1995), s. 136–138.

wyrażony w dwóch tradycjach Starego Testamentu, ukazujących związek Boga i ludu. Izajasz i Jeremiasz opisują lud jako niewierną i zdradzającą małżonkę. Autor Pieśni nad pieśniami z kolei w poetycki sposób opowiada o nim jako o wiernej i kochającej swego oblubieńca-Boga oblubienicy. Wreszcie prorok Ozeasz ukazuje wytrwałą i wierną miłość Boga, mimo że jest On zdradzany przez swoją małżonkę-lud. Wszystkie obrazy biblijne prowadzą do ukazania wartości świadectwa małżeństw sakramentalnych, które mają odzwierciedlać trwały znak miłości Boga do Jego ludu.

Z kolei scena z Ewangelii Jana ukazująca początek publicznej działalności Jezusa na weselu w Kanie Galilejskiej wyraźnie wskazuje na Chrystusa-Oblubieńca, który przyszedł i jest gotowy poślubić swoją Oblubienicę-lud jako wiekiustą towarzyszkę Boga w życiu wiecznym. W tej perspektywie również Jan Chrzciciel wskazuje na misję Jezusa, kiedy oznajmia: „nie jestem godzien odwiązać rzemienia u Jego sandała” (J 1, 27). Zawiera się tu głęboka symbolika małżeńska, nawiązująca do zwyczaju znanego ze Starego Testamentu (por. Pwt 5; Rt 4, 7), iż zdjęcie sandała było zrzeczeniem się lub odebraniem prawa do zawarcia małżeństwa z osobą, która była obiecana danemu człowiekowi. Zatem Jan stwierdza z pokorą, że nie tylko nie rości sobie żadnych praw do tego, aby zająć miejsce Chrystusa, ale wręcz mówi, że nie jest w stanie zastąpić Oblubieńca, który jako Jednorodzony Syn Boży przyszedł zawrzeć małżeństwo z odkupioną przez siebie ludzkością.

Jezus Chrystus ma moc zanurzyć nas w Duchu Świętym, w samej boskiej Miłości – abyśmy stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami Bożej natury. Właśnie na tym polega tajemnica małżeństwa odkupionej ludzkości, Kościoła z samym Synem Bożym; małżeństwa, w którym będzie się realizowało nasze szczęście wieczne (...) tylko Syn Boży może zaproponować ludzkości to małżeństwo²⁹.

Teksty Nowego Testamentu w przyjsciu Syna Bożego pomagają dostrzec zaślubiny Boga z Kościołem i wskazują na naszą relację z Bogiem na wzór relacji małżeńskiej, a dzięki temu pomagają zrozumieć właściwą perspektywę małżeństwa sakramentalnego. List do Efezjan, odwołując się w 5, 21–32 do obrazu miłości Chrystusa do Kościoła, wskazuje na małżeńską relację męża i żony, którą tworzy i kształtuje więź miłości. Św. Paweł wyraźnie wzywa zarówno żony, jak i mężów: „Żony niech będą poddane swym mężom, jak Panu. (...) Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół”. To wezwanie jest jednak poprzedzone ważnym tekstem: „postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus nas umiłował i samego siebie wydał za nas”. Chrystus okazał swą

²⁹ J. Salij, *Sandały Oblubieńca*, „Idziemy” 327 (2011), nr 50, s. 39.

miłość Kościołowi, składając siebie w ofierze za niego. Tak samo w małżeństwie: prawdziwa miłość ujawnia się w poświęceniu dla drugiej osoby. Małżonkowie składają siebie i wobec siebie ofiarę miłości, tak jak Chrystus złożył ofiarę miłości z całego swojego życia, które było byciem „dla innych”. Paweł zatem stawia przed małżonkami wzajemne zadanie miłości, która ma być ofiarna i niekończąca się. Miłość małżeńska nie może istnieć bez ofiary, gdyż to ona uczy małżonków współżycia. Ofiara Chrystusa jest dla nich wezwaniem do składania siebie w ofierze, ale też uczestnictwem w Jego paschalnej tajemnicy. Oznacza to nie tylko, że są oni znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, ale że miłość tę przez swoje życie przedłużają w historii. Ich małżeństwo sakramentalne natomiast jest nie tylko związkiem dwojga osób, ale objawieniem więzi, która łączy Chrystusa-Oblubieńca z Jego Kościołem-Oblubienicą. Małżeństwo nie tylko wskazuje na miłość Boga do człowieka, ale od momentu Wcielenia wyraża tajemnicę jednego Ciała Chrystusowego³⁰. Człowiek za łaską Boga zostaje przemieniony w świętą i nieskalaną Oblubienicę Chrystusa. To łaska sakramentalna, która łączy małżonków i ich przemienia, sprawia, że ich życie małżeńskie jest uzdolnione do przyjęcia i oddania miłości małżeńskiej jako wyrazu miłości Chrystusa do Kościoła, do zadawania śmierci wadom oraz do życia w cnotach³¹ (por. Ap 19, 7–9). Ślub, który jest wejściem w przymierze małżonków między sobą i Chrystusem, daje im to, co Jezus sprawia podczas wesela w Kanie Galilejskiej – przemianę. Aby ich małżeństwo miało sens na życie wieczne, małżonkowie muszą napełniać swoje stągwie czystą wodą, którą Chrystus przemieni w wino. Ojcowie Kościoła wskazywali, że owa woda stała się winem upajającym Duchem Świętym.

Paschalny charakter wzajemnej miłości małżonków jest naturalnym nawiązaniem to tajemnicy chrztu św. Ojcowie Kościoła nazywali sakrament małżeństwa drugim chrztem, odwołując się przy tym do zwyczaju ślubnej kąpeli panny młodej, znanego w kulturze Dalekiego Wschodu. Miała ona miejsce w dniu zaślubin na znak, że panna młoda jest oddawana w ręce męża czysta i piękna. Chrzest zatem, który również jest obmyciem, oznaczałby tu kąpiel ślubną Kościoła, której poddawany jest każdy ochrzczony i przez którą oddawany jest piękny i czysty swemu Oblubieńcowi-Chrystusowi. Ślub można powiązać z chrztem jeszcze w jeden sposób, wskazując na jego paschalny charakter. Wiadomo, że pierwotnie chrzest wiązał się zanurzeniem całego ciała chrzczonego na znak, że w wodach miał być zatopiony stary człowiek, miał

³⁰ T. Syczewski, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 137–138; 141–142.

³¹ J. Szyran, *Dialogiczny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologiczno-moralne*, Niepokalanów 2010, s. 80–81.

umrzeć, aby mógł się narodzić nowy z łaski Boga. Tak samo małżonkowie ślubujący sobie miłość, wierność, uczciwość małżeńską aż do śmierci przeżywają, każde z osobna, własny pogrzeb, przynajmniej w połowie siebie, aby zrobić miejsce dla drugiej osoby. Musi w pewnym sensie umrzeć moje „ja”, aby mogło narodzić nasze wspólne „my”. Pascha zatem prowadzi do tajemnicy jedności nie tylko małżonków między sobą, ale ich wspólnoty małżeńskiej z życiem Chrystusa Zmartwychwstałego.

Żaden inny sakrament nie wchodzi tak głęboko w życie dwojga ludzi jak małżeństwo. Przez ten związek małżonkowie chrześcijańscy stają się znakiem tajemnicy jedności i płodnej miłości, łączącej Chrystusa z Kościołem, i w tej tajemnicy uczestniczą. Związek ten jest nieomylnym znakiem sakramentalnym największej miłości osobowej, jaką Zbawiciel umiłował Kościół. Jeden jest Chrystus i jeden jest Kościół, dlatego też związek małżeński jest wiecznym przymierzem. I tak, jak Oblubieniec nigdy nie opuszcza swej Oblubienicy, nabytej przez Misterium Paschalne, tak mąż i żona przez sakramentalny związek uczestniczą w tej jedności Chrystusa i Kościoła. Mają więc dzielić życie małżeńskie wspólnie aż do końca, do śmierci³².

Kanadyjski teolog Bernard Lonergan z miłości dwojga uczynił poręczny model do wyjaśnienia istoty łaski, która jest Bożym sposobem obdarowania człowieka zbawieniem. Nie jest ona rzeczą, nagrodą, ale darem bycia-w-miłości-z-Bogiem³³, który dopiero daje człowiekowi zdolność kochania, a jednocześnie umożliwia mu realizowanie w pełni własnego człowieczeństwa. Miłość zawsze potrzebuje osobowej relacji, dlatego musi zostać wypowiedziana, wyrażona na zewnątrz, co z jednej strony wiąże się z wyznaniem, a z drugiej ze wzajemnością, która ostatecznie buduje wzajemną relację miłości przez obecność czy gotowość do poświęcenia bądź wspólnego działania na rzecz dobra. Taki sam mechanizm zachodzi w relacji miłości Bóg–człowiek, jak i w relacji miłości człowiek–człowiek³⁴. Ale tylko miłość Boga, która wypełnia człowieka (łaska), umożliwia mu wyjście poza siebie w kierunku innego człowieka³⁵. Aby wyjaśnić swoją koncepcję łaski, Lonergan chętnie sięga do ludzkiego doświadczenia miłości, która stanowi więź osobową dwojga ludzi, gdyż wzajemne od-

³² T. Syczewski, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 138.

³³ B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 329. W ten sposób Lonergan określa rzeczywistość łaski – zob. K. Szwarz, „Bycie-w-miłości-z-Bogiem” jako działanie łaski Bożej w teologii Bernarda Lonergana, „Łódzkie Studia Teologiczne” 21 (2012), s. 233–246.

³⁴ B. Lonergan, *The Response of the Jesuit as Priest and Apostolen in the Modern World, w: A second Collection*, red. W.F. Ryan, B.J. Tyrrell, Toronto 1996, s. 173.

³⁵ F.M. Rusembuka, *The Two Ways of Human Development According to B. Lonergan. Anticipation in Insight*, Roma 2001, s. 76–77.

dawanie siebie i przyjmowanie drugiego prowadzi do wspólnoty życia i przekraczania siebie, a jednocześnie ma odniesienie do wewnątrztrynitarnego życia Boga, będącego relacyjną wspólnotą życia w miłości, z której człowiek bierze początek i do której ostatecznie zmierza³⁶. Dlatego jego spojrzenie na rzeczywistość łaski pomaga nam lepiej dostrzec paschalny charakter sakramentalnej łaski małżeństwa. Tak jak miłość, do której istoty należy wydawanie siebie i wychodzenie poza siebie ku innemu oraz przekraczanie siebie dla innych, tak samo rzeczywistość łaski (bycie-w-miłości-Boga) przez przyjęcie i wejście Boga w życie człowieka przemienia go i pozwala mu wyjść poza ramy własnej izolacji. Dzięki łasce dokonuje się zasadnicza zmiana w życiu człowieka: od bycia zaabsorbowanym sobą do bycia zatroskanym o dobro innych. Ponieważ miłość nie jest martwym stanem samozadowolenia, małżonek będący w-miłości-z-Bogiem wchodzi w relacje bycia-w-miłości ze współmałżonkiem³⁷.

Stan bycia-w-miłości-z-Bogiem jest źródłem poszczególnych czynów miłości, które stają się aktami miłości zmierzającymi do przekształcania myślenia i postępowania skoncentrowanego na sobie do otwarcia się na postrzeganie, wyobrażenie, myślenie i planowanie, odczuwanie i postępowanie już nie tylko w swoim własnym imieniu i dla własnego dobra, ale w imieniu obojga, z uwzględnieniem wspólnego dobra. Jest to stan, w którym uczucia podtrzymywane i umacniane uczestniczą w procesie przechodzenia od „ja” i „ty” w kierunku „my”³⁸.

Zawsze dokonuje się to poprzez dopuszczenie kogoś innego do przestrzeni własnej wolności i zgodę na jego wolne działanie³⁹.

4. Sakrament dwojga: przysięga i jej celebracja

Małżonkowie podczas zawierania sakramentu składają przysięgę małżeńską, która wskazuje na specyfikę łaski sakramentu w małżeństwie, wydobywając z niej przynajmniej dwie podstawowe płaszczyzny: teologiczną oraz prawną. Małżeństwo bowiem jest umową⁴⁰, kontraktem, ale jednocześnie czymś

³⁶ D. Oko, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 176n.

³⁷ B. Lonergan, *Natural Knowledge of God*, w: *A Second Collection*, dz. cyt., s. 129n.

³⁸ K. Szwarc, *Bycie-w-miłości-z-Bogiem...*, dz. cyt., s. 234; por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, dz. cyt., s. 41.

³⁹ M.D. Morelli, E.A. Morelli, *The Lonergan Reader*, Toronto 2002, s. 320–321; por. M. Serretti, *Bóg człowiekiem. Dlaczego?* (niepublikowany wykład – KUL, 18 maja 2004, s. 2), za: J. Szymik, *W światłach Wcielenia*, dz. cyt., s. 229; por. K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paris 1977, s. 41.

⁴⁰ Por. KDK, nr 48; *Obrzędy sakramentu małżeństwa. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, nr 1–2.

więcej. Dwie osoby wyrażają wzajemną zgodę i do czegoś się zobowiązują, a jednocześnie wchodzi w przymierze na zawsze między nimi a Bogiem, i jest to przymierze sakramentalne. Obie te płaszczyzny stanowią istotny fundament małżeństwa sakramentalnego⁴¹. Zgoda, której udzielają sobie małżonkowie, stanowi duszę ich małżeńskiej umowy i nikt nie jest w stanie jej uzupełnić ani zastąpić, gdyż jest ona „aktem osobowym, przez który małżonkowie się sobie wzajemnie oddają i przyjmują”⁴². Zgoda każdego z nich na wejście w przymierze aż do śmierci jest wyrazem ich własnego wyboru i własnej decyzji woli, czego symbolem i świadectwem są obrączki ślubne. Wreszcie należy podkreślić, że zarówno płaszczyzna teologiczna, jak i prawna w sakramencie małżeństwa nie istnieją rozłącznie, ale tworzą jedną rzeczywistość, w której w życie małżonków, w oparciu o ich wzajemną zgodę, dokonuje się święte przymierze z Bogiem i nieodwracalne wejście Chrystusa w ich wspólne życie. W oparciu o tę zgodę i dzięki temu przymierzemu możemy mówić o rzeczywistości sakramentalnej życia tych dwojga.

Przysięga małżeńska odnosi się do trzech istotnych płaszczyzn małżeńskiego życia sakramentalnego. Zanim małżonkowie wypowiedzą je wszystkie wobec siebie w formie uroczystej przysięgi, najpierw są o nie pytani przez urzędowego świadka sakramentu, czyli kapłana. Są to pytania o trwałą zgodę na wspólne rozpoczęcie życia we wzajemnym przymierzu miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej aż do śmierci. Każde z nich odnosi się do kolejnych części przysięgi. Razem stanowią obraz wypowiedzianej zgody oraz moment wejścia w przymierze sakramentalne.

Pytanie pierwsze: „N. i N., czy chcecie dobrowolnie i bez żadnego przymusu zawrzeć związek małżeński?”⁴³, odpowiada słowem przysięgi „ślubuję ci miłość”. Małżonkowie otrzymują w sakramencie małżeństwa łaskę, która ich wyposaża i uzdalnia do wypełnienia obowiązków wynikających z ich stanu i godności⁴⁴, tak by „miłowali się miłością nadprzyrodzoną, delikatną i płodną”⁴⁵. Miłość w przysiędze małżeńskiej znajduje się na pierwszym miejscu, gdyż z nią nierozzerwalnie związana jest małżeńska płodność, która niejako z niej wypływa. Dlatego też pierwsze polecenie Boga do mężczyzny i kobiety to wezwanie, aby pokochali siebie miłością tak wielką, by zbudowała w nich trwałe fundament bycia razem na zawsze. Jest to jedyna taka miłość dostępna człowiekowi: wybiera drugą osobę jako absolutnie pierwszą w swoim życiu.

⁴¹ T. Syczewski, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 142–145.

⁴² KKK, nr 1627; por. KPK, kan. 1057; KKK, nr 1625–1630.

⁴³ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, dz. cyt., nr 60 i 63.

⁴⁴ KDK, nr 48.

⁴⁵ KKK, nr 1615.

I na skutek sakramentalnej miłości współmałżonek staje się dla męża czy żony w konkretnej sytuacji najważniejszym człowiekiem. Zatem wypowiedziane słowa przysięgi małżeńskiej: „ślubuję ci miłość”, są zgodą na wciąż dokonujący się w życiu małżonków zasadniczy wybór swojego współmałżonka jako pierwszego i najważniejszego człowieka. Pierwsze z przyrzeczeń małżeńskich jest więc ślubem złożonym współmałżonkowi wobec samego Boga, że jego dobro stanie się przedmiotem najwyższej troski w życiu tej czy tego, który(a) składa to ślubowanie⁴⁶.

Drugie pytanie: „Czy chcecie wytrwać w tym związku w zdrowiu i w chorobie, w dobrej i złej doli, aż do końca życia”, odpowiada słowom przysięgi: „ślubuję ci wierność”. Małżonkowie przysięgają sobie miłość wierną, postanawiają kochać siebie i być wobec siebie ofiarni tak jak Chrystus wobec Kościoła – aż do oddania życia. Z tej perspektywy widać, jak ważne jest oparcie małżeństwa i przysięgi małżeńskiej na wiernej miłości Boga do swojego ludu, na miłości Chrystusa do swojego Kościoła, a także znaczenie i wartość ludzkiego świadectwa wiernej miłości do swojego współmałżonka, danego światu. Miłość i bliskość współmałżonków są więzami najważniejszymi dla nich i nie mogą być naruszone ani przez więzi z przeszłości, ani z przyszłości. Dlatego też czymś niezwykle istotnym we wspólnym życiu małżonków jest stała dbałość o rozwój nie tylko ich więzi ze sobą, ale również więzi z Bogiem, który jest nie tylko świadkiem, ale i sprawcą ich wzajemnej wiernej małżeńskiej relacji⁴⁷.

I wreszcie ostatnie z pytań: „Czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?”, odnosi się do słów przysięgi: „ślubuję ci uczciwość małżeńską”. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do *Obrzędów sakramentu małżeństwa* zaznacza:

(...) dzięki sakramentowi małżeństwa małżonkowie chrześcijańscy wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości Chrystusa i Kościoła i w niej uczestniczą; dlatego wspomagają się wzajemnie w dążeniu do świętości we współżyciu małżeńskim, w przyjęciu i wychowaniu potomstwa, a w ludzie Bożym mają własne miejsce i specjalny dar⁴⁸.

Uczciwość małżeńska możliwa staje się jedynie w oparciu o to, co małżonkowie ślubowali sobie wcześniej – miłość i wierność. To one są sposobem ich wspólnej otwartości na życie, którym Bóg ich obdarza. Dziecko, poczęte z miłości małżeńskiej, ma bezwzględne prawo do tego, aby zostało przyjęte z bezwarunkową miłością. Nie musi spełniać warunków, żeby zostało pokochane,

⁴⁶ M. Dziewiecki, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 67, 83–84.

⁴⁷ Tamże, s. 70, 84–85.

⁴⁸ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, dz. cyt., nr 8.

wystarczy, że po prostu jest. Czymś niezwykle niszczącym małżeństwo i rodzinę jest niezgoda małżonków na narodzenie poczętego dziecka, gdyż ta jedna niezgoda staje się podstawą warunkowania miłości w stosunku do pozostałych dzieci, niezależnie od tego, czy poczętych przedtem, czy potem. Pierwszym sposobem kochania i przyjęcia dzieci jest wzajemna miłość współmałżonków – wierna, ofiarna i czuła. A jednocześnie taka miłość rodziców staje się pierwszą i najważniejszą lekcją miłości małżeńskiej udzielonej własnym dzieciom⁴⁹.

5. Osobowa wspólnota życia. Podsumowanie

Wspólnota małżeńska jest wyrazem miłości Boga do człowieka i Chrystusa do Kościoła. Małżeństwo sakramentalne zatem to szczególny rodzaj powołania człowieka wierzącego, którego Bóg uzdalnia swoją obecnością do wzięcia odpowiedzialności za miłość i wspólnotę. Dokonuje się to na drodze nieustannego uświęcania małżonków świętą obecnością Chrystusa w ich wspólnym życiu i przez włączanie ich małżeństwa w nadprzyrodzony porządek zbawienia. To z kolei jasno wskazuje, że nie da się mówić o małżeństwie inaczej, jak tylko w perspektywie stworzenia i odkupienia, a więc w perspektywie wiary. Stąd płynie prosty wiosek praktyczny o głębokich konsekwencjach teologicznych – sakrament małżeństwa jest drogą życia, na którą wejść mogą jedynie ludzie wierzący. Jest to bowiem droga, na którą zaprasza ich Bóg i na której chce w ten konkretny sposób spotkać się z nimi i prowadzić ich drogą zbawienia. Bez wiary trudno wyobrazić sobie tę drogę, która domaga się od człowieka stałej relacji z Bogiem i ciągłego zwracania się do Niego.

Czym innym jest zawarcie małżeństwa, a czym innym jego celebrowanie. Zatem małżeństwo, będące sposobem życia, do którego Bóg wzywa człowieka, odkrywa przed nim tajemnicę jego powołania życiowego. Człowiek nieustannie pogłębia jego znaczenie i wyraża swój stosunek do niego przez postawę wdzięczności, która oznacza w swej istocie odpowiedź na dar Boga zgodnie z intencją ofiarodawcy, czyli wierne i konsekwentne realizowanie celu: zjednoczenia z Bogiem przez codzienną współpracę z łaską, jaką małżonkowie otrzymują każdego dnia.

Zatem wierna miłość małżonków sprowadza się do konsekwentnego naśladowania Chrystusa w Jego wiernej, oddanej i ofiarnej miłości wobec wspólnoty Kościoła. Staje się to fundamentem ich wzajemnej miłości małżeńskiej, a ta z kolei jest dla nich nieustanną szkołą służby, która stale pomaga wyzwaląć

⁴⁹ M. Dziewiecki, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 70, 85; por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, dz. cyt., nr 3.

się z sieci własnych potrzeb, rozdzielnych pragnień, egoistycznych dążeń na rzecz poszukiwania drogi ku jedności. Owocność łaski sakramentalnej zatem zależeć będzie od wspólnego zwracania swego życia do Boga i otwierania się na Jego miłującą obecność, od wspólnej modlitwy i wspólnego wysiłku na rzecz budowania jedności.

Mężczyzna i kobieta, których Bóg wzywa do wspólnej drogi życia sakramentalnego, stają się Jego obrazem jako komunii Osób, na wzór jedności Trójcy Świętej. Dokonuje się to zawsze w intymnej wewnętrznej otwartości wzajemnej małżonków.

Summary

The sacrament of marriage as the source of grace. An attempt of an explanation with Karl Rahner's and Bernard Lonergan's help

The article is an attempt of showing a sacramental nature of marriage, by which God is present and acting in a life of spouses. For this purpose, the article explains first a concept of the grace itself, meaning by that a particular type of a saving entry of God, His self-granting and a presence in a life of these two persons. By entering into their common life, God enters into alliance with them. It means a permanent entry of God into a bond, that is formed by love between a man and a woman. The sacrament of marriage empowers them to a self-sacrificing and a timeless love modeled by charity of Christ and the Church. Their mutual love becomes connected with charity of God, commencing a sacramental way of grace. Marriage is then a participation in charity of Christ, as well as it provides a picture of this love. Therefore, a marital love has a distinct Paschal mark. Based on Christ's charity, it empowers spouses to offer themselves and towards each other, as a sacrifice of love, that extends in their common life charity of Christ in a history. A marital community represents God's love to a man, and charity of Christ to the Church. It becomes an exceptional type of a vocation, wherein God – through His presence on the way of permanent sanctifying of spouses, and by bringing their marriage into a supernatural order of the salvation – empowers the married couple to take responsibility for their love and community. Spouses then not only take a marriage vow to each other, but they commit themselves to its lifetime celebration. Because a fruitfulness of God's presence in their common life (grace) will depend on their common returning life to God, an openness to His loving presence, and their incurred efforts in building a marriage unity. A common way of the married couple's life, they were invited by God through the sacrament of marriage, becomes a picture of the Triune God, Who is the communion of Persons and a role model of unity.

Ks. Krzysztof Szwarc – od 1999 roku kapłan archidiecezji warszawskiej. Jest wicerektorem Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, wykładowcą teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie oraz kierownikiem studiów doktoranckich tamże, a także redaktorem naczelnym „Bielarńskich Studiów Teologicznych”.

Ryszard Hajduk CSsR

UWM – Olsztyn

Vom Bedarf der Prä-evangelisierung in der Gegenwart

Słowa kluczowe: Kościół, ewangelizacja, preewangelizacja, Ewangelia, chrześcijaństwo, dialog

Keywords: Church, evangelization, pre-evangelization, the Gospel, Christianity, dialogue

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil reflektiert die katholische Kirche kontinuierlich über ihre Berufung zum Evangelisieren. Darauf weisen die Dokumente der nachkonziliaren Päpste hin, wie z.B. *Evangelii nuntiandi* von Paul VI., *Redemptoris missio* von Johannes Paul II., *Verbum Domini* von Benedikt XVI oder *Evangelii gaudium* von Franziskus. Die Verkündigung des Evangeliums Christi in der Welt ist die primäre Aufgabe der Kirche, ihre wahre Berufung und ein Ausdruck ihrer tiefsten Identität¹. Die Existenz der Kirche um der Evangelisierung willen fordert von den Glaubenden in Christus die fort-dauernde Verkündigung der christlichen Botschaft des Heils „zu rechter Zeit oder zur Unzeit“ (2 Tim 4,2). Durch die Veränderungen in der Wirklichkeit darf sich die Verkündigung des Heils auf die Wiederholung der gleichen Inhalte in demselben Stil nicht begrenzen, als ob keine Umgestaltungsprozesse des gesellschaftlichen Lebens im Gang wären, und der Mensch – anstelle die Wege der Geschichte zu gehen – an Ort und Stelle unbeweglich stände. Daher ist es notwendig, die Aufmerksamkeit auf die Realität und alle sich in ihr zeigende Phänomene zu lenken, die Empfindlichkeit des modernen Menschen zu entdecken und das zu erkennen, worin sein wahrer spiritueller Hunger besteht².

Dieser Aspekt der kirchlichen Aktivität gehört zur Prä-Evangelisierung, d.h. zur Phase, die der Verkündigung des Evangeliums vom Heil in Jesus Christus vorangeht. In diesem Stadium des evangelisatorischen Wirkens ist es die Aufgabe der Gläubigen, die Tendenzen in der gegenwärtigen Philosophie,

¹ EN Nr. 14.

² M.P. Gallagher, *Hacia una nueva pre-evangelización. Reflexiones para el Año de la Fe, „Razón y Fe“* 1379 (2013), S. 120.

Kultur und Religion zu erforschen. Die Evangelisation ist in der Tat nur möglich, wenn die christliche Botschaft von den Gläubigen so verkündet wird, dass sie auf die echten menschlichen Fragen Antwort gibt und von ihren Adressaten richtig verstanden wird.

Obwohl der Begriff „Prä-Evangelisierung“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil an Bedeutung in der Kirche eindeutig verloren hat³, ist die Frage der Vorbereitung der Herzen der Menschen auf die Aufnahme des Evangeliums Christi immer noch gültig, und zwar nicht nur in Bereichen, in denen die Förderung des Christentums in der Form von der expliziten Verkündigung des Evangeliums verboten ist (einige islamische Staaten)⁴. Auch in „den Ländern der alten christlichen Tradition“ gibt es eine Notwendigkeit, die direkte Verkündigung des Evangeliums mit den prä-evangelisatorischen Aktivitäten einzuleiten. Dazu veranlasst wird die Kirche durch die typischen neuzeitlichen Phänomene, die der Übertragung des Evangeliums in der heutigen Welt im Wege stehen.

1. Das Wesen der Prä-evangelisierung

Die Prä-Evangelisierung ist die Missionstätigkeit, deren Subjekte die Jünger Christi sind. Das Ziel der Prä-Evangelisierung ist es, das Leben der Gesellschaften mit den Werten des Evangeliums zu durchdringen und die modernen Menschen bereitwillig zu machen, die christliche Botschaft des Heils zu akzeptieren⁵. Für die Prä-Evangelisierung ist die so genannte anthropologische Option typisch⁶. Im Einklang mit ihr konzentriert sich die Kirche in dieser Phase der Evangelisierung auf die in einer bestimmten Situation lebenden Menschen, um die von ihnen bevorzugten Werte, sowie die von ihnen im öffentlichen Diskurs verwendete Sprache kennenzulernen. Die Aufgabe der

³ R. Hajduk, *Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia*, „Forum Teologiczne” XV (2015), S. 169.

⁴ P. Mąkosa, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „Katecheta” 7–8 (2010), S. 25–34; D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth. Catholic Social Teaching*, New York 2012, S. 223.

⁵ Z. Alszeghy, M. Flick, *Il problema teologico della predicazione*, „Gregorianum” 40 (1959), S. 720; P. Poupard, *Where Is Your God? Responding to the Challenge of Unbelief and Religious Indifference Today*, Chicago 2004, S. 34; R. Sierra Argiro, *La revelación según René Latourelle*, Roma 2000, S. 67.

⁶ J. Gevaert, *Primera evangelización. Aspectos catequéticos*, Madrid 1992, S. 51; L.T. Tacorda, *Alfonso M. Nebreda, S.J. (1926–) and the Missionary Problem of Pre-evangelization*, Roma 1995, S. 48–49; V.M.^a Pedrosa Arés, *Preevangelización*, in: V.M.^a Pedrosa, J. Sastre, R. Berzosa, *Diccionario de pastoral y evangelización*, Burgos 2000, S. 914; R. Prat i Pons, *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*, Salamanca 2005, S. 103.

Christen ist es sowohl die gegenwärtigen Mythen auszuforschen, von denen sich die heutigen Menschen intellektuell und spirituell ernähren, als auch sich ihrer Hoffnungen, Ängste und noch nicht erfüllten Bedürfnisse bewusst zu werden. Die Gläubigen sind berufen den Reichtum der derzeitigen Kultur und die aktuellen sozialen Probleme zu erkennen⁷.

Zur gleichen Zeit versuchen die Christen die Menschen zu ermutigen, ihre Denkweise zu ändern. Zu diesem Zwecke enthüllen sie vor ihnen neue Dimensionen der Wirklichkeit und versuchen sie ihr Interesse für das religiöse Leben zu wecken. Das Ziel der Prä-Evangelisierung ist es auch, externe und interne Hindernisse zu erkennen, die dem modernen Menschen die Annahme der guten Nachricht vom Heil in Christus erschweren.

Die Prä-Evangelisierung spielt eine wichtige Rolle vor allem dort, wo eine offene Verkündigung des Wortes Gottes unmöglich ist. Obwohl dies eine typische Situation für das von den Muslimen dominierte Territorium ist, wird die Prä-Evangelisierung auch in anderen Situationen zu einem bedeutenden Wirkungsprinzip der Kirche auch in anderen Situationen, weil sich die Menschen an die religiösen Wahrheiten nicht ohne ausreichende Vorbereitung des Herzens annähern sollten⁸. Dazu dient das Zeugnis der Liebe und des Dienstes und das Engagement für die Förderung der Würde der menschlichen Person in den Milieus, die von Armut geprägt werden und von großen politischen Zentren kulturell und wirtschaftlich weit entfernt sind. Der Dialog, eine aktive Präsenz der Christen in der Gesellschaft und ihre Teilhabe am Schicksal der Mitbürger zählen zu den prä-evangelisatorischen Maßnahmen. In gewissem Sinne sind sie bereits Evangelisierung oder zumindest kann man sie als eine Einführung zu ihr verstehen. Das nonverbale Zeugnis der christlichen Wahrheit ist nämlich schon eine „Vergegenwärtigung Christi“, worauf das evangelisatorische Wirken der Kirche zielt⁹.

In diesem Zusammenhang kann man von zwei Phasen der Evangelisierung sprechen: die Prä-Evangelisierung, in der es noch keine Möglichkeit gibt, das Wort des Evangeliums offen zu verkündigen und die kerygmatische Phase, wenn es direkt proklamiert wird. Man kann in ihnen eine Analogie zu den beiden Testamenten sehen, in denen derselbe Gott das Werk der Erlösung ver-

⁷ F. Darcy-Berube, *Religious Education at a Crossroads. Moving on in the Freedom of the Spirit*, Mahwah 1995, S. 41–42.

⁸ M.P. Gallagher, *Hacia una nueva pre-evangelización*, op. cit., S. 124.

⁹ EG Nr. 1; A.-M. Henry, *Préévangélisation et prémission*, in: G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, *Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain*, Bd. XI, Paris 1988, Kol. 816; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, S. 17–21.

wirklicht, indem Er die Menschen durch das Alte Testament zum Leben in der Fülle des Heils im Neuen Testament vorbereitet. Die zur Prä-Evangelisierung gehörenden Werke sind dann Teil der Evangelisierung, soweit die Letzte sie beansprucht und durch die ausdrückliche Verkündigung der Wahrheit über Jesus Christus, dem Sohn Gottes und Erlöser der Welt vervollständigt¹⁰.

Die Tatsache, dass es in der Prä-Evangelisierung keinen Platz für die direkte Übergabe der Botschaft des Evangeliums gibt, bedeutet nicht, dass die Anhänger Christi in dieser Phase der Evangelisierung stumm bleiben¹¹. Die Prä-evangelisatoren ergreifen das Wort, um die Menschen davon zu überzeugen, dass die auf den Besitz von materiellen Gütern oder auf die Verwendung von Errungenschaften des technischen Fortschritts beruhende Sicherheit illusorisch ist. Die Aufgabe der Gläubigen ist die Aufmerksamkeit der Menschen auf die Existenz einer unsichtbaren Wirklichkeit zu lenken und zur Offenheit auf die Aufnahme der Botschaft von Gottes Heil zu animieren. Dies wird durch die Stimulierung der Reflexion über das Phänomen der Vergänglichkeit und des Todes und über die Existenz dessen erreicht, das über die technischen Möglichkeiten der Messung hinausgeht: die menschliche Fähigkeit zu denken, die Liebe zu erweisen und das Leid zu ertragen, sowie die Verantwortung für die moralischen Entscheidungen zu übernehmen. Die Prä-Evangelisierung zielt darauf ab, die Menschen davon zu überzeugen, dass die sie umgebende Realität und ihre verschiedenen Komponente (z.B. die im Gewissen getroffenen Entscheidungen, die soziale und wirtschaftliche Entwicklung, spirituelle Bestrebungen der Gesellschaften) erst durch einen Verweis auf die Transzendenz einen festen Grund bekommen. Ohne die erlösende Liebe Gottes kann das menschliche Leben mit all seinen wichtigsten Problemen den vollen Sinn nicht erreichen¹².

Das Markenzeichen von der Prä-Evangelisierung ist der Dialog, den die Christen mit den Repräsentanten verschiedener Ideologien und Anhängern anderer Religionen führen¹³. In ihm kommen sowohl die Bedürfnisse und Ängste der Menschen, sowie die Widerstände gegen das Christentum zum Ausdruck. Der Dialog bietet die Möglichkeit, das Wohlwollen der Menschen dem christlichen Glauben gegenüber zu wecken, wenn die Jünger Christi in

¹⁰ J.W. Cox, *Preaching. A Comprehensive Approach to the Design and Delivery of Sermons*, Eugene 2002, S. 9; D. Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, in: M. Dhavamony, *Evangelisation*, Roma 1975, S. 32.

¹¹ J. Aldazábal, *El ministerio de la homilia*, Barcelona 2006, S. 25.

¹² A.-M. Nebreda, *Session d'étude de asiatique sur la catéchèse missionnaire*, „Lumen Vitae” 4 (1962), S. 631.

¹³ G. O'Collins, *Living Vatican II. The 21st Council for the 21st Century*, Mahwah 2006, S. 187.

ihm aus dem Schatz der christlichen Tradition das schöpfen, was von allen Menschen guten Willens akzeptiert werden kann: die unantastbare Würde eines jeden Menschen, die Sorge um das menschliche Leben von der Empfängnis bis zum Tod, die Notwendigkeit der Anerkennung der objektiven Wahrheit, die Bedeutung der Einheit in der Familie, der Wert des menschlichen Lebens auch im Angesicht des Todes¹⁴. Der Dialog bietet einen Raum für die Suche nach der Wahrheit an und ermöglicht die eigenen Überzeugungen mit den Ansichten anderer Menschen zu konfrontieren. Infolgedessen können die Christen andere Anschauungen und die Errungenschaften der Zivilisation kennenlernen, was ihnen wieder zu einer inkulturierten Verkündigung des Evangeliums verhilft. Ihre Aufgabe besteht immer darin, jene Komponenten einer Kultur kritisch zu betrachten, die mit der christlichen Wahrheit nicht in Einklang gebracht werden können um die Relevanz derjenigen aufzudecken, die der Wahrheit des Evangeliums Christi nicht widersprechen¹⁵.

Die Prä-Evangelisierung nimmt auch eine Form der Apologetik an, wenn sie die Glaubwürdigkeit des Christentums zu zeigen sucht, indem die Christen rationale Argumente präsentieren, die den Menschen zur Entscheidung für Christus bewegen können¹⁶. Eine solche Apologetik besteht nicht nur darin, die gegen die christliche Religion formulierten Einwände abzuwehren, sondern es geht in ihr auch um die Anerkennung der menschlichen Anstrengung, um die Wahrheit zu erkennen und die menschliche Wirklichkeit vollkommener zu machen. Sie sind auch berufen, das Zeugnis des Evangeliums in einer solchen Art und Weise zu geben, damit die christliche Wahrheit die desorientierten und nach dem Sinn ihrer Existenz suchenden Menschen erleuchtet. Eine intellektuelle Verteidigung des Glaubens wird nie die Evangelisierung ersetzen, die in der Verkündigung des Wortes des Heils besteht. Die Rationalität des Christentums exponierende Apologetik ist nicht in der Lage im Menschen das Vertrauen Gott gegenüber zu wecken, ohne das es keinen Glauben gibt, der zum Heil führt¹⁷.

Eine große Bedeutung in der Prä-Evangelisierung ist der aktiven Liebe zugeschrieben, die den „Grund“ für die Verkündigung der christlichen Botschaft

¹⁴ M.C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Torino 1998, S. 82.

¹⁵ T.H. Groome, *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, „Concilium“ 1 (1994), S. 83–84; A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, Mahwah 2009, S. 96; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata*, op. cit., S. 88.

¹⁶ R.B. Ramsay, *Certeza de la fe. La defensa del Evangelio en un mundo inseguro*, Barcelona 2008, S. 142; P. Mąkosa, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, op. cit., S. 26.

¹⁷ A.-M. Nebreda, *Session d'étude de asiatique sur la catéchèse missionnaire*, op. cit., S. 632.

vorbereitet¹⁸. Es ist die Diakonie, die mit einem großzügigen Eintauchen der Christen in die Realität von den um sie herum lebenden Menschen beginnt, denen die Jünger Christi die Liebe Gottes vermitteln wollen. Es geht um Beziehungen mit der Umwelt, die den Christen ermöglichen, den Menschen in Not zu helfen. Auf diese Weise offenbart sich dem Volk bereits die Wahrheit des Evangeliums, das noch nicht direkt als Kerygma gepredigt wird¹⁹.

Obwohl die Prä-Evangelisierung in dieser Perspektive als eine „unvollständige“ Form der Kommunikation des Evangeliums erscheint, darf sie jedoch nicht als eine „defensive“ oder „fehlerhafte“ Aktivität verstanden werden, weil die Anwesenheit von den Gläubigen unter den Menschen und ihr Zeugnis der Liebe plausibler als jede Rede ist²⁰. Die Prä-Evangelisierung darf man auch nicht mit Untätigkeit verwechseln, denn sie ist von einem leidenschaftlichen Engagement gekennzeichnet. Sie besteht zwar noch nicht in der offenen Verkündigung des christlichen Kerygmas; sie trägt jedoch dazu bei, dass sich die Wahrheit über die menschliche Wirklichkeit enthüllt. Dank der Prä-Evangelisierung wird die kerygmatische Verkündigung des Heils in Jesus Christus von den Menschen als die erwartete Antwort auf ihre wichtigsten existenziellen Fragen wahrgenommen.

2. Die heutige Wirklichkeit als Herausforderung für die Prä-evangelisierung

Die Präsenz der Christen im Leben der Welt und ihre Bereitschaft, sowohl für den Dialog als auch für die Verteidigung ihres Glaubens öffnet den Weg für eine offene Verkündigung des Evangeliums Christi, wenn sie das durch den Mangel an der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe verursachte Leid der Menschen berühren und ihr unstillbares Verlangen nach der Fülle des Lebens entdecken. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich die Veränderungen im Leben der heutigen Gesellschaft und in der menschlichen Mentalität bewusst zu machen, die die Weitergabe des Evangeliums und seine Rezeption den Adressaten erschweren. Der Überwindung von den Hindernissen, auf die die zeitgenössische Evangelisierung stößt, dient die Prä-Evangelisierung, die im für den heutigen Zeitgeist charakteristischen Klima der Ablehnung der

¹⁸ D. Grasso, *Evangelizzazione*, op. cit., S. 31.

¹⁹ AG Nr. 12.

²⁰ EN Nr. 41; H. van Straelen, *Ouverture à l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien*, Paris 1982, S. 222; P. Giglioni, *Predicazione missionaria*, in: M. Sodi, A. Triacca, *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998, S. 1208.

Wahrheit, der Verzerrung der Realität in den Massenmedien, der Förderung der säkularen Axiologie, der Abneigung gegen das Christentum und der Ausbreitung einer „neuen Religion“ durchgeführt wird.

2.1. Zweifel an der Wahrheit (des Evangeliums)

Auf dem Weg des Evangeliums zu den Menschen steht die weit verbreitete moderne Überzeugung, dass niemand die Prediger der Wahrheit brauche, da sie nicht irgendwo außerhalb des Menschen, sondern in seinem Inneren zu finden sei. Denn letztlich sei es der Mensch, der durch seine Intuition und auf der Grundlage seiner Erfahrung sie entdecken und definieren könne²¹. Die Wahrheit sei relativ, abhängig vom Individuum. Alle seine Ansichten haben den gleichen Wert und verdienen die Anerkennung. Die objektive Wahrheit gebe es nicht, darum könne die Wahrheit als solche nicht von den Menschen verstanden werden. Anstelle von den Fragen über das, was wahr ist, gewinnt deshalb das Problem an Bedeutung: „Was ist für mich sinnvoll?“ Jeder hat dann seine eigene Wahrheit, deren Wert sich in Bezug auf ihre Nützlichkeit im Leben verifizieren lässt. Die Wahrheit im Leben des Menschen kann man daran erkennen, ob sie die gewünschten Ergebnisse in Form von Erfolg, Zufriedenheit und Freude bringt²². Unzulässig wird dann die Verbreitung der religiösen, philosophischen, sozialen und politischen Ansichten, als ob sie objektiv wahr seien; denn könnte man es als eine Form der Aggression gegen die vom Individuum vertretenen „Wahrheiten“ interpretieren, auf welche jeder Mensch stehen dürfe²³.

Die Infragestellung der Existenz der objektiven Wahrheit hat nicht nur Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit und des Lebens der Menschen in der Welt, sondern auch auf das Verhältnis zum Glauben, der nicht mehr als ein besonderes Geschenk der göttlichen Gnade, sondern als eine menschliche Eigenschaft betrachtet wird, die in allen Religionen und Ideologien zum Ausdruck kommt²⁴. In diesem Fall scheint es ausreichend zu

²¹ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress 2005, S. 26.

²² Z. Bauman, *Płynne życie*, Kraków 2007, S. 220–221; S. Wielgus, *Postmodernizm*, in: R. Czekański, *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, S. 49.

²³ W. Theis, *Der Mensch in nachchristlicher Gesellschaft. Grundsatzüberlegungen zum Adressaten der Evangelisation*, in: H.H. Klement, *Evangelisation im Gegenwind. Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, Gießen 2002, S. 186; R. Hajduk, *Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach*, „Keryks” 7 (2008), S. 313.

²⁴ A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, op. cit., S. 81; K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), S. 26.

sein, wenn eine Person irgendwelche Bezugnahme auf die Transzendenz hat, um behaupten zu dürfen, dass sie bereits ein Glaubender sei. Dann kann der Glaube ohne ein System von dogmatischen Lehraussagen und daher ohne eine offenbarte Wahrheit existieren. Dann gibt es auch keine Notwendigkeit, sie zu verkünden. Darüber hinaus ist es auch festzustellen, wenn der Glaube eine Privatsache des Menschen ist, muss er entscheiden, was und wie zu glauben ist. Niemand hat das Recht, ihm etwas zu vermitteln, denn es wäre ein Ausdruck der Usurpierung des Privilegs, den wahren Glauben zu bekennen.

In vielen Fällen geht die Abneigung gegen das Evangeliums Hand in Hand mit der Kritiklosigkeit. Es stellt sich heraus, dass die Menschen, die die Wahrheit der christlichen Offenbarung ablehnen oder sie durch ihre eigenen subjektiven Erfahrungen und Überzeugungen ersetzen, oft bereit sind, die größten Lügen und Absurditäten als wahr zu akzeptieren. Viele Zeitgenossen glauben an die modernen Mythen, die – wie in der Antike – Erfindungen, „Pseudo-Logos“, Werk der menschlichen Phantasie und eine Art „Opium des Volkes“²⁵ sind. Zu den beliebtesten Mythen der heutigen Zeit gehört der Mythos von der Allmacht des technologischen Fortschritts, von der unbegrenzten Freiheit des Menschen, von der Unfehlbarkeit der Demokratie und von der Fähigkeit, ein Paradies auf Erden zu errichten²⁶. Soziologische Untersuchungen legen dar, dass die Neigung zum Glauben an Utopien, Gespenster und apokalyptische Prophezeiungen mit dem sich angeblich immer steigenden Bildungsniveau nicht verschwindet. Aus den soziologischen Studien kommt es heraus, dass wenn jemand eine höhere Ausbildung hat, desto mehr ist er willig, die sogar unsinnigsten Ideen zu akzeptieren. Von daher kann man unsere Epoche als Zeitalter der Naivität beschreiben²⁷.

Die Verkündigung des Evangeliums hindert im letzten halben Jahrhundert den Zweifel an die Möglichkeit, zur vollen Wahrheit über Gott zu kommen. Stark verbreitet ist die Überzeugung, dass niemand vollständig Monopolist der vollen und allumfassenden Wahrheit sei und dass nur ein Blick auf sie aus verschiedenen Aspekten die Menschen zu ihr näher bringen könne²⁸. Gott lasse sich gar nicht erkennen oder jede Religion zeige höchstens ein Fragment der Wahrheit über Ihn, weil alle Religionen den gleichen Wert haben und die

²⁵ R.P.S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1987, Kol. 1274.

²⁶ R. Hajduk, *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”*. Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki „Spe salvi”, in: K. Parzych-Blakiewicz, *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, S. 9–16.

²⁷ G. Steins, *Gottesverwechslung, Gottvergessenheit und Religionsfreudigkeit oder: Wenn doch die Propheten anbrächen...*, in: J. Homeyer, G. Steins, *Kirche – postmodern „überholt”?*, München 1996, S. 58.

²⁸ J. Eska, *Kościół otwarty*, Kraków 1963, S. 91.

Wahrheit Gottes nur bruchstückhaft enthüllen. Jesus sei nur eine Form der Manifestation Gottes, denn das Geheimnis des Absoluten könne nicht in einer einzigen Religion in vollem Umfang zum Vorschein kommen. Und da dies so ist, führen alle Religionen zum Heil, und jeder Mensch ist in der Lage es zu erreichen. Schließlich sei die Proklamation des Evangeliums und das Lehren der sich aus ihm ergebenden moralischen Regeln unnötig. In diesem Kontext setzt sich jener, der den religiösen Pluralismus in Frage stellt und Jesus als den einzigen Retter der Welt verkündet, dem Vorwurf des Totalitarismus und Fundamentalismus aus²⁹.

In einer solchen Situation, in der die objektive Wahrheit ignoriert und verworfen wird, ist es schwierig, das Evangelium als offenbarte Wahrheit zu verkünden. Aus diesem Grunde scheint die Prä-Evangelisierung notwendig zu sein, um die künftigen Hörer der christlichen frohen Botschaft für die Annahme der objektiven Wahrheit vorzubereiten, die unabhängig von den in der Welt herrschenden geistigen Strömungen und von der menschlichen Kreativität existiert. Im Dialog mit den heutigen Menschen braucht man Argumente, die die Möglichkeit ihres Erkennens begründen und zeigen, welche Vorteile für die Menschen ihre Annahme rechtfertigen. Ansonsten endet die Verkündigung des Evangeliums als geoffenbarte, objektive und absolute Wahrheit an der menschlichen Skepsis hinsichtlich ihrer Existenz und der Möglichkeit, sie erkennen zu können.

2.2. Die Realität in einem Zerrspiegel der Massenmedien

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich die Massenmedien als Mittel der sozialen Kommunikation positiv auf das Leben von Individuen und Gesellschaften auswirken, indem sie das Wissen der Menschen bereichern, ihren Zugang zu den Kulturgütern erleichtern und bestimmten Entscheidungszentren nicht erlauben, Aktionen durchzuführen, die im Gegensatz zum öffentlichen Interesse stehen. Sie tragen jedoch auch manchmal dazu bei, dass ihre Empfänger Schwierigkeiten haben, um die Realität in ihrer Komplexität wahrzunehmen und nicht immer einen positiven Einfluss auf ihre Zuschauer, Hörer und Leser ausüben. Sie können in der Tat verwendet werden, um ihre Adressaten zu manipulieren, sie mit ihren spektakulären Aufnahmen zu blenden, mit dem Klatsch zu täuschen und zur konformistischen Haltung zu motivieren. Sie können die Reaktionen der Kunden unter Kontrolle bringen, vor allem,

²⁹ K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben*, op. cit., S. 22; H.-G. Nissing, „Was ist Wahrheit?“. *Josephs Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus*, in: H.-G. Nissing, *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus*, München 2011, S. 20.

wenn sie emotionale und irrationale Argumente verwenden. All dies kann zur Verbreitung von einem verzerrten Bild der Wirklichkeit führen und eine Hierarchie der Werte fördern, die nicht in Einklang mit der Lehre des Evangeliums zu bringen ist³⁰.

Die Aktivität des Fernsehens unterliegt deutlich dem Kommerz und dem Streben nach Profit. Seine Programme sind nicht auf die Umsetzung solcher Werte und Einstellungen ausgerichtet, die dem Aufbau der Gemeinschaft dienen, wie Verzicht auf den Überkonsum und Teilen von Waren mit den Bedürftigen. Es gibt Hinweise, dass jemand, der oft fernsieht, selten in die Kirche geht, die Bibel nicht liest, den christlichen Glauben zurückweist. Zugleich hat er den Eindruck, dass er in einem Ausnahmezustand lebe und misstrauisch auf alles schaut, was fremd ist. Die Forschung über den Einfluss der Massenmedien auf die Gestalt des menschlichen Lebens zeigt, dass der Grad der Angst vor Gewalt bei den sich von Beschreibungen der Straftaten systematisch fütternden Menschen deutlich erhöht ist und die Sympathie für die Opfer von Vergewaltigungen bei den Zuschauern von Filmen voller Grausamkeit abnimmt. Bereits sogar allein der Zugang zum den Fernsehkanälen, die die Konsumgesellschaft fördern, führt zur Erhöhung der Anzahl von Raubdelikten³¹.

Im Zeitalter der allgegenwärtigen Medien tritt das Christentum als ein das Wertesystem, die Kultur und das spirituelle Leben der Menschen gestaltenden Faktor in den Hintergrund. Das Fernsehen bietet seinen Zuschauern als Ware eine Weltanschauung an, die nicht nur definiert, was sie zu denken haben, sondern auch, wie sie sich in der Realität verhalten und für wen sie sich halten sollen. Die Menschen, die sich ständig von den aus dem Radio oder Fernsehen fließenden Inhalten ernähren, leben mehr in einer fiktiven Welt als in ihrer eigenen Wirklichkeit, was ihre Bereitschaft und Fähigkeit schwächt, sich für ihre Formung einzusetzen. Die Fernsehzuschauer sind auch williger die Sensibilität auf die Sprache des Glaubens zu verlieren, indem sie sich durch den Einfluss seitens der Massenmedien von den religiösen Symbolen, Riten und Bildern entfremden³². Infolgedessen kommen die Menschen von heute eher durch Helden der beliebten TV-Serien als durch die Bibelgestalten einander näher. Die Massenmedien tragen zur Förderung der zeitgenössischen Abgötterei bei, die heute nicht mehr in der Anbetung von Skulpturen aus Bronze oder Stein besteht, sondern in der Vergötterung vom Geld, von der Sinnlich-

³⁰ G. Panteghini, *Quale comunicazione nella chiesa? Una chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, S. 162.

³¹ A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, Warszawa 2003, S. 74.

³² H. Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart 1993, S. 109.

keit, dem Hedonismus, technischen Fortschritt, dem Konsum und dem materiellen Standard der Existenz³³.

Für die Prä-Evangelisierung bedeutet die Aktivität der Massenmedien eine dreifache Herausforderung. Erstens geht es um eine Verwendung der Massenmedien, damit sie ein Werkzeug für die Vorbereitung zukünftiger Zuhörer des Evangeliums werden. Auf der anderen Seite sollen sie für die Prä-Evangelisatoren eine wichtige Informationsquelle nicht nur über den Zeitgeist sein, sondern auch über die für die heutigen Menschen relevanten Inhalte, darunter auch diejenigen, die zum Bereich des religiösen Lebens gehören. Die Medien bieten den Jüngern Christi interessantes Material an, das in der Prä-Evangelisierung verwendet werden kann. Die gegenwärtigen Kommunikationsmittel können auch als eine Schule der zeitgenössischen Sprache dienen, die unentbehrlich ist, um Kontakte mit den Adressaten der christlichen Botschaft zu knüpfen und sie zu pflegen. Schließlich sind die Massenmedien wie ein Spiegel, der die (geistigen) Bedürfnisse der Zeitgenossen zurückstrahlt. Sie spielen sogar die Rolle eines Ersatzes für die Religion, in dessen Lichte ein echtes Verlangen der heutigen Menschen nach einer Beziehung zur Transzendenz zum Vorschein kommt. Dieses Bedürfnis kann aber seine volle Befriedigung nur in der persönlichen Freundschaft mit dem Gott Jesu Christi finden. All dies zwingt die Christen sich für die Aktivitäten der Massenmedien zu interessieren und daraus Schlüsse zu ziehen, die sich als nützlich für das Werk der (Prä)-Evangelisierung erweisen können.

2.3. Außerchristliche Axiologie und Ethik

In der heutigen Zeit wird das Christentum nach der Meinung vieler Menschen als „eine Art Bewusstsein“ verstanden, das die Werte fördert, die die heutige Gesellschaft nicht in der Lage ist zu akzeptieren³⁴. In einigen intellektuellen und politischen Kreisen lässt sich eine klare Abneigung gegen das Evangelium und die christliche Tradition beobachten, die seit Jahrhunderten die Grundlage für die Anerkennung der Person und ihrer unantastbaren Würde, der Heiligkeit des menschlichen Lebens und der zentralen Rolle der Familie, der Bedeutung der Bildung und der Freiheit des Denkens, des Wortes und der Religion, sowie für den rechtlichen Schutz von Personen und Gruppen, die Förderung der Solidarität und des Gemeinwohls im gesellschaftlichen Leben gewesen sind. Die gegenwärtige Negation des christlichen Menschenbildes hat dazu geführt, dass der Wert der menschlichen Person mittels der Wirt-

³³ B. Caballero, *Bases de una nueva evangelización*, Madrid 1993, S. 359.

³⁴ R. Holloway, *Doubts and Loves. What is Left of Christianity*, Edinburgh 2001, S. 15.

schaftsindikatoren gemessen wird. Auf dem Gebiet der Ethik verbreiten sich der Emotivismus und der moralische Relativismus, was als ein Ergebnis der Ablehnung der objektiven Wahrheit zu verstehen ist, die alle Dimensionen der menschlichen Existenz enthüllt³⁵.

In der heutigen Wirklichkeit gibt es keinen Platz für eine allgemein geltende Axiologie. Als Utopie betrachtet man sowohl die Anerkennung der objektiven Werte als auch der universellen ethischen Prinzipien, das heißt, derjenigen, die ihre Akzeptanz von allen Menschen verlangen. Es ist das menschliche Individuum, das aufgrund von seinen eigenen Gefühlen selbstständig entscheiden soll, was der Wert ist. Dem Menschen ist die absolute Freiheit zugewiesen, weil die menschliche Kreativität und die Möglichkeit festzulegen, was gut ist, nichts begrenzen kann. Keine Autoritäten wie Familie, Kirche und Bildungseinrichtungen sind erforderlich, denn das ausreichende Material um eine Hierarchie der Werte zu bewerkstelligen, ist dem Menschen im Fernsehen, Internet und in anderen verfügbaren Kommunikationsnetzwerken zugänglich. Infolgedessen vollzieht sich eine große axiologische Revolution, die zu einer großen Verwirrung im Bereich der moralischen Urteile führt. Man kann sie bereits daran erkennen, dass die Wahrheit mit der Ehrlichkeit, die Kritik mit der Aggressivität, die Religiosität mit dem Aberglauben und die Liebe mit der Erotik nach menschlicher Beliebigkeit häufig identifiziert werden³⁶.

Die Akzeptanz vom Chaos in der Welt der Werte, der moralischen Normen und menschlichen Einstellungen wird vom Eindruck der auf dem Wohlbefinden basierten Sicherheit und vom Zugang zu den neuesten Errungenschaften des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts begünstigt³⁷. Der materielle Reichtum beseitigt die Notwendigkeit einer gemeinsamen Axiologie, die einen klaren Bezugspunkt bei der Formulierung der Regeln gewährleisten würde, die erforderlich sind, um die öffentliche Ordnung zu schützen und das Gemeingut zu erhalten. In einer solchen Situation ist das Christentum mit seiner Axiologie und Ethik nicht mehr nützlich und so können die in der Welt vorkommenden kulturellen Veränderungen kritiklos akzeptiert werden. Daher wird der Primat der ethischen und geistigen zugunsten der materialistischen und hedonistischen Werte zusammen mit dem Glauben an Christus

³⁵ EiE Nr. 19; S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Bd. XX: *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, S. 128–129.

³⁶ J.V. Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, S. 35; X. Morlans Molina, *Impulsados a un renovado compromiso evangelizador*, in: J.C. Carvajal Blanco, *Emplazados para una nueva evangelización*, Madrid 2013, S. 21.

³⁷ R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1998, S. 53–64.

abgelehnt, der seit Jahrhunderten ein Bollwerk von den Werten wie Wahrheit, Freiheit und die Würde des Menschen gewesen ist³⁸.

Indem man die zeitgemäße Axiologie und Ethik vor Augen hat, soll die Prä-Evangelisierung auf diese Dimensionen der Wirklichkeit achten, die nicht verschwunden sind, sondern in den Hintergrund geschoben werden. Dazu zählen Phänomene wie Opferliebe, Leiden, Lebensversagen, innere und äußere Versklavung oder Tod. Der heutige Mensch, der von der Möglichkeit, in Luxus zu schwelgen und Spaß zu genießen überwältigt ist, lenkt seine Aufmerksamkeit ungern auf die Fakten und Empfindungen, die Störungen in seine Seligkeit einführen. Doch immer wieder tauchen Gelegenheiten auf, um die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf die Ereignisse zu lenken, die Trauer und Schrecken auslösen oder zumindest zu einer Reflexion über den wahren Sinn des Lebens bewegen. Der Alltag – sowohl in seiner allgemeinen als auch individuellen Dimension – liefert den Prä-Evangelisatoren viele Impulse, um zusammen mit den Adressaten des Evangeliums auf das menschliche Leben und die Wirklichkeit zu schauen und sich die sich aus ihnen ergebenden Herausforderungen bewusst machen, die die Anerkennung der höheren Werte und die Unterordnung der egoistischen Interessen dem Gemeinwohl fordern. In dieser Weise eröffnet sich der Weg, zu den wahren menschlichen Werten zurückzukehren, die die christliche Kultur seit ihren Anfängen fördert.

2.4. Ungünstiges Klima für den christlichen Glauben

In der heutigen Zeit, in der die empirischen Wissenschaften, Wirtschaft und Technologie eine wichtige Rolle spielen, scheint das Christentum für den modernen Menschen etwas unmodern und überflüssig zu sein³⁹. Wenn die Glaubenspraxis noch einen Wert hat, ist es nur wegen der Beziehung des Christentums zur abendländischen Geschichte und Kultur und der Unterstützung der Kirche für die Erhaltung der Volksriten. Da die Wissenschaft alles erklären kann, ist die christliche Religion für die Zeitgenossen nicht mehr brauchbar. Nach der Ansicht der Postmodernisten hat das Christentum als Metaerzählung, d.h. als Modell der Interpretation der Wirklichkeit enttäuscht, denn es hat die größten Tragödien der Menschheit des letzten Jahrhunderts wie Massenvernichtung und Kriegsgrollen nicht verhindert. Letztendlich wurde es als eine Sammlung von nutzlosen Mythen durch die empirische Wissenschaft entlarvt⁴⁰.

³⁸ EiE Nr. 98.

³⁹ J. Gevaert, *Primera evangelización*, op. cit., S. 94.

⁴⁰ G.M. Hoff, „*Es gibt keinen Gott und wir sind seine Propheten*“. *Atheismen des 21. Jahrhunderts*, „Lebendige Seelsorge“ 6 (2009), S. 381–382.

In der modernen pluralisierten Wirklichkeit gibt es nicht mehr nur die eine, weit verbreitete in der Gesellschaft und von (fast) allen akzeptierte christliche Religion, die den Menschen die einzige sichere, zuverlässige Unterstützung bei der Suche nach dem Sinn des Lebens anbietet. Es gibt nämlich viele pseudoreligiöse und säkulare Konzepte der menschlichen Existenz und Weltanschauungen⁴¹. Indem der Mensch mit unterschiedlichen Ansichten und Lebensweisen konfrontiert wird, fängt er an die Einzigartigkeit des Christentums und seine Relevanz in der modernen Wirklichkeit in Frage zu ziehen. Wenn er dazu noch allein gelassen in der Welt in einem Zustand der Desorientierung lebt und Schwierigkeiten mit dem Aufbau seiner religiösen Identität erfährt, wird er zu einer leichten Beute für Sekten und religiöse Pseudogruppen⁴².

Zur einer positiven Einstellung zur Religion entmutigt ihn der Mangel an der mündigen christlichen Haltung der Getauften. Die unreife Religiosität der Erwachsenen schwächt die Weitergabe des Glaubens an die junge Generation⁴³. Auch Schwächen in der verständlichen Übertragung des Glaubens seitens der Kirche, ihre Strukturen und Aktionen, in denen der prophetische Geist und das Feuer fehlen, erschweren den Menschen, sich von der Schönheit und Kraft des Christentums als dem Weg zur Fülle des Lebens faszinieren zu lassen. Ohne eine sie dynamisierende Vision und geistige Inspiration bleibt die christliche Religion in starrem Schemata gefangen und erlöscht unter dem Druck der sogenannten „neuen Kultur“, die einen abgöttischen Kult des Körpers fördert, den Schmerz und das Leiden aus dem menschlichen Bewusstsein entfernt und den Mythos der ewigen Jugend lanciert⁴⁴.

Die Verkündigung des Evangeliums stört das negative Bild des Christentums und vor allem der Kirche, das in der Gesellschaft propagiert wird. Die Kirche und ihre Mitglieder werden als ein „rückständiges Milieu“ präsentiert, wo man einen Anachronismus in ihrem Denken und Handeln beobachten kann, weil die Christen aus den Gewinnen des Fortschritts in verschiedenen Lebensbereichen nichts lernen wollen. Der katholischen Kirche wird vorgeworfen, dass sie eine nicht reformierbare Einstellung zur Homosexualität, künstlichen

⁴¹ J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, in: J. Ratzinger, K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i. B. 1977, S. 20–22; P. Lippert, *Drei große Herausforderungen für den Glauben und die Spiritualität des katholischen Christen heute und morgen*, „Theologie der Gegenwart“ 3 (1996), S. 202–203.

⁴² J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, S. 166.

⁴³ H. Derroite, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander 2004, S. 99–102; N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“ 2 (2008), S. 122.

⁴⁴ EiE Nr. 88.

Befruchtung oder Empfängnisverhütung habe und dadurch sogar mit Christus nicht mithalten könne⁴⁵. Die Kirche von heute sei nicht menschlich genug und zu wenig zeitgenössisch, sie zeige sich öffentlich als „geschlossen“ und „versteint“. Sie unterstütze kritiklos unmoderne Lebensmuster, die auf das Ideal der ehelichen Treue, Keuschheit, Großfamilie und auf die auf den traditionellen Werten basierende Bildung zurückgreifen. Die Kirche werde durch die spirituelle Schwäche charakterisiert, die im „Mangel am vertieften Glauben, im Verfall des apostolischen Geistes, in der Krise der Seelsorge“⁴⁶ zum Vorschein komme. Das aber, was das Herz der Sendung der Kirche ist: die Verkündigung Christi und die Sorge um das Aufrechterhalten der liebevollen Haltung dem Erlöser gegenüber, entgeht gleichzeitig der Aufmerksamkeit des modernen Menschen, denn das ewige Heil ist kein ernstes Thema für die Öffentlichkeit, die sich nach den säkularen, oft antichristlichen Kriterien Urteil bildet⁴⁷.

In der Prä-Evangelisierung, die auf das Phänomen der Leugnung der Existenz Gottes stößt, ist es zu berücksichtigen, dass derartige Haltung den Menschen nicht helfen kann, weil die wichtigsten existenziellen Fragen nach dem Sinn des Lebens und Sterbens, nach der Ursprung des Bösen und des Leidens ohne einen Bezug auf die Transzendenz nicht beantwortet werden können. Die empirische Wissenschaft allein kann weder alle Geheimnisse der Existenz des Weltalls erklären, noch die Menschen wirklich glücklich machen. Im Gegenteil liefert das Leben viele Beispiele von solchen Personen, die gerade durch den Glauben Frieden gefunden und sogar das wahre Glück erst erfahren haben. Indem man das Werk der Prä-Evangelisierung vollbringt, soll man solche Orte im Auge behalten, an denen man den an Christus Glaubenden in ihrer lebendigen Gemeinschaft begegnen kann. Dies kann sowohl für die praktischen als auch für die theoretischen Atheisten eine Quelle von wichtigen Impulsen werden, die sie zur Reflexion über den Sinn und die Form ihres Lebens bewegen. Wenn dabei ein unangenehmer Eindruck in ihnen geweckt wird, dass die tiefsten Wünsche noch nicht befriedigt sind und die vergangene Lebenszeit verschwendet wurde, kann das alles ihnen als ein überzeugender Beweggrund erscheinen, einige wesentliche Veränderungen in der bisherigen Lebensform durchzuführen.

⁴⁵ M. Gretkowska, *Jak rozmawiać z dzieckiem o Bogu?* „W Drodze” 11 (2006), S. 70–72.

⁴⁶ J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999, S. 337.

⁴⁷ G. Danneels, *Kościół w ogniu krytyki*, „Pastores” 2 (2003), S. 50–51.

2.5. Das Aufblühen der modernen Religiosität

In den modernen Gesellschaften schwindet das religiöse Leben nicht, sondern es unterliegt weitgehend der Individualisierung, die sich darin äußert, dass der Mensch zum Maß dessen wird, was er glaubt⁴⁸. Dies gilt auch für die Christen, unter denen es neben den im Glauben Praktizierenden, auch diejenigen gibt, die sich ein privates System der Glaubenswahrheiten und der religiösen Bräuche selbst aufgebaut haben. Sie bekennen sich dann zu Grundsätzen, die mit der dogmatischen und moralischen Lehre der Kirche oft gar nicht vereinbar sind⁴⁹. Ein solches Phänomen weist auf die Entstehung einer neuen, individualisierten Religiosität hin, die sich im Geiste des Synkretismus und Eklektizismus entwickelt⁵⁰.

Für die neue Religiosität ist typisch, dass der Glaube subjektiviert und zum privaten Bereich des menschlichen Lebens reduziert wird. Wenn also die Religion nur im Bewusstsein einer bestimmten Person lebendig ist und nicht mehr in der Außenwelt, folgt es daraus, dass sie keine kosmische und historische Dimension mehr hat. Es ist nicht mehr wichtig, ob religiöse Überzeugungen auf historischen Tatsachen beruhen, weil ein Lehrgut erst an Relevanz gewinnt, wenn es aufgrund der im Zusammenhang mit den existentiellen oder psychologischen Prozessen durchgeführten Interpretationen „verständlich“ wird und ihren Platz im menschlichen Bewusstsein annimmt⁵¹.

Der subjektive Zugang zum Glauben kommt in der Form von religiösen „Collagen“, d.h. von frei gebastelten synkretistischen Glaubenssystemen zum Vorschein. Die Menschen fertigen sie für ihren eigenen Gebrauch an, indem sie ihre einzelnen Bauelemente sowohl aus der christlichen Tradition, als auch aus den heidnischen Mythen, fernöstlichen Religionen und populären abergläubischen Überzeugungen schöpfen. In der so geformten neuen Religion geht es nicht so sehr darum, was wahr ist, sondern was dem Menschen hilft, auf die Herausforderungen des Alltags eine befriedende Antwort zu geben. Die neue Religiosität berührt vor allem die emotionale Sphäre des Menschen,

⁴⁸ R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, in: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. I: *Grundlegungen*, Mainz 2000, S. 96–97.

⁴⁹ J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998, S. 120.

⁵⁰ M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift“ 1 (2006), S. 25.

⁵¹ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, S. 216.

weil die Religion ihm in erster Linie wichtig ist, um sein Leben mit einer besonderen, tiefgreifenden spirituellen Erfahrung zu bereichern⁵².

Der moderne Mensch ist auf der Suche nach einer Religion, die ihm ermöglicht, sich in der Welt zu beheimaten, die existentiellen Ängste zu überwinden und einen Kontakt mit einer übernatürlichen Wirklichkeit zu knüpfen. Aus diesen Gründen suchen viele Menschen für sich eine sichere Umgebung, wo sie sich zu Hause fühlen und die notwendige Orientierung in der komplexen und mehrdimensionalen Realität finden können. Diese Tendenz lässt sich an der Flucht in die Esoterik, den Spiritismus, Okkultismus und die Gnosis⁵³, sowie an der Popularität der fundamentalistischen religiösen Gruppen und Sekten erkennen⁵⁴.

Auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Existenz Gottes sucht der heutige Mensch Antworten nicht nur in den religiösen Doktrinen und magischen Praktiken, sondern auch in verschiedenen Entspannungstechniken, in der Selbstbeobachtung, Bioenergetik, Autosuggestion oder sogar in der durch den Drogenkonsum ausgelösten Halluzinationen⁵⁵. Eine Rolle der säkularen Religion spielt auch die Psychotherapie, die heute von vielen Menschen für eine zuverlässige Quelle der Wahrheit über den Menschen und die Welt gehalten wird. Die von den Psychologen verfassten Publikationen werden oft zu den „heiligen Büchern“ gezählt, die ganze Wahrheiten enthalten – nicht nur über den Menschen, sondern auch über Gott und das Universum⁵⁶.

Das Phänomen der neuen Religiosität und vor allem der in ihr versteckte menschliche Wunsch nach dem spirituellen Leben und der Erfahrung von „etwas mehr“ können ein guter Ausgangspunkt für die Prä-Evangelisierung sein. Das Christentum ist nicht nur eine Sammlung von dogmatischen Definitionen, eine Reihe von moralischen Regeln und eine angeblich wenig dynamische institutionelle Struktur, sondern eine unerschöpfliche Schatzkammer der Weisheit und eine lebendige Quelle der vielseitigen menschlichen Entwicklung. Die Prä-Evangelisatoren, die sich der für das Christentum typischen Har-

⁵² W. Theis, *Der Mensch in nachchristlicher Gesellschaft*, op. cit., S. 191–193; M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen*, op. cit., S. 27.

⁵³ EiE Nr. 68; D. Funke, *Religion als Geborgenheit?*, „Theologie der Gegenwart“ 2 (1989), S. 95.

⁵⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, „Studia Socjologiczne“ 3/4 (1993), S. 108.

⁵⁵ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, New York 1987, S. 375; L. Żądło, *Poradnik rozwoju duchowego*, Sosnowiec 1992, S. 14.

⁵⁶ Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Chicago 1987, S. 61; W.M. Epstein, *Psychotherapy As Religion. The Civil Divine in America*, Nevada 2006, S. IX–XI; M. Lütz, *Irre! Wir behandeln die Falschen. Unser Problem sind die Normalen*, München 2011, S. 56–57.

monie von Glauben und Vernunft, Geist und Emotionen, Güte und Schönheit bewusst sind, sollten jede Gelegenheit wahrnehmen, um durch ihre Faszination mit dem Leben in der persönlichen Beziehung zu Christus und zu ihren Brüdern im Glauben in ihrem Lebensmilieu das Interesse für das Evangelium zu wecken. Es ist dabei wichtig, die die Realität verzerrenden Klischees in den Blick zu nehmen, die das Christentum als ein starres, bürokratisches, herzloses und archaisches religiöses System darstellen, dessen Glanzzeiten längst zur Geschichte gehören. Indem die sich in die Prä-Evangelisierung engagierenden Christen sowohl vom Reichtum des Evangeliums Christi und seinem Einfluss auf die Entwicklung der Menschheit als auch von seinem weiterhin gültigen geistigen Potential Zeugnis geben, tragen sie zur „Rehabilitation“ des Christentums in den Augen der Zeitgenossen bei und ermutigen sie, die heutigen Menschen, nach der Antwort für ihre tiefsten Sehnsüchte und inneren Nöte im Evangelium zu suchen.

* * *

Die Prä-Evangelisierung ist ein Ausdruck des Willens der Kirche, damit sich die Gläubigen in die Angelegenheiten dieser Welt durch den Abstieg in den Bereichen engagieren, in denen materielle Armut, moralisches Elend, Entmutigung, Hoffnungslosigkeit, und manchmal auch ein Misstrauen dem Christentum gegenüber herrscht. Das moderne ideologische Klima, das durch die Negation der Existenz der absoluten Wahrheit, die die materialistischen und hedonistischen Einstellungen fördernde Axiologie und die subjektive Religiosität gekennzeichnet wird, ist eine Herausforderung für die Christen von heute, damit sie durch ihre aktive Präsenz in der Welt und einen auf die wichtigsten existenziellen Fragen zentrierten Dialog die Herzen der Menschen auf die Aussaat des Wortes des Evangeliums vorbereiten.

Die so geführte prä-evangelisatorische Aktivität der Katholiken trägt zur Verwirklichung des Anspruchs der Öffnung der Kirche auf die Welt bei, wie es die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils formulieren. Sie hilft die tiefsten menschlichen Wünsche und Werte zu entdecken, die von allen Menschen guten Willens akzeptiert werden. Sie fördert alles, was im öffentlichen Leben gut ist, unterstützt die ehrenwerten Bestrebungen der heutigen Menschen, lässt ihre Ängste und Hoffnungen teilen und ermutigt sie zur Offenheit für die unerschöpfliche Quelle des Glücks, die Gott und seine Liebe ist. Die Prä-Evangelisierung lehrt Respekt für jeden Menschen ohne Ausnahme, und zwar unabhängig von seiner Einstellung zum Glauben an Gott und zur Kirche. Sie erinnert daran, dass der Adressat des Evangeliums immer ein Subjekt

und nie ein Gegenstand der fremden Einwirkung ist. Deswegen muss man die Evangelisierung immer als ein Dienst für das Wohl des Menschen verstehen.

Sowohl das Wissen um die Komplexität der Situation der in der Welt von heute lebenden Menschen, als auch um ihren Widerstand gegen die christliche Botschaft erhöht die Erwartungen, dass sich das Engagement der Getauften in die direkte Verkündigung der Frohbotschaft des Heils in Jesus Christus nicht als sinnlos und fruchtlos erweist. Je besser die Kenntnis dessen ist, was die Zeitgenossen plagt und wie tief ihr Wunsch ist, das Leben in seiner ganzen Fülle zu leben, desto größer wird die Chance, die christliche Botschaft in der Evangelisierung so zu vermitteln, dass sie bei ihren Hörern Aufnahme findet. In dieser Perspektive wirkt die Prä-Evangelisierung als prophylaktischer Schutz, der das Risiko des Auftauchens von der Frustration mindert, die durch den Mangel an Erfolgen in der Verkündigung des Evangeliums entstehen kann. Bereits das Wissen, dass jemand auf das Wort des Heils wartet, steigert den Eifer der Evangelisatoren, um die gute Nachricht vom Heil in Jesus Christus zu verkünden, die den Menschen Freude bringt und den Weg zeigt, der sie zu einem würdigen und glücklichen Leben führt⁵⁷.

⁵⁷ EG Nr. 9.

Streszczenie

O potrzebie preewangelizacji w czasach współczesnych

Preewangelizacja jest wstępną fazą ewangelizacji, której celem jest przeniknąć ludzką rzeczywistość wartościami ewangelicznymi i uczynić współczesnych ludzi dyspozycyjnymi na przyjęcie chrześcijańskiego orędzia zbawczego. Zadaniem chrześcijan obecnych w życiu społecznym jest również rozpoznać zewnętrzne i wewnętrzne bariery, utrudniające dzisiejszemu człowiekowi przyjęcie Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie. We współczesności do najważniejszych przeszkód, na które natrafia ewangelizacyjna działalność Kościoła, należy negacja istnienia prawdy absolutnej, zniekształcony obraz rzeczywistości, prezentowany w środkach masowego przekazu, propagowanie świeckiej aksjologii, niechęć względem chrześcijaństwa oraz rozpowszechnianie się „nowej religijności”. Na zjawiska te winni zwrócić uwagę chrześcijanie zaangażowani w dzieło preewangelizacji, uczestnicząc aktywnie w kształtowaniu sprawiedliwych stosunków społecznych, dając życiem świadectwo wiary, prowadząc dialog skoncentrowany na najważniejszych kwestiach egzystencjalnych oraz broniąc racjonalności chrześcijaństwa. Zarówno poznanie warunków życia dzisiejszych ludzi, jak i wyjście naprzeciw nękającym ich problemom zwiększa szansę na to, iż trud włożony w bezpośrednią proklamację Ewangelii nie okaże się daremny.

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

Ks. Nikos Skuras

KUL – Lublin

Posłannictwa trynitarne źródłem misji Kościoła (Dz 10)

Słowa kluczowe: misja, Kościół, chrześcijanin, Trójca Święta, Dz 10

Keywords: mission, Church, Christian, Holy Trinity, Ac 10

Wstęp

Beata est vita non quae secundum voluptatem est sed secundum naturam – Szczęśliwe życie to nie życie stosujące się do wymogów rozkoszy, lecz przebiegające zgodnie z naturą.

Misja Kościoła, jej natura – to rzeczywistość podobna do diamentu. Im czystszy on jest, tym bardziej wzrasta jego wartość. Mieni się niezliczoną ilością pięknych barw, gdyż światło weń wchodzące nie napotyka żadnych ograniczeń i załamuje się w jego doskonałej strukturze. Tak samo rzecz ma się z misją Kościoła i jej realizacją w poszczególnych jego członkach. Kościół bowiem to głowa i członki. Jego misja wyraziła się w sposób doskonały w osobie Jezusa Chrystusa. On więc jest diamentem najczystszym. On jest miarą misji Kościoła. Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo, widoczne u ochrzczonych, którzy pragną aktywnie włączać się w tę misję. Z jednej strony, gdy ich życie nie dorasta do „miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), kwitują to słowami: „ale ja Chrystusem nie jestem”. Z drugiej strony, jesteśmy świadkami, jak interpretuje się misję chrześcijańską, owo wypełnianie miary Chrystusa w kluczu zasad tego świata: użyteczność, skuteczność, aktywność – wszystko na chwałę Bożą. Jest to kwestia niezwykle delikatna, gdyż człowiek, który chce aktywnie uczestniczyć w życiu Kościoła, jego misji, może poczuć się oskarżony, że kieruje się kryteriami tego świata, chcąc służyć Bogu.

Celem tego artykułu nie jest polemika z różnymi postawami wynikającymi z odmiennego pojmowania misji Kościoła. Autor pragnie jedynie zwrócić uwagę tych, którzy chcą mieć udział w posłannictwie Kościoła, jakie są źródła

tej misji, to znaczy jaka jest jej natura. Rozważanie poniższe opiera się na lekturze rozdziału 10 Dziejów Apostolskich.

1. Niestworzona Trójca i stworzenie

Qui bene distinguit, bene docet – Kto dobrze rozróżnia, dobrze uczy. To fundamentalna zasada, by nie pogubić się w gąszczu pojęć teologicznych dotyczących natury Trójcy Świętej, ani też się nie zniechęcić. Od zrozumienia, a raczej od kontemplacji¹ tej prawdy wiary zależy późniejsze funkcjonowanie człowieka w Kościele. Na relację Osób Trójcy Świętej można spojrzeć *ad intra* i *ad extra*. Pierwsze są relacjami wewnętrznymi, niestworzonymi. Są nam one dostępne dzięki temu, że Bóg je nam objawił i nieustannie objawia (por. Rz 1, 19).

Życie Boga, które On nam objawia, jest dla rozumu ludzkiego, szczególnie po grzechu pierworodnym, tajemnicą². Wiemy dzięki temu objawieniu, że Bóg jest jednością Trzech Osób w jednym Bóstwie. Co więcej, we Wspólnocie Osób Bożych istnieją konkretne relacje. Ikona Rublowa dotyka ich poprzez intuicję wiary. Żadna z postaci widocznych na ikonie nie dominuje nad inną. Warto zwrócić uwagę, że sylwetki Aniołów reprezentujących Osoby Trójcy Świętej wpisane są w krąg, który jest symbolem doskonałości. W ten sposób ikonograf wyraził to, co Kościół ujął w symbolu wiary zwanym *Quicumque*: „Inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz jedno jest Bóstwo”³. Żadna z Osób nie byłaby sobą bez obu pozostałych. Jeśli chodzi o relacje między Nimi, to teologia mówi, co następuje: Ojciec posyła, lecz sam nie jest posłany; Syn jest posłany i sam też posyła; Duch Święty jest posłany, ale nie posyła⁴. Ta rzeczywistość istnieje w samej Trójcy i jest przez rozum ludzki nie do przeniknięcia. Poznajemy ją dzięki objawieniu. To jest ten pierwszy porządek.

Natomiast w relacji do stworzenia ujawnia się pewna nowość. Jeśli zatem są trzy Osoby, to mimo że mają One jedną naturę, każda z nich charakteryzuje się działaniem, które przypisuje się jednej osobie. Nie oznacza to, że którakolwiek z Nich mogłaby zrobić coś, w czym nie miałyby udziału dwie pozostałe. Św. Atanazy pisał do Serapiona: „Ojciec bowiem stwarza wszystko przez Słowo

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, t. 3, ed. 4, Parisiis dr. 1926, s. 855. Tomasz w zdaniu, z którego pochodzi zwrot „contemplata aliis tradit”, wyraźnie mówi, że życie czynne ma sens tylko wtedy, kiedy jest wynikiem kontemplacji.

² B. Gacka, *Kościół jako communio i missio*, „Ethos” 4 (1998), s. 337–344.

³ H.J. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976, nr 75.

⁴ B. Gacka, *Kościół jako communio i missio*, dz. cyt., s. 339.

w Duchu Świętym, ponieważ Duch jest tam, gdzie Słowo, a byty stwarzane za pośrednictwem Słowa moc istnienia otrzymują od Ducha przez Słowo”⁵. Reakcja ojców Kościoła na wszelkiego rodzaju herezje dotyczące Trójcy Świętej zawsze była ostra i zdecydowana. Pokazuje to, jak ważne jest nie stracić z oczu osobowej natury Trójcy. Tę istotę Boga Trójjedynego widać w Jego zbawczej relacji do stworzenia. Tutaj, w odniesieniu: Trójca – stworzenie, ukazuje się *missio* Osób Boskich. Bóg udziela się zawsze dla zbawienia swojego stworzenia. To zbawcze udzielanie się może dotyczyć tylko osoby (ani roślina, ani zwierzę nie mogą go dokonywać). Dlatego mówimy o *missiones Divinarum Personarum*. Tutaj pewną nowością jest to, że także Duch Święty posyła swoje stworzenie. Widać to w Dziejach Apostolskich:

Kiedy Piotr rozmyślał jeszcze nad widzeniem, powiedział do niego Duch: „Poszukuje cię trzech ludzi. Zejdź więc i idź z nimi bez wahania, bo Ja ich posłałem” (Dz 10, 19–20);

Gdy odprawili publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty: „Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem” (Dz 13, 2).

2. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Trójcy

Przy opisie stworzenia świata widać istotną różnicę w tym, jak powoływał Bóg do istnienia stworzenie nierozumne, a jak człowieka. W pierwszym przypadku wypowiadał On słowa „Niech...”, na przykład: „Niechaj się stanie” (Rdz 1, 3), „Niechaj powstanie” (Rdz 1, 6), „Niechaj powstaną” (Rdz 1, 14). Natomiast przed stworzeniem człowieka Bóg prowadzi jakby sam ze sobą dialog: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Co więcej, już w akcie stworzenia zapisał w człowieku misję: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«” (Rdz 1, 28). Warto zauważyć, że misja ta dotyczy rzeczywistości sprzed grzechu pierworodnego. Jednakże już tutaj widać zasadę, o której poniżej, że każdy człowiek otrzymuje od Boga zadanie. Stworzenie istoty „podobnej Nam” wskazuje, że chcąc zdefiniować naturę ludzką, koniecznie trzeba się odwołać do natury samego Stworzyciela. Stąd powyższe krótkie przedstawienie natury Trójcy Świętej. Wynika z niego, że natura człowieka jest tak jak natura jego

⁵ Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum i oprac. S. Kalinkowski, wstęp H. Pietras, Kraków 1996, List 3,5.

Wzoru relacyjna. To bardzo istotny wniosek dotyczący istoty człowieka, który jest podmiotem i wykonawcą misji Kościoła. Przez wieki królowała definicja Boecjusza, podkreślająca odrębność, samoistność osoby ludzkiej⁶. Było to niezbędne w obliczu walki o godność każdego człowieka, bez względu na jego status społeczny i stan zdrowia. W tej walce wspinałe zasługi położył św. Tomasz z Akwinu. Tomizm bowiem, odwołując się do rozumu ludzkiego, pokazuje, że godność człowieka wynika z samego faktu bycia osobą. Warto zauważyć, że w języku polskim termin „osoba” akcentuje, jeśli można tak powiedzieć, osobność ludzkiego bytu, czyli jego odrębność. Chodzi o podkreślenie, że godność człowieka nie jest uwarunkowana obecnością innych osób w jego życiu. Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* ukazuje, że w definicji osoby ważny jest wymiar nie tylko statyczny – osoba jako byt odrębny i samoistny – ale też dynamiczny, którego istotą jest właśnie relacyjność⁷. Dlatego też w następnym punkcie poruszony zostanie temat personalizmu.

3. Personalizm oraz personalizm chrześcijański

Słowo *persona* można wywodzić z języka etruskiego, a także z greckiego. W języku etruskim słowo *phersu*, a w greckim *prosopon* oznaczało maskę używaną w teatrze⁸. Zakładana przez aktora, służyła do odegrania konkretnej roli. W późniejszym czasie termin *persona* stał się pojęciem technicznym używanym przy definiowaniu osoby ludzkiej. Sam personalizm definiuje człowieka jako byt o naturze relacyjnej. Można powiedzieć, że człowiek z natury dąży do relacji osobowych. Personalizm nie obejmuje więc świata zwierząt, które są istotami, bytami nieosobowymi⁹. Pewien filozof powiedział kiedyś, że tomizm jest bardzo dobry, ale trzeba pójść dalej. Tym „dalej” jest właśnie personalizm. W nim uwaga zostanie skierowana na rolę, jaką miał odegrać aktor na polecenie tego, kto miał koncepcję sztuki i wiedział, kto i kiedy ma wychodzić na scenę i w jaki sposób ożywić wizję twórcy. Już tutaj widać, jak ważne są relacje między twórcą sztuki a aktorem, między aktorem a widzami i między widzami a odgrywanymi bohaterami – mimo że ci ostatni często nie byli realni.

Dla potrzeb tego artykułu uwaga zostanie skupiona na relacji reżyser–aktor. Obydwaj potrzebują siebie nawzajem. Jednakże wydaje się oczywiste, że

⁶ A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, http://www.kul.edu.pl/files/57/wydzial/kijewska/kijewska_2008_w_monogr.pdf (dostęp: 8 listopada 2016).

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 80.

⁸ R. Zyzik, *Pojęcie osoby – jedno czy wiele?*, „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki” 2012, nr 2, s. 7.

⁹ B. Gacka, *Kościół jako communio i missio*, dz. cyt., s. 339.

dominującą pozycję ma reżyser. On czuwa nad całością sztuki i on decyduje, nie tylko jaką postać dany aktor ma odegrać, ale także w jaki sposób ma to zrobić. Jednak ważne jest również, w jaki sposób odgrywający rolę „czuje” reżysera, jaką ma z nim relację. Nawet najlepszy twórca sztuki nie będzie mógł zrealizować właściwie swojego dzieła, jeśli nie znajdzie ludzi, którzy zechcą wejść z nim w relację (jeśli można użyć takiej nazwy) współodczuwania. Dlatego też w swej najpierwotniejszej formie istotą personalizmu jest relacja człowieka do tego, kto daje mu pewne zadania. W jakimkolwiek układzie życia społecznego, gdy zawodzi ten, który powinien przewodzić, osoby mu podległe tracą orientację i powstaje chaos. W teatrze jest wprost niewyobrażalne, by reżyser nie wiedział, który aktor i kiedy ma wkroczyć na scenę. Jednakże możliwa jest też sytuacja, gdy ten, kto dowodzi, spełnia swoją funkcję, a nieposłuszni okazują się zaproszeni do współpracy we wspólnym dziele. To także jest przyczyną nieporządku. Widać to w relacjach czysto naturalnych. Dziś dużo mówi się i pisze o kryzysie ojcostwa¹⁰, że ojcowie nie chcą brać na siebie trudów wychowania. Ono zaś jest *par excellence* wchodzeniem w relacje z dziećmi od najmłodszych lat, by poprzez „reżyserowanie” ich życia nadawać mu właściwy kierunek¹¹. Jednym z wielu negatywnych skutków takiego braku reżysera w życiu dzieci jest ich niedojrzałość do funkcjonowania w społeczeństwie¹².

Patrząc na personalizm chrześcijański oczami, dziś już świętego, Jana Pawła II, można zauważyć, że idzie on w kierunku pokazania, jak natura człowieka wynika z natury samego Boga. Z tego wynikać powinny wszelkie relacje międzyludzkie, jak również powinna z tego czerpać inicjatywę wszelka aktywność ludzka. Kard. Wojtyła już w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia wskazywał, że na fundamentach personalizmu trzeba budować „pełną filozoficzną wizję osoby i jej czynu”¹³. Oczywiście chodzi także, a może przede wszystkim, o czyn, którym jest misja Kościoła. W ujęciu Wojtyły personalizm znajduje swoje ucieleśnienie w eschatologicznie rozumianej świętości¹⁴. Nie chodzi zatem o religijne rozumienie świętości jako odseparowania się od tego, co nieczyste. Jeśli nastąpiło zanieczyszczenie przez jakąkolwiek relację z tym, co nieczyste, lub z kimś nieczystym, trzeba wrócić do świętości przez rytę oczyszczające. Świętość w ujęciu eschatologicznym natomiast jest wypełnieniem się w człowieku świętości Boga – objawia się ona i realizuje w miłości, która „nie

¹⁰ M. Nowosielski, *Kryzys ojcostwa*, „Studia nad Rodziną” 1999, nr 2, s. 101–104.

¹¹ Nie jest zadaniem tego artykułu zagłębianie się w temat wychowania i roli rodziców w nim.

¹² M. Nowosielski, *Kryzys ojcostwa*, dz. cyt., s. 104.

¹³ B. Gacka, *Personalizm chrześcijański św. Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2014, s. 33.

¹⁴ Tamże, s. 32.

ma względu na osoby” (Dz 10, 34). Dlatego też, mając na uwadze to, co wyraża personalizm chrześcijański, a co wypływa z samej istoty Trójcy Świętej, w następnym punkcie zostanie przeanalizowany fakt misyjności Kościoła w świetle Dz 10.

4. Sytuacja Piotra wobec „nowej” ewangelizacji

Piotr po otrzymaniu Ducha Świętego rozpoczął bez wahania głoszenie Ewangelii, ale wśród obrzezanych. Ten, który trzykrotnie ze strachu nie przyznał się do Mistrza, teraz podnosi głos¹⁵ i potwierdza swoją przynależność do Jezusa Nazarejczyka (por. Dz 2, 22). Podobne sceny znajdziemy także w innych miejscach drugiej księgi Łukasza¹⁶. Jednakże sytuacja w Dz 10 pokazuje, że ta ewangelizacja tkwiła jeszcze w ramach Prawa, które ograniczało horyzonty Piotra i Jedenastu. Wynikało to z konkretnej formacji, którą otrzymali Apostołowie jako Żydzi. Centrum jej stanowiło Prawo oraz jego interpretacja podawana przez ówczesne autorytety. Według tamtej mentalności, członek narodu wybranego mógł osiągnąć świętość, zachowując wiernie zasady Prawa. Jedną z tych zasad było niestykanie się, niewchodzenie w relacje z nieczystymi, to znaczy tymi, którzy nie byli obrzezani, lub mając znak przymierza, stali się nieczyści, naruszając jedno z przykazań Bożych. Setnik Korneliusz nie był obrzezany. Na podstawie tekstu Dz 10 widać, jak Bóg wprowadza Kościół w przestrzeń zakazaną przez Prawo, które, *notabene*, nie zostało przez Boga odwołane. Anioł posłany do legionisty poleca mu sprowadzić Szymona zwanego Piotrem, który miał go pouczyć, „jak zbawisz siebie i cały swój dom” (Dz 11, 14). Z drugiej strony, Piotr ma wizję z poleceniem składania ofiar¹⁷ ze zwierząt nieczystych i ich spożywania. Nie ma on wątpliwości, że wizja ta pochodzi od Boga, gdyż odmawiając wykonania polecenia, mówi: „O nie, Panie”. A słowo „pan” (κύριος)¹⁸ w ustach Apostoła, który nie zwraca się do kogoś obcego i znacznego, jasno wskazuje na Boga lub Jezusa Zmartwychwstałego jako adresata. Nie wiadomo, co myślał Piotr w tym momencie, może że jest to próba ze strony Boga czy jakieś nieporozumienie. Faktem jest, że jednoznacznie od-

¹⁵ Słowo ἐπήρεν od ἐπίρω oznacza podnieść głos. Ma to odcień inny od zwykłego krzyku. Możliwe, że autor Dziejów Apostolskich użył tego określenia, by zaznaczyć, że Piotr, po pierwsze, jest pewien tego, co będzie mówił, a po drugie, chce zatrzymać uwagę słuchających.

¹⁶ Zob. Dz 3, 12nn; 4, 19nn; 5, 29nn.

¹⁷ Warto zwrócić uwagę, że użyto tu terminu θύσον pochodzącego od słowa θύω, które nie oznacza zwykłego zabijania, ale rytualne (w świątyni jerozolimskiej).

¹⁸ Należy pamiętać, że w czasach, gdy powstawały księgi Pisma Świętego, nie stosowano wielkich liter, gdy chciano pisać imię własne lub początek zdania.

mawia – nie chce stać się nieczysty, poprzez kontakt z nieczystą rzeczywistością. Odpowiedź głosu z wizji jest jasna, ale dla Piotra nie taka oczywista: „nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił” (Dz 10, 15). Trzykrotna odmowa ze strony Szymona pokazuje jego determinację, by pozostać przy swoim przekonaniu¹⁹. W tym samym czasie, gdy Kefas zastanawiał się nad widzeniem, nieobrzezani wysłannicy donośnym głosem pytali o niego przed domem, w którym przebywał. Wtedy nastąpił kulminacyjny moment w misyjnej działalności Piotra i całego Kościoła. Powagę tej chwili potwierdza fakt, że podczas gdy Łukasz poświęcił opisowi Zesłania Ducha Świętego (czyli ukonstytuowania się Kościoła) 41 wierszy, to wydarzenie opisał za pomocą 66 wierszy²⁰. Tutaj Duch Święty nakazuje Piotrowi iść z tymi ludźmi, bo On ich posłał (por. Dz 10, 20). W tym artykule autor pragnie dotknąć właśnie tego momentu w życiu Kościoła, kiedy to jego widzialna głowa otrzymuje konkretne słowo nakaz. Jest ono jednocześnie zaproszeniem do mentalnościowego skoku, do którego Piotr sam, bez wyraźnej ingerencji Ducha Świętego, nie był zdolny²¹. W greckim oryginale Dz 10, 20 nakaz ten brzmi: ἀλλὰ ἀναστὰς κατὰβηθι καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς. W dosłownym tłumaczeniu: „ale powstawszy, zejdź i wyrusz z nimi, w żaden sposób nie osądzając, ponieważ ja ich posłałem”. Znanie autorowi artykułu współczesne przekłady biblijne²² dają już tłumaczenie, które ma inne znaczenie terminu διὰ κρινόμενος. Słowo to bowiem zawiera w sobie rdzeń κρίνω, który odsyła czytelnika do pojęć: rozróżniać, oceniać, sądzić, rozsądzać, osądzać negatywnie²³.

Duch Święty nakazuje więc Piotrowi, by wyruszył z ludźmi nieczystymi, by wszedł z nimi w relację, nie rozsądzając, że stanie się w ten sposób nieczysty. Apostoł wiedział, że podporządkowując się Duchowi, by „nie sprzeciwić

¹⁹ Tak jak trwał w przekonaniu, że nigdy nie opuści swego Pana (por. Łk 22, 33; Mk 14, 29nn; Mt 26, 33nn).

²⁰ H. Ordon, *Cezarejska decyzja Piotra. Rozważania literacko-teologiczne nad perykopą o chrzcie Korneliusza (Dz 10, 1–11, 18)*, „Summarium” 1978, nr 27, s. 51.

²¹ Niejako narzuca się tutaj scena z Mt 16, 13nn, gdzie Piotr dokonuje wyznania, do którego nie był zdolny w oparciu o „ciało i krew”.

²² „Zejdź więc i idź z nimi bez wahania, bo Ja ich posłałem”: *Biblia Jerozolimska*, tłum. A. Cholewiński, Z. Kiernikowski, K. Sarzała, Poznań 2006; „Baja, pues, al momento y vete con ellos sin vacilar, pues yo los he enviado”: *Biblia de Jerusalem*, tłum. J.A. Ubieta Lopez, Bilbao 1975; „Alzati, scendi e va' con loro senza esitazione, perché io li ho mandati”: *La Bibbia di Gerusalemme*, tłum. A. Filippi, M. Scarpa, Bologna 2009; „Hurry down, and do not hesitate to return with them; it was I who told them to come”: *The Jerusalem Bible*, tłum. A. Jones, London–Darton 1974; „Darum steh auf, steige hinab und ziehe ohne Bedenken mit ihnen, denn Ich habe sie gesandt!”: *Neue Jerusalem Bibel*, tłum. A. Deissler, J.M. Nutz, A. Vogtle, Freiburg 1985.

²³ R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu* Warszawa 2007, s. 185.

się Bogu” (Dz 11, 17), narazi się chrześcijanom żydowskiego pochodzenia. Z nich składał się cały ówczesnie istniejący młody Kościół. Tak też się stało, jak pokazuje rozdział 11 Dziejów Apostolskich. Reakcja judeochrześcijan potwierdza, że Piotr, obrzezany i przestrzegający Prawa, sam nie był zdolny do przekroczenia jego litery, konkretnie zakazu relacji z nieobrzezаныmi. Jasne było dla niego, że to grzech. Polecenie Ducha Świętego było więc zaskakujące, całkowicie przeciwne temu, czym żył Szymon, prawowity członek narodu wybranego. Posłuszny temu, co pokazał mu Bóg, „że nie wolno żadnego człowieka uważać za skażonego lub nieczystego” (Dz 10, 28), Piotr udał się jednak w podróż. Okazała się ona nie tylko drogą w przestrzeni, ale także wyprawą dziejową, w czasie której Bóg zmienił radykalnie kurs łodzi Piotrowej. To posłuszeństwo rozpoczęło serię zdarzeń, które skłoniły Apostoła do decyzji, by otworzyć bramę zbawienia tym, którzy nie poddali się obrzezaniu „według zwyczaju Mojżeszowego” (Dz 15, 1). To zaproszenie Piotra i jego wyruszenie ku „nowej” ewangelizacji nie oznaczało, że zmieniła się całkowicie mentalność Apostoła. Jak widać w Liście do Galatów (por. Ga 2, 11–14), Piotr wciąż miał problemy z tym, by wejść w wolność, ku której „wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). W Dz 10 nie chodzi o cechy osobowe Kefasa, lecz o ukazanie, że jako ten, który otrzymał „klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16, 19), ma on otworzyć Kościół dla pogan. To była rola wyznaczona mu przez Reżysera, którym w Dziejach Apostolskich wyraźnie jest Duch Święty. Rola, której przyjęcia Piotr trzykrotnie odmawiał. Jednak bez tej decyzji Szymona Piotra działalność wszystkich misjonarzy, także św. Pawła, byłaby działalnością lokalną. Paweł, nazwany przez tradycję Apostołem pogan, z całą gorliwością objaśniał sprawę ich udziału w Kościele. To jednak rodziło podziały. Bez decyzyjnej roli Piotra, potwierdzonej przez Apostołów i starszych „wraz z całym Kościołem” (Dz 15, 22), działalność ta prowadziłaby do powstawania różnych Kościołów lokalnych, które rządziłyby się różnymi zasadami w istotnych kwestiach, takich jak przyjęcie pogan do Kościoła²⁴.

²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*. List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x123/list-o-niektorych-aspektach-kosciola-pojetego-jako-komunia-communionis-notio/> (dostęp: 8 listopada 2016). W liście tym Kongregacja podkreśla naturę Kościoła, który nie jest wynikiem zsumowania Kościołów partykularnych. To Kościoły partykularne rodzą się z Kościoła powszechnego, z jego żywym i widzialnym centrum. Ten powszechny Kościół wiele razy „stawał wobec niebezpieczeństwa utraty wolności w obliczu różnych sił chcących go sobie podporządkować i wykorzystać” (nr 8). By zobaczyć ważność problemu poruszanego w tym punkcie artykułu, przytoczmy dalszy fragment dokumentu: „Według Ojców, Kościół-misterium, Kościół jeden i jedyny, ontologicznie wyprzedza stworzenie i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościołów partyku-

5. Współczesny chrześcijanin wobec „nowej” ewangelizacji

Znane zdanie oparte na Hbr 5, 1 mówi, że kapłan jest wzięty z ludu. Oznacza to, że nie spada on z nieba jako gotowy twór Boga, wzorowo pełniący Jego wolę. Przykład Piotra z Dz 10 pokazuje, że pasterz jest uwarunkowany przez swoją historię, przez to, w jaki sposób został uformowany. Dlatego też Duch Święty dziś, tak samo jak u początku Kościoła, pragnie pomagać pasterzom. Chodzi o to, by mogli oni wchodzić w rzeczywistość, która „jako element nowy i niespodziewany, a czasem nawet naruszający dotychczasową równowagę”²⁵, jest trudna do przyjęcia. Jan Paweł II mówił w 1985 roku do biskupów Europy, że chodzi o odwagę, by

pozostawić częściowo obumarłe „schematy”, a iść tam, gdzie zaczyna się nowe życie, gdzie można dostrzec owoce życia „według Ducha”. Aby skutecznie prowadzić dzieło ewangelizacji, musimy powrócić do najbardziej pierwotnego modelu apostołskiego i w nim szukać natchnienia²⁶.

W encyklice *Redemptoris missio* ten sam papież napisał, że „misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna”²⁷. Tak jak dwa tysiące lat temu, tak i teraz chrześcijanie są zaskakiwani przez to, „co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7). Następuje bowiem mocna konfrontacja tego, co katolickie, z zasadami życia codziennego. Okazuje się, „że większość chrześcijan może nigdy nie doświadczyła nieskończonej wielkoduszności Boga wobec nich i znajduje się raczej w sytuacji

larnych, a nie ich produktem. Oprócz tego, z czasowego punktu widzenia, Kościół objawia się w dniu Pięćdziesiątnicy we wspólnocie stu dwudziestu zebranych wokół Maryi i dwunastu Apostołów, przedstawicieli jedyne Kościoła i przyszłych założycieli Kościołów lokalnych, którym została powierzona misja wobec świata: a więc Kościół już mówi wszystkimi językami. Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się w i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność” (nr 9).

²⁵ Homilia na spotkaniu papieża Jana Pawła II z przedstawicielami ruchów kościelnych i nowych wspólnot (Watykan, 30 maja 1998), za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1998, nr 8–9, s. 37–39.

²⁶ Przemówienie papieża Jana Pawła II do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich, 10 listopada 1985, <http://www.camminoneocatecumenale.it/new/papa.asp?id=348&a=63> (dostęp: 9 listopada 2016).

²⁷ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego, Warszawa 2008, nr 1.

chrześcijaństwa czysto socjologicznego²⁸. Św. Piotr z powodu swoich schematów nie chciał wejść w rolę przygotowaną mu przez Boga. Także dziś są ochrzczeni, będący aktywnymi członkami Kościoła, którzy mają te same trudności. Ale „Jezus Chrystus może również rozbić uciążliwe schematy, w których zamierzamy Go uwięzić²⁹. Choć dziś zauważa się, że ciężar dzieła ewangelizacji przesunął się mocno w stronę ludzi świeckich, szczególnie rodzin³⁰, to jednak nieodzowny jest udział pasterzy, bez których misja rodzin jest niemożliwa. Duszpasterze bowiem nadają kierunek owczarni: jaki pasterz, takie owce.

Podsumowanie

Wydarzenie w życiu Piotra Apostoła opisane w Dz 10 jest paradygmatem pokazującym, z jakimi trudnościami spotyka się Trójca Święta pragnąca zbawienia ludzkości. Trudności te wynikają z naturalnego zakorzenienia się człowieka w swoich schematach religijnych. Chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jednakże wciąż próbuje „uwięzić Boga” w swoich horyzontach człowieka starego, żyjącego według ciała (por. Rz 8, 5nn). Dlatego też Bóg nieustannie przynagła ochrzczonego, by nie osądzał (κρίνω) świata, lecz by pomagali Trójcy Świętej go zbawić. οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ (J 3, 17).

²⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, nr 55.

²⁹ Papież Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2014, nr 11.

³⁰ Widział to już Jan Paweł II, czemu dawał wyraz np. w homilii wygłoszonej w czasie Eucharystii, podczas której rozesłał rodziny dla nowej ewangelizacji w 1988 roku. Zob. „L'Osservatore Romano” z 31 grudnia 1988.

Summary
Trinitarian mission, the source of the Church's mission (Ac 10)

Today in Catholic Church trendy is New Evangelization. There are many models of this reality in the minds of pastors and laity. Is there a pattern for missionary, evangelizing activity of the Church? The surprising answer is hidden in the two elements discussed in the article. In the nature of God Himself, as it's mentioned in the first part of the article based on the Christian personalism. The second element is the central moment of the Acts of the Apostles, described by Luke in the 10 chapter of his second book. It is worth that anyone willing to seriously throw in the missionary work of the Church allowed a surprise to God, just as it happened with Simon Peter.

Ks. Nikos Skuras – od 1993 roku prezbiter archidiecezji gdańskiej. Od 2009 roku katechista wędrowny w ramach Drogi Neokatechumenalnej. W 2014 roku podjął studia doktoranckie w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ks. Marcin Dąbrowski

UKSW – Warszawa

Przyczyny Soboru Watykańskiego II

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, teologia, filozofia, historia, społeczeństwo, Kościół, religia, katolicyzm, chrześcijaństwo

Keywords: Vatican Council II, theology, philosophy, history, society, Church, religion, Catholicism, Christianity

W historii Kościoła katolickiego sobory były zwoływane najczęściej wówczas, gdy pojawiała się jakaś herezja lub niejednoznaczne idee czy opinie odnośnie do wiary. Zebranie wszystkich biskupów na czele z Biskupem Rzymu miało rozwiązać wątpliwości¹. Chodziło o czystość wiary katolickiej, żeby wierni mieli pewność, w co należy wierzyć i w jaki sposób. Dlatego sobory nie były zwoływane regularnie. W niektórych stuleciach było ich kilka, w niektórych nie było żadnego. Co więcej, było też kilka stuleci z rzędu bez soboru².

Sobór Watykański II, który odbył się w latach 1962–1965, nie był wyjątkiem, jeśli chodzi o przyczyny jego zwołania. Miał udzielić odpowiedzi na idee filozoficzne, teologiczne, społeczne, polityczne, psychologiczne, które wpływały na katolicyzm. Niektórzy myśliciele za pomocą owych idei chcieli go zreformować. Potrzebne było więc jasne stanowisko Kościoła; potrzebna była refleksja na temat nowych idei oraz ich ocena, tak by doktryna Kościoła pozostała nienaruszona. Mimo że Sobór Watykański II miał pewną specyfikę, która odróżniała go od poprzednich – przede wszystkim inne były założenia

¹ Sobór powszechny to „spowodowane odpowiednimi okolicznościami spotkanie biskupów z całego Kościoła, którzy – z papieżem i pod jego kierownictwem – głoszą naukę i ustanawiają prawa jako zespół, a także mogą wypowiadać się nieomylnie w sprawach wiary i obyczajów”; *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 309.

² Na przykład w XII wieku odbyły się trzy sobory: Laterański I (1123), Laterański II (1139) i Laterański III (1179), z kolei między Soborem Trydenckim (1545–1563) a Watykańskim I (1869–1870) nie było żadnego.

początkowe³ – to tak jak one miały też ściśle określone przyczyny, gdyż nie pojawił się tylko dla zasady spotkania i porozmawiania.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie przyczyn Soboru Watykańskiego II. Aby je odkryć, należy cofnąć się aż do początku XIX wieku. To wtedy pojawiły się pierwsze opinie i idee, z którymi musiał się zmierzyć XX-wieczny sobór. Na potrzeby niniejszego tekstu owe przyczyny zostały podzielone na dwie grupy: pośrednie (dalsze) i bezpośrednie (bliższe). Taki podział jest uzasadniony przede wszystkim czasem ich pojawienia się, ale także siłą wpływu na doktrynę katolicką i na obrady soborowe. Artykuł ten nie rości sobie pretensji do szczegółowego ich omówienia. Każda z nich mogłaby stać się przedmiotem osobnej pracy. Autor zamierza udowodnić, że określone czynniki, a więc idee filozoficzne i teologiczne, wydarzenia, dokumenty, książki, odkrycia naukowe, modne poglądy i ideologie można zaliczyć do czynników, które spowodowały, że potrzebne, a nawet konieczne stało się tak przełomowe wydarzenie, jak Vaticanum II. Zarówno przyczyny pośrednie, jak i bezpośrednie zostały podzielone na trzy dziedziny: społeczeństwo, Kościół oraz filozofia i teologia. Podział ów jest uzasadniony ich różnorodnością oraz tym, że dzięki takiej klasyfikacji staną się one bardziej przejrzyste i zrozumiałe.

1. Dalsze (pośrednie) przyczyny Soboru Watykańskiego II

Już na początku XIX wieku pojawiają się pierwsze oznaki tego, z czym będzie musiał się zmierzyć w kolejnym stuleciu Sobór Watykański II. I choć w międzyczasie odbędzie się Sobór Watykański I, nie podejmie on idei, które zdominowały umysłowość europejską, a częściowo także eklezjalną, w pierwszej połowie XIX wieku. Z tym większą siłą będzie musiał się do nich odnieść kolejny sobór, gdyż wpływ „nowości” będzie tak mocny, że staną się niemożliwe do zignorowania. Pierwsza część tego artykułu opisuje fakty, które miały miejsce w okresie od początku XIX stulecia do wybuchu drugiej wojny światowej. Pojawiają się one w tym właśnie czasie, zaczynają dojrzewać i wpływać na katolicyzm, by po drugiej wojnie światowej, w zmienionej po traumatycznych przeżyciach umysłowości europejskiej, dojść do głosu z nową mocą i odegrać ważną rolę podczas obrad Vaticanum II.

³ Został on zwołany, zgodnie ze słowami Jana XIII, nie dla potępienia i konfrontacji oraz nie po to, by formułować nową naukę, ale w celach duszpasterskich, by odpowiedzieć na wyzwania płynące ze świata oraz wejść z nim w dialog.

1.1. Społeczeństwo

W XIX-wiecznej Europie procesy uprzemysłowienia doprowadziły do nieoczekiwanych ruchów społecznych, których skutkiem w niektórych krajach była rewolucja proletariatu. Robotnicy ulegali wpływowi doktryny wyzwolenia, którą propagowali Marks i Engels. Tym samym pojawiło się niebezpieczeństwo, że Kościół straci masy społeczne na rzecz ateistycznych ideologii. Masowość protestów robotników przeciwko właścicielom kapitału, atrakcyjność idei wywłaszczenia posiadaczy i stworzenia społeczeństwa komunistycznego wymusiła na Urzędzie Nauczycielskim Kościoła zajęcie stanowiska w tzw. kwestii robotniczej. W tym celu papież Leon XIII wydał encyklikę *Rerum novarum* (1891), w której zaakceptował prawo robotników do zrzeszania się. Udzielenie takiego prawa miało swoje konsekwencje dla wizji społeczeństwa jako takiego, gdyż Kościół uznał, że wpływ na porządek społeczny może mieć nie tylko władza, ale także poddani⁴. Inną konsekwencją *Rerum novarum* było – jak to określali niektórzy krytycy – przekroczenie kompetencji papieskiego urzędu. Papież poruszył w niej zagadnienia, które nie należały do dziedziny wiary i moralności. Działanie Leona XIII było tu bezprecedensowe⁵.

Ustrój parlamentarny wprowadzony w XVII wieku w Anglii oraz wydarzenia wielkiej rewolucji francuskiej dały masom społecznym możliwość współrządzenia w różnym stopniu. Jeśli papież dawał pracownikom prawo sprzeciwu w konkretnych sytuacjach oraz prawo zabierania głosu, tym samym akceptował te świeckie koncepcje życia społecznego. Był to pierwszy etap afirmacji przez Kościół systemu demokratycznego, choć dokumenty Magisterium nie nazwały tych przemian w ten sposób. W XX wieku proces demokratyzacji społeczeństw przyspieszył. Reakcja papieża na sytuację społeczną doprowadziła do powstania idei „chrześcijańskiej demokracji”. Papież Leon XIII zaakceptował użycie tego terminu w encyklice *Au milieu des sollicitudes* (1892). Tym samym rozstrzygnięta zaistniała wśród katolików spór⁶.

1.2. Kościół

W XIX wieku stopniowo wzrastało znaczenie papieża, co doprowadziło do silnej centralizacji Kościoła katolickiego. Dlatego, mówiąc o Kościele tamtej epoki, nie można pominąć działań papieża, którzy mocno narzucali to, czym żyli chrześcijanie. Biskupi Rzymu coraz bardziej stawali się nauczycie-

⁴ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 93.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, s. 94.

lami. Praktycznym wyrazem tego były encykliki, które miały w nowoczesny i rozwinięty sposób przedstawiać prawdy wiary, stanowiska teologiczne i doktrynalne⁷. Encykliki wydane w XIX wieku często potępiały błędy i miały negatywny wydźwięk, w czym przypominały orzeczenia wcześniejszych papieży. Jednak przy tym omawiały szczegółowo dany temat, tak jak robi to nauczyciel⁸. O tym, że ta forma nauczania papieskiego stała się modna w XIX wieku, może świadczyć liczba tego rodzaju dokumentów: Pius IX ogłosił 38 encyklik, a jego następcą, Leon XIII, 75. Encykliki z czasem doprowadziły do powstania papieskiego monopolu na nauczanie. Magisterium Kościoła faktycznie zaczęło oznaczać autorytet papieży i ich kongregacji. Centralizacja władzy w rękach papieża i jego urzędników została nazwana „ultramontanizmem”⁹.

Na początku XX wieku Kościół po raz pierwszy wypowiedział się pozytywnie o zadaniach katolików świeckich. Był to początek wychodzenia poza monarchiczny styl sprawowania władzy. W tej kwestii szczególnie istotna była encyklika *Quadragesimo anno* (1931), w której Pius XI wyrażał swoje poparcie dla Akcji Katolickiej. Według niego, świeccy mają wspierać hierarchię kościelną w dziedzinie pomocy społecznej, działalności rynkowej, w zakładaniu katolickich czasopism. Ten dokument przyczynił się do powstawania wielu organizacji skupiających katolików świeckich¹⁰.

Istotną część życia Kościoła stanowi liturgia. Sposób jej sprawowania i przeżywania został ściśle ustalony na Soborze Trydenckim. Dopiero w połowie XIX wieku zaczęły się pojawiać nieśmiałe oznaki zmian. Powstał Ruch Liturgiczny, którego założycielem był opat Prosper Guéranger i benedyktyńskie opactwo w Solesmes. Jego celem była promocja aktywnego udziału wszystkich wiernych w liturgii oraz skoncentrowanie życia liturgicznego wokół Eucharystii¹¹. Papież Pius X zachęcał wiernych do czynnego udziału w liturgii. Środkiem do tego miało być przede wszystkim praktykowanie chorału gregoriańskiego, by w ten sposób przeciwstawić się nadużywaniu świeckich i teatralnych

⁷ Por. tamże, s. 81–82; pierwszą encyklikę wydał papież Benedykt XIV w 1740 roku.

⁸ Por. tamże, s. 82.

⁹ Por. tamże, s. 83–84; więcej na temat centralizacji władzy papieskiej w XIX wieku oraz jej uwarunkowań historycznych zob. D. Wąsek, *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014, s. 70–80.

¹⁰ Por. tamże, s. 118.

¹¹ Por. *Ruch Liturgiczny*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, dz. cyt., s. 285–286; Guéranger chciał sprawić, by liturgia zajmowała szczególne miejsce w codziennej pobożności wiernych. Przekonywał, „że najlepiej modlić się razem z Kościołem w rytmie roku liturgicznego, śledząc modlitwy i obrzędy. Z tą myślą szedł pod prąd tendencji do pobożności opartej na prywatnych nabożeństwach, zależnej od uczuć bądź rozumu jednostki”; P. Milcarek, *Pokojowy wojownik*, „Gość Niedzielny” 2016, nr 18, s. 30–31.

elementów. Za jego pontyfikatu pojawiły się nowe księgi liturgiczne¹². Dążył także do tego, by Eucharystia stała się centrum życia katolickiego, dlatego wprowadził możliwość częstego przyjmowania komunii św. Dekrety Piusa X dotyczące liturgii sugerowały, że można ingerować w obowiązujące *status quo*, tak by terażniejszość stała się bardziej zgodna z przeszłością¹³.

1.3. Filozofia i teologia

XIX wiek to okres szybkiego rozwoju nauk przyrodniczych, humanistycznych, psychologicznych i socjologicznych oraz wielu odkryć. Zjawiska te istniały w pewnej opozycji do Kościoła. Było to skutkiem z jednej strony odrzucenia przez filozofów oświecenia chrześcijańskich paradygmatów i zastąpienia ich nowymi, a z drugiej tendencji teologii katolickiej do pozostawania w ramach średniowiecznego systemu scholastycznego¹⁴. W innych środowiskach intelektualnych modne były w tym czasie krytyka kantowska oraz ruch romantyczny, natomiast w protestantyzmie miała miejsce rewolucja filozoficzno-teologiczna, która wykorzystywała nowe idee¹⁵.

1.3.1. Zainteresowanie historią

W ciągu kolejnych dekad XIX stulecia coraz bardziej dało się zauważyć rozczarowanie wielkimi systemami idealistycznymi, natomiast zainteresowanie wzbudzało to, co konkretne, jak fakty historyczne i bezpośrednie doświadczenie¹⁶. Z czasem modne stało się historyczne podejście do wielu zagadnień, w tym teologicznych. Wielu uczonych podkreślało historyczną nieciągłość Kościoła z jego przeszłością¹⁷.

W tamtym okresie studiami historycznymi zainteresowało się wielu myślicieli niemieckich. Byli oni krytyczni wobec racjonalizmu, a bliscy romantyzmowi¹⁸. Jednym z nich był Johann Sebastian Drey¹⁹. Według niego, chrześcijaństwo jest historią świętą, dlatego można je zrozumieć jedynie w kontekście tej rzeczywistości, w której się aktualnie znajduje. Ta historia jest podporządkowana zamysłowi Boga, który ujawnia go stopniowo w czasie. Teologia ma wyrażać w sposób ścisły jedność Bożego zamysłu. Królestwo Boże rozwija się

¹² Por. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, Lublin 2009, s. 186.

¹³ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 105.

¹⁴ Por. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, dz. cyt., s. 37.

¹⁵ Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 369–370.

¹⁶ Por. tamże, s. 368.

¹⁷ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 96.

¹⁸ Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 383.

¹⁹ Na temat myślicieli niemieckich z tamtego okresu zob. tamże, s. 383–385.

i wzrasta w historii, jak żywy organizm. W perspektywie przyszłych wydarzeń w koncepcji Dreya należy zwrócić uwagę na takie pojęcia, jak ewolucja, rozwój, organizm.

W kręgu anglosaskim ważną postacią dla dowartościowania historii w teologii był John Henry Newman. Twierdził, że tradycja polega na wzroście, rozwoju, zdolności do prawdy, by w ten sposób oświetlać nowe problemy i sytuacje. Natomiast z kręgu języka francuskiego należy wspomnieć o Étienne Gilsonie, który w swoich pracach badał rozmaite aspekty średniowiecznej filozofii i teologii, ukazując ich różnorodność i rozwój historyczny. Założył Instytut Studiów Mediewistycznych, w którym stosowano metodę historyczną²⁰.

1.3.2. Dialog i zwrot ku podmiotowi

Zwrot ku podmiotowi w filozofii stał się popularny w latach dwudziestych XX wieku. Martin Buber w swoich pracach krytykował zachodnią antropologię za jej obiektywne i bezosobowe podejście²¹. Uważał, że należy je zastąpić wzajemnym dzieleniem się poglądami i doświadczeniem. Belgijski jezuita Joseph Maréchal w latach dwudziestych opublikował pracę *Punkt wyjścia metafizyki*, która zainicjowała kierunek filozoficzny zwany tomizmem transcendentnym. Promował teologię skoncentrowaną na podmiocie i zanurzoną w historii. Podkreślał też, nawiązując do Martina Heideggera, istnienie osoby ludzkiej w czasie i historii²².

„Zwrot ku podmiotowi” był bardzo ryzykowny. Myśliciele, którzy podejmowali ten temat, byli oskarżani o zdradę obiektywizmu ludzkiego poznania. Uważano, że nieuniknionym skutkiem dowartościowania podmiotu będzie transcendentny idealizm, a więc to, do czego doszedł Kant i jego następcy²³. Jak zauważa brytyjski filozof i teolog Fergus Kerr,

obawiano się, że „zwrot ku wnętrzu” może sprawić, że już nigdy więcej nie uda się wydostać „na zewnątrz”. Nie byłoby wówczas możliwości ucieczki spod władzy subiektywizmu. W neoscholastycznej teorii poznania pierwsze pytanie brzmiało: Jak wydostać się ze „świadomości” do „świata zewnętrznego”? Rozpoczęcie od analizy naszych czynności poznawczych wydawało się grozić

²⁰ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 113–114; więcej na temat Gilsona oraz jego odkrywania średniowiecznej filozofii wraz z jej kontekstem historyczno-kulturowym zob. P. Milcarek, *Intelekt w służbie Chrystusa*, „Gość Niedzielny” 2016, nr 17, s. 40–41.

²¹ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 115–116.

²² Por. tamże, s. 115.

²³ Por. F. Kerr, *Katolicy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 132.

pozostawieniem nas w pułapce naszych własnych głów. Rozwiązaniem było po prostu obstawać przy tym, że „byt jest tym, co poznaje umysł”, *ens est primum cognitum*. Filozofię świadomości kojarzoną z Kartezjuszem, Kantem i ich następcami należy po prostu odrzucić²⁴.

1.3.3. Bibliistyka

Osiągnięcia nauk szczegółowych czasami zagrażały – jak się wówczas wydawało – schematom, w których funkcjonował Kościół. Szczególnie dotyczyło to nowych metod interpretacji Biblii. Jednym z wyzwania dla Kościoła w drugiej połowie XIX wieku w tej dziedzinie była teoria ewolucji Karola Darwina. Zastosowanie jej do interpretacji pierwszych rozdziałów biblijnej Księgi Rodzaju podważyło wielowiekowe nauczanie Kościoła o początku świata i człowieka. Do tego dochodziła popularność metody historyczno-krytycznej, która miała ambicje badać wszystkie teksty literackie. Gdy została przyłożona do tekstów biblijnych, wnioski często okazywały się sprzeczne z dotychczasową oficjalną interpretacją.

Najdalej w krytyce tekstów biblijnych poszedł David Friedrich Strauss. Ten niemiecki filozof i teolog opublikował książkę „Żywot Jezusa” (1835), w której „Ewangelię traktował jako zbiór mitów, Chrystusa jako personifikację idei ludzkości, a Boga w duchu panteizmu – jako nazwę dla nieskończoności”²⁵. Trzy dekady później (1863) ukazała się kolejna książka o tym samym tytule, autorstwa francuskiego historyka Ernesta Renana. Chciał on przedstawić prawdziwą historię Jezusa, korzystając jedynie z tekstów Ewangelii. Stwierdził, że między czterema Ewangeliami są zbyt duże różnice i dlatego trzeba między nimi wybierać, ponieważ jedna wersja wyklucza drugą²⁶. Korzystając z egzegezy krytycznej, Renan dochodził do wniosków sprzecznych z wiarą. Według niego, religia jest niezgodna z nauką i należy odrzucić wiarę, by być dobrym naukowcem²⁷.

Pierwsze reakcje papieży zabraniały stosowania metody historyczno-krytycznej do tekstów biblijnych. Jednak pod koniec XIX wieku postanowiono się z nią zmierzyć. Jako odpowiedź na nowe metody interpretacji Pisma Świętego papież Leon XIII założył w Rzymie Papieską Komisję Biblijną, zaś Pius X powołał do istnienia Papieski Instytut Biblijny – *Biblicum*. Papież ten chciał zahamować wszelkie nowożytnie idee, które wpływały na katolicyzm. Jednakże

²⁴ Tamże.

²⁵ M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, dz. cyt., s. 81.

²⁶ Por. tamże, s. 82–83.

²⁷ Por. tamże, s. 85.

z czasem profesorowie Biblicum także zaczęli stosować i upowszechniać nowe metody interpretacji Biblii, a szkoła ta zaczęła promować rozwój nauki²⁸.

1.3.4. Próby odnowy teologii

W pierwszej połowie XIX wieku niektórzy teologowie chcieli odnowić katolicką teologię. Ważną rolę odegrała w tym tzw. szkoła z Tybingi²⁹. Związani z nią profesorowie uważali, że teologia musi być żywa oraz musi pozostawać w nieustannym kontakcie z kulturą epoki. Ważną pomocą w osiągnięciu tego celu była – według nich – metoda pozytywna, a więc analizowanie konkretnych wydarzeń poprzez połączenie metody historycznej ze spekulacją³⁰. Korzystał z niej jeden z przedstawicieli tej szkoły, Johann Adam Möhler³¹. Szkoła w Tybindze w pierwszej połowie XIX wieku przywróciła w teologii kategorię dziejowości jako odpowiedź na teologię spekulatywną, statyczną i dedukcyjną³². Uświadomiono sobie, że scholastyka, choć pogrążona w dekadencji, może się przyczynić do odnowy teologii, ponieważ ma w swoim dorobku wiele ważnych doktryn i docenia wartość spekulacji. Były to wartości, które – jak uważali przedstawiciele szkoły z Tybingi – mogłyby przyczynić się do odrodzenia teologii, jeśli zostałyby odpowiednio wykorzystane³³. Takie podejście umożliwiło odczytanie na nowo średniowiecznych doktorów Kościoła. Proces odkrywania scholastyków w XIX wieku zostanie później nazwany neoscholastyką, by z jednej strony podkreślić ciągłość tradycji intelektualnej, a z drugiej odróżnić ją od scholastyki średniowiecznej oraz scholastyki epoki baroku i następnych wieków³⁴.

XIX-wieczni scholastycy rzadko sięgali do dzieł samego Tomasza. Znacznie częściej posługiwali się późniejszymi komentarzami i opracowaniami. Korzystali także z myśli Suáreza, Bonawentury i Dunska Szkota. Ówczesna teologia katolicka chciała wyjaśnić relację między podmiotem i przedmiotem poznania, między wiarą i rozumem oraz między naturą i łaską. Była to teologia „dwóch porządków”, która w połowie XIX wieku osiągnęła szczyt rozwoju.

²⁸ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 103; o szczególnie ważnej roli w tym dziele kard. Agostino Bei zob. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, tłum. S. Orzeszko, Ząbki 2012, s. 38–42.

²⁹ Na temat tej szkoły zob. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 361; por. także J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 384–386.

³⁰ Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 384.

³¹ Więcej na temat jego metody uprawiania teologii zob. tamże, s. 386–387.

³² Por. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, dz. cyt., s. 41–42.

³³ Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 397–398.

³⁴ Por. tamże, s. 398.

Neoscholastyka w ogóle nie zajmowała się praktycznymi problemami, które wtedy dawały o sobie znać, takimi jak rozwój społeczeństw przemysłowych i techniki czy badania historyczne i krytyka biblijna³⁵. Braki metody scholastycznej krytykował wiedeński teolog Anton Günther, który stwierdzał, że jest ona jedną z przyczyn dekadencji teologii. Uważał, że katolicyzmu nie da się zamknąć w żadnym idealistycznym systemie³⁶. Z drugiej strony, popularne wówczas filozofie niescholastyczne dochodziły najczęściej do wniosków nieakceptowalnych przez Kościół. Racjonalizm odrzucał nadprzyrodzoność, a ontologizm uważał, że proces poznawczy polega na intuicyjnym widzeniu wszystkiego w Bogu.

W takim kontekście rozpoczął swój pontyfikat Leon XIII, papież, który dążył do odnowy intelektualno-naukowej Kościoła. Twierdził, że przyczyny kryzysu kultury europejskiej są intelektualne. Domagał się „chrześcijańskiej rekonstrukcji filozofii”³⁷. Pomysł Leona XIII na poprawę istniejącej sytuacji był następujący: filozofia jest uprawiana za pomocą samego rozumu, brakuje jej kontekstu wiary, a więc tego, co było normą w epoce patrystycznej i średniowiecznej, dlatego tylko filozofia otwarta na wiarę może się przyczynić do zdrowia umysłu i ułatwić pogłębienie zrozumienia prawdy chrześcijańskiej; taka teologia współpracowałaby także z rozumem³⁸. Papież uważał, że przewodnikami dla studiów katolickich powinni być święci ojcowie i doktorzy Kościoła, przede wszystkim Tomasz z Akwinu³⁹. Uniwersytety miały promować myśl i metodę Doktora Anielskiego⁴⁰. W Rzymie powstała akademія tomistyczna, rozpoczęły się prace nad nowym wydaniem dzieł Akwinaty, na wydziałach teologicznych i filozoficznych pierwszeństwo mieli wykładowcy o orientacji tomistycznej⁴¹. Scholastyka została zastąpiona odnowionym tomizmem.

Do promocji neotomizmu przyczyniła się szczególnie encyklika *Aeterni patris* (1879). Z założenia miał on mieć charakter konserwatywny. Nawiązywał do średniowiecznej koncepcji uprawiania filozofii i teologii, którą reprezentował Tomasz z Akwinu. Był to więc powrót do średniowiecza, które – według papieża – było epoką wzorcową, jeśli chodzi o wprowadzanie jakichkolwiek reform w życie Kościoła. Ponowne odkrycie i propagowanie średniowiecznych filozofów i teologów miało na celu przeciwstawienie się nowożytnym myślicie-

³⁵ Por. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, dz. cyt., s. 136–138.

³⁶ Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 379.

³⁷ Por. tamże, s. 407–408.

³⁸ Por. tamże, s. 408.

³⁹ Por. M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XX wieku*, dz. cyt., s. 131.

⁴⁰ Por. tamże, s. 133–134.

⁴¹ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 409.

lom, których protoplastą był Kartezjusz. Nieoczekiwanie neotomizm doprowadził do konsekwencji, których nikt się nie spodziewał. Gdy na nowo badano scholastycznych filozofów, odkryto, że ich koncepcje były bogatsze i bardziej złożone niż ich dotychczasowa wersja⁴².

Na wezwanie Leona XIII do studiowania ojców Kościoła odpowiedziało wielu teologów. Dzięki temu odkryto różnicę między teologią patrystyczną a spekulatywną teologią średniowiecza. Ta pierwsza miała przede wszystkim charakter duszpasterski. Teksty ojców Kościoła miały znaczenie dla duchowego życia chrześcijanina⁴³. Młodzi teologowie za pomocą patrystyki chcieli przeciwstawić się przeintelektualizowanej i duchowo jałowej teologii promowanej przez Kościół⁴⁴. W połowie XIX wieku, a więc zanim Leon XIII zachęcił do studiowania ojców, Jacques Paul Migne opublikował serie „Patrologia grecka” i „Patrologia łacińska”. W tamtym czasie był to jedyny zbiór tekstów patrystycznych⁴⁵. Dzieło Migne’a, działalność XIX-wiecznych teologów oraz reakcja Leona XIII na intelektualny kryzys zaczęły przynosić pozytywne efekty.

Sama świadomość dekadencji i kryzysu, połączona z coraz wyraźniejszym dostrzeganiem zmian, jakich doświadczała kultura i społeczeństwo Europy, stanowiła bodziec już to do wejścia w poważny i głęboki dialog z nowymi prądami kulturalnymi, już to spojrzenia w przeszłość – w kierunku wielkiej tradycji teologicznej okresu patrystycznego i średniowiecznego – przy unikaniu powtarzania, raczej przy postawie twórczej. Wszystko to nie działo się bez napięć, a czasami nie bez pomyłek, a nawet błędów. Jednakże tendencja wzrostowa jest oczywista: w ciągu XIX wieku teologia katolicka faktycznie przewyciężyła stan upadku, w którym znajdowała się u jego początków⁴⁶.

Pozytywne efekty zmian w teologii stały się widoczne na początku kolejnego stulecia. Studia biblijne stały się bodźcem do poszukiwania egzegezy, która uwzględniałaby osiągnięcia teologii systematycznej. Wzrastała świadomość, że teksty ojców Kościoła nie mogą być traktowane marginalnie, lecz powinny być podstawowym źródłem i inspiracją w pracy teologa. Ruch ekumeniczny spowodował głębsze spojrzenie na tajemnicę Kościoła i na całość dogmatu chrześcijańskiego, co z kolei przyczyniło się do powstania nowej świadomości eklezjologicznej⁴⁷. Papież Pius XI ogłosił konstytucję *Deus scientiarum Domi-*

⁴² Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 91–92.

⁴³ Por. tamże, s. 109.

⁴⁴ Por. tamże, s. 110.

⁴⁵ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 389–390.

⁴⁶ Tamże, s. 371.

⁴⁷ Por. tamże, s. 428–429.

nus (1931) o wydziałach studiów kościelnych, w której podkreślał pewność i stałość doktryny, ale przede wszystkim promował centra teologiczne dla prowadzenia badań naukowych⁴⁸. Początek XX wieku to także przewyższenie rozdziewu między teologią a duchowością. Chodziło o to, aby teologia była złączona z życiem wspólnoty chrześcijańskiej oraz aby była aktywnością, która zakłada wiarę zarówno jako źródło treści (*fides quae*), jak i postawę życiową (*fides qua*)⁴⁹.

1.3.5. Modernizm – problem zmiany

W ciągu XIX wieku bardzo wyraźna stała się świadomość zachodzących zmian, szczególnie w świecie intelektualnym. Im więcej pojawiało się pomysłów proponujących nowe spojrzenie na zmieniającą się rzeczywistość i nowe rozwiązania, tym zagrożenie dla integralności doktryny katolickiej wydawało się większe⁵⁰. Tym bardziej że wielu katolickich filozofów ulegało wpływom niekatolickich myślicieli, takich jak Kant, Hegel czy Schleiermacher.

Na przełomie wieków żywe były dyskusje o odnowie teologii, o badaniach historyczno-biblijnych i o wartości metody scholastycznej⁵¹. John Henry Newman w dziele *The Arians of the Forth Century* (1833) pokazał różnice między nauczaniem patrystycznym a nauczaniem katolicyzmu i liberalnego protestantyzmu z XIX wieku⁵². Później Josef Jungmann w swoich badaniach doszedł do wniosku, że forma sakramentu pokuty sprawowana w średniowiecznym i nowożytnym Kościele była nieznaną w starożytności. Wniosek był oczywisty: jeśli nie zawsze było tak, jak jest obecnie, to również to, co jest obecnie, można zmienić⁵³.

Pod koniec XIX wieku w łonie Kościoła pojawił się ruch intelektualny zwany modernizmem. Ogólnym jego celem było doprowadzenie do zmian w różnych sferach działalności Kościoła katolickiego. Charakteryzował się on między innymi teleologicznym podejściem do historii, sceptycznym stosunkiem do metafizyki i scholastyki, propagował ideę „chrześcijańskiej demokracji”, a w dziedzinie wiary dowartościowywał znaczenie intuicji i doświadczenia⁵⁴. Moderniści propagowali nowoczesną krytykę biblijną oraz postęp w nauce

⁴⁸ Por. tamże, s. 430.

⁴⁹ Por. tamże, s. 431.

⁵⁰ Por. tamże, s. 404.

⁵¹ Por. tamże, s. 422.

⁵² Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 110–111.

⁵³ Por. tamże, s. 111–112.

⁵⁴ Por. tamże, s. 100.

i filozofii, odrzucali zaś wartość uniwersalnych prawd wiary⁵⁵. Uważali, że tradycyjna metafizyka nie sprawdziła się, dlatego potrzebna jest nowa formuła przesłania chrześcijańskiego. Tym bardziej że pojawiły się nowe obszary badań w dziedzinie biblijnej i w rozwoju dogmatów⁵⁶.

Wiele było prób zdefiniowania modernizmu. Został on ostatecznie określony w momencie jego potępienia przez Piusa X: w encyklice *Pascendi dominici gregis* (1907) oraz w dekrecie *Lamentabili* (1907). W dokumentach tych modernizm stał się określeniem zbiorczym dla wszystkich herezji, jakie powstały na przełomie XIX i XX wieku. W encyklice papież pisze:

W modernizmie nie chodzi o niejasne jakieś i nieuporządkowane teorie, ale o system jednolity i zaokrąglony, w którym z jednej tezy z konieczności wynikają wszelkie inne wnioski. (...) Skoro teraz cały ten system jakby jednym obejmujemy rzutem oka, nie zdziwi się nikt, jeśli go określimy jako zespolenie herezji. Zapewniamy, że gdyby ktoś był zapragnął zestawić treść wszystkich błędów około wiary, nie mógłby tego uczynić dokładniej, jak to uczynili moderniści. A nawet posunęli się oni dalej, niweczając nie tylko religię katolicką, ale, jak już zaznaczyliśmy, niweczając zupełnie religię wszelką⁵⁷.

Fergus Kerr zauważa, że to, co chciał osiągnąć Kościół na przełomie stuleci poprzez trzymanie poglądów modernistycznych z dala od teologii katolickiej, jest podobne do poglądów panujących w oświeceniu, dla którego ideałem było ustanowienie ponadczasowych, uniwersalnych i obiektywnych norm, a środkiem do tego miał być jednolity i ahistoryczny sposób rozumowania. Teologia neoscholastyczna – twierdzi brytyjski teolog – chciała osiągnąć to samo: aprobować stałość i racjonalność, a odrzucała konkretność i historię w życiu ludzkim⁵⁸. „Neotomiści, tak jak oświeceni filozofowie – konkluduje – uznawali odwoływanie się do doświadczenia, tradycji i historycznych studiów za błędną drogę, która nie prowadzi do prawdy”⁵⁹.

Na zewnątrz wydawało się, że działania Piusa X przeciwko modernizmowi okazały się skuteczne. Jednakże cel został osiągnięty tylko częściowo. W latach dwudziestych w Kościele pojawiła się tzw. trzecia siła, która reprezentowała opcję pośrednią między heterodoksją a ortodoksją, między posłuszeństwem

⁵⁵ Por. *Modernizm*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, dz. cyt., s. 184–185; o kontekście teologiczno-kościelnym modernizmu zob. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 424–427.

⁵⁶ Por. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2009, s. 9–10.

⁵⁷ Pius X, Encyklika *Pascendi dominici gregis*, http://www.ultramontes.pl/pius_x_pascendi.pdf (dostęp: 22 kwietnia 2016).

⁵⁸ Por. F. Kerr, *Katolicyzmy XX wieku*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁹ Tamże.

a nieposłuszeństwem orzeczeniu papieskiemu. „Trzecia siła” sprawiła, że idee modernizmu przetrwały, choć ich forma i sposób istnienia nie były rewolucyjne i nie narzucały się bezpośrednio. Dzięki temu w kolejnej dekadzie możliwe było powstanie ruchów i instytucji, które w jakimś stopniu dziedziczyły idee modernizmu⁶⁰.

* * *

W okresie od początku XIX wieku do rozpoczęcia drugiej wojny światowej pojawiły się idee oraz miały miejsce wydarzenia, które można uznać za pośrednie przyczyny Soboru Watykańskiego II. Społeczeństwo stopniowo dojrzewało do zaakceptowania nowej formy rządów, jaką była demokracja. Stało się to nie bez udziału Kościoła, który na skutek buntów robotników w drugiej połowie XIX wieku zaakceptował udział obywateli we władzy i ich domaganie się należnych im praw, a w niektórych sytuacjach nawet możliwość sprzeciwu wobec pracodawców. Odwieczny, nienaruszalny układ między władcą a poddanym, pracodawcą a pracownikiem został podważony, a Vaticanum II ostatecznie potwierdziło, że demokracja najlepiej odpowiada naturze człowieka. Oryginalne było także zaangażowanie autorytetu Kościoła w sprawy wykraczające poza dziedzinę wiary i moralności poprzez komentowanie spraw społecznych, co do tej pory należało jedynie do państwa. Podczas Soboru Watykańskiego II ojcowie soborowi bezpośrednio odnosili się do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, co najlepiej widać w konstytucji *Gaudium et spes*. Natomiast w epoce posoborowej ocenianie bieżącej sytuacji społeczno-politycznej przez papieża i biskupów, choć bez zaangażowania w procesy polityczne, stało się czymś zwyczajnym.

Procesy społeczne, choć niewyraźnie i bardzo powoli, przenikały też do życia Kościoła. Tak jak państwa umożliwiły swoim obywatelom udział w sprawowaniu władzy, tak Kościół umożliwił świeckim katolikom większe zaangażowanie w procesy eklesjalne. Dowartościowanie działalności świeckich katolików, wsłuchiwanie się w ich propozycje zmian niewątpliwie było jedną z przyczyn zainteresowania laikatem podczas soboru⁶¹. W dziedzinie liturgii zasada aktywnego w niej udziału stanowiła zapowiedź konstytucji *Sacrosanctum Concilium*⁶². Z kolei Ruch Liturgiczny, który miał korzenie konserwa-

⁶⁰ To właśnie wtedy powstały „ruch liturgiczny”, „ruch biblijny” i „ruch ekumeniczny”; por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 37–38 i 62. Ważną postacią w „przemycaniu” zakamuflowanych idei modernizmu był kard. Pietro Gasparri, sekretarz stanu Benedykta XV, a później Piusa XI; por. tamże, s. 38.

⁶¹ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 118.

⁶² Por. tamże, s. 105.

tywne, doprowadził na soborze do wielu zmian w liturgii⁶³. Promowanie przez Piusa X częstego przyjmowania Eucharystii stało się normą w połowie XX wieku i trwa do dzisiaj⁶⁴. Można nawet stwierdzić, że reforma liturgii podczas Vaticanum II była kontynuacją i zwieńczeniem reformy zapoczątkowanej za pontyfikatu Piusa X. Jego działania, choć wyraźnie kontrastują z otwarciem na świat i wydają się ucieczką od niego, w perspektywie czasu mogą być traktowane jako zapowiedź tego, co stało się w Kościele w połowie XX wieku, ponieważ udowodniły, że można ingerować w coś, co było uświęcone długowieczną tradycją. Ma to znaczenie tym większe z powodu osoby tego papieża, który był konsekwentnym obrońcą tradycji i *status quo*.

Zainteresowanie historią i dialogiem, zwrot ku podmiotowi w filozofii, nowe metody interpretacji Biblii, docenienie teologii patrystycznej, możliwość zmiany *status quo* – to wszystko było w omawianym okresie tak nowe i oryginalne, że wydawało się niemożliwe, by mogło stać się częścią doktryny Kościoła. A jednak podczas obrad soborowych wszystko to zostało uwzględnione w dyskusjach oraz znalazło swoje miejsce w końcowych dokumentach. Jednakże stało się tak dzięki temu, że nowe idee miały około stu lat, by się rozwinąć i dojrzeć. Potrzebne były także pewne wydarzenia historyczne, by można było spojrzeć inaczej na „kontrowersyjne” propozycje katolickich myślicieli, oraz potrzebne były ich potępienia, by zobaczyć, że pomimo to idee te ciągle żyją i mają moc przemiany dotychczasowych stanowisk. Paradoksalnie, to, co było zakazywane i potępiane, stało się czynnikiem, który doprowadził do Soboru Watykańskiego II. Przykładowo, *Biblicum* zostało założone, by dbać o poprawną interpretację Pisma Świętego bez uwzględniania nowoczesnych metod, jednak z czasem profesorowie tej uczelni zaczęli w swoich badaniach stosować nowe metody. Odnowa tomizmu miała zabezpieczyć filozofię przed zgubnymi wpływami nowych filozofii, tymczasem badania nad św. Tomaszem doprowadziły do pogłębionego spojrzenia na jego teksty i odkrycia kontekstu kulturowego, dzięki czemu doceniono wartość historii w teologii. Z czasem także zrozumiano, że nowe filozofie wcale nie muszą zagrażać teologii katolickiej. Jak zauważa Andrzej Napiórkowski,

odejście od obowiązującego przez wiele wieków hylemorficznego systemu arystotelesowsko-tomaszowego, a raczej od jego komentatorów, którzy nadmiernie wyakcentowali istotę i istnienie, dało podstawy do rewizji dotychczasowego stanowiska. Dzięki temu zaczęto poświęcać więcej uwagi możliwości i aktowi. W konsekwencji tych przesunięć w metafizyce można było próbować konstru-

⁶³ Por. tamże, s. 103.

⁶⁴ Por. tamże, s. 106.

ować teologii zajmujące się już nie esencjonalizmem, statyką, ale raczej historią, procesem, polityką, społeczeństwem, osobą, płcią, dynamiką i egzystencjalizmem. I tak oto nieruchomy Stwórca (Bóg) i bierny odbiorca (człowiek) ożyli, weszli w napięcie i spór wolności⁶⁵.

Dla Soboru Watykańskiego II rozwój papieskiego Magisterium od początku XIX wieku ma ogromne znaczenie. Jego uczestnicy twierdzili, że w niektórych kwestiach kierunek, w jakim zmierza sobór, zmienia lub przeczy nauczaniu Magisterium Kościoła z tamtych lat⁶⁶. Najlepszym tego przykładem jest potępienie modernizmu przez Piusa X, podczas gdy sobór i niektóre posoborowe idee teologiczne zaakceptowały część modernistycznych poglądów⁶⁷. W trakcie Vaticanum II termin „modernizm” nie pojawiał się w dyskusjach wewnątrzkościelnych, mimo że konserwatywni biskupi domagali się jego kolejnego potępienia. Pojawił się on dopiero w debacie posoborowej. Wówczas niektórzy teologowie zakończony sobór nazwali modernistycznym i twierdzili, że modernizm wtargnął do wnętrza Kościoła⁶⁸. Claus Arnold w odniesieniu do związku między modernizmem i epoką Vaticanum II zauważa, że nie należy zbyt szukać między nimi porównań. Spotkanie Kościoła ze światem było według niego inne na początku i inne w latach sześćdziesiątych XX wieku⁶⁹. Jednakże zauważa też istotne podobieństwa:

W wymiarze czysto teologicznym Kościół i Sobór musiały zmierzyć się wówczas z powstałym w następstwie akcji modernistycznej spiętrzeniem postulatów reformistycznych – a mówiąc inaczej: pytania postawione w czasie kryzysu modernistycznego okazały się pytaniami o trwałym znaczeniu i w nowym kontekście można je było sformułować na nowo⁷⁰.

Włoski badacz modernizmu Guido Verucci dodaje, że „problemy powstające w przestrzeni między Kościołem a nowoczesnością często nie dają się unicestwić, lecz co najwyżej odsunąć na czas późniejszy”⁷¹.

2. Bezpośrednie (bliższe) przyczyny Soboru Watykańskiego II

Do bezpośrednich przyczyn Vaticanum II zaliczymy wydarzenia, idee, poglądy, które zdominowały okres od zakończenia drugiej wojny światowej do

⁶⁵ A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 16–17.

⁶⁶ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁷ Por. *Modernizm*, dz. cyt., s. 184–185.

⁶⁸ Por. C. Arnold, *Mała historia modernizmu*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁹ Por. tamże, s. 134.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Cyt. za: tamże.

momentu jego zwołania, a więc do 25 stycznia 1959 roku. To przede wszystkim pontyfikat Piusa XII (1939–1958), dlatego będzie on stanowił kontekst dalszej części niniejszego artykułu.

2.1. Społeczeństwo

Doświadczenie drugiej wojny światowej miało duży wpływ na postrzeganie świata i procesów w nim zachodzących. Również Kościół wyciągnął wnioski z tej europejskiej tragedii. Pius XII w wigilię Bożego Narodzenia 1944 roku wygłosił przez radio przemówienie, w którym pozytywnie mówił o demokracji. Nazwał ją formą rządów odpowiednią dla czasów współczesnych, ponieważ odpowiada godności i wolności, które w sposób naturalny powinny przysługiwać każdemu obywatelowi. Jednocześnie krytykował dyktatorską formę sprawowania władzy, która nie wiąże się z żadną odpowiedzialnością za swoje działania⁷².

Po raz pierwszy w dziejach – komentuje przemówienie papieża amerykański historyk John W. O'Malley – Stolica Apostolska publicznie i obszernie chwaliła demokrację. Młodzi katolicy w Europie i Ameryce Łacińskiej słusznie przyjęli tę mowę jako zachętę do takich form zaangażowania w politykę, wobec których wcześniej Watykan był nastawiony podejrzliwie, jeśli nie wrogo⁷³.

Kilka lat po zakończeniu wojny wszystkie kraje Europy Zachodniej zaakceptowały demokrację.

Po drugiej wojnie światowej w Niemczech i we Włoszech zakończyły swoją działalność prawicowe dyktatury, dzięki czemu mogła się w tych krajach rozwinąć „chrześcijańska demokracja”, reprezentowana przez partie chadecckie. W ciągu kolejnych dekad stały się one dominującą siłą polityczną. W latach powojennych wielu ważnych polityków, między innymi założyciele Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (późniejszej Unii Europejskiej), było głęboko wierzącymi katolikami⁷⁴. Pobożni katolicy odgrywali też wybitną rolę w literaturze i sztuce⁷⁵. John W. O'Malley zauważa, że

na kontynencie europejskim katolicy objęli przywództwo w krajach, w których przez ostatnie sto pięćdziesiąt lat byli kulturalnie i politycznie wykluczeni lub sami odsunęli się na margines. Nie utożsamiali się obecnie z monarchią, lecz z wolnością, równością i braterstwem demokratycznego etosu. Dokonana

⁷² Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 120–121.

⁷³ Tamże, s. 121.

⁷⁴ Jej założyciele to: Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer i Robert Schumann.

⁷⁵ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 130.

przez katolików „zmiana sojuszu” jeszcze pięćdziesiąt lat wcześniej byłaby nie do pomyślenia. Chadezy w najmniejszym stopniu nie kwestionowali wolności słowa i prasy ani swobody praktykowania dowolnej religii. W tym kontekście prawicowe, ostentacyjnie katolickie dyktatury Francisco Franco w Hiszpanii i António de Oliveira Salazara w Portugalii jawiły się jako kłopotliwy anachronizm. Tymczasem w 1960 roku w „protestanckich” Stanach Zjednoczonych, kraju, który głosił swe oddanie „życiu, wolności i dążeniu do szczęścia”, prezydentem został katolik, John F. Kennedy. Katolicy „dopełniali” dziewiętnaste stulecie w sposób, o którym ich przodkowie nawet nie śnili⁷⁶.

Po drugiej wojnie światowej ludzie zdali sobie sprawę, że muszą ze sobą współpracować, by już nigdy więcej nie doszło do podobnej tragedii. W 1945 roku powstała Organizacja Narodów Zjednoczonych – instytucja, która miała umożliwić realną współpracę między państwami. Była ona popierana przez Piusa XII, który sam wzywał do jej utworzenia. Nawoływanie do współpracy znalazło odpowiedź nie tylko w polityce, ale także w chrześcijaństwie, w którym w tamtym czasie silnie promowano ruch ekumeniczny. Choć oficjalnie Kościół katolicki był wobec niego powściągliwy, to akceptował zaangażowanie weń katolików, co było nie do pomyślenia przed drugą wojną światową. Wiele środowisk uważało, że stare spory trzeba rozstrzygać poprzez dialog⁷⁷.

Nie bez znaczenia był też fakt, że w Europie trwała wówczas tzw. zimna wojna, a Kościół musiał ustosunkować się do faktu istnienia społeczeństw komunistycznych. Zarówno Pius XI, jak i Pius XII wypowiedzieli się jednoznacznie przeciwko komunizmowi⁷⁸, natomiast Jan XXIII nie był już tak jednoznaczny w ocenie tego systemu. Uważał na przykład, że komuniści szukają sprawiedliwości i są ludźmi cierpiącymi⁷⁹.

2.2. Kościół

Kościół katolicki na tle odbudowującej się po wojennych zniszczeniach Europy prezentował się jako pełen siły i życia, przynajmniej jeśli weźmie się pod uwagę tłumy gromadzące się na wydarzeniach religijnych, szczególnie w Rzymie, oraz splendor liturgii⁸⁰. Wielkie prestiżowe znaczenie miało także odnalezienie w 1950 roku grobu pierwszego papieża pod konfesją Bazyliki

⁷⁶ Tamże, s. 130–131.

⁷⁷ Por. tamże, s. 131.

⁷⁸ Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* (1937); Pius XII w encyklice *Ad apostolorum principis* (1958).

⁷⁹ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 136; więcej na temat sytuacji społeczno-polityczno-kulturowej po drugiej wojnie światowej zob. R. Winling, *Teologia współczesna (1945–1980)*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 15–39.

⁸⁰ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 25.

św. Piotra w Watykanie⁸¹. Większość pasterzy Kościoła z optymizmem patrzyła w przyszłość: skoro druga wojna światowa była skutkiem odrzucenia przez społeczeństwa porządku religijnego i moralnego, to obecnie jedyną alternatywą powinien być ich powrót do Chrystusa; ewentualna dalsza dechrystianizacja – twierdzili – uderzy już nie w ciała, ale w dusze ludzkie⁸². Włoski historyk Roberto de Mattei tak opisuje wspaniałość i siłę powojennego Kościoła:

Nauczanie Piusa XII stanowiło *corpus* encyklopedyczny, który ogarniał wszystkie dziedziny wiary i moralności, wchodząc w sposób kompetentny w kwestie naukowe, techniczne i zawodowe. Papież Pacelli dał impuls do zredagowania *Encyklopedii katolickiej*, która gromadziła w sobie prace najlepszych specjalistów, oferując *summę* doktryny i informacji. (...) Też doktrynie, rozpropagowanej z katedry św. Piotra na cały świat, towarzyszyły przepiękne ceremonie dające blask nigdy dotąd nieznanym w historii. Kiedy nawy św. Piotra rozbrzmiewały śpiewem liturgicznym starego rytu rzymskiego, a papież, otoczony przez *flabella*, błogosławiąc, przemierzał się w lektyce ku przodowi bazyliki, eskortowany przez gwardię szwajcarską w jej czerwonych uniformach, to tak widowiskowe piękno Prawdy silnie oddziaływało na wyobraźnię⁸³.

Pius XII zajął stanowisko wobec prawie wszystkich kwestii teologicznych. W encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) Kościół zostaje nazwany Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym ważną funkcję pełnią struktury hierarchiczne. Pomimo że dokument akceptuje w pewnym zakresie międzywojenne badania teologiczne, ostrzega przed niektórymi teoriami eklezjologicznymi⁸⁴. Encyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) była ukłonem w stronę badań egzegetycznych. Dzięki niej wytworzył się klimat zaufania, sprzyjający stosowaniu wszystkich możliwych środków ówczesnej nauki do odczytywania tekstów biblijnych⁸⁵. Encyklika *Mediator Dei* (1947) podkreślała związki między liturgią a Kościołem i Eucharystią, nawiązując do prac teologów z początku stulecia. Dokument ten proponował nowe inicjatywy w zakresie liturgii⁸⁶.

O ile powyższe encykliki miały charakter pozytywny, gdyż doceniały różne osiągnięcia teologii i innych nauk oraz motywowały do kontynuowania obranych kierunków badawczych, o tyle encyklika *Humani generis* (1950) miała zupełnie inny charakter i cel. Tym dokumentem papież przypomniał, że jego zadaniem jest także bronić doktryny. Ostrzegł więc przed błędnymi przekona-

⁸¹ Por. tamże, s. 27.

⁸² Por. tamże, s. 75–76.

⁸³ Tamże, s. 76.

⁸⁴ Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, dz. cyt., s. 62–63.

⁸⁵ Por. tamże, s. 63.

⁸⁶ Por. tamże.

niami, potępił relatywizm dogmatyczny, skrytykował niektórych teologów, nie wymieniając ich z imienia, oraz zajął jednoznaczne stanowisko wobec dyskusyjnych tematów⁸⁷. *Humani generis* z jednej strony broniła

zdolności rozumu do poznania prawdy, wykluczając wszelkie ujęcie, które zakładałoby przypisanie pojęciom religijnym i teologicznym znaczenia wyłącznie symbolicznego, a z drugiej wartości formuł dogmatycznych, jak również – na innym poziomie – wartości terminologii utrwalonej przez tradycję scholastyczną⁸⁸.

Pius XII zgodził się, aby ruch biblijny prowadził dzieło reformy liturgicznej. Choć encyklika *Mediator Dei* odrzuciła wiele nadużyć w ruchu liturgicznym, to nie zabraniała możliwości zmian. W 1948 roku zainicjowała swoją działalność Komisja ds. Reformy Liturgii. Przez 12 lat pracowała w tajemnicy. Rezultatem jej działalności były odnowione księgi liturgiczne oraz reforma obchodów Wielkiego Tygodnia⁸⁹. Została wprowadzona nowa łacińska wersja psalmów, zrealizowana przez biblistów z *Biblicum*. To tłumaczenie zostało uznane za rewolucyjne, ponieważ „łacina chrześcijańska” Wulgaty została zastąpiona łaciną „Cycerona”, mimo że polegało to jedynie na wprowadzeniu korekt filologicznych. Jednakże sam fakt zmiany czegoś, co było czytane i recytowane w klasztorach i kościołach przez 15 wieków, stanowił dla wielu wydarzenie przełomowe. Niektórzy jego wyjątkowość widzieli także w tym, że zgodził się na to papież, który był zniewolony formalistycznym perfekcjonizmem. To wszystko świadczyło o tym, że w tradycję można ingerować⁹⁰.

Lata czterdzieste XX wieku to czas rosnących dążeń ekumenicznych w niekatolickich wyznaniach chrześcijańskich. Pius XII odniósł się do tego faktu w dokumencie *Orientalis Ecclesia* (1944), w którym stwierdził, że jedyną drogą do jedności jest powrót do Kościoła rzymskokatolickiego. Bez względu na opinie katolickie, inne wyznania chrześcijańskie kontynuowały działania ekumeniczne. W 1948 roku powstała Światowa Rada Kościołów, która dwa lata później wypracowała „kartę ekumeniczną”, promującą ideę przejścia ponad poszczególnymi denominacjami chrześcijańskimi. Według tego dokumentu, żadna denominacja chrześcijańska nie posiada pełni prawdy, lecz dopiero potencjalny Kościół przyszłości będzie zawierał syntezę wszystkich aktualnych Kościołów wyznaniowych⁹¹.

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, dz. cyt., s. 485.

⁸⁹ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 48.

⁹⁰ Por. tamże, s. 47–48.

⁹¹ Por. tamże, s. 58.

Idee i przekonania, które przenikały wówczas ludzkie umysły, wpływały także na myślenie ludzi odpowiedzialnych za Kościół. Duch materializmu hedonistycznego zrodził iluzję, że po wielu cierpieniach, jakich doświadczyli chrześcijanie, nadszedł czas porzucenia Krzyża, by odnaleźć ukojenie w tym, co daje nowoczesny świat⁹². Jak podkreśla Roberto de Mattei,

iluzja możliwości utworzenia ziemskiego społeczeństwa, inspirowanego przez wartości świata, była podstawową pokusą, którą oferowało się klerowi w dzieścioleciu lat pięćdziesiątych, kiedy końca dobiegał pontyfikat Piusa XII. Co więcej, nawet jeżeli pasterze Kościoła ponownie potwierdzali tradycyjne zasady wiary i obyczajów, sami nie zawsze stosowali je w życiu. Kościół potrzebował spójności między całością swojej doktryny a świętością jego członków, poczynając od własnej hierarchii. Była potrzeba potępienia błędów, ale także pobudzenia dusz do pokuty, modlitwy, korzystania z sakramentów i nabożeństwa do Świętej Dziewicy Maryi⁹³.

Śmierć Piusa XII zamknęła w Kościele katolickim pewną epokę, której symbolem była jego hieratyczna postawa, charakteryzująca się podejściem jurydycznym i autorytarnym⁹⁴. Jego następcą, Jan XXIII, był pod tym względem jego przeciwieństwem, co szybko wpłynęło na atmosferę wewnątrz Kościoła. Od strony religijnej i mentalnej Angelo Roncalli był zachowawczy, ale wymiar ludzki w wielu sytuacjach zmuszał go do zrywania z tradycją i korzystania z „nowości” w duszpasterstwie. Właśnie tu należy szukać elementu rewolucyjnego w jego pontyfikacie: nie kierował się żadną ideologią, w imię której wprowadzał nowe idee, a odrzucał stare, lecz jego sposób bycia i jego „człowieczeństwo” w wielu sytuacjach nakazywały mu odrzucić stare i sprawdzone metody działania⁹⁵. Zanim został papieżem, często powtarzał, że „należy dostosować formy dobrego oddziaływania do okoliczności czasów i miejsc”⁹⁶.

2.3. Filozofia i teologia

Neoscholastyka zdominowała teologię pierwszej połowy XX wieku. Jednocześnie ciągle pojawiały się propozycje alternatywnej metody uprawiania teologii. Ówczesni propagatorzy scholastyki uważali, że tylko ona jest w stanie – dzięki trzymaniu się tradycyjnych zasad metafizycznych – zatrzymać proces sekularyzacji życia społecznego. Tymczasem protagoniści nowych metod

⁹² Por. tamże, s. 76.

⁹³ Tamże, s. 76–77.

⁹⁴ Por. tamże, s. 81–82.

⁹⁵ Por. tamże, s. 89–90.

⁹⁶ Cyt. za: tamże, s. 90.

twierdzili, że istotną wadą neoscholastyki jest zupełne pominięcie teologii historii oraz zamykanie się przed nowożytnymi wyzwaniami w niedostępnej twierdzy. Ponieważ nowe metody uprawiania teologii nie zanikły całkowicie po potępieniu ich przez Piusa X, lecz rozwijały się w ukryciu, w okresie powojennym – gdy zmienił się klimat społeczny – zaczęły wychodzić na światło dzienne⁹⁷. W Kościele dało się wówczas odczuć, że wszystko zmierza do ostatecznego starcia między zwolennikami modernizmu a zwolennikami integryzmu nawiązującego do działań Piusa X⁹⁸. Za czasów jego pontyfikatu wszystkich, którzy propagowali nowe podejście do katolicyzmu, nazywano modernistami, natomiast w okresie powojennym ów prąd intelektualny – który niewątpliwie miał korzenie w modernizmie – został nazwany „nową teologią” lub „progresizmem”.

Relacja między Magisterium a progresywnymi teologami była szczególnie dramatyczna w latach pięćdziesiątych. Ci, którzy kontestowali neoscholastyczną teologię, byli wówczas usuwani ze stanowisk nauczycielskich. Określenie „nowa teologia” było obelgą stosowaną przez rzymskich teologów wobec tych, którzy kwestionowali neoscholastyczny racjonalizm⁹⁹. W tamtym czasie ukształtowały się dwie teologie: oficjalna i nieoficjalna. Tylko ta pierwsza była akceptowana przez Kościół oraz normatywna dla nauczania. Jej cechy charakterystyczne to: odwoływanie się do Tradycji; faworyzowanie scholastyki i tomizmu; udział papieża i kongregacji w jej tworzeniu; nieuwzględnianie *sensus fidelium* i doświadczenia historycznego; przywiązywanie zbyt dużej wagi do niektórych sformułowań, uważanych za niezmiennie i ostateczne; przeakcentowanie roli umysłu i postawy intelektualistycznej; traktowanie Pisma Świętego tylko jako punktu wyjścia w tworzeniu konstrukcji intelektualnych; nieuwzględnianie wyników pracy egzegetów¹⁰⁰.

Propagatorzy tzw. nowej teologii uważali, że ich metoda odpowiada wyzwaniom współczesnego świata¹⁰¹. Jean Daniélou krytykował tomizm za odrzucanie pojęcia historii, na której opierają się systemy patrystyczne. Zachęcał do korzystania z psychologii i fenomenologii, dzięki którym teologia będzie miała więcej kontaktu z życiem. Uważał, że modernizm to niefortunna ekspresja autentycznych wymagań odnowy¹⁰². W 1942 roku razem z Henri de Lu-

⁹⁷ Por. tamże, s. 50.

⁹⁸ Por. tamże, s. 69.

⁹⁹ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 42.

¹⁰⁰ Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, dz. cyt., s. 66–67.

¹⁰¹ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 51; na temat „nowej teologii” zob. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 103–108.

¹⁰² Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 52.

bakiem założył dwa czasopisma¹⁰³ w celu propagowania studium nad ojcami Kościoła oraz metody historyczno-krytycznej¹⁰⁴. Jacques Maritain poszukiwał ideału życia społecznego. Proponował tzw. trzecią drogę między ideałem średniowiecznym a liberalnym. Uważał, że należy zastąpić cywilizację chrześcijańską świecką *civitas humana*, dla której chrześcijaństwo byłoby inspiracją. Choć francuski filozof akceptował tomizm, to jego wizja była zbieżna z postulatami neomodernistów¹⁰⁵. Yves Congar w dziele *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele* (1950), odwołując się do „prymatu duszpasterskiego”, wprowadza rozróżnienie między dogmatami a ich sformułowaniami. Według niego, wyrażenie doktrynalne może zostać zmienione, nie naruszając treści wiary. Podejmowanie tematu reformy Kościoła w powojennej rzeczywistości eklezjalnej ciągle było niebezpieczne i uważane za prowokację. Marie-Dominique Chenu twierdził, że prawda biblijnego objawienia nie może zostać zredukowana do prawdy twierdzeń, które ją głoszą. Wydarzenia, przez które przemawia Bóg, nie są boskimi ideami. Są to działania Boga w historii, dlatego nie mogą być analizowane jedynie za pomocą metafizycznej koncepcji prawdy¹⁰⁶. Chenu zakwestionował tradycyjną interpretację *Sumy teologicznej*. Za stwierdzenie, że odczytywanie Tomasza z Akwinu staje się bardziej pouczające, gdy czyni się to w kontekście historycznym, otrzymał zakaz nauczania w dominikańskich instytucjach¹⁰⁷. Henri de Lubac, badając dzieła autorów średniowiecznych i patrystycznych, odkrył, że sformułowanie *Corpus Mysticum* odnosiło się do eucharystycznego Ciała Chrystusa, a nie do widzialnego Kościoła jako instytucji. Dlatego – twierdził – Chrystus jest mistycznie obecny tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia.

* * *

Po drugiej wojnie światowej zmieniło się myślenie wielu ludzi na temat ustrojów społeczno-politycznych oraz międzyludzkiej i międzynarodowej współpracy. Gdy Pius XII pochwalił demokrację oraz użył słów „godność” i „wolność”, które do tej pory były nieobecne w papieskich przemówieniach i dokumentach, dla katolików było to jak wskazanie kierunku, do którego mają zmierzać europejskie społeczeństwa¹⁰⁸. Miało to też wpływ na to, co działo się podczas Soboru Watykańskiego II, gdyż słowa te pośrednio pobudziły wielu

¹⁰³ Były to „Sources Chrétiennes” i „Théologie”.

¹⁰⁴ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 53.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 53–54.

¹⁰⁶ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 44.

¹⁰⁸ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, dz. cyt., s. 121.

teologów do szukania możliwości wprowadzenia choćby niewielkich procesów demokratycznych w struktury Kościoła, zgodnie z popularną wówczas tezą, że zalet systemu demokratycznego nie można ograniczać tylko do państwa¹⁰⁹. Nowa teologia episkopatu z podkreśleniem kolegalności biskupów, która w pracach soboru odniosła sukces, była kościelną odpowiedzią na procesy demokratyzacji społeczeństw. To, co było przełomowe w tamtym czasie, to fakt, że świeccy katolicy – ale także duchowieństwo – przyjmowali wartości, które były odrzucane przez Kościół w XIX wieku, i tym razem ich działalność była całkowicie aprobowana. To odwrócenie porządku z pewnością wpłynęło na ducha, jaki był silnie obecny u większości ojców soborowych.

Jeśli chodzi o wpływ teologów na sobór, to symptomatyczny jest jeden fakt z życia Angelo Roncalliego, nuncjusza apostolskiego w Paryżu w latach pięćdziesiątych. Czytając dzieło Congara *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, zanotował: „Reforma Kościoła – czy to możliwe?”. Kilka lat później pragnął udowodnić, że jest to możliwe, bo do tego miał doprowadzić zwołany przez niego sobór. Congar odgrywał ważną rolę w przygotowywaniu na niego dokumentów¹¹⁰. Chociaż nie był głównym twórcą konstytucji *Lumen gentium*, to jej struktura pokrywa się z reprezentowaną przez niego eklezjologią¹¹¹. Jego zasługą było także zwrócenie uwagi na zadania świeckich w Kościele. W tej dziedzinie szczególne znaczenie miała jego książka *Wytyczne dla teologii laikatu* (1953)¹¹². Congar znacząco wpłynął także na ducha, który towarzyszył obradom soborowym. Szczególnie było to widoczne w jego podejściu do kościelnych dogmatów. Fergus Kerr, komentując jego teologię, zauważył, że według Congara,

doktryny nigdy nie otrzymuje się raz na zawsze. Wchłonięta w istniejący korpus doktrynalny z konieczności oddziałuje na całą resztę. (...) Nie oznacza to porzucenia dogmatu, jak gdyby był on teraz zbyt cenny; nie oznacza to również rewizji, jak to niekiedy mylnie uważano. Doktryna utrzymywana od dłuższego czasu zaczyna wyglądać inaczej w kontekście nowo obwieszczonej doktryny¹¹³.

Dzięki badaniom Henri de Lubaca na temat koncepcji Kościoła w pismach patrystycznych na Soborze Watykańskim II mógł zostać podjęty temat eucharystycznej eklezjologii¹¹⁴. Jego książka *Medytacje o Kościele* zapowiadała to, co znalazło się w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, tym bardziej że

¹⁰⁹ Por. tamże.

¹¹⁰ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 49–50.

¹¹¹ Por. tamże, s. 57.

¹¹² Por. tamże, s. 47–48.

¹¹³ Tamże, s. 64.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 88–89.

w latach poprzedzających Vaticanum II była czytana przez duże grono osób¹¹⁵. Jan XXIII poprosił go o pomoc w redagowaniu tekstów na sobór¹¹⁶.

Na ducha towarzyszącego obradom soborowym wpłynęły także koncepcje Teilharda de Chardina, który dowartościowywał stworzony świat. Dzięki temu teologia na soborze wyszła poza eklezjalny instytucjonalizm, by zająć się bardziej doczesną rzeczywistością. Autonomia rzeczywistości doczesnej, o której mówi *Gaudium et spes*, jest między innymi skutkiem poszukiwań francuskiego jezuita, które bezpośrednio przed soborem wpłynęły z całą mocą¹¹⁷.

Mówiąc o przyczynach Vaticanum II, nie można pominąć także osobowości Jana XXIII. Pod wieloma względami była ona tak odmienna od osobowości jego poprzednika, że w sposób naturalny zwiastowała nową epokę w Kościele. Niewątpliwie wpłynęła ona na jego decyzję o zwołaniu soboru oraz na podstawowe soborowe założenie, że można odrzucić stare formy, nie niszcząc jednocześnie istoty doktryny¹¹⁸.

Podsumowanie

Przyczyny Soboru Watykańskiego II to różnego rodzaju wydarzenia społeczne i eklezjalne, modne poglądy filozoficzno-kulturowe, idee teologiczne, odkrycia naukowe, książki, które w jakikolwiek sposób wpłynęły na jego zwołanie oraz zdeterminowały jego tematykę. Dzielimy je na dwie grupy: pośrednie (dalsze) oraz bezpośrednie (bliższe). Do pierwszej zaliczymy to, co działo się od początku XIX wieku do rozpoczęcia drugiej wojny światowej, natomiast do drugiej to, co miało miejsce od zakończenia wojny do dnia zwołania soboru przez Jana XXIII.

Wśród pośrednich przyczyn Soboru Watykańskiego II należy wymienić: emancypacyjne ruchy społeczne robotników, dzięki którym zostało docenione prawo do głosu poddanych i ich udział we władzy; wypowiedzi papieża na tematy niezwiązane bezpośrednio z wiarą i moralnością, a dotyczące życia społecznego; powstanie idei „chrześcijańskiej demokracji”; centralizacja władzy w Kościele w osobie papieża; pozytywne wypowiedzi Magisterium o za-

¹¹⁵ Por. tamże, s. 93; tematy podjęte w *Medytacjach o Kościele* są prawie identyczne z tymi, które ostatecznie znalazły się w *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. De Lubac pisze o Kościele jako tajemnicy, o Kościele pośród świata, o Kościele jako sakramencie Jezusa Chrystusa, o *Ecclesia Mater* oraz próbuje wyjaśnić relację Dziewicy Maryi do Kościoła. Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 321–322.

¹¹⁶ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 94.

¹¹⁷ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 105–106.

¹¹⁸ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 90.

daniach katolików świeckich; zmiany w liturgii. W dziedzinie filozofii i teologii natomiast: większe zainteresowanie kontekstem kulturowo-historycznym powstałych w średniowieczu tekstów; przesunięcie punktu ciężkości z obiektywnych zasad na subiektywne przeżycia; korzystanie z nowoczesnych metod analizy literackiej tekstu w naukach biblijnych; próby odnowy scholastyki podejmowane zarówno przez papieża, jak i teologów; promocja neotomizmu; studiowanie ojców Kościoła; potępienie modernizmu.

Bezpośrednie przyczyny soboru są następujące: traumatyczne doświadczenie drugiej wojny światowej, na skutek którego w innym świetle zinterpretowano niektóre przedwojenne idee; działalność publiczna głęboko wierzących katolików; wszechstronna aktywność papieża Piusa XII w różnych dziedzinach teologii oraz życia kościelnego; ostrożna akceptacja, a czasem nawet propagowanie przez Magisterium niektórych idei zakazanych przed wojną; potępienia i zakaz publikacji dla niektórych teologów; rozwój tzw. nowej teologii jako opozycji do teologii rzymskiej; śmierć Piusa XII oraz całkowicie inny styl pontyfikatu i charakter Jana XXIII.

Analizując przyczyny Vaticanum II, trzeba zauważyć, że nie zawsze szły one po linii prostej, od stopniowej do coraz większej akceptacji jakiejś idei, a w końcu do pełnej jej aprobaty podczas obrad soborowych. Niektóre przed-soborowe idee zostały na pewnym etapie odrzucone, a nawet potępione, i właśnie walka przeciwko nim może być uznana za przyczynę soboru. Być może bez tej konfrontacji konkretnej idei z *Magisterium Ecclesiae* nie stałaby się ona warta tego, by ją na obradach podejmować. Fakt, iż pomimo zwalczania przetrwała, świadczy o tym, że prawdopodobnie dojrzała do tego, aby na soborze ukazać się jako pełnoprawna idea mogąca być zaczątkiem reformy Kościoła. Prawie wszystkie idee potępione przed jego zwołaniem były później podejmowane w dyskusjach soborowych. Pozwala to stwierdzić, że przyczynami Vaticanum II były nie tylko jakieś konkretne idee, ale także walka z niektórymi z nich oraz ich potępienie. Jak podkreśla Andrzej Napiórkowski, zwołanie soboru „należy widzieć jako zwieńczenie całego procesu zmian tak kościelnej świadomości, jak i postulatów nowej teologii, czy też wreszcie nowej wizji otaczającego świata”¹¹⁹.

¹¹⁹ A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 140.

Summary

Causes of the Vatican Council II

Causes of the Vatican Council II are different societal and ecclesiastic events, popular philosophical and cultural views, theological ideas, scientific discoveries, books, which had an influence in announcing the council and which determining its topics. These causes have been divided into two groups: direct and indirect. To the indirect group belongs everything that happened since the beginning of the 19th century to the beginning of the second World War. To the direct group belongs everything that happened since the end of the second World War to the day when the Vatican council had been announced by Pope John XXIII.

Ks. Marcin Cezary Dąbrowski (ur. 1984), kapłan diecezji radomskiej, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, pracuje w Stowarzyszeniu Papieskim „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” w Warszawie.

Ks. Tomasz Szalanda

UWM – Olsztyn

Kaznodziejstwo wobec „uniewinnionego” diabła

Słowa kluczowe: kaznodziejstwo, demonologia, fałszywa egzegeza, przepowiadanie, eliminacja demonologii

Keywords: preaching, demonology, false exegesis, proclamation, elimination of demonology

W ostatnim czasie pojawiają się opracowania o tematyce biblijnej, które budzą duże kontrowersje, a tezy w nich zawarte są sprzeczne zarówno z wynikami osiągnięć współczesnej egzegezy, jak i z nauczaniem Kościoła. Niezgodność ta w sposób szczególny dotyczy kwestii demonologii i polega na jej całkowitej albo częściowej eliminacji z przestrzeni Biblii i teologii.

Dokumenty Kościoła wskazują, iż podstawowym źródłem homilii jest Pismo Święte¹, a zadaniem kaznodziejów jest aktualizacja orędzia zbawczego – kerygmatu, który zawierają czytania liturgii słowa Bożego². W tym celu nieodzowne jest czerpanie z wyników prac biblistów: komentarzy, opracowań, słowników, leksykonów i encyklopedii³. Korzystanie zaś w przygotowywaniu homilii z błędnej teologicznie literatury biblijnej (czy okołobiblijnej) stwarza niebezpieczeństwo powielania fałszywej nauki na ambonie. W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane przykłady nieortodoksyjnego widzenia mocy piekielnych i Jezusa, który je pokonuje. Następnie zostaną przedstawione wskazania dla kaznodziejów w związku z tym zjawiskiem.

¹ Por. KL, nr 24, 35, 52; KO, nr 21, 24; KPK 767 §1; KKK, nr 1100, 1154; VD, nr 210.

² Por. KL, nr 35; KO, nr 12, 24.

³ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (dalej: IBK), s. 96, IV, C.3; Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Kielce 2011 (dalej: VD), nr 42, 45; J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 106n.

1. Od saduceuszów do Herberta Haaga

Pokusa „pożegnania z diabłem” na płaszczyźnie biblijnej i teologicznej nie stanowi żadnego *novum* XXI wieku. Niewiarę w istnienie świata demonicznego odnajdujemy chociażby w odłamie judaizmu tworzonym przez saduceuszów, o czym świadczą Dzieje Apostolskie: „Saduceusze mówią, że nie ma zmartwychwstania ani anioła, ani ducha, a faryzeusze uznają jedno i drugie” (Dz 23, 8). Negowanie istnienia świata aniołów oznacza niewiarę w świat demonów – aniołów upadłych⁴.

Również wiara Kościoła pierwszych wieków w realne istnienie złych duchów była mocno krytykowana, czego potwierdzenie znajdujemy u Orygenesusa w dziele *Contra Celsum*⁵. Celsus, podważając sensowność chrześcijańskiej wiary w ogóle, odnosił się również do obecnych w niej elementów demonologii. Zarzucał więc wspólnocie Kościoła, iż wierzy w Jezusa, który wypędzał złe duchy za pomocą magii⁶, wyśmiewał rajskiego węża⁷, wreszcie kpiąco wyrażał się o wierze chrześcijan w istnienie jakiegoś Szatana⁸. Ta ostatnia kwestia została szerzej omówiona w księdze VI:

wymyślają sobie jakiegось przeciwnika Boga, diabła, którego po hebrajsku zwą szatanem (...) najwyższy Bóg, który pragnie pomagać ludziom, ma przeciwnika, działającego wbrew Jego woli, i nie może nic na to poradzić. Syn Boży zatem okazuje się słabszym od diabła i doznając cierpień, poucza nas, byśmy i my nie przywiązywali wagi do krzywd, jakich doznajemy ze strony diabła⁹.

⁴ Zdaniem R.J. Dillona, tylko kwestia nieuznawania zmartwychwstania znajduje potwierdzenie w żydowskim piśmiennictwie dotyczącym saduceuszów, a mianowicie u Józefa Flawiusza w *Dawnych dziejach Izraela* i *Wojnie żydowskiej*. Pozostałe są jedynie sposobem wyakcentowania różnic między nimi a faryzeuszami oraz ukazania tych pierwszych jako „szyderczych racjonalistów”. Nie zaprzecza jednak ich niewierze w świat demoniczny. Por. R.J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2001, s. 1240. W podobnym tonie wypowiada się J. Riches, *Saduceusze*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 695–696. Więcej na temat saduceuszy zob. A.J. Saldarini, *Saduceusze*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, s. 1069–1070; D. Riemensperger, *Saduceusze*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, kol. 1166; F. Rienecker, G. Maier, *Saduceusze*, w: *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 715–716. Interesujące wyjaśnienie stosunku judaizmu do angelologii podaje D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 392–393, 476.

⁵ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.

⁶ Por. tamże, I, 6.

⁷ Por. tamże, IV, 39.

⁸ Por. tamże, II, 49, 53.

⁹ Tamże, VI, 42.

W epoce nowożytnej takie tendencje odżywają i wprost postulują całkowite wyprowadzenie diabła z Biblii i teologii. Powszechnie znane są przecież tezy Rudolfa Bultmanna (1884–1976) o potrzebie demitologizacji tekstów biblijnych, a więc zanegowania prawdziwości tych wydarzeń, które są sprzeczne ze naukową myślą nowożytną o człowieku i świecie. Jego zdaniem, w dobie elektryczności trzeba dać sobie spokój z wiarą w diabelską obecność¹⁰.

W tym duchu kształtują się również poglądy Adolfa von Harnacka (1851–1930):

nie może być żadnej wątpliwości, że Pismo ma intencję mówić o diable osobowym. Lecz czy Biblia powinna mieć ostatnie słowo – czy jest nieomylna? (...) w stosunku do diabła da się dowieść, że koncepcja kształtowała się i rozwijała stopniowo, i tym samym jest złączona z ideami innych czasów, których my już nie podzielamy¹¹.

Postulat uwolnienia się teologii od Szatana i demonów głośno podnosili w swoich książkach i artykułach Herbert Haag (1915–2001): *Abschied vom Teufel, Teufelsglaube, Von dem Bösen ratlos? czy Neue Welle der Dämonologie*, oraz jego uczniowie. Trzeba jednak zaznaczyć, że była to otwarcie prowadzona dyskusja, o czym świadczą liczne publikacje naukowe będące odpowiedzią na teologiczny namysł wspomnianych autorów nad demonologią. Nawet gdy forsowane teorie w ostatecznym rozrachunku zostały zakwestionowane przez Magisterium Kościoła, to *in plus* trzeba odnotować ich jawność. Wyrażano je bowiem wprost, bez kamuflażu.

2. Współczesne próby eliminacji demonologii

O wiele większy problem stanowią te teorie teologów, które przyjmują mniej jawną od przedstawionych wyżej postać. Przemycanie tez niezgodnych z nauczaniem Kościoła w formie pobożnych komentarzy i rozważań biblijnych, nadanie im kształtu popularnonaukowej publikacji z tej dziedziny teolo-

¹⁰ Dosłownie jego wypowiedź brzmiała tak: „Nie można używać żarówki i radia, albo korzystać w przypadku choroby ze zdobyczy nowoczesnej medycyny, jednocześnie wierząc w świat duchów i cudów przedstawionych w Nowym Testamencie”; R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1969, s. 110. Więcej na temat R. Bultmanna i jego „demitologizacji” zob. R. Marlè, *Bultmann a wiara chrześcijańska: Ewangelia a mitologia*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 198–222; M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993, s. 72–80; K. Tuszyński, *Bultmannowski postulat demitologizacji i egzystencjalnej interpretacji Ewangelii w ujęciu współczesnej literatury teologicznej w Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 24 (1996), t. 1, s. 19–39.

¹¹ A. V. Zahn-Harnack, *A. Harnack*, Berlin 1951, s. 211–212.

gii, wreszcie uczynienie ich treścią wykładów akademickich budzi uzasadniony niepokój. Z jednej bowiem strony, fałszywe teorie stają się fundamentem osobistej pobożności czytelnika tych publikacji, z drugiej zaś, podbudowane naukowym autorytetem stają się przekazywaną i egzekwowaną wiedzą, obowiązującą społeczność akademicką, w tym przyszłych głosicieli słowa Bożego.

Obecnie dostrzegane tendencje eliminowania Szatana i demonów z nauczania Kościoła mają źródło w niepoprawnej interpretacji tekstów biblijnych. Przy czym albo chodzi tu o przewartościowanie psychologii, albo o przewartościowanie rozumu, prowadzące do uprawiania „złaicyzowanej hermeneutyki”¹². Poniżej zostaną przedstawione dwa przykłady współczesnych publikacji, w których ów problem występuje.

2.1. Skrajna psychoanaliza w interpretacji tekstu biblijnego

Postulaty Kościoła, aby w badaniu tekstu biblijnego nie ograniczać się jedynie do metody historyczno-krytycznej, stały się impulsem do poszukiwania i wykorzystywania nowych sposobów¹³. Jednym z nich jest odwoływanie się do psychologii głębi.

Nurt ten, w dużej mierze zbudowany w oparciu o teorię archetypów Junga, reprezentują przede wszystkim Eugen Drewermann, Maria Kassel i Hanna Wolff. Tezy jego zwolenników można zawrzeć w następujących stwierdzeniach: 1) Wyniki badań z zakresu egzegezy i teologii biblijnej są zbyt naukowe – teoretyczne, aby dla współczesnego odbiorcy słowa Bożego miały znaczenie egzystencjalne; 2) Biblia, aby stała się księgą egzystencjalnie potrzebną i użyteczną, winna być odczytywana w kategoriach symbolicznych, pozwalając uświadomić sobie to, co w psychice nieuświadomione. 3) Uświadomienie sobie tego, „co nieuświadomione”, wpływa na lepsze rozumienie siebie i pozwala na wprowadzenie w swoje życie zmian. Niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą ta metoda, polega między innymi na zbyt swobodnej, a przez to fałszywej interpretacji¹⁴.

W tym duchu swoją „duchową” publicystykę uprawia niemiecki benedyktyn Anselm Grün, autor kilkudziesięciu pozycji książkowych, które trafiły również na polski rynek wydawniczy. Do zobrazowania, w jaki sposób dochodzi do eliminacji treści demonologicznych, posłuży jeden z jego komentarzy, odnoszący się do sceny wypędzenia przez Jezusa ducha nieczystego z opętane-

¹² Termin ten pochodzi z VD, nr 53.

¹³ Por. IBK, A-B; VD, nr 32–33.

¹⁴ Por. M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, dz. cyt., s. 133–139.

go w synagodze w Kafarnaum¹⁵. Tekst komentowanej przez Grüna perykopy brzmi następująco¹⁶:

Przybyli do Kafarnaum i zaraz w szabat wszedł do synagogi, i nauczał. Zdumiewali się Jego nauką; uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie. Był właśnie w ich synagodze człowiek opętany przez ducha nieczystego. Zaczął on wołać: „Czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić. Wiem, kto jesteś: Święty Boga”. Lecz Jezus rozkazał mu surowo: „Milcz i wyjdź z niego”. Wtedy duch nieczysty zaczął nim miotać i z głośnym krzykiem wyszedł z niego. A wszyscy się zdumiali, tak że jeden drugiego pytał: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne”. I wnet rozeszła się wieść o Nim wszędzie po całej okolicznej krainie galilejskiej (Mk 1, 21–28).

W komentarzu Grüna do powyższego fragmentu Markowej Ewangelii złe duchy ujmowane są w kategoriach symbolu: „ludzkich natręctw, *idée fixe*, kompleksów neurotycznych itp.”¹⁷; nieczystego, chorobliwego i demonicznego wizerunku Boga i człowieka; rozgoryczenia wprowadzającego zamęt w myślach, czy wręcz „przesadnego ideału czystości, który zamykając człowiekowi oczy na wszelką nieczystość, przepelnia go śmieciem wypartych uczuć i emocji”¹⁸. Bycie „w duchu nieczystym” jest trwaniem „w zagmatwaniu, w zamroczeniu, w zaćmieniu”¹⁹. To z kolei powoduje tworzenie zdeformowanych – demonicznych obrazów Boga (Księgowy, skrupulatnie zapisujący zyski i straty; Arbiter działający na naszą niekorzyść wobec podejmowanych przez nas decyzji; nieustannie kontrolujący i oceniający nas Sędzia) i samego siebie (egocentryzm wbijający w pychę i prowadzący do uczynienia najpierw innych ludzi, a następnie Boga swoimi sługami)²⁰.

Opętanie polega na cierpieniu wywołanym przez patologiczne omamy słuchowe, ujawniające się pod postacią wewnętrznie rozdzierających głosów, których człowiek w żaden sposób nie może wygłuszyć²¹. Egzorcyzm jest nie tylko wewnętrzną walką przeciwnych mocy Jezusa i demona, ale także rozdarciem opętanego „między przecuciem, że Jezus mówi prawdę o Bogu, a przywiązaniem do własnego wizerunku Boga, do budowli życia, którą sam wznosił”²².

¹⁵ A. Grün, *Jezus – droga do Wolności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 13–15.

¹⁶ Fragment tekstu biblijnego pochodzi z najbardziej rozpowszechnionego przekładu: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000⁵.

¹⁷ A. Grün, *Jezus – droga do Wolności*, dz. cyt., s. 13.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 14.

²¹ Por. tamże, s. 14–15.

²² Tamże, s. 15.

Taka interpretacja musi budzić niepokój, ponieważ przesiąknięta psychologicznymi wtrętami stoi w wyraźnej sprzeczności z dorobkiem nauk biblijnych i wypacza właściwe przesłanie perykopy. Forma narracji, jaką przyjął autor, polega na „uzupełnieniu” biblijnej relacji z Mk 1, 21–28 o elementy, które nie tylko nie wynikają z jej treści, ale też w dalekim kontekście nie wskazują na nie. Ponadto trudno się oprzeć wrażeniu, że opis stanu opętanego ma charakter lekarskiego wywiadu osoby z silnymi zaburzeniami o podłożu psychicznym.

Wielkim nieporozumieniem są sugestie o przeczuciach opętanego w czasie egzorcyzmu, które w dodatku sugerują chłodną kalkulację. Dlaczego opętany miałby mieć dylematy dotyczące wyboru? Komu „przeszkadzała” obecność Syna Bożego: człowiekowi dręczonemu przez moce piekielne czy duchowi nieczystemu?

Psychologiczno-terapeutyczna interpretacja Markowej perykopy zawiera także zakamuflowany proces systematycznego uniezależniania się człowieka od Boga. Rozpoczyna się on od sugestii, jakoby pozbycie się demona w dużej mierze zależało od opętanego z synagogi w Kafarnaum, od jego decyzji. Takie podejście jest próbą pozbawienia Jezusa pełni boskiej mocy. Jest to wyraźna deformacja biblijnych treści, prowadząca do patologizacji wiary w Boskiego Mistrza.

Pod przykrywką uwolnienia się od zniewalających głosów (a nie demona), „niezbędna jest stanowczość i siła Jezusa”²³, która *de facto* poszerza ludzką autonomię. Pojawiające się wątpliwości, czy to człowiek winien posiadać siłę i stanowczość, którą miał Jezus, czy jest to jedynie zapowiedź przystąpienia Jezusa do egzorcyzmowania, rozwiewają dalsze słowa komentarza: „opętany z głośnym krzykiem uwalnia się od swego demona”²⁴. W ten sposób jednak przejmując prerogatywy Jezusa, Syna Boga Najwyższego, gdyż własną mocą pokonuje swoje (!) opętanie. Człowiek zostaje ubóstwiony. Czyż więc jest mu jeszcze potrzebny Bóg?

Najbardziej destrukcyjne są treści umieszczone w podsumowaniu komentarza, które trzeba przytoczyć w całości:

Jezus mówi o człowieku i Bogu w taki sposób, że patogenne wizerunki Boga i naszej osoby nie mają już szans. Muszą się usunąć. Ale usuwają się z krzykiem. Demaskują swą rzeczywistą istotę: swoje destrukcyjne i wrogie zamiary. Miotają nami. Chcą nas oderwać od naszego centrum i zapanować nad nim. Dlatego musi przyjść ktoś taki jak Jezus, kto jest w mocy przepędzić je z naszej duszy. Tylko w ten sposób człowiek może się podnieść i znaleźć drogę do samego siebie²⁵.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

Siły odpowiedzialne za opętanie tracą atrybut demoniczności, nie są już realnie istniejącą siłą osobową, stanowiącą zagrożenie dla zbawienia ludzi, a jedynie patogennym wyobrażeniem Boga i człowieka. Jezus więc nie wypędza złych duchów, ale usuwa zaburzenia umysłowe (natręctwo myśli), z Egzorcysty staje się psychoterapeutą czy psychiatrą. Nie zwiastuje nadejścia królestwa Bożego, ale wskazuje bliżej nieokreśloną „drogę do samego siebie”.

Wykorzystanie tego komentarza do przygotowania homilii grozi duchową katastrofą zarówno u kaznodziei, jak i u wiernych.

Konstrukcja komentarza bez wnikliwszego namysłu (a przyznać trzeba, że czyta się go z przyjemnością) nie pozwala dostrzec, iż autor wpędza czytelnika w pewną pułapkę istnienia dwóch światów: biblijnego i współczesnego, kompletnie jednak różniących się od siebie. W pierwszym jest miejsce na opętanie przez realnie istniejące diabelskie moce i Jezusa odnoszącego nad nimi zwycięstwo. W drugim istnieje jakiś człowiek zmagający się z natręctwem myśli i niewłaściwym obrazem Boga oraz samego siebie. Natomiast coraz mniej jest potrzebny Jezus nawet jako terapeuta, którego nauka inspiruje człowieka do wyeliminowania bombardujących go myśli. Osiąga to bowiem samodzielnie.

Niedoświadczony homilista może potraktować tę pomoc kaznodziejską autorstwa popularnego benedyktyna jako interesujące spojrzenie na tekst biblijny. Istnieje poważne zagrożenie, iż te treści kerygmatyczne perykopy czy przykłady aktualizacji słowa Bożego trafią w końcu do przepowiadania homilijnego. Wówczas kaznodzieja stanie się fałszywym prorokiem, zatruwającym wiarę rodzącą się przecież ze słyszenia (por. Rz 10, 17).

2.2. Przewartościowanie rozumu (zlaicyzowana hermeneutyka)

Inną formą „ukrytej” eliminacji tematów demonologicznych z przestrzeni biblijnej, a w konsekwencji teologicznej, jest subiektywna dowolność w interpretacji wyników egzegezy, która lekceważy wskazania Kościoła odnośnie do badania tekstów biblijnych²⁶.

Propozycje tego nurtu najczęściej cechują się wysokim stopniem naukowości i są oferowane w przyjaznej, popularnonaukowej formie. To zachęca ludzi ciekawych Biblii do zainteresowania się nimi i usuwa nawet cień podejrzenia o nieortodoksyjność. Na pierwszy rzut oka tego typu wyjaśnienia są sensowne i brzmią bardzo wiarygodnie, a osoba niemająca wiedzy biblijnej nie dostrzeże błędów, jakie zawierają. Przykładem tego może być książka *Cuda Jezusa*²⁷, która

²⁶ Całościowe przypomnienie nauki Kościoła w tym zakresie zob. VD, nr 33–41, 44.

²⁷ M. Wojciechowski, *Cuda Jezusa*, Częstochowa 2010.

również zajmuje się tekstem Mk 1, 21–28, co pozwala nam zachować pewien metodologiczny ład w tym wywodzie.

„Pożegnanie z diabłem” odbywa się w tym przypadku na kilku etapach, a pierwszym z nich jest postawienie tezy, iż duchy nieczyste (złe) przedstawione w Ewangeliach nie mają charakteru osobowego. Wobec tego w perykopach, w których tradycyjnie widzi się opisy egzorcyzmowania, w rzeczywistości mamy do czynienia z uzdrowieniem chorych szaleńców. W konsekwencji w Mk 1, 21–28 Jezus nie pokonuje mocy piekielnych, ale chorobę.

Na takie rozumienie perykopy ma wpływ przede wszystkim zastosowany rzeczownik rodzaju nijakiego „duch” (gr. πνεύμα), który zdaniem autora oznacza przede wszystkim wiatr, a dopiero w przenośnym znaczeniu przeróżne niewidzialne siły, naciskające niczym wiatr²⁸. Ponadto w Mk 1, 21–28 nie ma on rodzajnika, co ma wskazywać na raczej bezosobowy charakter zła²⁹. W konsekwencji duch nieczysty (zły) to „szkodząca ludziom zła, ale nierozpoznawalna siła, bez rozstrzygania, czy jest nią choroba, szaleństwo czy wpływ szatana”³⁰. Ten dość szeroki wachlarz możliwości interpretacyjnych wynika z faktu, iż Ewangelie nie są podręcznikami medycyny czy psychologii, ale odzwierciedlają potoczne określenie tego typu zjawisk w ówczesnym czasie i kulturze³¹. W związku z tym niewłaściwe jest interpretowanie perykopy Mk 1, 21–28 w kategorii opętania, a czyn Jezusa jest jedynie przykładem nagłego uleczenia szalonego³².

Według jednego z najlepszych znawców problematyki demonologicznej w Biblii, Krzysztofa Kościelniaka, brak rodzajnika w wyrażeniu „duch nieczysty” (πνεύμα ακαθάρτος) świadczy nie o jego nieosobowości, ale bezpostaciowości³³. Bycie istotą duchową, niemającą ciała, nie przekreśla jego osobowego charakteru. Gdyby użycie rodzajnika stanowiło bezwzględny warunek przyznawania statusu osoby istotom duchowym, to trzeba by ów charakter wykluczyć również w przypadku Ducha Świętego, w tekście mówiącym o Zwiastowaniu (Łk 1, 35), gdzie też takiego rodzajnika nie ma. Ponadto bezrozumność istnienia i działania oraz nieosobowość zjawiska przyrodniczego takiego jak wiatr nie mogą być przekładane na inne, choćby pochodne wyrażenia. Działanie Zła jest intencjonalne, a rozumne ukierunkowanie go na człowieka

²⁸ Por. tamże, s. 74–75.

²⁹ Por. tamże, s. 75, 80.

³⁰ Tamże, s. 75, 77. O trudności postawienia konkretnej diagnozy ponownie mówi autor na s. 80.

³¹ Por. tamże, s. 75.

³² Por. tamże, s. 77.

³³ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, Kraków 1999, s. 112.

(choćby w przypadku kuszenia) zdradza, iż posiada ono zdolność logicznego myślenia. Wiatr tych cech przecież nie ma. Na pejoratywne cechy ducha z Mk 1, 21–28 wskazuje termin ἀκαθάρτος³⁴. Ponadto, w literaturze greckiej, jak podaje chociażby Zofia Abramowiczówna, wyrażenie to miało następujące znaczenia: nieoczyszczony, brudny; kobieta niemająca miesiączki; nieobcięte pędy i gałązki drzew; w znaczeniu moralnym: nieczysty, nieoczyszczony ze zmazy; nieodpokutowany, niezmazany; rytualnie nieczysty, także o pożywieniu (LXX)³⁵. Nawet starożytne pisma greckie nie widziały w tym wyrażeniu choćby cienia „szaleństwa”.

Drugi etap „pożegnania z diabłem” to ostateczne potwierdzenie, że w Mk 1, 21–28 chodzi o szaleństwo, a mówienie jednej osoby raz w liczbie pojedynczej, raz w mnogiej, krzyki i rzucanie się świadczą o zaburzeniach tożsamości czy schizofrenii – chorobie psychicznej³⁶. Na korzyść medycznego podłoża szaleństwa ma przemawiać fragment z Mk 5, 25, w którym również pojawia się motyw nieczystości i choroby, burzliwa dyskusja pomiędzy Jezusem a agresywnym człowiekiem i tytuły, którymi ten Go określa³⁷.

Latami trwającą nieczystość rytualną kobiety, wynikającą z chorobowego zaburzenia cyklu miesięcznego, trudno utożsamiać z nieczystością męzczyzny „w duchu”. Tym bardziej że w Mk 5, 25n. takie określenie nie pojawia się w ogóle. Natomiast agresywne odezwanie do Jezusa z w. 24: „czego się do nas wtrącasz” (dosł. „co nam i tobie”), wyraża chęć bycia pozostawionym w spokoju, ale „my” oznacza tu duchy piekielne. Tylko bowiem w takim kontekście zrozumiałe jest wtargnięcie do synagogi i przerwanie pełnego mocy nauczania Jezusa.

³⁴ Por. X. León-Dufour, *Duch nieczysty*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, red. X. León-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1993, s. 230; R. Popowski, ἀκαθάρτος, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1973, s. 17; W. Bauer, ἀκαθάρτος, w: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1988, kol. 55–56; Z. Weclwski, ἀκαθάρτος, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Weclwski, Lwów 1929, s. 19.

³⁵ Por. Z. Abramowiczówna, ἀκαθάρτος, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 61.

³⁶ Por. M. Wojciechowski, *Cuda Jezusa*, dz. cyt., s. 80. Autor w bardzo dowolny sposób posługuje się różnymi terminami, które stosuje na poparcie swoich tez. Czasem rozróżnia chorobę i szaleństwo, innym razem używa ich zamiennie. Posługując się pierwszym słowem, może wpływać na przekonanie czytelnika o chorobie, a nie opętaniu. Natomiast użycie drugiego określenia może wynikać z popularnonaukowego charakteru książki, stąd nie zadbano o poprawność teologiczną w tym względzie. W komentowanym fragmencie termin „szaleństwo” przytaczany jest siedmiokrotnie (także w tytule: *Szalony w synagodze*, a więc założone niejako *a priori*), i forsuje się go na kolejnych stronach. Podobnie autor postępuje w kwestiach demonologii: niekiedy odróżnia duchy nieczyste, złe, demony od Szatana (diabła), a niekiedy nie.

³⁷ Por. tamże, s. 80–81.

Na taki przebieg wydarzeń wskazuje użyte przez Marka wyrażenie εὐθὺς, które powszechnie tłumaczy się jako „natychmiast, zaraz, od razu”³⁸. I tylko wówczas zrozumiała jest wrzask na Jezusa, iż Ten chce ich (!) zguby. Kontekst biblijny użytego wyrażenia ἀπώλεια (absolutne i ostateczne zniszczenie, zagłada)³⁹ nie oznacza chorobliwego lęku człowieka przed unicestwieniem, ale zdradza rysy apokaliptyczno-eschatologiczne, ostatecznego pokonania Zła przez Boga⁴⁰.

Twierdzenie, jakoby wezwanie „milcz” (dosł. „załóż sobie kaganiec”, pot. „zamknij się”) odnosiło się do człowieka chorego psychicznie, jest sprzeczna z obrazem Jezusa, okazującym tyle miłosierdzia i pomocy wszystkim chorym. Taka wypowiedź ma sens (jest usprawiedliwiona i logiczna) jedynie w przypadku rozkazu wydanego duchowi nieczystemu.

Przydomek „Nazareński” nie jest odbiciem „wiedzy potocznej”, a jedynie określeniem wskazującym na miejsce pochodzenia czy zamieszkania. Tytuł „Święty Boży”, chociaż w Starym Testamencie rzeczywiście nie miał mesjańskich konotacji, w Pismach Nowego Testamentu już takowe posiada⁴¹. Stąd też posługiwanie się tym tytułem wobec Jezusa jest potwierdzeniem Jego bóstwa, synostwa i mesjaństwa, i świadczy o nadzwyczajnej wiedzy wypowiadającego te słowa. Gdyby nawet zatrzymać się na starotestamentowym rozumieniu tego tytułu i tłumaczyć go jako „święty mąż Boży”, podając choćby przykład proroka Eliasza (a więc osobę wybraną, namaszczoneą, mającą w sobie ducha Bożego i posłaną przez Boga w celu głoszenia Jego woli), to również potwierdza się „niepotoczona” wiedza o Jezusie. Skąd by tę wiedzę miała mieć osoba chora psychicznie i dlaczego „święty mąż Boży” wywołał w niej taką wściekłość

³⁸ R. Popowski, εὐθὺς, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 242.

³⁹ Por. tenże, Ἀπώλεια, w: tenże, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 70; W. Bauer, Ἀπολλυμι, w: *Griechisch-deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., kol. 190–191; H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1978⁷, s. 2.

⁴⁰ Por. G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlin 1963, s. 44; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu in Markus Evangelium*, München 1970, s. 59; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 247.

⁴¹ Por. W.C. van Dam, *Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg 1970, s. 38; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1969, s. 56; R. Schanckenburg, *Das Evangelium nach Markus*, t. 2, cz. 1, Düsseldorf 1966, s. 50; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 249; *Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*, oprac. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992, s. 159. Natomiast M. Rosik co prawda opowiada się za tą tezą, wskazuje jednak, że nie jest to tytuł mesjański wprost, a jedynie pośrednio. Zob. tenże, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według Św. Marka*, Warszawa 2004, s. 441–442.

i przeświadczenie o grożącym jej unicestwieniu? Tylko duch nieczysty mógł tak zareagować na osobę Jezusa i Jego misję absolutnej i ostatecznej zagłady Zła⁴².

Dostrzega się także niepokojące zjawisko podważania możliwości dokonania egzorcyzmu przez Jezusa (a więc potwierdzenia uleczenia z choroby) za pomocą przemyślanej niejednoznaczności, a nawet podawania innych, nieprawdziwych faktów.

Wielokrotne przypomnienie fundamentalnego założenia, iż brak rodzajnika przy rzeczowniku „duch nieczysty” świadczy o nieosobowym charakterze zła, łagodzone jest przez stwierdzenie, iż istnieją fragmenty, w których ów rodzajnik występuje: Mk 3, 11; 5, 1–20; Mt 12, 43–45 i par.⁴³. Zarzuca się, iż rozkaz „milcz i wyjdź z niego” jest obcy formułom egzorcyzmów zawartych w greckich papirusach magicznych, ale konkluduje się, że jednak takie wyrażenie mogło być używane⁴⁴. Podaje się w wątpliwość możliwość zaistnienia cudu (brak dokładnych informacji o przyczynach i możliwościach naturalnego wyleczenia choroby), po czym stawia się tezę, iż w oczach świadków wydarzenia, uczniów i Ewangelisty Jezus jawił się także jako egzorcysta czy lekarz⁴⁵.

Wreszcie to, co wydaje się najbardziej niebezpieczne, czyli częściowe negowanie egzorcyścycznej działalności Jezusa i możliwości opętania: „Kilka ogólnych wzmianek o wypędzaniu demonów nie pozwala na żadną diagnozę: ani nie potwierdzają bezpośredniego wpływu szatana, ani go nie wykluczają”⁴⁶. Ów sceptycyzm jest najkrótszą drogą do eliminacji Jezusa wypędzającego złe duchy oraz istnienia Zła osobowego, najpierw z Biblii, potem z nauki Kościoła i wiary.

Trudno sobie wyobrazić homilię opracowaną na podstawie tej popularnonaukowej pozycji, popartej wielkim naukowym autorytetem. Tezy w niej zawarte są niezgodne z wynikami badań rzetelnych egzegetów i sprzeczne z nauczaniem Kościoła w zakresie demonologii, który Markową perykopę 1, 21–28 ujmuje w kontekście opętania przez Zło osobowe i egzorcyzmów Jezusa⁴⁷.

⁴² Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 248; C.S. Keener, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, w: tenże, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 84; T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 133; F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka. Część 1 (Mk 1, 1–4, 34). Jezus głosi Królestwo Boże*, Pelplin 2008, s. 61; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*, Lublin 2005, s. 137.

⁴³ Por. M. Wojciechowski, *Cuda Jezusa*, dz. cyt., s. 75. Informacja ta podana jest jednak w nawiasie z dopiskiem „aczkolwiek nie zawsze” i ginie w gąszczu kolejnych twierdzeń.

⁴⁴ Por. tamże, s. 81.

⁴⁵ Por. tamże, s. 81–82.

⁴⁶ Ów cytat należy do podsumowania rozważań na temat Chrystusa zwalczającego złe duchy, zatytułowanego znamienne *Jezus egzorcysta?*. Por. tamże, s. 103.

⁴⁷ Por. *Rytuał Rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2002, nr 76, s. 74; KKK, nr 1673.

Kerygmat perykopy Mk 1, 21–28 jednoznacznie wskazuje na wypędzenie przez Jezusa nieczystego ducha – przeciwnika zbawienia. Sugerowanie więc, iż Jezus uzdrowił z szaleństwa chorego umysłowo człowieka, odmawianie duchom nieczystym osobowego charakteru, traktowanie ich jako „jakiegoś wewnętrznego zła”, jest głoszeniem kłamstwa w imię Boga przez „proroków”, których Pan nie posłał (por. Jr 29, 8–9).

3. Wyzwania wobec kaznodziejstwa

Przedstawione powyżej przykłady systematycznej eliminacji z kart Biblii, teologii i wiary kwestii demonologicznych, a wraz z nimi chrystologicznych, stanowią poważne wyzwanie także dla kaznodziejów. Świadczą bowiem o nieposłuszeństwie wielu autorów względem obowiązującego nauczania Kościoła co do zasad interpretacji świętych Pism. Sługa słowa przygotowujący homilię, której fundamentem jest Biblia, tym zasadam także musi być wierny.

Homilista winien się orientować w nauce Kościoła na temat demonologii oraz we współczesnych nurtach interpretacji Pisma Świętego i znać stosowną literaturę na ten temat. Wówczas bowiem będzie miał świadomość, iż publikacje przedstawione w artykule i im podobne są fałszowaniem zbawczego orędzia, którym karmi się ludzi poszukujących duchowej głębi, studentów teologii i kaznodziejów. A stąd już bardzo bliska droga do odbiorców słowa Bożego zwiastowanego w czasie liturgii.

Poszukiwanie kerygmatu w tekście biblijnym jest nie tylko zadaniem egzegetów, ale też homilistów. Zawsze zwracał na to uwagę mistrz polskiej bibliistyki ks. prof. Józef Kudasiewicz, karmiąc pokolenia lubelskich seminarzystów *Biblią w nauczaniu chrześcijańskim*, a studentów Pisma Świętego i homiletyki na KUL pełną Ducha teologią biblijną. Co bardziej wytrawny homilista, docierając do biblijnego orędzia perykopy, z pewnością skorzysta z metody historyczno-krytycznej, która „jest niezbędna dla prawidłowej egzegezy”⁴⁸. Winien jednak pamiętać, iż surowa ta metoda (z natury swojej podchodząca do tekstu „na zimno”) musi zostać odpowiednio uzupełniona innymi metodami⁴⁹. Jej uczciwym zwieńczeniem będą wyciągnięte wnioski teologiczno-kerygmataczne, przekute, rzec by można, na osobistą modlitwę i diakonię, stając się

⁴⁸ Sekretariat Synodu Biskupów, XII Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Słowo Boże w życiu i Misji Kościoła „Lineamenta”*, nr 16, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_pl.html (dostęp: 15 czerwca 2013).

⁴⁹ Por. tamże. Na ten temat zob. S. Dyk, *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspektiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2009, nr 1, s. 99–121.

fundamentem budowanej duchowości własnej i bliźnich. Poleganie jedynie na obdarłej z Ducha metodzie historycznej uśmierca biblistykę⁵⁰. Nieliczenie się z nią w ogóle uśmierca wiarę. W obu przypadkach homilia zbudowana na takich „fundamentach” zabija prawdziwy kult „w duchu i Prawdzie” (por. J 4, 23). Czyż to nie jest zadanie „diabła i jego aniołów” (por. Mt 5, 41)?

W kuszeniu Jezusa na pustyni diabeł również posługiwał się Pismem Świętym. Doskonałym komentarzem tej sytuacji, która bardzo wyraziście wpisuje się w zagadnienia poruszane w artykule, są słowa Benedykta XVI:

Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta (...). Na bazie pozornych osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary. Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my czynić chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsłuchuje się przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem. Tylko j e g o, rzekomo ściśle naukowa, egzegeza, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia, jest na poziomie dzisiejszych czasów. Teologiczny spór pomiędzy Jezusem i diabłem jest dysputą dotyczącą wszystkich czasów na temat właściwej interpretacji Pisma, a jej podstawowym problemem hermeneutycznym jest problem obrazu Boga. Spór o interpretację jest koniec końców sporem o to, kim jest Bóg⁵¹.

Ta bezsprzecznie odważna, choć cierpka opinia winna być powtarzana przez każdego kaznodzieję przygotowującego homilię. Jeżeli bowiem homileta, czytając słowo Boże, nie zada sobie pytania o to, „kim jest Bóg”, i nie odpowie na nie najpierw sobie, a potem wiernym, homilia będzie laickim przemówieniem.

A co z uniewinnieniem diabła?

Cokolwiek mówiliby niektórzy powierzchownie myślący teologowie, diabeł jest dla wiary chrześcijańskiej tajemniczą, ale rzeczywistą, osobową, a nie sym-

⁵⁰ „Trzeba wlać ducha w biblistkę. Potrzebne jest nowe otwarcie, które powinno pójść w kierunku syntezy nauki i duchowości. (...) Czas odejść od bożka nauki ku wypróbowanej drodze Kościoła, którą jest duchowość. (...) potrzebne jest integralne spojrzenie na biblistkę. Trzeba wlać ducha w tego trupa”; G. Rafiński, *Tajemnica osoby św. Pawła*, „Christianitas Antiqua” 3 (2010), s. 37.

⁵¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 43.

boliczną realnością. Co więcej, jest on realnością władczą, złowrogą wolnością przeciwstawiającą się Bogu i panującą nad ludźmi (...) Sam człowiek nie ma dość siły, by stawić opór szatanowi. Ale zjednoczeni w Jezusie mamy pewność, że go zwyciężymy⁵².

⁵² J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek i in., Marki 2005, s. 120.

Summary

Preaching in the face of the “acquitted” devil

Attempts to “drive out” the devil from the Bible and from theology are by no means a new phenomenon; they intensified after the Second Vatican Council. However, that used to proceed openly, in the form of an academic dispute (R. Bultmann, H. Haag and others). Nowadays, tendencies to eliminate demonology are much more dangerous because they are disguised. They take the form of spiritual or scientific “biblical” commentaries for the general public, with contents allegedly confirmed by their authors’ highest scholarly, therapeutic and ascetic competence.

When preparing homilies, preachers often use “aids” of this kind. Yet, they should be sensitive to contents that are false and incompatible with the teaching of the Church so as not to become false prophets in the service of the devil and his angels.

Ks. Tomasz Szatanda – kapłan archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany z zakresu teologii pastoralnej, wykładowca homiletyki w WSD w Pieniężnie, od 2000 roku jest proboszczem w Stawigudzie. Współpracuje z „Biblioteką Kaznodziejską”, jest autorem cyklu szkiców homilii i kazań oraz twórcą serii wydawniczej „Biblia w przepowiadaniu”. Jego dorobek naukowy obejmuje liczne publikacje na temat przepowiadania, ostatnio *Jezus Egzorcysta w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczno-biblijne*, Olsztyn 2012. Zainteresowania: homiletyka, Biblia w przepowiadaniu, demonologia, mariologia, historia Nidzicy – miasta dawnych Prus Wschodnich.

Ks. Roman Krawczyk

UPH – Siedlce

Geneza i formy chrześcijańskiej działalności charytatywnej w Europie

Słowa kluczowe: formy dobroczynności, szpitale, hospicja, domy opieki, Caritas, szpitalne zakony

Keywords: forms of charity, hospitals, hospice care, nursing homes, Caritas, hospital orders

W Ewangelii św. Marka znajdujemy opowiadanie o bogatym młodzieńcu, który przyszedł do Jezusa i zapytał Go: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (Mk 10, 17).

Jezus mu odpowiedział: „Znasz przykazania: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i swoją matkę. On Mu rzekł: „Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od swojej młodości”. Wtedy Jezus spojrział na niego z miłością i rzekł mu: „Jednego ci brakuje: Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie”. Lecz on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości (Mk 10, 17–22).

W drugim charakterystycznym tekście, opisie sądu ostatecznego, czytamy, że kryterium zbawienia lub potępienia będzie stosunek do najuboższych bliźnich:

Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata. Albowiem byłem głodny, a daliście Mi jeść, spragniony, a daliście Mi pić (...) byłem nagi, a przyodzialiście Mnie (...). Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 31–40¹).

¹ Zob. też: Mt 7, 21–23; Prz 25, 21–22.

Natomiast ci, którzy nie spełniali takich dobrych uczynków, usłyszą wyrok: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny” (Mt 25, 41–46)².

Naukę Chrystusa dobrze zrozumieli Jego uczniowie, ewangeliści i pierwsi chrześcijanie. Oto jak nauczał św. Paweł: „Kto miłuje bliźniego, wypełnia Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego jak siebie samego. Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 8–10); „Jako wybrańcy Boży (...) obleczcie się w serdeczne miłosierdzie” (Kol 3, 12). Tak też nauczają ewangeliści: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7); „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz niebieski miłosierny jest” (Łk 6, 36). A o pierwszych chrześcijanach pisze autor Dziejów Apostolskich: „Ci wszyscy, którzy uwierzyli (...) sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je według potrzeby” (Dz 2, 44; 4, 32). Tak właśnie „zaczęło się” chrześcijaństwo: od miłości do każdego człowieka, szczególnie tego, który cierpi i potrzebuje pomocy.

W niniejszym artykule podejmę próbę syntetycznego ujęcia wkładu chrześcijaństwa w genezę i formy europejskiej dobroczynności. W części pierwszej zawarłem krótki zarys chrześcijańskich założeń dobroczynności, a w drugiej rys historyczny realizacji tychże założeń przejawiających się w dobroczynnym duszpasterstwie. Szczególną formą świadczenia dobroczynności były szpitale oraz szpitalne zakony.

1. Chrześcijańskie założenia dobroczynności

U dzisiejszych Europejczyków spotyka się nieraz przekonanie, że religia jest sprawą przebrzmiałą. Odwołując się do oświecenia i rewolucji francuskiej, postuluje się, by kwestię religijnych korzeni Europy pozostawić na marginesie prywatnych przekonań, jako niemającą znaczenia w życiu publicznym. Historia Europy całkowicie zaprzecza takiemu twierdzeniu. Chrześcijaństwo, integralnie związane z godnością i wolnością człowieka, odegrało istotną rolę w procesie kształtowania się europejskiego kręgu cywilizacyjnego. Dlatego tak ważne jest przypominanie roli chrześcijańskiego humanizmu, dowartościowującego ludzki rozum, ale też podkreślającego znaczenie miłości Boga i człowieka. Kierując się taką filozofią i teologią wartości, chrześcijaństwo dotarło do najszerzych kręgów społeczeństwa, kształtując i umacniając kulturę, opartą na wartościach jedności Europy. Na tę jedność składały się głównie jeden język, czyli łacina, i ten sam system wartości religijnych, czyli wiara

² M. Filipiak, *Pytania o sprawę ludzkie*, Lublin 2013, s. 166–168.

chrześcijańska. Ufundował ją wspólny system wartości, a nie wspólny system polityczny, bo systemy polityczne bywały w Europie różne i często się zmieniały. U podstaw jedności narodów europejskich leżała ta sama wiara, oparty na niej system etyczny, normy moralne, Dekalog. Chrześcijaństwo dało Europie prawdę o tym, że każdy człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, ma rozum, wolną wolę, jest osobą – niezależnie od wieku, płci, statusu społecznego czy materialnego. Ta prawda opiera się na Biblii. Dlatego miłość bliźniego stanowi istotę przekazu biblijnego: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13, 34). „Wzajemnie”, to znaczy kierując się miłością nie tylko wobec ludzi bliskich sobie i przyjaciół, ale wobec wszystkich, włączając nieprzyjaciół. Nikt, nawet wrogowie, nie może być z tego wykluczony³. „Błogosławcie tych, którzy was prześladują (...). Nikomu złem za zło nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi (...). Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód – nakarm go. Jeżeli pragnie – napój go. Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowie” (Rz 12, 14–20). Na tym właśnie polega wyjątkowość nauki Chrystusa i chrześcijaństwa. Szczególnym powołaniem chrześcijanina jest kierować się tym wyjątkowym rodzajem miłości, jakim jest miłosierdzie wobec tych, którzy go najbardziej potrzebują⁴. Miłosierdzie w rozumieniu biblijnym to wewnętrzny przymus serca, które wychodzi naprzeciw nieszczęściom drugiego człowieka i jest gotowe do pomocy mu. Ukazuje to biblijna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30–37)⁵. Obowiązek świadczenia miłosierdzia wynika jednak nie tylko ze współczucia, społecznej solidarności, nakazów instytucjonalnych – ale także, a może nawet przede wszystkim, z wiary. „Od początku do końca Bóg objawia swą wrażliwość na nędzę ludzką; człowiek zaś ze swej strony, naśladowując swego Stwórcę, powinien okazywać miłosierdzie swoim bliźnim”⁶. Bóg jest, jak mówił św. Paweł, „Ojcem miłosierdzia” (2 Kor 1, 3; Jk 5, 11), miłosierdzie więc musi być drogą postępowania każdego chrześcijanina.

³ P. Szczur, *Oblicza miłości*, Kielce 2002; M. May, *Miłość i wola*, Warszawa 1973; J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 1990.

⁴ Sz. Wilczek, *Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie według Encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23–24 (1990–1991), s. 23–39; J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006; R. Krawczyk, *Miłość bliźniego w kontekście stosunków międzyludzkich w Biblii*, w: *Bezpieczeństwo. Edukacja. Wychowanie. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Jerzemu Kunikowskiemu*, red. S. Jaczyński, A. Araucz-Boruc, G. Wierzbicki, t. III, Siedlce 2015, s. 79–92.

⁵ W. Chrostowski, *Samarytanin na drodze z Jerozolimy do Jerycha (Łk 10, 30–37). O możliwych związkach Samarytan z Qumran*, w: tenże, *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój*, Warszawa 1999, s. 50–67.

⁶ Zob. *Miłosierdzie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1982, s. 479.

Takie rozumienie miłosierdzia, motywowane przede wszystkim religijnie, jest czymś w historii nadzwyczajnym i jedynym. W świecie starożytnym szczodrość i miłosierdzie wobec ubogich były raczej rzadkim zjawiskiem. Ubodzy często spotykali się z objawami pogardy, a idea udzielania im bezinteresownej pomocy była raczej obca ówczesnemu myśleniu. Zaangażowanie chrześcijaństwa w sprawy ubogich stanowiło także w zachodniej cywilizacji pewnego rodzaju *novum*, którego nie sposób porównać ze starożytnością grecko-łacińską. Ojcowie Kościoła tak właśnie rozumieli chrześcijaństwo i jego społeczne zaangażowanie.

Św. Jan Chryzostom zakładał w Konstantynopolu szpitale, św. Efrem i św. Cyprian organizowali pomoc w okresie głodu i zarazy. Ten ostatni pisał:

Jeśli czynimy dobro tylko tym, którzy odwdzięczają się nam tym samym, czymże różnimy się od pogan? Jeśli jesteśmy dziećmi Bożymi, a Bóg sprawia, że Jego słońce świeci nad dobrymi i nad złymi, i zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych – udowodnijmy to naszymi czynami, błogosławiąc tych, którzy nas przeklinają, i czyniąc dobro tym, którzy nas prześladują⁷.

Zgodnie z zaleceniem reguły św. Benedykta, mnisi nie mają czekać biernie, aż biedni zjawią się u ich drzwi, ale mają ich szukać w okolicy.

W średniowieczu parafie, diecezje, zakony i pojedyncze osoby związane z Kościołem za jedno ze swoich głównych zadań wynikających z wiary uważały dobroczynność na rzecz cierpiących. Można by nawet stwierdzić, że Kościół katolicki wynalazł zachodnią dobroczynność, a to dzięki temu, że chrześcijaństwo wyszło poza dorobek myśli greckiej i rzymskiej przez swoją koncepcję osoby ludzkiej. Na tej koncepcji „zbudowana jest cała współczesna cywilizacja, czyli wszystko, co dotyczy osoby, jej praw, miejsca w społeczeństwie i samego społeczeństwa”⁸. Podkreślić trzeba, że właśnie dzięki wypracowanej przez chrześcijaństwo nauce o godności każdego człowieka, stworzonego przez Boga, dokonano się zniesienie systemu niewolniczego. Dzięki chrześcijaństwu przestano traktować człowieka jak rzecz i narzędzie, własność, z którą można zrobić, co się chce⁹. Na gruncie chrześcijaństwa zostały też wypracowane zasady instytucjonalnych form dobroczynnego duszpasterstwa. Ten temat podjęty zostanie w drugiej części artykułu.

⁷ Th.S. Woods, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, Kraków 2006, s. 187.

⁸ K. Ożóg, *Mity o ciemnym średniowieczu*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” 6 (2015), s. 24.

⁹ Tenże, *Stereotyp ciemnego średniowiecza*, „Wiara, Patriotyzm i Sztuka” 7–8 (2015), s. 77.

2. Dobroczynne duszpasterstwo¹⁰

Udzielanie pomocy ludziom potrzebującym wsparcia już u zarania chrześcijaństwa uważano za istotny przejaw służebnej misji Kościoła. Działalność charytatywną na rzecz ubogich, chorych, samotnych, uciskanych, pozbawionych praw – bez względu na ich wyznanie – uważano za obowiązek wynikający z wyznawanej religii, nakazującej miłość każdego bliźniego.

Dobroczynna działalność chrześcijan została zapoczątkowana w gminie jerozolimskiej przez Apostołów. Dla posługi na rzecz ubogich mianowali oni siedmiu diakonów: „Przedstawili ich Apostołom, którzy modląc się, włożyli na nich ręce” (Dz 6, 6). W zależności od potrzeby udzielano im materialnej i duchowej pomocy (por. Dz 11, 29; 2 Kor 8, 9). Św. Paweł nie tylko nakazywał to wiernym, ale też sam czynnie udzielał pomocy: „Po wielu latach przybyłem z jałmużnami i ofiarami dla mego narodu” (Rz 24, 17).

Dobroczynne duszpasterstwo miało na początku charakter organizowanej doraźnie działalności, ale od IV wieku zaczęto ją instytucjonalizować. Z inicjatywy i pod zarządem kościelnym powstawały szpitale, domy opieki oraz przytułki dla sierot utrzymywane z darowizn przekazywanych przez zamożniejszych chrześcijan. Dobra Kościoła od początku uchodziły za dobro ubogich (*patrimonium pauperum*) i służyły wszystkim potrzebującym pomocy¹¹. Związane ze wspólnotą kościelną cechy wspierały swoich ubogich członków oraz ich rodziny. W drugiej połowie XV wieku powstają zakładane przez Kościół pobożne banki ochraniające zubożałych przed ryzykiem lichwy. Dobroczynne duszpasterstwo, poszerzając swoją działalność, objęło poza biednymi także inne grupy ludności, między innymi potrzebującą wsparcia młodzież. Działalność taką zapoczątkował w połowie XIX wieku Jan Bosco, a kontynuowały założone przez niego zgromadzenia salezjanów i salezjanek. Od tego czasu powstają prowadzone przez Kościół domy pracy, które były jedną z inspiracji powołania specjalnej organizacji Caritas¹², przemianowanej w roku 1951 na Caritas Internationalis. O chrześcijańskim obowiązku świadczenia dobroczynności w wielu swoich przemówieniach przypominał papież Pius XII (1952), podobnie Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* (1961), a Paweł VI ustanowił dla koordynacji dobroczynnej działalności całego Kościoła papieską radę Cor Unum (1971). Kodeks prawa kanonicznego zobowiązuje biskupów do zakładania instytucji dobroczynnych (kan. 685; 707 § 1; 1489 § 1; 2303 § 2).

¹⁰ R. Łukaszyk, F. Woronowski, *Dobroczynność chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 1385–1389.

¹¹ Tamże, s. 1386.

¹² K. Pękala, *Czym jest Caritas?*, Kraków 1946.

Z upływem lat lista osób potrzebujących pomocy stale się wydłużała. Nie byli to już tylko ludzie starzy i chorzy, ale także upośledzeni psychicznie, nieprzystosowani społecznie (prostyucja, chuligaństwo itd.), jeńcy i ofiary wojen, zbiegowie z krajów prześladowań. Najnowszym przykładem troski Kościoła o ludzi w potrzebie jest stanowisko papieża Franciszka oraz polskich biskupów wobec uchodźców z krajów arabskich szukających schronienia w Europie.

W Polsce, podobnie jak w innych krajach, dobroczynne duszpasterstwo zapoczątkowały i kontynuowały dwory biskupie oraz klasztory. Działalność ta po Soborze Trydenckim rozwijała się instytucjonalnie i zaczęła obejmować szeroki zakres ludzkich nieszczęść. Wystarczy wymienić banki pobożne założone w Krakowie przez Piotra Skargę (1584), powołaną we Wrocławiu (1681) fundację na opłacanie lekarzy i lekarstw dla ubogich bez różnicy wyznania, opracowanie dla porzucanych dzieci statusu dzieci prawnie urodzonych. Powstają liczne organizacje koordynujące działalność charytatywną, na przykład Towarzystwo Pań Miłosierdzia we Lwowie (1843) czy Towarzystwo Miłosierdzia Najświętszej Maryi Panny w Poznaniu (1855).

Po pierwszej wojnie światowej działalność dobroczynną koordynowała Caritas. W roku 1922 w Laskach koło Warszawy pani R. Czacka¹³ zakłada szkołę i zakład dla ociemniałych. Powstają sierocińce, domy starców i nieuleczalnie chorych, bursy i internaty dla ubogiej młodzieży. Zaczęto wydawać specjalne pisma poświęcone problematyce duszpasterstwa dobroczynnego: „Przewodnik Miłosierdzia” w Poznaniu (1922–1929), „Ruch Charytatywny” w Krakowie (1930–1939).

Po drugiej wojnie światowej Konferencja Episkopatu Polski powołała Krajową Centralę Caritas z siedzibą w Krakowie (1945), która koordynowała duszpasterstwo dobroczynne w całym kraju. W ramach Konferencji Episkopatu Polski powstała Komisja Specjalna do spraw Dobroczynności.

Przedstawiłem wyżej jedynie wybrane, przykładowe formy dobroczynnego duszpasterstwa prowadzonego przez Kościół i zakony. Ukazują one, że chrześcijaństwo od początków swego istnienia spełniało się w realizowaniu przykazania miłości bliźniego. To istotne powołanie chrześcijanina zawarte jest już w tekstach Starego Testamentu, w których postawę obojętną lub wrogą wobec bliźnich uważa się za obrazę wyrządzoną samemu Bogu. Do Kaina Bóg zwraca się słowami: „Krew brata twego głośno woła do Mnie z ziemi” (Rdz 4, 10). Cała tradycja prorocka (por. Am 1–2; Iz 1, 14–17; Jr 9, 2–5; Ez 18, 5–9; Ma 3, 5) i sapiencjalna (por. Prz 14, 21; Syr 25, 1; Mdr 2, 10nn) streszcza się w tym, że nie

¹³ E. Jabłońska-Deptuła, *Maria Elżbieta Czacka i dzieło Łaski*, Lublin 2002.

można podobać się Bogu, nie okazując miłosierdzia najbardziej opuszczonym, „skazanym” na pomoc innych ludzi.

3. Geneza szpitalnictwa

Przez szpital dziś rozumiemy zakład lecznictwa zamkniętego przeznaczony dla ludzi wymagających stałej opieki leczniczej; istotą szpitalnictwa jest opieka zdrowotna. Ale tak rozumiany szpital jest końcowym efektem długiego procesu kształtowania się tej instytucji¹⁴. W przeszłości była to instytucja społeczno-religijna zajmująca się opieką nad chorymi, ubogimi, sierotami, osobami starymi. Opieka ta nie miała od razu charakteru zinstytucjonalizowanego. Dopiero w epoce nowożytnej działalność szpitali została ograniczona do opieki zdrowotnej. Początkowo opiekę nad biednymi świadczone poprzez odwiedzanie ich i pielęgnowanie, udzielanie im pomocy materialnej, przyuczanie do zawodu. Dopiero po edykcje mediolańskim w 313 roku szpitalnictwo zaczęło przybierać formy bardziej zinstytucjonalizowane. W procesie tym pierwszoplanową rolę odegrał Kościół. Sobór Nicejski I – pierwszy sobór powszechny zwołany w roku 325 przez cesarza Konstantyna I¹⁵ – nałożył na każde miasto obowiązek prowadzenia przytułku.

I tak w kolejnych miastach powstają ośrodki świadczące pomoc i opiekę dla sierot, chorych, starych, biednych, niemowląt. Stały się one pierwszą formą szpitali. Dalszy ich rozwój dokonywał się w związku z urbanizacją Europy: szpitale stają się integralnym elementem miasta. Podlegają władzom miejskim, a w sprawach religijnych miejscowemu biskupowi. W XII–XIII wieku pojawiają się pierwsze formy specjalizacji medycznej i w związku z tym powstają placówki świadczące zróżnicowaną pomoc trędowatym, niewidomym, chorującym pielgrzymom, porzucanym dzieciom¹⁶. Wraz z rozwojem wiedzy medycznej opieka lekarska zaczynała przybierać coraz bardziej postać opieki specjalistycznej.

W XIV wieku ogólne zubożenie Europy i związane z nim ograniczenie nowych fundacji, epidemie oraz konflikty między władzami świeckimi i kościelnymi doprowadziły do kryzysu szpitalnictwa. Od tego czasu władzę nad szpitalami przejmują władze miejskie, ale funkcjonują też specjalizujące się w różnych rodzajach chorób placówki opiekuńcze podlegające Kościołowi. Sobór Trydencki (1545–1563) podporządkował szpitale władzy kościelnej.

¹⁴ S. Brzozewski, *Szpitalnictwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, s. 122–124.

¹⁵ J. Śrutwa, *Sobór Nicejski I*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, s. 989–993.

¹⁶ W. Surdacki, *Dzieci porzucone w szpitalu Św. Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, Lublin 1998.

W dalszy rozwój szpitalnictwa nowożytnego duży wkład wniosły nowe zakony i zgromadzenia zakonne (bonifratrzy, kamilianie, szarytki, Bractwo Miłosierdzia) oraz stowarzyszenia zakonne (np. Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo). Szpitale wielofunkcyjne stawały się w ten sposób placówkami leczniczymi o charakterze specjalistycznym. Po rewolucji francuskiej opiekę nad nimi przejęły urzędy państwowe, w związku z czym ideę chrześcijańskiego miłosierdzia zastąpiono ideą filantropii. Taki model szpitali o charakterze wyłącznie leczniczym rozszerzył się w Europie; pozostawały one instytucjami świeckimi, chociaż funkcjonowały nadal również szpitale zakonne. Natomiast w szpitalach miejskich opiekę duchową nad chorymi zapewniał Kościół.

Osobną formą szpitalnictwa są hospicja (łac. *hospes* – gość, *hospitium* – gościnne przyjęcie). W średniowieczu termin ten oznaczał szpitale – przytułki dla podróżnych, pielgrzymów, chorych. Prowadzone one były przez zakony szpitalne. Dziś pod tym pojęciem rozumiemy zakład opiekuńczy dla terminalnie chorych. Ruch hospicyjny zapoczątkowano w Anglii „w celu zapewnienia chorym w okresie terminalnym (ostatnia faza życia) opieki medycznej i duchowej, sprawowanej głównie przez lekarzy, pielęgniarki, duchownych i wolontariuszy różnych zawodów w domach prywatnych, szpitalach i własnych obiektach”¹⁷. Stało się to za sprawą anglikanki Cicely Saunders, której starania doprowadziły w 1967 roku do powstania w Londynie Hospicjum św. Krzysztofa. To dało impuls do tworzenia hospicjów w innych krajach. W 1992 roku na całym świecie było około 3 tysiące ośrodków hospicyjnych.

W Polsce pierwsze hospicjum powstało w Krakowie w 1981 roku z inicjatywy różnych środowisk zawodowych; kolejne w Gdańsku w 1984 roku. Od tego momentu hospicja zaczęły powstawać w różnych miastach Polski. W 1992 roku było ich 35, działających głównie przy kościołach. W tymże 1992 roku w Poznaniu odbyła się Pierwsza Europejska Konferencja Pastoralna Opieki Hospicyjnej.

Ruch hospicyjny w Polsce nie ma centralnie zorganizowanej struktury; każdy ośrodek ma wypracowany własny regulamin i własne metody działania¹⁸.

¹⁷ S. Fel, *Hospicjum*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, s. 1244.

¹⁸ J. Drążkiewicz, *O ruchu hospicjów w Polsce*, w: *W stronę człowieka umierającego*, Warszawa 1989, s. 91–372; E. Sikorska, *Narodziny i rozwój współczesnej opieki hospicyjnej na świecie*, w: tamże, s. 65–89.

4. Szpitalne zakony¹⁹

Działalność charytatywna na rzecz ludzi najbardziej potrzebujących opieki początkowo miała charakter spontaniczny, niezinstytucjonalizowany, a jej głównym celem była opieka nad chorymi prowadzona w ich własnych domach. Z czasem działalność ta zaczyna być prowadzona w szpitalach organizowanych przez bractwa szpitalne, które powoli przekształcały się w zakony. Trudno wymienić i chociażby krótko scharakteryzować wszystkie zakony szpitalne świadczące taką pomoc. Przedstawię kilka wybranych, typowych dla takiej działalności wspólnot, które są przykładem, jak żywa była w Kościele przez wszystkie wieki biblijna idea miłości i miłosierdzia²⁰.

1) Joannici. Zakon Braci Szpitalnych św. Jana Jerozolimskiego to pierwszy chrześcijański zakon szpitalno-rycerski założony w Jerozolimie w XII wieku. Celem jego była działalność charytatywna, między innymi pomoc chorym, zwłaszcza trędowatym w Afryce, ofiarom wojen i kataklizmów. Klasztory joannitów pojawiły się także w Polsce. Największy rozwój tego zakonu, popieranego przez biskupa wrocławskiego Żyrosława II (1170–1198), miał miejsce na Śląsku. Głównym zajęciem joannitów była działalność gospodarcza i duszpasterstwo, które prowadzili we własnych parafiach. Przy największych klasztorach organizowali i prowadzili szkoły.

Żeńską gałęzią joannitów są joannitki, zwane też siostrami szpitalnymi św. Jana Jerozolimskiego. Zakon został założony w 1104 roku w Jerozolimie przez Rzymiankę Agnieszkę. Wkrótce powstało wiele ich klasztorów w różnych miastach Europy.

2) Duchacy. Nazwa Zakonu Świętego Ducha, opartego na regule św. Augustyna, wzięła się stąd, że odznaczało się ono szczególnym kultem do Ducha Świętego Pocieszyciela ubogich i strapionych. Jest więc zrozumiałe, że za główny cel swojej działalności duchacy uznali szeroko zakrojoną działalność charytatywną. Cel ten wyrażano w specjalnym ślubie, ofiarując siebie Bogu, Najświętszej Maryi Pannie oraz chorym. Konstytucja zakonu nakazywała, aby raz w tygodniu zakonnicy poszukiwali po wsiach i ulicach ubogich i chorych, sprowadzając ich do domu Świętego Ducha. Kierowali do szpitali porzucone dzieci i ciężarne kobiety. Zakon powstał w Montpellier w drugiej połowie XV wieku i został zatwierdzony przez papieża Innocentego III.

¹⁹ S. Brzozecki, *Szpitalne zakony*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., s. 121–122; T.W. Lange, *Szpitalnicy, joannici, kawalerowie maltańscy*, Poznań 1994.

²⁰ Wykaz i szczegółowe omówienie tych wspólnot znajdzie czytelnik w poszczególnych tomach *Encyklopedii katolickiej* KUL.

3) **Beginki.** Początki zakonu wiążą się z ogólnoeuropejskim nurtem żarliwej pobożności kobiet, zwłaszcza od końca XII wieku, które żyjąc w świecie, praktykowały rady ewangeliczne. Ruch beginiek miał początkowo charakter spontaniczny, nieujęty w ramy organizacyjne. Mieszkając w domach swoich rodzin albo w domach wokół kościoła, zbierały się na wspólne modlitwy, a pracowały zazwyczaj w pobliskich szpitalach. W początkach XIII wieku luźne wspólnoty beginiek zaczęły się przekształcać w stowarzyszenie religijne. Oficjalny charakter zakonu określił papież Grzegorz IX w roku 1233. Odtąd zaczął się jego szybki rozwój. Głównym celem ich działalności było świadczenie pomocy chorym, samotnym (zwłaszcza kobietom), a także grzebanie zmarłych.

4) **Bracia Szpitalni Najświętszej Maryi Panny.** Już sama nazwa wskazuje, że głównym ich celem było pielęgnowanie chorych. Z czasem zgromadzenie ukształtowało się jako wspólnoty kanoników regularnych zakładane w XIII wieku przy szpitalach w wielu krajach. Jego placówki istniały na Węgrzech i Morawach, dom macierzysty znajdował się w Pradze. Zakon rozwinął się także w Polsce, głównie na Śląsku, gdzie powstawały szpitale, w których pracowali.

5) **Bonifratrzy.** Bracia Miłosierdzia, Zakon Szpitalny św. Jana Bożego został założony w 1540 roku dla opieki nad chorymi. Pierwszą wspólnotę zorganizował w Grenadzie Jan Boży w założonym przez siebie szpitalu. Początkowo było to stowarzyszenie bez ustalonej formy organizacyjnej. Zgromadzenie oficjalnie erygował papież Pius V w roku 1571, opierając je na regule św. Augustyna. Sykstus V w roku 1586 podniósł je do rangi zakonu. Bonifratrzy oprócz ślubowania trzech rad ewangelicznych zobowiązują się specjalnym ślubem dożywno usługiwać chorym. Zapotrzebowanie na usługi świadczone przez ten zakon spowodowało jego dynamiczny rozwój, zwłaszcza że pomoc ta stawała się coraz bardziej fachowa dzięki stosowaniu aparatury medycznej. Szczególną troską bonifratrzy otaczali od początków swego istnienia przewlekłe chorych, zwłaszcza chorych psychicznie.

6) **Kamilianie** to wspólnota zakonna założona w 1584 roku w Rzymie przez Kamila de Lellis. Zostało ono zatwierdzone przez papieża Sykstusa V w roku 1586 pod nazwą Stowarzyszenie Posługujące Chorym. Grzegorz XIV podniósł to zgromadzenie do rangi zakonu. Prócz trzech zwykłych ślubów zakonnicy składają czwarty: „Służenia chorym, chociażby dotkniętych zarazą”. Kamilianie pełnili służbę w szpitalach, opiekowali się ofiarami różnego rodzaju epidemii, rannymi na polach bitew. Sprawowali także opiekę duszpasterską przy konających – stąd potocznie nazywano ich „ojcami dobrej śmierci”, a św. Kamil de Lellis został patronem konających.

W Polsce początki działalności kamilian miały miejsce na Śląsku, a związana ona była z ruchem społecznym walki z alkoholizmem. W Tarnowskich Górach kamilianie prowadzili zakład odwykowy dla alkoholików. W roku 1992 powołali Kamiliańską Misję Pomocy Społecznej na rzecz osób potrzebujących wielorakiej pomocy.

7) **Lazaryści**, czyli Misjonarze św. Wincentego á Paulo to zgromadzenie zakonne założone w roku 1625 w Paryżu przez Wincentego á Paulo dla prowadzenia działalności ewangeliczno-charytatywnej wśród najuboższej ludności wiejskiej i miejskiej. Lazaryści kierowali się hasłem: „Głosić Ewangelię ubogim posłał mnie Pan” (Łk 4, 18). Do Polski zostali sprowadzeni w roku 1651 przez królową Marię Ludwikę. W roku 1991 utworzyli Fundację im. ks. Siemaszki dla prowadzenia działalności charytatywnej oraz wychowawczej wśród dzieci i młodzieży.

Działalność charytatywną wśród ludzi najbardziej potrzebujących pomocy prowadziły także żeńskie zgromadzenia zakonne. Oto wybrane trzy przykłady.

1) **Augustianki szpitalne**. Zajmowały się głównie pielęgnowaniem chorych w szpitalach oraz opieką nad starcami, sierotami i kalekami. Najbardziej znane to augustianki z Hôtel-Dieu (Hotel Boży) w Paryżu. Składały czwarty ślub – służenia chorym i ubogim. Zgromadzenie zostało założone prawdopodobnie w 651 roku, ale pierwsze wzmianki o ich pracy w tymże hotelu pochodzą z roku 1217. W następnych latach podejmowały pracę w kolejnych szpitalach w Paryżu. Zgromadzenie składało się z różnych grup-rodzin, które przybierały własne nazwy, na przykład Augustianki Matki Bożej Łaskawej, Augustianki Najświętszego Serca Maryi. W pierwszej połowie XX wieku powstało ponad 50 nowych domów tego zgromadzenia.

2) **Duchaczki**, czyli Kanoniczki Regularne Ducha Świętego. Zgromadzenie zostało założone około roku 1175 w Montpellier, a w roku 1920 oparte na regule św. Augustyna. Zakonnice osiedlały się przede wszystkim w miejscowościach, gdzie znajdowały się klasztory duchaków, pracując z nimi w szpitalach. W XIII wieku przybyły do Polski (Prądnik, Kraków i inne miasta). W roku 1763 założyły klasztor we Lwowie, gdzie samodzielnie prowadziły szpital, zajmowały się także pielęgnacją chorych poza szpitalami.

3) **Humiliatki** (Szpitalniczki). Jest to wspólnota zakonna założona przez Klarę Biassoni (Blasconi) w Mediolanie w XII wieku. Siostry żyły według reguły benedyktyńskiej oraz własnych konstytucji. Pracowały wśród zakaznie chorych, dla których Klara wybudowała szpital. Rozprzestrzeniły się w wielu miastach włoskich, gdzie zakładały szpitale. Najbardziej znany jest klasztor Świętej Cecylii w Rzymie.

W okresie epidemii czarnej śmierci w połowie XIV wieku pojawiło się zgromadzenie znane pod nazwą aleksjanie. Pierwsze stowarzyszenia o tym charakterze powstały w Belgii, inne zawiązały się podczas wielkiej zarazy, która panowała w Europie w latach 1347–1352. Nazwa przyjęła się od momentu obrania przez nich św. Aleksego za patrona. W roku 1459 papież Pius II pozwolił im składać uroczyste śluby zakonne, a Sykstus IV w roku 1472 nadał im regułę św. Augustyna. Celem zgromadzenia jest utrzymywanie szpitali i zakładów dla obłąkanych, przytułków dla starców i ubogich, zarządzanie cmentarzami. Żeńską gałęzią są aleksjanki zwane też augustiankami. Zgromadzenie powstało w XIV wieku ze stowarzyszeń pielęgnujących chorych podczas zarazy. Głównym jego celem jest opieka nad biednymi i chorymi.

W tym kontekście należy też wspomnieć zakon znany pod nazwą jezuitów (Poveri di Christo), założony w drugiej połowie XIV wieku przez bł. Jana Colombiniego. Zakonnicy przenosili się z miasta do miasta, spełniali najniższe posługi, opiekowali się więźniami, chorymi w szpitalach, grzebali bezdomnych zmarłych, zbierali jałmużny na wsparcie ubogich. Propagowali ubóstwo i zdanie się na Opatrzność Bożą. Nie głosili kazań, lecz na placach i w gospodach zachęcali ludzi do miłości Boga, pokuty i pokoju, ale również do radości. Wzywali imienia Jezus na wzór litanii, dlatego przez wiernych nazywani byli jezuitami. Właśnie oni rozpowszechnili pozdrowienie „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”.

W okresie nowożytnym dokonał się wielki postęp zarówno w medycynie, jak i w organizacji form działalności charytatywnej. Mimo to nie udało się – i raczej nie uda się także w przyszłości – wyeliminować wszystkich ludzkich nieszczęść wynikających z ubóstwa, chorób, kataklizmów, negatywnych zjawisk społecznych. Dlatego także w okresie nowożytnym powstają zgromadzenia zakonne wychodzące naprzeciw ludzkiej biedzie. Wymieńmy niektóre z nich.

Powstały dość liczne zgromadzenia zaczynające swą nazwę od słowa „bracia”. Wszystkie, oprócz specyficznych dla siebie celów, zakładają działalność charytatywną.

1) **Bracia św. Józefa** to zgromadzenie zakonne założone w 1928 roku w Kobryniu (Polesie) w celach charytatywnych, zwłaszcza w celu wychowania i kształcenia osieroconych chłopców.

2) **Bracia Miłosierdzia od św. Rocha** (rochici) to zgromadzenie zakonne istniejące na Litwie w XVIII–XIX wieku, zajmujące się opieką nad chorymi. Zakonnicy składali dodatkowy czwarty ślub – niesienia pomocy chorym, zwłaszcza podczas epidemii.

3) **Siostry Ubogie św. Franciszka** – zgromadzenie zakonne założone w 1845 roku w Akwizgranie dla opieki nad chorymi, ubogimi oraz prostytutkami.

4) **Misjonarze Słudzy Ubogich** – zgromadzenie zakonne założone w 1887 roku w Palermo w celu pracy wśród ubogich, starych i opuszczonych.

* * *

Dokonałem w niniejszym artykule krótkiego, z konieczności jedynie syntetycznego przeglądu form realizacji w średniowiecznej Europie biblijnego nakazu miłości i miłosierdzia. Przegląd ten pozwala nam stwierdzić, że Kościół przez wieki gorliwie spełniał swoją istotną misję. Spełniał – ale jak uczy nas codzienne doświadczenie, jego misja się nie skończyła, bo wciąż będą wołać o pomoc ludzkie nieszczęścia i ludzie wykluczeni. Nowe wyzwania dla Kościoła stanowią trudne, tragiczne problemy XXI wieku: narkomania, bezrobocie, bieda i związane z nią choroby w większości krajów Trzeciego Świata, migracje. Nowe problemy wymagają wypracowania nowych form świadczenia chrześcijańskiej pomocy. Jest to wyzwanie nie tylko dla Kościoła jako instytucji, ale także dla każdego chrześcijanina zobowiązanego z nakazu swej wiary do świadczenia bezinteresownej miłości. Taka też jest główna idea encykliki Ojca świętego Franciszka *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*²¹. Oto wybrane słowa z tego dokumentu:

Musimy ponownie odczuć, że potrzebujemy siebie nawzajem, że jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat (...). Zbyt długo pozostawaliśmy w stanie degradacji moralnej, drwiąc z etyki, dobroci, wierności, uczciwości. Zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra jest doskonałą formą miłości, która nie tylko wpływa na relacje między ludźmi, ale w skali makro na stosunki społeczne, ekonomiczne i polityczne. Dlatego Kościół zaproponował „cywilizację miłości”.

Myśl papieża najlepiej oddaje zamieszczona w encyklice „Modlitwa za naszą ziemię”:

Wszchemogący Boże, który jesteś w całym wszechświecie oraz w najmniejszym z Twoich stworzeń, Ty, który otaczasz swą czułością wszystko, co istnieje, ześlij na nas moc swojej miłości, byśmy zatroszczyli się o życie i piękno. Napełnij nas pokojem, abyśmy żyli jak bracia i siostry i nikomu nie wyrządzali krzywdy. Ojczy ubogich, pomóż nam uratować opuszczonych i zapomnianych tej ziemi, którzy znaczą tak wiele w Twoich oczach. Ulecz nasze życie, byśmy strzegli świata, a nie łupili go, byśmy rozsiewali piękno, a nie skażenie i zniszczenie.

²¹ Papież Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015, s. 142–143, 152–153.

Dotknij serc tych, którzy szukają jedynie zysków kosztem ubogich i ziemi. Naucz nas odkrywania wartości każdej rzeczy, kontemplowania w zadziwieniu, uznania, że jesteśmy głęboko zjednoczeni z każdym stworzeniem w naszej pielgrzymce ku Twej nieskończonej światłości.

Dziękujemy, że jesteś z nami każdego dnia. Wspieraj nas, prosimy, w naszych zmaganiach na rzecz sprawiedliwości, miłości i pokoju.

Summary

Origin and forms of Christian charity in Europe

The author elaborates on the forms of charity organised by the Catholic Church in Europe over centuries. What is presented first is a synthetic outline of Christian charity, which is followed by a depiction of the forms of charity found in pastoral work. Next, the author recognises running hospitals and nursing homes as well as hospital orders as special forms of charity.

Ks. Roman Krawczyk – profesor zwyczajny zatrudniony w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.

Niezmiennność nauczania Kościoła na temat moralności aktu małżeńskiego według adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka

Słowa kluczowe: akt małżeński, małżeński akt seksualny, moralność aktu małżeńskiego, *Amoris laetitia*, *Humanae vitae*, *Familiaris consortio*, *Casti connubii*, katolicka etyka seksualna, teologia moralna

Keywords: the marriage act, the marital sexual act, morality of marriage act, *Amoris laetitia*, *Humanae vitae*, *Familiaris consortio*, *Casti connubii*, catholic marital sexual ethics, moral theology

Zagadnienie moralności małżeńskiego współżycia należy zaliczyć do tematów trudnych i niechętnie podejmowanych, ponieważ niewiele osób podejmuje nauczanie Kościoła w tej materii. Są oczywiście tacy, którzy je akceptują z racji swojej wiary, jednak często go nie rozumieją i zarazem nie podejmują wysiłków zmierzających do zrozumienia go. Znaczna część wierzących natomiast odrzuca naukę Kościoła i opowiada się za antykoncepcją. Ten stan słabej recepcji moralnej nauki Kościoła w dziedzinie małżeńskiego współżycia można ująć tak: Jaki sens ma dotychczasowa nauka moralna Kościoła wyrażona w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI, która zakazuje antykoncepcji?¹ To pytanie nabiera szczególnego znaczenia w kontekście synodu poświęconego rodzinie, który odbył się w dniach 5–19 października 2014 roku. W tym czasie obradowało III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat rodziny, po którym spodziewano się, że przyniesie wiele zmian, również w odniesieniu do nauczania Kościoła dotyczącego moralności małżeńskiego współżycia.

¹ Powszechność antykoncepcji w Europie potwierdzają dane statystyczne: stosuje ją ponad dwie trzecie kobiet (70%); por. *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia. Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów ds. rodziny i życia*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2003, nr 11–12, s. 43, przyp. nr 13.

Uczestnicy synodu przybyli z różnych stron świata mieli okazję zapoznać się z ważniejszymi problemami życia małżeńsko-rodzinnego poszczególnych Kościołów lokalnych i podjąć wspólną refleksję. Ponad trzy miesiące przed rozpoczęciem synodu otrzymali *Instrumentum laboris*, które pozwalało zapoznać się z ogólną tematyką obrad i zagadnień zaproponowanych z różnych stron świata². Owocem tego Zgromadzenia na temat rodziny był wypracowany dokument *Relatio Synodi (Relacja synodu)*³. Służył on przygotowaniu i obradom XIV Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów, które obradowało w dniach 4–25 października 2015 roku. Tematem przewodnim na nim było „Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym”. Uczestnicy synodu przekazali na jego zakończenie tzw. *Relatio finalis (Relacja końcowa)*⁴. W tym dokumencie zawarte zostały ich przemyślenia odnoszące się do współczesnej rodziny. Zarówno *Instrumentum laboris*, jak i *Relatio Synodi* oraz *Relatio finalis* stanowiły dla papieża Franciszka cenną pomoc w redagowaniu *Amoris laetitia*, posynodalnej adhortacji apostolskiej poświęconej miłości w rodzinie, wydanej 19 marca 2016 roku. Świadczą o tym częste odwołania do tych dokumentów, zarówno w samej treści adhortacji, jak i w licznych przypisach.

Obradom biskupów zgromadzonych na synodzie, jak również publikacji adhortacji poświęconej tak ważnemu zagadnieniu jak rodzina, towarzyszyło

² 26 czerwca 2014 roku Watykan opublikował *Instrumentum laboris*, czyli dokument poświęcony refleksji na temat współczesnej rodziny. Przekazany on został przede wszystkim tym biskupom, którzy obradowali na synodzie w październiku 2014 roku. *Instrumentum laboris* zostało opracowane na podstawie opinii różnych ośrodków katolickich oraz odpowiedzi wiernych z wybranych diecezji na całym świecie, którym przesłano kwestionariusze z pytaniami dotyczącymi najbardziej palących wyzwań ewangelizacyjnych odnośnie do rodziny. Podjęte zostały m.in. takie zagadnienia, jak promocja nauki Kościoła na temat planowania rodziny w oparciu o encyklikę *Humanae vitae* Pawła VI, nauczanie antropologii chrześcijańskiej i teorii prawa naturalnego, zaniepokojenie ideologią gender, antykoncepcja, rozwody, związki niesakramentalne, tzw. małżeństwa tej samej płci i adoptowanie przez nich dzieci, seks przedmałżeński, zapłodnienia *in vitro*, sposoby traktowania dzieci z rodzin rozbitych i inne. Por. <http://www.traditia.fora.pl/informacje-od-pontyfikatu-franciszka,86/prezentacja-instrumentum-laboris-synodu-o-rodzynie,11686.html> (dostęp: 18 maja 2016) (dalej: IL). Angielski tekst dostępny jest na stronie internetowej: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_en.html (dostęp: 18 maja 2016).

³ III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio synodi* (18 października 2014) (dalej: *Relacja Synodu 2014*). Por. http://episkopat.pl/dokumenty/6230.1,quot_Relatio_Synodi_quot_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html (dostęp: 18 maja 2016).

⁴ Por. *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym. Dokumenty i komentarz. XIV Zgromadzenie zwyczajne Synodu Biskupów* (24 października 2015), Kraków 2016 (dalej: *Relacja końcowa*). Wersja elektroniczna dostępna na stronie: http://pliki.episkopat.pl/cms/pliki/c24120/o/Synod_Relacja_Koncowa_.pdf (dostęp: 18 maja 2016).

ożywienie różnych ośrodków i mediów spowodowane spekulacjami na temat zmian w dotychczasowej doktrynie katolickiej dotyczącej małżeństwa. Jednakże oczekiwane przez nie zmiany w moralnej doktrynie Kościoła nie nastąpiły. Mimo to adhortacja *Amoris laetitia* godna jest przeczytania przede wszystkim ze względu na jej treść, wyrażającą duszpasterską troskę papieża o małżeństwo i rodzinę, dotknięte w czasach współczesnych różnorodnymi problemami. Jednym z wymiarów tej troski jest moralność małżeńskiego współżycia. Niniejszy artykuł poświęcony jest właśnie analizie tych treści adhortacji, pogłębionej o wcześniejsze nauczanie Kościoła w tym temacie, co pozwoli łatwiej dostrzec nie tylko oryginalność podejścia papieża Franciszka, ale jednocześnie jego kontynuację dotychczasowej nauki Kościoła.

W związku z analizą adhortacji *Amoris laetitia* pod kątem zagadnienia moralności małżeńskiego współżycia pomocne wydaje się przypomnienie nauczania zawartego w istotnych dla obranego tematu dokumentach, czyli w encyklice *Casti connubii* Piusa XI (1930), *Humanae vitae* Pawła VI (1968) i adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Jana Pawła II (1981) oraz w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* (1965). Po krótkim przypomnieniu nauki moralnej zawartej w tych dokumentach podjęta zostanie analiza adhortacji Franciszka. Taki porządek pozwoli łatwo dostrzec proces kształtowania się katolickiej doktryny moralnej i jej kontynuację aż do *Amoris laetitia* włącznie.

1. *Casti connubii*

Naukę o moralności aktu małżeńskiego Pius XI wyraża w encyklice *Casti connubii* dwukrotnie. Pierwszy fragment podkreśla niemoralność tego aktu spowodowaną świadomym pozbawieniem go celowości, jaką jest przekazywanie życia. Brzmi on następująco:

Ale nie ma doprawdy takiej przyczyny, choćby najbardziej ważnej, która by zdołała z naturą uzgodnić i usprawiedliwić to, co samo w sobie jest naturze przeciwne. Otóż uczynek małżeński z natury swej zmierza ku płodzeniu potomstwa. Działa zatem przeciw naturze i dopuszcza się niecnego, w istocie swej nieuczciwego, czynu ten, kto, spełniając uczynek, świadomie go pozbawia jego skuteczności⁵.

Drugi fragment jeszcze wyraźniej i mocniej podkreśla naturalną celowość aktu małżeńskiego przez nazwanie zaprzeczającego jej działania grzechem

⁵ Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii* (31 grudnia 1930), Warszawa 1931 (dalej: CC), s. 33.

ciężkim: „Ktokolwiek użyje małżeństwa w ten sposób, by umyślnie udaremnić naturalną siłę rozrodczą, łamie prawo Boże oraz prawo przyrodzone i obciąża sumienie swoje grzechem ciężkim”⁶.

Warto nadmienić, że ówczesne nauczanie Kościoła akcentowało jedynie celowość współżycia małżeńskiego obejmującą przekazywanie życia, pomijano natomiast inny, równie istotny wymiar, jakim jest okazywanie sobie wzajemnej miłości i przeżywanie małżeńskiej jedności.

2. *Gaudium et spes*

Soborowi Watykańskiemu II towarzyszyło pojawienie się szczególnego powodu do refleksji nad moralnością małżeńskiego współżycia: pigułki antykoncepcyjnej. W pierwotnym zamyśle sobór miał szerzej zająć się zagadnieniem miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jeszcze w marcu 1963 roku papież Jan XXIII powołał ósmioosobową międzynarodową Komisję do spraw Kontroli Urodzin, aby zajęła się zagadnieniem przekazywania życia ludzkiego i wypracowała wnioski dla udzielenia odpowiednich wskazówek moralnych w tym zakresie. Jednak z powodu ciągłego zgłębiania tej tematyki, zwłaszcza wiedzy na temat hormonalnych środków antykoncepcyjnych, ojcowie soborowi zdecydowali, że tym zagadnieniem należy się zająć osobno. By przeciwstawić się różnym tendencjom w tym względzie, podtrzymali w konstytucji *Gaudium et spes* dotychczasową naukę moralną na temat małżeńskiego współżycia następującym stwierdzeniem:

Życie płciowe człowieka i zdolność rozrodcza ludzi dziwnie górują nad tym wszystkim, co znajduje się na niższych szczeblach życia: z tego też powodu należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej. Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddania się sobie i człowieczego przekazywania życia; a to jest niemożliwe bez kultywowania szczerym sercem cnoty czystości małżeńskiej (GS, nr 51)⁷.

⁶ CC, s. 34.

⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002 (dalej: GS), s. 526–606.

W podobnym tonie wypowiadał się Paweł VI w trakcie trwania prac soboru. Dla przykładu, ponad rok przed ogłoszeniem *Gaudium et spes*, dostrzegając z pewnością różne opinie na temat moralności małżeńskiego współżycia, w przemówieniu do kardynałów wygłoszonym 23 czerwca 1964 roku papież stwierdził:

Powiedzmy tymczasem szczerze, że nie mamy dotychczas dostatecznego powodu, aby uważać normy podane przez Papieża Piusa XI, a odnoszące się do tej sprawy, za przedawnione i – skutkiem tego – nie obowiązujące. Wobec tego, powinny one być uważane za ważne przynajmniej dopóty, dopóki nie poczujemy się zobowiązani w sumieniu, aby je zmienić. (...) Dlatego wydaje się właściwą rzeczą zalecić, aby nikt obecnie nie rościł sobie prawa do wypowiedzania się w sposób niezgodny z obowiązującą normą⁸.

Istnienie różnorodnych opinii i nacisków na papieża, by zabrał głos w sprawie pigułki antykoncepcyjnej, można dostrzec także w jego przemówieniu na forum ONZ 4 października 1965 roku oraz 29 października 1966 roku. Paweł VI podkreślił, że Kościół w sprawach moralności małżeńskiej *non est in dubio, sed in studio*, to znaczy nie podaje w wątpliwość głoszonej przez siebie nauki, ale dąży do pogłębienia jej wszystkich, a zwłaszcza nowych aspektów⁹. Wypowiedzi Pawła VI, zarówno w trakcie trwania soboru, jak i po jego zakończeniu, nie świadczą o tym, by nauka Kościoła odnośnie do etyki małżeńskiej przestała obowiązywać, lecz o tym, że pośród samych teologów i wiernych panowały różne poglądy, dlatego należało przypominać obowiązującą i niezmienną naukę papieża Piusa XI.

3. *Humanae vitae*

Paweł VI poszerzył pierwotny skład ośmioosobowej komisji powołanej przez Jana XXIII najpierw do 61, a następnie 75 osób. Wśród nich byli eksperci w dziedzinie biologii, medycyny, seksuologii, demografii i teologii oraz pary małżeńskie. Zespół ten pracował pod nazwą *Commissio pro studio po-*

⁸ Paolo VI, *L'intenzione (...)*, *Risposta ai voti del Sacro Collegio*, s. 421, cyt. za: A. Dziuba, *Drogi powstania i recepcji Humanae vitae*, w: *Człowiek, miłość rodzina. Humanae vitae po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL: 3–4 grudnia 1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 38; por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do Humanae vitae*, Rzym 1969, s. 10.

⁹ „Ricorderemo qui soltanto ciò che abbiamo esposto nel Nostro discorso del 23 giugno 1964; e cioè: il pensiero e la norma della Chiesa non sono cambiati; sono quelli vigenti nell'insegnamento tradizionale della Chiesa”; „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1168–1169; por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski...*, dz. cyt., s. 11.

pulationis, familiae et natalitatis¹⁰. Chociaż wielu teologów i członków komisji domagało się zmiany dotychczasowego nauczania Kościoła, który zakazywał stosowania antykoncepcji, papież podtrzymał, rozwinął i pogłębił dotychczasową naukę Kościoła, wydając 25 lipca 1968 roku encyklikę *Humanae vitae* (O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego)¹¹. Podejmując zagadnienie moralnej poprawności stosunków małżeńskich, podkreślił, że akty małżeńskie, jak każdy inny czyn ludzki, należy poddać ocenie ze względu na rozumność i wolność działania człowieka. Nie było to żadne *novum*. Paweł VI przypomniał to, co wyraził już Pius XI, a mianowicie, że „konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego” (HV, nr 11).

Dalej papież poucza, jak należy właściwie rozumieć wewnętrzne przeznaczenie aktu małżeńskiego do przekazywania życia:

Nie przestają być moralnie poprawne [akty małżeńskie], nawet gdyby przewidywano, że z przyczyn zupełnie niezależnych od woli małżonków będą niepłodne, ponieważ nie tracą swojego przeznaczenia do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków. Wiadomo zresztą z doświadczenia, że nie każde zbliżenie małżeńskie prowadzi do zapoczątkowania nowego życia. Bóg bowiem tak mądrze ustalił naturalne prawa płodności i jej okresy, że już same przez się wprowadzają one przerwy pomiędzy kolejnymi poczęciami (HV, nr 11).

Z tej wypowiedzi wynika, że moralna poprawność stosunków małżeńskich leży w woli małżonków, dlatego we wzajemnym pożyciu nie mogą oni dobrowolnie czynić aktów małżeńskich bezpłodnymi. Zatem moralne zło małżeńskiego stosunku polega na świadomym ubezpłodnieniu aktu małżeńskiego; pojawia się też, gdy przestaje on być wyrazem wzajemnej miłości, na przykład poprzez zmuszenie współmałżonka do współżycia, o czym będzie mowa dalej.

Numer 12 encykliki godny jest przytoczenia w całości, ponieważ papież w krótkich zdaniach nie tylko potwierdza dotychczasową naukę Kościoła, ale zarazem ją uzasadnia:

Nauka ta, wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym, ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku – którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać – między dwojakim zna-

¹⁰ Historia prac nad powstaniem encykliki *Humanae vitae* jest bardzo długa i bogata. Nie sposób jej tutaj w całości przytoczyć. Dobrymi opracowaniami w tym zakresie są następujące pozycje: A. Dziuba, *Drogi powstania i recepcji Humanae vitae*, dz. cyt., s. 17–83; K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski...*, dz. cyt.

¹¹ Paweł VI, Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego *Humanae vitae* (25 lipca 1968), Warszawa 2000 (dalej: HV).

czeniu tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa.

Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa.

Sądźmy, że ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem (HV, nr 12).

O moralnej poprawności stosunku małżeńskiego decyduje zatem jego odniesienie do wzajemnej miłości i otwartość na prokreację. Odwołując się do konkretnych wskazań dotyczących moralnej poprawności aktu małżeńskiego, papież podejmuje również kwestię bezpośredniego i czasowego lub trwałego ubezplodnienia zarówno mężczyzny, jak i kobiety, któremu poddali się oboje lub jedno z nich, i stanowczo się sprzeciwia takiemu działaniu:

Odrzucić również należy wszelkie działanie, które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełnienia, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub doprowadziłyby do tego (HV, nr 14).

Dalej Paweł VI przeciwstawia się argumentom, jakie niektórzy wysuwają na usprawiedliwianie z rozmysłu ubezplodnionych stosunków małżeńskich, usiłując je nazywać moralnie dobrymi:

Nie można też dla usprawiedliwienia stosunków małżeńskich z rozmysłem pozbawionych płodności odwoływać się do następujących, rzekomo przekonywających racji: że mianowicie z dwojga złego należy wybrać to, które wydaje się mniejsze; albo, że takie stosunki płciowe tworzą pewną całość ze stosunkami płodnymi, które je poprzedziły lub po nich nastąpią, tak że przejmują od nich tę samą wartość moralną. W rzeczywistości bowiem, chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro. Innymi słowy, nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w przypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa. Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu ubezplodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły (HV, nr 14).

Każdy akt małżeński ma przez Boga ustanowioną strukturę, której małżonkom nie wolno naruszać. Charakteryzuje się ona wzajemnym zjednoczeniem i otwartością na prokreację. Zobowiązuje małżonków do wyrażenia w nim wzajemnej miłości i otwartości na dar nowego życia¹². Nienaruszalność struktury aktu małżeńskiego stoi na straży prawdziwej miłości i prawdziwego dobra mężczyzny i kobiety. Podważenie jej pociąga za sobą nieposłuszeństwo względem Bożego zamysłu, ponieważ każdy akt małżeński zgodnie z planem Bożym ma podwójny charakter¹³. W związku z tym miłość i otwartość na prokreację stanowią jego istotną strukturę moralną. Rozdzielając te dwa elementy, małżonkowie jednocześnie naruszają prawo Boże, czyli moralny porządek przez Boga ustanowiony.

W podwójną strukturę aktu małżeńskiego godzi antykoncepcja i wszelkie inne sposoby zmierzające do wykluczenia prokreacji. Ingerowanie w płodność celem wykluczenia poczęcia nie jest prywatną sprawą małżonków. Takie postępowanie jest bowiem zaprzeczeniem miłości oraz sprzeciwia się Bożemu zamysłowi wobec powołania małżeńskiego. Ponadto sprawia ono, że człowiek czyni siebie absolutnym panem swej wolności i stawia siebie na miejscu Boga.

Człowiek, przyjmując tego rodzaju założenie, nie tylko sam zrywa więź z Bogiem, ale uważa, że także fakt rodzenia się nowych ludzi nie ma nic wspólnego z Bogiem, i że zagadnienie regulacji poczęć to tylko sprawa technicznej interwencji w dziedzinę bezdusznej i zdeterminowanej natury, gdzie rządzą jedynie prawa materii¹⁴.

Każdy akt, w którym małżonkowie świadomie zamykają się na poczęcie dziecka, przestaje być ich współpracą z Bogiem, który powołuje ich do przekazywania ludzkiego życia¹⁵.

Pogłębione spojrzenie Pawła VI na moralnie poprawną postawę w dziedzinie współżycia płciowego małżonków w encyklice *Humanae vitae* wyraża się również w uznaniu wartości życia i rodziny oraz ascezy:

(...) rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości (HV, nr 21).

¹² Por. HV, nr 12, przyp. a).

¹³ K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁴ J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005, s. 229.

¹⁵ Por. S. Smoleński, *Podstawowe problemy norm etycznych życia małżeńskiego i rodzinnego*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1975), s. 42.

Owa asceza, czyli wstrzemięźliwość, nazywana opanowaniem, wzbogaca małżeńską miłość w duchowe wartości, rozwija osobowość małżonków, ich odpowiedzialność, pobudza troskę i szacunek wobec współmałżonka, pomaga zwalczać egoizm oraz skuteczniej oddziaływać w procesie wychowywania potomstwa¹⁶.

4. *Familiaris consortio*

Kolejnym dokumentem poruszającym zagadnienie moralności małżeńskiego pożycia jest adhortacja apostolska *Familiaris consortio* Jana Pawła II¹⁷. Stanowi ona kontynuację i rozwinięcie dotychczasowej nauki Kościoła zawartej w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI, o czym świadczą liczne odwołania do niej. Przykładem są choćby następujące słowa:

Ojcowie Synodu wyraźnie oświadczyli: „Ten Święty Synod, złączony w jedności wiary z Następcą św. Piotra, utrzymuje w mocy to, co jest zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II (por. *Gaudium et spes*, 50), a następnie w Encyklice *Humanae vitae*, w szczególności to, że miłość małżeńska winna być w pełni ludzka, wyłączna i otwarta na nowe życie (*Humanae vitae*, n. 11, por. 9 i 12)” (FC, nr 29).

Jan Paweł II wielokrotnie powołuje się w *Familiaris consortio* na nauczanie zawarte w *Humanae vitae*:

Właśnie wpatrzony w tę wizję, która uwzględnia „całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny”, Paweł VI stwierdził, że nauka Kościoła „ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku – którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać – między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa” (FC, nr 32)¹⁸.

W innym miejscu papież pisze:

(...) sprawą pedagogii Kościoła jest, by małżonkowie przede wszystkim jasno uznali naukę zawartą w Encyklice *Humanae vitae* jako normatywną dla ich ży-

¹⁶ Por. HV, nr 21.

¹⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), Wrocław 2000 (dalej: FC).

¹⁸ Por. HV, nr 7, 12. W tym samym numerze *Familiaris consortio* Jan Paweł II przypomina również naukę Pawła VI dotyczącą moralności aktu małżeńskiego, która sprzeciwia się jakimkolwiek świadomemu i dobrowolnemu działaniu małżonków mającemu na celu wykluczenie poczęcia dziecka (por. HV, nr 14).

cia płciowego i szczerze usiłowali stworzyć warunki konieczne dla zachowania tych zasad. (...)

Postęp w życiu małżeńskim będzie zatem ułatwiony, w miarę jak małżonkowie, szanujący naukę Kościoła i ufni łasce Chrystusowej, wspomagani i utwierdzani przez duszpasterzy oraz całą wspólnotę kościelną, będą umieli odkryć i przeżyć wyzwalającą i rozwijającą wartość autentycznej miłości, jaką ofiaruje Ewangelia i której domaga się przykazanie Pana (FC, nr 34).

Podtrzymanie dotychczasowej nauki moralnej sformułowanej przez Pawła VI można dostrzec w numerze 31 *Familiaris consortio*, gdzie Jan Paweł II zachęca, by wierni rozważyli demograficzne problemy wielu krajów wraz z moralnymi konsekwencjami, jakie one niosą. Taka refleksja przyniesie jego zdaniem „nowe i silniejsze potwierdzenie ważności autentycznej doktryny odnośnie do regulacji urodzin, na nowo przedstawionej na Soborze Watykańskim II i w Encyklice *Humanae vitae*” (FC, nr 31). Z tym doniosłym wezwaniem papież zwraca się przede wszystkim do teologów, „aby jednocząc swoje wysiłki we współpracy z hierarchicznym Magisterium, starali się coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne tej nauki, jej motywacje etyczne i racje personalistyczne” (tamże).

Pogłębienia nauki Pawła VI dotyczącej moralności aktu małżeńskiego dokonuje Jan Paweł II w numerach 32–34 swojej adhortacji. Unikając powtarzania treści omówionej wyżej encykliki *Humanae vitae*, warto wskazać zwłaszcza te wątki. Pogłębione ujęcie moralnej poprawności aktu małżeńskiego skupia się wokół relacji małżonków do Boga i do siebie nawzajem. Jan Paweł II wskazuje wprost, że małżonkowie stosujący we współżyciu środki antykoncepcyjne rozrywają podwójny charakter aktu małżeńskiego, czyli jego wymiary zjednoczeniowy i prokreacyjny. Ponadto zajmują postawę „sędziów zamysłu Bożego”, „manipulują oraz poniżają płciowość ludzką, a przy tym osobę własną i współmałżonka” oraz „fałszują wartość całkowitego daru z siebie”. Antykoncepcja bowiem sprzeciwia się owemu całkowitemu oddaniu się drugiej osobie i fałszuje wewnętrzną prawdę małżeńskiej miłości, której istotą jest dar z siebie¹⁹.

¹⁹ „Kiedy małżonkowie, uciekając się do środków antykoncepcyjnych, oddzielają od siebie dwa znaczenia, które Bóg Stwórca wpisał w naturę mężczyzny i kobiety i w dynamizm ich zjednoczenia płciowego, zajmują postawę »sędziów« zamysłu Bożego i »manipulują« oraz poniżają płciowość ludzką, a wraz z nią osobę własną i współmałżonka, fałszując wartość »całkowitego« daru z siebie. W ten sposób naturalnej »mowie«, która wyraża obopólny, całkowity dar małżonków, antykoncepcja narzuca »mowę« obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfalszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru” (FC, nr 32).

Pogłębienie w *Familiaris consortio* wcześniejszej nauki moralnej Kościoła zauważamy, gdy Jan Paweł II odnosi się do małżeńskiego pożycia w okresach niepłodności kobiety, które dla wielu nie różni się niczym od dobrowolnego zapobiegania ciąży poprzez używanie środków antykoncepcyjnych. Papież nazywa małżonków kierujących się zasadą odpowiedzialnego rodzicielstwa i w tym celu współżyjących ze sobą także w okresach biologicznej niepłodności kobiety „sługami Bożego zamysłu”. Jego zdaniem, pogłębiona refleksja teologiczna winna ująć i wyeksponować antropologiczną i moralną różnicę, jaka istnieje pomiędzy środkami antykoncepcyjnymi a korzystaniem z okresów biologicznej płodności i niepłodności kobiety. Ta różnica, pisze papież, dotyczy dwóch niedających się z sobą pogodzić koncepcji osoby i płciowości. Szanowanie naturalnego rytmu płodności kobiety jest wyrazem dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą oraz uznania duchowego i cielesnego charakteru małżeńskiej miłości i przeżywania jej w wierności. Przeżywana według Bożego zamysłu duchowo-cielesna miłość małżeńska, która przejawia się w poszanowaniu naturalnego rytmu płodności, pomnaża wzajemną serdeczność i czułość małżonków, rozwijając ich płciowość w wymiarze prawdziwie i w pełni ludzkim. Tak przeżywana płciowość chroniona jest przed używaniem jej jako przedmiotu i pozwala małżonkom budować osobową jedność duszy i ciała oraz natury i osoby²⁰.

Jan Paweł II przypomina, że w dziedzinie moralności małżeńskiej Kościół nie przestaje być Nauczycielem i Matką:

Jako Nauczyciel, niestrudzenie głosi normę moralną, która winna kierować odpowiedzialnym przekazywaniem życia. Kościół nie jest bynajmniej autorem tej normy, ani jej sędzią. Kościół, posłuszny prawdzie, którą jest Chrystus i którego obraz odbija się w naturze i godności osoby ludzkiej, tłumaczy normę moralną i przedkłada ją wszystkim ludziom dobrej woli, nie ukrywając, że wymaga ona radykalizmu i doskonałości.

Jako Matka, Kościół chce być bliski wszystkim małżeństwom, które napotykają trudności w tym ważnym punkcie życia moralnego: zna dobrze ich często bardzo przykre położenie, niekiedy będące wprost udręką z powodu różnego rodzaju trudności, nie tylko natury indywidualnej, ale i społecznej; wie, że wiele małżeństw napotyka na trudności nie tylko w konkretnej realizacji, ale także w samym rozumieniu wartości zawartych w normie moralnej.

Jednakże ten sam Kościół jest zarazem Nauczycielem i Matką. I dlatego nie przestaje nigdy wzywać i zachęcać wszystkich do rozwiązywania ewentualnych trudności małżeńskich bez jakiegokolwiek fałszowania i uszczerbku dla prawdy, jest bowiem przekonany, że nie może zachodzić prawdziwa sprzeczność pomiędzy prawami Bożymi co do przekazywania życia a obowiązkiem pielę-

²⁰ Por. tamże.

gnowania autentycznej miłości małżeńskiej. Stąd też prawdziwa pedagogia Kościoła winna być zawsze połączona z jego nauką i nie może być nigdy od niej odłączona (FC, nr 33)²¹.

Pozostając jeszcze przez chwilę przy owej „pedagogii Kościoła”, która ma swoje źródło w fakcie, iż jest on Nauczycielem i Matką, zwróćmy uwagę na ten fragment adhortacji:

(...) autentyczna pedagogia Kościoła ukazuje swój realizm i swoją mądrość tylko wtedy, gdy wytrwale i odważnie pomnaża wysiłki w celu stworzenia i podtrzymania tych wszystkich warunków życia ludzkiego – psychologicznych, moralnych i duchowych – które są konieczne do zrozumienia i przeżywania wartości i normy moralnej (FC, nr 33).

Jan Paweł II, przytaczając w *Familiaris consortio* niemal w całości numer 21 z encykliki *Humanae vitae*, podkreśla tym samym ważny wymiar człowieczeństwa mężczyzny i kobiety, ściśle związany z moralnością w dziedzinie małżeńskiego współżycia. Powtórzenie obszernego wątku poświęconego ascezie małżonków i duchowym owocom praktykowanej przez nich wstrzemięźliwości świadczy o potrzebie przypomnienia na nowo drogi cnotliwego życia, która jako jedyna prowadzi do osobistej doskonałości oraz pomaga im dobrze wychować potomstwo²².

Szczególny akcent kładzie Jan Paweł II na wartość moralnego porządku współżycia małżonków:

Porządek moralny, właśnie dlatego, że ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś, co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie.

Człowiek jednakże, powołany do świadomego wypełnienia mądrego i pełnego miłości zamysłu Bożego, jest istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swego rozwoju (FC, nr 34).

Ostatnim elementem świadczącym o trosce Jana Pawła II o krzewienie i pogłębienie moralnej doktryny Kościoła w zakresie pożycia małżeńskiego jest swego rodzaju apel skierowany do całej wspólnoty kościelnej, by podjęła

²¹ Por. GS, nr 51. W dalszej części encykliki Jan Paweł II przytacza cytat z *Humanae vitae*, który koresponduje z jego myślą: „(...) wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa” (HV, nr 29).

²² Por. FC, nr 33.

się kształtowania przekonań i ofiarowania konkretnej pomocy w zakresie przeżywania macierzyństwa i ojcostwa w sposób odpowiedzialny. Powinni w tym uczestniczyć lekarze, eksperci, doradcy małżeństw, wychowawcy i same małżeństwa²³. Adhortacja *Amoris laetitia* ponawia ten apel i zarazem przedstawia propozycje konkretnego uczestnictwa różnych osób i grup w jego realizacji.

5. *Amoris laetitia*

Warto na samym początku zauważyć, że adhortacja *Familiaris consortio* ukazała się 13 lat po wydaniu *Humanae vitae*, natomiast *Amoris laetitia* niemal 35 lat od ogłoszenia *Familiaris consortio*, a blisko 50 lat od *Humanae vitae*. Należy mieć na uwadze ten znaczny odstęp czasowy, ponieważ on również dowodzi, że treść moralnego nauczania Kościoła w dziedzinie małżeńskiego współżycia się nie zmienia, natomiast zmiany ulegają tylko pewne akcenty, zależne od czasu, okoliczności i sytuacji, w jakich przychodzi papieżowi wypowiedzieć się na temat małżeństwa i rodziny.

W omawianych wyżej dokumentach stawiano zagadnienie moralności małżeńskiego współżycia jako jeden z fundamentalnych elementów w kształtowaniu miłości małżonków. Podkreślano przy tym, że ten fundament opiera się na prawie Bożym i naturalnym, których Magisterium Kościoła jest interpretatorem i nauczycielem. Istota moralności stosunku seksualnego wyraża się w ustanowionej przez Boga strukturze, której małżonkowie winni przestrzegać we współżyciu. Polega ona na tym, że stosunek jest nie tylko wyrazem ich wzajemnej miłości, ale również otwartości na przekazywanie życia. Papież Franciszek nie powtarza tego, co zostało już dostatecznie jasno wyłożone. Obowiązujące zasady moralności małżeńskiego współżycia podejmuje i potwierdza raczej przy okazji omawiania innych tematów. Często natomiast zachęca do tego, by odkryć na nowo moralne przesłanie encykliki *Humanae vitae* w kwestii małżeńskiej miłości i przekazywania życia. O takim „drugorzędnym” traktowaniu zagadnienia moralności aktu małżeńskiego w całej adhortacji *Amoris laetitia* świadczy choćby to, że tylko raz pada odniesienie do numeru 12 encykliki *Humanae vitae*, w którym Paweł VI przedstawia istotę moralności stosunków małżeńskich, wyrażającej się w zachowaniu jedności pomiędzy ich wymiarem miłosnym a prokreacyjnym.

Zagadnienie moralności małżeńskiego współżycia podejmuje już drugi rozdział *Amoris laetitia*. Papież dokonuje w nim refleksji na temat aktualnej sytuacji rodziny. W numerze 42, w którym jest mowa o spadku liczby ludności

²³ Por. FC, nr 35.

w wyniku krzewionej mentalności antynatalistycznej, Franciszek, powołując się na *Relację końcową* synodu (nr 63), przypomina, że Kościół odrzuca działania państw, które przymuszają małżonków do antykoncepcji, sterylizacji lub aborcji w ramach regulacji poczęć²⁴. Krytyka ta pośrednio oznacza również sprzeciw wobec stosowania tego rodzaju niemoralnych praktyk przy regulacji poczęć.

W trzecim rozdziale, w części poświęconej refleksji nad rodziną i małżeńską miłością w dokumentach Kościoła, papież Franciszek, podkreślając nierozwalny związek pomiędzy małżeńską miłością a przekazywaniem życia, powołuje się na konstytucje Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* i *Lumen gentium* (por. AL, nr 67). Następnie, odnosząc się do numeru 43 *Relacji końcowej* synodu, cytuje następujące zdania z numeru 10 encykliki *Humanae vitae*:

Miłość małżonków domaga się od nich, aby poznali należycie swoje zadanie w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Ponieważ dziś słusznie kładzie się na nie tak wielki nacisk, dlatego musi ono być należycie rozumiane (...). Do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny, społeczeństwa, przy należywym zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości (AL, nr 68).

Powyższe słowa Pawła VI, zdaniem papieża Franciszka, ukazują nierozwalny związek pomiędzy miłością małżeńską a przekazywaniem życia²⁵. Chociaż nie wskazują one bezpośrednio na moralność współżycia małżeńskiego ani też jej nie tłumaczą, to jednak pośrednio pozwalają dostrzec jej istotę, zwłaszcza dzięki lekturze numeru 10 encykliki *Humanae vitae*. Istota ta wyraża się w ścisłym związku pomiędzy miłością małżonków a ich powołaniem do

²⁴ Papież Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia* (19 marca 2016), Kraków 2016 (dalej: AL).

²⁵ Por. AL, nr 68. Aby lepiej zrozumieć ten nierozwalny związek, o którym mówi papież, należy sięgnąć przede wszystkim do numeru 10 encykliki *Humanae vitae*. Mówi ona o właściwym rozumieniu odpowiedzialnego rodzicielstwa. Oznacza to najpierw, że rozum odkrywa w zdolności przekazywania życia prawa biologiczne, które stanowią integralną część osoby ludzkiej. Następnie odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania rozumem i wolą popędów i namiętności. Dalej – decyzję małżonków o liczbie dzieci. Z jednej strony więc, małżonkowie muszą podejmować decyzję o zrodzeniu potomstwa, kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, a z drugiej, z uzasadnionych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, decydują się przez pewien lub nieograniczony czas na to, by unikać zrodzenia kolejnych dzieci. Odpowiedzialne rodzicielstwo w myśli Pawła VI oznacza także tłumaczenie obiektywnego porządku moralnego, ustanowionego przez Boga, przez prawe sumienie. To ono pozwala małżonkom zachować obiektywny i Boży porządek rzeczy oraz uznać swoje obowiązki wobec Boga, siebie samych, rodziny i społeczeństwa. Zatem w przekazywaniu życia prawe sumienie pomaga małżonkom określać poprawne moralnie metody postępowania. Jednocześnie są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga Stwórcy, który wyrażony jest zarówno w naturze małżeństwa i jego aktach, jak i w stałym nauczaniu Kościoła.

przekazywania życia. Sam papież jednak nie dokonuje głębszego wyjaśnienia tego zagadnienia, lecz przechodzi do innego tematu, a mianowicie do ukazania związku między rodziną a Kościołem²⁶.

Bezpośrednie nawiązanie do nauki dotyczącej moralności współżycia małżonków zgodnie z dotychczas głoszoną moralną nauką Kościoła oraz zachętę do odkrycia orędzia encykliki *Humanae vitae* dostrzega się w części poświęconej przekazywaniu życia i wychowywaniu dzieci, również znajdującej się w trzecim rozdziale:

Od początku miłość odrzuca wszelkie impulsy do zamykania się w sobie i otwiera się na płodność, które ją przedłuża, wykraczając poza swoją własną egzystencję. Zatem żaden akt płciowy małżonków nie może zaprzeczyć temu znaczeniu, chociaż z różnych powodów nie zawsze może rzeczywiście prowadzić do poczętowania nowego życia (AL, nr 80).

Chociaż Franciszek wiele razy odwołuje się do różnych numerów encykliki Pawła VI, to jednak powyższy fragment jest jedynym miejscem w całej adhortacji, w którym poruszając zagadnienie moralności aktu małżeńskiego, powołuje się on na numer 12 *Humanae vitae*. Cytat ten potwierdza ciągłość moralnej doktryny Kościoła katolickiego na temat małżeńskiego stosunku, który wyraża się w nierozzerwalnej więzi pomiędzy oznaczaniem miłości i otwartości na prokreację. Inne miejsca adhortacji akcentują albo samą miłość, albo przekazywanie życia lub powołanie małżonków do rodzicielstwa. Numer 82, przykładowo, podkreśla jedynie prokreację. Nawiązując do numeru 58 *Relacji Synodu*²⁷, Franciszek zachęca do adopcji dzieci:

²⁶ Por. AL, nr 68.

²⁷ „Również w tym kontekście należy wyjść od wysłuchania osób i przyznać słusność pięknu i prawdzie bezwarunkowego otwarcia na życie jako tego, czego potrzebuje miłość ludzka, aby była przeżywana w pełni. To na tych podstawach może się wspierać właściwe nauczanie naturalnych metod odpowiedzialnego przekazywania życia. Pomaga to przeżywać w sposób zgodny i świadomy wspólnotę między małżonkami we wszystkich jej wymiarach, wraz z odpowiedzialnością za rodzenie. Odkryto na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin. Adopcja dzieci, sierot i porzuconych, przyjmowanych jak własne dzieci, jest szczególną formą apostolatu rodzinnego (por. *Apostolicam actuositatem*, III, 11), którą Urząd Nauczycielski wielokrotnie przywoływał i do której zachęcał (por. *Familiaris consortio*, III, II; *Evangelium vitae*, IV, 93). Wybór adopcji i zawierzenia wyraża szczególną płodność doświadczenia małżeńskiego, i to nie tylko wtedy, gdy jest ono naznaczone niepłodnością. Tego rodzaju wybór jest wymownym znakiem miłości rodzinnej oraz okazją do dania świadectwa własnej wiary i przywrócenia godności synowskiej temu, kto został jej pozbawiony”; *Relacja Synodu 2014*, 58.

Nauczanie Kościoła pomaga przeżywać w sposób zgodny i świadomy wspólnotę między małżonkami we wszystkich jej wymiarach, wraz z odpowiedzialnością za rodzenie. Trzeba odkryć na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin (AL, nr 82).

Przykładem akcentu położonego na wzajemną miłość, która wyraża się w stosunku, jest numer 154 adhortacji. Podkreślony tutaj zjednoczeniowy wymiar stosunku seksualnego małżonków, ściśle wchodzący w skład moralności aktu małżeńskiego, wyklucza jakkolwiek przymus czy też narzucanie współmałżonkowi współżycia seksualnego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek tylko raz mówi o ścisłym i nierozzerwalnym związku pomiędzy miłością a prokreacją w stosunku małżeńskim (por. AL, nr 80). W pozostałych przypadkach porusza kwestię moralności, gdy omawia zagadnienie miłości czy też prokreacji lub przy okazji podejmowania innych tematów.

Papież zdaje się w pełni świadomy faktu, że zagadnienie moralności małżeńskiego współżycia przyniosło w minionym okresie wiele podziałów pośród samych katolików oraz doprowadziło do odrzucenia norm wskazanych przez Magisterium Kościoła przez licznych wiernych, a nawet teologów²⁸. Ogólny sprzeciw katolików tamtego okresu wobec moralnego nauczania Kościoła nie oznacza, że podejście współcześnie żyjących małżonków i teologów do antykoncepcji, a tym samym do moralności małżeńskiego współżycia, jest diametralnie inne. Z pewnością papież jest świadomy dzisiejszych tendencji również odrzucających moralne nauczanie Kościoła, chociażby na podstawie *Instrumentum laboris* synodu, które stwierdza, że wielu katolików nie uznaje wskazań Magisterium Kościoła, by każdy akt był otwarty na życie, i domaga się uznania antykoncepcji za moralnie dopuszczalną oraz pozostawienia decyzji w tej sprawie ich własnemu sumieniu²⁹. Prawdopodobnie znany był również papieżowi dokument końcowy czwartego spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów ds. rodzin i życia, który pokazuje rozmiar popu-

²⁸ Do teologów, którzy bronili antykoncepcji i przedstawiali ją jako działanie godne, moralnie i naukowo uzasadnione oraz antropologicznie dozwolone, należeli: F. Böckle, A. Sustar, J. David, J. Fuchs, B. Häring, K. Tarner, L.M. Weber, P. de Loch, J.M. Reuss i inni. Por. W. Skrzydlewski, *Moralne i społeczne wymiary nauki Kościoła o regulacji poczęć*, „Analecta Cracoviensia” 13 (1981), s. 238; A. Dziuba, *Drogi powstania i recepcji Humanae vitae*, dz. cyt., s. 33–34.

²⁹ „Many responses recommend that for many Catholics the concept of »responsible parenthood« encompasses the shared responsibility in conscience to choose the most appropriate method of birth control, according to a set of criteria ranging from effectiveness to physical tolerance and passing to a real ability to be practiced” (IL, nr 123).

larności środków antykoncepcyjnych (por. przyp. nr 1). Mimo to Franciszek nie skupia się na przypominaniu norm moralnych, lecz zachęca do odkrywania mądrości Kościoła wskazującego poprawność małżeńskiego współżycia. Widać wyraźnie, że papież poszukuje innego sposobu rozwiązania tego problemu i dotarcia do wiernych z orędziem Ewangelii, jak chociażby poprzez zachętę do lektury encykliki *Humanae vitae* (por. cytowany wyżej fragment numeru 82).

Godne uwagi wydaje się w tej trudnej sytuacji to, że papież, przypominając moralne nauczanie poprzednika, nie narzuca norm moralnych mocą swego autorytetu (a przecież mógłby to uczynić), lecz zachęca małżonków do odkrywania i przyjmowania nauki moralnej Pawła VI, która podkreśla godność małżeńskiego powołania do miłości i rodzicielstwa. Stosowanie takiej „pedagogii zachęty” do odkrywania mądrości ukrytej w moralności małżeńskiego współżycia zdaje się w pełni zamierzone i świadome, zwłaszcza gdy się czyta między innymi następujący fragment adhortacji:

Niczymu nie służy także próba narzucania norm siłą władzy. Oczekuje się od nas wysiłku bardziej odpowiedzialnego i hojnego, polegającego na przedstawieniu przyczyn i motywacji, aby nasze opowiedzenie się za małżeństwem i rodziną było takie, by ludzie byli bardziej gotowi do odpowiedzi na łaskę, jaką daje im Bóg (AL, nr 35).

„Pedagogia zachęty” angażuje wolność małżonków oraz ich odwagę do osobistego kształtowania swojego sumienia, osobowości, poszukiwania mądrości w przeżywaniu małżeńskiej miłości. Taka pedagogia wydaje się może nawet bardziej skuteczna dla duchowego postępu i rozumienia moralnego nauczania Kościoła. Sformułowane na wstępie pytanie, które podawało w wątpliwość sens dotychczasowej nauki moralnej Kościoła zawartej w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI, nabiera tutaj szczególnego znaczenia. Pokazuje ono wyraźnie, że papież Franciszek nie zmienia obowiązującej nauki Kościoła w tej materii, lecz ją podtrzymuje i do niej się odwołuje. Jednocześnie ma on świadomość tego, że w moralności nie chodzi tylko o prawo zapisane na papierze, lecz o takie, które staje się rzeczywistością pomocą dla duchowego wzrostu małżonków. Stąd też nie tyle skupia się na powtarzaniu dobrze znanej oficjalnej nauki Kościoła na temat moralności współżycia małżeńskiego, lecz przytaczając ją kilkakrotnie, zachęca wiernych do odkrywania jej wartości. Odnosi się wrażenie, że papież, stosując „pedagogię zachęty”, zaprasza do wspólnego dialogu, refleksji, poszukiwania rzetelnej argumentacji, a przede wszystkim do zmiany mentalności. Stara się natomiast unikać narzucania małżonkom norm współżycia mocą swojego autorytetu, chociaż ma świadomość, jak istotna jest

moralność małżeńskiego współżycia dla rozwoju prawdziwej miłości małżeńskiej, trwałości duchowych więzi, wzajemnego szacunku i rodzinnego szczęścia, a także wiary w Boga. O tej „nowej pedagogii” Kościoła, przedkładającej bliskość z wiernymi poprzez dzielenie z nimi wspólnego losu, towarzyszenie im oraz otwarty i szczery dialog z nimi nad narzucanie im gotowych rozwiązań, wyraźnie świadczą następujące słowa papieża:

Przez długi czas byliśmy przekonani, że jedynie kładąc nacisk na kwestie doktrynalne, bioetyczne i moralne, nie pobudzając do otwartości na łaskę, dostatecznie wsparliśmy rodziny, umacniając więź małżonków, i wypełniliśmy sensem ich wspólne życie. Trudno nam zaprezentować małżeństwo bardziej jako dynamiczny proces rozwoju i realizacji niż jako ciężar, który trzeba znosić przez całe życie. Z trudem dajemy też miejsce dla sumienia wiernych, którzy pośród swoich ograniczeń często odpowiadają najlepiej jak potrafią na Ewangelię i mogą rozwijać swoje własne rozeznanie w sytuacji, gdy wszystkie systemy upadają. Jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować (AL, nr 37).

Z pewnością Franciszek, redagując adhortację, miał świadomość związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy obecnym kryzysem wzajemnej miłości wielu małżeństw, trwałością związków oraz słabnącą religijnością a odrzuceniem moralności współżycia małżeńskiego wskazanej w *Humanae vitae*. Uznał więc, że najlepszym i najskuteczniejszym lekarstwem na tę sytuację będzie „pedagogia zachęty”. To usilne nawoływanie małżonków do odkrycia wartości moralnego nauczania Pawła VI kieruje ich na drogę miłości i prowadzi do odnowy poprzez nawrócenie. Ci małżonkowie, którzy przyjęli wskazania encykliki *Humanae vitae* i stosują się do nich w swoim współżyciu, odkrywają nie tylko siłę duchowej i wzajemnej więzi, ale doświadczają również radości ze swej wierności zamysłowi Boga, który powołuje ich do przeżywania miłości, seksualności, macierzyństwa i ojcostwa. Owa radość miłości (*amoris laetitia*) rodzi się przede wszystkim z wierności Bogu i staje się udziałem kochających się zgodnie z Jego wolą małżonków. Małżonkowie bowiem należą nie tylko do siebie nawzajem, ale jak trafnie zauważył papież, również, a może przede wszystkim, jako pojedyncze osoby i jako wspólnota należą do Boga (por. AL, nr 320).

Summary

The permanency of Church's teaching on morality of the marriage act according to Pope Francis' apostolic exhortation *Amoris laetitia*

The exhortation of the Pope Francis, entitled *Amoris laetitia*, or *The joy of love*, touches many urgent topics of the contemporary families. One of them, and surely very important, is the teaching of the Church on morality of the marital act. This article presents the permanency of Church's teaching on morality of the marriage act from the encyclical *Casti connubii* of Pius XI, through *Humanae vitae* and *Familiaris consortio* to Pope Francis' apostolic exhortation *Amoris laetitia*. The constancy of Church's moral teaching is expressed in that each and every marital act must retain its intrinsic relationship to the procreation of human life. This doctrine is based on the inseparable connection, established by God. Man may not break on his own initiative, this inseparable connection in marital act between the unitive and the procreative significance, because both are inherent to the marriage act and both express the sense of true mutual love and its ordination to the supreme responsibility of parenthood. Although the Pope Francis does not remind very often this moral teaching of the Church in his exhortation, he often refers to the encyclical *Humanae vitae* of Paul VI and recommends the exploration of its message on the newly and the proclamation it to contemporary spouses.

Antoni Karaś CSsR – święcenia kapłańskie przyjął w 1997 roku. W 2001 roku uzyskał licencjat z teologii pastoralnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w 2008 roku doktorat z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Od 2008 roku wykładowca teologii moralnej fundamentalnej w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce. Zainteresowania: z pogranicza antropologii filozoficznej i teologii moralnej.

Dariusz Pabiś CSsR

UKSW – Warszawa

Oscara Romero „znak sprzeciwu” . Od konfliktu do poszukiwania jedności w Episkopacie Salwadoru

Słowa kluczowe: Oscar Romero, Episkopat Salwadoru, konflikt, jedność

Keywords: Oscar Romero, Salvadoran Episcopate, conflict, unity

Wstęp

30 października 2015 roku papież Franciszek spotkał się z członkami Prezydium Rady Episkopatów Ameryki Południowej (CELAM) oraz z uczestnikami pielgrzymki dziękczynnej za beatyfikację abpa Oscara Arnulfa Romero, którzy przybyli z Salwadoru wraz z przedstawicielami krajowego episkopatu, władz politycznych i cywilnych. Wspominając błogosławionego arcybiskupa San Salvadoru, papież mówił o jego pragnieniu, aby ten środkowoamerykański kraj był wolny od cierpienia spowodowanego nienawiścią, przemocą i niesprawiedliwością. Wypowiedział jednocześnie znamienne słowa o jego męczeństwie, które zaczęło się jeszcze przed śmiercią i miało niejako kontynuację już po dokonanej zbrodni w kampanii oszczerstw i kłamstw na jego temat. Bolesne jest to, że ich autorami byli również biskupi. Ten wątek swojego przemówienia papież zakończył słowami: „Tylko Bóg zna historie ludzi (...), którzy oddali swoje życie, umarli, i którzy nadal są kamienowani najtwardszym kamieniem, jaki istnieje na świecie: językiem”¹.

Konflikt towarzyszył Oscarowi Romero niemalże od samego początku jego arcybiskupiej posługi. Miał on charakter wielowątkowy. Przede wszystkim dotyczył relacji z władzą świecką, która nie mogła zaakceptować radykal-

¹ Por. Francisco, Discurso a una Peregrinación de la República de El Salvador (30 de octubre de 2015), http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151030_el-salvador.html (dostęp: 21 kwietnia 2016).

nej zmiany w priorytetach jego duszpasterskich działań ani ich społecznych konsekwencji. Choć niniejszy artykuł nie jest poświęcony temu aspektowi tematu, to jednak musi on być obecny w świadomości czytelnika. Bez niego bowiem główny wątek tego tekstu – stale pogarszające się relacje z członkami Episkopatu Salwadoru, którzy nie akceptowali duszpasterskiej wizji, jaką Romero realizował w archidiecezji San Salvador – nie byłyby w pełni zrozumiałe. W podejmowanej przez nich krytyce, która często przybierała nieodpowiedzialne formy, pojawiał się element oskarżeń o lewicowe i marksistowskie sympatie zarówno wobec samego Romero, jak i współpracujących z nim duchownych. Nie bez znaczenia w podsycaniu tego konfliktu były przyczyny osobiste. Nieprzychylnie opinie powtarzane w Salwadorze przez hierarchów docierały do Rzymu i były dla Romero źródłem licznych problemów w stosunkach z watykańskimi urzędnikami. Było to dla niego tym boleśniejsze, że starał się być wierny swojemu sumieniu i nauce Magisterium Kościoła.

Analiza konfliktu wewnątrzkościelnego, którego uczestnikiem był Oscar Romero, została poprzedzona wyjaśnieniem kontekstu społeczno-politycznego tamtego czasu. Zakończono ją natomiast wskazaniem na prawdę i Ewangelię jako elementy, które w przekonaniu abpa Romero były sposobem odzyskania utraconej jedności.

1. Abp Oscar Romero i jego czasy

Oscar Arnulfo Romero urodził się 15 sierpnia 1917 roku w Ciudad Barrios w Salwadorze. Był drugim z ośmiorga rodzeństwa. Ojciec Santos Romero był telegrafistą, matka Guadalupe de Jesús całkowicie poświęciła się wychowaniu dzieci i domowi. Po wstąpieniu do seminarium Oscar wyjechał w roku 1937 do Rzymu, aby kontynuować studia teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim. Już jako ksiądz powrócił w roku 1943 do Salwadoru. Był przez wiele lat proboszczem. W roku 1967 został sekretarzem Konferencji Biskupów tego kraju. Trzy lata później otrzymał nominację na biskupa pomocniczego archidiecezji San Salvador. W roku 1974 został mianowany ordynariuszem diecezji Santiago de María, a na początku lutego 1977 roku arcybiskupem archidiecezji San Salvador. Posługę tę pełnił nieco ponad trzy lata. 24 marca 1980 roku został zastrzelony w czasie sprawowania Eucharystii². 23 maja 2015 roku na placu Ameryk w stolicy Salwadoru miała miejsce uroczystość jego beatyfikacji.

W ciągu trzech lat arcybiskupiej posługi Romero coraz wyraźniej zdawał sobie sprawę, że jego ojczyzna powoli – przechodząc fazy poważnego kryzysu

² Por. M. Maier, *Oscar Romero. Mística y lucha por la justicia*, tłum. M. Barro, Barcelona 2005, s. 23–80.

na przemian z okresami relatywnego spokoju – pogrążyła się w stanie wojny domowej³. Początkiem przelewu krwi był kryzys związany z próbą realizacji reformy rolnej w roku 1976⁴. Bezpośredni impuls do niego dały natomiast zamieszki i akty przemocy będące skutkiem nieuczciwych wyborów prezydenckich z lutego 1977 roku. Obok siebie miały miejsce represje ze strony sił bezpieczeństwa i działania lewicowych grup zbrojnych⁵. Okres ten został opisany we wprowadzeniu do raportu Organizacji Narodów Zjednoczonych następującymi słowami: „Przemoc była ogniem, który przechodził przez Salwador (...). Ofiarami byli Salwadorczycy i obcokrajowcy różnego pochodzenia, różnych pozycji społecznych i ekonomicznych. Przemoc bowiem zrównuje wszystko w swoim ślepych okrucieństwie”⁶. Rząd prezydenta Carlosa Humberta Romero (u władzy od lipca 1977 roku) był niezdolny do odzyskania kontroli nad krajem. Brak posłuchu społecznego i obecność organizacji polityczno-militarnych dawały się coraz bardziej we znaki. W sytuacji narastającego chaosu w połowie grudnia 1979 roku nastąpił zamach stanu, który miał być ostatnią nadzieją na powstrzymanie wojny domowej⁷.

W tym dramatycznym okresie Kościół zaczął cierpieć prześladowania⁸, a zabójstwo ks. Rutilia Grande stało się początkiem brutalnej kampanii przeciwko duchowieństwu⁹. Większość księży należących do archidiecezji San Salvador doświadczała przemocy fizycznej lub psychicznej. Wielu katechistów zostało zamordowanych. Wystarczyło posiadać Biblię, aby narazić się na represje. Były miejsca, gdzie już samo pójście na Mszę św. stawało się niebezpieczne. Tak właśnie w Chalatenango zginęło 15 osób¹⁰. Kościół, którego Oscar Romero był rozpoznawalną twarzą, stawał w obronie ubogich i domagał się przestrzegania ich praw. Kazania arcybiskupa były głosem tych, którzy głosu zostali

³ Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*, tłum. D. Salas Mezquita, Salamanca 2010, s. 178.

⁴ C. Cook Dipboye, *The Roman Catholic Church and the Political Struggle for Human Rights in Latin America, 1968–1980*, „Journal of Church and State” 1982, nr 3, s. 505.

⁵ T.S. Montgomery, *Revolution in El Salvador. From civil strife to civil peace*, Boulder–Oxford 1995, s. 72.

⁶ Comisión de la Verdad para El Salvador. Naciones Unidas, *De la locura a la esperanza. La guerra de doce años en El Salvador* (15 marca 1993), „Estudios Centroamericanos” 1993, nr 533, s. 161.

⁷ Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 179.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. C. Arnson, *El Salvador. A Revolution confronts the United States*, Washington–Amsterdam 1982, s. 36. W ciągu ostatnich czterech miesięcy rządów ustępującego prezydenta Artura Moliny oprócz ks. Grande został zamordowany jeszcze jeden ksiądz. Wielu było zastraszanych, torturowanych, niektórzy zostali zmuszeni do opuszczenia kraju. Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 180.

¹⁰ R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 179.

pozbawieni. Aktualizował on słowa proroków Amosa i Izajasza w kontekście sytuacji polityczno-społecznej Salwadoru. Mówił o tych, którzy sprzedawali sprawiedliwego za pieniądze i ubogiego za parę sandałów. Bezkompromisowym piętnowaniem niesprawiedliwości i wyzysku wszedł w konflikt z ludźmi mającymi władzę polityczną i ekonomiczną¹¹.

2. Źródło konfliktu

Klucza do rozumienia rodzącej się w Episkopacie Salwadoru opozycji wobec abpa Romero należy upatrywać w zasadniczej przemianie, jaka dokonała się w nim, kiedy 12 marca 1977 roku został zamordowany ks. Rutilio Grande, jezuita¹². Po zaledwie kilku tygodniach od nominacji na arcybiskupa stał się on zupełnie innym człowiekiem. Wielu mówiło o „cudzie Romero”. Jeszcze niedawno był odbierany jako zachowawczy w działaniu i konserwatywny w poglądach¹³. Przed nominacją nuncjusz apostolski w Salwadorze skonsultował tę kwestię z czterdziestoma osobami z kręgu rządowego, przedstawicielami biznesu i wyższych sfer. Wszyscy bez cienia wątpliwości byli zwolennikami mianowania Romero na urząd arcybiskupi. Uważali go za „swojego człowieka”. Mieli nadzieję, że ukróci działalność księży, którzy byli w ich opinii nadmiernie zaangażowani w kwestie społeczno-polityczne, Kościół zaś powróci do wykonywania misji czysto duchowej. Było to również powodem, dla którego o opinię nie zapytano odchodzącego arcybiskupa Luisa Cháveza y Gonzáleza. Był on zdziwiony, że po czterdziestu latach pasterskiej posługi w ogóle nie wzięto pod uwagę jego zdania¹⁴.

Po zamordowaniu ks. Grande wszystko się zmieniło. Bp Arturo Rivera w taki sposób zinterpretował to, co zaszło w Romero:

Jeden męczennik dał życie drugiemu. Stojąc nad zwłokami ks. Rutilio Grande, Romero, dwadzieścia dni po objęciu urzędu arcybiskupa, poczuł wezwanie Chrystusa, aby przezwyciężyć swoją naturalną ludzką nieśmiałość i napęlić się odwagą apostoła. Od tego momentu Romero pozostawił pogańskie ziemie Tyru i Sydonu i w wolności ruszył ku Jerozolimie¹⁵.

¹¹ Por. M. Maier, *Oscar Romero*, dz. cyt., s. 72.

¹² Por. tenże, *Monseñor Romero, conflictividad eclesial y carisma ministerial*, „Revista Latinoamericana de Teología” 2005, nr 64, s. 10–11.

¹³ Por. tenże, *Oscar Romero*, dz. cyt., s. 50.

¹⁴ Por. tamże, s. 42.

¹⁵ A. Rivera y Damas, *Presentación*, w: J. Delgado, *Oscar Romero. Biografía*, San Salvador 2004, s. 3.

Podczas gdy wcześniej doradców dobierał sobie z kręgów związanych z Opus Dei, teraz jego najbliższymi współpracownikami stali się ludzie, których jeszcze niedawno sam uważał za wysoce podejrzanych, sądząc, że ich działalnością i poglądami powinien zainteresować się Rzym¹⁶. O skali tej zmiany może świadczyć notatka z jego dziennika. 21 sierpnia 1979 roku napisał:

W czasie tej Mszy św. miałem wątpliwą przyjemność spotkania się z pewną panią, która mi powiedziała, że kiedyś byłem inny i że ich rozczarowałem. Nie chciałem tego dalej komentować. Rozumiem, że oszczerstwo jest powszechne między tymi, którzy nie chcieliby, aby Kościół dotykał ich nędznych interesów¹⁷.

Nie można zrozumieć Oscara Romero i jego narastającego konfliktu z pewnymi osobami, wpływowymi środowiskami życia społeczno-politycznego i ekonomicznego, jak również z konkretnymi ludźmi i grupami w łonie Kościoła, jeśli nie uwzględni się radykalności i powagi, z jaką Romero traktował kwestię społeczną. Starał się być wierny w tej materii nie tylko słowem, ale i czynem¹⁸. W homilii z 2 lipca 1978 roku mówił: „Być wiernym w teorii Magisterium papieża to rzecz prosta. Kiedy jednak zaczyna się życie, kiedy chodzi o jego wcielenie, kiedy trzeba uczynić te zbawienne nauki praktyką w historii cierpiącego ludu takiego jak nasz, wtedy właśnie pojawiają się konflikty”¹⁹. W homilii z 16 lipca tego samego roku stwierdził:

Powiedziałem Ojcu świętemu w Rzymie: Ojcze święty, bardzo łatwo jest przestrzegać doktryny Stolicy Świętej, Magisterium, chwalić ją, traktować z szacunkiem i bronić jej na płaszczyźnie teoretycznej. Kiedy jednak trzeba tę doktrynę

¹⁶ Por. M. Maier, *Oscar Romero*, dz. cyt., s. 50. W maju 1975 roku Romero został mianowany konsultorem Papieskiej Komisji ds. Ameryki Południowej. Jeszcze w listopadzie zredagował dla niej poufny dokument zatytułowany „Trzy czynniki kapłańskiej aktywności politycznej w Salvadorze”. W pierwszej części krytycznie analizował działalność jezuitów, a przede wszystkim sposób uprawiania teologii na ich uniwersytecie w San Salvadorze. Krytykował teologię polityczną uprawianą przez ks. Ignacia Ellacurri SJ i sugerował konieczność odniesienia się do nowej chrystologii Jona Sobrino SJ. Rzym zareagował błyskawicznie. Ellacuria i Sobrino po raz pierwszy musieli się tłumaczyć z ortodoksyjności swoich poglądów. W drugiej części dokumentu Romero krytykował Międzdydiecezjalny Sekretariat ds. Społecznych (Secretariado Social Interdiocesano) i Komisję Iustitia et Pax za zbyt ni krytycyzm wobec rządu. W trzeciej odniósł się krytycznie do grupy księży, zakonników i świeckich za ich polityczne zaangażowanie i posługiwanie się marksistowską analizą. Por. tamże, s. 37.

¹⁷ O. Romero, *Su diario*, San Salvador 2000, s. 244; por. M. Maier, *Oscar Romero*, dz. cyt., s. 50.

¹⁸ M. Cavada, *Monseñor Romero y Medellín*, „Revista Latinoamericana de Teología” 1998, nr 45, s. 232.

¹⁹ O. Romero, *Homilía del 2 de julio de 1978*, w: tenże, *Su pensamiento*, t. V, San Salvador 2000, s. 37; por. M. Cavada, *Monseñor Romero y Medellín*, dz. cyt., s. 232.

wcielać w życie w diecezji, we wspólnocie i wskazywać konkretne fakty, które się jej sprzeciwiają, wtedy pojawiają się konflikty²⁰.

3. Konflikt w Episkopacie

Konflikty w łonie Episkopatu Salwadoru nie zaczęły się wraz z nową formą aktywności abpa Romero po zamordowaniu ks. Grande, lecz dużo wcześniej²¹. Były widoczne już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i nie miały nic wspólnego z normalnymi dyskusjami i animozjami, jakie istnieją w łonie takiego gremium jak episkopat. Zdarzało się dość często, że na wypracowanych dokumentach brakowało podpisu jakiegoś biskupa, który w taki sposób wyrażał niezgodę na wolę większości. Za każdym razem, kiedy poruszano tematy związane z aktualnymi sprawami kraju, pasterze czuli się zagubieni. Nie byli do tego przygotowani i nie rozumieli za wiele ze zmian, jakie dokonywały się w Salwadorze. Rzeczywistość ich przerastała²². Podziały w Episkopacie odzwierciedlały te, które istniały w społeczeństwie i w szeroko rozumianej wspólnocie Kościoła. Nie ma wątpliwości, że osłabiały one jego pozycję i były wykorzystywane przez jego wrogów. Major Roberto D'Aubuisson – jedna z najbardziej rozpoznawalnych twarzy systemu odpowiedzialnego za represje wobec Kościoła i ostatecznie za zamordowanie abpa Romero – w marcu 1989 roku mówił o księżach, którzy stworzyli tzw. Kościół ludowy, że nie był Kościołem „watykańskim”, Kościołem kierowanym przez papieża²³.

3.1. Oskarżenia o lewicowość

13 maja 1977 roku odbyło się nadzwyczajne spotkanie Konferencji Episkopatu. Uczestniczył w niej również nuncjusz apostolski Emanuele Gerada. Uwagę skupiono na kwestii jedności biskupów. Przy tej okazji próbowano ustalić przyczyny różnic między hierarchami. Biskupi Pedro Arnaldo Aparicio (diecezja San Vicente) i Eduardo Álvarez (diecezja San Miguel) wskazali, że „przyczyną braku jedności między biskupami jest zauważalna, różna postawa wobec grupy księży pro-marksistowskich”²⁴.

²⁰ O. Romero, *Homilía del 16 de julio de 1978*, w: tenże, *Su pensamiento*, dz. cyt., s. 72; por. M. Cavada, *Monseñor Romero y Medellín*, dz. cyt., s. 233.

²¹ Por. R. Morozzo, *Oscar Romero. Prophet of hope*, tłum. M.J. Miller, London 2015, s. 155.

²² Por. tenże, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 303.

²³ Por. M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 17.

²⁴ Conferencia Episcopal de El Salvador, *Acta n° 110 del 13 de mayo de 1977*, w: Bruckmann-Romero Papers, box 4, folder 9, Special Collections and Archives Department, De-

Po pierwszych kilku miesiącach 1977 roku, kiedy to wszyscy biskupi salwadorscy jednogłośnie oceniali negatywnie działania rządu wobec Kościoła, trzech z nich zaczęło wyraźnie dystansować się od Romero. Morderstwa dokonywane na księżach i katechistach tłumaczyli tym, że byli oni zaangażowani na rzecz lewicy²⁵. Wszelkie przejawy agresji wobec Kościoła i poszczególnych jego członków były w ich ocenie skutkiem marksistowskiej infiltracji w sferach wierzących. Dla abpa Romero natomiast takie działanie było reakcją władzy na wierność duchownych i świeckich dokonaniom Soboru Watykańskiego II²⁶. W homilii z 11 marca 1979 roku powiedział:

Jeśli nasza archidiecezja stała się konfliktowa, to nie miejcie żadnych wątpliwości, że stało się tak z powodu obecnego w niej pragnienia zachowania wierności nowej ewangelizacji, której realizacji domaga się Kościół od czasu Soboru Watykańskiego II poprzez spotkania biskupów z Ameryki Południowej. Ma być to ewangelizacja zaangażowana i bez lęków²⁷.

Głosiciel słowa nie może bowiem pozostawać na marginesie troski o sprawiedliwość społeczną. Jego zadaniem jest przecież kształtowanie sumień, budzenie duchowych sił i ciągle przypominanie, że zasadniczym wyzwaniem stojącym przed politykami jest sprawiedliwy porządek społeczny²⁸. Zatem wszelkie jego wypowiedzi w obronie biednych i uciskanych mogą być uznane za wsparcie udzielane partiom lewicowym²⁹.

Jak diametralnie różne było podejście biskupów do kwestii zaangażowania w sprawy społeczne i jak odmienna mogła być ich ocena, świadczy chociażby przypadek ks. Miguela Ventury, proboszcza z miejscowości Osicala. Został on zatrzymany przez policję, uwięziony i poddany torturom. Bp Eduardo Álvarez, zwierzchnik ks. Miguela, ograniczył się do stwierdzenia, że ksiądz ten był torturowany jako człowiek, a nie jako ksiądz. Stąd biskup nie widział żadnego powodu, aby publicznie reagować w tej sprawie³⁰. Abp Romero wręcz przeciwnie. Odniósł się do tego w homilii z 6 listopada 1977 roku. Mówił:

Smutne to jest, bracia, ale prześladowanie nie ustaje. W tym tygodniu mieliśmy rzeczy, wiadomości bardzo smutne z Chalatenango. (...) chodzi o przemoc wo-

Paul University in Chicago, s. 1.

²⁵ Por. R. Morozzo. *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 306.

²⁶ Por. tamże, s. 307.

²⁷ O. Romero, *Homilía del 11 de marzo de 1979*, w: tenże, *Su pensamiento*, t. VI, San Salvador 2000, s. 193.

²⁸ Por. H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, w: *Polityka na ambonie?*, red. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2015, s. 82–83.

²⁹ Por. tamże, s. 87.

³⁰ Por. M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 15.

bec proboszcza z Osicala, ks. Miguela Ventury. Prawdą jest, że nie należy on do naszej diecezji (jest z San Miguel), ale z poczucia solidarności pragnę zaprotestować przeciwko temu aktowi wobec naszego brata księdza. Jestem w posiadaniu szczegółów, w jaki sposób go związali, jakby był jakimś podłym zabójcą, zastosowano wobec niego przemoc, uwięziono go na komisariacie w Gotera. Wraz z nim ucierpieli inni katechiści i ślad po nich zaginął. Nie ma czasu, aby zajmować się szczegółami, ale z pewnością trzeba powiedzieć, że nie wzmacnia to opinii, jakoby relacje z Kościołem stawały się lepsze³¹.

W roku 1994 bp Benjamín Barrera, ordynariusz diecezji Santa Ana, wyznał, że w tamtych czasach sam prezydent Salwadoru wezwał biskupów, którzy nie akceptowali prowadzonego przez Oscara Romero duszpasterstwa, aby skonsultować z nimi kroki, jakie należałoby podjąć, aby rozwiązać ten problem. Jak mówi Barrera, kiedy wypowiedzieli się inni, zabrał głos on i zasugerował, że jedyną bezpieczną drogą, jaką może pójść prezydent, jest wsadzenie Romero w samolot i wysłanie go za granicę. Po początkowym szumie medialnym sprawa ucichnie³².

Kiedy dotychczasowy biskup pomocniczy San Salvadoru Arturo Rivera (praktycznie jedyny, na którego zrozumienie w Episkopacie mógł liczyć Romero) został ordynariuszem w diecezji Santiago de María, Romero na jego miejsce zarekomendował Stolicy Świętej René Revelo, którego znał z poprzednich lat współpracy. Rekomendacja została rozpatrzona pozytywnie. Nie było to jednak najszcześniejsze posunięcie arcybiskupa. Revelo szybko dołączył do grona pozostałych trzech jego krytyków w Episkopacie Salwadoru. Wraz z nimi tworzył opozycję wobec niego i bpa Rivery. Regularnie wysyłał do Rzymu negatywne opinie na temat Romero. Nie miał też do niego żadnego szacunku, kiedy mówił na jego temat w kręgach rządowych. Był również tym, kto zasugerował przeprowadzenie w archidiecezji wizytacji apostolskiej. Doszła ona do skutku pod koniec 1978 roku. W wyniku nieprzychylniej opinii wizytatora – bpa Antonio Quarracino z Argentyny – skończyła się niemalże mianowaniem administratora apostolskiego dla tej kościelnej jednostki³³. Przypadek bpa Revelo pokazuje pewien stopień naiwności Romero. Choć Revelo nie zgadzał się z linią duszpasterską arcybiskupa, to jednak mógł liczyć na jego pełną lojalność. Na początku Romero bronił go przed krytyką księży, którzy nie akceptowali jego politycznych przekonań. Z czasem jednak niechęć Revelo do arcybiskupa sprawiła, że Romero poczuł się całkowicie rozczarowany. Dopiero wtedy pozbawił

³¹ O. Romero, *Homilía del 6 de noviembre de 1977*, w: tenże, *Su pensamiento*, t. I-II, San Salvador 2000, s. 308.

³² Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 306.

³³ Por. tamże, s. 304.

go funkcji wikariusza generalnego³⁴. O skali różnic, jakie między nimi istniały, najlepiej świadczy fakt formułowania przez Revelo w stosunku do Romero i jego współpracowników pomówień o komunistyczne inspiracje. Przybrały one zdecydowanie nieodpowiedzialną formę, kiedy w październiku 1977 roku bp Revelo – jedyny przedstawiciel Episkopatu Salwadoru na IV Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów poświęconym katechezie – publicznie stwierdził, że wśród katechistów i części kleru w Salwadorze są marksistowskie tendencje. Wypowiedź ta spotkała się z dezaprobatą. Nawet Radio Watykańskie to mało szczęśliwe wystąpienie określiło jako „zdumiewające”, jakby biskup nie chciał dostrzec szczerego i odważnego apostołatu realizowanego przez księży i świeccich w Salwadorze³⁵. Deklaracja biskupa pomocniczego archidiecezji odbiła się szerokim echem w środkach masowego przekazu w Salwadorze. Romero napisał wtedy do Revelo: „Czuję braterski obowiązek, aby powiedzieć, że wasze słowa na synodzie biskupów, opublikowane ze znanym już medialnym hałasem, zdumiały księży i ludzi, którzy są coraz bardziej świadomi naszej duszpasterskiej linii”³⁶. W Salwadorze, podobnie jak w innych krajach Ameryki Południowej, oskarżenie o marksizm albo komunizm mogło w tamtych czasach oznaczać wyrok śmierci. Z punktu widzenia władzy były dozwolone wszelkie środki mające zneutralizować komunistyczne zagrożenie. Dlatego właśnie przywoływanie demonów marksizmu wewnątrz Kościoła było ryzykowne³⁷.

W maju 1979 roku czterech biskupów wysłało do Rzymu list, w którym oskarżali Romero, że jest odpowiedzialny za istniejącą w kraju przemoc. Ich zdaniem, arcybiskup w swoim duszpasterstwie nawoływał do walki klas, ekstremizmu politycznego i rewolucji. Polityzacja dokonująca się za jego sprawą prowokowała poważny kryzys wiary w kraju, jak również między księżmi i zakonnicami. Hierarchowie przywoływali liczne głosy tych, którzy z niedowierzaniem pytali, jak to możliwe, że pasterz Kościoła popiera kryminalistów, którzy otwarcie przyznają się do marksizmu-leninizmu. W ich ocenie stał się on zwolennikiem teologii tzw. Kościoła ludowego. Miał to być jeszcze jeden element strategii służącej wytworzeniu o Romero opinii swego rodzaju heretyka.

³⁴ Por. tenże, *Oscar Romero*, dz. cyt., s. 156. Podejmując w czasie wizyty w Rzymie w czerwcu 1978 roku temat swoich trudnych relacji z biskupem pomocniczym i braku zaufania do niego, Romero zdaje się zawiedziony postawą Stolicy Świętej. Jak się bowiem dowiedział, jej intencją przy akceptacji tej kandydatury była chęć „powstrzymania” Romero. Por. M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 16.

³⁵ GL, *Lo que monseñor Revelo dijo y lo que no dijo en el Sínodo de Obispos*, „Estudios Centroamericanos” 1977, nr 347, s. 675.

³⁶ M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 14.

³⁷ Por. tamże, s. 14.

Wszystko po to, aby go usunąć z urzędu³⁸. Na jednej z konferencji Episkopatu Salwadoru oskarżano go, że jego przepowiadanie ma charakter buntowniczy, naznaczone jest przemocą, że archidiecezja wtrąca się w sprawy innych diecezji, że powoduje podziały między księżmi i wprowadza zamęt w duszpasterstwie³⁹. Romero usłyszał nawet, że jest odpowiedzialny za rozpad Konferencji Biskupów⁴⁰.

Podczas III Konferencji Plenarnej Episkopatu Ameryki Południowej w Puebla w 1979 roku bp Pedro Arnaldo Aparicio stwierdził, że pozycje, jakie zajmuje abp Romero, są nie do obrony, ponieważ pozostają pod wpływem księży marksistów⁴¹. Dodał, że jezuici byli odpowiedzialni za wzrost przemocy w Salwadorze. O ludziach, którzy zaginęli bez wieści, mówił, że w rzeczywistości włączyli się w działania lewicowych grup zbrojnych. Przekonywał, że tzw. księża rewolucjoniści nawet dzieci przygotowywali do walki zbrojnej. Posunął się do ośmieszania abpa Romero, mówiąc o jego rzekomej próżności. Podobne deklaracje powtórzył już po powrocie do Salwadoru. Pasterz archidiecezji w obliczu tego typu wystąpień zachowywał milczenie. Starał się unikać dziennikarzy, aby nie musieć składać żadnych deklaracji. Wysłał natomiast do bpa Aparicio list (również do wiadomości kard. Sebastiano Baggio z Kongregacji ds. Biskupów, ks. Pedra Arrupe – przełożonego generalnego jezuitów, i do duchowieństwa archidiecezji), w którym stwierdzał formalnie, że nie zgadza się z jego stwierdzeniami. Wyraził jednocześnie całkowitą solidarność z kapłanami i jezuitami, którzy, biorąc pod uwagę delikatną sytuację w kraju, przez tego typu wypowiedzi mogli zostać narażeni na niebezpieczeństwo⁴². Napisał też:

³⁸ Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 306–307. Jak bardzo poważny był zarzut o inklinacje do teologii tzw. Kościoła ludowego i jak znaczące mogłyby to mieć konsekwencje, świadczy fakt, że Jan Paweł II odniósł się w swoim przemówieniu w Managui (Nikaragua) w roku 1983 wprost do niebezpieczeństwa tworzenia alternatywnego Kościoła – Kościoła ludowego, charyzmatycznego, a nie instytucjonalnego. Papież nazwał takie pomysły „absurdalnymi i niebezpiecznymi”. Por. John Paul II, *Unity of the Church* (Managua, Nicaragua, March 4, 1983), w: *Liberation Theology. A Documentary History*, red. A.T. Hennelly, New York 1992, s. 332.

³⁹ Por. O. Romero, *Su diario*, dz. cyt., s. 5–6.

⁴⁰ Por. Conferencia Episcopal de El Salvador, *Acta n° 119 del 3 de abril de 1978*, w: Bruckmann-Romero Papers, box 4, folder 9, dz. cyt., s. 3.

⁴¹ Ten zarzut był podnoszony często przez jego oponentów biskupów. Według nich, Romero nie tylko był manipulowany, ale ostatecznie stał się „nadmuchanym mitem”. Jon Sobrino, jeden z jego najbliższych współpracowników, stwierdził jasno, że jego wpływ na księży był dużo większy niż księży na niego. Por. P. Coll, *Monseñor Romero, obispo, profeta y mártir. A los 25 años de su muerte*, Lima 2005, s. 31.

⁴² Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 313.

Proszę Boga, aby deklaracje Księdza Biskupa nie były pretekstem do „legitymizacji” nowych aktów przemocy wobec doświadczanej cierpieniami archidiecezjalnej wspólnoty (...). Piszę również, aby usilnie prosić Księdza Biskupa, aby już nie kontynuował osądzania życia i pracy duszpasterskiej w mojej diecezji, której autonomia, tak jak każdej innej diecezji pozostającej w komunii ze Stolicą Świętą, jest przez Księdza Biskupa uznawana. Ostatecznie pragnę stwierdzić, że jest mi przykro, że Ksiądz Biskup tym, co robi, pogłębia jeszcze bardziej gorszący podział Kościoła w Salwadorze⁴³.

Ostatni poważny konflikt mający miejsce w Episkopacie Salwadoru przed zamordowaniem abpa Romero w marcu 1980 roku dotyczył wyborów jego przewodniczącego oraz obsadzenia kilku innych funkcji. Wybory odbyły się w listopadzie 1979 roku. W wyniku wątpliwości co do prawidłowości procedowania i w konsekwencji ich legalności abp Romero napisał list do nuncjusza, przedstawiając swoje zastrzeżenia. Próbę rozwiązania kwestii w ramach Episkopatu podjęto jeszcze w grudniu. Nie przyniosła ona rezultatów. 19 lutego 1980 roku nuncjusz poinformował członków Konferencji, że Kongregacja ds. Biskupów podjęła decyzję o stwierdzeniu nieważności wyborów. Zaproponował jednocześnie kolejne spotkanie na początku marca, aby dokonać ponownych wyborów. W marcu też przybył nuncjusz z Kostaryki, którego zadaniem zleconym przez Rzym była mediacja w celu załagodzenia konfliktu w Episkopacie Salwadoru. W czasie spotkania z nim abp Romero starał się wyjaśnić swoje stanowisko⁴⁴. Tak opisał to spotkanie w swoim dzienniku pod datą 11 marca 1980 roku:

(...) starałem się przekonać go do tego, o czym jestem przeświadczony w sumieniu, ale zauważyłem u niego pewien dystans do sposobu, w jaki działam, i choć wyjaśniłem mu, jak trudna jest sytuacja, w jakiej przychodzi nam pracować, i że w tym aspekcie mamy poparcie ze strony ludzi, nie pozbył się on jednak pewnych obaw (...). Ten aspekt i lęk przed komunizmem ma wpływ na jego widzenie całej kwestii. Powiedziałem mu, że zachowuję ostrożność, aby nie ulec tego typu infiltracji, i że jest to jedno z moich zmartwień (...). Myślę, że moje stanowisko było jasno wyartykułowane, i oczywiście akceptuję możliwość ustąpienia, w imię dobra i pokoju, w tych wszystkich kwestiach, które nie są istotne. Nigdy jednak nie ustąpię z tego, co dotyczy moich przekonań wynikających z wierności Ewangelii, nowym wytycznym Kościoła i mojemu ukochanemu ludowi⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 313–314.

⁴⁴ Por. R. Cardenal, *En fidelidad al evangelio y al pueblo salvadoreño. El diario pastoral de Mons. Romero. Parte final*, „Revista Latinoamericana de Teología” 1986, nr 9, s. 231–232.

⁴⁵ O. Romero, *Su diario*, dz. cyt., s. 423.

3.2. Trudności natury osobistej

Kiedy w roku 1970 Romero został nominowany na biskupa, jako swoje zawołanie wybrał słowa *Sentire cum Ecclesia* (Czuć z Kościołem). Pozostał im zawsze wierny. Niemniej jednak, po doświadczeniu głębokiej przemiany, jaka zaszła w nim po zamordowaniu ks. Rutilio Grande, owo „czucie” Kościoła było przez resztę jego życia poddawane próbie. Ricardo Urioste, jego wikariusz generalny i bliski współpracownik, wspomina, że Romero dużo bardziej cierpiał z powodu konfliktów w łonie Kościoła niż z powodu trudności innego typu⁴⁶. Konflikt z biskupami był jednym z jego największych niepokojów. Napisał o tym w notatkach z ostatnich swoich rekolekcji, które przeżył na miesiąc przed śmiercią⁴⁷. Niechęć ordynariuszy z trzech diecezji przybierała czasami mało eleganckie formy. Álvarez z San Miguel, Aparicio z San Vicente i Barrera z Santa Ana publikowali teksty o zupełnie przeciwnym wydźwięku niż te pisane przez Romero. I tak na przykład 26 sierpnia 1978 roku arcybiskup wydał list zatytułowany „Kościół wobec politycznych organizacji ludowych”⁴⁸. Zanim go upublicznił, rozesłał go do innych biskupów z prośbą o sugestie. Zaproponował im również, jeśli uznają to za stosowne, podpisanie się pod jego treścią. Zrobił to ostatecznie jedynie biskup z Santiago de María – Arturo Rivera. Pozostali trzej wydali 28 sierpnia (dwa dni po publikacji listu Romero!) tekst, który zawierał zupełnie przeciwne przesłanie niż to z listu arcybiskupa⁴⁹.

Pod datą 2 lipca 1979 roku Romero zanotował w swoim dzienniku, że nuncjusz, który wrócił z Rzymu, poprosił go o spotkanie i poinformował, że Ojciec święty oraz Kongregacja ds. Biskupów bardzo niepokoją się podziałami, jakie istnieją w Episkopacie Salwadoru. Wyraził również nadzieję, że będzie można liczyć na Romero w procesie uzdrawiania sytuacji⁵⁰. Arcybiskup tak opisał swoje wątpliwości co do możliwości osiągnięcia pojednania:

Wyraziłem moje powody, o których już wiele razy mówiłem, że jest coś osobistego w niektórych z nich (...). W sposób wyraźny powiedziałem o trudnościach z biskupem pomocniczym Revelo, jak i z biskupem Aparicio, których negatywna postawa wobec mnie ma ewidentnie charakter osobisty⁵¹.

⁴⁶ M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁷ Por. J. Sobrino, *El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Ayudas para poner a producir en las iglesias la herencia de Jesús*, „Revista Latinoamericana de Teología” 2005, nr 65, s. 133. Pełny tekst notatek z ostatnich rekolekcji Romero znajduje się w „Revista Latinoamericana de Teología” 1988, nr 13, s. 3–11.

⁴⁸ Oficjalna data wydania tego listu to 6 sierpnia 1978 roku.

⁴⁹ Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 305.

⁵⁰ Por. R. Cardenal, *En fidelidad al evangelio y al pueblo salvadoreño*, dz. cyt., s. 228.

⁵¹ O. Romero, *Su diario*, dz. cyt., s. 214.

Kwestie osobiste odgrywały tu bez wątpienia istotną rolę. Oscar Romero był przede wszystkim dużo młodszy niż Aparicio, Álvarez i Barrera. Nie uczestniczył w Soborze Watykańskim II. Kiedyś był sekretarzem Episkopatu w służbie tych trzech, a teraz stał się najbardziej prestiżową figurą w tej instytucji. Został arcybiskupem, stanął na czele diecezji metropolitarnej i w bardzo krótkim czasie stał się niekwestionowanym symbolem Kościoła w Salwadorze. Sam Arturo Rivera, biskup od 1960 roku i uczestnik wszystkich sesji Soboru Watykańskiego II, poczuł się urażony jego nominacją na stolicę arcybiskupią. Będąc hierarchą o dekadę dłużej niż Romero i przez szesnaście lat pracując jako biskup pomocniczy jego poprzednika, miał prawo oczekiwać, że archidiecezja San Salvador zostanie powierzona właśnie jemu. On jednak na nominację Romero spojrział z wiarą i pokorą i starał się z nim współpracować na wielu polach – w przeciwieństwie do pozostałych trzech⁵². Bp Aparicio wielokrotnie krytykował publicznie działania Romero. W diecezji San Vicente zalecano wiernym, aby nie słuchali niedzielnych kazań arcybiskupa transmitowanych przez radio, a księżom, aby unikali z nim kontaktu⁵³.

Akta z posiedzeń Episkopatu Salwadoru z lat 1977–1980 są najlepszym świadectwem rosnącej niechęci biskupów do Romero, który stawał się coraz bardziej popularny i rozpoznawalny, nie tylko w kraju. Między innymi czyniono mu zarzut, że miesza się w sprawy innych diecezji, powodując podziały, i że księża patrzą bardziej na archidiecezję niż na własnych biskupów. Wielu kapłanów i wspólnot diecezji Santa Ana, San Vicente i San Miguel okazywało publicznie uznanie i szacunek wobec arcybiskupa, dystansując się od własnych ordynariuszy. Były przypadki zgromadzeń zakonnych opuszczających diecezje, gdzie dotychczas przebywały, i przenoszących się na teren należący do Romero⁵⁴.

4. Ewangelia – Oscara Romero klucz do jedności

Już po śmierci abpa Romero salwadorscy biskupi napisali:

Jesteśmy częścią Kościoła wstrząsanego napięciami i radykalizmami, którego misją jest właśnie bycie dla naszego ludu instrumentem i paradygmatem jedności i pojednania. Przyszło nam żyć w jednym z najbardziej krytycznych momentów historii, w którym polaryzacja wiary i Ewangelii – owoc infiltracji fałszywych ideologii w teologii i w duszpasterstwie – spowodowała tak poważne napięcia i podziały między chrześcijanami, że na skutek radykalizacji

⁵² Por. R. Morozzo, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 308–309

⁵³ Por. tamże, s. 305.

⁵⁴ Por. tamże, s. 308–309.

oddziaływanie Ewangelii stało się poważnie utrudnione i niemożliwe jest budowanie społeczeństwa sprawiedliwości i miłości⁵⁵.

Odczucie głębokich podziałów było na tyle mocne, że stało się jednym z istotnych tematów pierwszego spotkania Romero z Janem Pawłem II. W swoim dzienniku pod datą 7 maja 1979 roku krótko je opisał. Dowiadujemy się, że papież pytał o sytuację w Salwadorze. Zauważył też, że praca duszpasterska w takich okolicznościach jest niezwykle trudna. Zalecił rozważę i roztropność. Kiedy podjął temat jedności, powołał się na swoje doświadczenia z Polski. Mówił, że kwestia jej utrzymania jest fundamentalna. Romero odpowiedział mu, że on również jej pragnie, jednak „jedność nie może być udawana, ale oparta na Ewangelii i prawdzie”⁵⁶.

Rozumiał on dobrze, że dla każdego biskupa prawda objawiona powinna być zawsze punktem odniesienia w pasterskim działaniu oraz pierwszym kryterium, według którego ocenia wszelkie opinie i propozycje. Słowo Boże i Magisterium żywej tradycji Kościoła są fundamentalne nie tylko dla jego nauczania, ale i dla sprawowania pasterskiego urzędu. Poszukiwanie tej prawdy jest gwarancją, że uniknie się takich rozwiązań duszpasterskich, które byłyby wyłącznie formalne i nie odpowiadałyby istocie problemów⁵⁷. Nie może zatem dziwić, że Romero pisał do kard. Sebastiana Baggio z Kongregacji ds. Biskupów:

Jeśli będzie to dla dobra Kościoła, z tym większą przyjemnością oddam w inne ręce trudne zadanie rządu archidiecezją. Dopóki jednak jestem za nią odpowiedzialny, będę starał się sprawiać przyjemność jedynie Panu, służyć Kościołowi i jego ludowi zgodnie z moim sumieniem w świetle Ewangelii i Magisterium⁵⁸.

Romero wiele razy namawiał pozostałych członków Konferencji Episkopatu Salwadoru, aby wspólnie podjęli wysiłek budowania jedności. Punktem wyjścia zawsze był dialog, ale jak stwierdził, biskupi domagali się od niego rzeczy absolutnie nie do zaakceptowania właśnie z punktu widzenia Ewangelii i Magisterium Kościoła. Pisał:

(...) martwi mnie radykalność sprzeciwu niektórych biskupów wobec mojej działalności duszpasterskiej. Okazują to pragnieniem, abym nie szedł dalej tą

⁵⁵ Conferencia Episcopal del El Salvador, *No a la violencia, si a la paz*. Carta pastoral conjunta del Episcopado Salvadoreño, „Documentación CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, Secretariado General” 1981, nr 29, s. 377.

⁵⁶ O. Romero, *Su diario*, dz. cyt., s. 161.

⁵⁷ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Apostolorum Successores*. Dyrektorium o Pastorskiej Posłudze Biskupów, tłum. M. Kozubek, Kielce 2005, s. 68.

⁵⁸ M. Maier, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 18.

drogą. Przykre jest to, że nie są wrażliwi na sytuację naszego kraju i że bardziej odnajdują się w duszpasterstwie i przepowiadaniu, które nie oczyszcza, które nie zmierza ku wyzwoleniu naszego ludu z tej okropnej sytuacji⁵⁹.

W prowadzonym przez niego duszpasterstwie szczególnego znaczenia nabrała przewodnia myśl jego biskupiego posługiwania – „Czuć z Kościołem”. Wspomniany już Ricardo Urioste powiedział, że „oznaczało to między innymi bycie zakorzenionym w Bogu, bronienie ubogich i zaakceptowanie konfliktu jako skutku wierności Panu”⁶⁰.

Romero rozumiał, że członkowie Kościoła, ponieważ są tylko ludźmi, bywają często poddani naciskom różnych grup politycznych i są wciągani w przepychanki natury ideologicznej. Nie może być inaczej, skoro żyjemy w wyjątkowo spolaryzowanym i zantagonizowanym społeczeństwie. Był jednak również świadomy, że brak jedności to jeden z najbardziej oczywistych grzechów. Jest ona bowiem znakiem autentyczności Kościoła i skuteczności jego misji. Jej brak szczególnie wśród hierarchii kościelnej i kleru prowokuje zamieszanie wśród ludu Bożego. Stąd też nie może być innej odpowiedzi na kryzys jedności, jak tylko refleksja i nawrócenie⁶¹.

Kryterium, punktem odniesienia dla nawrócenia, którego owocem będzie jedność wewnątrz Kościoła, stanowi to, co konferencja w Puebla określa „opcją na rzecz ubogich”. Jest to opcja ukazana chrześcijanom w Ewangelii. Ona nie wprowadza podziałów, ponieważ nie wyklucza nikogo. Opcja ta rozumiana w ewangelicznym sensie jako jedyna może stanowić klucz do pokonania kryzysu. Romero, powołując się na konferencję w Puebla, wskazuje, że to właśnie jest przyczyną podziałów wewnątrzkościelnych w całej Ameryce Południowej. Nie wszyscy w wystarczającym stopniu są przekonani i zaangażowani na rzecz ubogich. Nie zawsze widać troskę i solidarność z nimi. Służba im wymaga ciągłego nawrócenia i oczyszczania⁶².

Skoro zatem jedność między członkami Kościoła nie została jeszcze osiągnięta, pozostaje jedynie prosić, odwołując się do chrześcijańskiej dojrzałości każdego ochrzczonego, aby nie gorszył się grzechem, którym naznaczony jest Kościół. Chodzi o to, aby każdy robił to, co może w tym kierunku, pomimo że inni tego nie robią. Romero zapewniał, że archidiecezja jest gotowa do konty-

⁵⁹ O. Romero, *Su diario*, dz. cyt., s. 223.; R. Cardenal, *En fidelidad al evangelio y al pueblo salvadoreño*, dz. cyt., s. 230.

⁶⁰ J. Sobrino, *Monseñor Romero*, dz. cyt., s. 229.

⁶¹ Por. O. Romero, *The Church's Mission amid the National Crisis. Fourth Pastoral Letter*, August 6, 1979, w: tenże, *Voice of the voiceless. The four pastoral Letters and other Statements*, tłum. M.J. Walsh, New York 1985, s. 125–126.

⁶² Por. tamże.

nuowania restrukturyzacji duszpasterstwa według linii programowych wyznaczonych przez konferencję w Puebla. Chodziło o podjęcie działań w ramach opcji na rzecz ubogich. Jest to przynaglenie wypływające z Ewangelii, a jedność jest autentyczna tylko wtedy, kiedy opiera się na ewangelicznych podstawach⁶³.

Zakończenie

Salwadorscy biskupi zdawali się rozumieć, że Kościół podzielony w żaden sposób nie może być nadzieją dla ich rozdartej wewnętrznymi konfliktami ojczyzny. Wierność i posłuszeństwo słowu Bożemu są dla ludu Bożego fundamentalne. To z wierności doktrynie i Magisterium Kościoła rodzi się jedność, która jest pierwszym znakiem Chrystusowego Kościoła⁶⁴. Oznacza to, według słów św. Jana Pawła II, „konieczność ponownego przyjrzenia się skali wartości”⁶⁵. Jest to nic innego jak wezwanie do nawrócenia. Oscar Romero przypominał jednak, że żadne nawrócenie wewnętrzne nie miałyby znaczenia, jeśli nie oznaczałyby radykalnego nawrócenia ku sprawiedliwości i miłości w sensie społecznym. Nawrócenie jest o tyle autentyczne, o ile jest w stanie w konkretny sposób przemieniać struktury społeczne⁶⁶. To właśnie stanowi klucz do zrozumienia konfliktu wewnętrznego, który boleśnie dotknął Kościół w Salwadorze.

⁶³ Por. tamże, s. 126.

⁶⁴ Conferencia Episcopal del El Salvador, *No a la violencia, si a la paz*, dz. cyt., s. 377.

⁶⁵ John Paul II, *Unity of the Church*, dz. cyt., s. 331.

⁶⁶ Por. O. Romero, *The Church's Mission*, dz. cyt., s. 126.

Summary

Oscar Romero as a “sign of contradiction”. Between conflict and search for unity in the Episcopal Conference of El Salvador

Almost from the very beginning of his ministry as the Archbishop of San Salvador, Oscar Romero was involved in a multidimensional conflict, mainly with the government authorities, who could not accept a radical change in his pastoral priorities and their social consequences. Although the article does not focus on this aspect of the conflict, the reader needs to be aware of it, as without taking it into account, the reader would not be able to fully examine the main topic of the article, i.e. continuously deteriorating relations between Romero and the members of the Episcopal Conference of Salvador, who did not accept his pastoral vision realized in San Salvador. Their criticism of Romero's actions, which often took inappropriate forms, included accusations of promoting leftist and Marxist ideology by Romero and the priests working with him. Purely personal issues also played a substantial role in the escalation of the conflict. Unfavourable information distributed in Salvador by the Church authorities reached Rome and caused numerous conflicts in Romero's relations with the Vatican officials. This was all the more distressing to Romero inasmuch as he tried to be faithful to his own conscience and the teaching of the Magisterium of the Church.

The analysis of the conflict within the Church, whose participant was Oscar Romero, is preceded by the explanation of the socio-political context of that time. The article ends by pointing to the truth and the Gospel, which were a way to regain the lost unity according to Archbishop Romero.

Dariusz Pabiś CSsR (ur. 1972), święcenia kapłańskie przyjął w roku 1998. Po czterech latach posługi w Polsce wyjechał do Argentyny, gdzie przez dziesięć lat pracował w duszpasterstwie i formacji. Trzy lata posługiwał latynoskim imigrantom w Archidiecezji Chicago. Po powrocie do Polski rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie jest wikariuszem w parafii św. Klementa Hofbauera (archidiecezja warszawska), nauczycielem religii w dwóch szkołach i kapłanem w jednym z warszawskich szpitali.

Magdalena Lipińska

UWM – Olsztyn

Wymiary zazdrości w perspektywie teologicznomoralnej

Słowa kluczowe: zazdrość, zawiść, Boża zazdrość, gorliwość, mechanizm porównywania się z innymi, rywalizacja, ambicja

Keywords: jealousy, envy, Godly jealousy, zeal, mechanism of comparing oneself to others, competition, ambition

Zazdrość jest uczuciem doświadczanym powszechnie. Statystyczny człowiek albo jej doznaje, albo staje się jej obiektem. Kwestia ta nie jest także obca literaturze teologicznej. Temat ten stale powraca, gdyż jest wciąż aktualny, jednak dostrzega się w tej materii brak usystematyzowanej refleksji teologicznomoralnej. Pojęcie „zazdrość” łączy w sobie kilka znaczeń. Łacińskie słowo *invidia* jest tłumaczone jako zazdrość, zawiść, niechęć, nienawiść. Istotne jest jednak również inne łacińskie słowo: *zelus* (gr. *zelos*), które w pierwszym znaczeniu wskazuje na gorliwość, zapał, miłość, ale może także oznaczać zazdrość, rywalizację, nawet nienawiść¹. Rzeczownik *zelos* oraz czasownik *zeloo* mogą ponadto oznaczać żarliwość, zabieganie o coś². Pojęcia te wskazują na szeroki zakres znaczeniowy zazdrości, który sprawia, że nie musi ona być kojarzona wyłącznie z negatywną postawą czy nawet wadą moralną.

Problematyka zazdrości zostanie w niniejszym artykule omówiona najpierw w świetle wybranych tekstów biblijnych. Wskazują one na główne jej wymiary, zarówno te jednoznacznie moralnie negatywne, jak i inne. W drugiej części podjęta zostanie próba analizy teologicznomoralnej z uwzględnieniem wiedzy psychologicznej.

¹ M. Rusiecki, *Zazdrość*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 7, Warszawa 2008, s. 862.

² R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 255.

1. Zazdrość w Biblii

Biblia, która zazwyczaj w otwarty i bezpośredni sposób odsłania mechanizmy i emocje rządzące życiem człowieka oraz społeczności, obfituje w historie, których głównym motywem jest zazdrość, przenikająca relacje ich bohaterów z innymi. Nie sposób przedstawić tu wszystkich motywów biblijnych związanych z tym doświadczeniem, ale warto wymienić najbardziej kluczowe. *Encyklopedia biblijna* opisuje pojęcie zazdrości w trzech aspektach: jako negatywną postawę ludzką, jako szczególną oznakę związku Boga z Jego ludem oraz jako wyraz ludzkiej gorliwości lub uwielbienia³.

1.1. Negatywna postawa

Nie ulega wątpliwości, że negatywnie rozumiana zazdrość w szczególności sposób ujawnia swoje destrukcyjne oblicze w rodzinie. Porównywanie się Kaina z Ablem (por. Rdz 4, 1–16), zwłaszcza w kontekście relacji z Bogiem, rodzi ogromną zazdrość i gniew Kaina wobec brata i w konsekwencji prowadzi do nienawiści i zabójstwa. Autor biblijny nie wyjaśnia powodu, dla którego miłsza Bogu była ofiara Abła. Punkt ciężkości całej tej historii leży gdzie indziej. Postawa i czyn Kaina są przedstawione jako konsekwencje pierwszego grzechu (por. Rdz 3, 1–24), a także jako owoc pielęgnowanego przez Kaina błędnego nastawienia i postępowania: „Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (Rdz 4, 7)⁴. Bóg odwraca się od ofiary Kaina, ponieważ jego intencja i sumienie nie są czyste i z tego względu nie jest on w stanie wejść w miłosną relację z Bogiem⁵.

Kolejny epizod biblijny, który mówi o wynikającej z nienawiści zazdrości, to historia Józefa i jego braci (por. Rdz 37, 1–36). Józef, umiłowany syn Jakuba, urodził się w jego starości z ukochanej żony Racheli i jest przez ojca faworyzowany, co rodzi niechęć do niego pozostałych braci. Zewnętrznym przejawem przychylności ojca jest obdarowanie Józefa kosztowną tuniką, która w ówczesnej kulturze była znakiem dostojności. Przy takim nastawieniu braci Józefa pewne cechy jego osobowości prowadzą do eskalacji konfliktu. Powodem ostatecznego wybuchu agresji są sny, których doświadcza Józef i którymi dzieli się z braćmi i ojcem. Są to „zuchwałe sny o władzy nad starszym

³ Z. Kościuk, *Zazdrość*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1367.

⁴ S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pięćksiąg*, t. 1, Warszawa 1987, s. 63.

⁵ K. Pietrzak, *My – potomkowie Kaina*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1 (2010), s. 38.

rodzeństwem”⁶ i one właśnie wzbudzają w jego braciach silną urazę, wrogość, nienawiść, a w konsekwencji chęć zamordowania go. Historia Józefa to klasyczna opowieść o zazdrości wynikającej z porównywania się i prowadzącej do nienawiści.

Ów mechanizm porównywania się z innymi nie dotyczy tylko życia rodzinnego postaci biblijnych, ale również wielu innych relacji między nimi, przyczyniając się do powstawania uczucia zazdrości. Szczególnie widoczne jest to w sytuacji, gdy do głosu dochodzi chęć wywyższania się i górowania nad innymi, zdobycia sławy, zaszczytów i uznania, które to pragnienia wyrastają wprost z pychy. Taką postawę opisuje Pierwsza Księga Samuela w opowiadaniu o Saulu i Dawidzie (1 Sm 18, 5–30). Zazdrość Saula, którego osobowość zaczyna wykazywać cechy psychopatyczne, wybucha z niepohamowaną siłą w chwili, gdy obydwaj wracają z wyprawy wojennej przeciw Filistynom. Saul słyszy śpiew kobiet, które sławią zwycięskie czyny Dawida, porównując je z jego osiągnięciami: „Pobił Saul tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy” (1 Sm 18, 7). Saul nie potrafi tego znieść, bowiem jako król zostaje porównany z pasterzem, w dodatku na korzyść tego ostatniego. Doznaje z tego powodu bolesnej udręki, musi bowiem uznać wyższość innego⁷. Dodatkowo gniew Saula potęguje fakt, że Dawid zaczyna być ulubieńcem narodu, jest przez wszystkich szanowany i ceniony. To sprawia, że króla Izraela zaczynają przepełniać zawiść i zazdrość wobec rywala, co prowadzi dalej do nienawiści, a ostatecznie do chęci zabicia Dawida. W opisaney wyżej historii „szczególną uwagę zwraca to, że wada rodzi się z powodu zależności od osądu innej osoby, z pychy i chęci sławy, które stają się cierniem stale raniącym duszę”⁸.

Obok takich klasycznych historii, w które obfituje Stary Testament, motyw destrukcyjnej zazdrości jest obecny także w Nowym Testamencie. Ewangelie opisują wydarzenia, w których główny motyw działania stanowi zawiść. Sztandarowym przykładem jest postawa faryzeuszy i uczonych w Piśmie wobec Jezusa, nacechowana niechęcią, a ostatecznie otwartą wrogością. Zawiść wynika z faktu, że Jezus naucza z mocą, czyniąc cuda i znaki, oraz uzdrawia, co sprawia, że tłumy słuchają Go i podążają za Nim. Ostatecznie tak silna zawiść, przeradzając się w nienawiść, doprowadza do wydania Go na śmierć. Ewangelista Marek przytacza intuicję Piłata wskazującą na główny motyw działań

⁶ *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 303.

⁷ *Pismo Święte Starego Testamentu. Księgi Samuela*, red. S. Łach, t. 4, cz. 1, Poznań–Warszawa 1973, s. 221.

⁸ G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, Kraków 2011, s. 87.

religijnych autorytetów Izraela: „Wiedział bowiem, że arcykapłani wydali Go przez zawiść” (Mk 15, 10).

Ten wymiar zazdrości jest w Biblii oceniany jednoznacznie negatywnie. Zazdrość jest tu destrukcyjną siłą, która generuje negatywne uczucia gniewu, złości i nienawiści oraz może prowadzić do morderstwa. W swoich listach do gmin chrześcijańskich św. Paweł wielokrotnie przed nią ostrzega. Apostoł widzi zawiść i niezgodę w korynckiej wspólnotie (por. 1 Kor 3, 3) i diagnozuje ją jako wynik duchowej niedojrzałości. Nazywa przy tym Koryntian ludźmi „cielesnymi”, postępującymi tylko po ludzku. Ta „cielesność” nie oznacza tu natury, ale wskazuje na poziom życia moralnego, określa postępowanie, którym kierują czysto ludzkie prawidłowości⁹. Zawiść, spory i nieporozumienia uchodzą wśród Koryntian za normę, mimo że skutecznie niszczą ich wzajemne relacje. Autor Listu przestrzega adresatów przed taką postawą i wskazuje alternatywę, jaką jest życie według Ducha.

W podobnym tonie wypowiada się św. Paweł w Liście do Galatów, których przestrzega przed hołdowaniem ciału (por. Ga 5, 13). Porównuje relacje we wspólnotie z zachowaniem dzikich zwierząt: „A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, bacście, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5,15). W tej sytuacji środkiem zaradczym ma być wzajemna miłość – usługna i bezinteresowna, która będzie potwierdzeniem wiary i „następstwem nowego istnienia w Chrystusie”¹⁰. Apostoł wskazuje również na różnicę pomiędzy postępowaniem według Ducha i postępowaniem według ciała, wymieniając uczynki ciała i owoce Ducha (por. Ga 5, 16–25).

Również św. Jakub ostrzega adresatów swojego listu przed zazdrością. Piętnuje gorzką zazdrość i skłonność do kłótni, które u nich obserwuje, i wskazuje na serce człowieka jako źródło, w którym rodzi się złe postępowanie (por. Jk 3, 14; 3, 16). Zwraca przy tym uwagę, że chrześcijańscy odbiorcy jego listu nie postępują szlachetnie, gdyż kierują się mądrością czysto ludzką, którą cechują zazdrość, niezgoda, intrygi, wynoszenie się nad drugich. Jest to mądrość, która ma na uwadze jedynie doczesność i bezpośrednią korzyść. Jako taka, prowadzi do społecznego zamętu i nieporozumień w chrześcijańskiej wspólnotie¹¹. Św. Jakub upomina adresatów listu, że dążąc wyłącznie do osiągnięcia

⁹ J.M. Czernski, *Pierwszy List Św. Pawła do Koryntian*, t. 1, Opole 2006, s. 156; zob. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek, Częstochowa 2009, s. 169.

¹⁰ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, s. 241; zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1519–1520.

¹¹ J. Kozyra, *List Świętego Jakuba. Nowy komentarz biblijny*, red. A. Paciorek, Częstochowa 2011, s. 190–199.

dóbr doczesnych, zazdroszczą tym, którzy posiadają więcej, a nie starają się o prawdziwe duchowe dobra, natomiast ich modlitwa wyraża jedynie chęć zaspokojenia własnych żądz (por. Jk 4, 2)¹². Radzi, aby chrześcijanie kierowali się w życiu prawdziwą mądrością pochodzącą od Boga, którą charakteryzują: czystość, skłonność do zgody, uступliwość, posłuszeństwo, miłosierdzie i miłość, wolność od względów ludzkich i obłudy (por. Jk 3, 17).

Rozumienie zazdrości jako negatywnej postawy ludzkiej jest zazwyczaj pierwszą i dominującą konotacją, jaka wiąże się z tym pojęciem. Nie bez powodu w tradycji chrześcijańskiego pouczenia moralnego należy ona do katalogu wad głównych. Nie jest to jednak jedyne biblijne rozumienie zazdrości.

1.2. Wyraz szczególnego związku Boga z Jego ludem

Sprowadzenie uczucia zazdrości wyłącznie do (negatywnej) emocji nie wyczerpuje do końca jej biblijnego znaczenia. Zaskakujące do pewnego stopnia jest to, że zazdrość w polskim przekładzie Biblii przypisuje się także Bogu, i to nie tylko jako przelotne emocjonalne wzburzenie, ale jako istotny Jego przymiot. Nazywa On samego siebie wielokrotnie „Bogiem zazdrosnym” (Wj 20, 5; Pwt 5, 9). Motyw zazdrości Boga pojawia się w Biblii w kontekście Jego miłości do narodu wybranego. Jest to miłość całkowicie bezinteresowna, gdyż Izrael nie ma żadnych atutów, które mogłyby uczynić go dla Boga atrakcyjnym: „Bóg wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Bóg was umiłował” (Pwt 7, 7–8). Kluczowym elementem komunii miłości Boga z ludźmi jest przymierze zawarte pomiędzy Jahwe a Izraelem (Stary Testament), ukazane w pełni w relacji między Chrystusem a Kościołem (Nowy Testament). W księgach Starego Testamentu zestawione jest ono często z obrazem miłości małżeńskiej (szczególnie u Ezechiela, Ozeasa, Izajasza, Jeremiasza oraz w Pieśni nad pieśniami). Służy ono do ukazania bogactwa miłości Jahwe do narodu wybranego. Analogia ta prowadzi do ukazania natury i cech miłości Boga do ludzi¹³.

W Pieśni nad pieśniami znajduje się pogłębiona analiza miłości oblubieńczej mężczyzny i kobiety, z jej całym pięknem i całą potęgą. Alegoryczny sens tego poematu wskazuje na miłość Boga do człowieka. W takiej interpretacji Bóg jest Oblubieńcem (mężem) zakochanym w oblubienicy (żonie), którą jest

¹² K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, dz. cyt., s. 497–498.

¹³ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 92.

Izrael, naród wybrany. Ten często obecny w Biblii obraz wyraża trafnie autor Księgi Izajasza: „Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak Twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje” (Iz 62, 5). Boża miłość jest autentyczna, bezinteresowna, płomienna i żarliwa, połączona z zachwytem nad pięknem istoty ludzkiej. Bóg kocha namiętnie i z pasją, Jego miłość jest tak wielka, że nic nie jest w stanie jej ograniczyć ani powstrzymać. Jest jak pożerający wszystko płomień, którego nic nie może ugasić (por. Pnp 8, 6–7). Skoro Bóg tak bardzo kocha i daje siebie człowiekowi, to zarazem pragnie, aby człowiek na tę miłość odpowiedział, tak by mogło się dokonać wzajemne obdarowanie w miłości. Bogu nie wystarcza przelotne zaangażowanie, ale pragnie On, by człowiek wszedł z Nim w głęboką relację miłości. Pragnie pełnego zjednoczenia i oczekuje wierności oraz wyłączności. I jak w Pieśni nad pieśniami oblubienica deklaruje: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (Pnp 2, 16), tak prorok Ezechiel zapowiada: „Ja będę ich Bogiem, oni zaś będą moim ludem” (Ez 37, 27).

Właśnie w kontekście tej wszechogarniającej, żarliwej miłości Boga pojawia się w Biblii motyw zazdrości. Bóg tak bardzo miłuje swój lud i pragnie pełnego zjednoczenia z nim, że jest o niego zazdrosny. Ta Boża zazdrość jest jednym z przymiotów Jego miłości. Wzajemne przenikanie się miłości i zazdrości Boga można zaobserwować w całych dziejach Izraela. Kartą przymierza, które Bóg po wyzwoleniu z niewoli egipskiej zawiera ze swoim ludem, staje się Dekalog, a zawarte w nim zobowiązania mają być przestrzegane przez naród wybrany, który staje się partnerem Jahwe. Przymierze to oznacza wejście w mocną i świętą relację z Bogiem, która jednocześnie zobowiązuje do wierności. „Odtąd na mocy tego przymierza Bóg Jahwe będzie jedynym i wyłącznym Bogiem Izraela, Izrael zaś będzie szczególnym ludem Boga” (Kpł 26, 12)¹⁴. Jedyność i wyłączność tej relacji nie są jednak dochowywane. Izrael lekceważy podjęte zobowiązania i odstępuje od Boga. Złamanie przymierza i odejście ma swoje źródło w grzechu bałwochwalstwa, który jest przekroczeniem pierwszego przykazania Dekalogu: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!” (Wj 20, 3). W kontekście symboliki małżeńskiej, co podkreśla prorok Ezechiel, Izrael łamie przymierze poprzez oddawanie czci bożkom, tak jak małżonka łamie wierność swojemu mężowi, dopuszczając się grzechu cudzołóstwa: „Ale zaufałaś swojej piękności i wyzyskałaś swoją sławę, na to, by uprawiać nierząd. Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził” (Ez 16, 15).

Bóg – zdradzony Małżonek – cierpi z powodu nieodwzajemnionej miłości ze strony swojego ludu. Boża miłość zostaje zraniona, odtrącona i podeptana.

¹⁴ H. Muszyński, *Dziesięć słów. Pytania współczesnego człowieka o Dekalog*, Gniezno 1995, s. 16.

Antropomorficzny opis biblijny pokazuje, że Bóg doznaje rozdarcia – miłość miesza się z gniewem i zapalczywością. Jednak nie chce On długo gniewać się na umiłowany lud i zapowiada przebaczenie¹⁵. „I tak uśmierzę mój gniew na ciebie i odstąpi od ciebie moja zapalczywość. Uspokoję się i już więcej nie będę się gniewał” (Ez 16, 42). Ostatecznie zwycięża miłość, bo Bóg tak bardzo ukochał swój lud, że jest o niego zazdrosny i pragnie pełnego zjednoczenia z nim. W symbolicznym geście prorok Ozeasz ma połączyć się ponownie z niewierną żoną i ma ją kochać z całą świeżością pierwszej miłości. Tak samo Bóg ofiaruje Izraelowi przebaczenie, tak że jego lud będzie małżonką na wieki, poślubioną przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie, przez wierność (por. Oz 2, 21–22). To współistnienie miłości i towarzyszącej jej zazdrości, która prowadzi do gwałtownego gniewu z racji niewierności Izraela, aby następnie znaleźć swój finał w zapowiedzi nowego przemierza, przewija się przez całą Biblię: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygnarzę” (Iz 54, 7); „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31, 3).

Nowy Testament podejmuje tę tematykę, odnosząc ją do ostatecznego przejawu miłości Boga do Jego ludu, jakim jest zesłanie swojego umiłowanego Syna, w którym dokonuje się odkupienie całej ludzkości, a tym samym ustanowienie ostatecznego przymierza. W nauczaniu Jezusa motyw zazdrości pojawia się pośrednio, gdy stawia On wymagania niepodzielnej miłości. W bardzo radykalny sposób mówi o wyłącznej miłości do Boga, stwierdzając, że „nikt nie może dwóm panom służyć, bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24). Istotną przeszkodą w całkowitym oddaniu się Bogu są tu dobra doczesne, które zajmując Jego miejsce, stają się bożkami. Rywalizują one niejako z Bogiem o serce człowieka i łatwo mogą stać się jedynym celem ludzkiego życia, tak że człowiek zaczyna oddawać im cześć. Ostrzeżenie przed przyciągającą siłą dóbr konkurujących z Bogiem o serce człowieka pojawia się także w innych pismach Nowego Testamentu. Autor wspomnianego wyżej Listu Jakuba przywołuje zazdrosną miłość Boga, wskazując, że brak odpowiedzi na to oddanie się Boga człowiekowi prowadzi do bałwochwalstwa: „Cudzołożnicy, czy nie wiecie, że przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem? Jeżeli więc ktoś zamierzałby być przyjacielem świata, staje się nieprzyjacielem Boga. A może utrzymujecie, że na próżno Pismo mówi: Zazdrośnie pożąda On ducha, którego w nas utwierdził?” (Jk 4, 4–5).

¹⁵ T. Matras, *Zazdrosny i miłosierny Bóg Izraela w Ezechielowym nauczaniu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 28 (1998), s. 105.

Zazdrość jako cecha Bożej miłości jest czymś diametralnie odmiennym od zazdrości w relacjach międzyludzkich, których źródłem jest rywalizacja. W Biblii jest ona znakiem Bożego zaangażowania w relację ze swoim ludem, niemalże gwarantem, że Jego miłość pozostanie niewzruszona.

1.3. Wyraz ludzkiej gorliwości lub uwielbienia

I wreszcie trzecie biblijne znaczenie pojęcia zazdrości: może ono oznaczać również gorliwość, zapał, a więc postawy i emocje zasadniczo pozytywne¹⁶. Chodzi o ludzką gorliwość przejawiającą się w żarliwości, wytrwałości i pilności. Człowiek gorliwy to ktoś, kto z zapałem dąży do osiągnięcia wyznaczonego celu i wkłada wiele wysiłku w to, by zrealizować swoje dążenia. To ktoś, kogo cechuje rzetelność i sumienność¹⁷. W relacjach międzyosobowych gorliwość wiąże się z troską o drugą osobę i z pragnieniem pogłębienia wzajemnego kontaktu.

W tekstach biblijnych Starego i Nowego Testamentu znajdują się historie ilustrujące ludzką gorliwość, w których pojawia się pojęcie tak właśnie rozumianej zazdrości. W Pierwszej Księdze Machabejskiej autor natchniony ukazuje historię Matatiasza i jego synów, opisując ich gorliwą wierność Prawu i tradycji żydowskiej (por. 1 Mch 2, 15–28). Księga przedstawia ówczesną sytuację Żydów, którym usiłowano narzucić hellenistyczną kulturę wraz z pogańską religią. Jednak postawa Matatiasza, który był „zwierzchnikiem, sławnym i wielkim” (1 Mch 2, 17), jest jednoznaczna: gwałtownie sprzeciwia się żądaniu odstąpienia od tradycji ojców i deklaruje gotowość zachowania wierności wobec Jahwe. Ta gorliwość w wierności Prawu każe mu zabić wiarołomnego Judejczyka, który składa ofiarę na ołtarzu, a wraz z nim także królewskiego delegata¹⁸. „Gdy zobaczył to Matatiasz, zapłonął gorliwością i zadrżały mu nerki, i zawrzał gniewem, który był słuszny. Pobiegł więc i zabił tamtego obok ołtarza. Zabił wtedy także królewskiego urzędnika, który zmuszał do składania ofiar, ołtarz zaś rozwalili” (1 Mch 2, 24–25). W zamyśle autora biblijnego czyn Matatiasza jest wyrazem słusznego gniewu przeciw zgorzeniu i bałwochwalstwu. Trudno oceniać go w świetle współczesnej wrażliwości moralnej, jednak biorąc pod uwagę ówczesny poziom moralności, stanowił on wyraz „świętej zazdrości” o chwałę Bożą.

¹⁶ M. Rusiecki, *Zazdrość*, dz. cyt., s. 862.

¹⁷ *Gorliwy*, w: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1, Warszawa 2003, s. 1049.

¹⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, red. J. Homerski, Lublin 2001, s. 38–39.

Fragment ten przywodzi na myśl scenę oczyszczenia jerozolimskiej świątyni przez Jezusa, przytaczaną przez wszystkich ewangelistów (por. J 2, 13–17; Mt 21, 12–13; Mk 11, 15–17; Łk 19, 45–46), gdy również Jezus pała świętą gorliwością o dom Pański. Ogarnięty nią przepędza ze świątyni bankierów i handlarzy dokonujących kupieckich transakcji. Wskazuje na opłakane w skutkach powiązanie kultu i handlu, związane z tym, że najbliższe otoczenie świątyni, tzw. dziedziniec pogan, jest miejscem wymiany pieniędzy, zakupu zwierząt ofiarnych (zgodnie z przyjętym obyczajem, należało je zakupić właśnie w Jerozolimie). Tym samym świątynia jerozolimska staje się handlowym bazarem, a zgiełk kupujących i sprzedających nie pozwala na modlitwne skupienie¹⁹. Jezus wskazuje na właściwe przeznaczenie świątyni: ma ona być miejscem modlitwy i kultu prawdziwego Boga, miejscem szacunku i czci. „Mój dom ma być domem modlitwy, a wy czynicie z niego jaskinię zbójców” (Mt 21, 13). W przekazie Janowym Jezus rzuca w twarz kupcom w świątyni: „Weźcie to stąd, a z domu mego Ojca nie róbcie targowiska!” (J 2, 16). W słowach tych wyraźnie przejawia się żarliwa gorliwość Jezusa o dom Ojca, jak to komentuje ewangelista Jan, przytaczając słowa psalmisty: „Gorliwość o dom Twój pochłonie mnie” (J 2, 17).

Żarliwe pragnienie chwały Bożej cechowało także św. Pawła Apostoła. Przyglądając się bliżej historii jego życia, można stwierdzić, że składają się na nią dwa okresy, rozdzielone bolesnym doświadczeniem. Pierwszy etap dotyczy czasu przed przyjęciem chrześcijaństwa, drugi obejmuje czas po nawróceniu. Wychowany w Jerozolimie, będąc synem wykształconych rodziców i pobierając od wczesnych lat nauki, w tym także studium Tory, Szaweł stał się stopniowo religijnym zelotą. Kształcił się pod kierunkiem Gamaliela I – ortodoksyjnego faryzejskiego nauczyciela (por. Dz 22, 3). To zapewne w dużym stopniu wpłynęło na rozwój jego osobowości. Opowieści o gorliwcach, gotowych nawet zabijać dla Boga, jak Pinchas (por. Lb 25, 13), mogły być inspirującym wzorem dla przyszłego Apostoła Narodów²⁰. W Liście do Galatów Paweł nawiązuje do okresu poprzedzającego jego nawrócenie i sam nazywa siebie „szczególnie wielkim zapaleńcem” (Ga 1, 14) w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego i tradycji ojców: „w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu” (Ga 1, 14). Takie nastawienie prowadzi go do zawziętego i wytrwałego prześladowania wyznawców Chrystusa oraz

¹⁹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 106–107; zob. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Tyniec–Poznań–Kraków, s. 123–124; zob. T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2009, s. 504, 819–821.

²⁰ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 291.

pragnienia doszczętnego zniszczenie młodego Kościoła²¹. Przeżycie pod Damaszkiem, kiedy słyszy słowa: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9, 3–5), zmienia diametralnie kierunek jego życia, nie zmniejsza jednak jego zapału, płynącego ze świętej zazdrości o chwałę Bożą. Staje się gorliwym Apostołem Jezusa Chrystusa (por. Ga 1, 15–17). W liście do wspólnoty w Koryncie Paweł wskazuje na tę swoją gorliwość, którą określa jako Bożą zazdrość, stwierdzając, że jej źródłem jest przymierze z Chrystusem, porównane przez niego ponownie do relacji małżeńskiej: „Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę” (2 Kor 11, 2). Apostoł zna oczywiście także inną, destrukcyjną zazdrość, która potrafi zniszczyć relacje międzyludzkie. Dlatego prawdziwa miłość, której poświęca wspaniały hymn, w takim sensie „nie zazdrości” (1 Kor 13, 4).

Powyższa egzemplaryczna analiza biblijnych motywów zazdrości każe zadać pytanie o kryteria odróżnienia właściwej i moralnie dobrej postawy zazdrości od takiej jej postaci, która w tradycji duchowości chrześcijańskiej została określona jako jedna z głównych wad moralnych. W próbie odpowiedzi na to pytanie zostanie uwzględniona także niezbędna wiedza psychologiczna.

2. Wymiary pojęcia zazdrości

Psychologia rozumie zazdrość szczególnie w kategoriach *u c z u c i a*, podczas gdy teologia moralna odnosi ją raczej do *p o s t a w y* człowieka. Mimo różnic, oba te wymiary są wobec siebie komplementarne. Biorąc pod uwagę przedmiot zazdrości, pojęcie to można rozpatrywać w dwóch aspektach. Jak podaje *Słownik języka polskiego*, w pierwszym znaczeniu zazdrość jest to „uczucie przykrości, żalu spowodowane czyjś powrotem, szczęściem, stanem posiadania itp. i chęć posiadania tego samego”²². Natomiast zgodnie z drugim znaczeniem, zazdrość to „uczucie niepokoju co do wierności osoby kochanej, podejrzliwość i dążenie do wyłączenia w tym zakresie, chęć przeciwdziałania ewentualnemu naruszeniu tej wyłączenia”²³. Te definicje wskazują na duże różnice w samym rozumieniu zazdrości. Każdemu z wymienionych aspektów trzeba przyrzeć się oddzielnie.

²¹ *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 946.

²² *Zazdrość*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, Warszawa 1995, s. 916.

²³ Tamże.

2.1. Zazdrość w odniesieniu do czegoś

Zazdrość jako odczucie żalu spowodowanego czyimś powodzeniem, szczęściem, stanem posiadania, połączone z pragnieniem posiadania tego samego, przejawia się w różnych obszarach ludzkiego życia. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że może dotyczyć dosłownie wszystkiego, poczynając od wrodzonych cech innych osób, takich jak uroda, inteligencja, poczucie humoru, spontaniczność, otwartość na świat, poprzez różnorakie ich umiejętności, na przykład umiejętność samorealizacji, radowania się z życia, rozwiązywania problemów, budowania dobrych relacji z najbliższymi, czy też prowadzenia samochodu lub gotowania, aż po życiowe sukcesy wynikające z osobistego zaangażowania, jak wykształcenie, dobra praca, pieniądze, liczne dobra materialne, sukcesy zawodowe, uznanie i prestiż, rodzina, udane dzieci itp.²⁴ „Coś”, co jest przedmiotem zazdrości, to zatem nie tylko rzeczy, ale także cechy, relacje i wynikające z nich przywileje i atuty. Nie sposób pominąć faktu, że pojawienie się uczucia zazdrości jest zawsze wynikiem „konfrontowania siebie i swoich osiągnięć z innymi”²⁵. Człowiek żyje w danej społeczności, w konkretnym środowisku, w relacji z najbliższym otoczeniem i w naturalny sposób dostrzega i uświadamia sobie różnice w posiadaniu różnych dóbr i cech. Ten mechanizm porównywania się z innymi sam w sobie nie musi być niczym złym, a wydaje się wręcz nieunikniony. Istotne są natomiast konsekwencje, jakie może nieść ze sobą to zjawisko, jeśli człowiek przestaje panować nad sobą.

W idealnym przypadku może ono skutkować tolerowaniem uświadomionej różnicy między posiadanymi przez siebie i innych dobrami oraz ewentualnym podjęciem działań naprawczych we własnym zakresie, zmierzających do zmniejszenia tej różnicy²⁶. W tym kontekście można mówić o pozytywnych skutkach konfrontowania się z innymi, a tym samym o pozytywnym wydzwięku zazdrości. Tak rozumiana zazdrość, utrzymana w emocjonalnej normie, motywuje do podjęcia wysiłku, rodzi zdrową ambicję, rozbudza zapał i gorliwość, prowadzi do szlachetnej rywalizacji. Już Arystoteles w swojej *Retoryce* pisał o ambicji i współzawodnictwie, które stają się impulsem do dobrego działania²⁷. Warto zaznaczyć, że uczucie zazdrości postrzegane jako motywacja do działania nie odnosi się wyłącznie do jednostki, ale dotyka też społeczności, a nawet całych narodów, wpływając pozytywnie na dynamikę ich wzrostu.

²⁴ Z. Celmer, *Zazdrosna miłość*, Warszawa 2010, s. 9–10.

²⁵ A. Zwoliński, *Zazdrość. Siedem grzechów głównych*, Radom 2008, s. 13.

²⁶ Z. Zaleski, *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa 1998, s. 72.

²⁷ Arystoteles, *Retoryka*, II, 11, 1388 b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 387–388.

Pojawienie się uczucia zazdrości może jednak uruchomić także procesy niepożądane. Konsekwencją porównywania się z innymi może być odmowa zgody na rozbieżności, prowadząca do odebrania lub zniszczenia cudzego dobra, by w ten sposób zniwelować różnicę. Mamy wówczas już do czynienia z zazdrością destrukcyjną, określaną czasem jako zawiść. Arystoteles w swojej *Retoryce* poświęcił oddzielny rozdział zawiści i oddzielny ambicji. Ta ostatnia, według niego, oznacza gorliwość, rywalizację, zazdrość. W swoich rozważaniach Stagiryta wyraźnie wskazuje na różnicę dzielącą oba uczucia. Jego zdaniem, ambicja „to uczucie szlachetne i odczuwane przez ludzi szlachetnych, tak jak zawiść jest uczuciem niskim i odczuwanym przez ludzi nieszlachetnych; dzięki ambicji sami bowiem dążymy do uzyskania tych dóbr, odczuwający zawiść pragnie natomiast, aby inni ich nie posiadali”²⁸. Warto zatrzymać się przez chwilę na tym rozróżnieniu. W języku polskim zdarza się, że termin „zazdrość” stosuje się na określenie obydwu tych pojęć. Jednak *Słownik języka polskiego* wyraźnie definiuje zawiść jako „silne uczucie niechęci do kogoś na widok jego sukcesów, powodzenia, silna zazdrość”²⁹. I właśnie takie nastawienie, pełne wrogości, złości, chęci odebrania drugiemu dobra, jest charakterystyczne dla zawiści. By uzasadnić własne destrukcyjne nastawienie, łatwo stawia się wówczas tezę, że posiadacz dóbr nie zasługuje na nie lub że uzyskał je w sposób niegodziwy.

A zatem „przedmiot (...) smutku będącego istotą zawiści jest cudze dobro uważane za własne zło, a to dlatego, że pomniejsza cześć i sławę, którą pragnęłoby się mieć wyłącznie dla siebie. Zawiść odnosi się przede wszystkim do takich dóbr duchowych jak: zaszczyty, honory, sława, odznaczenia itp.; na dobra materialne jest ona mniej czuła, chyba że się przyczyniają do wyróżnienia spośród innych i przydają pewnego blasku”³⁰. Dla Arystotelesa zawiść przejawia się najsilniej w kontekście rywalizacji z osobami równymi sobie. Przez równych sobie filozof rozumie „(...) ludzi do siebie podobnych ze względu na urodzenie, pokrewieństwo, wiek, cechy charakteru, uznanie, majątek”³¹. Nietrudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że człowiek nie rywalizuje z ludźmi, którzy żyli wiele lat przed nim, ani też z kimś, kto nazbyt go przewyższa lub kogo on znacznie przewyższa, ale raczej z tymi, którzy w jakiś sposób są mu równi³². Stąd też zawiść znajduje zazwyczaj odpowiedni grunt do

²⁸ Tamże, s. 387.

²⁹ *Zawiść*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, dz. cyt., s. 914.

³⁰ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2: *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1986, s. 44.

³¹ Arystoteles, *Retoryka*, II, 10, 1388 a, dz. cyt., s. 386.

³² Tamże.

rozwoju w grupach i środowiskach osób w pewien sposób związanych ze sobą. Jest ona już zauważalna w niezdrowej wczesnoszkolnej rywalizacji, w bliskich relacjach rodzinnych, a nade wszystko w środowisku zawodowym, gdzie, jak się wydaje, jej siła oddziaływania wciąż wzrasta. Z pewnością przyczynia się do tego wszechobecny kult sukcesu, prowadzący do zjawiska określanego jako cywilizacyjna „psychoza sukcesu”³³.

Nie powinien więc dziwić fakt, że wokół osoby, która w jakimś stopniu wybija się ponad innych, zawsze wytwarza się „pole” zawiści. Zwykle pierwszym przejawem tego jest obmowa lub oszczerstwo, które mają prowadzić do pomniejszenia jej dobrej sławy. Jeśli nie przynosi to zamierzonego rezultatu, rodzą się intrygi, które mają na celu wyrządzenie jeszcze większej krzywdy, poprzez na przykład naruszenie zaufania, którym cieszyła się dana osoba, rozgłaszanie jej potknięć i porażek itp. I przeciwnie, jeśli osobę będącą obiektem zawiści spotyka nieszczęście, zawistnik odczuwa radość. Można mówić tu o tzw. złośliwej radości lub popularnie – radości z cudzego nieszczęścia. „Złośliwa radość ma miejsce szczególnie wtedy, gdy nieszczęście spotyka tych, którym się lepiej wiedzie niż nam i jesteśmy zawistni o ich powodzenie zawodowe, rodzinne, finansowe, towarzyskie, społeczne, a więc takie, które dla nas przedstawia określoną wartość”³⁴. Trudno jednak byłoby znaleźć osobę, która publicznie przyznałaby się do tego, że żywi z jakiegoś powodu uczucie zawiści wobec swoich najbliższych czy wobec szerszej grupy ludzi, z którymi współdziała. „Zawiść i udawanie idą ze sobą w parze, kto jest nią skażony, udaje, że w rzeczywistości nie pragnie tego, o co jest zawistny”³⁵. Warto również dodać, że obiektem zawiści są nie tylko pojedyncze osoby, ale dotyka ona również społeczności. Najsilniejszy wyraz znajduje w przesadnym egalitaryzmie. Motorem ruchów społecznych, które szerzyły hasło walki klas, była między innymi mocno wyakcentowana zawiść.

Pamiętając, że pojawienie się i doświadczanie uczucia zazdrości zawsze związane jest z konfrontowaniem siebie z innymi, warto przywołać opinię psychologów, którzy próbują zidentyfikować przeszkody w osiągnięciu szczęścia. Stwierdzają oni, że „przykrość z tego powodu, że czegoś nie osiągnęliśmy, jest znacznie silniejsza i trwalsza niż zadowolenie z tego, czego w rzeczywistości dokonaliśmy. Przejawia się to wyraźnie w chwili, gdy zaczynamy się porówny-

³³ J. Augustyn, *O uczuciach i innych trudnych ludzkich sprawach. Poradnik. Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2013, s. 15.

³⁴ Z. Zaleski, *Od zawiści do zemsty*, dz. cyt., s. 120.

³⁵ G. Cucci, *Fascynacja złem*, dz. cyt., s. 100.

wać: nie czyniąc porównań, jesteśmy bardziej zadowoleni, nawet jeśli osiągnęliśmy niewiele³⁶.

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad mechanizmem porównywania się, tym razem w ujęciu teologicznomoralnym. Jak podają mistrzowie życia duchowego, zjawisko to prowadzi zazwyczaj do zajęcia dwóch skrajnych postaw: jeśli porównujący się stwierdza, że jest w czymś lepszy, zaczyna się wywyższać i pysnić, a jeśli czuje się w czymś gorszy, ogarnia go smutek. Zarówno pierwsza, jak i druga postawa jest moralnie niewłaściwa. Z teologicznomoralnego punktu widzenia można stwierdzić, że porównywanie się z innymi „(...) jest znakiem niewiary we własną jedyność i jedyność każdego człowieka w oczach Bożych, jest skutkiem niewiary w bezwarunkowość Jego miłości³⁷”.

Teologicznomoralna ocena zazdrości musi wziąć pod uwagę fakt, że bazuje ona na silnym doznaniu emocjonalnym i jest powiązana ze sferą namiętności. Zazdrość zalicza się również do uczuć i namiętności. Jak czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego, „doznania lub uczucia oznaczają emocje lub poruszenia wrażliwości, które skłaniają do działania lub niedziałania, zgodnie z tym, co jest odczuwane lub wyobrażane jako dobre lub złe³⁸”. Same w sobie „nie są ani dobre, ani złe. Nabierają one wartości moralnej w takiej mierze, w jakiej faktycznie zależą od rozumu i od woli³⁹”. Zatem zazdrość będąca reakcją na jakiś bodziec poprzedza działanie rozumu i decyzję woli, i w takim ujęciu nie podlega ocenie moralnej. Objawia się ona smutkiem obecnym w duszy, który rodzi się bez udziału woli⁴⁰. Człowiek jest niejako „bombardowany” przez własne emocje, a dotyczy to szczególnie tych pierwszych, które po prostu dzieją się w nim i na które nie ma on wpływu. Stąd też samo pojawienie się uczucia zazdrości nie jest grzechem.

Jednak gdy człowiek pielęgnuje w sobie to uczucie, karmi się nim, podsyca myśli i wyobraźnię, tak że wytwarza się w nim świadomie i dobrowolnie przyjęta postawa, która z kolei warunkuje jego słowa, czyny i zamiary, wówczas staje się ono winą moralną. Właśnie ocena umysłu i zgoda woli oraz idące za tym rozmyślne działanie sprawiają, że zazdrość staje się grzechem. „Zazdrość jest ciężkim grzechem, jeśli dotyczy ciężkiej materii, a jeśli odnosi się do łaski Bożej u bliźnich, staje się grzechem przeciw Duchowi Św[iętemu]⁴¹”. W odniesieniu do tej ostatniej formy św. Tomasz pisze, że istnieje „jeden rodzaj zazdrości,

³⁶ Tamże, s. 103.

³⁷ S. Łucarz, *Siedem grzechów głównych*, Kraków 2004, s. 46–47.

³⁸ KKK, nr 1763.

³⁹ KKK, nr 1767.

⁴⁰ G. Cucci, *Fascynacja złem*, dz. cyt., s. 99–100.

⁴¹ W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 633.

która należy do najcięższych grzechów, mianowicie, zazdrośczenie bliźniemu łaski, to znaczy gdy komuś sprawia ból nie tyle dobro bliźniego, co rozrost łaski Bożej⁴². Jeśli zazdrość odnosi się do jakiegoś ważnego dobra i rodzi silne pragnienie, aby bliźni tego dobra nie posiadał, oraz łączy się z nienawiścią bliźniego, wówczas mamy do czynienia z poważnym grzechem⁴³.

Pielęgnowane uczucie zazdrości rodzi całą gamę postaw. Jak twierdzi św. Jan Chryzostom, zazdrośnik „(...) lubuje się w nieszczęściu bliźniego. Gdy bliźniego spotka coś nieprzyjemnego, wtedy spocznie i odetchnie, uważając cudze nieszczęścia za własne przyjemności, a swoje dolegliwości za szczęście innych. Nie zważa na to, co dla niego byłoby przyjemne, lecz na to, co dla bliźniego byłoby smutne⁴⁴. Pragnienie nieszczęścia bliźniego i nastawienie na niszczenie jego dobra może doprowadzić nawet do nienawiści. W sposób obrazowy ks. Edward Staniek przedstawia zależność pomiędzy zazdrością a nienawiścią, porównując je do rośliny: „Pierwsze jej listki są zazdrością, a kiedy rośnie dłużej, zazdrość zamienia się w zawiść i kwitnie już zawiścią; kiedy kwiat dojrzewa, wysypują się zeń trujące owoce nienawiści⁴⁵. Zdolność panowania nad sferą emocjonalną dzięki współpracy rozumu i uczuć jest oznaką dojrzałej i zintegrowanej emocjonalności.

2.2. Zazdrość w odniesieniu do kogoś

Od wyżej omówionej formy zazdrości należy odróżnić ten jej rodzaj, który pojawia się w relacji oblubieńczej. Zazdrość przyjmuje tu postać niepokoju co do wierności osoby kochanej oraz pragnienia wyłączności i nienaruszalności w tym zakresie. W tym kontekście psycholog Gordon Clanton definiuje zazdrość jako „uczucie niezadowolenia, objawiające się jako lęk przed utratą partnera lub jako poczucie dyskomfortu spowodowane rzeczywistym lub wyobrażonym doświadczeniem, które jest udziałem partnera i osoby trzeciej⁴⁶. Na inny aspekt tak rozumianej zazdrości zwracają uwagę psychologowie Martin Daly i Margo Wilson, określając ją jako „stan wywołany sytuacją postrzeganą jako zagrożenie związku lub pozycji, które mają dla danej osoby wartość. Stan ten motywuje do podjęcia działania mającego na celu przeciwdziałanie

⁴² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II q. 36 a. 4 ad 2.

⁴³ E.C. Merino, R. Garcia de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 529.

⁴⁴ Św. Jan Chryzostom, *Cnoty i wady. Wypisy z „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”*, Kraków 2004, s. 99.

⁴⁵ E. Staniek, *Wady, cnoty i modlitwa*, Kraków 1996, s. 30.

⁴⁶ D. Buss, *Zazdrość niebezpieczna namiętność. Dlaczego zazdrość jest nierozłączna z miłością i seksem*, Gdańsk 2007, s. 41.

zagrożeniu. O zazdrości seksualnej mówimy wówczas, gdy zagrożony jest związek seksualny, który dla danej osoby stanowi wartość⁴⁷.

W tym kontekście może pojawić się pytanie: czy zazdrość jest nieuniknionym komponentem prawdziwej miłości, czy raczej wyrazem egocentrycznego dążenia do posiadania drugiej osoby na własność? Nie ulega wątpliwości, że miłość odgrywa w życiu człowieka kluczową rolę i to właśnie ona nadaje temu życiu sens. Człowiek pragnie miłości, chce kochać i być kochanym. Należy oczywiście dostrzegać różne wymiary miłości, poczynawszy od miłości rodziców do dzieci i dzieci do rodziców, poprzez miłość przyjaciół, aż po miłość łączącą małżonków.

Tej ostatniej postaci miłości należy w tym miejscu poświęcić więcej uwagi, w niej bowiem uczucie zazdrości odgrywa szczególną rolę. Mówiąc o miłości małżeńskiej, należy podkreślić jej bezinteresowny charakter, życzliwość, troskę o drugiego człowieka, branie za niego odpowiedzialności, gotowość do przebaczenia i do ofiary dla jego dobra⁴⁸. W klasyczny dla chrześcijańskiego jej rozumienia sposób wyraził to papież Paweł VI, stwierdzając w encyklice *Humanae vitae*, że miłość ta jest na wskroś ludzka – zarazem zmysłowa i duchowa, jest miłością pełną, wierną i wyłączną oraz płodną (nr 9).

Jednym z kluczowych znamion miłości małżeńskiej jest wyłączność i wierność. Ma ona być skierowana wyłącznie do współmałżonka i wierna aż do śmierci. Można tu mówić o „prawie wyłączności”, którego małżonkowie wzajemnie sobie udzielają. Oddanie siebie drugiemu jawi się tu jako nieprzymuszony i radosny akt pełnej przynależności. Gdy więc pojawia się niebezpieczeństwo naruszenia tej wyłączności i zerwania wierności, w sposób naturalny rodzi się niepokój, a wraz z nim uczucie zazdrości. Jest ono podyktowane lękiem przed utratą kochanej osoby. Jak pisał już św. Augustyn, „kto nie zazdrości, ten nie kocha”⁴⁹. W tym sensie można stwierdzić, że nie ma miłości bez pewnej formy zazdrości. Psychologowie nie wahają się nawet stwierdzić, że im większa miłość, tym większa bywa również zazdrość: „(...) naszą prawdziwą naturą jest: być zazdrosnym zawsze wtedy, gdy kochamy”⁵⁰. To pragnienie wyłączności w miłości wiąże się bezpośrednio z potrzebą wierności. Dla kogoś, kto kocha, oczywiście jest głębokie pragnienie bycia razem, pragnienie budowania bliskości, współlistnienia. Wierność jest więc podstawą prawdziwej i uczciwej miłości, „(...) jest koniecznym wymogiem każdego prawidłowego

⁴⁷ Tamże, s. 42.

⁴⁸ Z. Domagalski, *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniezno 1992, s. 10.

⁴⁹ Św. Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, w: tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 175.

⁵⁰ M. Kozakiewicz, *Rozmowy intymne*, Warszawa 1965, s. 183.

małżeństwa⁵¹. W kontekście powyższych rozważań widać, że zazdrość jest tu czymś normalnym, a nawet uzasadnionym, bowiem wyrasta z prawdziwej miłości. To uczucie niepokoju i dyskomfortu stoi na straży miłości wiernej i wyłącznej oraz chroni przed zubożeniem w miłości. Tak postrzegana zazdrość w miłości łączącej małżonków ma pełną rację bytu i zasadniczo nie powinna być wiązana z winą moralną.

Ta niewątpliwie normalna i zrozumiała zazdrość może jednak wyrastać z różnych motywacji i dlatego mieć różne formy oraz różny poziom nasilenia, od umiarkowanego po gwałtowny, któremu mogą towarzyszyć zachowania agresywne, a w krańcowych przypadkach może ona prowadzić do naruszenia czyjejś integralności cielesnej, włącznie z zabójstwem. Kiedy przybiera tak przesadzone formy, treść i stopień nasilenia, mamy do czynienia z zazdrością patologiczną⁵².

Treść zazdrości w relacji małżeńskiej jest bardzo zróżnicowana i może dotyczyć zarówno przeszłości czy teraźniejszości drugiej osoby, jak i jej przyszłości. Osoba owładnięta taką zazdrością będzie domagała się od kogoś, kto jest jej przedmiotem, określonych zachowań. Będzie na przykład przymuszała do zwierzeń, żądała tłumaczenia się z przeszłości, z zawieranych znajomości, prowadzonych rozmów. W tym kontekście może pojawić się także przemoc fizyczna, a więc brutalne zachowania, w których wyraża się niekontrolowana wściekłość, nieokiełzany gniew i silna nienawiść. Takie zachowania mogą mieć charakter długotrwałej obsesji, mogą trwać tygodniami lub miesiącami, a nawet latami. Bywa jednak i tak, że fale takiej zazdrości pojawiają się tylko okresowo, a następnie przychodzi względny spokój⁵³. „Nasilenie intensywności emocji wiążących się z zazdrością patologiczną najczęściej jest duże i może doprowadzić do silnego wzburzenia, obsesji, agresywności, działania w stanie afektu, aż do skrajnych form włącznie”⁵⁴. Przedstawienie wszystkich zespołów zazdrości patologicznej wybiegałoby poza ramy niniejszego opracowania, stąd wymienione zostaną tylko ważniejsze z nich: zazdrość anankastyczna⁵⁵, zespół

⁵¹ Tamże, s. 194.

⁵² Z. Lew-Starowicz, S. Pikulski, *Zazdrość – seks – zbrodnia*, Warszawa 1990, s. 57.

⁵³ Tamże, s. 61.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Zazdrość anankastyczna charakteryzuje się natrętnymi myślami lub czynnościami, które wiążą się z uczuciem zazdrości – są one często przejawem nerwicy natręctw. Najczęściej są to myśli i wyobrażenia na temat drugiej osoby, która pozostaje w ramionach kochanka lub kochanki itp. „Wyobrażenia bywa często nader realistyczne, a sceny erotyczne stają się uporczywe i pojawiają się bez uchwytej przyczyny, spontanicznie, nawet w najbardziej nietypowych sytuacjach. Nasuwające się myśli, wyobrażenia burzą zdrowie psychiczne i stają się obsesyjne”; tamże.

provokowanej zdrady⁵⁶, zespół Clerambault'a⁵⁷, zespół Otella⁵⁸ i zazdrość paranoiczna⁵⁹. Nie sposób nie dostrzec, że uczucie zazdrości może pozostawać w bliskim związku nie tylko z uczuciem miłości, ale również z agresją i zawiścią.

Z punktu widzenia teologii moralnej uczucie zazdrości, nawet uświadomione, które wyraża pragnienie wierności i niepokój o wierność, nie będzie grzechem. Ten typ zazdrości ma swoje ugruntowane miejsce w miłości małżeńskiej. Opiera się ona na prawie wyłączności, które wyklucza dzielenie się kochaną osobą z kimś innym. „Miłość jest w całości przeznaczona dla tego, kogo kocha, i oczekuje również takiej postawy od kochanego”⁶⁰. W przypadku gdy jedno z małżonków przejawia nadmierne zainteresowanie osobą trzecią, pojawia się silny niepokój o wierność i rodzi się lęk przed utratą ukochanej osoby. Właśnie ze względu na to, że miłość ludzka jest ograniczona, niedoskonała, pojawia się w człowieku lęk przed jej utratą. W takim ujęciu zazdrość staje się „naturalnym odruchem obronnym człowieka”⁶¹. Trafnie podsumowuje to jeden z autorów opisujących to zagadnienie: „Zazdrość jest w istocie

⁵⁶ Zespół provokowanej zdrady „polega na nakłanianiu partnera do popełnienia zdrady, a następnie drobiazgowego odtwarzania jej przebiegu. (...) Najczęściej ten zespół dotyczy mężczyzn, u kobiet jest rzadko spotykany. (...) Zespół ten wynika z nałożenia się na siebie kilku mechanizmów: masochistycznych, orgiastycznych i innych, a przeżywana zazdrość ma w tym zespole podtekst sadomasochistyczny. (...) zazdrość jest w tym przypadku świadomie provokowana, oczekiwana i chciana, ale nie jest wyłącznym motywem zachowań”; tamże, s. 61–62.

⁵⁷ Zespół Clerambault'a polega na tym, że w początkowej fazie związku istnieje przekonanie o tym, że między partnerami jest wzajemne uczucie i miłość. Jest to okres optymistyczny. W następnym okresie, pesymistycznym, bez zasadnej przyczyny pojawia się wrogość i niechęć do partnera, posądzenie o zdradę, zazdrość. Ten ostatni stan może pojawić się nagle lub rozwijać stopniowo. Trzeci okres charakteryzuje się już postawą pełną nienawiści, grożeniem, urządzaniem scen itp. Zespół ten częściej występuje u kobiet. Por. tamże, s. 62.

⁵⁸ Zespół Otella, określanej też jako obłąd alkoholowy, mający miejsce w uzależnieniu alkoholowym, charakteryzuje się urojeniami co do niewierności partnerki. Wręcz wymusza on poszukiwanie dowodów na niewierność partnerki. Charakterystyczne dla tego typu zaburzenia są niekończące się pytania, żądanie wyjaśnień, a także przemoc fizyczna, która ma na celu dotarcie do „prawdy”. Taka zazdrość może opanować całe życie psychiczne człowieka i znajdować ujście w chęci popełnienia przestępstwa, zarówno wobec partnerki, jak i przypuszczalnych jej kochanków oraz innych osób, które znajdują się w kręgu podejrzeń. Por. tamże, s. 62–63.

⁵⁹ Zazdrość paranoiczna przejawia się obsesyjnym przekonaniem o braku wierności ze strony drugiej osoby bez uzasadnionej przyczyny. Zdarza się często, że osoba owładnięta tym uczuciem ma „zdrową” i „chorą” część osobowości. Stąd też może normalnie funkcjonować np. w środowisku zawodowym, natomiast odczuwa obsesyjną zazdrość o wszystko, co wiąże się z osobą partnera czy partnerki. Por. tamże, s. 63.

⁶⁰ E. Staniek, *Wady, cnoty i modlitwa*, dz. cyt., s. 32.

⁶¹ T. Sikorski, *Zazdrość*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 409–410.

lękiem o miłość i o to, co z nią się wiąże, a bez czego życie człowieka staje się nonsensem⁶².

Zdarza się jednak i tak, że ktoś bezpodstawnie posądza drugiego o brak wierności. Nie panując nad swoją wyobraźnią, zarzuca go podejrzeniami, uprzykrza mu życie. Zazwyczaj przejawia się to w braku zgody na spotkania z innymi, na spojrzenia, uśmiechy i rozmowy. Ktoś taki najchętniej zamknąłby współmałżonka w „złotej klatce”, by mieć go tylko dla siebie⁶³. Egoistyczne skupienie na sobie, egoistyczne pragnienie posiadania drugiego „na własność”, będzie zdecydowanie postawą grzeszną. Ten rodzaj zazdrości prowadzi do wielu konfliktów w małżeństwie, w pewnym sensie popycha współmałżonka do zdrady, a ostatecznie może prowadzić do rozstania.

2.3. Przyczyny uczucia zazdrości

Osobnym zagadnieniem, któremu warto poświęcić nieco miejsca, są przyczyny rodzenia się zazdrości. Pierwsze z nich można by określić jako zewnętrzne. Korzenie uczucia zazdrości można niewątpliwie odnaleźć w środowisku rodzinnym, gdzie człowiek przychodzi na świat, podlega procesom wychowawczym, rozwija się i żyje. W sposób naturalny przejmując też model życia rodzinnego. Jeśli pojawia się w nim zazdrość na tle ambicjonalnym lub majątkowym, jeśli ma miejsce ciągła rywalizacja między rodzicami lub między rodzeństwem oraz silna zazdrość o współmałżonka, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że zachowania te będą powielane w późniejszym życiu człowieka.

Szczególnie mocno na rodzenie się uczucia zazdrości mogą wpływać pewne przeżycia z okresu dzieciństwa. Należą do nich: traumatyczne przeżycie narodzić, utrata bliskości matki związana z odstawieniem dziecka od piersi lub pojawieniem się młodszego rodzeństwa, brak zainteresowania wobec dziecka ze strony rodziców, brak dla niego czułości i akceptacji, źle przeżyte tzw. stadium edypalne (miłość syna do matki i córki do ojca). Duży wpływ mogą wywierać problemy z usamodzielnianiem się wynikające z postawy matki, a więc z jednej strony jej brakiem zainteresowania i chłodem emocjonalnym, z drugiej zaś postawą nadopiekuńczości wobec dziecka, ale też niezdrowa rywalizacja pomiędzy rodzeństwem⁶⁴. Także środowisko rówieśników może potęgować zazdrość, gdyż dzieci i młodzież porównują się ze sobą i dochodzi między nimi do rywalizacji, szczególnie w szkole. Tam bowiem konfrontowanie się z inny-

⁶² S. Łucarz, *Siedem grzechów głównych*, dz. cyt., s. 40.

⁶³ Z.J. Kijas, *Siła charakteru. O wadach i cnotach*, Kraków 2015, s. 47.

⁶⁴ M. Rusiecki, *Zazdrość*, dz. cyt., s. 865.

mi może dotyczyć poziomu posiadanej wiedzy, standardu życia, jakości ubioru czy też atrakcyjności fizycznej.

Także obserwacja najbliższego otoczenia może mieć niemały wpływ na rodzenie się zazdrości. To właśnie z osobami z kręgu rodziny, z sąsiedztwa, ze znajomymi, ze współpracownikami człowiek porównuje się najczęściej, dostrzegając łatwo różnice w standardzie życia, zajmowanym stanowisku, pozycji społecznej itp. Rodzeniu się uczucia zazdrości sprzyjają też niewątpliwie media, promujące obraz człowieka, który osiągnął w życiu sukces, posiada liczne dobra materialne, zdobył sławę, a zarazem jest młody, zdrowy i piękny. Mimo świadomości, że taka konfiguracja cech i życiowego powodzenia jest wyjątkowa, człowiek ulega tej iluzji, powodującej w nim burzę emocjonalną. W kontekście medialnym warto wskazać motyw zazdrości majątkowej, ambicjonalnej i erotycznej przewijający się w niemalże wszystkich produkcjach filmowych. Ta ostatnia postać jest dziś szczególnie eksponowana, głównie w produkcjach serialowych, gdzie jednym z dominujących motywów jest motyw zdrady. Oglądając je, ma się wrażenie, że takie wartości, jak miłość, odpowiedzialność, wierność i wyłączność są dziś raczej wyjątkowe, a nie normalne, oczywiste i stałe. Silny wpływ postaw prezentowanych w filmach sprawia, że wielu widzów zaczyna biernie wchłaniać serialowy model życia, by powiełać go w swoich zachowaniach.

Obok zewnętrznych istnieją także przyczyny zazdrości, które można określić jako wewnętrzne, a więc wypływające ze struktury osobowościowej człowieka. Najpierw należy zadać pytanie, na ile skłonność do odczuwania i ulegania zazdrości może być wrodzona, na przykład uwarunkowana genetycznie. Wyniki badań nie pozwalają na jednoznaczną odpowiedź na to pytanie, chociaż zdaniem niektórych specjalistów, mechanizmy wrodzone rzeczywiście mogą wpływać na pojawienie się zazdrości⁶⁵. Niewątpliwie istnieją jednak nabyte predyspozycje psychiczne, sprzyjające powstawaniu i rozwijaniu się uczucia zazdrości. Na pierwszym miejscu należy wymienić niskie poczucie własnej wartości. Charakteryzuje się ono brakiem pewności siebie, brakiem wiary we własne siły, poczuciem bycia gorszym od innych, brakiem akceptacji przebiegu własnego życia, ale także przewrażliwieniem w stosunku do swojej osoby, a niekiedy odczuwaną potrzebą izolacji. Taki stan tworzy podatny grunt do pojawienia się zazdrości w kontekście różnych dóbr, których samemu się nie posiada.

Również silnie zakorzenione kompleksy mogą powodować powstawanie różnorodnych form zazdrości, począwszy od tych najbardziej ukrytych, aż

⁶⁵ Z. Lew-Starowicz, S. Pikulski, *Zazdrość – seks – zbrodnia*, dz. cyt., s. 17.

po wyrażane wprost, niekiedy z wręcz destrukcyjną siłą. Niewątpliwie także pewne cechy osobowościowe sprawiają, że człowiek łatwiej ulega temu uczuciu. Chodzi tu o cechy egocentryczne, narcystyczne, wyolbrzymione ambicje i oczekiwania wypływające z megalomanii. Wśród wymienionych ugruntowane miejsce zajmuje również pycha, a więc chęć wywyższania samego siebie ponad innych, pragnienie uznania, zaszczytów i chwały⁶⁶. W pewnym stopniu należy tu także chciwość, która sprawia, że chce się posiadać wciąż więcej.

W perspektywie teologii moralnej istotnym elementem, na jaki należy zwrócić uwagę w omawianym kontekście, będzie konieczność pracy nad sobą, by zniwelować przyczyny moralnie negatywnej zazdrości i zawiści. Z pewnością nie jest to łatwe zadanie, trzeba bowiem najpierw rozpoznać w sobie zazdrość/zawiść, zrozumieć ją i potraktować jako wyzwanie. W literaturze można również spotkać się z określeniem, że zawiść jawi się jako „straszliwy rak duszy, na który nie ma żadnego środka zaradczego”⁶⁷. Mimo to chrześcijańska moralność uczy, że skutecznym antidotum na zazdrość/zawiść jest rozwijanie miłości bliźniego. Chodzi tu o prostą zależność: jeśli kogoś kochamy, nie zazdrościmy mu, ale cieszymy się z jego sukcesów i osiągnięć. „Miłość bliźniego pomaga nam kochać jego dobro jak nasze własne”⁶⁸. Z miłością wiąże się postawa życzliwości wobec bliźniego, która jest pragnieniem dobra dla niego. Rozwijanie w sobie cnoty miłości, życzliwości wobec innych skłania ku temu, by cieszyć się cudzym szczęściem, by z zachwytem spoglądać na bogactwo drugiej osoby, by chcieć ją naśladować.

Oprócz miłości bliźniego, również cnota pokory pomaga skutecznie walczyć z zazdrością. Jak czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego, „zazdrość jest jedną z form smutku, a zatem odrzuceniem miłości; ochrzczony powinien zwalczać ją życzliwością. Zazdrość często pochodzi z pychy; ochrzczony powinien starać się żyć w pokorze”⁶⁹. Człowiek, który jest pokorny, zna swoje możliwości, zdolności i ograniczenia. Potrafi docenić ludzi, którzy są od niego lepsi, którzy w życiu osiągnęli więcej niż on. Człowiek pokorny potrafi cieszyć się z tego, kim jest i co robi, jest zadowolony ze swojego życia⁷⁰. Z tym wiąże się ściśle postawa wdzięczności za wszelkie dobra w naszym życiu. „Być zadowolonym z życia, ciesząc się z tego, co zasadnicze, to owoc szczerzej relacji

⁶⁶ M. Rusiecki, *Zazdrość*, dz. cyt., s. 866.

⁶⁷ G. Cucci, *Fascynacja złem*, dz. cyt., s. 111.

⁶⁸ E.C. Merino, R. Garcia de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 529.

⁶⁹ KKK, nr 2540.

⁷⁰ Tamże. Zob. J. Petry-Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Kraków 2004, s. 105–107.

do Boga, który wie, co jest dla nas dobre⁷¹. Obok miłości bliźniego i pokory lekarstwem na zazdrość/zawiść jest również poczucie przynależności i współuczestnictwa⁷².

Podsumowanie

Powyższe analizy pozwalają na stwierdzenie, że określanie z jednej strony negatywnej postawy moralnej, a z drugiej uczucia właściwego dla żarliwości religijnej lub żarliwej miłości oblubieńczej tym samym słowem „zazdrość” jest mylące i może prowadzić do nieporozumień. Niestety, ta zbieżność pojęć sprawia, że w Biblii mamy cały szereg przeciwstawnych znaczeń zawartych w tym właśnie słowie. Z jednej strony, zazdrość zaliczana jest do grzechów głównych, co ostatecznie przesądza o jej negatywnej ocenie moralnej, z drugiej zaś, Biblia nie waha się mówić o zazdrosnym Bogu, co przecież nie oznacza postawy moralnie negatywnej i grzesznej. Zazwyczaj dominujące jest rozumienie zazdrości w pierwszym ujęciu, jednak, co może być dość zaskakujące, przypisywana jest ona również samemu Bogu. Zazdrość rozumiana jako cecha Bożej miłości jest znakiem troski o naród wybrany, wyrazem Bożego zaangażowania w relację ze swoim ludem, zapewnieniem o Jego bezwarunkowej miłości. Takich cech zazdrość nabiera również w kontekście zdrowej relacji oblubieńczej.

⁷¹ G. Cucci, *Fascynacja złem*, dz. cyt., s. 127.

⁷² „Kiedy stanowimy organizm, gdy głęboko zjednoczeni przeżywamy jakieś doświadczenie, nie doznajemy zawiści; w takiej sytuacji właściwy człowiekowi zawistnemu stan gorzkiej samotności zostaje przewyciężony, a dzięki życiu w komunii z innymi zostaje także odrzucona postawa zawiści. Doświadczenie współuczestnictwa, współdziałania pozwala obalić przewrotny mechanizm konfrontacji, porównywania i zawiść znika, ponieważ zapominamy o naszym ja i jego znaczeniu. Już nie porównujemy się z innymi, ale wraz z nimi stwierdzamy naszą wspólną tożsamość w pewnej większej od nas sprawie”; tamże, s. 130.

Summary

Dimensions of jealousy in the theological and moral perspective

The objective of this article is to show theological and moral aspects of jealousy. The starting point is a feeling of jealousy which is undoubtedly one of the most common emotional states experienced by humans. The first part of the article analyses the issue of jealousy based on chosen biblical texts. Various forms of jealousy have been shown in order to underline the fact that it cannot be perceived merely as a sin because this might predestine jealousy to an actual moral judgement. Needless to say, jealousy is likewise ascribed to God as an attribute of His love towards people. The biblical events described herein demonstrate a great zeal, enthusiasm and involvement of certain characters in order to give evidence to ongoing pursuit of 'holy jealousy' for the glory of God. The second part, however, presents a diverse moral assessment of the stature of jealousy within the context of theological and moral reflexion. Furthermore, this section of the article applies basic psychological knowledge to give a clearer picture of the feeling of jealousy.

Magdalena Lipińska (ur. 1975), doktorantka na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (studia doktoranckie z teologii w latach 2008–2013). W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się zagadnienia związane z kobiecością i chrześcijańskim feminizmem. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Ks. Marek Kluz

WTST – Tarnów

Kształtowanie postawy patriotycznej w nauczaniu Jerzego Ablewicza, biskupa tarnowskiego (1962–1990)

Słowa kluczowe: Jerzy Ablewicz, pasterskie nauczanie, patriotyzm, ojczyzna, odpowiedzialność moralna

Keywords: Jerzy Ablewicz, pastoral teaching, patriotism, homeland, moral responsibility

Wstęp

Kościół w Polsce, podejmując zadania w nowym stuleciu, jest świadom tego, że swoją kondycję moralną zawdzięcza pełnej poświęcenia pracy wielkich pasterzy minionego wieku, naznaczających swoją wiedzą i zapalem apostołskim oblicze chrześcijańskiej moralności w Polsce. Niewątpliwie jednym z nich był biskup tarnowski Jerzy Karol Ablewicz, kierujący diecezją w latach 1962–1990, a więc przez blisko trzy dekady. Przez wszystkie lata swojego pasterzowania, w trudnym okresie komunizmu i jego załamywania się, biskup przekazywał swoim wiernym niezmienną Bożą prawdę i ewangeliczne zasady moralne. Jako gorliwy pasterz, odpowiedzialny za formowanie i umacnianie życia moralnego, dawał konkretne wskazówki, jak należy żyć i co należy czynić, aby życie chrześcijan stawało się coraz doskonalsze. W swoich licznych kazaniach, homiliach, konferencjach i listach pasterskich podejmował najbardziej aktualne zagadnienia i wyzwania ówczesnego czasu. Pragnął wyjść na przeciw temu, co niósł ze sobą współczesny świat, i w ten sposób przyczynić się do właściwego ukształtowania życia moralnego chrześcijan.

W przekazywanym przez pasterza Kościoła tarnowskiego ewangelicznym orędziu moralnym nie mogło zabraknąć także odniesień społecznych. W całości kształcie problematyki społecznej, którą podjął w swoim pasterskim nauczaniu

bp Ablewicz, można odnaleźć zagadnienia o kluczowym znaczeniu dla życia społecznego człowieka. Do najbardziej istotnych biskup zaliczał bez wątpienia kształtowanie postawy patriotycznej. Zabiegając tak usilnie o odnowę życia społecznego, pragnął, aby moralnie zdrowe społeczeństwo kształtowało odpowiedzialnych i kochających ojczyznę obywateli.

Już w tym miejscu trzeba stwierdzić, że temat patriotyzmu, czyli odpowiedzialności za ojczyznę, podejmowany przez bpa Ablewicza wielokrotnie w listach, kazaniach i przemówieniach, przynosi wiele ciekawych wskazówek i mądrych pouczeń w pełni aktualnych także w czasach obecnych. W związku z tym wydaje się, że w kontekście obecności Polski w strukturach Unii Europejskiej zagadnienie to zasługuje na bliższe omówienie. Niniejsza publikacja ma więc na celu ukazanie – w świetle nauczaniu pasterza tarnowskiej diecezji Jerzego Ablewicza – bogactwa i wartości ojczyzny oraz moralnych aspektów i powinności związanych z patriotyzmem.

1. Treściowe bogactwo pojęcia patriotyzmu w pasterskim nauczaniu bpa Ablewicza

W kazaniu wygłoszonym po odsłonięciu popiersia Wincentego Witosa w bazylice katedralnej w Tarnowie 8 września 1985 roku biskup tarnowski powiedział:

Ukochani! Musimy sobie uświadomić, że nie można tworzyć jednej rodziny i odnosić się do siebie w duchu braterskim, jeśli zabraknie szacunku, czci i miłości wobec Ojczyzny (...). Wincenty Witos w swoich pamiętnikach pisał, że najwyższym dobrem jest miłość Ojczyzny, czyli patriotyzm. Każdy człowiek powinien więc poczuwać się do odpowiedzialności za Ojczyznę¹.

Oznacza to, że ojczyzna jest dla człowieka zadaniem moralnym. Jawi się ona jako dar i zarazem jako wezwanie. Domaga się właściwej postawy, zwanej patriotyzmem. Patriotyzm, który jest normalnym urzeczywistnieniem miłości ojczyzny, stanowi zadanie dla każdego i każdy powinien je realizować zgodnie ze swoją funkcją społeczną. Patriotyzm zatem w rozumieniu Ablewicza jawi się jako cnota chrześcijańska.

Podejmując temat patriotyzmu, czyli chrześcijańskiej miłości i odpowiedzialności wobec ojczyzny, w nauczaniu pasterza Kościoła tarnowskiego, trzeba najpierw zwrócić uwagę na samo pojęcie „ojczyzna”, a dopiero potem uka-

¹ J. Ablewicz, *Homilia wygłoszona w uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny po odsłonięciu popiersia Wincentego Witosa* (Tarnów, 8 września 1985), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza, Teczka 1983–1990* (dalej: *Teczka II*), s. 4.

zać związane z nim zobowiązania moralne. Nie ulega wątpliwości, że słowo to ma niezwykle bogatą treść². Najczęściej rozumie się przez nie kraj, w którym człowiek się urodził, którego jest obywatelem i z którym związany jest więzią duchową, ubogaconą pracą i dorobkiem poprzednich pokoleń. Termin „ojczyzna” wiąże się także z instytucją rodziny, rodu, spadku ojcowskiego w formie własności ziemi³. Ojczyzna stanowi zatem swoiste misterium ludzkiego środowiska życia. Patrząc na nią z etycznego punktu widzenia, łatwo zauważyć, iż można do niej podchodzić dwojako: jako do czegoś bardzo bliskiego (ojcowskiego) i jako do pewnego narzędzia w spełnianiu Bożego powołania i odbłasku Bożej chwały w świecie. Te dwa podejścia opierają się ostatecznie – z katolickiego punktu widzenia – na miłości ku Bogu, którego ojczyzna jest narzędziem i którego chwałę reprezentuje⁴.

Pojęcie to można też rozpatrywać w perspektywie uniwersalnej i polskiej. Dostrzeżenie aspektu uniwersalnego – wkomponowanie ojczyzny w dzieje rodziny ludzkiej, w dzieje zbawienia, zabezpiecza osobę ludzką przed kosmopolityzmem i internacjonalizmem. W perspektywie uniwersalnej ojczyzna jest trwałą wartością, darem różnorodności na rzecz uniwersum. To wkład w budowanie jedności rodzaju ludzkiego wywodzącego się od jedyne Boga. Ukazanie ojczyzny jako sposobu odczytania tożsamości człowieka ochrania najbardziej zagrożone sfery życia społecznego, wiąże się z gruntowaniem podstaw teologii społecznej. Teologia ojczyzny, w kontekście powołania człowieka, ukazuje istotę powołania chrześcijańskiego: osobowego i wspólnotowego, jako pełną realizację tej przestrzeni, która jest powołaniem do komunii społecznej⁵.

Drugi aspekt – polski – stanowi jakąś próbę „poszerzenia” tej przestrzeni, którą jest ojczyzna, poprzez wezwanie do odpowiedzialności za nią, wyraźnie obecne w nauczaniu Ablewicza. Zakorzenie człowieka w ojczyźnie jest jego zakorzeniem w konkretnym miejscu ludzkości. Z tą Bożą propozycją

² Trwa do dzisiaj dość zawiły spór na temat przedmiotu patriotyzmu, czyli znaczenia słowa „ojczyzna”. Nie tylko nie został on rozstrzygnięty przez Kościół, ale nawet nie ma w tej kwestii zgodnego poglądu myślicieli katolickich. Jasnym tego dowodem jest ankieta o nacjonalizmie przeprowadzona przez Vaussarda, z której wynika, że różni wybitni myśliciele katolicycy zakładają najróżnorodniejsze postawy wobec patriotyzmu. Myśliciele i pisarze polscy doszli pierwsi (obok Włochów) do skryzlowania pojęcia narodu, w odróżnieniu od państwa, rasy czy grupy językowej – wskutek czego naturalną jest rzeczą, że polska myśl katolicka jaśniej niż inne uświadamia sobie dzisiaj poprawne definicje i twierdzenia w tej dziedzinie. Por. J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 7–8.

³ Por. A.L. Szafranski, *Jan Paweł II: myśli o ojczyźnie*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz.S. Bartnik, Lublin 1988, s. 275–276. Por. także: Cz.S. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, w: *Polska teologia narodu...*, dz. cyt., s. 25–26.

⁴ Por. J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, dz. cyt., s. 10.

⁵ Por. K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 6.

wiąże się całe powołanie osoby ludzkiej. Teologiczne widzenie rzeczywistości pozwala stwierdzić, że Chrystus nie wyrzekł się Izraela na rzecz anonimowego uniwersum, ale spełnił to, co należało do Jego posłannictwa najpierw wobec własnej ojczyzny, a potem wobec innych narodów (por. Mk 15, 24). Podobne myśli można odnaleźć w listach św. Pawła (por. Flp 3, 5).

Pojęcie ojczyzny w polskim doświadczeniu i w świadomości narodu jest żywo i głęboko obecne. Duży wpływ na religijne rozumienie go mieli Jadwiga i Jagiełło, władcy pochodzący z innych narodów, którzy gruntowali podstawy polskiej podmiotowości państwowej. Zasadnicze zwerbalizowanie tego pojęcia nastąpiło w dramacie rozbiorów. Poszukiwania przez Polaków tożsamości narodowej pozwoliły im podjąć próbę realizacji orędzia biblijnego. Wiąże się ona z problemem wolności i godności narodu, a więc z faktem świętości życia narodowego. Pojęcie ojczyzny, jako pewien rodzaj stereotypu patriotycznego, kształtuje również twórczość, zwłaszcza literacka, malarska, muzyczna i teatralna⁶.

Myśli, które składają się na pojęcie „ojczyzna”, w doświadczeniu i przekazie pasterza Kościoła tarnowskiego mają wiele wątków i korelatów. Są to: ziemia, ludzie, rodzina, dzieje, historia, tradycja, język, religia, kultura⁷. Tak rozumiana ojczyzna jest dobrem fundamentalnym, wyróżniającym się przede wszystkim swą aksjologiczną treścią. Jest ona, jeśli tak można powiedzieć, „nośnikiem” wielorakich wartości dla osoby jako jednostki i dla wspólnoty osób. Ale biskup tarnowski, powołany do służby wartościom teologicznym i moralnym, widział również ojczyznę w perspektywie wiary. Jest ona dla niego „darem Boga”⁸, „Bożą tajemnicą”⁹. Ojczyzna jest także „naszą matką, którą mamy obowiązek miłować”¹⁰. Stosuje się więc do niej prawo zawarte w IV

⁶ Por. J. Gucwa, *Z teologii miłości Ojczyzny*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10 (1987), nr 2, s. 295–300.

⁷ Mówił Ablewicz w kazaniu do wiernych parafii św. Józefa w Tarnowie: „Czym jest ojczyzna? Ojczyzna to ziemia, po której chodzimy, oddychając jej powietrzem i pijąc wodę z jej źródeł. Ojczyzna to język, którym mówimy, który kochamy. Ojczyzna to rodacy, z którymi dzielimy nasz los ziemski i z którymi kiedyś może też dzielić będziemy los szczęśliwości wiecznej. Ojczyzna to kultura, którą nazywamy polską”; J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone w parafii św. Józefa* (Tarnów, 20 kwietnia 1975), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962–1982 (dalej: Teczka I), s. 3.

⁸ Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kamienia węgielnego* (Drwinia, 26 kwietnia 1981), w: Teczka I, s. 5.

⁹ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski na Wielki Post* (Tarnów, 2 lutego 1989), w: tenże, *Kościółowi napisz. Listy, odezwy, modlitwy okolicznościowe 1962–1989*, red. A. Kokoszka, A. Paciorek, Katowice 1991, s. 482.

¹⁰ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w parafii św. Józefa* (Tarnów, 20 kwietnia 1975), w: Teczka I, s. 2.

przykazaniu¹¹. Obowiązek czci i miłości jawi się jako bezwarunkowy moralny imperatyw, który nie jest ani umotywowany, ani uwarunkowany względem na przymioty. W tej miłości zawiera się też postawa wdzięczności. Jako bowiem źródło bytu ludzkiego ojczyzna uczestniczy w wielkości i powadze Stwórcy. Ablewicz przypisał jej także pewne uczestnictwo w Chrystusowym dziele zbawczym i dziele uświęcania ludzi przez Ducha Świętego. Wprawdzie nadprzyrodzone dzieło zbawcze dokonuje się w Kościele i to on jest matką naszego zbawienia, niemniej jednak ojczyzna rodzi dzieci dla Kościoła oraz otwiera mu i toruje drogę do wykonywania właściwej misji – z tego więc tytułu zasługuje na głębszą cześć¹².

Pasterz tarnowski, mówiąc na temat ojczyzny, powoływał się na słowa Soboru Watykańskiego II, zawarte między innymi w dekrecie o misyjności Kościoła, zachęcającym chrześcijan, aby „żywąc dla Boga i Chrystusa w uczciwej atmosferze swego narodu, jako dobrzy obywatele pielęgowali prawdziwą i skuteczną miłość ojczyzny, i unikali wszelkiej pogardy dla innej rasy oraz przesadnego nacjonalizmu”¹³. Podobną myśl wyraża Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym: „Niech obywatele pielęgnują wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by mieli również wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej”¹⁴. Trzeba wyraźnie podkreślić, że Kościół, który czerpie inspiracje z Ewangelii Jezusa Chrystusa, od samego początku nauczał, że miłość ojczyzny jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan. Obowiązek ten sięga tak daleko, że w pewnych warunkach może nawet wymagać złożenia ofiary z własnego życia.

Ablewicz, który całym sercem pracował dla dobra Kościoła Chrystusowego, starał się rozbudzić w wiernych poczucie odpowiedzialności za ojczyznę. Czynił to zwłaszcza przez swoje kazania i listy pasterskie. Ukazywał w nich cel i potrzebę rozwijania zdrowego i autentycznego patriotyzmu. Uświadamiał, że chrześcijanin, który wsłuchuje się w słowa Pana i realizuje je w codziennym życiu, nie może przejść obojętnie wobec tego wszystkiego, co składa się na pojęcie „ojczyzna”. Pragnął więc, aby każdy chrześcijanin potrafił – wyrażając

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone z okazji poświęcenia plebanii i zakończenia nowenny do Miłosierdzia Bożego* (Cerekiew, 29 kwietnia 1984), w: *Teczka II*, s. 5–7. Por. także: tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego* (Nowy Sącz, 6 sierpnia 1985), w: *Teczka II*, s. 6.

¹³ Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, nr 15.

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., nr 75.

wdzięczność za wszelkie otrzymane od społeczeństwa dobra – szczerym sercem miłować swoją ojczyznę¹⁵.

2. Powinności moralne związane z patriotyzmem w pasterskim przepowiadaniu bpa Ablewicza

W czym praktycznie ma się przejawiać prawdziwa miłość do ojczyzny, czyli zdrowy i autentyczny patriotyzm? Jest rzeczą oczywistą, że nie polega on wyłącznie na uczuciu. Był o tym głęboko przekonany również pasterz tarnowski. W jednym z kazań uświadamiał wiernych: „Ukochani! Miłość ojczyzny to nie tylko uczucie. Wprawdzie słowo »Polska« powoduje u nas wzruszenia, ale nie na samych wzruszeniach miłość ojczyzny się opiera”¹⁶. Podobną myśl można odnaleźć w późniejszym jego przemówieniu: „Gdy zagłębimy w dusze Polaków, to często słyszymy tam strunę uczucia. To jest bardzo potrzebna struna (...), ale nie może być to jedyna i wyłączna struna duszy polskiej”¹⁷. Wyżej więc niż więzi uczuciowe trzeba cenić miłość jako życzliwe nastawienie woli wobec ojczyzny – pragnienie dla niej prawdziwego dobra. Życzliwość ta kieruje się ostatecznie do ludzi, czyli do narodu, podstawowego elementu ojczyzny¹⁸.

Zdaniem Ablewicza, przejawem prawdziwej i autentycznej miłości ojczyzny nie są też tylko piękne i uroczyste deklaracje słowne, ale przede wszystkim dobre czyny, praktyczne postawy. Mówił do pielgrzymów w Tuchowie: „Za słowami nieraz nic się nie kryje. Ojczyzna potrzebuje czynów”¹⁹. Dobre czyny i postawy mają się szczególnie uwidaczniać w solidnej pracy wykonywanej dla dobra wspólnego. Tylko praca, wytrwała i ofiarna, może bowiem zapewnić ojczyźnie pomyślność, dobrobyt, pokój i rozwój²⁰. Innym razem biskup tarnowski mówił o potrzebie służby dla dobra ojczyzny: „Potrzeba nam dzisiaj

¹⁵ W kazaniu do ludzi Solidarności w Brzesku wołał biskup: „Ukochani Bracia i Siostry! Jeżeli dzisiaj czegoś w Polsce potrzeba, to przede wszystkim szczerego oddania się ojczyźnie (...). Pomyślmy, czy każdy z nas daje w tej chwili ojczyźnie to, co powinien dać”; J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone dla Solidarności* (Brzesko, 24 września 1981), w: *Teczka I*, s. 4.

¹⁶ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w parafii św. Józefa* (Tarnów, 20 kwietnia 1975), w: *Teczka I*, s. 5.

¹⁷ Tenże, *Przemówienie wygłoszone do uczestników pielgrzymki młodzieżowej* (Tuchów, 24 stycznia 1981), w: *Teczka I*, s. 3.

¹⁸ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna: dar, wezwanie, odpowiedź*, t. 7: *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, s. 270.

¹⁹ J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone do uczestników pielgrzymki młodzieżowej* (Tuchów, 24 stycznia 1981), w: *Teczka I*, s. 3.

²⁰ Por. tamże, s. 3–4. Por. także: J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone w dniu inauguracji roku akademickiego 1981/1982* (Tarnów, 1981), w: *Teczka I*, s. 6.

Polaków i Polek, którzy ponad wszelką radość będą stawiać radość płynącą ze służby ojczyźnie²¹. Ta służba polega, jego zdaniem, na poświęcaniu swoich sił, zdolności, troski i starań dobru wspólnoty, podporządkowaniu jej interesów osobistych²².

Według pasterza diecezji tarnowskiej, świadectwem autentycznej miłości ojczyzny jest troska o jej pomyślny rozwój gospodarczy, społeczny, kulturalny, intelektualny, a także religijny i moralny. Dowodem prawdziwego patriotyzmu jest też dbałość o poprawne, życzliwe stosunki międzyludzkie, szacunek dla wszystkich ludzi, nawet inaczej myślących, pochylanie się nad potrzebującymi, walka o sprawiedliwość i solidarność. Odpowiedzialność za ojczyznę oznacza również zakaz wyrządzania szkody własnemu narodowi i czuwanie, by nie czynili tego inni²³.

Szczególnym przejawem troski i odpowiedzialności człowieka za ojczyznę jest gotowość do składania dla niej ofiar. W przemówieniu Ablewicza skierowanym do młodzieży w Tuchowie jak refren powtarzają się słowa: „Ojczyznę, jeżeli się naprawdę kocha, trzeba objąć ramionami cierpienia, ramionami ofiary²⁴. Im większa ofiarność, tym bardziej chrześcijanin wraz z bliźnimi będzie mógł się cieszyć jej owocami. Kamieniem probierczym prawdziwej miłości ojczyzny będzie przede wszystkim gotowość oddania za nią życia. Czasy współczesne – wskazywał biskup tarnowski – nie zawsze wymagają od Polaków ofiary krwi, ale żądają nie mniejszego wysiłku w pracy codziennej oraz wzmożonego poczucia odpowiedzialności za ojczyznę. Należy więc postawić sobie wymagania uczciwego i szlachetnego życia, bezinteresowności, poszanowania godności każdego człowieka, umiłowania prawdy, wolności i pokoju oraz tych wszystkich wartości, które służą dobru człowieka i ojczyzny²⁵.

Prawdziwy patriotyzm zobowiązuje też do szacunku i wierności wobec dziedzictwa, „któremu na imię Polska²⁶. Trzeba podkreślić, że biskup tarnowski temu zagadnieniu poświęcił wiele miejsca w swojej pasterskiej posłudze słowa. Dziedzictwo jest wartością, której nie wymyślił człowiek. Jest to jego trwanie w określonym miejscu i uczestnictwo w określonych darach, jako

²¹ Tenże, *Przemówienie wygłoszone dla Solidarności* (Brzesko, 24 września 1981), w: Teczka I, s. 4.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone do uczestników pielgrzymki młodzieżowej* (Tuchów, 24 stycznia 1981), w: Teczka I, s. 1–5.

²⁵ Por. tamże, s. 1–5. Por. także: J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone w Seminarium Duchownym z okazji zakończenia roku akademickiego* (Tarnów, 19 czerwca 1981), w: Teczka I, s. 7–8; tenże, *Kazanie wygłoszone dla Solidarności* (Tarnów, 24 września 1981), w: Teczka I, s. 4–9.

²⁶ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 482.

trwanie w darze stworzenia. W przemówieniach Ablewicza słowo „dziedzictwo” pojawia się wielokrotnie. Jest ono filarem, fundamentem przekazu o ojczyźnie. Ma wymiar *sacrum*. W jego rozumieniu podstawowe elementy dziedzictwa stanowią: ziemia, dziedzictwo wiary, kultura i związana z nią tradycja oraz historia.

Związek z ziemią leży u podstaw dziedzictwa: „Abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Pasterz Kościoła tarnowskiego widział ziemię jako święty dar Boga: „Ziemia, gleba, grunt, gospodarstwo to dar samego Boga. Jest to dar, w którym odbija się świętość Boga”²⁷. Ukazując ziemię jako święty dar Boga, apelował do rolników, aby ją kochali i szanowali „ten polski grunt do ostatniej skiby”²⁸. Uświadamiał im, że „Polska nasza to polska ziemia”²⁹. W postawie biskupa tarnowskiego można więc zauważyć ogromny szacunek dla ziemi i dla godności pracujących na roli. Według niego, rolnicy żywią i bronią narodu. Mają zatem szczególną rolę w posiadaniu i utrzymaniu dziedzictwa. Oni też „stanowią element stałości i trwania”³⁰. Owa stałość i trwanie wypływają z faktu posiadania ziemi i przekazywania jej następnym pokoleniom. Rolnik stoi zatem jakby u samych podstaw dziedzictwa. Ablewicz odwoływał się także do wszystkiego, co stanowi duchową spuściznę rolników. Przywoływał nazwiska wielkich społeczników z diecezji tarnowskiej, zwłaszcza spośród duchowieństwa: bpa Józefa Wojtarowicza³¹, bpa Leona Wałęgę³². Często też cytował wielkiego męża stanu, przedstawiciela polskiej wsi, Wincentego Witosa³³. Chcąc zabezpieczyć dziedzictwo ziemi, pasterz diecezji w modlitwach powierzał je Matce Bożej.

²⁷ Tenże, *Homilia wygłoszona w bazylice katedralnej w uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny po odświeżeniu popiersia Wincentego Witosa* (Tarnów, 8 września 1985), w: Teczka II, s. 4.

²⁸ Tamże, s. 6.

²⁹ J. Ablewicz, *Przemówienie w katedrze z okazji uroczystości Narodzenia Najświętszej Maryi Panny* (Tarnów, 8 września 1987), w: Teczka II, s. 3.

³⁰ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 483

³¹ Por. tenże, *Pamięć o dobrym pasterzu. List pasterski zapowiadający przeniesienie zwłok biskupa Józefa Grzegorza Wojtarowicza do bazyliki katedralnej w Tarnowie w 100-lecie śmierci* (Tarnów, 23 listopada 1975), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 254–256.

³² Por. tenże, *Homilia wygłoszona w bazylice katedralnej w uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny po odświeżeniu popiersia Wincentego Witosa* (Tarnów, 8 września 1985), w: Teczka II, s. 9.

³³ Por. np. tamże, s. 3–10; J. Ablewicz, *Dziękczynienie i odpowiedzialność za duchowe dziedzictwo diecezji. List pasterski zapowiadający zakończenie IV Synodu i rok jubileuszowy uczczenia 200. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej* (Tarnów, 25 stycznia 1986), w: Teczka II, s. 433; tenże, *Przemówienie w katedrze z okazji uroczystości Narodzenia Najświętszej Maryi Panny* (Tarnów, 8 września 1987), w: Teczka II, s. 3.

Dalej trzeba stwierdzić, że dziedzictwo to nie tylko podstawa bytu materialnego. Może jeszcze bardziej jest nim to wszystko, co stanowi jego duchowy wymiar. Ablewicz w jednym z listów pasterskich na Wielki Post napisał, że „Polska to przede wszystkim dziedzictwo duchowe”³⁴. Podkreślając jego wartość, wezwał wiernych do jego zachowania³⁵.

W nauczaniu biskupa tarnowskiego u podstaw dziedzictwa duchowego leży wiara³⁶. Ta, jego zdaniem, „była ostoją i ratunkiem dla narodu, na trudnych drogach jego historii”³⁷. Stała się też źródłem siły duchowej i moralnej dla diecezji tarnowskiej w ciągu 200 lat jej istnienia. Podkreślił to biskup wyraźnie w liście pasterskim poświęconym duchowemu dziedzictwu diecezji: „Wiara (...) w ciągu dwóch stuleci podawała rękę synom i córkom diecezji tarnowskiej (...), aby nie zatracili swojej tożsamości narodowej i pozostali zawsze prawdziwymi Polakami”³⁸.

Trwałość wiary jest też nośnikiem polskiej tradycji. Tradycja w ogólnym sensie oznacza sumę procesów i zwyczajów zdobytych i ustanowionych w historii i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. W nauce pasterza Kościoła tarnowskiego tradycja ma wymiar *sacrum*. Tradycja zapewnia ciągłość tego, co zostało rozpoczęte, zapewnia zasadnicze trwanie dziedzictwa. W przekazie Ablewicza tradycja oznacza odwołanie się do przeszłości, z myślą o tym, co należy do „dziś”, i z troską o przyszłość. Tradycja bowiem jest z jednej strony umacnianiem dziedzictwa, z drugiej umożliwia – z perspektywy wiedzy i doświadczenia przodków – klasyfikację i ocenę nowych doświadczeń. W tym też kontekście biskup tarnowski uważał tradycję za podstawę rozwoju narodu³⁹.

³⁴ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 480.

³⁵ Uczył to Ablewicz w ułożonej przez siebie modlitwie: „Z największą powagą, na jaką nas stać, wołajmy razem: »Nasza odpowiedzialność, nasza odpowiedzialność, nasza wielka odpowiedzialność« za zachowanie Twojego świętego dziedzictwa w rozpoczynającym się trzecim wieku bytu diecezji tarnowskiej”; J. Ablewicz, *Modlitwa do Jezusa Chrystusa Króla Wieków na jubileuszowy rok 200. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej* (Tarnów, 13 marca 1986), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 439.

³⁶ Ablewicz, odwołując się do papieża Jana Pawła II, pisał we wspomnianym wyżej liście pasterskim na Wielki Post: „Dziedzictwo duchowe, któremu na imię Polska – to dziedzictwo wiary”; J. Ablewicz, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 480.

³⁷ Tenże, *Modlitwa do Jezusa Chrystusa Króla Wieków na jubileuszowy rok 200. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej*, dz. cyt., s. 440.

³⁸ Tenże, *Dziękczynienie i odpowiedzialność za duchowe dziedzictwo diecezji. List pasterski zapowiadający zakończenie IV Synodu i rok jubileuszowy uczczenia 200. rocznicy powstania diecezji tarnowskiej* (Tarnów, 25 stycznia 1986), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 435.

³⁹ Por. tenże, *Przemówienie wygłoszone do prelegentek i prelegentów z duszpasterstwa rodzinnego* (Tarnów, 21 stycznia 1978), w: *Teczka I*, s. 19–26. Por. także: tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 480–483.

Przez swój chrześcijański charakter tradycja nosi znamiona świętości. Przynależność bowiem do świętego staje się podstawą moralnej świętości. Ten manifestujący się w polskiej tradycji charakter świętości wskazuje zarazem, że jest ona konieczna i jakoś niepodważalna. Tylko to bowiem, co ma znamiona świętości, może zapewnić sens ludzkiego życia. W rozumieniu Ablewicza na tradycję polską składa się w szczególnej mierze wszystko to, co w jakiś sposób dotyczy kultu, a więc relacji do Boga, Maryi i świętych⁴⁰. Bogatą tradycją odznaczają się święta obchodzone w Polsce. Święta Bożego Narodzenia mają wymowę rodzinności i ludzkiej solidarności. „One – mówił biskup – zbliżają ludzi do siebie, ludzi czynią ludźmi i przez to obdarzają ich prawdziwym szczęściem”⁴¹. Również święto Zmartwychwstania Pańskiego ma też specyficznie polską tradycję związaną z liturgią Wielkiego Tygodnia. W ten sam ciąg wpisał pasterz tarnowski święto Bożego Ciała i tradycje świąt maryjnych, a także polskie kolędy, pieśni religijne, Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie⁴².

Z ducha narodu – przypomniał Ablewicz – zrodziły się też śpiewane w Wielkim Poście Gorzkie Żale, których nie ma gdzie indziej (...). One są polskimi lamentacjami nad cierpieniem Boga za nas i nad naszą wobec Niego niewdzięcznością, i w ciągu wieków były one źródłem duchowej siły dla Polaków wystawionych na tak trudne i bolesne próby dziejowe⁴³.

Tak więc można powiedzieć za biskupem, że „aby spłacić dług Ojczyźnie, trzeba strzec w sobie i w drugich ojczystego obyczaju”⁴⁴. Tradycja i związana z nią obrzędowość tworzy spoiwo dla narodu. Powtarzalność obyczaju i obrzędu sprawia, że stanowią one czynnik utrwalania zbiorowości – zapewniają jej ciągłość. Tradycja należy do kategorii nakazu. Jest sposobem bycia człowieka i narodu, sposobem utrwalania dziedzictwa. Dziedzictwo związane z tradycją jest gruntem, na którym spotykają się różne pokolenia.

W nauczaniu pasterza tarnowskiego ważnym elementem dziedzictwa jest też historia narodu, którą człowiek powinien kochać, szanować i nigdy o niej nie zapominać. „Człowiek bowiem oderwany od (...) przeszłości, od historii

⁴⁰ Por. tamże, s. 481–482.

⁴¹ J. Ablewicz, *Dobroć i ludzkość Boga. List pasterski z okazji świąt Bożego Narodzenia* (Tarnów, 8 grudnia 1963), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 56.

⁴² Por. tenże, *Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie. List pasterski na Wielki Post o wychowaniu religijnym i katechezie dzieci przedszkolnych* (Tarnów, 11 lutego 1977), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 276.

⁴³ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 481–482.

⁴⁴ Tamże, s. 483.

(...) wędnie i zamiera, jak drzewo od korzeni”⁴⁵. Według Ablewicza, w historii ojczyzny pierwsze miejsce zajmuje Chrystus jako fundament bytu narodowego. Bez Niego nie można więc zrozumieć historii Polski. „Gdyby ktoś chciał oderwać Chrystusa od historii polskiej – uświadamiał biskup wiernych z parafii Gliny Małe – dokonaby złego czynu, bo Chrystus przez wieki był źródłem największych wartości, które zostały urzeczywistnione w życiu polskiego narodu”⁴⁶. Chrystus był w narodzie i z narodem zwłaszcza w chwilach trudnych doświadczeń, co uwydatnił pasterz tarnowski w jednym z późniejszych przemówień: „W ciągu tysiąca lat swojej historii Polacy niejednokrotnie odczuwali gorycz opuszczenia (...). Nigdy jednak nie byli osamotnieni. Zawsze bowiem był z nimi Chrystus ukrzyżowany, który przyciągał ich do swego Serca swoją czułą miłością”⁴⁷.

W wymiarze ojczyzny z Chrystusem złączona jest Maryja. Specyfika polskiego chrześcijaństwa od początku dziejów czyni je maryjną drogą wiary. Królestwem Maryi było całe średniowieczne uniwersum, co naznaczyło również dzieje Polski. Ablewicz przypominał, że „dzieje Polski zaczynają się od pieśni *Bogurodzica*”⁴⁸. W tej najstarszej pieśni zawarte są główne prawdy wiary i zasady moralności. *Bogurodzica* jest więc niejako dokumentem polskiej historii, który trzeba wiernie zachowywać. Biskup ukazał też znaczenie Jasnej Góry w życiu Polaków i w doświadczeniu dziejów:

Jakże zbawienne dla naszego narodu, nie tylko w czasie szwedzkiego potopu i szwedzkiej niewoli, lecz zawsze w ciągu długich wieków okazywało się to, że był on w słodkiej niewoli Częstochowskiej Jasnej Góry. Słusznie nazywa się ta Góra Jasną, bo z niej Niebieska Matka była dla naszego narodu światłem nawet wtedy, gdy gasły wszystkie inne światła⁴⁹.

W przekazie tarnowskiego pasterza Obraz Jasnogórski odzwierciedla całą treść i doświadczenie wiary zawarte w pieśni *Bogurodzica*, a więc sam począ-

⁴⁵ Tenże, *Korzenie tysiącletniego bytu narodu. List pasterski przed uroczystością 900-lecia śmierci męczeńskiej świętego Stanisława ze Szczepanowa* (Tarnów, 31 marca 1978), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 298.

⁴⁶ Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kamienia węgielnego* (Gliny Małe, 23 sierpnia 1982), w: *Teczka I*, s. 4.

⁴⁷ Tenże, *Przyciągająca moc krzyża. List pasterski na 300-tną rocznicę umieszczenia cudownego obrazu Jezusa Ukrzyżowanego w kościele parafialnym w Kobylance* (Tarnów, 11 kwietnia 1982), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 361.

⁴⁸ Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kamienia węgielnego* (Gliny Małe, 23 sierpnia 1982), w: *Teczka I*, s. 6.

⁴⁹ Tenże, *Maryja znakiem ocalenia. List pasterski na dzień oddania diecezji w niewolę macierzyńską Maryi za Kościół* (Tarnów, 16 marca 1965), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 71.

tek wiary i dziejów Polaków. Wizerunek ten ma dla Polaków także wymiar moralnej wolności. Ablewicz przypomniał wypowiedź Jan Pawła II związaną z Jasną Górą: „Tutaj zawsze byliśmy wolni”⁵⁰. Można więc powiedzieć, że Jasna Góra jest miejscem, w którym niejako skoncentrowały się dzieje Polaków. W tym mieści się całe odczucie i historyczne doświadczenie chrześcijańskiego narodu. Chrześcijanin kochający swoją ojczyznę musi o tym zawsze pamiętać.

Szczególnym znakiem Bożej obecności w historii ojczyzny są ludzie święci, bohaterowie zmagają na polach bitewnych, uczeni, literaci, politycy, a także ludzie „zwykli”, bezimienni, nieznani, starzy i młodzi. To im „Polska zawdzięcza przetrwanie tylu groźnych burz dziejowych”⁵¹. Oni są najszlachetniejszym tworzywem i zwornikiem dziedzictwa. Najwięcej miejsca w katechezie narodowej biskup tarnowski poświęcił św. Stanisławowi ze Szczepanowa, św. Wojciechowi, św. Maksymilianowi i św. Jadwidze. W swoim kerygmacie często przywoływał też świętych i błogosławionych z diecezji tarnowskiej: św. Kingę, św. Świerada, bł. Karolinę Kózkównę, bł. Teresę i Urszulę Ledóchowskie i bł. Szymona z Lipnicy. Ponadto Ablewicz włączył w to dziedzictwo również takie postaci, jak: mjr Henryk Sucharski, bohater Westerplatte, Stefania Łącka, „która niosła heroiczną pomoc drugim w obozie oświęcimskim”, Jan Bielatowicz, wybitny literat i żołnierz spod Monte Cassino, Ludwika Huzar-Krysiakowa, „która jako strażniczka w warszawskim Pawiaku z narażeniem życia przynosiła więźniom Chrystusa Eucharystycznego i świadczyła im duchową i materialną pomoc”, Jerzy Braun, filozof, dziennikarz, działacz Klubu Inteligencji Katolickiej, „który tyle wycierpiał dla Boga i Ojczyzny”, a także wspomniany już Wincenty Witos, „wielki mąż stanu, przedstawiciel polskiej wsi”⁵². To właśnie dzięki tym ludziom, bohaterom, dzięki ich ofierze Polska nie zginęła. Dlatego „o tej ofierze – uświadamiał pasterz tarnowski – nie wolno nam zapomnieć. W imię nie tylko miłości, lecz nade wszystko sprawiedliwości”⁵³. Czyny tych, którzy odeszli, są zatem zobowiązaniem dla potomnych.

Analizując przekaz Ablewicza o dziedzictwie, można stwierdzić, że biskup widział je jako wielkie dobro dla Polaków. Dziedzictwo, które stanowi ojczyznę, jest zatem szczególną wartością, przedmiotem dążenia, gdyż to właśnie należy do istoty dobra. Jako dobro, dziedzictwo stanowi jednocześnie zobowiązaniem dla potomnych.

⁵⁰ Por. tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas pożegnania pielgrzymki na Jasną Górę* (Tarnów, 6 sierpnia 1982), w: *Teczka I*, s. 5.

⁵¹ Tenże, *Wierzę w świętych obcowanie. List pasterski wzywający do oddania modlitewnej czci wszystkim, którzy poświęcili swe życie za Ojczyznę* (Tarnów, 1 listopada 1971), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 174.

⁵² Por. tenże, *Dziękczynienie i odpowiedzialność za duchowe dziedzictwo diecezji. List pasterski...*, dz. cyt., s. 432–433.

⁵³ Tenże, *Wierzę w świętych obcowanie. List pasterski...*, dz. cyt., s. 175.

wiązanie do wierności i wypełniania zadań wobec niego. Zadania te wiążą się z kategorią powinności moralnej, doświadczenia wartości bowiem nie można przyjąć bez odniesienia do niej. Powinność ma zawsze charakter imperatywu moralnego wyrażającego się w sumieniu. Zadania wobec dziedzictwa mogą być więc najogólniej ujęte jako moralny imperatyw czynu patriotycznego.

U podstaw tych zadań jest przyjęcie dziedzictwa związane z potwierdzeniem własnej tożsamości, a także z moralną odpowiedzialnością za dar. Biskup tarnowski, nawiązując w jednym z listów pasterskich na Wielki Post do słów Jana Pawła II wypowiedzianych na Błoniach krakowskich w 1978 roku, zobowiązał diecezjan do przyjęcia dziedzictwa „z wiarą, nadzieją i miłością”⁵⁴. Przyjęcie go oznacza więc wierność wartościom, które wraz z nim zostały człowiekowi dane i zadane.

Zdaniem pasterza diecezji, obowiązkiem człowieka jest także zawsze bronić dziedzictwa, czyli prawdy i prawa do tradycji, historii narodu i kultury ojczystej. To wiąże się również z obroną ładu moralnego w życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i społecznym. Obrona dotyczy wszystkiego, co jest związane z „korzeniami” dziedzictwa. Korzenie bowiem stanowią o możliwości życia i rozwoju. Pisał biskup w jednym z listów pasterskich: „Drzewo nie może rozwijać się bez korzeni. Bez korzeni więdnie, usycha i zamiera. Podobnie i człowiek, aby naprawdę rozwijał się duchowo, musi pamiętać o korzeniach, z jakich wyrósł. Jeśli o tych korzeniach zapomina, grozi mu śmierć duchowa”⁵⁵. W innym, nieco późniejszym liście pasterskim Ablewicz wspominał też o tworzeniu dziedzictwa. Wyodrębnił w tym procesie dwa zasadnicze zadania: podstawowe idee przekazać następnym pokoleniom i wzbogacić dziedzictwo, czyli spowodować jego rozwój, dostosować wartości do potrzeb miejsca i czasu. Tworzenie dziedzictwa jest zarazem sposobem spłacenia długu, jaki zaciąga się wobec niego⁵⁶.

Widać wyraźnie, że zadania, jakie stawiał pasterz Kościoła tarnowskiego wobec dziedzictwa, mają moc imperatywu sumienia dla człowieka. Imperatywu, w którym polskość jest widziana jako przedmiot świadectwa, obowiązku i odpowiedzialności. Ablewicz dobrze znał doświadczenia i trud związany z tymi zadaniami, lecz był zarazem nieustępliwy w ich stawianiu.

W nauczaniu biskupa tarnowskiego prawdziwa troska i odpowiedzialność za ojczyznę łączy się również z głębokim szacunkiem do wszystkiego, co sta-

⁵⁴ Tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 480.

⁵⁵ Tenże, *Korzenie polskiego tysiąclecia. List pasterski na Wielki Post w 900-tną rocznicę kanonizacji świętego Świerada* (Tarnów, 14 lutego 1983), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 279.

⁵⁶ Por. tenże, *Na straży polskiego obyczaju katolickiego. List pasterski...*, dz. cyt., s. 480–484.

nowi wartość innych narodów. Wymaga uznania i przyjęcia wszelkiego dobra znajdującego się poza człowiekiem i gotowości do moralnego doskonalenia się w oparciu o dorobek i doświadczenie innych narodów. Siłą twórczą prawdziwego patriotyzmu jest więc autentyczna miłość, wolna od nienawiści, bo nienawiść – jak twierdził Ablewicz – to „mur nieszczęsny, który oddziela człowieka od człowieka w narodzie”⁵⁷. Postawa taka niesłychanie zuboża własny naród, pozbawiając go możliwości korzystania z dorobku całej ludzkiej rodziny⁵⁸.

Miłość ojczyzny, która rodzi nienawiść, fanatyzm i niesprawiedliwość wobec innych nacji, nie jest niczym innym, jak tylko zwyrodniałą stronniczością. Trudno mówić o zdrowym patriotyzmie, jeśli podbija się, okrada i zniewala inne narody. Chrześcijańskie pojęcie miłości ojczyzny jest dalekie zarówno od nacjonalizmu, jak i od kosmopolityzmu, który marzy o wszystkich narodach i o całej ludzkości, a nie chce pracować dla tego, co najbliższe – dla swej ojczyzny⁵⁹.

Mówiąc na temat odpowiedzialności za ojczyznę, biskup tarnowski zwracał również uwagę na wady narodowe. Do najbardziej niebezpiecznych zaliczył: alkoholizm, nikotynizm, narkomanię, marnotrawstwo, demoralizację niektórych środowisk młodzieży i kryzys życia rodzinnego⁶⁰. Wszystkie te słabości, jego zdaniem, poważnie zagrażają prawidłowemu rozwojowi kraju. Prawdziwa miłość ojczyzny wymaga więc od wszystkich Polaków nieustannej pracy nad sobą i walki z tymi nałogami i wynaturzeniami. Biskup rozważył to istotne – nie tylko dla pomyślności ojczyzny, ale też dla prawidłowego rozwoju życia chrześcijańskiego – zagadnienie we wspomnianym już wcześniej przemówieniu do pielgrzymów w Tuchowie. Mówił wówczas:

⁵⁷ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie odpustu* (Jodłowa, 30 grudnia 1977), w: Teczka I, s. 9.

⁵⁸ Por. *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 707–708.

⁵⁹ Por. H. Łuczak, *Wierność dziedzictwu*, Lublin 1985, s. 121.

⁶⁰ W przemówieniu do wiernych w Nawsiu biskup stwierdził z przykrością: „Nie jest dobrze u nas w Polsce. Wiemy, ile nas męczy wad narodowych: pijaństwo, nikotynizm, narkomania, rozwody (...). Z tym wszystkim musimy walczyć”; J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia placu pod budowę kościoła* (Nawsie, 27 września 1983), w: Teczka II, s. 7–8. Podobne wypowiedzi można znaleźć w późniejszych przemówieniach, por. np.: tenże, *Przemówienie wygłoszone na zakończenie II Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy* (Częstochowa, 25 sierpnia 1984), w: Teczka II, s. 4; tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego* (Nowy Sącz, 6 sierpnia 1985), w: Teczka II, s. 9; tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie nabożeństwa jubileuszowego dla robotników* (Tarnów, 14 września 1986), w: Teczka II, s. 6; tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu parafialnego* (Cmolas, 9 września 1987), w: Teczka II, s. 9–10; tenże, *Matka naszej niepodległości. List pasterski zapowiadający obchód 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej w Odporyszowie* (Odporyszów, 24 kwietnia 1988), w: tenże, *Kościółowi napisz*, dz. cyt., s. 476.

Rozmaitej pracy potrzebuje nasza ojczyzna (...). Ale jest też taka praca, której ojczyzna żąda od wszystkich bezwzględnie. To jest praca nad samym sobą (...). Ona jest potrzebna każdemu człowiekowi, aby z obojętnego stawał się gorliwym religijnie, z leniwego obowiązkowym, ze zmysłowego czystym, z pijanego trzeźwym (...), aby umiał opanować wszystkie swoje złe skłonności⁶¹.

Pasterz tarnowski uświadamiał też, że praca nad samym sobą, nad swoimi wadami wymaga wielu ofiar, wyrzeczeń, poświęceń i cierpliwości. Jednak odniesione zwycięstwo daje wielką radość i pokój. Przynosi szczęście człowiekowi i pożytek ojczyźnie⁶².

W pasterskim nauczaniu Jerzego Ablewicza można również odnaleźć pewne aspekty związane z wychowaniem do patriotyzmu. Zdaniem biskupa, formacja patriotyczna odbywa się głównie w domu rodzinnym. Z niego młody człowiek powinien wynieść pierwsze fascynacje ojczystym językiem, kulturą, tradycją, historią. Dom rodzinny ma być miejscem, gdzie wyrabia się w dzieciach umiejętność wyrzekania się na rzecz innych, gotowość do ofiar. Rodzice stanowią więc główny ośrodek przekazu wartości i postaw patriotycznych. Jednak według pasterza diecezji tarnowskiej, ważne zadanie w wychowaniu do miłości ojczyzny ma też do spełnienia szkoła. Kontynuuje ona i wzbogaca wychowanie patriotyczne wyniesione z domu rodzinnego, kształtując poczucie odpowiedzialności za ojczyznę, za wszystko, co ją stanowi. Do głównych zadań szkoły należy formowanie intelektualne, a przez to utrwalanie postaw patriotycznych. Najważniejszą rolę odgrywają takie przedmioty, jak historia, język polski, geografia, przyroda, muzyka i wiedza o społeczeństwie. Ważne miejsce w pracy szkoły zajmują również uroczystości patriotyczne, pogadanki wychowawcze oraz ogólna dyscyplina, która sprzyja formowaniu prawych charakterów. I w końcu – zdaniem Ablewicza – pielęgnowanie katolickiego wątku w kulturze narodowej należy w dużej mierze do zadań Kościoła. W czasie zaborów, a także w okresie komunizmu Kościół nie tylko prowadził do Chrystusa, ale był ostoją polskości. Również w obecnych czasach z poczuciem odpowiedzialności stara się wypełniać te zadania.

Podsumowanie

Z omówionego nauczania bpa Ablewicza wynika wyraźnie, że ojczyzna jest dla człowieka terenem powołania i moralnej odpowiedzialności. Jest darem

⁶¹ Tenże, *Przemówienie wygłoszone do uczestników pielgrzymki młodzieżowej* (Tuchów, 24 stycznia 1981), w: *Teczka I*, s. 3–4.

⁶² Por. tamże, s. 4–5.

i jednocześnie zadaniem moralnym. Każdy chrześcijanin powołany jest do tego, aby z całą gorliwością i stanowczością dbać o dobro ojczyzny i wszystkie jej potrzeby. Jego powinnością jest miłować ją jak własną matkę. Ojczyzna bowiem umożliwia człowiekowi to wszystko, co jest niezbędne do ukształtowania i wzbogacenia jego osobowości. Ofiarność, pracowitość, poważne traktowanie codziennych obowiązków, zaangażowanie się w sprawy, które są istotne dla kraju, troska o bliźniego, walka z nałogami i wierność całemu dziedzictwu narodowemu wyciskają na człowieku niezatarty znak i nadają sens jego życiu. Chrześcijanin w służbie ojczyźnie może też dostrzec jedno z wielkich Bożych wezwań prowadzących do moralnej doskonałości.

Tak więc żaden uczeń Chrystusa nie może przejść obojętnie wobec tego wszystkiego, co kryje się pod pojęciem „ojczyzna”. Z obowiązku odpowiedzialności za nią nikt też nie może człowieka zwolnić. Odpowiedzialność za kraj ojczysty jest wymogiem chrześcijańskiej wiary. Człowiek uczy się jej najlepiej w rodzinie, ale kształtują ją także Kościół i szkoła. Szczególnie te trzy płaszczyzny: rodzina, szkoła i Kościół, są – zdaniem bpa Ablewicza – nieodzowne do właściwego uformowania postawy patriotycznej.

Summary
The formation of patriotic attitude in the teaching of
Jerzy Ablewicz the Bishop of Tarnów (1962–1990)

In the whole of social issues taken by bishop Ablewicz in his pastoral teachings we can find topics of critical importance to human social life. The bishop of Tarnów ranked the formation of patriotic attitudes to be undoubtedly among the most important issues. This publication is therefore to show – in the light of teachings of the shepherd of the diocese of Tarnów – the wealth and value of the motherland and moral aspects and duties associated with patriotism. Ablewicz striving for the renewal of the social life wanted the morally healthy society to shape responsible citizens, sensitive to love of the homeland. The person learns this responsibility best in a family however it is also shaped by the Church and the school. Especially these three levels: family, school and Church are – according to the bishop of the diocese of Tarnów – essential for the proper formation of patriotic attitudes.

Ks. Marek Kluz – prodziekan Wydziału Teologicznego Sekcji w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki na WTST, adiunkt z habilitacją przy Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości WTST. Autor kilku książek i około 100 artykułów naukowych poświęconych moralności małżeńsko-rodzinnej, wychowaniu moralnemu, etyce cnót, moralności życia społecznego, bioetyce i działalności socjalno-charytatywnej.

Magdalena Skolimowska

UWM – Olsztyn

Powszechne powołanie do świętości w świetle soborowego nauczania Kościoła oraz posoborowych adhortacji apostołskich

Słowa kluczowe: świętość, powszechność, miłość, mistyczne zjednoczenie, misja
Keywords: holiness, universality, love, mystical union, mission

Wstęp

W ciągu wieków utarło się przekonanie, że świętość dotyczy jedynie nielicznych wybranych. Tam gdzie była mowa o świętości, nie było mowy o jej powszechności¹. Echo tego sposobu myślenia odbija się do dziś. Świętość w dalszym ciągu bywa kojarzona z ideałem osiąganym przez herosów wiary, wiązana jest z bezgrzesznością, a dla współczesnych ludzi wydaje się raczej czymś mało atrakcyjnym. Tymczasem zgodnie z wiarą chrześcijan, świętość jest stanem, do którego wszyscy mają zmierzać. Każde działanie Kościoła ma być ostatecznie podejmowane właśnie w tym celu, aby ciągle na nowo urzeczywistniać w teraźniejszości Boże królestwo oraz osiągnąć zbawienie, które okazuje się synonimem świętości właśnie². Przełomowa w tej kwestii okazuje się Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, główny dokument Soboru Watykańskiego II, poruszająca między innymi kwestie powszechnego powołania do świętości. Myśl ta kontynuowana i rozwijana jest również w innych pismach Kościoła, w tym w posoborowym nauczaniu papieży. W sposób bezpośredni o powszechnym powołaniu do świętości wiele mówił Jan Paweł II. Również w nauczaniu pozostałych posoborowych papieży rozbrzmiewa wezwanie do świętości oraz są wskazywane drogi realizacji chrześcijańskiego

¹ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 99–103.

² Por. tamże.

ideału. Ze względu na bogactwo źródeł w tej materii poniższe rozważania zostaną ograniczone do dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz wybranych posoborowych adhortacji apostoelskich. Na ich podstawie omówię poruszony temat, przedstawiając najpierw w ogólny sposób pojęcie świętości i nadawane mu znaczenie. Następnie przejdę do kwestii realizacji powołania do świętości w poszczególnych stanach życia.

1. Znaczenie świętości

Zgodnie z tekstami Biblii, świętość stanowi, po pierwsze, atrybut Boga. Liczne teksty Starego Testamentu podkreślają Jego transcendencję, a jej pełnia zostaje wyrażona właśnie w określeniu Go jako Świętego. W języku hebrajskim słowo *kadosz* – święty – pochodzi od rdzenia oznaczającego „ciąć”, „odcinać”, „oddzielać”, a zatem słowo „święty” znaczy tyle, co być oddzielonym, być innym³. Podobnie takie teksty Nowego Testamentu jak perykopa zawierająca wyznanie Piotra pokazują, że Bóg jest święty i transcendentny, co zostaje objawione człowiekowi w Osobie Jezusa Chrystusa⁴.

Księga Rodzaju przekazuje, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27), a skoro atrybutem Bożym jest świętość, pierwszej przesłanki dotyczącej powołania człowieka do świętości można dopatrywać się właśnie w tym opisie. W innych księgach Starego i Nowego Testamentu to wezwanie zostanie wyrażone wprost.

W Księdze Kapłańskiej Bóg zwraca się do swojego ludu słowami: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2). Inny fragment pochodzi z Ewangelii według św. Mateusza: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz Niebieski” (Mt 5, 43–48). Słowa te wypowiada Chrystus w kontekście nauki o miłości nieprzyjaciół. Jezus pokazuje, że postawa człowieka, który kocha jedynie tych, którzy jego kochają, i postępuje dobrze jedynie wobec tych, którzy tak samo postępują wobec niego, nie wyróżnia się niczym szczególnym; czynią tak również poganie. Dlatego wzywa swoich uczniów do miłości nieprzyjaciół. Zacytowany fragment wskazuje na powód, dla którego człowiek ma tak postępować: Bóg kocha każdego człowieka, dobrego i złego, a człowiek ma się do Niego upodobnić. Na te słowa powołuje się konstytucja *Lumen gentium*: „Pan Jezus, Boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił swoim uczniom każdego stanu – wszystkim razem i każde-

³ Por. J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 118–181.

⁴ Por. tamże.

mu z osobna – świętość życia, której sam jest sprawcą i wykonawcą: »Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz Niebieski« (Mt 5, 43–48)⁵.

Właśnie te dwa teksty Pisma Świętego, z Księgi Kapłańskiej oraz Ewangelii według św. Mateusza, stały się podstawą tego, że w Konstytucji dogmatycznej o Kościele pojawiła się następująca formuła: „wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości”⁶.

Powszechnie powołanie do świętości zawiera elementy wspólne dla wszystkich ludzi niezależnie od tego, w jakim stanie życia znajduje się dana osoba. Chrześcijanie powołani są do świętości na mocy sakramentu chrztu⁷, który wyznacza początek drogi zbawienia. Papież Jan Paweł II stwierdza, że „chrzest odradza nas do życia dzieci Bożych, jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i Jego Ciałem, którym jest Kościół, namaszcza w Duchu Świętym, czyniąc każdego z nas duchową świątynią”⁸. To wzniosłe określenie odwołuje się jednak do całkiem zwykłej rzeczywistości chrześcijan, którzy poprzez chrzest zostają umocnieni ku temu, aby prowadzić święte, a zarazem świeckie życie, budowane na fundamencie miłości do Boga, ludzi i świata⁹. Zapoczątkowana droga wzrastania do świętości przybiera postać daru, gdyż

synowskie przybranie, jakie Ojciec daje bezinteresownie, oraz inicjatywa daru Jego łaski (por. Ef 2, 8–9; 1 Kor 4, 7) uwarunkowują możliwość tego stałego uświęcania, które podoba się Bogu i przynosi Mu chwałę. Chodzi o to, byśmy pozwolili przemieniać się w Chrystusie, by stopniowo żyć „według Ducha” (Rz 8, 5)¹⁰.

Pozostałe sakramenty, w szczególności Eucharystia, umacniają powołanie do świętości¹¹. O znaczeniu Najświętszej Ofiary w życiu chrześcijan wypowie-

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., (dalej: LG), nr 40.

⁶ Tamże, nr 39.

⁷ Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie i misji Kościoła, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.pdf (dostęp: 3 sierpnia 2016), (dalej: SC), nr 79.

⁸ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1989 (dalej: ChL), nr 10.

⁹ Por. tamże, nr 15.

¹⁰ Papież Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_pl.pdf (dostęp: 3 sierpnia 2016), (dalej: EG), nr 162.

¹¹ Por. ChL, nr 16.

dział się Sobór Watykański II, określając ją jako jego źródło i zarazem szczyt¹². Myśl tę wielokrotnie po soborze podejmowali kolejni następcy św. Piotra. Jan Paweł II ochrzczonych i przystępujących do komunii św. określał mianem przyobleczonych w Chrystusa i napełnionych Jego Duchem, a tym samym świętych¹³. Benedykt XVI podkreślał, że właśnie Eucharystia udoskonala w człowieku dar nowego życia otrzymany podczas sakramentu chrztu i stanowi drogę ku pełni chrześcijańskiego wtajemniczenia¹⁴. Dążenie do świętości powinno zaś ujawniać się w codziennym życiu chrześcijanina w każdej sytuacji i w stanie, w jakim się znajduje¹⁵. Benedykt XVI formułuje w tym względzie wezwanie:

Skoro zaś świat jest „rolą” (Mt 13, 38), w którą Bóg składa swoich synów jako dobre ziarno, chrześcijanie świeccy, na mocy Chrztu i Bierzmowania oraz wzmocnieni Eucharystią, są wezwani, by żyć radykalną nowością wprowadzoną przez Chrystusa w powszechne warunki życia¹⁶.

W tym jednak nie wyczerpuje się jeszcze ścisły związek między Eucharystią a powszechnym powołaniem do świętości. Benedykt XVI przypomina, że Eucharystia jest źródłem dla każdej formy świętości, a eucharystyczna duchowość chrześcijańska może stanowić zarówno osobistą, jak i wspólnotową drogę uświęcenia¹⁷. Uświęceniem tym zostaje objęte całe stworzenie i świat, o czym powinni pamiętać i o co mają zabiegać chrześcijanie¹⁸.

Powszechne powołanie do świętości

nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła. Albowiem Kościół jest wybraną winnicą, dzięki której pędy żyją i wzrastają karmione świętą i uświęcającą limfą samego Chrystusa; jest mistycznym ciałem, a jego członki mają udział w świętości Głowy, którą jest Chrystus; jest umiłowaną Oblubienicą Jezusa, za którą On wydał samego siebie, aby ją uświęcić¹⁹.

Jan Paweł II odwołuje się tutaj do kilku motywów z Nowego Testamentu, które w formie przypowieści bądź porównania obrazują relację, jaka zachodzi między chrześcijaninem a Jezusem.

Pierwszym z nich jest motyw winnicy, który w Piśmie Świętym pojawia się w kilku znaczeniach. Ewangelista Jan zapisał takie słowa Jezusa: „Ja jestem

¹² Por. LG, nr 11.

¹³ Por. ChL, nr 16.

¹⁴ Por. SC, nr 17.

¹⁵ Por. tamże, nr 79.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże, nr 94.

¹⁸ Por. tamże, nr 92.

¹⁹ ChL, nr 16.

krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 5). Dwa kolejne pochodzą z nauczania św. Pawła, w którym przedstawia Kościół jako Oblubienicę Jezusa (por. 1 Kor 6, 15–17) oraz jako mistyczne Ciało Chrystusa, który jest jego Głową, a chrześcijanie jego członkami (por. 1 Kor 12, 27; Kol 1,18). Te trzy obrazy przywołane przez papieża w kontekście powołania do świętości wskazują, że jest ono ściśle związane z Osobą Jezusa Chrystusa, z którym chrześcijanin będący w drodze do zbawienia ma pozostawać w ściślejszej relacji opartej na fundamencie miłości:

Rozkwit i rozrost latorośli zależy od tego, jak mocno trwają one w winnym krzewie. „Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – o ile nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 4–5)²⁰.

Miłość jako fundament świętości wiąże się z naśladowaniem Boga, którego chrześcijanin poznaje właśnie w osobie Jezusa Chrystusa. W adhortacji apostołskiej *Ecclesia in America* Jan Paweł II zdefiniował świętość jako zakończenie drogi nawrócenia, podczas której człowiek zostaje wezwany do naśladowania Boga²¹. To wezwanie należy zestawić z następującym przypomnieniem:

Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej²².

Można więc wysunąć wniosek, że powszechne powołanie do świętości jest niczym innym jak powołaniem do miłości. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele również znajdują się fragmenty wskazujące, że istotą świętości są miłość i miłosierdzie²³. Papież Franciszek przypomina zaś, że miłosierdzie jest największą cnotą: „Dzieła miłości względem bliźniego są najdoskonalszym zewnętrznym wyrazem wewnętrznej łaski Ducha: »czynnikami zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest łaska Ducha Świętego, która przeja-

²⁰ Tamże, nr 17.

²¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in America*, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. M. Romanek, t. 2, Kraków 2006, nr 30.

²² Tenże, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* *Familiaris consortio*, w: tenże, *Encykliki i adhortacje*, red. J. Sobiepan, Warszawa 1983, nr 11.

²³ Por. LG, nr 40–42.

wia się w wierze działającej przez miłość»²⁴. Człowiek zostaje wezwany, aby w odpowiedzi na miłość Boga rozpoznać Go w bliźnim i starając się przekraczać samego siebie, troszczyć się o dobro wszystkich ludzi. W tym dążeniu do chrześcijańskiego ideału należy pamiętać o spójności zarówno między różnymi cnotami, jak i prawdą zawartą w orędziu Ewangelii²⁵.

Analiza piątego rozdziału konstytucji *Lumen gentium* pozwala na wyróżnienie jeszcze kilku innych elementów charakterystycznych dla człowieka w drodze do świętości. Zgodnie z treścią numeru 42, każdy wierny w dążeniu do świętości powinien: słuchać słowa Bożego, czynem wypełniać wolę Boga, uczestniczyć w sakramentach, stale praktykować modlitwę, samozaparcie, posługę braterską i wszelkie cnoty²⁶. Dokument podkreśla również znaczenie praktykowania rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Chrześcijanie podejmują się ich wypełniania zarówno jako osoby prywatne, jak też korzystając z warunków czy też stanów, które zostały ustanowione w Kościele. Praktykowanie rad ewangelicznych konstytucja uznaje za świadectwo świętości²⁷.

Myśl, iż życie według Ewangelii stanowi fundament chrześcijańskiego powołania, podejmowali w swoim nauczaniu papieże. Paweł VI, przypominając, że członkowie Kościoła różnych stanów powołani są do świętości, nauczał również, że ma się ona wyrażać właśnie w życiu według ewangelicznego przesłania. Podkreślał, jak ważne jest, aby „nasz zapal do ewangelizacji pochodził z prawdziwie świętego życia, karmionego modlitwą, a zwłaszcza miłością do Eucharystii, oraz żeby – jak nas upomina Sobór Watykański II – głoszenie Ewangelii ze swej strony przynosiło wzrost świętości samemu głosicielowi”²⁸.

O głoszeniu słowa Bożego jako zadaniu wyrażającym istotę życia chrześcijańskiego wypowiedział się również Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*: „Kościół bowiem ma za fundament słowo Boże, rodzi się z niego i nim żyje”²⁹. Gdy zostaje ono odrzucone, pojawia się grzech. Dla osiągnięcia zbawienia potrzebne jest otwarcie się na Słowo, którym jest

²⁴ EG, nr 37.

²⁵ Por. tamże, nr 39.

²⁶ Por. LG, nr 40.

²⁷ Por. tamże, nr 39.

²⁸ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pawel_VI/evangelii_nuntiandi/wstep.php (dostęp: 3 sierpnia 2016), (dalej: EN), nr 76.

²⁹ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, https://w2.vatican.va/content/dam/benedict-xvi/pdf/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf (dostęp: 3 sierpnia 2016), nr 3.

Jezus Chrystus³⁰. Papież Franciszek zachęca zaś, aby głoszący Ewangelię przepełnieni byli radością, której źródło znajduje się w Jezusie Chrystusie³¹. Przepowiadanie słowa Bożego ma tę radość budzić także w sercach ludzi, do których zostaje skierowane, jako znak jego skuteczności. Franciszek podkreśla, że radość Ewangelii przeznaczona jest dla każdego człowieka, bez pomijania kogokolwiek³².

Na drodze do świętości, poza elementami wspólnymi dla wszystkich, istnieją również specyficzne zadania zależne od stanu życia chrześcijanina.

2. Świętość w życiu kapłańskim

Powołanie do świętości w życiu kapłańskim wynika w pierwszym rzędzie z tego samego źródła co w przypadku każdego członka Kościoła, czyli z chrztu. Jednak ze względu na przyjęty sakrament kapłaństwa zyskuje inny wymiar: kapłani na nowo zostali poświęceni w Bogu i z tego względu są szczególnie zobowiązani dążyć ku doskonałości³³. Świętość w życiu kapłańskim ma się realizować w sposób właściwy temu właśnie sakramentowi.

To, jak duchowni spełniają własne powołanie do świętości, zostało bardzo zwięźle wskazane w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Zgodnie z nią, biskupi na wzór Jezusa wypełniają swoją służbę poprzez modlitwę, składanie ofiary, głoszenie nauki, każdą formę troski i służby. Prezbiterzy z kolei mają wzrastać w miłości do Boga i ludzi, kapłańskiej komunii i łączności z biskupem. Diakoni wezwani są do troski o zachowanie siebie od grzechu oraz o wszelkie dobro względem drugiego człowieka. Klerycy mają wytrwać w modlitwie, żyć miłością, a myśli ukierunkować na prawdę, sprawiedliwość i dobrą sławę. Dla osób konsekrowanych natomiast specyficzne jest praktykowanie rad ewangelicznych³⁴.

Sposoby realizacji powołania do świętości w życiu kapłańskim bardziej szczegółowo omawia soborowy Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*. Podpunkt 1 trzeciego rozdziału tego dokumentu mówi o powołaniu prezbiterów do doskonałości. Zgodnie z nim, „przez sakrament kapłaństwa prezbiterzy upodabniają się do Chrystusa Kapłana, będąc sługa-

³⁰ Por. tamże, nr 26.

³¹ EG, nr 5.

³² Por. tamże, nr 23.

³³ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. M. Romanek, t. 1, Kraków 2006 (dalej: PDV), nr 20.

³⁴ Por. LG, nr 42.

mi Głowy, by jako współpracownicy stanu biskupiego ożywiać i budować całe jego Ciało, którym jest Kościół³⁵. Kapłani zostają wezwani do tego, aby stać się żywymi narzędziami Chrystusa, za pomocą których możliwe będzie kontynuowanie Jego dzieła. To wzniosłe zadanie wymaga od nich, aby tym bardziej dążyli do doskonałości³⁶.

Drogą do osiągnięcia świętości w kapłaństwie jest spełnianie własnych zadań w Duchu Chrystusowym. Prezbiterzy są wezwani do codziennej lektury i rozważania słowa Bożego oraz nauczania go. Poza tym, że doskonala w ten sposób siebie samych, własnym świadectwem mają przyczyniać się do świętości innych³⁷.

Szczególne miejsce w kapłańskim powołaniu do świętości zajmuje sprawowanie Eucharystii. Prezbiterzy są wezwani do jej codziennej celebracji nawet wówczas, gdy poza nimi żaden wierny nie mógłby w niej uczestniczyć. W ten sposób uobecniają Osobę Jezusa Chrystusa i dokonuje się dzieło odkupienia człowieka. Ponadto właśnie w Eucharystii kapłani znajdują źródło siły do przewycięzania własnych wad i pożądlności³⁸. Sprawując również pozostałe sakramenty, prezbiterzy łączą się z wolą i miłością Jezusa i mogą ich udzielać wiernym³⁹.

Drogę do zbawienia otwierają biskupi wraz z prezbiterami zarówno dla samych siebie, jak i innych, także poprzez głoszenie Ewangelii. Obowiązek ten, nałożony przez Jezusa w słowach: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15), okazuje się konieczny i niedający się zastąpić innym posługiwaniem, aby słuchając ewangelicznego orędzia i wierząc mu, ludzie mogli osiągnąć zbawienie⁴⁰.

Do doskonałości zbliżają się prezbiterzy również wówczas, gdy całych siebie oddają na służbę drugiemu człowiekowi. Powinni być przy tym gotowi nawet do złożenia ofiary z własnego życia, jeśli pojawi się taka konieczność. Na co dzień jednak mają służyć pomocą, wsparciem, dobrym słowem. Zostają również wezwani do praktykowania ascezy, wyrzekania się własnej wygody i korzyści na rzecz tego, co służy zbawieniu innych ludzi⁴¹.

³⁵ PDV, nr 20.

³⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum oridinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt. (dalej: PO), nr 12.

³⁷ Por. tamże, nr 13.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ EN, nr 5.

⁴¹ Por. PO, nr 13.

3. Świętość w życiu małżeńskim i rodzinnym

Sobór Watykański II dowartościował znaczenie małżeństwa i rodziny, uznając je za jedną z dróg do świętości. Małżonkowie jawią się tu jako współpracownicy łaski i świadkowie wiary zarówno dla siebie nawzajem, jak i dla wszystkich członków rodziny⁴².

Życie małżeńskie i rodzinne ma odmienne od stanu duchownego formy realizacji powszechnego powołania do świętości. Dwie główne ścieżki kroczenia ku świętości wyznaczają cele małżeństwa: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy, że małżonkowie „wspomagają się wzajemnie w życiu małżeńskim oraz w przyjęciu i wychowaniu potomstwa celem zdobycia świętości”⁴³, co oznacza, że małżeństwa dążące do świętości wcale nie muszą podejmować heroiczych czynów. Codzienne życie niesie wiele sposobności, aby ją realizować. Małżonkowie dążą do niej poprzez wzajemne podtrzymywanie się w łasce, wierną miłość, przyjęcie potomstwa i wychowanie go według chrześcijańskich zasad i ewangelicznych cnót⁴⁴. Ujmując to bardziej szczegółowo, świętość w życiu małżeńskim i rodzinnym będzie oznaczała: wzajemne poddanie się sobie, pomoc duchową, pomoc materialną, cierpliwość, poświęcenie i pracowitość, codzienny wysiłek na rzecz współmałżonka, wspólne przezwyciężanie trudności, pogłębianie małżeńskiej miłości, okazywanie sobie wzajemnej czułości i uwagi we wszystkich tych sprawach, które dotyczą drugiej osoby⁴⁵.

Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* poświęca osobny paragraf świętości życia małżeńskiego i rodzinnego. Nazywając małżeństwo „głębką wspólnotą życia i miłości”⁴⁶, uznaje, że twórcą węzła małżeńskiego jest Bóg. Przypomina przywołane wyżej cele małżeństwa⁴⁷. Naucza również, że z przyjętego sakramentu małżonkowie czerpią siłę potrzebną do wypełniania różnych obowiązków. W ich codzienności obecny jest sam Chrystus, który napędzając ich życie wiarą, nadzieją i miłością, pozwala im wzrastać

⁴² Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt. (dalej: AA), nr 11.

⁴³ LG, nr 11.

⁴⁴ Por. tamże, nr 41.

⁴⁵ Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 55–57, 343–344.

⁴⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt. (dalej: GS), nr 47.

⁴⁷ Por. tamże.

w świętości, przez co dokonuje się uwielbienie samego Boga⁴⁸. Papież Franciszek w swojej ostatniej adhortacji apostołskiej również przypomina, że sakrament małżeństwa jest darem, dzięki któremu dokonuje się uświęcenie i zbawienie małżonków⁴⁹.

Z realizacją powołania małżonków do świętości wiąże się obowiązek tworzenia przez nich Kościoła domowego. Dla jego umocnienia, a tym samym dla umocnienia własnej świętości małżonkowie mają z każdym dniem stawać się coraz bardziej przeniknięci duchem Ewangelii. Troska o Kościół domowy wyraża się również w rozwijaniu własnej duchowości poprzez modlitwę osobistą i liturgiczną. Członkowie rodziny są wezwani do coraz gorliwszego wypełniania codziennych obowiązków i świadczenia czynem o miłości bliźniego⁵⁰. I jak naucza papież Franciszek: „są powołani, by odpowiedzieć na dar Boga poprzez swoje zaangażowanie, swoją kreatywność, wytrwałość i codzienne zmagania, ale zawsze mogą przywoływać Ducha Świętego, który uświęcił ich związek, aby otrzymana łaska ukazywała się na nowo w każdej nowej sytuacji”⁵¹.

4. Świętość w pozostałych stanach życia

Świętość, jak zostało wyżej zaznaczone, dotyczy każdego stanu życia. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* wzywa do podążania drogą doskonałości również wdowy, wdowców oraz osoby stanu wolnego, zaznaczając, że mogą oni wnieść własny wkład w świętość i pracę w Kościele. Ludzie, którzy ciężko pracują, powinni pamiętać, że podjęty trud ma przyczyniać się do ich samodoskonalenia oraz wspomagać innych w osiągnięciu doskonałości. Za przykład i wzór do naśladowania zostaje wiernym podany Jezus Chrystus, który jako rzemieślnik również podejmował się ciężkiej pracy i czynną miłością służył każdemu człowiekowi. Podobnie chrześcijanie poprzez pracę, wzajemną pomoc w trudnościach i codzienne obowiązki mają „wznosić się na wyższy stopień świętości, także apostołskiej”⁵².

Wezwanie do apostołstwa w kontekście powszechnego powołania do świętości w konstytucji *Lumen gentium* zostało jedynie zasygnalizowane. Inny so-

⁴⁸ Por. tamże, nr 48.

⁴⁹ Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 7 sierpnia 2016), (dalej: AL), nr 72.

⁵⁰ Por. R. Szytchmiller, *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999, s. 80.

⁵¹ AL, nr 74.

⁵² LG, nr 41.

borowy dokument, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, szczególnie omawia ten aspekt świętości. Wierni świeccy, nazwani „współpracownikami prawdy”, pełnią dzieła apostołskie już przez osobiste świadectwo życia i spełnianie dobrych uczynków. Są także wezwani do głoszenia Ewangelii, wyjaśniania zasad życia chrześcijańskiego i ich obrony z uwzględnieniem współczesnych problemów⁵³.

Podsumowanie

Chrześcijańskie powołanie do świętości dotyczy każdego człowieka bez wyjątku. Droga do zbawienia rozumiana właśnie jako podążanie ku świętości zostaje zapoczątkowana wraz z przyjęciem sakramentu chrztu. Pozostałe sakramenty mają umacniać chrześcijan w codziennym wypełnianiu powołania, które okazuje się przede wszystkim powołaniem do miłości. Właśnie miłość i miłosierdzie stanowią fundament powołania do świętości. Z tych rozważań wypływa również wniosek, że chrześcijańskie powołanie do świętości nie tylko ma charakter powszechny, a zatem jest wezwaniem skierowanym do każdego człowieka niezależnie od stanu życia, ale też dotyczy normalnego życia. Nie jest zatem przywilejem zarezerwowanym dla nielicznych herosów wiary, a raczej rzeczywistością, której można doświadczać pośród codzienności.

⁵³ AA, nr 6.

Summary

The universal call to holiness based on conciliar teaching of the Church and post-conciliar apostolic exhortations

The universal call to holiness means that it is available to everyone without exceptions. The way to holiness includes elements that are shared by all people and is initiated at the moment of being baptized. The call to holiness is closely related to the person of Jesus Christ, with whom a Christian has to remain in a close relationship based on the foundation of love.

Apart from common elements, there are also specific tasks, depending on the state of the person. Priests, participating in the triple mission of Christ, have to care for their own perfection, and by their service, to help people on their way to salvation. Similarly, the lay faithful, in a way that is appropriate to them, share in the noble, prophetic and priestly service of Jesus and fulfil their call to holiness in normal life.

The above issues will be discussed in detail based on selected documents of the Church.

Magdalena Skolimowska – doktorantka na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jej zainteresowania naukowe dotyczą głównie teologii pastoralnej.

Studia Redemptorystowskie



Ks. Piotr Kroczek

UPJPII – Kraków

Czy prawodawca kościelny powinien znać religie niechrześcijańskie?

Słowa kluczowe: prawodawstwo, religie niechrześcijańskie, prawodawca, prawo kanoniczne, ustawa

Keywords: legislation, non-Christian religions, legislator, canon law, law

Prawodawstwo jest, jak powszechnie przyjęło się wśród prawników, sztuką. Wymaga ono bowiem nie tylko wiedzy związanej z prawem – systemem prawnym i techniką legislacyjną – ale również wiedzy merytorycznej w zakresie treści stanowiących regulacji. Powyższa uwaga dotyczy także prawodawstwa kanonicznego¹.

Pytanie, które można zadać w kontekście tych wymagań, brzmi następująco: Czy prawodawca kościelny powinien znać religie niechrześcijańskie? To znaczy: Czy w jego pracy użyteczne lub konieczne są wiadomości z zakresu doktryny, kultu, zwyczajów lub prawa religii niechrześcijańskich? Na ten problem badawczy ma dać odpowiedź niniejszy artykuł.

1. Rola oraz zakres podmiotowy i przedmiotowy prawa w Kościele

Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania należy zacząć od ukazania roli prawa w Kościele, wyznacza ona bowiem zakres przedmiotowy i podmiotowy prawa kanonicznego. To z kolei określa zadania i charakter pracy prawodawcy kościelnego, a także ustala zasób wiedzy, którym powinien się on posługiwać.

Prawo w Kościele ma przede wszystkim funkcję zbawczą. Oznacza to, że ma być ono narzędziem Kościoła w prowadzeniu wiernych i wskazówką dla

¹ P. Kroczek, *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, wyd. II popr., Kraków 2012, s. 5 oraz podana literatura na s. 5, przyp. 7.

nich, jak praktykować swoją wiarę (zob. kan. 1752²). Nie może więc dziwić fakt, że, co do zasady, prawo w Kościele jest prawem endogenicznym. A szczególnie regulacje związane z dogmatami (zob. IV księga KPK) lub zawierające prawo Boże (zob. np. kan. 1163 § 2, kan. 1165 § 2, kan. 1299 § 1) stanowią nie mogą pochodzić z zewnątrz. To bowiem Kościołowi Bóg powierzył depozyt wiary (kan. 750) i do Kościoła należy określanie tego, co jest prawem Bożym, a także interpretacja tego prawa.

Prawo kanoniczne dopuszcza, pod pewnymi warunkami, regulacje prawne o pochodzeniu państwowym. O warunkach takiego dopuszczenia stanowi w sposób ogólny kan. 22: „Ustawy państwowe, do których odsyła prawo kościelne, należy zachować w prawie kanonicznym, na ile nie są przeciwne prawu Bożemu i o ile prawo kanoniczne czego innego nie zastrzeża”. Należy podkreślić, że ta zasada przyjmowania i włączania do własnego systemu prawnego egzogenicznych regulacji dotyczy zasadniczo regulacji instrukcyjnych, takich jak terminy przedawnienia (kan. 197), ale także unormowań o charakterze istotnym dla statusu prawnego, takich jak zasady dotyczące przysposobienia (kan. 110), orzeczenie separacji małżonków (kan. 1692 § 12) czy czysto cywilnych skutków małżeństwa (kan. 1059, kan. 1672).

Istnieją regulacje kanoniczne przewidujące istnienie lub nakazujące uwzględnienie obcego prawa religijnego w praktyce Kościoła. Przykładowo art. 4 § 2 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*³ mówi, że ilekroć sędzia kościelny musi rozstrzygać o nieważności małżeństwa zawartego przez dwoje małżonków nieochrzczonych, to jest ona orzekana z zachowaniem prawa Bożego na podstawie przepisów prawa, któremu obie strony podlegały w czasie zawierania małżeństwa. Ustawodawca więc nakazuje przynajmniej procesową znajomość tego prawa przez sędziego. Dla sędziego ta wiedza ma znaczenie praktyczne. Dla prawodawcy natomiast wystarczające było, że wiedział o istnieniu takiego prawa w religiach niechrześcijańskich lub je przewidywał. *Notabene* w art. 2 § 2, nr 2 wspomnianej instrukcji ustawodawca przewidział, że są wspólnoty kościelne, które nie mają własnego prawa. Niezależnie od pochodzenia regulacji, egzogenicznego czy endogenicznego, mają one realizować jeden zasadniczy cel – *salus animarum*.

Z tej nadrzędnej funkcji prawa w Kościele wynika bezpośrednio zakres regulacji, które to prawo obejmuje. Treścią regulacji kanonicznych są sprawy związane z wiarą i jej praktykowaniem. Nie ma ani teologicznego, ani logicz-

² Cytowane kanony, o ile nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984 (dalej: KPK).

³ *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007.

nego usprawiedliwienia dla regulacji pozaeklezyjalnych w prawie kanonicznym, w tym sensie, że nie służą one, przynajmniej pośrednio, celowi Kościoła. To właśnie dlatego Kościół co do zasady jest sam dla siebie prawodawcą i dla swoich wiernych stanowi prawo. Stąd też adresatami ustaw kościelnych są wierni Kościoła (zob. kan. 204 i kan. 205).

Istnieją wszakże kanony, choć nie ma ich wiele, których adresatami są niechrześcijanie⁴. Zawierają one prawo Boże lub prawo czysto kościelne. Przykładem z pierwszej grupy jest obowiązek wszystkich ludzi poszukiwania prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła oraz obowiązek i prawo przyjęcia tej prawdy i zachowywania jej (kan. 748 § 1). Do drugiej kategorii należy prawo do bycia ewangelizowanym przed chrztem (kan. 851, nr 1).

Z powyższego wynika, że prawodawca kościelny ma znać przede wszystkim doktrynę własnego Kościoła. Taka wiedza jest mu potrzebna do wykonywania zadania we wspólnocie. Nie widać jednak, jak wiedza dotycząca religii niechrześcijańskich może być mu do czegoś przydatna.

2. Dialog międzyreligijny

Jednakże na zagadnienie, które jest problemem badawczym w tym artykule, trzeba popatrzeć szerzej. W pewnym sensie Kościół nie jest wyłącznie dla katolików; jest on także dla świata. Sobór Watykański II poucza, że Kościół,

stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą (GS, nr 40)⁵.

Co więcej, Kościół jest z natury misyjny (kan. 781). Musi więc być otwarty na ludy różnych kultur i religii. Wprawdzie „Więź Kościoła z religiami niechrześcijańskimi jest przede wszystkim więzią pochodzenia i wspólnego celu rodzaju ludzkiego” (KKK, nr 842), jednak powinien on prowadzić dialog międzyreligijny. Dialog ten bowiem „należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła”⁶. Kościół przecież „chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odbłask tej

⁴ P. Kroczek, *The Art of Legislation...*, dz. cyt., s. 204–205.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej: GS), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 830–987.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 grudnia 1990 (dalej: RM), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 377–460, nr 55.

prawdy, która oświeca wszystkich ludzi⁷. W dialogu międzyreligijnym Kościół stara się także odkryć „zarodki Słowa” (AG, nr 11)⁸, które znajdują się w tradycjach religijnych ludzkości⁹.

Oczywiście, ten dialog należy w pierwszej kolejności do teologów¹⁰. Jednakże może on wymagać różnych form współdziałania z przedstawicielami innych religii. Współdziałanie z kolei może wymagać prawnych form czy statusów prawnych. Legislacyjne opracowanie i ustanowienie lub zaproponowanie podstaw prawnych do prowadzenia dialogu – przykładowo statutów dla międzyreligijnych grup roboczych – może wymagać znajomości religijnego tła jego uczestników. Wykonując to zadanie, prawodawca kościelny musi wykazać się znajomością niemal każdego elementu obcej religii: doktryny, kultu, zwyczajów lub religijnego prawa. Nie można apriorycznie tych składowych rozdzielać. Istnieją bowiem religie, w których elementy te są bardzo silnie ze sobą związane. Koncepcję radykalnego połączenia prawa i religii prezentują przykładowo islam i judaizm. Twierdzi się nawet, że prawo jest najbardziej istotnym komponentem tożsamości islamskiej i żydowskiej kultury¹¹.

3. Kręgi przynależności do Kościoła

Może się także zdarzyć, że jakieś ustawy kościelne zawierają będą regulacje, których podstawą będzie zasada „extra Ecclesiam nulla salus”¹² i jej bardzo szeroka interpretacja w postaci kręgów przynależności do Kościoła (zob. LG, nr 16)¹³.

Odpowiednia wiedza z zakresu religii niechrześcijańskich może okazać się konieczna, aby sklasyfikować daną religię i umieścić jej wyznawców w konkretnym kręgu przynależności. Może to być podstawą do przyznania jej wyznawcom jakieś określonej prerogatywy w Kościele (por. kan. 206 § 2).

⁷ List do Biskupów Azji z okazji piątego Zebrania Plenarnego Federacji Konferencji ich Episkopatów, 23 czerwca 1990, „L'Osservatore Romano” z 18 lipca 1990, s. 4.

⁸ Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 661–739.

⁹ RM 56.

¹⁰ A. Nowicki, *Kościół jako miejsce teologiczne*, „Studia Paradyskie” 1995, nr 5, s. 109.

¹¹ K. Greenawalt, *Legal Interpretation. Perspectives from other Disciplines and Private Text*, Oxford 2010, s. 109.

¹² Cyprianus Carthagenensis, *Epistola 62*, PL 4, kol. 371: „nemini salus esse nisi in Ecclesia possit”.

¹³ Istnieje opinia, że sprawa zbawienia niechrześcijan rozgrywa się na innej płaszczyźnie aniżeli na gruncie przynależenia do Kościoła, a więc w myśli zasady „extra Ecclesiam nulla salus”. Zasada ta powinna być w interpretacji ograniczona do chrześcijan; zob. S. Nagy, *Kościół a sprawa zbawienia*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poza_kosciolem2.html (dostęp: 18 kwietnia 2016).

4. Prawo małżeńskie

Innym obszarem regulacji, w których wiedza pozachrześcijańska przydatna będzie prawodawcy, jest małżeństwo i rodzina. Kanoniczne prawo małżeńskie może bowiem wiązać wyznawców religii niechrześcijańskich.

Przede wszystkim chodzi o sytuacje, w których, chcąc zawrzeć związek małżeński, niechrześcijanie dobrowolnie poddają się temu prawu. Przykładowo, gdy chodzi o przygotowanie do małżeństwa, *cautelae* (kan. 1125, nr 1 i 2), miejsce zawarcia małżeństwa (kan. 1118 § 3).

Chodzi tu może także o sytuacje, kiedy partykularne prawo kanoniczne reguluje ogólne dyspozycje prawa powszechnego w zakresie przywileju Pawłowego (kan. 1143–1150). W kan. 1148 § 1 stanowi się, że

Nieochrzczony, który miał równocześnie przed chrztem kilka żon nieochrzczonych, po przyjęciu chrztu w Kościele katolickim, jeśli mu trudno pozostać z pierwszą żoną, może zatrzymać jedną z nich, oddalając pozostałe. To samo odnosi się do kobiety nieochrzczonej, która miała równocześnie kilku mężów nieochrzczonych.

W religiach niechrześcijańskich mogą istnieć odmienne od chrześcijańskiego modele małżeństwa¹⁴. Chcąc wydać szczegółowe regulacje w tym zakresie, które pomogą, przykładowo, identyfikować osoby bliskie jako żony lub mężów osoby pragnącej skorzystać z przedmiotowego przywileju, prawodawca powinien znać doktrynę lub przepisy prawne religii, która dopuszcza poli-gynię lub poliandrię.

Wiedza o religiach niechrześcijańskich może być także przydatna przy określeniu normatywnym przez Konferencję Episkopatu warunków udzielania dyspensy od kanonicznej formy zawarcia małżeństwa (kan. 1127 § 2).

5. Prawo karne

Innym obszarem regulacji, który może wymagać od prawodawcy specyficznej wiedzy religijnej, jest przestępstwo apostazji. Polega ono na całkowitym porzuceniu wiary chrześcijańskiej (kan. 751).

Prawodawca kościelny, aby wydać dekret karny indywidualny (przy założeniu, że jest to akt władzy ustawodawczej¹⁵) lub ustawę karną, którą ustanawiał-

¹⁴ Zob. szeroko o tym: *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, red. G. Dzierżon, Kraków 2014.

¹⁵ Tak np. twierdzi P. Lombardia, *Lecciones de Derecho canonico*, Madrid 1984, s. 165. Istnieją jednak w doktrynie odmienne opinie.

by karę ekskomuniki za konkretny czyn będący przestępstwem apostazji, musi wiedzieć, czy ów czyn jest porzuceniem całkowitym wiary chrześcijańskiej bądź zaprzeczeniem fundamentalnych lub istotnych prawd chrześcijaństwa. By opisać prawnie to przestępstwo, potrzebuje on przede wszystkim wiedzy dotyczącej najważniejszych elementów własnej doktryny. Wydaje się jednak, że bardzo przydatna będzie także wiedza, czy określony akt jest aktem religijnym charakterystycznym dla jakiejś niechrześcijańskiej religii. Można to ustalić dzięki znajomości szerokiego spektrum innych religii. Nie ma znaczenia bowiem, czy apostata przyjmie judaizm, islam czy religię naturalistyczną¹⁶.

6. Prawo procesowe

Kolejnym obszarem ustawodawczym, w którym wiedza z zakresu niechrześcijańskich religii może być przydatna prawodawcy kościelnemu, jest prawo procesowe. Zwykle wymaga ono różnych konwencjonalnych zachowań, którym reguły sensu przyporządkowują określone znaczenie prawne lub skutki prawne – na przykład przysięga.

W przypadku niektórych religii określone zachowania mogą być nie do zaakceptowania przez wyznawców innych religii lub mogą nie znaczyć tego samego, co im się przypisuje w kulturze chrześcijańskiej. Za przykład niech posłużą instytucje religijno-prawne islamu takie jak *al-Taqiyya* (ewentualnie *taqiya*)¹⁷ czy *ketman*. Pozwalają one, a nawet nakazują kłamstwo w celu ukrywania lub kamuflowania wierzeń, o ile jest to dobre dla wyznawcy islamu lub islamskiej religii¹⁸. Znajomość faktycznego funkcjonowania tych koranicznych modeli zachowań muzułmanów może okazać się kluczowa dla kanonicznych regulacji dotyczących prowadzenia procesu, zakresu i trybu dopuszczalności środków dowodowych, oceny wiarygodności świadków czy innych dowodów.

7. Kanonizowane prawo państwowe

Ogólnie przyjmuje się, że prawodawca kościelny powinien uwzględnić prawo państwowe, gdy stanowi swoje prawo dla wiernych. Jest to bowiem środowisko, w którym wierni funkcjonują jako obywatele. Są oni przecież zobowiązani do zaangażowania w budowanie państwa (GS, nr 20) oraz do przestrzegania

¹⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 21–22.

¹⁷ Zob. np. *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie polskie*, tłumaczenie oparte na przekładzie Malik, Ghulam, Farid, Tilford 1996, 3:28; 9:1; 16:106.

¹⁸ Zob. O. Leaman, L. Ali, *Islam. The Key Concepts*, London–New York 2008, s. 140–141.

prawa tejże społeczności politycznej (GS, nr 43)¹⁹. Co więcej, sam kodeks, jak już w tym artykule wspomniano, przy szukaniu podstawy normatywnej dla poszczególnych sytuacji nakazuje odwołanie się do prawa państwowego i tym samym zwalnia prawodawcę z obowiązku regulowania danej sprawy (zob. kan. 22).

W przypadku gdyby państwo to było państwem wyznaniowym, w tym sensie, że niechrześcijańska religia byłaby państwową, to znajomość religijnego prawa byłaby niejako automatyczna.

8. Prawo międzynarodowe

Szeroka wiedza religijna będzie również przydatna na gruncie prawa międzynarodowego i dyplomatycznego. Stolica Apostolska zawiera umowy międzynarodowe nie tylko z państwami chrześcijańskimi. Podpisała je na przykład z Izraelem. Jest on państwem laickim, w którym jednak od początku istnienia elementy związane z religią judaistyczną odgrywają niezwykle ważne role²⁰. Widać to w prawie tego kraju.

Podstawowym porozumieniem pomiędzy Izraelem a Stolicą Apostolską jest umowa z 30 grudnia 1993 roku – Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel²¹. Zawarcie takiego porozumienia musiało się wiązać nie tylko ze znajomością prawa Państwa Izrael, ale także religii żydowskiej. W artykule 2 ust. 2 przedmiotowego dokumentu Stolica Apostolska zobowiązała się nadal potępiać różne formy nienawiści, prześladowania czy inne przejawy antysemityzmu, a w szczególności profanacje żydowskich synagog i cmentarzy. Znajomość religijnych zwyczajów żydowskich dotyczących zmarłych była konieczna do przyjęcia na siebie takiego zobowiązania.

Można także zauważyć, że dokument ten podpisano 16 dnia miesiąca Tivet w roku 5754, który to miesiąc jest dziesiątym miesiącem w religijnym kalendarzu żydowskim – obliczanie daty jest także elementem religijnym obecnym w przedmiotowej umowie.

¹⁹ P. Kroczek, *Prawo świeckie jako bariera komunikacyjna dla niektórych treści nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie*, w: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. Piкуła, Kraków 2010, s. 331–344.

²⁰ Zob. elementy religijne w The Declaration of the Establishment of the State of Israel, Tel Aviv, 5 Iyar 5708 (14 maja 1948), „Official Gazette” nr 1, s. 1; A. Pohl, *Wpływ judaizmu na prawodawstwo Izraela*, „Refleksje” 2014, nr 9, s. 35–50.

²¹ <http://www.mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/1993/Pages/Fundamental%20Agreement%20-%20Israel-Holy%20See.aspx> (dostęp: 18 kwietnia 2016).

Wniosek

Wniosek, który można wyprowadzić z powyższych rozważań, brzmi następująco: im większą wiedzę będzie posiadał prawodawca, także w zakresie religii niechrześcijańskich, tym lepiej dla wyników jego pracy. Jednakże wiedza w przedmiotowym zakresie nie jest dla niego koniecznością. Z praktycznego punktu widzenia można powiedzieć, że prawodawca głębszą znajomość tych religii pozostawia specjalistom od teologii, z którymi może konsultować stanowione przez siebie prawo. Aczkolwiek prawodawca nie może pozostawić tej wiedzy zupełnie poza swoją optyką. Należy dodatkowo zauważyć, że władza w Kościele ma podział wyłącznie funkcjonalny, a nie rzeczywisty, nie da się bowiem oddzielić wiedzy prawodawcy od wiedzy przedstawiciela Urzędu Naczyielskiego Kościoła, tym bardziej że może to być ta sama osoba – papież lub biskup diecezjalny.

Istnieje pewna analogia między posiadaniem wiedzy religijnej pozachrześcijańskiej przez prawodawcę kościelnego a znajomością obcego prawa państwowego przez ustawodawcę krajowego. Może on dokonywać porównania obcego prawa ze swoim w skali makro, czyli będzie to porównanie *en block* systemów prawnych lub też elementów tychże systemów, oraz w skali mikro, czyli poprzez porównywanie poszczególnych instytucji prawnych. Takie działanie może być przydatne w korzystaniu z cudzych, być może sprawdzonych w praktyce rozwiązań. Jednakże należy do takiego środka podchodzić z ostrożnością, ze względu na daleko idące różnice pomiędzy systemami prawnymi²².

²² Zob. I. Szymczak, *Metoda nauki o porównywaniu systemów prawnych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2014, nr 3, s. 49.

Summary

Does the Church legislator need to know non-Christian religions?

Legislation is widely recognized as an art. The art requires not only the knowledge about a legal system or the legislative techniques. The legislator must also have substantive knowledge about the reality to be regulated. The remark concerns also canon law and Church legislator. The question that can be raised in this context can be formulated as follows: Does a Church legislator need to have any knowledge of doctrine, worship, customs and law of non-Christian religions? The paper presents some areas of law where the knowledge in question can be of help to legislator when he is fulfilling his duty. They are, e.g., matrimonial law, penal law, legal proceedings, international law. The final answer for the research issue is that a Church legislator must know, first of all, the catholic religion. The knowledge of non-Christian religions is not essential for him. Although it can be useful for him in a very limited range.

Ks. Piotr Kroczek – doktor habilitowany nauk prawnych (2011), kierownik Katedry Prawa Rodzinnego na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, specjalizuje się w teorii prawa, prawie wyznaniowym i rodzinnym. Ostatnio wydał: *The Art of Legislation: the Principle of Lawgiving in the Church* (2012) oraz *Wychowanie: optyka prawa polskiego i kanonicznego* (2013).

Rafał Kamiński CSMA

UKSW – Warszawa

Przestępstwo bluźnierstwa dokonane za pomocą środków społecznej komunikacji w świetle kan. 1369 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku

Słowa kluczowe: środki społecznej komunikacji, media, bluźnierstwo, przestępstwo, sankcja karna, sprawiedliwa kara

Keywords: the means of social communication, mass media, blasphemy, delict, sanction, just penalty

Wstęp

Kanoniczne normy dotyczące środków społecznej komunikacji stoją na straży właściwego ich używania w celu realizowania zadania powierzonego Kościołowi przez Chrystusa Pana: aby strzegł on prawdy objawionej, wnikliwie ją badał, wiernie głosił i wykladał. Wspólnota ludzi ochrzczonych powinna te zadania wykonywać także przy użyciu właściwych środków społecznej komunikacji (por. KPK, kan. 747 § 1).

W korzystaniu z nich można dopuścić się jednak także nadużyć, które na gruncie prawa kanonicznego stają się przestępstwami. Media nie są wówczas środkami pomagającymi przekazywać depozyt wiary, ale służą do popełnienia przestępstwa obwarowanego sankcją kanoniczną. Tej materii dotyczy kan. 1369, znajdujący się w tytule II części II księgi VI Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku¹.

Przedmiotem analizy będzie wymienione przez kanon przestępstwo bluźnierstwa, popełnione przy użyciu środków społecznej komunikacji.

¹ Kan. 1369: „Kto w publicznym widowisku, w kazaniu, w rozpowszechnionym piśmie albo w inny sposób przy pomocy środków społecznego przekazu wypowiada bluźnierstwo, poważnie narusza dobre obyczaje albo znieważa religię lub Kościół bądź wywołuje nienawiść lub pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą”.

1. Koncepcje prawne w ujęciu historycznym

Dla zrozumienia aktualnego prawodawstwa należy sięgnąć do kan. 2323 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku, który leży u podstaw normy wyrażonej w kan. 1369 obowiązującego kodeksu z 1983 roku. W kan. 2323 Kodeksu pio-benedyktyńskiego zapisano, że „kto zbluźnił lub dopuścił się krzywoprzysięstwa poza sądem, powinien być ukarany według roztropnego uznania Ordynariusza, zwłaszcza jeśli jest duchownym”². W czasach teologii scholastycznej bluźnierstwo definiowano jako „obraźliwą wypowiedź pod adresem Boga”³. Dzielono je na heretyckie i nieheretyckie. Można było dopuścić się go słowami, pismami, czynami i znakami. Dotyczyło bezpośrednio Boga lub Dziewicy Maryi i świętych, a więc pośrednio także Boga. Mogło być niejawne lub publiczne⁴.

Jak zauważa Raffaele Salucci, bluźnierstwo jest potępione przez samo prawo Boże naturalne i pozytywne⁵, ale w pierwszych wiekach brak odrębnych kanonów dotyczących tego przestępstwa. Było ono praktycznie niespotykane wśród pierwszych chrześcijan, zaś w praktyce mylono je zwykle z apostazją. Po ustaniu prześladowań wciąż bardzo rzadkie są kanoniczne sankcje karne dotyczące bluźnierstwa, surowo karanego przez prawo rzymskie⁶.

W Dekrecie Gracjana znajduje się kanon wskazywany jako jedno ze źródeł tej normy, która stanowiła, że duchowny wypowiadający bluźnierstwa, zwłaszcza wśród kapłanów, powinien zostać zmuszony do przeproszenia. Gdyby odmówił, powinien zostać zdegradowany i nie być przywrócony na swój urząd bez zadośćuczynienia⁷.

W drugiej części tego dekretu przewodnikom ludu Bożego zalecano wielką pilność w karaniu tych, którzy bluźniąc, dopuszczali się poważnego występkę, to znaczy oddzielali się od jedności chrześcijańskiej, dokonywali świętokradztw, wywoływali szkody w postaci schizmy⁸.

² CIC, can. 2323: „Qui blasphemaverit vel periurium extra iudicium commiserit, prudenti arbitrio puniatur, maxime clericus”.

³ „(...) contumeliosa locutio in Deum”; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XX, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1972, II-II, q. 103, a. 1, ad. 3.

⁴ Por. G. Chelodi, P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis et de iudiciis criminalibus*, Vicenza 1943, s. 83.

⁵ Por. Kpł 24, 16.

⁶ Por. R. Salucci, *Il diritto penale secondo il codice di diritto canonico*, Subiaco 1930, s. 56–57.

⁷ Por. c. 5, D.XLVI.

⁸ Por. c. 35, C.XXIII, q. 5. Na marginesie tego zagadnienia warto odnotować, że w Dekrecie Gracjana znajduje się kanon, który w pewnym sensie łączy przysięgę z bluźnierstwem, stwierdzając, że „jeśli ktoś przysięgł na włosy lub głowę Boga albo w inny sposób, dokonał bluźnierstwa przeciw Bogu, i jeśli należy do hierarchii kościelnej, powinien być zdjęty z urzędu, a jeśli jest świeckim, powinien być ekskomunikowany”; c. 10, C.XXII, q. 1.

Grzegorz IX w tytule poświęconym *de maledicis* ustanawiał przeciwko bluźniercom bardzo konkretne pokuty i kary, które należało stopniować w zależności od ich skuteczności: siedmiotygodniową pokutę publiczną, interdykt *ab ingressu Ecclesia* i pozbawienie pochówku kościelnego, grzywnę pieniężną. Duchowni winni tego przestępstwa podlegali depozycji⁹.

Z czasem kary te przestały być stosowane, ale pojawiły się bardzo surowe sankcje Leona X, ustanowione w konstytucji *Supernae dispositionis* z 1514 roku, w czasie Soboru Laterańskiego V, „aby usunąć bluźnierstwo, które rośnie w siłę w największej pogardzie dla Imienia Bożego i świętych”¹⁰. Przestępstwo to było popełnione „otwarcie, jeśli ktoś zbluźnił publicznie, przy użyciu słów uwłaczających i obscenicznych”¹¹. Tutaj kara za bluźnierstwa różniła się w zależności od stanu życia. Kto zajmował urząd publiczny lub w wymiarze sprawiedliwości, tracił trzymiesięczne wynagrodzenie w przypadku pierwszej i drugiej kadencji na danym urzędzie. Gdyby dopuścił się tego w czasie trzeciej kadencji, zostałby pozbawiony urzędu; gdyby kleryk lub kapłan okazał się winny bluźnierstwa, traciłby beneficjum lub godność na jakiś czas lub na zawsze, w zależności od tego, czy chodziło o recydywę czy nie¹².

Bluźniercy świeccy ze szlacheckich rodów byli skazywani na karę pieniężną, a po popełnieniu przestępstwa po raz trzeci tracili tytuł szlachecki. Plebejusza wtrącano do więzienia. W przypadku gdy dwie osoby były świadkami bluźnierstwa, musiał on przez cały dzień stać z hańbiącym nakryciem głowy przed głównymi drzwiami kościoła. Jeśli wielokrotnie popadł w ten grzech, był wtrącany na stałe do więzienia albo zsyłany do pracy na galerach, według uznania sędziego. Sędzia świecki, który nie wydałby wyroku potępiającego na oskarżonych o bluźnierstwo, sam miał być poddany słusznej karze w najmniejszym wymiarze, niemal jakby był winny tego samego przestępstwa. Wszyscy, którzy usłyszeli wypowiedziane bluźnierstwo, byli zobowiązani zaprowadzić bluźniercę przed sędziego kościelnego lub cywilnego. I za ten czyn mogli uzyskać odpust apostolski¹³. Kary te zostały później złagodzone przez Juliusza III w konstytucji *Multis* z 1 lutego 1544 roku i ponownie przez Piusa V w konstytucji *Cum primum* z 1 kwietnia 1566 roku¹⁴.

⁹ Por. C.2, X, V, 26.

¹⁰ „Ad abolendam vero execrabilem blasphemiam, quae in maximum divini nominis, et Sanctorum contemptum supra modum invaluit”; Leo X, Constitutio Apostolica *Supernae dispositionis*, 5 maja 1514, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, t. I, Romae 1924, § 33.

¹¹ „Palam si publice maledixerit, contumeliosisque atque obscenis verbis”; tamże.

¹² Por. tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. R. Salucci, *Il diritto penale...*, dz. cyt., s. 57.

Pius V zarządził, że świecki, który by zbluźnił przeciw Bogu, Synowi Bożemu i Dziewicy Maryi, powinien zapłacić grzywnę, której wysokość wzrastała wraz z powtarzalnością przestępstwa. Świecki po raz trzeci ukarany za zniewagę miał zostać skazany na wygnanie. Kiedy winny nie był w stanie zapłacić, za pierwszym razem miał przez cały dzień stać przed drzwiami kościoła z rękami związanymi za plecami, za drugim był bicowany na ulicach miasta, za trzecim przekłuwano mu język i wysyłano go do pracy na galerach¹⁵.

Według konstytucji Piusa V, duchowny, który popełnił przestępstwo bluźnierstwa, był za pierwszym razem pozbawiany beneficjum na rok, za drugim na dłuższy czas, za trzecim był usuwany z urzędu oraz pozbawiany wszelkich tytułów honorowych i zsyłany na wygnanie. Możliwy był także inny sposób procedowania. Jeśli duchowny posiadał jakieś beneficjum, był karany grzywną pieniężną lub karą cielesną za pierwszym razem, za drugim był wtrącany do więzienia, a za trzecim degradowany i zsyłany do pracy na galerach. Jeśli bluźnił przeciwko świętym, to w zależności od rodzaju bluźnierstwa i osoby był karany według oceny sędziego¹⁶.

Jak widać, kary w tamtym okresie były surowe i szczegółowo określone, jednak w czasach Piusa V nie zawsze były one stosowane, co potwierdza kard. Albizio w Świętym Oficjum, lecz nakładano je zgodnie z uznaniem sędziego i w zależności od charakteru bluźnierstwa oraz osób¹⁷.

W przypadku bluźnierstwa warto zauważyć, że aby podlegać ono karze, musiało być nie tylko w poważnym stopniu znieważające, ale także zewnętrzne i publiczne. Bluźnierstwo niejawne, choć było ciężką winą, nie stanowiło przestępstwa, gdyż nie mogło wywołać zgorszenia¹⁸.

Jak zauważa Raffaele Salucci, w kan. 2323 na pierwszy rzut oka zaskakujące jest, że tak łagodnie mówi on o ciężkim występku, jakim jest bluźnierstwo, które uderza bezpośrednio w Boga i które jest niewątpliwie – ze względu na swą specyficzną naturę i szczególne zło – cięższym występkiem niż świętokradztwo eucharystyczne. Prawodawca jednak, formułując ten kanon, zapewne brał pod uwagę, że ponieważ bluźnierstwo było bardzo powszechną przywarą, nie było wskazane obciążanie go karami, które w niewielkim stopniu lub wcale nie przyczyniłyby się do moralnego uzdrowienia ludu. Gdyby bowiem bluźnierstwo było karane na przykład ekskomuniką, cztery piąte ludności byłyby stale ekskomunikowane, a to wywołałoby ogromny uszczerbek w życiu chrześcijań-

¹⁵ Por. Pius V, *Constitutio Apostolica Cum primum*, 1 kwietnia 1566, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, dz. cyt., § 10.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. R. Salucci, *Il diritto penale...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁸ Tamże, s. 60–61.

skim. Nie mówiąc już o tym, że kiedy kara jest zbyt powszechna i zbyt łatwo się pod nią podpada, traci swą siłę, a więc i rację bytu¹⁹.

2. Koncepcja teologiczna bluźnierstwa

Z teologicznego punktu widzenia bluźnierstwo jest ciężkim grzechem. W Starym Testamencie znajdujemy teksty odnoszące się do niego i zapowiadające ukaranie go śmiercią²⁰. Św. Tomasz zauważa, że bluźnierstwo jest grzechem przeciwko cności wiary, czyli aktem, który poważnie uwłacza czci należnej wszechmogącemu Panu²¹.

Katechizm Kościoła katolickiego wyjaśnia, na czym polega zachowanie będące bluźnierstwem, czyli grzechem przeciwko drugiemu przykazaniu w postaci znieważającej wypowiedzi przeciw Bogu, Matce Bożej i świętym: „Drugie przykazanie nakazuje szanować imię Pańskie. Podobnie jak pierwsze, wypukła cnotę religijności i określa bardziej szczegółowo nasze posługiwanie się słowem w sprawach świętych”²². Następnie znajdujemy także wyjaśnienie szacunku dla imienia Bożego, które „wyraża to, co należy się misterium samego Boga i całej rzeczywistości sakralnej, którą ono przywołuje. Wrażliwość na to, co święte, uwypukla cnotę religijności”²³. Pełną definicję bluźnierstwa można znaleźć w innym numerze Katechizmu:

Bluźnierstwo sprzeciwia się bezpośrednio drugiemu przykazaniu. Polega ono na wypowiedzianiu przeciw Bogu – wewnątrz lub zewnątrz – słów nienawiści, wyrzutów, wyzwania, na mówieniu źle o Bogu, na braku szacunku względem Niego w słowach, na nadużywaniu imienia Bożego. Św. Jakub piętnuje tych, którzy „bluźnią zaszczytnemu Imieniu [Jezusa], które wypowiedziano nad [nimi]” (Jk 2, 7). Zakaz bluźnierstwa rozciąga się także na słowa przeciw Kościołowi Chrystusa, świętym lub rzeczom świętym. Bluźniercze jest również nadużywanie imienia Bożego w celu zatajenia zbrodniczych praktyk, zniewalania narodów, torturowania lub wydawania na śmierć. Nadużywanie imienia Bożego w celu popełnienia zbrodni powoduje odrzucanie religii. Bluźnierstwo sprzeciwia się szacunkowi należnemu Bogu i Jego świętemu imieniu. Ze swej natury jest grzechem ciężkim²⁴.

¹⁹ Tamże, s. 61.

²⁰ Por. Rdz 20, 7; Pwt 5, 11. Księga Kapłańska odnosi się do tematu wprost: „Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią. Cała społeczność ukamieniuje go. Zarówno tubylec, jak i przybysz będzie ukarany śmiercią za bluźnierstwo przeciwko Imieniu”; Kpł 24, 16.

²¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XV, tłum. P. Bełch, Londyn 1966, II–II, q. 13, a. 1.

²² KKK, nr 2142.

²³ Tamże, nr 2144.

²⁴ Tamże, nr 2148.

Błuźniercze jest więc wypowiedanie pewnych słów przeciwko sakramentom, wśród nich zwłaszcza Najświętszej Eucharystii, a także wyrażanie wszelkich dowodów pogardy, które pośrednio lub bezpośrednio uderzają w świętość Boga²⁵.

Należy zatem unikać nadużyć w odwoływaniu się do Imienia Bożego, by usprawiedliwić jakiś występki, o czym przypomina Kompendium Katechizmu. Według niego, bluźnierstwo jest nieodpowiednim użyciem Imienia Bożego i z natury swej jest grzechem ciężkim²⁶. Czyn bluźnierstwa jako czyn ludzki jest zawsze, niezależnie od okoliczności i intencji, w poważnym stopniu moralnie niedozwolony z racji swego przedmiotu. Nie wolno popełniać zła, aby wynikło z niego dobro²⁷.

Teologia moralna uświadamia, że bluźnierstwo jest słowem lub wypowiedzią znieważającą Boga. W sensie ścisłym łacińskie określenie *blasphemia*, czyli obraźliwe powiedzenie, złorzeczenie, zniewaga lub przekleństwo, polega na ustnym wymówieniu słowa²⁸. Jest jednak jasne, że również znieważające wypowiedzi przeciw Bogu formułowane w umyśle lub wyobraźni stanowią bluźnierstwo we właściwym znaczeniu – tyle że nie podlega ono prawu karne-
mu kanonicznemu, choć stanowi ciężki grzech, o ile utworzone zostało z pełną świadomością i namysłem²⁹.

Teologowie zaliczają do tego grzechu także czyny znieważające Boga, które z łatwością można połączyć ze świętokradztwem, jeśli są skierowane przeciw Bogu w rzeczach dla Niego świętych (np. plucie na krzyż, deptanie go). Ostatni szczególnie dotyczący bluźnierstwa odnosi się do osoby, która, nie zadowolając się wypowiedzeniem go ustnie, chciałaby dać mu wyraz na piśmie lub rozposzechnić je za pomocą środków społecznej komunikacji. Zachowanie takie należy zaliczyć do przestępstw kanonicznych, które polegają na uzewnętrznieniu własnej myśli i jako takie podlegają karze³⁰. Trzeba jednak zauważyć, że

²⁵ Por. B.F. Pighin, *Diritto penale canonico* (Manuali di diritto canonico 3), Venezia 2008, s. 340.

²⁶ Por. KKK Kompendium, nr 447.

²⁷ Por. KKK, nr 1756.

²⁸ Por. *Blasphemia*, w: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 75, kol. I.

²⁹ Por. C. Damen, *Bestemmia*, w: *Dizionario di teologia morale*, red. F. Roberti, t. I, Roma 1968, s. 208.

³⁰ Por. P. Ciprotti, *Qualche punto caratteristico della riforma del diritto penale canonico*, „*Ephemerides Iuris Canonici*” 46 (1990), s. 120. W kan. 1330 KPK, rozstrzygając trwającą od dawna wątpliwość, wyjaśniono, że nie powinno się uznawać przestępstwa za popełnione, jeśli nie ma świadków uzewnętrznienia myśli. Oczywiście jeśli to uzewnętrznienie dokonało się bez zamiaru, by inni je dostrzegli, to nie będzie zachodzić nawet sytuacja usiłowania przestępstwa.

należy uznać za bluźnierstwo tylko wyrażenie, które zarówno w powszechnym rozumieniu, jak i w znaczeniu naturalnym oraz ze względu na wewnętrzną intencję wypowiadającego jest znieważające w stosunku do Boga, i tylko w przypadku, gdy jest wypowiadane jako twierdzenie, a nie kiedy jest po prostu przytaczane³¹.

3. Ogólna charakterystyka przestępstwa bluźnierstwa

Aby można było mówić o przestępstwie bluźnierstwa, jego popełnienie powinno dokonać się publicznie. Dla precyzyjnego określenia pełnej postaci przestępstwa należy ponadto wziąć pod uwagę dwa elementy: materialny – bluźnierstwo, oraz formalny – publiczne widowisko lub wystąpienie, pismo publicznie rozpowszechniane, jakiegokolwiek inne użycie komunikacji społecznej³².

Chcąc uściślić postać przestępstwa w poszczególnych przypadkach, należy mieć na uwadze również to, co stwierdza kan. 1330, to znaczy, że omawiane przestępstwo, będąc publicznym, jest także zauważone przez inne osoby³³.

Publiczne widowisko, o którym wspomina kanon jako o możliwym środku popełnienia przestępstwa, spełnia wymóg formalny, jeśli pojawia się w środkach przekazu, to znaczy jest transmitowane, odtwarzane, rozpowszechniane, wyświetlane publicznie jako dzieła kinematograficzne itp.³⁴.

Czyny stają się przestępczymi, jeśli są ciężkie z samej swej natury lub z racji okoliczności ich popełnienia. Dla zaistnienia przestępstwa wystarczające jest jednak wystąpienie tylko jednej ze wspomnianych przesłanek³⁵.

³¹ Por. C. Damen, *Bestemmia*, dz. cyt., s. 208.

³² Por. A.G. Urru, *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2001, s. 202.

³³ „Przestępstwo, które polega na oświadczeniu albo na innym ujawnieniu woli, doktryny lub wiedzy, należy uważać za niedokonane, jeśli nikt nie spostrzegł tego oświadczenia lub ujawnienia” (KPK, kan. 1330). Ponadto C.J. Errázuriz Mackenna zauważa, że jak „utrzymywali wszyscy komentatorzy nowego Kodeksu, norma ta znajduje precyzyjne zastosowanie w przestępstwach apostazji i herezji, gdyż zewnętrzny wyraz negacji lub zwątpienia jest niewątpliwie zewnętrznym wyrazem doktryny lub wiedzy. Norma ta, która stanowi nowe wyjaśnienie prawne przeciwne wcześniejszej doktrynie, przyczynia się do uwypuklenia prawnego wymiaru prawa karnego Kościoła, a konkretniej przestępstwa, gdyż podkreśla wymiar szkody społecznej związanej z każdym występkiem”; por. C.J. Errázuriz Mackenna, *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede*, „Monitor Ecclesiasticus” 114 (1989), s. 126.

³⁴ Por. L. Fioravanti, *Teatro, cinema, spettacoli trattenimenti pubblici*, w: *Digesto delle Discipline Penali*, t. XIV, Torino 1999, s. 141.

³⁵ Por. M. Mosconi, *Commento al can. 1369*, w: Redazione di Quaderni di Diritto Ecclesiale, *Codice di Diritto Canonico commentato*, Milano 2001, s. 1092; V. De Paolis, *La religione, delitti contro la*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1996, s. 912.

Jak zauważają niektórzy obserwatorzy, przestępstwo musi zostać popełnione przez podmiot w sposób intencjonalny, a więc materialnym zachowaniem zewnętrznym musi kierować szczególna wewnętrzna intencja popełnienia go³⁶.

Istnieją zatem różne figury przestępcze odpowiadające nadużyciom środków społecznej komunikacji. Ich wspólnymi elementami są wykorzystanie słowa, pisma czy obrazu w mass mediach oraz zamierzony sposób znieważenia.

We wszystkich kanonach prawa karnego zaproponowanego przez komisję redagującą Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku pojawiły się nowe elementy pod względem formy i treści. Z punktu widzenia techniki legislacyjnej w porównaniu z Kodeksem z 1917 roku w części karnej obowiązującego dziś Kodeksu używa się terminologii technicznie bardziej precyzyjnej i stałej. W przypadku kan. 1369 oznacza to, że dla przestępstw w nim wymienionych, polegających na uzewnętrznieniu własnej myśli, na przykład w postaci bluźnierstwa, zostało wyjaśnione, że nie należy uznać tego przestępstwa za popełnione, jeśli nikt nie zauważy tego uzewnętrznienia. W takim razie można powiedzieć, że nastąpiło pewne złagodzenie podejścia, ponieważ fakty, które wcześniej były rozumiane jako przestępstwa w każdym przypadku, w nowym prawodawstwie są przewidziane jako takie tylko wówczas, gdy zachodzą w określonych okolicznościach³⁷.

4. Cel kanonu 1369 KPK

Po Soborze Watykańskim II, a zwłaszcza za pontyfikatu Jana Pawła II, środki społecznej komunikacji na stałe zagościły w życiu i posługiwaniu Kościoła. W odniesieniu do tego zjawiska Adriana Chirico zaobserwowała, że chodziło

o pojawienie się także w rzeczywistości kościelnej nowego wymiaru komunikacji, informacji, a nawet poszukiwania naukowego i życia intelektualnego, otwierającego sytuacje nieprzewidziane prawnie w środowisku kodyfikacji kanonicznej, również w dziedzinie karnej³⁸.

Jak zauważa autorka, konieczna staje się nowa refleksja nad relacją między wolnością a posłuszeństwem, między poszukiwaniem a dyscypliną, między opinią a doktryną, między rozpowszechnianiem a prawem do dyskrecji.

³⁶ Por. P. Barbero, *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011, s. 132; M. Mosconi, *Commento al kan. 1369*, dz. cyt., s. 1092.

³⁷ Por. P. Ciprotti, *Qualche punto caratteristico della riforma del diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 120, 122.

³⁸ A. Chirico, *Norme penali canoniche e comunicazione mediatica*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, red. D. Cito, Milano 2005, s. 469.

Z tego punktu widzenia dyscyplina kanoniczna w dziedzinie czuwania nad pismami, choć rzeczywiście nie jest w stanie sprostać zjawisku nowych technologii multimedialnych, wcale nie jawi się jako anachroniczna – co do prawa – w perspektywie funkcji nauczania ciężącej na Magisterium oraz prawa wiernych do autentycznej nauki w dziedzinie wiary i moralności³⁹.

W takiej optyce zrozumiałą jest cel kan. 1369, którym kończy się tytuł dotyczący przestępstw przeciw religii i jedności Kościoła. Dziś ześwieczona mentalność prowadzi do desakralizacji w różnych obszarach rzeczywistości. Zjawisko to wzmocnione jest za sprawą środków masowego przekazu. Kanon chce skłonić do refleksji i zaangażowania na rzecz większej odpowiedzialności nie tylko ze strony tych, którzy – jak na przykład pasterze – mają prawo-obowiązek czuwania, „by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu” (KPK, kan. 823 § 1), ale także ze strony samych wiernych, którzy są wezwani do przemyślenia daleko idących skutków, jakie może wywołać ich publiczna postawa przeciwna wierze lub obyczajom, prezentowana zarówno w tzw. mediach tradycyjnych, jak prasa, radio i telewizja, jak i w mediach cyfrowych, będących narzędziami bardzo szybkiego i globalnego rozpowszechniania informacji⁴⁰. Antonio Calabrese potwierdza, że norma ta odnosi się do wszystkich środków komunikacji społecznej, a nie tylko do tych, które zostały ogólnie wspomniane⁴¹.

5. Sposoby popełnienia przestępstwa i jego podmioty

W przeciwieństwie do tego, co stanowił kan. 2323 Kodeksu z 1917 roku, obowiązujący Kodeks bardzo jasno precyzuje, że bluźnierstwo stanowi przestępstwo⁴². Aby było ono uważane za przestępstwo kościelne, musi być wy-

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. D. Cito, *I delitti contro la religione e l'unità della Chiesa (cann. 1364–1369)*, w: V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Roma 2008, s. 308.

⁴¹ Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Roma 2006, s. 261–262. W podobny sposób są one opisywane m.in. w: A. Borrás, *Les sanctions dans l'Église*, Paris 1990, s. 171; T.J. Green, *Delicts and penalties in genere*, w: *New commentary on the code of canon law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York 2000, s. 1579; B.F. Pighin, *Diritto penale canonico (Manuali di diritto canonico 3)*, Venezia 2008, s. 339; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 56.

⁴² R. Salucci zauważa, że trzeba ustalić rozumienie terminu „bluźnierstwo”. Według niego, można je popełnić słowami, czynami, znakami itd., gdyż wszystkie te środki są zdolne do wyrażania naszych uczuć. Jednak w tym szczególnym przypadku powinniśmy zacieśnić zakres pojęcia „bluźnierstwo” jedynie do tego, co wyraża się słowami. Tej wąskiej interpretacji wymaga nie tylko natura prawa karnego, ale także sens samego kan. 2323 Kodeksu z 1917

powiedziane publicznie, w ramach jakiegoś widowiska albo przemowy, albo z użyciem innych narzędzi komunikacji społecznej⁴³. Aby popełnić przestępstwo, wystarczy wypowiedzieć bluźnierstwo tylko raz. Tekst kanonu jest w tej kwestii jasny⁴⁴.

Wspólnym elementem wcześniejszego i obecnego prawodawstwa kościelnego jest stanowisko, że bluźnierstwo występuje również w przypadku popełnienia przestępstw: herezji, apostazji i schizmy, choć kodeksy nie mówią o tym wprost.

Poszukując definicji bluźnierstwa, można przyjąć, że jest to „urąganie, lżenie, szydzenie skierowane przeciw Bogu. W prawie kościelnym zwykłe bluźnierstwo oznacza wyrażanie pogardy, złorzeczenie lub obelgę skierowaną przeciwko Bogu lub Jego świętym bądź rzeczom sakralnym”⁴⁵.

Wyrażenia lub czyny uznawane za przestępcze mogą być znieważające wobec Boga na różne sposoby. Można przypisywać Bogu coś, co Mu nie przystoi (np. mówić, że jest niesprawiedliwy albo że jest sprawcą grzechu); odmawiać Mu tego, co jest Mu właściwe (np. Jego ojcowskiej miłości do stworzeń); przypisywać coś, co jest wyłączną własnością Boga, stworzeniom, lub, co gorsze, twierdzić, że stworzenia są lepsze od Niego (np. że szatan jest potężniejszy od Boga); mówić z pogardą o Bogu i wymieniać Jego imię lub rzeczy bądź osoby święte z szyderstwem, aby znieważać Go albo religię; przeklinać, złorzeczyć lub lżyć Boga, świętych i błogosławionych⁴⁶.

Przestępstwo można popełnić także przez wypowiedanie słów lub działanie z zamiarem życzenia zła albo wygłaszanie zniewag przeciw Bogu, zarówno wprost, jak i przez zniewagi kierowane pod adresem Dziewicy Maryi bądź świętych⁴⁷. Ze względu więc na podmiot przestępstwa bluźnierstwo może być bezpośrednie lub pośrednie. W pierwszym przypadku jest ono skierowane wprost przeciw Bogu i Jego atrybutom, natomiast w drugim – przeciw aniołom, świętym lub osobom i rzeczom świętym związanym z Bogiem, jak sakra-

roku oraz powszechne znaczenie, jakie przypisuje się temu słowu. Pojawiają się także opinie przeciwne wielu autorów, takich jak kanoniści F.X. Wernz, G. Cocchi albo moralści E.M. Müller, A. Ballerini, D. Palmieri. Por. R. Salucci, *Il diritto penale...*, dz. cyt., s. 60.

⁴³ Por. A.G. Urru, *Punire per salvare...*, dz. cyt., s. 201.

⁴⁴ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, red. Gruppo Italiano Docenti Di Diritto Canonico, t. III: *La funzione di santificare della Chiesa – I beni temporali – Le sanzioni – I processi – Chiesa e comunità politica*, Roma 1992, s. 509.

⁴⁵ P.M. Gajda, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2008, s. 124.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. J. Arias, *Delitti contro la religione e l'unità della Chiesa*, w: *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, J.I. Arrieta, Roma 2010, s. 913–914.

menty. Przepięstwo bluźnierstwa może być bezpośrednio chiane jako takie, czyli jako zniewaga Boga, lub może być wypowiedane jako wyładowanie złości na stworzenia, wyraz utraty cierpliwości (pośrednio chiane)⁴⁸.

W komentarzach uściśla się, że bluźnierstwo jest także obrazą uczuć religijnych⁴⁹. Popęniając je publicznie, można poważnie obrazić uczucia religijne licznej grupy wiernych. Możliwe jest także działanie ze szkodą dla wrażliwości religijnej innych osób przez podżeganie do zła⁵⁰.

Przepięstwo bluźnierstwa jest kwalifikowane jako zwyczajne, kiedy wyraża pogardę, przekleństwo, zawiera ironiczne wypowiedzi lub złorzeczenie. Można je zakwalifikować jako heretyckie, jeśli nosi charakter niewiary. W takim przypadku winny pozbawia Boga jakiegoś atrybutu, który jest Mu właściwy, na przykład sprawiedliwości, opatrności, miłosierdzia, albo też przypisuje Bogu coś, co nie należy do Jego natury, przykładowo okrucieństwo, kłamstwo, pychę⁵¹. Wówczas zawiera ono stwierdzenie lub negację przeciwnie wierze.

⁴⁸ Por. L. Stachowiak, *Bluźnierstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, s. 669–673.

⁴⁹ Byłoby jednak nieporozumieniem uproszczenie polegające na utożsamieniu przepięstwa obrazu uczuć religijnych z przepięstwem bluźnierstwa i nadanie mu ściśle religijnego znaczenia; por. A. Draguła, *Bluźnierstwo. Między grzechem a przepięstwem*, Warszawa 2013, s. 171. F. Pérez zwraca uwagę, że istnieje podstawowy błąd w podejściu Komisji Weneckiej, która konkluduje, iż na gruncie prawa europejskiego karanie przepięstwa obrazu uczuć religijnych nie jest konieczne. Pérez zauważa, że wprawdzie nietrudno jest odróżnić obrazę religii od przepięstwa bluźnierstwa, gdyż w pierwszym przypadku chroni się wierzącego, a w drugim wierzenie, kiedy dobrem prawnym wymagającym ochrony przed obrazą religii lub zbeczeszczeniem jest poszanowanie uczuć religijnych, jednak istnieje niebezpieczeństwo uważania go za coś oderwanego od wolności religijnej. „Nikt nie wątpi w proporcjonalność i konieczność penalnej ochrony wolności religijnej, natomiast uczucia religijne są uważane za coś o mniejszej wartości prawnej. Dlatego dochodzi się do wniosku, że nie zasługują na interwencję *ultima ratio* penalnej”; F. Pérez, *Identità religiosa e libertà di espressione. Considerazioni sull'incitamento all'odio o „hate speech”*, w: *Fede, evangelizzazione e diritto canonico*, red. I. Martinez-Echeveria, Roma 2014, s. 98. Zdaniem W. Janygi, problem z precyzyjnym określeniem przedmiotu ochrony przepięstw religijnych wynika z uwarunkowań historycznych polegających na zmianie relacji państwo–związki wyznaniowe. Zasadniczy charakter tych przemian spowodowany jest przechodzeniem od karnej ochrony zasad głoszonych przez religię panującą (ochrona *sacrum*), w której przepięstwa religijne traktowane były jako wykroczenie przeciwko interesom państwa, do swoistej „sekularyzacji” tej ochrony. Polega ona na tym, że sprawca wykraczający wyłącznie przeciw *sacrum* nie jest pociągany do odpowiedzialności, jeśli jego zachowanie nie zagraża innym dobrom prawnie chronionym. Wynika to z błędnego rozdzielenia interesów państwa od interesów związków wyznaniowych; por. W. Janyga, *Przepięstwo obrazu uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010, s. 110.

⁵⁰ Por. T.J. Green, *Delicts and penalties in genere*, dz. cyt., s. 1579.

⁵¹ M.C. Conte Coronata, *Istitutiones iuris canonici. De delictis et poenis*, t. IV, Taurini–Romae 1951, s. 347–348.

6. Sankcja karna

Karanie nadużyć wymienionych w kan. 1369, wśród których znajduje się bluźnierstwo, służy ochronie Kościoła jako wspólnoty wiary i konkretnych dóbr prawnych. W rozważanym przypadku chodzi o cześć i szacunek należny Bogu, świętym i rzeczom sakralnym oraz uczucia religijne, które poprzez bluźnierstwo mogą zostać obrażone.

Sankcja karna, jakiej domaga się przepis kan. 1369 KPK, jest obowiązująca i nieokreślona i polega na wymierzeniu sprawiedliwej kary. W praktyce oznacza to analizę konkretnego przypadku i określenie kary, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności poważnego i przestępczego czynu bluźnierstwa w świetle kan. 1369.

W dzisiejszym świecie, w którym ludzie coraz częściej używają nowych mediów, rodzi się jednak problem realnego nadzoru nad pojawiającymi się w nich treściami. Władza Kościoła nie jest bowiem w stanie kontrolować każdej wypowiedzi mającej związek z wiarą, która jest umieszczana w Internecie i na portalach społecznościowych, i sprawdzać jej zgodność z autentyczną wykładnią Magisterium⁵².

Otwarte pozostaje więc pytanie: Jak rozumieć karę, która byłaby sprawiedliwa w przypadku niezgodnego z prawem używania mediów? Aby móc nałożyć sankcję karną, musiałoby nastąpić zgorszenie lub szczególnie ciężkie przekroczenie, w przeciwnym razie winny nie powinien być karany, jeśli nie został wcześniej napomniany⁵³. Poza tym wadą aplikacji sprawiedliwej kary kanonicznej jest znikoma skuteczność praktyczna oraz trudność w zrozumieniu jej w aktualnym kontekście kulturowym. Nie oznacza to jednak odstąpienia od karania nadużyć związanych z bluźnierczym posługiwaniem się mediami. Celem takiej kary jest bowiem ochrona Kościoła jako wspólnoty wiary, a w konsekwencji ochrona wiary przed samym sprawcą⁵⁴. W ten sposób kara staje się aktem sprawiedliwości i miłości w stosunku do Kościoła i do popełniającego przestępstwo.

⁵² Por. D.G. Astigueta, *Il Libro III del CIC e il Concilio Vaticano II a trenta anni della sua promulgazione*, „Periodica” 102 (2013), s. 613.

⁵³ Por. C. Bernardini, *Osservazioni sul canone 1399*, „Monitor Ecclesiasticus” 114 (1989), s. 143.

⁵⁴ Por. C.J. Errázuriz Mackenna, *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede*, dz. cyt., s. 118.

Zakończenie

W czasach kiedy posługiwanie się środkami społecznej komunikacji jest rzeczą powszechną, wzrasta również zagrożenie ich potencjalnego nadużywania. Każdy, kto w świetle kan. 11 KPK podlega prawu kościelnemu, musi mieć tego świadomość. Jednym z często występujących wykroczeń w posługiwaniu się mediami stało się bluźnierstwo, które na gruncie prawa kanonicznego jest przestępstwem, co w przeciwieństwie do Kodeksu z 1917 roku obowiązujące prawodawstwo jasno precyzuje w kan. 1369 KPK.

Do zaistnienia deliktu w rozumieniu tej normy zachowanie przestępcze musi polegać na uzewnętrznieniu własnej myśli w sposób publiczny, z wyraźną intencją znieważenia Boga, świętych lub przedmiotów i miejsc kultu.

Publiczne popełnienie przestępstwa bluźnierstwa za pomocą środków społecznej komunikacji może ponadto poważnie obrazić uczucia religijne licznej grupy wiernych, którzy stają się jego odbiorcami. Możliwe jest także działanie ze szkodą dla wrażliwości religijnej innych osób przez podżeganie do zła. Bluźnierstwa nie można jednakże w prosty sposób utożsamiać z przestępstwem obrazy uczuć religijnych.

Karanie bluźniercy poprzez zastosowanie obowiązującej, choć nieokreślonej sprawiedliwej kary służy ochronie Kościoła jako wspólnoty i dobra, jakim jest wiara poszczególnych jej członków.

Summary

The delict of blasphemy made by the means of social communication in the light of can. 1369 of the Code of Canon Law from 1983

In an era in which the use of the means of social communication is very common there is also the increase of the risk of its potential abuse. Everyone in the light of the can.11 of the Code of Canon Law who is governed by a Church must be aware of this.

One frequently occurring offenses in the use of the media has become a blasphemy that under canon law is a delict, as in opposition to the Code from 1917, the existing legislation clearly defines in the can. 1369 of the Code of Canon Law.

To the existence delict within the meaning of this norm the criminal behaviour must rely on showing own thought in public with the clear intention of insulting God, saints or objects and places of worship.

The public commission of delict of the blasphemy by means of social communication may further seriously offend the religious feelings of a large group of faithful who become the recipients. It is also possible to perform with the detriment of religious sensitivities of others by inciting to evil. However blasphemy cannot be easily identified with the crime offending religious feelings.

Punishing the blasphemers, by using the obligatory but not specified just penalty, is to protect the Church as a community of faith and good which is the faith of its individual members.

Rafał Kamiński CSMA – doktor nauk prawnych, adiunkt w katedrze Kanonicznego Prawa Procesowego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, obrońca wężła małżeńskiego Sądu Metropolitalnego Warszawskiego.

Anna Słowikowska

KUL – Lublin

Sakrament chrztu dzieci a kan. 843 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego

Słowa kluczowe: dziecko, chrzest, właściwa prośba, dyspozycja, zakaz prawny
Keywords: infant, baptism, proper request, proper disposition, legal ban

W homilii wygłoszonej podczas święceń kapłańskich 26 kwietnia 2015 roku Ojciec święty Franciszek powiedział do neoprezbiterów: „Przez chrzest włączycie nowych wiernych do ludu Bożego. Nie odmawiajcie nigdy chrztu tym, którzy o niego proszą!”¹. Właściwa prośba, obok odpowiedniej dyspozycji i braku zakazu prawnego, składa się na wymogi udzielania sakramentów (zob. kan. 843 § 1)². Celem artykułu jest analiza chrztu dziecka w kontekście obowiązków wynikających z kan. 843 § 1 względem innych osób niż samo dziecko jako podmiot chrztu, które tymi przepisami nie jest związane. Podjęty problem badawczy determinuje treść artykułu, w którym zostaną wyodrębnione dwie zasadnicze kwestie: 1) udzielanie chrztu dzieciom; 2) spełnienie wymogów do udzielenia tego sakramentu przez innych adresatów, tj. przede wszystkim szafarza i proszących o chrzest. W pierwszej kolejności zostanie poruszony temat dziecka jako podmiotu chrztu, a następnie przeanalizowane będą elementy wymienione w kan. 843 § 1 pod kątem adresatów normy prawnej zawartej w tym przepisie.

¹ Papież Franciszek, *Ordinazione sacerdotale di diaconi della diocesi di Roma*, Omelia del Santo Padre Francesco, Basilica Vaticana, IV Domenica di Pasqua (26 kwietnia 2015), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150426_omelia-ordinazioni-sacerdotali.html (dostęp: 16 kwietnia 2016); tekst polski: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2015, nr 5, s. 37.

² *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej: KPK 83).

1. Dziecko jako podmiot chrztu

„Zdatnym do przyjęcia chrztu jest każdy człowiek jeszcze nieochrzczony” (kan. 864). Podmiotem chrztu jest więc człowiek, osoba ludzka, gdyż sakramenty zostały ustanowione dla ludzi. Według Boecjusza, „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”³. Analizując poszczególne elementy tej definicji oraz inne wypracowane w średniowieczu określenia osoby, Czesław Bartnik wyjaśnił, że osoba ludzka całkowicie upodmiotawia się w kogoś i spełnia zwrotnie we współosobach⁴. To dlatego Bóg stworzył człowieka na swój obraz (Rdz 1, 27), w czym ojcowie Kościoła upatrywali początek objawienia Trójcy Świętej⁵, która jest jednością, ale jednocześnie każda z trzech Osób jest substancją, istotą lub naturą Bożą⁶. Bóg zbawia człowieka we wspólnocie i przez wspólnotę, dlatego przyszedł na ziemię jako człowiek, jako dziecko. „Zszedł do nas po całej drabinie odległości dzielącej Go od nas: po samo człowieczeństwo, po dzieciństwo”⁷. Ukrył się w dziecku, ale w dziecku jest zarazem najbardziej widoczny. Joseph Ratzinger pytał:

³ „Persona est naturae rationalis individua substantia”, Ancius Manlius Severinus Boetius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, w: *Patrologiae cursus completus. Series prima*, red. J.P. Migne, t. LXIV: Boetii tomus posterior, Parisiis 1847, kol. 1343C.

⁴ „(...) osoba ludzka jest substancją tworzącą się z duszy i ciała, rozumną, obdarzoną wolą oraz twórczą, we właściwy sobie sposób substancjalizującą się, absolutnie upodmiotowującą się w »kogoś« i spełniającą się – zwrotnie – w innych współosobach. Wywodzi się ona ze stworzenia na podstawie warunków apriorycznych oraz zdobytych intelektualnością, poznaniem, wolą, wolnością, samorealizacją i spełnianiem się. W osobie byt się rozjaśnia, zwiędza, osiąga swoją pleromę i spełnia się w sposób absolutny. Nie można sobie wyobrazić ani pomyśleć bytu doskonalszego niż osobowy. Osoba to względnie absolutna substancja *ad intra* (immanentyzująca się) i zarazem *ad extra* (transcendująca). Dlatego elementem konstytutywnym jest nieopisywalna forma osobowości, która się realizuje w ujaźnieniu się konkretnego bytu subsystemnego. Polega ona na zaistnieniu subsystemy zimmanentyzowanej w jaźń absolutną, nierozbijalną, niepowtarzalną. Powstaje drogą technienia obrazu Bożego ze strony Osób Bożych. Jaźń nie jest tylko subiektywnością, lecz ma charakter przedmiotowo-podmiotowy. Przedmiotowo jest ona zakorzeniona w sercu wszelkiego bytu, a podmiotowo jest zwrócona ku sobie w sposób nieskończony, dzięki czemu właśnie może się otwierać na wszelki byt, zwłaszcza ku innym jaźniom”; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 88. Szerzej por.: E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, oprac. B. Beckmann-Zöller, tłum. G. Sowiński, Kraków 2015.

⁵ Por. przypis do tego rozdziału w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2002, s. 25; por. także: W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954, s. 131.

⁶ Por. KKK, nr 253.

⁷ J. Ratzinger, *Bóg ukrywa się w dziecku* [Pasterka 1980], w: tenże, *Opera omnia*, t. VI, cz. 2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 1056.

I który oświecony człowiek pochyli się przed dzieckiem, odda mu pokłon i uzna, że w nim przyszedł do nas przedwieczny Bóg? Tysiąc usprawiedliwień i tysiąc powodów znajdzie, żeby tego nie uczynić. (...) W tym Dziecku [Bóg] staje się widoczny taki, jaki jest, a więc jako ta miłość, która potrafi zrobić coś tak niesłychanego, która ma czas być człowiekiem⁸.

Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, w czasie swojej publicznej działalności powiedział: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 14–15). Ponadto, odpowiadając Nikodemowi, stwierdził: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3, 5). Natomiast ukazując się uczniom po Zmartwychwstaniu, dał im następujący nakaz: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19); „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16). Przytoczone fragmenty Ewangelii – według św. Mateusza, św. Marka i św. Jana – wzajemnie się uzupełniają. Chrystus uczy w nich o dzieciach i o chrzcie. Nakazuje, by nie zabraniano dzieciom przychodzić do Niego, ale jednocześnie wskazuje, że to przyjście następuje przez chrzest. Czyni więc z dzieci podmiot chrztu⁹. Dlatego nie powinno być nigdy wątpliwości, że tak jak sakrament chrztu jest z ustanowienia Bożego, tak samo określenie podmiotu zdanego do jego przyjęcia również pochodzi od Boga.

W KPK 83 poza ogólnym określeniem podmiotu chrztu, którym jest każdy jeszcze nieochrzczony człowiek, ustawodawca dokonał podziału podmiotu zdanego do przyjęcia tego sakramentu na dorosłego (kan. 865–866) i dziecko (kan. 867–868, 870–871). W związku z tym, w kontekście problematyki niniejszego przedłożenia, należy zapytać: kim jest dziecko?

Zgodnie ze słownikową definicją, dziecko jest to „niedorośla istota ludzka do wieku młodzieńczego; każdy, niezależnie od wieku, potomek w stosunku do rodziców, syn albo córka”¹⁰. Natomiast według ujęcia encyklopedycznego autorstwa Czesława Walesy, dziecko to „człowiek w okresie od urodzenia do pierwszych lat dojrzewania (0–12 rok życia), będący w stanie intensywnego rozwoju (...); stanowi część składową rodziny, a także potomstwa”¹¹. Po zapo-

⁸ Tamże, s. 1055–1056.

⁹ Por. M. Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, „Prawo Kanoniczne” 1979, nr 1–2, s. 94.

¹⁰ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. II, Warszawa 1960, s. 559.

¹¹ Cz. Walesa, *Dziecko*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. IV, Lublin 1983, kol. 501.

znaniu się z drugą z przytoczonych definicji dziecka poważnym zaniedbaniem, czy nawet ignorancją, a nade wszystko sprzeniewierzeniem się Prawdzie, byłoby pozostawienie tego określenia bez komentarza. W definicji tej dziecko jest człowiekiem od urodzenia do pierwszych lat dojrzewania. Kim jest więc przed urodzeniem? Próżno szukać odpowiedzi na to pytanie w wyjaśnieniu tego wyrazu. Rozczarowanie jest tym większe, że nawet jeśli niektóre środowiska ateistyczne negują człowieczeństwo od poczęcia, to właśnie środowiska katolickie powinny je promować. Takiej konstrukcji „główki” hasła w tomie encyklopedii nie usprawiedliwia również ukazanie się go drukiem w 1983 roku, czyli jeszcze przed encykliką św. Jana Pawła II *Evangelium vitae* (25 marca 1995), ponieważ papież w tym akcie normatywnym nie wyłożył nowej nauki Kościoła, ale „rozważając wnikliwie tajemnicę Odkupienia”, przedstawił dotychczasową, stwierdzając: „Ewangelia miłości Boga do człowieka, Ewangelia godności osoby i Ewangelia życia stanowią jedną i niepodzielną Ewangelię” (nr 2). Dlatego ustosunkowując się do hasła „nieszczęśliwie” znajdującego się w *Encyklopedii katolickiej* należy – za papieżem – przypomnieć:

Mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wpisanym w sercu (...) świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra (EV, nr 2).

W literaturze dotyczącej zagadnień prawoznawstwa przyjęto, że w przepisach zawierających definicje legalne znajdują się normy, które nakazują określonym osobom, aby niektórym wyrazom czy wyrażeniom występującym w przepisach prawnych nadawać określone znaczenie¹². Uwzględniając powyższe, w kan. 97 § 2 KPK 83 można odnaleźć legalną definicję dziecka¹³: „Małoletni przed ukończeniem siódmego roku życia nazywa się d z i e c k i e m i uważany jest za nieposiadającego używania rozumu. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu”¹⁴. Definicję

¹² Por. S. Wronkowska, M. Zieliński, *Problemy i zasady redagowania tekstów prawnych*, Warszawa 1993, s. 115. Tak jest np. w ustawie z 6 stycznia 2000 roku o Rzeczniku Praw Dziecka (Dz. U. 2015, poz. 2086), w której wprowadzono definicję legalną dziecka z zastrzeżeniem jednak, że została ona przyjęta na potrzeby tego aktu normatywnego, nie zaś całego systemu prawa polskiego. Definicja ta jest następująca: „W rozumieniu ustawy dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności” (art. 2, ust. 1).

¹³ Odmienne: E. Szczot, *Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego*, Lublin 2010, s. 196.

¹⁴ Podobną regulację zawierał także Kodeks pio-benedyktynski z 1917 roku (dalej: KPK 17), z tą jednak różnicą, iż poza umieszczeniem definicji w księdze II *O osobach* (kan. 88 § 3) ustawodawca odniósł się do niej również w księdze III *O rzeczach* (kan. 745 § 2, 1°), w któ-

dziecka zawierają również przepisy liturgiczne składające się na *Ordo baptismi parvulorum*¹⁵. We *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym* do tej książki liturgicznej wyjaśniono: „Pod nazwą dzieci lub niemowląt rozumie się tych, którzy nie mogą wyznać swojej wiary, ponieważ jeszcze nie doszli do wieku rozeznania” (OBP, nr 1). Mając na względzie powyższe ustalenia, w sensie ścisłym dzieckiem – w rozumieniu prawa kanonicznego – jest osoba ludzka od poczęcia do skończenia siódmego roku życia, która dzięki łasce otrzymania sakramentu chrztu została włączona do ludu Bożego i na tej postawie nabywa podmiotowość prawną w Kościele¹⁶. Od chwili poczęcia, na mocy prawa naturalnego, przysługuje dziecku prawo do życia¹⁷, a wraz z nim prawo do chrztu¹⁸ (kan. 864, 867 § 2, kan. 871).

2. Udzielanie chrztu dzieciom

Zgodnie z uwagami przytoczonymi we wstępie, kan. 843 § 1 zawiera wymogi udzielania sakramentów. Należy jednak zauważyć, że nie jest to główny przepis kodeksowy, z którego można dekodować normę prawną stanowiącą prawo do udzielania sakramentów. Taką ustawodawca zawarł w księdze II wśród obowiązków i praw wszystkich wiernych. Według Dominique’a de Tourneau, podstawa ta nie jest tylko fundamentalnym prawem wszystkich wiernych, ale

rej zredagowane zostały przepisy dotyczące sakramentów. „Kan. 88 § 3. Niedojrzały przed ukończeniem lat siedmiu nazywa się dzieckiem, chłopcem, lub malcem i uchodzi za pozbawionego używania rozumu; po ukończeniu natomiast lat siedmiu uważa się, że posiada używanie rozumu. Do dzieci upodabniają się pozbawieni na stałe używania rozumu”; za: S. Biskupski, *Kodeks prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 1959, nr 1–2, s. 33. „Kan. 745 § 2. „Gdy mowa o chrzcie: 1° Przez niemowlęta lub dzieci rozumie się stosownie do kan. 88 § 3 tych, co nie osiągnęli jeszcze używania rozumu; zalicza się do nich umysłowo chorych od dzieciństwa, bez względu na ich wiek”; za: tenże, *Kodeks prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 1963, nr 1–4, s. 24.

¹⁵ *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 3, Katowice 2013 (dalej: OBP).

¹⁶ Por. E. Szczot, *Ochrona rodziny w prawie Kościoła*, dz. cyt., s. 200; M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, kol. 46.

¹⁷ *Carta dei Diritti della Famiglia presentata dalla Sante Sede a tutte le persone, istituzioni ed autorità interessate alla missione della famiglia nel mondo di oggi* (22 października 1983), „Communications” 1983, nr 2, s. 140–152; tekst polski: „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 1983, nr 10, s. 6–7, art. 4.

¹⁸ Odmienne: J. Rybczyk, *Dziecko w prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, dz. cyt., kol. 566. Autor ten – choć bazując jeszcze na KPK 17 – twierdził, że prawo do chrztu przysługuje dziecku dopiero po jego urodzeniu. Należy zauważyć, że w KPK 17, tak jak w obowiązującym prawie, gwarantowano prawo do chrztu dziecku jeszcze przed jego narodzeniem (por. kan. 745–747).

jest koniecznym uprawnieniem do prowadzenia życia prawdziwie chrześcijańskiego¹⁹. Zatem norma naczelna do udzielania sakramentów zawarta została w kan. 213: „Wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich Pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów”²⁰. Nie znaczy to jednak, że kan. 213 należy uznać za podstawę prawa dziecka do chrztu. Zdaniem Bronisława W. Zuberta, „Prawo do sakramentów jest niejako kontynuacją (emanacją) prawa każdego człowieka do chrztu i pozostaje w logicznej relacji do obowiązku szukania prawdy oraz obowiązku i prawa przyjęcia poznanej prawdy oraz jej zachowywania”²¹. Przepis ten nie może być uznany również za prawo do chrztu z tego względu, że norma w nim zawarta dotyczy wiernych, czyli już ochrzczonych, wiernych wyznawców Chrystusa, chrześcijan (*christifideles*)²². Z kan. 213 mogą korzystać wierni chrześcijanie, którym prawo do domagania się duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów, umożliwiła *ianua sacramentorum* – chrzest (kan. 849). Biorąc jednak pod uwagę, że chodzi o chrzest dziecka, a bardzo poważnym obowiązkiem i prawem rodziców jest troska o jego chrześcijańskie wychowanie (kan. 226 § 2), rodzice zawsze – zgodnie z kan. 213 – mogą domagać się chrztu dla swojego potomstwa.

Należy podkreślić, że kan. 213 nie ma charakteru bezwzględnego²³. Jego normatywne rozwinięcie stanowi kan. 843²⁴, który, będąc z nim w korelacji, zawiera normę wyposażoną w dyspozycję nakazującą określone zachowanie jednych podmiotów – świętych szafarzy, oraz ogólne wymogi, jakie muszą spełnić inne podmioty – wierni, aby został im udzielony sakrament. W przypadku chrztu dziecka nie ono prosi o sakrament i nie ono ma być odpowiednio dysponowane do jego przyjęcia. Dziecko może więc dotyczyć tylko trzeci z postawionych w kan. 843 § 1 wymogów, tj. brak zakazu prawnego do przyjęcia chrztu, przy czym należy zaznaczyć, że istnienie takich ograniczeń nie zawsze będzie dotyczyć bezpośrednio dziecka. W szczególności brak zakazów praw-

¹⁹ Por. D. le Tourneau, *Le canon 213 sur le droit aux biens spirituels et ses conséquences sur les droits et les devoirs fondamentaux dans l'Église*, „Studia Canonica” 2013, nr 2, s. 407–466, DOI: 10.2143/STC.47.2.3025857.

²⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166, nr 37.

²¹ B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów świętych*, „Studia Prawnicze KUL” 2008, nr 3, s. 118.

²² Por. J. Krukowski, *Definicja chrześcijan. Komentarz do kan. 204 nowego KPK*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1986, z. 5, s. 29.

²³ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 122.

²⁴ Por. A. Słowikowska, *Partycypacja w liturgii konkretyzującą prawa wiernych do sprawowania kultu Bożego*, w: *Partycypacja społeczna i ekonomiczna w administracji*, red. P. Zamelski, Opole 2015, s. 169.

nych do przyjęcia chrztu przez dziecko będzie zachodzić, jeśli 1) nie będzie ono już ochrzczone (kan. 864); 2) jeśli będzie ono żywe (kan. 871).

2.1. Adresaci normy prawnej

Adresatami normy prawnej zawartej w kan. 843 § 1 są „święci szafarze”. Wyrażony w tym przepisie obowiązek duchownych udzielania sakramentów nie może być postrzegany inaczej, jak tylko w kontekście prawa wiernych, które zyskują oni na skutek włączenia do Kościoła przez chrzest²⁵. W ten sposób ustawodawca uzasadnia relację między hierarchią kościelną a wiernymi²⁶. Szafarz nie może w sposób dowolny ocenić, czy udzielić sakramentu – w tym przypadku chrztu – czy też odmówić jego udzielenia. Istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia tej kwestii ma negatywnie zredagowane w KPK 83 wyrażenie, iż szafarze *denegare non possunt* („nie mogą odmówić”), ponieważ są do tego zobowiązani nie tylko na mocy prawa pozytywnego, ale także na podstawie kapłaństwa służebnego²⁷. Ponadto to nie z niego ani nie z urzędu sprawowanego przez szafarza lub z jego miłosierdzia wypływa prawo wiernych, któremu korelatywnie²⁸ odpowiada obowiązek określonego zachowania się świętych szafarzy. Prawo wiernych wynika z ich podmiotowości prawnej *in Ecclesia*²⁹, którą uzyskali na mocy chrztu (kan. 96) – bramy sakramentów (kan. 849). Dlatego też święty szafarz w przypadku nieuzasadnionej odmowy udzielenia sakramentów proszącemu o nie wiernemu, który spełnia wszystkie postawione

²⁵ Szerzej nt. przynależności do Kościoła por.: A.J. Strickland, *Reception into full communion: canonical issues and pastoral challenges*, „The Jurist” 2001, nr 61, s. 257–280; M. Graulich, *Baptismo homo constituitur persona in Ecclesia. Antropologische Implikationen des Kirchenrechts*, „Salesianum” 2002, nr 64, s. 445–474; P. Erdö, *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica*, „Periodica de Re Canonica” 1997, nr 2, s. 213–240; G. Gänswein, *Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur. Zur Rezeption und Interpretation der rechtlichen Bestimmungen über die Kirchenghörigkeit im Codex Iuris Canonici von 1983*, „Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico” 1997, nr 1, s. 47–79; V. de Paolis, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica, Chiese particolari, comunità ecclesiali*, „Periodica de Re Canonica” 2005, nr 4, s. 543–586; *Przynależność do Kościoła a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, B. Pieron, Lublin 2013.

²⁶ Por. J.T. Martín de Agar, *Comentario sobre el c. 843*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. III, cz. 1, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 424.

²⁷ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 122.

²⁸ Por. J. Krukowski, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. II, cz. 1: *Księga II. Lud Boży*, Poznań 2005, s. 30.

²⁹ Por. E. Tejero, *Sakramenty*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 653.

w prawie wymogi, podlega odpowiedzialności karnej. Nieuzasadniona odmowa jest naruszeniem prawa, ponieważ spełnia znamiona: 1) przestępstwa nadużycia władzy lub zadania kościelnego, za które ustawodawca przewidział karę *ferendae sententiae*, nieokreśloną, uzależnioną jednak od wielkości czynu lub zaniebdania, nie wyłączając pozbawienia urzędu (kan. 1389 § 1); 2) bądź też przestępstwa podjęcia lub pominięcia z czyjąś szkodą aktu władzy, posługi lub zadania kościelnego, obwarowanego również sankcją nieokreśloną, *ferendae sententiae* (kan. 1389 § 2)³⁰. Przykładem takiego przestępstwa może być odmówienie udzielenia chrztu z racji niemożliwości złożenia przez wiernych ofiary związanej z posługą sakramentalną³¹, co wynika z dyspozycji normy prawnej zawartej w kan. 848: „Oprócz ofiar określonych przez kompetentną władzę kościelną szafarz nie może domagać się niczego za udzielanie sakramentów, przy czym potrzebujący nie powinni być pozbawieni pomocy sakramentów z racji ubóstwa”. W prawie karnym dopuszcza się również, aby – ze względu na dobro duchowe wiernych – zawieszony został ciężący na szafarzu zakaz sprawowania sakramentów (kan. 1335), ponieważ przez czyjeś przestępstwo byłiby oni pozbawieni koniecznych łask i potrzebnych posług duchowych³². Zawarty w KPK 83 przepis łagodzi skutki ekskomuniki, interdyktu i suspensy na korzyść wiernego, bądź to znajdującego się w niebezpieczeństwie śmierci, bądź proszącego o sakrament z jakiegokolwiek słusznej przyczyny³³.

W odniesieniu do chrztu, poza świętymi szafarzami, adresatami normy prawnej znajdującej się w kan. 843 § 1 są również rodzice dziecka lub jego

³⁰ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 122. Na temat przestępstw z kan. 1389 por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 135–138; szerzej por. F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Lublin 1991.

³¹ Por. W. Lis, *Nadużycie władzy administracyjnej w świetle Kodeksu prawa kanonicznego*, „Studia Płockie” 1973, nr 1, s. 127–128.

³² Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 96.

³³ Należy jednak zaznaczyć, że Papieska Rada Tekstów Prawnych w 1997 roku, w deklaracji odnoszącej się do interpretacji drugiej części kan. 1335, zaznaczyła, że – poza niebezpieczeństwem śmierci – nie istnieje słuszna przyczyna umożliwiająca wiernemu poproszenie o sprawowanie sakramentów lub sakramentaliów duchownego, który zaciągnął karę suspensy *latae sententiae* za przestępstwo usiłowania zawarcia małżeństwa (kan. 1394 § 1), nawet jeśli kara ta nie została później deklarowana, ponieważ taki duchowny znajduje się „w sytuacji obiektywnej niezdatności do sprawowania posługi duszpasterskiej zgodnej z dyscyplinarnymi wymogami wspólnoty kościelnej”; por. Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Dichiarazione Circa la celebrazione dei sacramenti da parte dei sacerdoti che hanno attentato il matrimonio* (19 maja 1997), „Communicationes” 1997, nr 1, s. 17–18; J.I. Arrieta, *Uzupełnienie do kan. 1335*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1005–1006.

prawni opiekunowie, a także chrzestni. Zgodnie z przedstawioną kodeksową definicją dziecka, przed ukończeniem siódmego roku życia uważane jest ono za nieposiadające używania rozumu (kan. 97 § 2), co pociąga za sobą jego niezdolność do jakichkolwiek działań prawnych w Kościele³⁴. Dlatego też czynności, które związane są z przyjmowaniem sakramentu chrztu dziecka, wykonują za nie inni. Sakramenty są czynnościami Chrystusa i Kościoła (kan. 840). Dlatego „Matka-Kościół używa niemowlętom nóg innych ludzi, aby przyszły; serca innych, aby wierzyły; języka innych, aby wiarę wyznały”³⁵. Kongregacja Nauki Wiary podkreśliła, że fakt, iż dzieci nie mogą osobiście wyznać wiary, nie przeszkadza, by zostały ochrzczone³⁶. Dziecko przyjmujące chrzest nie wierzy osobiście, czyli własnym aktem wiary, lecz wierzy przez innych „wiarą Kościoła, która jest mu udzielana”³⁷. Jego rodzice zaś proszą Kościół o chrzest (OBP, nr 37) oraz przyjmują na siebie obowiązek wychowania dziecka w wierze katolickiej (nr 39). To rodzice i chrzestni w liturgii sakramentu chrztu św. wyrzekają się zła (nr 57), wyznają wiarę (nr 58) i wyrażają wolę ochrzczenia dziecka (nr 60)³⁸. Są więc adresatami normy wyrażonej w kan. 843 § 1 z tego względu, że wymogi w niej wskazane zasadniczo nie dotyczą dziecka, a ich samych: prośba i dyspozycja oraz brak ewentualnych zakazów prawnych.

2.2. Wymogi udzielania chrztu

Ustawodawca w kan. 843 § 1 wskazuje trzy wymogi prawne do udzielania sakramentów: właściwa prośba, odpowiednia dyspozycja, brak zakazu prawnego. Ich istnienie należy oceniać na forum zewnętrznym³⁹, ponieważ od spełnienia tych przesłanek zależy możliwość udzielenia chrztu. Analiza przeprowadzona w trzech kolejnych podpunktach pokaże, czy zawsze ocena na *forum externum* jest możliwa.

³⁴ Por. R. Sobański, *Osoby fizyczne i prawne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. I: *Księga I. Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 167.

³⁵ „Accommodat illis mater Ecclesia aliorum pedes ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur”; S. Aurelius Augustinus, *Sermo CLXXVI (a) De tribus lectionibus Apostoli, I Tim. cap. I, 15, 16, cap. II, 2*, w: *Patrologie cursus completus. Series latina*, red. J.P. Migne, t. XXXVIII, Paris 1865, kol. 950.

³⁶ Por. *W trosce o pełnię wiary: dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, wyd. 3, Tarnów 2010, s. 186–201, nr 14.

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 27, *Sakramenty w ogóle. Chrzest. Bierzmowanie*, Londyn 1984, q. 69, a. 6.

³⁸ Szerzej por.: A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014, s. 81–87.

³⁹ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 124.

2.2.1. Właściwa prośba

Na właściwą prośbę składają się okoliczności czasu i miejsca⁴⁰, a z uwagi na adresata związanej negatywnie wyrażonym obowiązkiem w kan. 843 § 1 prośba ta powinna również zostać skierowana do kompetentnego szafarza. Wymóg właściwej prośby jest spełniony, gdy rodzice dziecka w odpowiednim czasie i miejscu skierują swoją prośbę o chrzest do odpowiedniego szafarza. W związku z tym wierni powinni być powiadomieni, gdzie i kiedy mogą spotkać się z duszpasterzami. Takie informacje należy umieścić w ogłoszeniach duszpasterskich, a także w gazetce czy gablocie parafialnej i na stronie internetowej parafii. Chcąc spełnić ten wymóg, Kongregacja ds. Duchowieństwa nałożyła na duszpasterzy obowiązek, aby „ułatwiać przystępowanie do sakramentów tym, którzy napotykają szczególne trudności w dostosowaniu się do wyznaczonego planu”⁴¹. W odniesieniu do miejsca chrztu ustawodawca kodeksowy postanowił, aby sakrament ten – poza wypadkiem konieczności – sprawowany był w kościele lub kaplicy (kan. 857 § 1), przy czym co do zasady dziecko powinno zostać ochrzczone w kościele parafialnym rodziców (§ 2). Z kolei jeśli chodzi o kompetentnego szafarza, jest nim *minister vel pastor proprius*⁴². Oczywiście, w pierwszej kolejności głównym szafarzem Bożych tajemnic oraz moderatorem, promotorem i stróżem życia liturgicznego w diecezji jest biskup (kan. 835 § 1; 392 § 2)⁴³, który także temu życiu przewodniczy (kan. 837 § 1). Posiada on zwyczajną, własną i bezpośrednią władzę (kan. 381 § 1), mającą na celu służbę jedności wiary, sakramentów i dyscypliny kościelnej⁴⁴. Do jego bliskich współpracowników należą prezbiterzy, którzy „pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej i nią kierują, reprezentują Kościół powszechny na swoim terenie i skutecznie przyczyniają się do budowania całego Ciała Chrystusa” (LG, nr 28). W liturgii sakramentu chrztu święci szafarze, jako przedstawiciele Kościoła, zwracają się do dzieci, mówiąc: „Kościół Boży przyjmuje was z wielką radością” (OBP, nr 41)⁴⁵. Na

⁴⁰ Por. E. Frank, *I Sacramenti dell'Iniziazione, della Penitenza e dell'Unzione degli infermi. Commento ai Canoni 834–1007 del Codice di Diritto Canonico*, Roma 2012, s. 37–38.

⁴¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Wrocław 2002, nr 21.

⁴² Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 124.

⁴³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 48–78, nr 22 i 26.

⁴⁴ Por. *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. i oprac. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 517–711, nr 64.

⁴⁵ W dostępnej w Polsce księdze liturgicznej zawierającej obrzęd chrztu dzieci zamiast wyrażenia „Kościół Boży” występuje jeszcze „wspólnota chrześcijańska”. Trzeba jednak przypomnieć, że w 2013 roku, na polecenie papieża Benedykta XVI, Kongregacja Kul-

mocy urzędu mogą być też pasterzami własnymi wiernych, co w szczególności odnosi się do funkcji proboszcza. Jako *pastor proprius*, troszczy się on o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa dla ludu Bożego przez wypełnianie misji nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy innych prezbiterów i diakonów oraz wiernych świeckich (kan. 519). Ponadto na mocy kan. 530 ustawodawca w sposób szczególny upoważnił proboszcza do udzielania sakramentu chrztu, włączając tę kompetencję do tzw. funkcji specjalnie powierzonych proboszczowi⁴⁶, których – z samej natury opieki duszpasterskiej – nie musi on spełniać osobiście.

2.2.2. Odpowiednia dyspozycja

Wymóg odpowiedniej dyspozycji (*rite sint dispositi*) odnosi się do proszącego o sakrament. W przypadku chrztu dziecka nie ono prosi o ten dar, lecz rodzice. O odpowiedniej dyspozycji zdaniem niektórych kanonistów decydują: wystarczająca znajomość znaczenia chrztu oraz pragnienie jego przyjęcia, a przynajmniej niestawianie żadnych wewnętrznych przeszkód jego działaniu⁴⁷. Czy jednak są to wszystkie elementy składające się na dyspozycję? Katechizm Kościoła katolickiego naucza: „Chrzest jest sakramentem wiary. Wiara jednak potrzebuje wspólnoty wierzących. Poszczególni wierni mogą wierzyć jedynie w wierze Kościoła. Wiara wymagana do chrztu nie jest wiarą doskonałą i dojrzałą, ale pewnym zaczątkiem, który ma się rozwijać (...)” (KKK, nr 1253). Dlatego też w centrum dyspozycji, tego wewnętrznego usposobienia duszy człowieka, musi znajdować się wiara. Dopiero po niej jawią się inne elementy, tj. pragnienie przyjęcia sakramentu (z wiarą) oraz niestawianie wewnętrznych przeszkód jego skuteczności, i dopełniają one dyspozycję, tak że – podążając za rozważaniami Josepha Ratzingera o królestwie Bożym – oznacza ona *nomen actionis*⁴⁸, czyli, jak tłumaczył Bronisław W. Zubert, „postawę

tu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zmieniła to sformułowanie i poleciła dostosować odpowiednie numery *Ordo* w językach narodowych, aby w całym obrzędzie w miejsce „wspólnota chrześcijańska” wpisane zostało „Kościół Boży”. Por. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Decretum* (22 lutego 2013), Prot. N. 44/13/L, „Notitiae” 2013, nr 1–1, s. 54–56; Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, *Dekret* (6 marca 2014), SEP – D/ 6.1–5.

⁴⁶ Szerzej por.: A. Słowikowska, *Funkcje specjalnie powierzone proboszczowi*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2015, nr 28, s. 79–95.

⁴⁷ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, dz. cyt., s. 166.

aktywną, wewnętrzny dynamizm przeniknięty (nacechowany) szczerą wolą otwarcia się na łaskę sakramentalną, przyjęcia jej i współdziałania z nią⁴⁹.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że wymóg dyspozycji jest dla dziecka trudny do spełnienia. Nie uniemożliwia mu to jednak przyjęcia chrztu, bo „Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 14–15). Dlatego, jak zauważył Zbigniew Janczewski, wiara nie jest

aktem wyizolowanym, wierzący otrzymuje ją od innych, a dokładniej dzięki Kościołowi przez sakrament chrztu. (...) Wiarę dostaje człowiek na chrzcie, nie w sposób, żeby nie mógł jej utracić, ale dana mu jest ona jako pewne zadanie, zdatność, którą należy rozwinąć do sprawności. Chrzest udziela wiary, która zarazem jest owocem chrztu. Pojawia się tu jednak problem teologiczny: akt chrztu poprzedzony jest wyznaniem wiary, która pochodzi ze słuchania nauczania Chrystusowego. Chrzest stanowi zatem cel, do którego prowadzi droga wiary, zgodnie zresztą ze słowami Jezusa: „kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Wiara i chrzest należą do siebie nierozzerwalnie. Ona prowadzi do chrztu, a ten stanowi szczytową formę jej ucieleśnienia. Wiara jest drogą i dyspozycją umożliwiającą przyjęcie chrztu⁵⁰.

A zatem, jak zauważa Alfons Skowronek, „wiara wyprzedza chrzest i mu towarzyszy. Tak więc, jak się wydaje, wiara otrzymywana przy chrzcie, a równocześnie niejako poprzedzająca ten sakrament, dotyczy przede wszystkim małych dzieci, które nie są w stanie wzbudzić jej, zanim zostaną ochrzczone⁵¹. Potwierdza to zatem, że wymóg dyspozycji jest niełatwy do spełnienia przez dziecko. Ponadto szafarzowi chrztu trudno również ocenić na forum zewnętrznym dyspozycję wiernych proszących o sakrament chrztu dla dziecka – rodziców – co do braku wewnętrznych przeszkód skuteczności udzielanego sakramentu. Zobowiązuje go jednak do tego prawo kanoniczne. Dlatego szafarz dyspozycję tę domniemywa z samej prośby o sakrament, o ile – w zakresie zewnętrznym – nic innego nie jest mu znane⁵². Jednocześnie też ustawodawca kodeksowy ułatwia ocenę dyspozycji przez szafarza chrztu, która w jakimś stopniu będzie mogła być weryfikowana za pomocą trzeciego wymogu udzielania sakramentów, czyli przez stwierdzenie braku zakazu prawnego do jego przyjęcia.

⁴⁹ B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁰ Z. Janczewski, *Wiara jako zasadniczy warunek przyjęcia sakramentu chrztu*, „Prawo Kanoniczne” 2013, nr 2, s. 47–48.

⁵¹ A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu. Liturgia. Teologia. Pismo św.*, red. S. Czerwik, J. Kudasiewicz, J. Łach i in., Katowice 1973, s. 11–12 i 15–16.

⁵² Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 125.

2.2.3. Brak zakazu prawnego

Ustawodawca może w niektórych wypadkach ograniczać wiernym przyjmowanie sakramentów. Wówczas szafarze nie mogą ich udzielać. W prawie kanonicznym zakazy takie mogą obowiązywać pod sankcją nieważności lub niegodziwości. Przy sakramencie chrztu dziecka ważność jego przyjęcia uzależniona jest od samego podmiotu, czyli dziecka, a godziwość uzależniona została od zgody na chrzest i uzasadnionej nadziei wychowania go po katolicku.

Wymóg dotyczący braku zakazu prawnego udzielenia sakramentu w odniesieniu do samego podmiotu chrztu, czyli dziecka, w zasadzie dotyczy dwóch sytuacji. Zgodnie z *mens legislatoris*, zdatnym do przyjęcia chrztu jest każdy człowiek jeszcze nieochrzczony (kan. 864). Skoro nie ulega wątpliwości, że na każdym etapie rozwoju dziecka, czyli od samego poczęcia, jest ono człowiekiem, to trzeba podkreślić, że zakaz udzielenia mu chrztu zaistnieje, gdy: 1) dziecko nie będzie żyło; 2) zostało już ochrzczone. W pierwszym przypadku chodzi o sytuację, gdy dziecko urodzi się martwe, umrze po urodzeniu lub w wyniku poronienia bądź aborcji. Wówczas nie może zostać ochrzczone, ponieważ nie żyje, łaski związane z sakramentami nie będą mu już potrzebne, a sam chrzest byłby udzielony nieważnie⁵³. Jednak w razie wątpliwości, czy żyje, czy nie, chrztu należy udzielić (por. kan. 867 § 2; kan. 871). W drugim przypadku dziecko nie może zostać ochrzczone, ponieważ okazało się, że już przyjęło ten sakrament. Przykładowo, chrzest odbywał się w niebezpieczeństwie śmierci, a po jego ustaniu osoba, która go udzielała, nie powiadomiła o tym właściwego duszpasterza, w związku z czym fakt ten nie został nigdzie odnotowany. Chrzest, wraz z bierzmowaniem i święczeniami, należy do sakramentów wyciskających niezatarty charakter, dlatego są one niepowtarzalne (kan. 845 § 1). Zatem powtórne udzielenie chrztu będzie nieważne.

Brak zakazu prawnego jest również okolicznością badaną przez szafarza po stronie rodziców dziecka. W tej kwestii ustawodawca ustalił wymogi godziwości chrztu dziecka. Postanowił on, że:

Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się: 1° aby zgodzili się rodzice lub przynajmniej jedno z nich, lub ci, którzy prawnie ich zastępują; 2° aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku; jeśli jej zupełnie nie ma, chrzest należy odłożyć, zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadamiając rodziców o przyczynie (kan. 868 § 1).

⁵³ Por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Warszawa 2011, s. 29.

Odnosząc się do pierwszego z wymogów dotyczącego zgody rodziców na chrzest, należy stwierdzić, że jeśli proszą o sakrament, to również zgadzają się na jego udzielenie. Natomiast sama zgoda rodziców na chrzest dziecka wynika z prawa naturalnego⁵⁴. Drugi wymóg dotyczy uzasadnionej nadziei, że dziecko będzie wychowane po katolicku. W przypadku kiedy takiej nadziei nie mogą dać rodzice, wymóg ten może być interpretowany szerzej i objąć chrzestnych oraz bliskich krewnych⁵⁵. Za takim stanowiskiem zdają się przemawiać postanowienia Kongregacji Nauki Wiary, która w instrukcji *Pastoralis actio* z 1980 roku z jednej strony wskazała, że zapewnienia powinny być złożone przez rodziców lub bliskich, z drugiej zaś nadmieniła, iż mogą być one „uzupełniane w różny sposób w ramach wspólnoty chrześcijańskiej” (nr 28, pkt 2). Jednocześnie Kongregacja zastrzegła: „Jeśli zapewnienia nie są rzeczywiście szczere, można odłożyć sakrament. Jeśli wreszcie brak takiego zapewnienia lub wprost odrzuca się je, Chrztu należy odmówić”. W odmiennym brzmieniu przepisy Kongregacji zostały jednak włączone do KPK 83, w którym ustawodawca stanowi już nie o zapewnieniach, a o uzasadnionej nadziei (*spes fundata*). Ponadto nie powtarza przepisu o odmowie udzielenia chrztu, a tylko o jego odłożeniu, i odsyła do prawa partykularnego (kan. 868 § 1, 2°). W związku z tym instrukcja *Pastoralis actio* w zakresie odmowy (a nie odłożenia) chrztu nie ma mocy obowiązującej. Po pierwsze, z tego względu, że w KPK 83 nie ma regulacji dotyczących odmowy chrztu w przypadku braku uzasadnionej nadziei na katolickie wychowanie dziecka, więc przepisy Kongregacji są sprzeczne z prawem kodeksowym. Po drugie, nawet jeśli zostałyby one wydane po promulgacji Kodeksu, to w tym zakresie ograniczają wykonywanie uprawnień, co – według kan. 18 – należy interpretować ściśle⁵⁶. Trzeba jednocześnie zauważyć, że niezależnie od tego, czy w przepisach kodeksowych ustawodawca wskazał na „uzasadnioną nadzieję wychowania”, a w przepisach liturgicznych na „obowiązek wychowania” (OBP, nr 39), wskazany wymóg ma walor prawny, obowiązujący jednak pod sankcją niegodziwości.

Szafarz chrztu, podejmując decyzję o jego udzieleniu bądź nie, powinien zwrócić uwagę na to, czy postawa życiowa rodziców dziecka uzasadnia publiczne złożenie takiej „deklaracji”⁵⁷.

⁵⁴ Por. E. Tejero, *Chrzest*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 667.

⁵⁵ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. III, Warszawa 1986, s. 136; J. Krzywicki, *Chrzest*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. III, cz. 2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Poznań 2011, s. 55.

⁵⁶ „Ustawy, które ustanawiają kary, ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień albo zawierają wyjątek od ustawy, podlegają ścisłej interpretacji” (kan. 18).

⁵⁷ Z. Janczewski, *Wiara jako zasadniczy warunek przyjęcia sakramentu chrztu*, dz. cyt., s. 52.

Zadaniem proboszcza (...) jest też więc dopilnowanie, aby składający podczas liturgii sakramentu wyznanie wiary mogli je złożyć naprawdę szczerze, a nie tylko formalnie. Wiara musi więc najpierw rzeczywiście istnieć u tych osób. Kiedy proboszcz przypuszcza, że dziecko jest przynoszone do chrztu tylko dla podtrzymania zwyczaju, istniejącego w naszym społeczeństwie, powinien się zastanowić, czy zgoda na chrzest nie jest akceptacją przyjęcia do Kościoła kolejnej osoby, która w przyszłości, z powodu braku katolickiego wychowania w rodzinie, będzie tylko formalnie przynależać do Wspólnoty (...)⁵⁸.

Ponadto trzeba mieć świadomość, że ewentualne odłożenie udzielenia chrztu dziecku nie jest tożsame z pozbawieniem go prawa do tego sakramentu, gdyż takie przysługuje mu z mocy prawa naturalnego, lecz jest jedynie stwierdzeniem niekompatybilności postawy gwarantów rozwoju jego wiary z sakramentem, o który proszą⁵⁹. Odłożenie chrztu zawsze jest formą ograniczania rodziców⁶⁰. Dlatego nie wolno tego czynić ze względu na nich samych. Takie odłożenie zawiera jednak cel pedagogiczny. Zmierza ku temu, by pogłębić wiarę rodziców lub uświadomić ich w zakresie podejmowanych przy chrzcie obowiązków (PA, nr 31).

Ze względu na to, że ustawodawca powszechny w kwestii odłożenia chrztu odsyła do prawodawstwa partykularnego, w Polsce obowiązuje instrukcja z 1975 roku. W dokumencie tym Konferencja Episkopatu Polski postanowiła: 1) nie udzielać chrztu małym dzieciom bez wiedzy rodziców lub wbrew ich woli; 2) odłożyć chrzest, jeśli rodzice żyją w związku cywilnym, i starać się ich doprowadzić do zawarcia związku sakramentalnego – w przypadku odmowy ze strony rodziców lub jeśli są między nimi przeszkody kanoniczne, należy żądać od nich i od chrzestnych oświadczenia o zobowiązaniu się do katolickiego wychowania dziecka⁶¹. Zbigniew Janczewski dostrzega w tych przepisach istotną sprzeczność i pyta:

Jak bowiem można żądać od konkubinariuszy odmawiających przystępowania do sakramentów (małżeństwa, pokuty i Eucharystii) i przez to ukazujących swoje poważne braki w wierze, albo jej zupełny brak, katolickiego wychowania

⁵⁸ Tenże, *Dopuszczanie do chrztu niemowląt w aspekcie odpowiedzialności za Kościół*, „Annales Canonici” 2006, nr 2, s. 119–120.

⁵⁹ Por. B.W. Zubert, *Prawo do sakramentów*, dz. cyt., s. 126.

⁶⁰ Por. T. Gałkowski, *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2010, nr 19, s. 58.

⁶¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, wyd. 2, Lublin 1999, s. 19–26, nr 2, pkt a, b.

potomstwa? Czy rodzice, którym w poważnym stopniu wiary brakuje, mogą ją przekazać innym?⁶².

Do tych pytań należy dodać kolejne: czy nie prowadzi to do czynienia z dzieckiem współodpowiedzialnego za postępowanie jego rodziców, a w konsekwencji do dźwigania przez nie ciężaru tej odpowiedzialności; wreszcie, co jest ważniejsze: dobro dziecka, prawo rodziców, czy godność sakramentu?

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, jak i problem aplikacji kan. 843 § 1, w szczególności w kontekście właściwego odczytywania ewentualnego zakazu udzielenia chrztu ze względu na brak uzasadnionej nadziei na katolickie wychowanie dziecka, można przyjąć dwie postawy. Pierwsza z nich – aktywna – zakłada dostrzeganie problemu i usiłowanie znalezienia dla niego rozwiązania, poczynwszy od płaszczyzny legislacyjnej, na przykład prawa partykularnego, co ułatwi podjęcie właściwych decyzji w konkretnych sytuacjach duszpasterskich. Dlatego należy postulować wydanie nowych przepisów partykularnych, które będą odpowiadały realiom i staną się *aggiornamento* wobec wyraźnych „znaków czasu”. Nie można jednak pominąć drugiej postawy – wymagającej – która wymusza uwzględnienie papieskiego przesłania. Ojciec święty dał wyraźny nakaz chrzczenia wszystkich, którzy o to proszą, a także, w kontekście obowiązujących przepisów prawa powszechnego, polecił zapoznać się z adhortacją *Amoris laetitia*⁶³ i przyjąć, że nie należy oczekiwać

nowych norm ogólnych typu kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków. Możliwa jest tylko nowa zachęta do odpowiedzialnego rozeznania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków, które powinno uznać, że ponieważ stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same (nr 300).

⁶² Z. Janczewski, *Dopuszczanie do chrztu niemowląt*, dz. cyt., s. 128; tenże, *Wiara jako zasadniczy warunek przyjęcia sakramentu chrztu*, dz. cyt., s. 55.

⁶³ Papież Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia* (19 marca 2016).

Summary
The sacrament of baptism of an infant
and can. 843 § 1 of 1983 Code of Canon Law

In can. 843 § 1 of 1983 Code of Canon Law the legislator has concluded the requirements concerning the administration of all sacraments. He mentioned among them to: the proper request, the proper disposition and lack of a legal ban. In the context of these requirements, the author analyzes the administration of infant baptism due to the fact that the children are not the main addressee of these requirements. They do not request for the sacrament, and they do not profess the faith, which determines disposition to receive the sacrament. The infants may only concern the lack of a legal ban if: 1) they are live and 2) they aren't baptized. Therefore addressees of the analyzed legal norm contained in the can. 843 § 1 are sacred ministers and parents.

Anna Słowikowska – doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, adiunkt na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Zuzanna Maj

UKSW – Warszawa

Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa w świetle *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Słowa kluczowe: reforma papieża Franciszka, proces małżeński, stwierdzenie nieważności małżeństwa, *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Keywords: Pope Francis's reform, marriage process, declaration of nullity of marriage, *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Wstęp

Podstawowa i najważniejsza zasada, jaką w swojej działalności kieruje się Kościół, brzmi: *salus animarum suprema lex*. To właśnie ten cel przyświecał reformie procesu małżeńskiego wprowadzonej przez papieża Franciszka listem apostołskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* z 15 sierpnia 2015 roku. Jego promulgacja nastąpiła 8 września 2015 roku. Po upływie *vacatio legis* przepisy zaczęły obowiązywać od 8 grudnia 2015 roku.

Już we wstępie omawianego dokumentu papież Franciszek z całą stanowczością stwierdza, że reforma dotycząca spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa

nie ma na celu promowania nieważności małżeństwa, ale przyspieszenie procesów, jak również ich uproszczenie w taki sposób, aby serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku¹.

Mitis Iudex Dominus Iesus nie wprowadza żadnych zmian w materialnym prawie małżeńskim, należy więc przypomnieć i podkreślić, iż norma zawar-

¹ Papież Franciszek, *List apostołski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa. List apostołski motu proprio „Mitis et misericors Iesus”, reformujący kanony Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności (tekst łacińsko-polski)*, Tarnów 2015, s. 10–11.

ta w kan. 1056 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku stanowi o jedności i nierozzerwalności małżeństwa². Papież Franciszek we wstępie swojego listu zaznacza, że małżeństwo jest i źródłem, i podstawą rodziny chrześcijańskiej³. Zamieszczając te słowa, najwyższy prawodawca utrzymał w mocy normę zawartą w kan. 1055 § 1, która określa, jak należy rozumieć małżeństwo na gruncie prawa kanonicznego.

Biskup Rzymu wielokrotnie zaznacza w motu proprio, że podjęcie reformy małżeńskiego prawa procesowego było spowodowane troską o dobro i zbawienie dusz, które jest w Kościele najwyższym prawem. Z niepokojem wypowiada się na temat wiernych, którzy odłączyli się od Kościoła. Zwraca uwagę, że „miłość i miłosierdzie wymagają, aby Kościół jak matka stał się bliski swoim dzieciom, które czują się odłączone”⁴.

1. Rys historyczny procesu o nieważność małżeństwa

Sprawy dotyczące nieważności małżeństwa przez stulecia znacznie ewoluowały. Ze względu na to, że historia procesu małżeńskiego nie jest tematem niniejszego opracowania, zostanie ona przedstawiona w sposób skrócony i syntetyczny.

Pierwszym aktem regulującym całościowo proces małżeński była konstytucja apostolska *Dei miseratione*⁵ Benedykta XIV wydana 3 listopada 1741 roku⁶. Najważniejsza zmiana dotyczyła wprowadzenia urzędu obrońcy wężła małżeńskiego, który miał stać na straży nierozzerwalności małżeństwa, szczególnie poprzez obligatoryjne wnoszenie apelacji od wyroku orzekającego jego nieważność. Została również wprowadzona zasada dwuinstancyjności. Papież zastrzegł w dokumencie, że dopiero po wydaniu dwóch zgodnych wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa strony mogą zawrzeć nowe małżeństwo⁷.

² Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 1056: „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu”.

³ Por. papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 9.

⁴ Tamże.

⁵ Por. Benedykt XIV, *Dei miseratione. Konstytucja apostolska (3.11.1741 r.)*, w: *Źródła duchowości małżeńskiej*, cz. III: *Magisterium Kościoła katolickiego*, t. 1: *Synod w Elwirze – Leon XIII (306–1879)*, red. K. Lubowiecki, Kraków 2012, a. 238–245.

⁶ Por. W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 9.

⁷ Por. tamże, s. 9–10.

Kolejnym ważnym dokumentem wpływającym na rozwój procesu małżeńskiego była konstytucja apostolska *Sapienti consilio* wydana 29 czerwca 1908 roku przez Piusa X. W akcie tym władza sądownicza została oddzielona od władzy administracyjnej. Papież wyróżnił również trybunały Stolicy Apostolskiej – Rotę Rzymską oraz Sygnaturę Apostolską⁸.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku zawierał uregulowania dotyczące procesu małżeńskiego ogłoszone przez papieża Benedykta XIV (kan. 1960–1992). Normy te zostały uzupełnione instrukcją Kongregacji Sakramentów *Provida Mater Ecclesiae* z 15 sierpnia 1936 roku⁹.

Kolejnymi dokumentami, wydanymi już po Soborze Watykańskim II, na którym postulowano uproszczenie i reformę skomplikowanych procesów małżeńskich, były: konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae universae* z 15 sierpnia 1967 roku oraz motu proprio *Causas matrimoniales* z 28 marca 1971 roku, wydane przez papieża Pawła VI¹⁰. Ostatni z wymienionych dokumentów w swej naturze był podobny do *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Głównym argumentem przemawiającym za wydaniem obydwu motu proprio była troska o wiernych, którzy przez długotrwałe postępowanie o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie mogą zaznać pewności moralnej co do swojego stanu. Obydwaj papieże, bardzo mocno akcentując podstawowe założenie dotyczące nierozzerwalności małżeństwa, wyrazili troskę o dobro duchowe osób, które czekają zbyt długo na orzeczenie w swojej sprawie.

Causas matrimoniales przede wszystkim zmieniał i regulowało przepisy dotyczące właściwości sądu. Dzięki temu dokumentowi dopuszczono mężczyzn świeckich do zasiadania w kolegium sędziowskim oraz zezwolono im na piastowanie stanowisk asesora i audytora. Funkcję notariusza udostępniono także kobietom. Ustalono również, że w szczególnych przypadkach sprawę może rozpatrywać jeden sędzia, uproszczono też procedurę w drugiej i trzeciej instancji¹¹.

Niezmiernie istotnym aktem prawnym, w którym nie zabrakło regulacji dotyczących procesu o nieważność małżeństwa, był Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Procedura ta została zawarta w kan. 1671–1691, w części trzeciej zatytułowanej *Niektóre procesy specjalne*. Normy dotyczące omawianego procesu zostały uzupełnione regulacjami zawartymi w instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 25 stycznia 2005 roku.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 12–13.

¹¹ Por. T. Pawluk, *Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego w świetle motu proprio Causas matrimoniales*, „Prawo Kanoniczne” 16 (1973), nr 3–4, s. 251–283.

2. Podstawowe założenia motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*

We wstępie motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* papież Franciszek wymienia najważniejsze założenia, które przyświecały dziełu reformy. Są to następujące regulacje:

- 1) jeden wyrok stwierdzający nieważność podlega wykonaniu;
- 2) sędzia jednoosobowy pod odpowiedzialnością biskupa;
- 3) sam biskup jest sędzią;
- 4) proces skrócony;
- 5) apelacja do Stolicy Metropolitalnej;
- 6) zadanie własne Konferencji Biskupów;
- 7) apelacja do Stolicy Apostolskiej;
- 8) zarządzenia dla Kościołów wschodnich¹².

2.1. Jeden wyrok stwierdzający nieważność podlega wykonaniu

Pierwsze założenie dotyczące wykonalności wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa już w pierwszej instancji zostało zawarte w nowym kan. 1679, zdefiniowanym w motu proprio. Kanon ten pobudza do refleksji. Jak zaznacza Leszek Adamowicz, za utrzymaniem podwójnego, zgodnego orzeczenia nieważności małżeństwa przemawiają argumenty dotyczące:

- 1) trudności kadrowych, bowiem w opinii tego kanonisty trybunały apelacyjne dysponują lepiej wykształconą kadrą niż sądy diecezjalne, zwłaszcza te w małych diecezjach;
- 2) trudności w dostępie do orzeczeń wydawanych przez Rotę Rzymską w języku narodowym, szczególnie w odniesieniu do krajów znacznie oddalonych od Europy;
- 3) tendencji do traktowania w sposób „miłosierny” petentów¹³.

Autor ten zauważa jednak, że za wprowadzeniem reformy papieża Franciszka przemawia również szereg argumentów. Przywołuje między innymi:

- 1) argument statystyczny (90 procent wyroków jest potwierdzanych w drugiej instancji);
- 2) argument finansowy (zmiana procedury spowoduje znaczące obniżenie kosztu procesu);

¹² Por. papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 11–15.

¹³ Por. L. Adamowicz, *Jedna czy dwie instancje – w oczekiwaniu na reformę procesu małżeńskiego*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2015, s. 77.

- 3) argument związany ze znacznym skróceniem oczekiwania stron na wyrok w swojej sprawie;
- 4) argument dotyczący merytoryczności spraw, którymi zajmują się sądy apelacyjne (będą mogły one w głównej mierze zająć się sprawami trudnymi oraz tymi, które są im przypisane już w pierwszej instancji);
- 5) argument logiczny odnoszący się do braku racjonalnych przesłanek w sytuacji, gdy nawet obrońca węzła małżeńskiego jest usatysfakcjonowany wydanym wyrokiem¹⁴.

Istotne pytanie o złagodzenie dotychczasowej dyscypliny wymagającej dwóch zgodnych wyroków orzekających nieważność małżeństwa zadał Grzegorz Leszczyński. Kanonista ten rozważał, czy wydanie dwóch wyroków *pro nullitate* daje większą gwarancję zbliżenia się prawdy procesowej do prawdy obiektywnej o danym małżeństwie¹⁵. W konkluzji stwierdził, że za odpowiedź twierdzącą nie przemawiają żadne racjonalne argumenty (zakładając uczciwość i rzetelność sędziów oraz obrońców węzła małżeńskiego). Grzegorz Leszczyński podkreślił, że reforma wprowadzona przez papieża Franciszka zachowuje jedną z fundamentalnych zasad procesu, jaką jest możliwość apelowania od wyroku¹⁶.

Sam autor motu proprio zaznacza, że

wydawało się stosowne przede wszystkim, aby dla dopuszczenia stron do nowego kanonicznego małżeństwa nie były już wymagane dwa zgodne wyroki stwierdzające nieważność małżeństwa, ale wystarczała moralna pewność osiągnięta przez pierwszego sędziego zgodnie z przepisami prawa¹⁷.

2.2. Sędzia jednoosobowy pod odpowiedzialnością biskupa

Drugim założeniem wymienionym we wstępie motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* jest ustanowienie jednoosobowego sędziego. Stanowi o tym nowy kan. 1673 § 1. Papież Franciszek podkreśla, że „sędzią pierwszej instancji w sprawach o nieważność małżeństwa (...) jest biskup diecezjalny, który może wykonywać władzę sądowniczą osobiście lub przez innych”¹⁸. Już we wstępie *Mitis Iudex Dominus Iesus* pojawia się uzasadnienie tej reformy. Biskupi „Uczestniczą bowiem (...) w misji Kościoła, polegającej na ochronie jedności w wierze i w dyscyplinie dotyczącej małżeństwa, które jest podstawą i źródłem

¹⁴ Por. tamże, s. 77–78.

¹⁵ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, w: *Proces małżeński...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 11.

¹⁸ MIDI, kan. 1673 § 1.

pochodzenia rodziny chrześcijańskiej¹⁹. Jak stanowi przywołany wyżej kanon, biskup diecezjalny może swoją władzę delegować, ale tylko duchownym²⁰. Grzegorz Leszczyński zauważa, że zasada ta, choć sprawia wrażenie rewolucyjnej, w praktyce będzie miała zastosowanie tylko w diecezjach, w których nie może się ukonstytuować trzyosobowy skład sędziowski. Nowy kan. 1673 § 3 stanowi, iż sprawy o nieważność małżeństwa co do zasady są zastrzeżone dla kolegium składającego się z trzech sędziów²¹.

2.3. Sam biskup jest sędzią

Trzecią zasadą zawartą w regulacjach motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* jest wprowadzenie tzw. procesu biskupiego, w których „sam biskup jest sędzią”²². Jak wskazuje papież Franciszek, ustanowienie takiego procesu jest konsekwencją postulatów Soboru Watykańskiego II, biskup bowiem – jako pasterz i głowa swojego Kościoła – ma władzę sądzenia swoich wiernych²³. W praktyce zasada ta stanowi, że w procesie skróconym tylko biskup będzie mógł podjąć decyzję o stwierdzeniu nieważności małżeństwa lub też przekazać ją do rozpatrzenia w normalnym trybie. Tego uprawnienia nie może on nikomu delegować²⁴. Papież Franciszek mówi o tym jednoznacznie:

Należy zatem oczekiwać, że zarówno w dużych, jak i małych diecezjach biskup osobiście da sygnał do odnowy struktur kościelnych oraz że nie pozostawi on całkowicie funkcji sądowniczej w sprawach małżeńskich urzędowi kurialnym. Powinno się to odnosić szczególnie do procesu skróconego, który zostaje ustanowiony w celu rozpatrzenia spraw, w których istnieją najbardziej ewidentne przesłanki nieważności²⁵.

Grzegorz Leszczyński dostrzega, że zasada ta może budzić pewne obawy. Nie wszyscy biskupi mają odpowiednie przygotowanie kanoniczne, aby wyrokować o nieważności małżeństwa zawartego w Kościele. Autor przywołuje jednak argumenty ukazujące niesłuszność tych obaw. Przede wszystkim biskup diecezjalny wydaje wyrok na podstawie opinii przygotowanej przez asesora, zaś samo przygotowanie sprawy oraz zebranie materiału dowodowego jest

¹⁹ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 9.

²⁰ Por. tamże, s. 11.

²¹ Por. MIDI, kan. 1673 § 3; por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, dz. cyt., s. 30.

²² Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 11.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, dz. cyt., s. 30.

²⁵ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 11–13.

obowiązkiem instruktora sprawy²⁶. Argument ten pokazuje konieczność prawidłowego doboru pracowników sądów diecezjalnych, którzy będą cechować się biegłą znajomością prawa kanonicznego oraz nienaganną postawą moralną.

2.4. Proces skrócony

Czwartą zasadą wyszczególnioną przez papieża Franciszka w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* jest ustanowienie procesu skróconego. Jest to swoiste *novum* w procesie o nieważność małżeństwa²⁷. Został on uregulowany w nowych kan. 1683–1687. Jak stanowi nowy kan. 1676 § 2, o tym, czy powinien zostać zastosowany proces skrócony, decyduje wikariusz sądowy w swoim dekrecie. Papież Franciszek, świadomy niebezpieczeństwa dla nierozzerwalności małżeństwa wynikającego z niewłaściwego zastosowania przepisów dotyczących nowego rodzaju procesu, przypomniał w *Mitis Iudex Dominus Iesus*:

Nie umknęło jednak mojej uwadze, jak bardzo postępowanie skrócone może zagrozić zasadzie nierozzerwalności małżeństwa. Właśnie z tego powodu postanawiam, aby w takim procesie sędzią był ustanowiony osobiście biskup, który mocą swego zadania pasterskiego daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie²⁸.

Papież Franciszek wskazuje dwie przesłanki, które muszą być spełnione jednocześnie, aby proces mógł być prowadzony przez biskupa diecezjalnego w formie skróconej. Po pierwsze, o orzeczenie nieważności małżeństwa wnoszą obydwój małżonkowie lub jedno z nich za zgodą drugiego. Po drugie, przytaczane okoliczności dotyczące faktów lub osób nie wymagają przeprowadzenia dokładnego badania albo dochodzenia, gdyż poparte są zeznaniami lub dokumentami i w sposób oczywisty wskazują na nieważność małżeństwa²⁹. Skarga powodowa rozpoczynająca proces skrócony powinna, oprócz elementów wymienionych w kan. 1504 KPK, przedstawiać fakty, na których się opiera, i wskazywać dowody, które mogą być natychmiast zebrane przez sędziego. Ponadto powinny być do niej dołączone dokumenty będące podstawą wniesienia żądania³⁰. Bardzo istotna norma została zawarta w nowym kan. 1687 § 1, stanowi on bowiem, że gdy biskup diecezjalny po rozpatrzeniu sprawy nie osiągnął pewno-

²⁶ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, dz. cyt., s. 31.

²⁷ W żadnym przypadku nie należy mylić procesu skróconego wprowadzonego przez papieża Franciszka z istniejącym nadal procesem opartym na dokumentach.

²⁸ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 13. Por. MIDI, kan. 1683.

³⁰ Por. MIDI, kan. 1684.

ści moralnej co do nieważności małżeństwa, kieruje sprawę do rozpatrzenia na drodze procesu zwyczajnego. Osiągnięcie pewności moralnej podczas wydania wyroku w procesie o nieważność małżeństwa było i jest nadal jedną z naczelných zasad. Przywołując ten argument, można wnioskować, że ryzyko wydania niesłusznego wyroku w procesie skróconym jest znikome.

2.5. Apelacja do Stolicy Metropolitalnej

Piątym podstawowym założeniem zawartym w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* jest apelowanie do Stolicy Metropolitalnej. Mimo zniesienia obowiązku dwuinstancyjności przy orzekaniu nieważności małżeństwa instytucja apelacji nie straciła na znaczeniu, będąc niezmiennie podstawowym prawem stron do obrony³¹. W zreformowanym przez papieża Franciszka procesie nie występuje obowiązek apelacji z urzędu, jednak nadal mogą ją wnieść strony niezgadzające się z wydanym wyrokiem. To uprawnienie wciąż przysługuje obrońcy węzła małżeńskiego oraz promotorowi sprawiedliwości, jeśli brał udział w procesie³². Co ważne, nadal można apelować od wyroku, który orzeka nieważność małżeństwa, jak również od tego, który uznaje małżeństwo za ważne zawarte.

Aby osoby uprawnione do apelacji mogły skorzystać z tego prawa, musi zostać prawidłowo ogłoszony wyrok. Tej kwestii nie zmienia omawiane motu proprio. Dalej zastosowanie ma kan. 1614 KPK, który stanowi, że

Wyrok powinien być jak najszybciej ogłoszony, ze wskazaniem środków, za pomocą których można go podważyć; nie posiada on żadnej mocy prawnej przed ogłoszeniem, chociażby część rozstrzygająca została, za zezwoleniem sędziego, podana do wiadomości stron³³.

Jak wyjaśnia Carmelo de Diego-Lora, to argumenty i motywy zawarte w wyroku pozwalają stronie skorzystać z jej uprawnienia do apelowania³⁴. W tym miejscu należy również przywołać art. 257 instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, który w § 1 podtrzymuje stanowisko najwyższego prawodawcy, iż wyrok przed publikacją nie ma żadnej mocy prawnej. W § 2 oma-

³¹ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, dz. cyt., s. 33.

³² Por. tamże.

³³ KPK, kan 1614.

³⁴ Por. C. de Diego-Lora, *Ogłoszenie akt, zamknięcie postępowania dowodowego, dyskusja sprawy*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1211.

wianego artykułu został zawarty nakaz, aby w sytuacjach, gdy jest możliwa apelacja, wraz z ogłoszeniem wyroku został podany jej sposób³⁵.

2.6. Zadanie własne Konferencji Biskupów

Szóste założenie papież Franciszek nazwał zbiorczo: „Zadanie własne Konferencji Biskupów”³⁶. Najwyższy prawodawca wyszczególnił w nim dwa aspekty.

Po pierwsze, papież przypomina, że Konferencje Biskupów ze względu na swoją apostolską misję powinny zatroszczyć się o rozproszonych wiernych. Ponadto powinny zadbać o wprowadzenie zmian, które określa *Mitis Iudex Dominus Iesus*, a przy tym „bezwarunkowo uszanować prawo biskupów do zorganizowania władzy sądowniczej we własnych Kościołach partykularnych”³⁷.

Ojciec święty zobowiązuje również Konferencje Biskupów, aby w miarę możliwości zadbały o bezpłatne procesy, nie pozbawiając przy tym pracowników sądów godnego wynagrodzenia. Papież tak uzasadnia swoje stanowisko: „Kościół, ukazując się wiernym jako szczodra matka w kwestii tak bliskiej związanej ze zbawieniem dusz, wyraża bezinteresowną miłość Chrystusa, dzięki której wszyscy zostaliśmy zbawieni”³⁸.

2.7. Apelacja do Stolicy Apostolskiej

Siódme założenie (ostatnie, które reguluje kwestie związane z procesem małżeńskim w Kościele łacińskim) dotyczy apelacji do Stolicy Apostolskiej. Papież Franciszek z całą stanowczością podkreśla konieczność zachowania apelacji do Trybunału zwyczajnego Stolicy Apostolskiej, czyli do Roty Rzymskiej³⁹. Norma ta utrzymuje w mocy art. 257 instrukcji procesowej *Dignitas connubii*. Ojciec święty wskazuje, że apelowanie do Stolicy Apostolskiej jest zgodne ze starożytną tradycją prawną, która umacniała więzi między Stolicą Piotrową a Kościołami partykularnymi⁴⁰. Wyjaśniając siódme ogólne założenie, papież dodaje, że wymogiem stosowania apelacji do Stolicy Apostolskiej jest troska o powstrzymanie się od jakiegokolwiek nadużywania prawa. Należy zadbać, aby ze stosowania tej zasady nie wynikła żadna szkoda dla zbawienia dusz⁴¹.

³⁵ Por. DC, art. 257 § 2.

³⁶ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 13.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 15.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

Ojciec święty zauważa w swoich rozważaniach konieczność jak najszybszego dostosowania prawa własnego Roty Rzymskiej, tak aby odpowiadało ono zasadom zreformowanego procesu.

2.8. Zarządzenia dla Kościołów wschodnich

Ósme założenie wymienione przez papieża Franciszka dotyczy Kościołów wschodnich, a co za tym idzie, nie jest przedmiotem niniejszego artykułu.

3. Niezmienne zasady dotyczące procesu o nieważność małżeństwa

Należy zauważyć, że naczelną zasadą uwidocznioną w motu proprio jest ochrona nierozzerwalności węzła małżeńskiego. Po ogłoszeniu tego aktu w środowisku zarówno kanonistów, jak i teologów pojawiły się obawy, czy reforma papieża Franciszka nie wpłynie niekorzystnie na jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Podnoszono, że może ona oddziaływać na nierozzerwalność węzła małżeńskiego przede wszystkim przez wprowadzenie zasady dotyczącej wykonalności już pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa. Jednak jak podkreśla Wojciech Góralski, najbardziej podstawową zasadą, przywołaną aż cztery razy, jest w *Mitis Iudex Dominus Iesus* właśnie ochrona nierozzerwalności małżeństwa⁴². Z rozważań kanonisty jednoznacznie wynika, że papież Franciszek nie reformuje stanowiska Kościoła w kwestii dotyczącej jedności i nierozzerwalności małżeństwa. W oczach Kościoła ważne zawarte małżeństwo nadal nie może zostać rozwiązane władzą ludzką. Zmianie uległy jedynie procedury dotyczące dochodzenia do prawdy o ważności bądź nieważności małżeństwa petentów wnoszących sprawę do sądu kościelnego.

Podobne stanowisko przedstawia Janusz Gręźlikowski. Podkreśla on, że

celem tych zmian [zawartych w *Mitis Iudex Dominus Iesus*] nie jest ułatwienie uzyskania orzeczenia nieważności małżeństwa, ale przyspieszenie prowadzenia procesów kościelnych o nieważność małżeństwa. Papież Franciszek poprzez te dokumenty niczego nie zmienia w nauczaniu Kościoła o małżeństwie, nie wprowadza „kościelnych rozwodów”, a tylko ze względów duszpasterskich upraszcza niektóre procedury (...) ⁴³.

Janusz Gręźlikowski zaznacza, że komentarze dotyczące zmiany nauki Kościoła są publikowane przez świeckie środki przekazu, które nie rozumieją

⁴² Por. W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, dz. cyt., s. 16.

⁴³ *Wyjaśnienia ks. prał. prof. dr. hab. Janusza Gręźlikowskiego na temat reformy procesów kościelnych o nieważność małżeństwa wprowadzonych przez papieża Franciszka (rozmowa)*, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej: kronika” 2015, t. 98, nr 10, Włocławek 2015, s. 1084.

istoty małżeństwa zawieranego w Kościele. Nie wiedzą one również, na czym polega istota procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, utożsamiając go z postępowaniem rozwodowym⁴⁴. Kanonista ten w swojej wypowiedzi przywołuje słowa przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych kard. Francesca Coccopalmeria, który przypomniał, że

proces kanoniczny o stwierdzenie nieważności małżeństwa ma na celu stwierdzenie nieważności małżeństwa. Tu nie chodzi o proces, który prowadzi do unieważnienia małżeństwa, czyli dania rozwodu kościelnego. Nieważność to coś innego niż unieważnienie⁴⁵.

Zakończenie

Od stuleci w Kościele prowadzone są procesy o nieważność małżeństwa. Przez wieki ewoluowały, poddawane licznym zmianom. Ostatnia reforma wprowadzona przez papieża Franciszka zawarta została w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Ojciec święty, motywowany troską o realizację jednego z podstawowych celów Kościoła, jakim jest *salus animarum suprema lex*, podjął się uproszczenia przepisów proceduralnych dla dobra wiernych oczekujących zbyt długo na orzeczenie w swojej sprawie.

Z całą stanowczością należy podkreślić, że reforma papieża Franciszka nie zmienia nauczania Kościoła o jedności i nierozzerwalności węzła małżeńskiego. Najwyższy prawodawca wielokrotnie zaznacza w motu proprio, że nierozzerwalność jest najważniejszą cechą małżeństwa kanonicznego, na której straży stoi Kościół.

Wszystko to zostało ustanowione, kierując się zawsze najwyższym prawem, jakim jest zbawienie dusz, ponieważ Kościół, jak mądrze nauczał błogosławiony papież Paweł VI, jest boskim planem Trójcy Świętej, dlatego wszystkie jego instytucje, które oczywiście zawsze można udoskonalić, powinny dążyć do tego, aby przekazywały łaskę Bożą oraz stale sprzyjały dobru wiernych, zgodnie z darami i misją każdego z nich, co stanowi podstawowy cel Kościoła⁴⁶.

⁴⁴ Por. tamże, s. 1089.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Papież Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 7.

Summary
Process about declaration of nullity of marriage in the light of
Mitis Iudex Dominus Iesus

Pope Francis, considering the most important law of the Church *salus animarum suprema lex*, reformed the process of the declaration of nullity of marriage. The stimulus for undertaking work on changing the previous procedure was the ever-increasing number of the faithful, who, due to moral or physical remoteness from the Church, can not fully participate in the redemptive grace of Christ.

The motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, which makes changes to procedural matrimonial law, consists of seven basic objectives relating to canon law. They were expressed in the following way: 1) one judgement establishing nullity is enforceable; 2) single judge under the responsibility of a bishop; 3) the bishop is himself a judge; 4) abbreviated process; 5) an appeal to the Metropolitan Capital; 6) the own duty of the Bishops' Conference; 7) an appeal to the Holy See.

Bear in mind that Pope Francis's reform does not make changes to substantive matrimonial law. The Church still upholds the unity and inseparability of the marriage ties. The changes concerning the marriage procedure are aimed at the acceleration and improvement of passing judgements in processes concerning the declaration of nullity of marriage. However, the obtaining of moral certainty by a judge during issuing a sentence still remains the guiding principle.

Zuzanna Maj – doktorantka w Katedrze Prawa o Postudze Uświęcania Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2014 roku ukończyła z wyróżnieniem studia na tym wydziale, a w roku 2015 politologię (licencjat) na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Wiceprezes Koła Naukowego *Utriusque Iuris*.

Wojciech Necel SChr

UKSW – Warszawa

Uchodźca i wypędzony – sakramentem Chrystusa

Słowa kluczowe: migrant, przybysz, uchodźca, wypędzony, handel ludźmi, odpowiedzialność, zbawienie, Stolica Apostolska

Keywords: migrant, newcomer, refugee, expelled, human trafficking, responsibility, salvation, the Apostolic Capital

Wprowadzenie

Wciąż wzrastająca mobilność człowieka, jako jedna z istotnych cech charakteryzujących społeczeństwa pierwszych dwóch dekad XXI wieku, jest pochodną intensyfikującego się procesu przepływu towarów, kapitałów i osób. Zróżnicowane formy ruchliwości ludzkiej interpretuje się jako reakcję na istniejące lub rodzące się szanse realizacji słusznych i niezaspokojonych potrzeb natury materialnej, politycznej czy duchowej migrujących, ale też jako odpowiedź na powstające wciąż nowe zagrożenia w ojczyźnie migranta¹. Oprócz wielu pozytywnych aspektów migracja niesie z sobą liczne zagrożenia, przede wszystkim częsty brak życiowej stabilizacji i niepewność przyszłości, a także terroryzm, handel ludźmi, wypędzenie, destabilizację rynku pracy oraz rozchwianie kulturowe społeczności przyjmującej przybyszów. Migracja jako naturalne doświadczenie człowieka wywołuje również wiele problemów życia religijnego tak dla ludności tubylczej, jak i dla przybyszów. Dlatego w swoich różnorodnych aspektach znajduje odbicie w nauczaniu i dokumentach Kościoła².

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (dalej: CV), nr 62; por. W. Necel, *Jedność wszystkich w miłości Chrystusa. „Caritas in veritate” wobec współczesnych migracji*, „Ate-neum Kapłańskie” 2010, nr 155, s. 71–72.

² Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących opracowała m.in.: *Problem uchodźców wezwaniem do solidarności* (1992); *Duszpasterstwo uchodźców we wschodniej, centralnej i południowej Afryce* (1993); *Lotnictwo cywilne. Wytyczne duszpasterskie* (1995);

W proponowanej refleksji przedmiotem badań będą przede wszystkim elementy posoborowego nauczania Kościoła, w szczególności instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 roku³ i wspólna instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieskiej Rady „Cor unum” *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych* z 2013 roku⁴.

1. Dlaczego konieczna jest zmiana metodologii opracowywania dokumentów?

Lektura wymienionych instrukcji wskazuje na zmianę metodologii w opracowywaniu dokumentów odnośnie do migrantów. Zatem odpowiedź na zadane pytanie wynika tak z analizy przedstawionych dokumentów Kościoła, jak i z nauczania Stolicy Apostolskiej dotyczącego współczesnego fenomenu migracji, oraz z wyzwań, jakie stawia potęgujące się zjawisko migracji przed Kościołem i jego pasterzami, w tym szczególnie przed biskupami diecezjalnymi oraz proboszczami wspólnot parafialnych.

Jeżeli część normatywna konstytucji apostolskiej Piusa XII *Exsul Familia* z 1952 roku, dokumentu zwanego *carta magna* troski Kościoła o migrujących, poprzedzona jest historycznym zarysem zjawiska migracji, to najnowsze dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące duszpastersko-kanonicznej specyfiki apostolatu wobec poszczególnych kategorii „ludzi w drodze” (*mobilità umana*) rozpoczynają się teologiczno-biblijnym opisem podstawy tej formy działalności. Wskazania te, wyprowadzone z Biblii, pogłębione są o specyfikę posługi słowa, sakramentów oraz *caritas* wobec migrujących.

Wskazania dotyczące duszpasterstwa drogi (2007); we współpracy z Kongregacją ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Wspólny list Przełożonych Generalnych Instytutów życia konsekrowanego i Stowarzyszeń życia apostolskiego nt. duszpasterskiego zaangażowania na rzecz migrantów, uchodźców i innych osób, których dotyczy kryzys ludzkiej mobilności* (2005); z Kongregacją ds. Wychowania Katolickiego *Wspólny list dotyczący duszpasterstwa migrantów w formacji przyszłych księży i diakonów stałych* (2005); z Kongregacją ds. Ewangelizacji *Wspólny list do Ordynariuszy Diecezjalnych na temat duszpasterstwa ludzkiej mobilności* (2005) oraz z Papieską Radą ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Zdrowie reprodukcyjne uchodźców* (2001).

³ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (dalej: EMCC), Lublin 2009.

⁴ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieska Rada „Cor unum”, *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przesiedlonych* (dalej: *Przyjęcie Chrystusa*), Watykan 2013.

Dlaczego taka zmiana? Po pierwsze: po Soborze Watykańskim II, wykorzystując dotychczasowe doświadczenie prawodawstwa Kościoła rzymskiego i katolickich Kościołów wschodnich odnośnie do apostołatu „ludzi w drodze”, Stolica Apostolska wskazuje przede wszystkim na osobę samego migranta i jego rodzinę. Każdy migrant jest „drogą Kościoła”⁵, zarówno płaczące dziecko przenoszone przez graniczne zasięki, jak i młody zbuntowany nastolatek rzucający kamieniem w straż graniczną, czy też matka trzymająca w ramionach martwe niemowlę, wyłowione z wód Morza Śródziemnego.

Zdając sobie sprawę z trudnej sytuacji uchodźców i nieludzkich warunków, w jakich żyją, „Kościół uważa za swoje zadanie (...) uwrażliwiać opinię publiczną na ten ważny problem”⁶ oraz „ofiarowuje swoją miłość i pomoc wszystkim uchodźcom, bez względu na religię czy pochodzenie, wskazując obowiązek okazywania uchodźcom gościnności, solidarności i pomocy, który spoczywa przede wszystkim na Kościele lokalnym”⁷ i wspólnocie parafialnej.

Trzeba również odpowiedzieć na pytanie: czy można zatrzymać proces globalizacji? Zdaniem Benedykta XVI, współczesną przyczyną migracji, w tym uchodźstwa i wypędzeń, oraz jednocześnie ich efektem jest globalizacja, rozumiana jako „eksplozja wzajemnej zależności”⁸. Proces globalizacji

stał się głównym motorem wyjścia z niedorozwoju całych regionów i stanowi sam w sobie wielką możliwość. Jednak bez kierownictwa *caritas in veritate* ten planetarny bodziec przyczynia się do powstawania ryzyka nieznanych dotąd szkód i nowych podziałów w rodzinie ludzkiej⁹. (...) Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża się (...), ale nie czyni się (...) braćmi. Rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nimi, ale nie jest zdolny ustanowić braterstwa¹⁰.

Dlatego Benedykt XVI przypomina, że „w dążeniu do rozwoju potrzebni są ludzie zdolni do wnikliwej refleksji, poszukujący nowego humanizmu, dzięki któremu człowiek współczesny mógłby odnaleźć samego siebie”¹¹. Potrzebna jest stała analiza zjawiska migracji i ustalanie jej przyczyn, tak by coraz lepiej ukazywać najważniejszy problem zacofania w rozwoju, a co za tym

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

⁶ *Przyjęcie Chrystusa*, nr 32.

⁷ Tamże, nr 35.

⁸ CV, nr 33.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, nr 19.

¹¹ Tamże, nr 20.

idzie, również wypędzeń i uchodźstwa, to jest „brak braterstwa między ludźmi i między narodami”¹², i mu *in veritate* zapobiegać.

Po trzeciej: tak jak poprzednicy Franciszka, tak i on sam swoją postawą i nauczaniem ukierunkowuje misję Kościoła powszechnego oraz Kościołów lokalnych i wspólnot parafialnych na migrujących, w tym również na uchodźców i uciekinierów z racji politycznych czy religijnych, na bezpaństwowców, na ofiary handlu ludźmi, na osoby przemywane, na migrantów wykorzystywanych seksualnie, na ofiary pracy przymusowej i na dzieci-żołnierzy¹³. Swoim świadectwem Ojciec święty wskazuje nie tylko biblijne, eklesjalne i kanoniczne fundamenty troski Kościoła o człowieka migrującego, ale proponuje ordynariuszom diecezjalnym i zakonnym, a przede wszystkim proboszczom wspólnot parafialnych oraz przełożonym domów zakonnych podjęcie wysiłku gruntownej zmiany podejścia do uchodźcy i uciekiniera w powierzonych im wspólnotach.

W obliczu współczesnych kanoniczno-duszpasterskich problemów troski o przybysza propozycja powoływania i tworzenia struktur duszpasterstwa i opieki nad nimi schodzi na dalszy plan. Stolica Apostolska zdaje sobie sprawę, że trzeba przede wszystkim dokonać bardzo głębokiej przemiany mentalności i otwarcia się na bardzo skomplikowaną i wielowarstwową problematykę współczesnych migracji. Budzące się tendencje budowania państw narodowych będą skutkowały odgrodzieniem się wysokimi płotami, pozostaniem w kręgu doświadczanego dobrobytu oraz wykluczeniem innych między innymi ze względów narodowościowych, etnicznych i religijnych. Tymczasem trzeba, za Janem Pawłem II, przypominać współczesnemu światu, a przede wszystkim uczniom Chrystusa, że „człowiek jest drogą Kościoła”, i to niezależnie od jego koloru skóry, języka, religijności czy miejsca pochodzenia.

W tak zakreślonym programie Kościoła wobec przybyszów swoje należne miejsce winny mieć wszelkiego rodzaju służby bezpieczeństwa i policji. Nie mogą jednak posługiwać się polityką zastraszania, która ostatecznie kreuje negatywny wizerunek imigrantów, doprowadza „do wzrostu ksenofobii, nasilenia rasizmu, strachu i nietolerancji w stosunku do nich” oraz do rozwoju kultury podejrzliwości zrodzonej z „ogólnego założenia o możliwym powiązaniu między azyłem i terroryzmem”¹⁴.

¹² Tamże, nr 66.

¹³ Por. *Przyjęcie Chrystusa*, nr 69–75.

¹⁴ Tamże, nr 42.

2. Przybysz obrazem Boga

W omawianych dokumentach sposób przyjęcia imigranta i rzeczywista troska o jego dobro oraz rozumienie jego sakramentalnej obecności we wspólnocie osadzone są na Biblii.

2.1. Doświadczenie migracji w księgach Starego Testamentu

W Starym Testamencie przybysz najpierw jawi się jako „inny” na płaszczyźnie społecznej, a dopiero potem zauważany jest element zróżnicowania religijnego¹⁵. Mistyczne powołanie Abrama do Ziemi Obiecanej (Rdz 12, 1), ucieczka Żydów z Egiptu i ich wędrówka do Palestyny (Wj 3, 8), niewola babilońska (Pnp 28, 48) i tęsknota za Jeruzalem (Ps 137), walka Machabeuszów i oczekiwanie na przyjście Mesjasza oraz odrodzenie królestwa mesjańskiego (Neh 1, 9), a także życie w diasporze są istotnymi etapami doświadczania migracji przez naród wybrany¹⁶. Przeżywanie różnych sytuacji migracyjnych w życiu Izraela było nie tyle konsekwencją jego rozwoju jako narodu poszukującego własnego przeznaczenia historycznego, ile wynikało przede wszystkim z przekonań religijnych (por. Rdz 17, 8)¹⁷. Powiązanie elementów historycznych i religijnych wytworzyło w świadomości narodowej Żydów przekonanie o ich specjalnej misji. Jako lud wybrany, mieli oni nie tylko dawać świadectwo o Bogu wśród innych narodów, ale przez swoją obecność wśród nich winni sami przygotowywać się na przyjście Mesjasza. Przeświadczenie o wybraniu przez Boga doprowadziło naród żydowski do życia w diasporze, w poczuciu niewystarczalności życia doczesnego i całkowitej zależności od Boga (Koh 6, 1nn)¹⁸. Dla Żydów życie doczesne było wygnaniem wypełnionym poszukiwaniem utraconego raju. Ziemskie bytowanie człowieka zmieniło się w „pielgrzymowanie” (Ps 119, 54) przez wyznaczoną liczbę lat (Rdz 47, 9), a ziemia stała się „krajem wędrówek” (Wj 6, 4). Stan migracji w Starym Testamencie przypisany jest całemu Izraelowi: „Jesteśmy bowiem pielgrzymami przed Tobą i przychodniami, jak byli wszyscy przodkowie nasi; dni nasze jak cień na ziemi mijają bez żadnej nadziei” (1 Krn 29, 15)¹⁹. Jednocześnie prawo nakładało na synów Izraela zachowanie tej samej normy, co wobec siebie na-

¹⁵ Por. G. Danesi, *Per una teologia delle migrazioni*, „People on the Move” 9 (1979), s. 15.

¹⁶ Por. EMCC, nr 14.

¹⁷ Por. S. Garofalo, *Spiritualità biblica dell'accoglienza*, w: G. Danesi, S. Garofalo, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura*, Padova 1987, s. 133–194.

¹⁸ G. Danesi, *Cammino di Dio e Dio nel cammino. Attualizzazione d'un tema dell'Antico Testamento*, w: G. Danesi, S. Garofalo, *Migrazioni e accoglienza...*, dz. cyt., s. 20–57.

¹⁹ Tamże, s. 52–55.

wzajem, także wobec przybysza (Kpł 19, 18), czyli „będziesz go miłował jak siebie samego” (Kpł 19, 34).

Również sami patriarchowie narodu wybranego przeżywali stan wygnania i konieczności powrotu, na przykład: Abraham w Egipcie (Rdz 12, 10), w ziemi Kanaan (Rdz 17, 8; Wj 6, 4), w Gerrar (Rdz 20, 1), wśród Filistynów (Rdz 21, 34) i w Hebronie (Rdz 35, 27); Izaak w Kanaan (Rdz 26, 3; Wj 6, 4) i w Hebronie (Rdz 35, 27); Jakub w Hebronie (Rdz 35, 27) i w Kanaan (Wj 6, 4) oraz jego synowie w Egipcie (Rdz 47, 4).

W perspektywie Starego Testamentu poczucie obcości było stanem powszechnym i zachodziło nie tylko w stosunku do świata, ale również w stosunku do drugiego człowieka, a poprzez sprzeniewierzenie się przymierzu – również w relacji do Boga. Przewyciężenie wyobcowania stało się celem ekonomii zbawienia²⁰.

2.2. Interkulturowość komunii uczniów Jezusa w Nowym Testamencie

Na kartach Nowego Testamentu termin *xenos* (przybysz) występuje tylko czternaście razy²¹. Cel wędrowania przybysza ma zawsze charakter religijny, w swojej wędrówce jest on zorientowany na niebo (por. J 3, 7; 1 P 2, 11). Niesprawiedliwy podział między swoim a przybyszem występuje w Nowym Testamencie tylko po to, by mógł zostać uznany za niewłaściwy i zanegowany. Przesłanie Ef 2, 11–19 wskazuje, że etnochrześcijanie, niegdyś przybysze i obcokrajowcy wyłączeni z uczestnictwa w życiu narodu wybranego, stali się pełnoprawnymi członkami wspólnoty odrodzonej przez Chrystusa, która oczekuje Jego drugiego przyjścia (Mt 25, 31–46)²².

Z przyjściem na świat Jezusa z Nazaretu oczekiwanie Izraela na pojednanie wszystkich ludzi z Bogiem stało się rzeczywistością. Chrystus przewyciężył poczucie obcości wobec Boga przez ustanowienie Nowego Przymierza²³. Pojednanie człowieka z Bogiem było jednak możliwe za cenę przeniknięcia Ewangelii spraw tego świata. W ten sposób starotestamentowa obcość wobec Boga zmienia się w obecność naśladowców Chrystusa w sprawach tego świata. Sam Jezus wybiera postawę pielgrzyma, by ludzkiemu życiu nadać transcendentny wymiar. Świadczy o tym Jego cała ziemską egzystencja: narodzenie w Betlejem, ucieczka do Egiptu, publiczna działalność w całej Palestynie, prześladowanie przez faryzeuszów, uwięzienie i wyrok śmierci między innymi za zdradę na-

²⁰ Por. W. Necel, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, s. 86–91.

²¹ Por. G. Danesi, *Per una teologia...*, przyp. 62.

²² Por. tamże, s. 101.

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 51.

rodu. Chrystus świadomie przeżywa swoją sytuację, gdy mówi do zebranych wokoło: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8, 20; Łk 9, 58). Dla pierwszych chrześcijan obecność przybysza we wspólnocie była okazją do kontemplacji samego Chrystusa w Jego ziemskiej drodze pielgrzymowania na Kalwarię²⁴.

W nowym porządku ustanowionym przez Chrystusa wszyscy są braćmi i są wezwani do pojednania z Bogiem²⁵. Dramatyczne wydarzenie rozproszenia spod wieży Babel (Rdz 11, 1–9) zostało zrównoważone przez jednoczące wydarzenie Pięćdziesiątnicy. Wówczas to

znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu (...) i zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić. Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem. (...) każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku. (...) zdumiewali się wszyscy i nie wiedzieli, co myśleć (Dz 2, 1–13).

Jerozolimską Pięćdziesiątnicą ze swojej natury była wydarzeniem interkulturowym²⁶ – jej uczestnicy i świadkowie przeszli szybką drogę od „bycia obok siebie” do „bycia ze sobą”. Moc Ducha Świętego, będąca spoiwem wspólnoty pierwszych chrześcijan, pozwalała im później wśród prześladowań trwać „jednomyślnie na modlitwie”, a „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4, 32)²⁷.

3. Służba przybyszom

Przyjąć uchodźcę i wypędzonego to nie tylko być dla niego znakiem Chrystusa, ale odczytywać go jako sakrament obecności Chrystusa.

3.1. Powszechność służby migrantom

W przeszłości dużo łatwiej było dostrzec

różnice pomiędzy dobrowolną a przymusową migracją, pomiędzy osobami przemieszczającymi się w poszukiwaniu pracy czy wykształcenia, a ludźmi, których życie było zagrożone prześladowaniami. Sytuacja ta na przestrzeni lat

²⁴ Por. EMCC, nr 15.

²⁵ L. Pacomio, *La parola di Dio e le migrazioni*, w: Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti*, Libreria Editrice Vaticana 2005, s. 9–28.

²⁶ EMCC, nr 16–18.

²⁷ Por. J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992, s. 16–19.

stała się jednak bardziej złożona i ochrona przyznawana uchodźcom została także rozciągnięta na inne grupy, jak np. uciekinierów wojennych²⁸.

Jan XXIII przypomniał, że

każdy człowiek ma prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wyposażeń, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek²⁹.

[W Kościele] nie powinno być nikogo, kto by cierpiał z powodu braku tego, co jest konieczne. Jednocześnie *caritas* – *agape* wykraczają poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu czy spotkanemu przypadkiem” (por. Łk 10, 31)³⁰.

Kościół, kierowany miłością Chrystusa i Jego nauczaniem: „byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie (...)” (Mt 25, 35–36), wychodzi z pomocą, która wznosi się ponad wszelkie podziały, do wszystkich migrantów, przymusowo wysiedlonych i uchodźców, bez względu na ich religię czy pochodzenie, szanując w każdym z nich godność osoby ludzkiej³¹.

Mocą Bożego Objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, Kościół uznał za konieczne obronę godności każdej osoby ludzkiej, także migrantów ekonomicznych,

uchodźców politycznych, przesiedleńców i ofiary handlu ludźmi. Wypływa to z przekonania, że wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Boży (Rdz 1, 26–27), i stanowi podstawę chrześcijańskiej wizji społeczeństwa, zgodnie z którą „celem wszystkich instytucji chrześcijańskich są poszczególni ludzie”³².

Każdy imigrant „jest osobą ludzką, która – jako taka – ma niezbywalne i podstawowe prawa, które powinni szanować wszyscy w każdej sytuacji”³³. Jest to szczególne zobowiązanie dla komunii braterskiej rodzącej się ze słowa Boga i należy je interpretować jako pochodną daru otrzymanego od Boga, który „jest Miłością” (1 J 4, 16). Dar ten ostatecznie staje się „siłą tworzącą wspólnotę

²⁸ *Prezentacja dokumentu, w: Przyjęcie Chrystusa*, s. 4.

²⁹ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr I, 2.

³⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (dalej: DCE), nr 25.

³¹ Por. tamże, nr 22.

³² Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 203.

³³ DCE, nr 18.

i jednoczy ludzi ponad barierami czy granicami”³⁴. Miłość, jako fundament nauki społecznej Kościoła, jest zasadniczą siłą napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości i w ten sposób uzdalnia chrześcijan do aktywnego zaangażowania się na rzecz dobra potrzebujących przybyszów³⁵.

Miłość, solidarność i wsparcie migrantów są darami Boga objawionymi w Jezusie Chrystusie. „To właśnie w tej miłości chrześcijanin służy bliźniemu”³⁶. Otwarcie na potrzeby innych obejmuje także stosunek do przybysza słusznie uważanego „za posłańca Boga, który zaskakuje i rozrywa regularność i logikę codziennego życia, przyprowadzając blisko kogoś dalekiego”³⁷.

3.2. Przybysze jako wyzwanie dla wspólnoty parafialnej

W Kościele nikt nie jest obcy i ze swej natury gromadzi on ludzi „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7, 9). W tym kontekście trzeba pamiętać, że źródłem wspólnotowości i „jedności Kościoła nie jest wspólne pochodzenie jego członków, ale Duch Pięćdziesiątnicy, On bowiem z wszystkich narodów czyni nowy lud, którego celem jest Królestwo, udziałem wolność synów Bożych, a prawem przykazanie miłości”³⁸. Przybysz, uchodźca i wypędzony w miejscu swojego zatrzymania się i osiedlenia zawsze jest wyzwaniem dla przyjmującej go wspólnoty chrześcijańskiej. Ważne jest, by zgodnie z Ewangelią nie tylko rozpoznała w nim ona Chrystusa, ale też przyjęła go jako Chrystusa³⁹.

Druga Osoba Trójcy Świętej, Jezus Chrystus, przez Wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem⁴⁰, czy jest on tego świadomy, czy nie. Chrystus przyjął na siebie styl życia przeznaczony dla każdego człowieka, zwłaszcza dla ostatniego ze wszystkich, to jest dla wykluczonego przybysza⁴¹. Nowy Testament „zostawił nam przepiękną syntezę działalności Chrystusa, w której również i my mamy wziąć udział, jak to zostało ukazane w przypowieści o dobrym Samarytaninie (Łk 12, 25–37)”⁴². Utożsamiając się z obcym, Jezus Chrystus ukazał nam, jaki powinien być chrześcijański sposób postrzegania i traktowa-

³⁴ CV, nr 34.

³⁵ Por. CV, nr 2.

³⁶ Tamże, nr 34.

³⁷ EMCC, nr 101.

³⁸ *Przyjęcie Chrystusa*, nr 15.

³⁹ Tamże, nr 6.

⁴⁰ Por. KKK, nr 618.

⁴¹ EMCC, nr 15.

⁴² Tamże, nr 21.

nia imigrantów. „W obcokrajowcu Kościół widzi Chrystusa, który zamieszkał pośród nas (por. J 1, 14) i który kołacze do naszych drzwi (Ap 3, 20)”⁴³.

Podjęmowane przez Kościół działania na rzecz przybyszów, a zwłaszcza na rzecz uchodźców i wypędzonych, są integralną częścią jego misji w świecie⁴⁴. Istotne jest, aby w tak podjętej działalności zawsze brać pod uwagę różne grupy uchodźców i przesiedlonych: katolików ogólnie, katolików obrządków wschodnich, osoby należące do innych Kościołów i wspólnot kościelnych, wyznawców islamu i innych religii⁴⁵. Przyjęcie uchodźców i innych osób przymusowo przesiedlonych jest istotnym wyrazem życia Ewangelią, a „przesiedleńcy z niechrześcijańskiej lub areligijnej kultury są uprzywilejowanymi adresatami ewangelizacji, jako nowi ubodzy, do których skierowane jest świadectwo Ewangelii”⁴⁶. Przestrzenią działalności duszpasterskiej i ewangelizacyjnej wobec przybyszów jest przede wszystkim wspólnota parafialna.

3.3. Teologiczno-kanoniczny aspekt współczesnych migracji

Fakt, że cała historia zbawienia człowieka wskazuje na dobroć Boga i o niej opowiada, przenosi interesujące nas zagadnienie na płaszczyznę teologiczną. W ten sposób opis migranta w naukach humanistycznych zostaje w refleksji kanoniczno-pastoralnej pogłębiony i otrzymuje głębszą perspektywę. W prawie kanonicznym kryterium badawcze nie pochodzi z życia bieżącego, ale z transcendentnego wymiaru życia człowieka. Prawo do migracji jako prawo podstawowe leży u podstaw współczesnego opisu tego zjawiska. Refleksja nad religijnymi wędrówkami Izraela w Starym Testamencie i określenie w Nowym Testamencie życia człowieka na ziemi jako wędrówki do Domu Ojca pozwala spojrzeć na zjawisko migracji w aspekcie teologiczno-kanonicznym. Droga do nieba różni się jednak w zależności od powołania poszczególnych członków ludu Bożego, w tym specyficznego powołania wiernego-migranta. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku oraz Kodeks kanonów Kościołów wschodnich z 1990 roku wśród praw i obowiązków wiernych wskazał na fundamentalną normę leżącą u podstaw kanoniczno-duszpasterskiej opieki nad migrantem, według której ma on, pomimo swojej specyficznej sytuacji życiowej, tak jak inni wierni w Kościele prawo do korzystania z jego dóbr duchowych⁴⁷. Norma ta odczytana poprzez kulturowe zróżnicowanie komunii ludu Bożego staje się

⁴³ Tamże, nr 101.

⁴⁴ Por. *Przyjęcie Chrystusa*, nr 18.

⁴⁵ EMCC, nr 49–68.

⁴⁶ *Przyjęcie Chrystusa*, nr 87.

⁴⁷ KPK, kan. 213; KKKW, kan. 16.

fundamentalna w poszukiwaniu kanoniczno-duszpasterskiej definicji migranta oraz określenia specyfiki apostołatu na rzecz ludzi w drodze.

Zakończenie

W Ewangelii według św. Mateusza opisana jest scena sądu ostatecznego. Ci, którzy zostaną zaproszeni, by wejść do królestwa Bożego, zapytają Boskiego Sędziego: „Panie, kiedy widzieliśmy Ciebie przybysem i przyjęliśmy Cię?”. I otrzymają odpowiedź: „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Z perspektywy podstawowej normy prawa kanonicznego, jaką jest *salus animarum ratio* (por. KPK, kan. 1752), instytucjonalne kanoniczno-duszpasterskie formy opieki nad migrującymi należy wyprowadzić z Tajemnicy Objawienia. Analizując problem obecności migrantów, szczególnie uchodźców i wypędzonych, trzeba – zgodnie z nauczaniem Stolicy Apostolskiej – mieć na uwadze fakt, że ostatecznie w trosce o przybyszów „najważniejszym punktem odniesienia nie może być interes państwa czy bezpieczeństwo narodowe, lecz jedynie człowiek i jego zbawienie”.

Summary

A newcomer – a refugee and an exile as a sacrament of Christ

The migration movement, growing under the influence of globalization, constantly brings about new problems and challenges. Free movement of technology, increasing awareness of fundamental human rights, the demographic situation, the economic difficulties, unjust distribution of material goods, persecution because of political and religious beliefs and tribal fights are just some of the factors that compel a man to leave his own homeland and ethnic community, and that shape the face of modern migration. From the perspective of the basic norms of canonical law, which is the *suprema lex as salus animarum* (CIC c. 1752) the *ratio* of canonical and pastoral care for the people on the road has to be derived from the Mystery of Epiphany and, as confirmed in the 2013 Pontifical council statement: „The adoption of Christ in the refugees and expelled”, the most important point of reference in troubleshooting the problems of newcomers cannot be the interest of the state or national security, but only a man and his salvation.

Wojciech Necel SChr – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie prawa kanonicznego, profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Zakładu Historii Źródeł i Literatury Prawa Kanonicznego, autor licznych publikacji książkowych i artykułów naukowych dotyczących kanoniczno-pastoralnych problemów duszpasterstwa migrantów.

Ks. Marek Stępień

UKSW – Warszawa

Jawność i ograniczenia w funkcjonowaniu Konferencji Episkopatu Polski

Słowa kluczowe: Konferencja Episkopatu Polski, działalność duszpasterska, Kościół w Polsce, jawność, ograniczenia

Keywords: the Polish Episcopal Conference, the pastoral activity, the Church in Poland, transparency, restrictions

Wprowadzenie

Konferencje biskupów nieformalnie funkcjonowały w Kościele od pierwszej połowy XIX wieku. Ich zwoływanie było podyktowane względami duszpasterskimi, gdyż w trakcie ich trwania wymieniano poglądy i ustalano kierunki wspólnych działań¹. Inicjatywy tworzenia konferencji biskupich nie miały umocowania w prawie kanonicznym i rozwijały się powoli, aby w efekcie przyjąć charakter powszechny i trwały². Stolica Apostolska początkowo odnosiła się do tych zebrań z dystansem, jednak z biegiem czasu jej nastawienie uległo zmianie i stopniowo zaczęła je popierać. Ostrożne podejście Rzymu do tych zagadnień wynikało z ujawniania się na synodach plenarnych błędów koncyliaryzmu i gallikanizmu³. Na początku XX wieku Stolica Apostolska nie sformułowała jeszcze precyzyjnej ogólnej normy prawnej dotyczącej narodo-

¹ E. Szafrowski, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, s. 176; P. Hempterek, *Międzynarodowa współpraca biskupów i konferencji biskupich*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971), nr 1–2, s. 61.

² E. Szafrowski, *Konferencje Biskupów a Stolica Apostolska przed Soborem Watykańskim II*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989), nr 3–4, s. 5. Por. Zacceria da S. Mauro, *Conferenze*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 4, Città del Vaticano 1950, kol. 218–220.

³ J. Wroceński, *Problemy władzy Konferencji Biskupów w sprawach liturgicznych*, Warszawa 1986, s. 10; E. Szafrowski, *Konferencje Biskupów a Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 6–7. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 213.

wych konferencji biskupich⁴, a tym samym nie były one instytucjami prawa powszechnego⁵.

Już przed Soborem Watykańskim II, a także w czasie jego obrad dostrzeżono potrzebę prawnego uregulowania w wymiarze prawa Kościoła powszechnego istnienia i działania konferencji biskupów. W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* przyznano im władzę ustawodawczą w zakresie liturgii, a w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* zamieszczono ich definicję i określono status prawny⁶.

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej Polska uzyskała niepodległość. W grudniu 1918 roku zwołano pierwszą krajową konferencję biskupów polskich i w trakcie jej obrad postanowiono, że takie spotkania będą organizowane raz w roku⁷. W czasie Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego w 1936 roku uchwalono, że biskupi wszystkich obrządków będą zbierać się na coroczne zwyczajne Konferencje Biskupów, a w razie pilnej potrzeby będą mogły odbywać się zebrania nadzwyczajne. Ustalono, że Konferencja będzie kierować się własnymi przepisami, mając prawo powoływać komisje, określać ich skład i zakres działania. W przypadkach braku zgodności wśród biskupów zobowiązano ich do zwracania się do Konferencji Biskupów o udzielenie wskazówek, aby, kierując się nimi, postępowali jednolicie. Zobowiązanie to nie naruszało ich prawa odwołania się do Stolicy Apostolskiej⁸. Wypełniając uchwałę Synodu Plenarnego, biskupi we wrześniu 1938 roku przyjęli regulamin Konferencji Episkopatu Polski. Jej uchwały miały mieć charakter wspólnego porozumienia i wytycznych, a posiadać moc prawną tylko w tych przypadkach, kiedy uchwały Synodu Plenarnego przewidywały normowanie określonych spraw przez Konferencję Biskupów⁹.

⁴ G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974, s. 168, 171.

⁵ P. Hemperek, *Stanowisko prawne konferencji biskupów*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970), nr 1–2, s. 25.

⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78; por. tenże, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 37–38, w: tamże, s. 255–256. Więcej na temat unormowań dotyczących konferencji biskupich podjętych przez Sobór Watykański II por. M. Stępień, *Pozycja prawna konferencji Episkopatu Polski. Studium prawnohistoryczne*, Łomża 2014, s. 77–94.

⁷ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Lublin 1992, s. 115. Por. P. Janowski, *Konferencja Episkopatu Polski. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 569.

⁸ Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego odbytego w Częstochowie roku Pańskiego 1936 pod przewodnictwem Franciszka Św. K. Rz. Kard. Marmaggięgo Legata Apostolskiego Piusa XI papieża, Uchw. 26, Katowice 1938, s. 24–25.

⁹ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 128–129.

Po drugiej wojnie światowej pierwsze plenarne posiedzenie Episkopatu Polski odbyło się na Jasnej Górze w maju 1946 roku. Brało w nim udział 30 biskupów¹⁰. Od początku 1946 roku do 15 marca 1969 roku, czyli do zaaprobowania przez Stolicę Apostolską Statutu Konferencji Episkopatu Polski, odbyło się 113 konferencji plenarnych Episkopatu, w których brali udział ordynariusze rezydencjalni i biskupi pomocniczy¹¹.

Biskupi zebrani na 103. Konferencji Plenarnej w Warszawie w czerwcu 1967 roku uchwalili Statut Konferencji Episkopatu Polski¹². Następnie, po ponad półtora roku, przyjęli poprawki zaproponowane przez Stolicę Apostolską¹³, a Święta Kongregacja do spraw Biskupów dekretem z 15 marca 1969 roku zaaprobowwała Statut¹⁴. Od tego momentu, na mocy prawa Kościoła powszechnego, została utworzona i zaczęła formalnie funkcjonować Konferencja Episkopatu Polski. Jawność i ograniczenia w jej działalności będą omówione od momentu uzyskania od Stolicy Apostolskiej *recognitio* dla jej pierwszego Statutu.

¹⁰ Notatka bpa B. Dąbrowskiego, Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa, 19 września 1973, Akta Konferencji Episkopatu Polski (dalej: AKEP), sygn. Archiwum 1945–1969 (dalej: I) 013/II, s. 1; Notatka bpa Z. Choromańskiego, Konferencja Episkopatu Polski Warszawa 1966, AKEP, sygn. I 013/II, s. 1.

¹¹ Dekret Kongregacji do spraw Biskupów Stolicy Apostolskiej, Rzym, 15 marca 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. I 013100; Conferenza Episcopale Polacca, Assemblee Plenarie, Warszawa, 24 października 1973, AKEP, sygn. I 013/II, s. 1–3; Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Teksty uchwał Konferencji Plenarnych Episkopatu według działów, AKEP, sygn. I 0130/III, poz. III 22/1, III 39/18; Notatka bpa Z. Choromańskiego, Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa 1966, AKEP, sygn. I 013/II, s. 4. Por. Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI, 1–4.

¹² Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Teksty uchwał Konferencji Plenarnych Episkopatu według działów, AKEP, sygn. I 0130/III, poz. III 32/1, 32/2. Por. Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. Archiwum 1970–1979 (dalej: II) 013100, s. 10; por. Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI, 4.

¹³ Wyciąg z Protokołu 113. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, 13 lutego 1969, AKEP, sygn. II 013100. Por. Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, s. 10; Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI 4; Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Teksty uchwał Konferencji Plenarnych Episkopatu według działów, AKEP, sygn. I 0130/III, poz. III 32/1, III 32/2.

¹⁴ Sacra Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Episcopalis Coetus Statuti adprobatione Decretum, Datum Romae, 15 marca 1969 (Prot. N. 567/64) (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100.

1. Jawność i ograniczenia w statutach i regulaminach Konferencji Episkopatu Polski

Pierwszy Statut KEP jest dokumentem jawnym (podobnie jak wszystkie pozostałe), składającym się z sześciu części i zredagowanym w języku łacińskim¹⁵. W części pierwszej omówiono pojęcie, cele i strukturę Konferencji, której zadaniem było zajmowanie się sprawami Kościoła w Polsce, a w szczególności poszukiwanie odpowiednich form apostolatu według wytycznych zawartych w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Wówczas głównym celem Konferencji było wskazywanie odpowiednich zasad i przewyciężanie niebezpieczeństw zagrażających narodowi oraz ochrona przed ewentualnymi błędami¹⁶.

Konferencja Episkopatu Polski powoływała Radę Stałą, Sekretariat Episkopatu i komisje. Oprócz sesji plenarnych mogły odbywać się też posiedzenia biskupów ordynariuszy rezydencjalnych, którzy decydowali o sprawach finansowych¹⁷. Do zadań Zebrania Plenarnego należało rozpatrywanie wniosków przedstawionych przez Radę Stałą, podejmowanie decyzji w trybie głosowania i koordynowanie prac organów Konferencji¹⁸. Zwyczajne sesje plenarne odbywały się kilka razy w ciągu roku, w ustalonych wcześniej terminach, a w sytuacjach wyjątkowych Rada Stała mogła zarządzić zwołanie nadzwyczajnego posiedzenia plenarnego. Program posiedzeń ustalała i proponowała Rada, a na początku obrad był on omawiany i przyjmowany¹⁹.

Statut mówił, że decyzje KEP miały moc zobowiązań prawnych, jeśli uzyskały większość przynajmniej dwóch trzecich głosów decydujących i Stolica Apostolska udzieliła tym uchwałom *recognitio* oraz gdy były one podejmowane w przypadkach określonych przez prawo Kościoła powszechnego lub na mocy specjalnego mandatu Stolicy Piotrowej udzielonego z jej własnej inicjatywy albo na prośbę Konferencji²⁰. Tak przyjęte unormowania prawne musiały zostać promulgowane, czyli ogłoszone. Z natury swej były to dokumenty ogólnie dostępne. Taki tryb podejmowania prawnie wiążących decyzji przez

¹⁵ Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, s. 1–10.

¹⁶ Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 1, s. 1–10, 2–3.

¹⁷ Tamże, pkt 3–4, s. 3–4.

¹⁸ Tamże, pkt 5, 7, s. 4.

¹⁹ Tamże, pkt 11–12, s. 4–5.

²⁰ Tamże, pkt 16, s. 5–6. Por. Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 38, pkt 4, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 256.

KEP obowiązuje do chwili obecnej. W wyjątkowych przypadkach biskupi mogli podejmować decyzje lub wydawać oświadczenia poza posiedzeniami plenarnymi, informując o tych działaniach Stolicę Apostolską²¹. Akta przyjęte przez Zebranie Plenarne, podpisane przez przewodniczącego i sekretarza, były wysyłane do Rzymu²². Zgodnie z pierwszym Statutem, do zadań Zebrania Plenarnego należało też wypracowywanie i przedstawianie władzy państwowej jednego stanowiska Episkopatu oraz negocjowanie prawnych rozwiązań dotyczących funkcjonowania Kościoła w Polsce²³.

Rada Stała – organ Konferencji Episkopatu Polski – gromadziła się każdorazowo przed zebraniem plenarnym oraz w sytuacjach nadzwyczajnych, gdy istniała potrzeba podjęcia pilnych decyzji²⁴. Do kompetencji Rady należało przygotowywanie programu obrad Zebrania Plenarnego Konferencji, projektów aktów prawnych, komunikatów i listów pasterskich oraz podejmowanie działań zmierzających do wprowadzenia w życie decyzji Zebrania, rozeznawanie sytuacji w Kościele polskim i kierowanie pracami Sekretariatu Generalnego Episkopatu²⁵.

Poszczególne komisje Episkopatu miały za zadanie zapoznawanie się z problematyką dotyczącą działalności Kościoła w Polsce. Za zgodą Zebrania Plenarnego komisje mogły tworzyć podkomisje na określony czas lub na okres potrzebny do załatwienia zleconych im spraw²⁶. Decyzje podejmowane w komisjach musiały być przyjmowane większością głosów, zgodnie z kan. 101 CIC 1917, i wymagały aprobaty Zebrania Plenarnego Konferencji²⁷. W Statucie wymieniono 26 komisji Episkopatu, z zastrzeżeniem, że w sytuacjach koniecznych biskupi na sesji plenarnej mogli powołać dodatkowe komisje²⁸.

Komisja Wspólna przedstawicieli Episkopatu i rządu polskiego posiadała kompetencje dotyczące kształtowania relacji między państwem a Kościołem w Polsce. Członkowie tego gremium ze strony kościelnej byli wybierani przez biskupów w czasie sesji plenarnej, a decyzje Komisji Wspólnej do ważności wymagały zatwierdzenia Zebrania Plenarnego Episkopatu lub Rady Stałej²⁹.

²¹ Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 17, s. 6.

²² Tamże, pkt 18.

²³ Tamże, pkt 19.

²⁴ Tamże, pkt 20–22, 24–25, s. 6–7.

²⁵ Tamże, pkt 23, s. 7.

²⁶ Tamże, pkt 26.

²⁷ Tamże, pkt 27–29, s. 8.

²⁸ Tamże, pkt 30, 31, s. 8–9.

²⁹ Tamże, pkt 32–34, s. 9.

Sekretariat Generalny wspomagał Konferencję Episkopatu w jej działalności oraz zarządzał i sprawował opiekę nad jej archiwum³⁰.

W pierwszym Statucie KEP nie było norm określających zasady zachowania poufności w odniesieniu do przebiegu zebrań plenarnych i funkcjonowania innych organów Konferencji. Należy jednak zwrócić uwagę, że obojętowanie pierwszego Statutu KEP przypadło na okres panowania w Polsce systemu komunistycznego, wrogiego w stosunku do jakiejkolwiek działalności prowadzonej przez Kościół katolicki. Takie uwarunkowania obiektywnie sprawiły, że wykształciło się prawo zwyczajowe ograniczające przekazywanie informacji o działalności Konferencji Episkopatu Polski. Na tej zasadzie wszystkie protokoły z zebrań plenarnych i posiedzeń Rady Stałej Konferencji Episkopatu miały, i mają do tej pory, charakter poufny. Określona procedura dotycząca ich udostępniania obowiązuje przez cały okres formalnego funkcjonowania Konferencji.

W połowie lat 70. ubiegłego wieku przystąpiono do redagowania nowej wersji Statutu KEP. W przyjętym wówczas dokumencie z listopada 1975 roku, który ostatecznie nie wszedł w życie, wprowadzono zapis zobowiązujący biskupów biorących udział w sesjach Konferencji Episkopatu Polski do zachowania tajemnicy w sprawach określonych przez Prezydium³¹. Następny Statut został przyjęty w czasie 155. Zebrania Plenarnego w Warszawie w listopadzie 1976 roku i prymas Polski, jako przewodniczący Konferencji, przesłał go do Świętej Kongregacji do spraw Biskupów, prosząc o zatwierdzenie³². W dokumencie tym, który także nie wszedł w życie, w rozdziale VII pod numerem 34 widnieje zapis: „Wszyscy biorący udział w sesjach Konferencji Episkopatu są zobowiązani do zachowania tajemnicy w sprawach określonych przez Przewodniczącego”³³.

³⁰ Tamże, pkt 35–38, s. 10.

³¹ Por. Projekt Statutu Konferencji Episkopatu Polski, Włocławek, 6 listopada 1975 (załącznik do pisma bpa J. Zaręby do bpa B. Dąbrowskiego), AKEP, sygn. II 013100, s. 7.

³² Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Teksty uchwał Konferencji Plenarnych Episkopatu według działów, AKEP, sygn. I 0130/III, poz. III 32/3; Pismo, Kard. S. Wyszyński do Świętej Kongregacji do spraw Biskupów, Warszawa, 28 grudnia 1976, AKEP, sygn. II 003100; Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI 6; Statuta Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 18 listopada 1976 (Prot. N. 11/P/77) (uwierzytelniona kopia w języku łacińskim), AKEP, sygn. II 013100, s. 1–11; Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 18 listopada 1976 (Prot. N. 11/P/77) (uwierzytelniona kopia w języku polskim), AKEP, sygn. II 013100, s. 1–9.

³³ Statuta Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 18 listopada 1976 (Prot. N. 11/P/77) (uwierzytelniona kopia w języku łacińskim), AKEP, sygn. II 013100, s. 11; Statut Konferencji

Drugiemu w kolejności obowiązującemu Statutowi KEP Święta Kongregacja do spraw Biskupów udzieliła *recognitio* dekretem z 26 października 1987 roku³⁴. W dokumencie tym, zredagowanym tylko w języku polskim, do zadań Konferencji zaliczono: troskę o pielęgnowanie wśród biskupów braterskiej miłości i jedności działania; utrzymywanie stałej łączności ze Stolicą Apostolską i nawiązywanie kontaktów z konferencjami biskupów innych narodów; ustalanie najlepszych metod ewangelizacji i studiowanie problemów duszpasterskich Kościoła w Polsce; duszpasterską troskę o życie religijne i moralne katolików w kraju oraz duchową opiekę nad Polonią zagraniczną, w porozumieniu z konferencjami episkopatów tych krajów i w oparciu o dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską; podejmowanie starań w celu właściwego rozwiązywania problemów społecznych łączących się z posłannictwem Kościoła oraz zachowania i rozwoju kultury chrześcijańskiej; wydawanie do wiernych listów pasterskich i komunikatów³⁵. Przed Konferencją postawiono cel wypracowania właściwych relacji między Kościołem w Polsce a państwem, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej³⁶. Biskupi mieli obradować kilka razy w roku na sesjach plenarnych Konferencji Episkopatu³⁷. Organami KEP były: Prezydium, Rada Główna, komisje i Sekretariat³⁸.

Rada Główna zbierała się przed sesjami plenarnymi Konferencji, zaś w sprawach pilnych posiedzenie można było zwołać w każdym czasie. Do jej zadań należało: przygotowywanie porządku obrad Zebrania Plenarnego i przekazywanie go członkom Konferencji oraz przedstawicielowi Stolicy Apostolskiej; rozpatrywanie dokumentów przygotowanych przez poszczególne komisje Konferencji i przedkładanie ich do zatwierdzenia Konferencji; proponowanie Konferencji kandydatów na przewodniczących i członków komisji Episkopatu; przeprowadzanie szczegółowych analiz warunków pracy Kościoła w Polsce oraz wskazywanie nowych inicjatyw w tej dziedzinie. W szczególnych wypadkach Rada Główna była upoważniona do zabierania głosu w sprawach

Episkopatu Polski, Warszawa, 18 listopada 1976 (Prot. N. 11/P/77) (uwierzytelniona kopia w języku polskim), AKEP, sygn. II 013100, s. 9.

³⁴ Decretum, Sacra Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Statutorum Conferentiae Episcoporum recognitione, Datum Romae, 10 października 1987, AKEP, sygn. Archiwum 1980–1989 (dalej: III) 013100. Por. Pismo, Sacra Congregatio pro Episcopis do kard. Józefa Glempa, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, Roma, 29 października 1987 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. III 013100.

³⁵ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzony podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 2 § 1, s. 1–2.

³⁶ Tamże, art. 2 § 2, art. 3 § 1–2, s. 2.

³⁷ Tamże, art. 19–20, s. 8–9.

³⁸ Tamże, art. 5, s. 3.

publicznych, gdy wymagała tego obrona praw człowieka, narodu i Kościoła w Polsce. Wówczas kierowała ona pisma do władz lub wydawała deklaracje. W wyjątkowych i pilnych sprawach Rada Główna podejmowała decyzje w tajnym głosowaniu, a następnie przekazywała je biskupom diecezjalnym. Obowiązywały one do najbliższej sesji plenarnej Konferencji, która przyjmowała wiążącą uchwałę w przedłożonej sprawie³⁹.

Konferencja Episkopatu ustanawiała swoje rady i komisje⁴⁰. Do jej zadań należało też powołanie zespołu kościelnego do rozmów z władzami państwowymi, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej⁴¹. Zadaniem poszczególnych komisji Episkopatu było studiowanie problemów należących do zakresu ich działania, przedkładanie Konferencji za pośrednictwem Rady Głównej projektów dokumentów oraz sporządzanie i przedstawianie na sesjach plenarnych sprawozdań ze swej działalności⁴².

Na mocy postanowień zawartych w Statucie z 1986 roku przy Sekretariacie Konferencji utworzono Biuro Prasowe, którego kierownika mianował przewodniczący Konferencji na wniosek Rady Głównej. Kompetencje i zakres działania Biura określał jego regulamin zatwierdzany przez Radę Główną. Promulgacja aktów prawnych Konferencji Episkopatu miała odbywać się poprzez ogłoszenie w dziale urzędowym „Pisma Okólnego” wydawanego przez Biuro Prasowe⁴³. Utworzenie tego organu świadczyło o tym, że biskupi polscy doceniali potrzebę informowania mediów, a za ich pośrednictwem wiernych i całego polskiego społeczeństwa o wszechstronnej działalności prowadzonej przez KEP. W omawianym Statucie został umieszczony zapis o zachowaniu tajemnicy dotyczący kwestii podejmowanych na sesjach Konferencji, który brzmiał następująco: „Wszyscy biorący udział w sesjach Konferencji Episkopatu są zobowiązani do zachowania tajemnicy w zależności od omawianej sprawy”⁴⁴.

Następny Statut KEP wszedł w życie w kwietniu 1996 roku. Wcześniej Kongregacja do spraw Biskupów dekretem z 20 listopada 1995 roku udzieliła temu dokumentowi *recognitio*⁴⁵. Nowy Statut został promulgowany 23 kwiet-

³⁹ Tamże, art. 11–13, s. 4–6.

⁴⁰ Tamże, art. 32, s. 11.

⁴¹ Tamże, art. 16, s. 7.

⁴² Tamże, art. 33–37, s. 11.

⁴³ Tamże, art. 18 § 1–3, art. 28, s. 7, 10.

⁴⁴ Tamże, art. 41, s. 13.

⁴⁵ Decretum. Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Statutorum Conferentiae Episcoporum recognitione, Datum Romae, 20 listopada 1995 (Prot. N. 567/64), AKEP, sygn. Archiwum 1990–1999 (dalej: IV), 02-19-028-001. Por. Decretum. Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Statutorum Conferentiae Episcoporum recognitione, Datum Romae, 20 listopada 1995 (Prot. N. 567/64), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 1 (1998), s. 15; Statut Konferencji

nia 1996 roku, w uroczystość św. Wojciecha⁴⁶. Podobnie jak poprzednie, jest dokumentem jawnym i został opublikowany w „Aktach Konferencji Episkopatu Polski” z 1998 roku⁴⁷.

Zadania Konferencji Episkopatu zdefiniowano tam w sposób następujący: troszczenie się „o pielęgnowanie wśród biskupów braterskiej miłości i jedności działania”; wspomaganie biskupów w ich misji duszpasterskiej; wypełnianie zadań zgodnie z prawem; utrzymywanie stałej łączności ze Stolicą Apostolską i kontaktów z innymi konferencjami biskupów; studiowanie problemów duszpasterskich w celu znalezienia odpowiednich metod ewangelizacji, z uwzględnieniem wymiaru ekumenicznego; podejmowanie duszpasterskiej troski o życie religijne i moralne katolików w kraju oraz otoczenie opieką duchową Polonii zagranicznej, w porozumieniu z miejscowymi konferencjami episkopatów i w ramach określonych przez dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską; podejmowanie starań „o właściwe rozwiązanie problemów społecznych łączących się z posłannictwem Kościoła oraz z zachowaniem i rozwojem kultury chrześcijańskiej”; troszczenie się „o właściwą płaszczyznę relacji między Kościołem a Państwem, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej”⁴⁸.

Do zadań Zebrania Plenarnego należało: sporządzanie statutów; wydawanie dekretów ogólnych w sprawach, w których przewidywało to prawo powszechne albo określało szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej; podejmowanie decyzji oraz wydawanie dokumentów według kompetencji zawartych w prawie; wydawanie dokumentów określających stanowisko Konferencji; powoływanie komisji Episkopatu, rad i zespołów na stałe lub w trybie doraźnym; wybieranie przewodniczącego, jego zastępcy i sekretarza generalnego KEP oraz przewodniczących komisji, rad i zespołów, a także zatwierdzanie ich członków i konsultorów; zatwierdzanie zastępcy sekretarza generalnego; wybieranie ekonomy Konferencji oraz uchwalanie zasad i sposobów zarządzania sprawami ekonomicznymi KEP; zatwierdzanie rocznego sprawozdania z działalności ekonomy i przyjmowanie wniosków o głosowanie w trybie tajnym⁴⁹. Statut dopuszczał możliwość powołania zespołu biskupów do rozmów z wła-

Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, s. 1-10.

⁴⁶ Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989-1997, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001, poz. KEP-Statuty-281/96.

⁴⁷ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 1 (1998), s. 7-12.

⁴⁸ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-00, art. 2, s. 2-3.

⁴⁹ Tamże, art. 8, s. 4. Por. KPK 1983, kan. 455 § 1.

dzami państwowymi, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej, podobnie jak to było unormowane w poprzednim Statucie⁵⁰. Zebrania plenarne, zwoływane przez przewodniczącego Konferencji, podzielono na zwyczajne – odbywające się przynajmniej dwa razy w roku, i nadzwyczajne – zwoływane na wniosek przewodniczącego⁵¹.

Rada Stała miała obowiązek: przygotowywania spraw na zebranie plenarne, czuwania nad wykonywaniem decyzji Konferencji, koordynowania prac komisji Episkopatu⁵². W szczególnych przypadkach, gdy wymagało tego dobro Kościoła albo wiernych, Rada Stała, „zgodnie z opinią biskupów Konferencji, przynajmniej domniemaną, mogła zająć stanowisko w sprawach publicznych”⁵³. Prezydium Konferencji przedstawiało Zebraniu Plenarnemu kandydatów na: przewodniczących komisji, rad, zespołów, duszpasterzy krajowych, rektorów polskich misji katolickich i rektorów polskich instytucji katolickich podległych Konferencji, oraz na inne urzędy, których nadanie zależało od Konferencji⁵⁴. Sekretariat KEP sporządzał protokoły z zebrań plenarnych i posiedzeń Rady Stałej i przekazywał je biskupom oraz przysyłał im uchwały, programy i materiały z sesji plenarnych. Oprócz tego sporządzał akta na zlecenie przewodniczącego Konferencji; informował inne konferencje biskupów o działalności i wydawanych dokumentach, zgodnie z poleceniami Zebrania Plenarnego lub Rady Stałej; prowadził korespondencję KEP, Rady Stałej i przewodniczącego oraz zarządzał archiwum organów i agend Konferencji. Sekretarzowi generalnemu podlegało Biuro Prasowe, które przez rzecznika KEP, powoływanego przez Zebranie Plenarne, utrzymywało kontakty z mediami i wydawało organ urzędowy Konferencji⁵⁵. W porównaniu z poprzednim Statutem w dokumencie z 1995 roku wykreślono normę o zachowaniu tajemnicy przez biorących udział w zebraniach plenarnych Konferencji Episkopatu.

W drugiej połowie 1996 roku rozpoczęto redagowanie regulaminu pracy rzecznika Konferencji Episkopatu. Projekt dokumentu przedłożonego przez Radę Prawną sekretarz generalny skierował do wszystkich biskupów diecezjalnych⁵⁶. Po konsultacjach Regulamin Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski

⁵⁰ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, art. 9, s. 4.

⁵¹ Tamże, art. 10–12, s. 4–5.

⁵² Tamże, art. 19–20, s. 6.

⁵³ Tamże, art. 20.

⁵⁴ Tamże, art. 27–29, s. 7.

⁵⁵ Tamże, art. 30–32, 34–35, s. 7–8.

⁵⁶ Pismo, Bp T. Pieronek do biskupów diecezjalnych, Warszawa, 30 października 1996 (podpisana kopia), AKEP, sygn. IV 02-09-09-001-001. Załącznikiem do pisma jest Regulamin

i Regulamin Biura Prasowego podpisał 19 stycznia 1999 roku bp Piotr Libera, ówczesny sekretarz generalny KEP⁵⁷. W Regulaminie Rzecznika stwierdzono, że „Rzecznik KEP jest powoływany do przedstawiania w środkach przekazu informacji o działalności Konferencji Episkopatu Polski oraz jej opinii i stanowisk w sprawach i problemach, co do których taki pogląd lub stanowisko zostało wypracowane”⁵⁸. Rzecznik został zobowiązany do organizowania konferencji prasowych i przedstawiania stanowiska Konferencji Episkopatu Polski w ważnych sprawach oraz prezentowania nowych dokumentów kościelnych⁵⁹. Przed Biurem Prasowym postawiono następujące cele: informowanie wiernych i szerokiej opinii publicznej o życiu Kościoła; monitorowanie ważniejszych wydarzeń i procesów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych w Polsce; publikowanie oświadczeń i stanowisk Konferencji oraz przygotowywanie i publikowanie „Akt Konferencji Episkopatu Polski”⁶⁰.

Obecnie obowiązujący Statut KEP został przyjęty i uzyskał *recognitio* Kongregacji do spraw Biskupów 28 maja 2009 roku⁶¹. Według zawartych tam unormowań, Konferencja Episkopatu Polski została zdefiniowana jako stała instytucja utworzona przez Stolicę Apostolską, z siedzibą w Warszawie, którą stanowią biskupi kanonicznie związani z terenem Rzeczypospolitej Polskiej, „pozostający w jedności z Biskupem Rzymskim i pod jego autorytetem wypełniający wspólnie pasterskie zadania wśród wiernych swojego terytorium”⁶²,

pracy Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski (Projekt Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 22 października 1996).

⁵⁷ Regulamin Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 19 stycznia 1999 (podpisany przez bpa Piotra Libere, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu), AKEP, sygn. IV 02-09-09-001-009, s. 1–3; Regulamin Biura Prasowego Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 19 stycznia 1999 (podpisany przez bpa Piotra Libere, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu), AKEP, sygn. IV 02-09-09-005-002, s. 1–3.

⁵⁸ Regulamin Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 19 stycznia 1999 (podpisany przez bpa Piotra Libere, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu), AKEP, sygn. IV 02-09-09-001-009, § 1, s. 1.

⁵⁹ Tamże, § 13, s. 2.

⁶⁰ Regulamin Biura Prasowego Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 19 stycznia 1999 (podpisany przez bpa Piotra Libere, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu), AKEP, sygn. IV 02-09-09-005-002, § 1, 9, 12, s. 1–2.

⁶¹ Decretum, Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Episcoporum Conferentiae Statutorum Recognitione, Datum Romae, 28 maja 2009 (Prot. N. 814/2005), AKEP, sygn. Archiwum 2000–2011 (dalej: V), 02-13-003-023; Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 10 marca 2009 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów), AKEP, sygn. V 02-13-003-023, s. 1–8.

⁶² Tamże, art. 1, 6, s. 1–2.

zwłaszcza poprzez różne formy apostołatu odpowiednio dostosowane do okoliczności czasu i miejsca, zgodnie z zasadami prawa⁶³.

Jak podaje Statut, zadaniem Konferencji Episkopatu jest: troszczenie się „o pielęgnowanie wśród biskupów braterskiej miłości i jedności działania”; wspomaganie poszczególnych biskupów w ich misji duszpasterskiej; wypełnianie zadań według swoich kompetencji kanonicznych, zgodnie z prawem i decyzjami Stolicy Apostolskiej; utrzymywanie stałej łączności ze Stolicą Apostolską i kontaktów z innymi konferencjami episkopatów; badanie problemów duszpasterskich w celu znalezienia najbardziej stosownych metod ewangelizacji, z uwzględnieniem wymiaru ekumenicznego i dialogu międzyreligijnego; podejmowanie duszpasterskiej troski o życie religijne i moralne katolików w kraju oraz otoczenie duchową opieką Polaków za granicą, w porozumieniu z miejscowymi konferencjami episkopatów i w ramach określonych przez dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską; podejmowanie problemów społecznych i troska o zachowanie i rozwój kultury chrześcijańskiej; utrzymywanie właściwych relacji między Kościołem w Polsce a państwem, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej, „oraz respektowanie wzajemnej autonomii i niezależności”⁶⁴.

Do zadań Zebrania Plenarnego należy natomiast: opracowywanie zgodnie z prawem Statutu Konferencji⁶⁵ oraz przyjmowanie jej regulaminu; wybieranie przewodniczącego, zastępcy, sekretarza generalnego, ekonomo i rzecznika KEP; zatwierdzanie zastępcy sekretarza generalnego; wybieranie przewodniczących komisji, rad i zespołów oraz zatwierdzanie ich członków i konsultorów; powoływanie swoich delegatów; wydawanie dekretów ogólnych w sprawach, w których przewidywało to prawo powszechne albo określało szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej; podejmowanie decyzji oraz wydawanie dokumentów, według kompetencji przewidzianych prawem; ogłaszanie listów pasterskich i tekstów wyrażających stanowisko Konferencji; ustanawianie komisji, rad i zespołów Episkopatu na stałe lub doraźnie oraz wskazywanie kierunków działania tych gremiów; uchwalanie zasad i sposobów zarządzania sprawami ekonomicznymi Konferencji, a także zatwierdzanie rocznego sprawozdania z działalności ekonomo i przyjmowanie wniosków o głosowanie w trybie tajnym⁶⁶. Statut dopuszcza możliwość powołania zespołu biskupów

⁶³ Tamże, art. 1, s. 1.

⁶⁴ Tamże, art. 2, s. 1–2.

⁶⁵ Tamże, art. 16, s. 3; KPK 1983, kan. 451 i 454.

⁶⁶ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 10 marca 2009 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów), AKEP, sygn. V 02-13-003-023, art. 9, s. 2–3.

do rozmów z władzami państwowymi, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej⁶⁷.

Zadania Rady Stałej sformułowano następująco: przygotowywanie spraw na zebranie plenarne i radę biskupów diecezjalnych oraz czuwanie nad wykonywaniem decyzji tych gremiów; koordynowanie prac Konferencji; w szczególnych przypadkach, gdy wymaga tego dobro Kościoła albo konkretne potrzeby wiernych, Rada Stała, „zgodnie z opinią, przynajmniej domniemaną”, członków Konferencji, może zajmować stanowisko w sprawach publicznych⁶⁸. Do obowiązków Prezydium należy przedstawianie Zebraniu Plenarnemu kandydatów na: przewodniczących komisji, rad i zespołów, delegatów i duszpasterzy krajowych, rektorów polskich misji katolickich i rektorów polskich instytucji katolickich podległych Konferencji oraz wyznaczanie delegatów reprezentujących ją na zewnątrz. Prezydium zbiera się na posiedzenia nie później niż na miesiąc przed zebraniem plenarnym⁶⁹.

W obowiązującym Statucie KEP określono zadania Sekretariatu i sekretarza generalnego. Sekretariat został zobowiązany do: sporządzania protokołów z zebrań plenarnych, rady biskupów diecezjalnych i posiedzeń Rady Stałej; przekazywania członkom Konferencji nie później niż dwa tygodnie przed zebraniem programów i materiałów na sesje, a w stosownym czasie protokołów i uchwał; sporządzania dokumentów na zlecenie przewodniczącego; informowania innych konferencji episkopatów o działalności i dokumentach, zgodnie z poleceniami Zebrania Plenarnego, Rady biskupów diecezjalnych lub Rady Stałej; prowadzenia korespondencji KEP, Rady Stałej i przewodniczącego oraz prowadzenia archiwum organów i agend Konferencji⁷⁰. Zgodnie z unormowaniami zawartymi w Statucie, przewodniczący KEP może delegować sekretarza generalnego do kontaktów z władzami państwowymi w sprawach dotyczących stosunków między Kościołem w Polsce a państwem, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej⁷¹. Natomiast sekretarzowi generalnemu podlega Biuro Prasowe kierowane przez rzecznika Konferencji, wybieranego przez Zebranie Plenarne. Rzecznik utrzymuje kontakty ze środkami społecznego przekazu, a Biuro pod jego kierownictwem wydaje pismo urzędowe Konferencji⁷². Na mocy Statutu Zebranie Plenarne powołuje komisje, rady i zespoły na stałe

⁶⁷ Tamże, art. 10, s. 3.

⁶⁸ Tamże, art. 22–25, s. 4.

⁶⁹ Tamże, art. 32–33.

⁷⁰ Tamże, art. 34–37, s. 5–6.

⁷¹ Tamże, art. 39, s. 6.

⁷² Tamże, art. 38, 40.

lub doraźnie. Ich celem jest wspomaganie Konferencji w jej pracy i podejmowaniu decyzji⁷³.

W aktualnie obowiązującym Statucie KEP nie zawarto żadnych norm dotyczących poufności w funkcjonowaniu Konferencji. Takie zapisy pojawiły się w dwóch regulaminach Konferencji, z których pierwszy został zredagowany dopiero w 1996 roku.

Prace nad sformułowaniem pierwszego Regulaminu KEP rozpoczęto na początku 1996 roku. W czerwcu tego samego roku przedłożono projekt dokumentu na 283. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu⁷⁴. Wówczas biskupi obradujący w Siedlcach, w czerwcu 1996 roku, zatwierdzili Regulamin na okres jednego roku *ad experimentum*⁷⁵. Po upływie tego czasu na 292. Zebraniu Plenarnym Konferencji na Jasnej Górze, w listopadzie 1997 roku, zatwierdzono Regulamin na czas nieokreślony⁷⁶. W rozdziale IV Regulaminu, punkcie 54, określono obowiązek zachowania tajemnicy przez członków Rady Stałej w sprawach zastrzeżonych rozpatrywanych na sesjach i w związku z wypowiedziami poszczególnych osób⁷⁷. W Regulaminie zaznaczono, że archiwum Konferencji powinno być zabezpieczone i strzeżone z zachowaniem dyskrecji, a w jego wydzielonej części powinny znajdować się akta podlegające szczególnej tajemnicy⁷⁸. Były to jedyne normy o zachowaniu poufności zawarte w Regulaminie Konferencji Episkopatu Polski z 1996 roku.

⁷³ Tamże, art. 48–49, 51–54, s. 7.

⁷⁴ Por. Projekt Regulaminu Konferencji Episkopatu Polski z 10 czerwca 1996 roku do przedłożenia na 283. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, AKEP, sygn. IV 02-19-01-003-004.

⁷⁵ Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989–1998, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001, poz. KEP–Regulamin–283/96; Regulamin Konferencji Episkopatu Polski zatwierdzony na okres jednego roku przez 283. Zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski w Siedlcach (11–13 czerwca 1996) (podpisany za zgodność przez bpa T. Pieronka, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski), AKEP, sygn. IV 02-19-01-003-006.

⁷⁶ Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989–1998, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001, poz. KEP–Regulamin–292/97. Regulamin Konferencji Episkopatu Polski zatwierdzony na okres jednego roku przez 283. Zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski w Siedlcach 11–13 czerwca 1996, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” I (1998), s. 30.

⁷⁷ „Członkowie Rady Stałej Episkopatu i wszyscy biorący udział w jej sesjach są związani tajemnicą co do wypowiedzi poszczególnych osób i co do spraw przedstawianych jako zastrzeżone”; Regulamin Konferencji Episkopatu Polski zatwierdzony na okres jednego roku przez 283. Zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski w Siedlcach (11–13 czerwca 1996) (podpisany za zgodność przez bpa T. Pieronka, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski), AKEP, sygn. IV 02-19-01-003-006, pkt 54, s. 7.

⁷⁸ „Szczególną troską Sekretarza Generalnego jest archiwum Konferencji. Jest ono powierzone trosce archiwisty, zabezpieczone i strzeżone z zachowaniem dyskrecji. Pewna część archiwum jest przeznaczona na akta podlegające szczególnej tajemnicy. Żaden dokument nie może być wydany z archiwum bez zezwolenia Sekretarza Generalnego”; tamże, pkt 66, s. 8.

W 2009 roku Konferencja otrzymała nowy Statut, co było główną przyczyną znowelizowania Regulaminu. Aktualnie obowiązujący Regulamin z 2010 roku został podzielony na 9 rozdziałów i 86 paragrafów, w numeracji ciągłej⁷⁹. Powtórzono w nim dwa zapisy z poprzedniego Regulaminu, które dotyczyły prowadzenia archiwum i obowiązku zachowania tajemnicy przez członków Rady Stałej⁸⁰.

2. Jawność i ograniczoność w funkcjonowaniu zebrania plenarnego oraz organów głównych Konferencji Episkopatu Polski

2.1. Zebranie plenarne – sesja plenarna

W czasie obowiązywania Statutu Konferencji Episkopatu Polski z 1969 roku, czyli od marca 1969 roku do końca 1987 roku, odbyły się 104 zebrania plenarne i siedem sesji biskupów diecezjalnych. Rocznie organizowano od pięciu do siedmiu zebrań plenarnych Konferencji. Wyjątkowym pod tym względem był rok 1981, kiedy odbyły się tylko cztery zebrania⁸¹, co miało związek, jak się wydaje, ze śmiercią kard. Stefana Wyszyńskiego, przewodniczącego Konferencji, oraz z wprowadzeniem przez władze komunistyczne stanu wojennego. Biskupi na zebraniach plenarnych KEP zajmowali się głównie problematyką duszpasterską, liturgiczną, sporządzaniem dokumentów oraz relacjami z władzami komunistycznymi w Polsce, czyli zadaniami określonymi w obowiązującym Statucie⁸². W tym okresie wydano 103 komunikaty z zebrań

⁷⁹ Regulamin Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 9 marca 2010 (tekst uwierzytelniony), AKEP, sygn. V 02-13-006-006, s. 1–15.

⁸⁰ Por. tamże, § 61, 76, s. 10, 12.

⁸¹ Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI, 1–8.

⁸² Por. Sprawozdanie z działalności Konferencji Episkopatu Polski za okres od 1 kwietnia 1974 roku do 31 marca 1975 roku, AKEP, sygn. II 013, s. 1–2; Program 118. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, 20 marca 1970, AKEP, sygn. II 013/I; Program 119. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Wrocław, 4–6 maja 1970, AKEP, sygn. II 013/I; Program 131. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Kraków, 28 czerwca 1972, AKEP, sygn. II 013/I; Program 144. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Szczecin, 7–8 września 1974, AKEP, sygn. II 013/I; Program 148. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, 26–27 czerwca 1975, AKEP, sygn. II 013/I; Program 154. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, 8–9 września 1976, AKEP, sygn. II 013/I; Program 155. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, 17–18 listopada 1976, AKEP, sygn. II 013/I; Program 158. Konferencji Plenarnej Episkopatu, Jasna Góra, 4–5 maja 1977, AKEP, sygn. II 013/I; *Pro memoria* na 176. Konferencję Episkopatu, Warszawa, 15–16 października 1980, AKEP, sygn. III 013/I; *Pro memoria* na 184. Konferencję Episkopatu, Jasna Góra, 3–4 maja 1982, AKEP, sygn. III 013/I; Program na 195. Konferencję Plenarną Episkopatu, Jasna Góra, 25 sierpnia 1983, AKEP, sygn. III

plenarnych Konferencji Episkopatu i 166 innych dokumentów o charakterze duszpasterskim⁸³.

W czasie obowiązywania Statutu KEP z 1986 roku, czyli od listopada 1987 roku do 23 kwietnia 1996 roku⁸⁴, biskupi obradowali na 44 sesjach plenarnych⁸⁵ Konferencji i na 10 sesjach biskupów diecezjalnych. W tym okresie wydano 27 komunikatów z sesji plenarnych Konferencji i 81 innych dokumentów, w tym listów pasterskich⁸⁶. Wszystkie te dokumenty mają charakter jawny i zostały opublikowane. Biskupi na sesjach plenarnych i sesjach biskupów diecezjalnych podejmowali aktualne problemy duszpasterskie katolików w Polsce, ustalali najlepsze metody ewangelizacji, dążyli do rozwiązania problemów społecznych związanych z misją Kościoła w Polsce, mając na uwadze zachowanie i rozwój kultury chrześcijańskiej. Po 1989 roku organizowano sesje plenarne KEP z udziałem zaproszonych biskupów z poszczególnych episkopatów Europy. Ważnym elementem działalności Konferencji było wypracowanie właściwej płaszczyzny współpracy między Kościołem i państwem, najpierw z władzami komunistycznymi, a po roku 1989 z przedstawicielami kolejnych rządów niepodległej Rzeczypospolitej⁸⁷. Należy tu podkreślić znaczenie pod-

013/I; Postanowienia 212. Konferencji Plenarnej, Warszawa, 12–13 marca 1986, AKEP, sygn. III 013/II; Duszpasterskie wnioski przyjęte przez 223. Konferencję Episkopatu Polski, Warszawa, 23–24 września 1987, AKEP, sygn. III 013/II.

⁸³ *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, oprac. J. Żaryn, Pallottinum, Poznań 2006, s. 80–329; *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 2, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, Michalineum, Poznań–Marki 2003, s. 675–1551.

⁸⁴ Zob. Decretum, Congregatio pro Episcopis, Poloniae de Statutorum Conferentiae Episcoporum recognitione, Datum Romae, 20 listopada 1995 (Prot. N. 567/64), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001; Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989–1998, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001, poz. KEP–Statuty–281/96.

⁸⁵ Statut Konferencji Episkopatu Polski został zredagowany tylko w języku polskim. Na określenie zebrania plenarnego użyto terminu „sesja plenarna”.

⁸⁶ Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1946–1989, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski. AKEP, sygn. I 0130/III, s. VI, 1–8; Uchwały Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski 1989–1994, Wykaz Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, AKEP, sygn. I 0130/IV, s. VI 1–2; Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989–1998, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001; *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski...*, dz. cyt., s. 329–387; *Listy Pasterskie Episkopatu Polski...*, dz. cyt., s. 1561–1974.

⁸⁷ Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzony podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 2, s. 1–2; 224. Konferencja Plenarna Episkopatu, Kielce, 6–7 listopada 1987, Materiały, AKEP, sygn. III 013/II; Duszpasterskie wnioski przyjęte przez 224. Konferencję Plenarną Episkopatu Polski, Kielce, 6–7 listopada 1987, AKEP, sygn. III 013/II; Wnioski duszpasterskie z 238. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Jasna Góra, 30 listopada – 1 grudnia 1989; AKEP, sygn. III 013/II; 250. Konferencja Plenarna Episkopatu, Warszawa, 16–17 października 1991, Materiały, AKEP, sygn. IV 02-01-01-014-002; 257. Konferencja Plenarna Episkopatu, Jasna Góra, 25 sierpnia 1992, Materiały, AKEP, sygn. IV 02-01-01-019-002; 261. Konferencja Ple-

pisanego 28 lipca 1993 roku, a następnie ratyfikowanego w 1998 roku konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską⁸⁸.

Według Statutu promulgowanego w 1996 roku, zebrania plenarne Konferencji podzielono na zwyczajne, które miały być zwoływane przynajmniej dwa razy w roku, i nadzwyczajne, obradujące na wniosek przewodniczącego Konferencji Episkopatu⁸⁹. W czasie obowiązywania tego Statutu, czyli od 23 kwietnia 1996 roku do 6 października 2009 roku⁹⁰, odbyło się 68 zebrań plenarnych⁹¹. W tym okresie biskupi zajmowali się poszukiwaniem efektywnych metod duszpasterskich i ewangelizacyjnych, podejmowali kwestie dotyczące troski o życie religijne i moralne katolików w kraju oraz otaczali duchową opieką Polaków przebywających za granicą. W swej działalności Konferencja zajmowała się przede wszystkim rozpoznawaniem i diagnozowaniem zjawisk społecznych zachodzących w Polsce; utrzymywaniem dobrych relacji między Kościołem w Polsce a państwem, z uwzględnieniem ratyfikowanego w 1998 roku konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską, oraz troszczyła się o zachowanie i rozwój kultury chrześcijańskiej. W omawianym czasie zintensyfikowano kontakty z innymi episkopatami, co zaowocowało

narna Episkopatu, Warszawa, 29 kwietnia – 2 maja 1993, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-023-016; 264. Konferencja Plenarna Episkopatu, Warszawa, 14–15 października 1993, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-028-001; 270. Konferencja Plenarna Episkopatu, Łomża, 17–19 czerwca 1994, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-033-004; 271. Konferencja Plenarna Episkopatu (Biskupi Diecezjalni), Częstochowa, 25–26 sierpnia 1994, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-034-005; 277. Konferencja Plenarna Episkopatu, Szczecin, 16–18 czerwca 1995, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-042-003; 279. Konferencja Plenarna Episkopatu, Wigry, 15–17 września 1995, Program, AKEP, sygn. IV 02-01-01-044-003.

⁸⁸ Por. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany 28 lipca 1993 roku, ratyfikowany 23 lutego 1998 roku, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2 (1998), s. 7–20; Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie 28 lipca 1993 roku, Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

⁸⁹ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, art. 10–12, s. 4–5.

⁹⁰ Por. Uchwały Konferencji Episkopatu Polski 1989–1998, AKEP, sygn. IV 02-18-004-001, poz. KEP–Statuty–281/96; Dekret, Konferencja Episkopatu Polski, Warszawa, 25 sierpnia 2009, AKEP, sygn. V 02-13-003-027.

⁹¹ Uchwały i decyzje Konferencji Episkopatu Polski 1989–2000 (232–303. zebrania plenarne Konferencji), AKEP, sygn. IV 02-01-021-001; Program 303. ZPKEP, Warszawa, 1–2 marca 2000, AKEP, sygn. V 02-01-01-002-001; Program 304. ZPKEP, Gniezno, 28–29 kwietnia 2000, AKEP, sygn. V 02-01-01-003-001; Program 313. ZPKEP, Łowicz, 20–21 czerwca 2001, AKEP, sygn. V 02-01-01-012-001; Program 316. ZPKEP, Warszawa, 20–21 marca 2002, AKEP, sygn. V 02-01-01-015-001; Program 321. ZPKEP, Warszawa, 11–12 marca 2003, AKEP, sygn. V 02-01-01-020-001; Program 348. ZPKEP, Łomża–Giżycko, 19–21 czerwca 2009, AKEP, sygn. V 02-01-01-047-001; Program 349. ZPKEP, Warszawa, 6–7 października 2009, AKEP, sygn. V 02-01-01-048-001.

organizowaniem zebrań plenarnych KEP, na które zapraszano biskupów z innych krajów Europy⁹².

2.2. Rada Stała – Rada Główna

W latach siedemdziesiątych i do połowy lat osiemdziesiątych XX wieku Rada Stała przygotowywała programy obrad Zebrania Plenarnego, a także projekty dokumentów, które miały być rozpatrywane w czasie posiedzeń plenarnych Konferencji. Ważnym aspektem jej działalności były stosunki między komunistycznymi władzami a Kościołem w Polsce. Biskupi w czasie posiedzeń Rady Stałej debatowali nad aktualną sytuacją w kraju i przedstawiali Zebraniu sugestie i wnioski oraz zajmowali stanowisko w pilnych sprawach⁹³. Wielokrotnie Rada Stała zwracała się do wiernych w Polsce, publikując komunikaty

⁹² Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 10 marca 2009 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów), AKEP, sygn. V 02-13-003-023, art. 2, s. 1–2; *Sollemnis Conventio inter Apostolicam Sedem et Poloniae Rem Publicam*, Concordato, Varsavia, 28 lipca 1993, AAS 90 (1998), s. 310–329; Uchwały i decyzje Konferencji Episkopatu Polski 1989–2000 (232–303. zebrania plenarne Konferencji), AKEP, sygn. IV 02-01-021-001; Program 303. ZPKEP, Warszawa, 1–2 marca 2000, AKEP, sygn. V 02-01-01-002-001; Program 319. ZPKEP, Wrocław, 8–10 października 2002, AKEP, sygn. V 02-01-01-018-001; Program 326. ZPKEP, Warszawa, 17–18 marca 2004, AKEP, sygn. V 02-01-01-025-001; Program 344. ZPKEP, Katowice, 17–18 czerwca 2008, AKEP, sygn. V 02-01-01-043-001; Załączniki do protokołu z 303. ZPKEP, Warszawa, 1–2 marca 2000, AKEP, sygn. V 02-01-02-01-003-001 do 030; Załączniki do protokołu z 316. ZPKEP, Warszawa, 20–21 marca 2002, AKEP, sygn. V 02-01-02-01-016-001 do 032; Załączniki do protokołu z 340. ZPKEP, Kamień Śląski, 15–17 czerwca 2007, AKEP, sygn. V 02-01-02-01-040-001 do 042; Załączniki do protokołu z 345. ZPKEP, Białystok, 26–28 września 2008, AKEP, sygn. V 02-01-02-01-045-001 do 037.

⁹³ Por. Sprawozdanie z posiedzenia 6 członków Rady Głównej Episkopatu. Rzym, Instytut Polski, 8 listopada 1972 (za zgodność: bp B. Dąbrowski), AKEP, sygn. II 012; Sprawozdanie z posiedzenia Rady Głównej, Rzym, Instytut Polski, 14 listopada 1972 (za zgodność: bp B. Dąbrowski), AKEP, sygn. II 012; Sprawozdanie z posiedzenia Rady Głównej, Rzym, Hospicjum św. Stanisława, 19 listopada 1972 (za zgodność: bp B. Dąbrowski), AKEP, sygn. II 012; Pismo, Rada Główna Episkopatu Polski do Prezydium Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w Warszawie, Warszawa, 17 maja 1974 (za zgodność: Biuro Sekretariatu Episkopatu Polski, Warszawa, 4 czerwca 1974), AKEP, sygn. II 012; *Pro memoria* dla Rady Głównej, Warszawa, 8 lutego 1977, AKEP, sygn. II 012; Program, Rada Główna Episkopatu, Jasna Góra, 3 maja 1977, AKEP, sygn. II 012; Problemy do rozwiązania przez Radę Główną i Konferencję Plenarną Episkopatu Polski, Warszawa, 1 września 1979, AKEP, sygn. II 012, s. 1–8; Materiały na Radę Główną Episkopatu Polski, Warszawa, 13 listopada 1979, AKEP, sygn. II 012; Wykaz zebranych materiałów do przestudiowania na Radzie Głównej Episkopatu, Warszawa, 11 października 1980, AKEP, sygn. III 012; Materiały na posiedzenie Rady Głównej w Warszawie dnia 9 grudnia 1980 roku, AKEP, sygn. III 012; Materiały zebrane na posiedzenie Rady Głównej w Warszawie dnia 10 marca 1981 roku, Warszawa, 9 marca 1981. AKEP, sygn. III 012; *Pro memoria* na Radę Główną Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 22 września 1987, AKEP, sygn. III 012.

ze swych obrad⁹⁴. Jej działalność wynikała z postanowień ówczasnie obowiązującego Statutu Konferencji Episkopatu Polski⁹⁵.

Statut KEP z 1986 roku został zredagowany tylko w języku polskim. Określono w nim, że organem Konferencji była Rada Główna⁹⁶ zajmująca się przygotowaniem obrad sesji plenarnych i ocenianiem projektów dokumentów, które miały być przedkładane na posiedzeniach plenarnych. Działalność tego gremium polegała też na proponowaniu kandydatów na przewodniczących i członków poszczególnych komisji Konferencji Episkopatu oraz analizowaniu bieżącej sytuacji w kraju i przedkładaniu Zebraniu Plenarnemu sugestii i wniosków. Należy też podkreślić rolę Rady Głównej w utrzymywaniu i rozwijaniu kontaktów z władzami państwowymi, szczególnie w okresie zmiany ustroju społecznego w Polsce w końcu lat 80. i na początku 90., kiedy biskupi występowali w obronie praw człowieka i wiernych należących do Kościoła

⁹⁴ Por. Komunikat Rady Głównej, Warszawa, 3 sierpnia 1970, AKEP, sygn. II 012; Rada Główna Episkopatu Polski do wszystkich Rodaków wspólnej Ojczyzny, Warszawa, 29 grudnia 1970 (za zgodność: bp B. Dąbrowski), AKEP, sygn. II 012; Komunikat Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 20 stycznia 1973, AKEP, sygn. II 012; Komunikat z posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski odbytego w Warszawie w dniu 9 kwietnia 1975 roku pod przewodnictwem Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski, Warszawa, 10 kwietnia 1975, AKEP, sygn. II 012; Biskupi zebrani na Jasnej Górze w dniu 3 maja br. kierujący do Duchowieństwa i Wiernych następujący komunikat, Jasna Góra, 3 maja 1975, Rada Główna Episkopatu Polski (dokument parafowany przez kard. S. Wyszyńskiego), AKEP, sygn. II 012; Komunikat Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 15 września 1977 (za zgodność: bp B. Dąbrowski), AKEP, sygn. II 012; Komunikat z posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 20 stycznia 1978 (za zgodność: ks. J. Bartecki, Biuro Prasowe Sekretariatu Konferencji Episkopatu), AKEP, sygn. II 012; Komunikat z Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 22 maja 1981, AKEP, sygn. III 012; Komunikat Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 15 grudnia 1981, AKEP, sygn. III 012; Komunikat z posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 13 marca 1984 (za zgodność: Biuro Prasowe Sekretariatu Episkopatu Polski), AKEP, sygn. III 012; Komunikat Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 21 listopada 1984 (za zgodność: Biuro Prasowe Episkopatu Polski), AKEP, sygn. III 012.

⁹⁵ Por. Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwiarytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 23, s. 7.

⁹⁶ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzone podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 5, 9, s. 3–4.

katolickiego⁹⁷. Zakres podejmowanych działań odpowiadał zadaniom stawianym Radzie Głównej przez Statut Konferencji z 1986 roku⁹⁸.

Zgodnie z następnym Statutem KEP z 1995 roku, zmieniono nazwę z Rady Głównej na Radę Stałą, czyli powrócono do terminologii używanej w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* i w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Kompetencje Rady Stałej wynikające ze Statutu z 1995 roku były ograniczone w stosunku do uregulowań zawartych w poprzednim Statucie Konferencji, kiedy Rada Główna mogła podejmować decyzje w wyjątkowych i pilnych sprawach oraz przekazywać je biskupom diecezjalnym. Decyzje podejmowane w tym trybie obowiązywały do najbliższej sesji plenarnej Konferencji, na której podejmowano uchwałę w przedłożonej sprawie⁹⁹. Natomiast Statut z 1995 roku dopuszczał „w szczególnych wypadkach, kiedy tego wymaga dobro Kościoła albo wiernych, zgodnie z opinią biskupów Konferencji, przynajmniej domniemaną”¹⁰⁰, że Rada Stała mogła zająć stanowisko w sprawach publicznych¹⁰¹. Gremium to w czasie obowiązywania Statutu z 1995 roku przygotowywało obrady Zebrania Plenarnego, czuwało nad wykonywaniem decyzji Konferencji i koordynowało prace komisji Episkopatu¹⁰². Ważnym aspektem działalności Rady Stałej było informowanie

⁹⁷ Por. Materiały na Radę Główną, Warszawa, 6 marca 1990, AKEP, sygn. IV 02-03-01-003-001; Tematy do omówienia na Radzie Głównej Episkopatu Polski 30 kwietnia 1991 roku, Warszawa, 6 maja 1991, AKEP, sygn. IV 02-03-01-004-001; Program Rady Głównej Episkopatu Polski, Warszawa, 16 czerwca 1994, AKEP, sygn. IV 02-03-01-006-001; Program Sesji Rady Głównej Episkopatu Polski w Warszawie, Warszawa, 21 lutego 1995, AKEP, sygn. IV 02-03-01-006-002; Program Sesji Rady Głównej Episkopatu Polski w dniu 31 maja 1995 roku w Warszawie, Warszawa, 1 czerwca 1995, AKEP, sygn. IV 02-03-01-006-002; Tematy do omówienia na Radzie Głównej Episkopatu Polski dnia 30 października 1995 roku, Warszawa, 6 maja 1995, AKEP, sygn. IV 02-03-01-004-004; Program Sesji Rady Głównej Episkopatu Polski w Warszawie w dniu 30 października 1995 roku, Warszawa, 30 października 1995, AKEP, sygn. IV 02-03-01-006-004; Program Sesji Rady Głównej Episkopatu Polski w Warszawie w dniu 28 marca 1996 roku, Warszawa, 28 marca 1996, AKEP, sygn. IV 02-03-01-006-005.

⁹⁸ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzony podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 12, s. 5–6.

⁹⁹ Tamże, art. 11–13, s. 4–6.

¹⁰⁰ Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, art. 20, s. 6.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Por.: tamże, art. 19–22; Relacja z Sesji Rady Stałej Episkopatu Polski, Warszawa, 2 maja 1996, AKEP, sygn. IV 02-03-02-001-001; Biskupi Polscy w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej, Warszawa, 13 lutego 1997, AKEP, sygn. IV 02-03-02-002-001; Materiały na sesję Rady Stałej, Warszawa, 20 kwietnia 1998; AKEP, sygn. IV 02-03-003-003; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 4 stycznia 2001 (podpisana

wiernych przede wszystkim poprzez wydawane komunikaty i oświadczenia, które były również publikowane¹⁰³.

Zadania Rady Stałej określone w Statucie KEP z 2009 roku zasadniczo nie uległy zmianie w porównaniu z poprzednimi uregulowaniami. Nadal przygotowuje ona zebrania plenarne Konferencji, koordynuje prace i w szczególnych przypadkach zajmuje stanowiska w sprawach publicznych¹⁰⁴.

kopia), AKEP, sygn. V 02-04-003-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 14 stycznia 2002 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-009-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 7 sierpnia 2002 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-011-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 28 stycznia 2003 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-014-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 4 sierpnia 2003 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-016-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 14 kwietnia 2004 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-019-001; Pismo, Bp P. Libera do Biskupów Diecezjalnych, Program Rady Stałej, Warszawa, 21 lipca 2005 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-026-001; Pismo, Bp P. Libera do Członków Rady Stałej, Program Rady Stałej, Warszawa, 15 stycznia 2007 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-032-001; Pismo, Bp P. Libera do Biskupów Diecezjalnych, Program Rady Stałej, Warszawa, 13 kwietnia 2007 (podpisana kopia), AKEP, sygn. V 02-04-033-001.

¹⁰³ Por. Komunikat z posiedzenia Rady Stałej Episkopatu Polski, Warszawa, 27 grudnia 1997, AKEP, sygn. IV 02-03-007-001; Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 20 kwietnia 1998, AKEP, sygn. IV 02-03-007-003; Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie krzyża w Oświęcimiu, Jasna Góra, 26 sierpnia 1998, AKEP, sygn. IV 02-03-007-005; Oświadczenie Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski w sprawie krzyża w Oświęcimiu, Jasna Góra, 26 sierpnia 1998, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2 (1998), s. 51–53; Komunikat z posiedzenia Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 1 lutego 2001, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 6 (2001), s. 10; Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 25 sierpnia 2002 roku, Przemyśl, 25 sierpnia 2002, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 8 (2003), s. 28; Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 18 lutego 2003 roku, Warszawa, 18 lutego 2003, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 8 (2003), s. 29–30; Słowo Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z okazji wprowadzenia przez TVP transmisji niedzielnej Mszy św., Warszawa, 21 września 2004, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 10 (2005), s. 46–47; Komunikat po spotkaniu Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 21 września 2004, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 10 (2005), s. 47; Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski i Biskupów Diecezjalnych, Jasna Góra, 26 sierpnia 2006, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 12 (2006), s. 90–91; Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 2 lutego 2007, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 13 (2007), s. 60; Słowo Rady Stałej i Biskupów Diecezjalnych z Jasnej Góry, Jasna Góra, 26 sierpnia 2007, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 13 (2007), s. 65–66; Stanowisko Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski i biskupów diecezjalnych z Jasnej Góry, Jasna Góra, 2 maja 2008, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 83; Komunikat Rady Stałej i biskupów diecezjalnych z Jasnej Góry, Jasna Góra, 26 sierpnia 2008, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 86–87.

¹⁰⁴ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 10 marca 2009 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów), AKEP, sygn. V 02-13-003-023, art. 22–25, s. 4.

2.3. Sekretariat

Zgodnie z pierwszym Statutem KEP z 1969 roku, Sekretariat Generalny należał do struktur Konferencji, a jego celem było wspomaganie Episkopatu w jego działalności. Funkcjonował on według reguł zaakceptowanych przez Zebranie Plenarne. Do jego kompetencji należało też zarządzanie archiwum KEP¹⁰⁵. W drugiej połowie 1969 roku przygotowano Statut Sekretariatu Episkopatu Polski¹⁰⁶. Nie jest jasne, czy dokument ten został zaaprobowany przez Zebranie Plenarne, zgodnie z punktem 37 Statutu Konferencji¹⁰⁷, ale opisana w nim struktura tej instytucji funkcjonowała przez następne lata. Statut był podzielony na 10 punktów, z których w pierwszych dwóch określano istotę Sekretariatu i jego skład, a w następnych siedmiu omówiono jego strukturę, zadania poszczególnych biur i obowiązki ich dyrektorów. Ostatni punkt dotyczył trybu wprowadzania zmian w Statucie¹⁰⁸. Sekretariat Konferencji dzielił się na trzy biura: ogólne, prawne i prasowe. Na czele każdego z nich stał dyrektor, którego zadaniem było kierowanie pracami biura, przyjmowanie interesantów i informowanie sekretarza generalnego Episkopatu o jego funkcjonowaniu¹⁰⁹. Biuro Prasowe zajmowało się redagowaniem i rozprowadzaniem „Pisma Okólnego”, gromadzeniem materiałów nadsyłanych przez korespondentów diecezjalnych i zakonnych, prowadzeniem przeglądu wydawnictw katolickich w Polsce, katalogowaniem poszczególnych materiałów prasowych na temat Kościoła i udzielaniem mediom informacji o jego działalności w Polsce¹¹⁰.

W Statucie KEP z 1986 roku określono, że przy Sekretariacie Episkopatu miało istnieć Biuro Prasowe, a jego kierownik był mianowany przez przewodniczącego Konferencji, na wniosek Rady Głównej¹¹¹. Na 261. Sesji Plenarnej obradującej w Warszawie na przełomie kwietnia i maja 1993 roku bp Tadeusz

Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, art. 19–22, s. 6.

¹⁰⁵ Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 3, 35–38, s. 3, 10.

¹⁰⁶ Statut Sekretariatu Episkopatu Polski, Warszawa, 1 grudnia 1969, AKEP, sygn. II 013100, s. 1–2. Por. Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 37, s. 10.

¹⁰⁷ Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100, pkt 37, s. 10.

¹⁰⁸ Statut Sekretariatu Episkopatu Polski, Warszawa, 1 grudnia 1969, AKEP, sygn. II 013100, s. 1–2.

¹⁰⁹ Tamże, pkt 3–5, s. 1.

¹¹⁰ Tamże, pkt 7–9, s. 1–2.

¹¹¹ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzony podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 18, s. 7.

Pieronek został wybrany na sekretarza Episkopatu oraz dyrektora Biura Prasowego¹¹². Na dzień 1 lipca 1993 roku w Sekretariacie Episkopatu pracowały 23 osoby i siedem osób w Biurze Prasowym¹¹³, które istniało przy nim nieformalnie od 1968 roku, czyli jeszcze przed wejściem w życie pierwszego Statutu KEP z 1969 roku, w którym nie było mowy o tej agencji. Dopiero w Statucie Konferencji z 1986 roku zapisano, że Biuro Prasowe ma być utworzone przy Sekretariacie Episkopatu, a jego działalność będzie określona w odrębnym regulaminie zatwierdzonym przez Radę Główną. Biuro Prasowe, zgodnie z art. 18 § 3 i art. 28 Statutu Konferencji z 1986 roku, wydawało „Pismo Okólne”, które było „półoficjalnym organem Konferencji Episkopatu Polski”¹¹⁴.

W Statucie promulgowanym w 1996 roku do struktury Konferencji zaliczono Sekretariat, którym kierował sekretarz generalny Episkopatu¹¹⁵. W porównaniu do poprzedniego Statutu z 1986 roku zasadniczo nie zmieniły się zadania Sekretariatu, w którym prowadzono kancelarię, zgodnie z regulaminem zatwierdzanym przez Zebranie Plenarne Konferencji, ani zadania sekretarza generalnego, który był stałym delegatem Konferencji Episkopatu do kontaktów z władzami państwowymi¹¹⁶. Różnice polegały na bezpośrednim

¹¹² Statut Konferencji przewidywał powołanie dyrektora Biura Prasowego przez przewodniczącego Konferencji na wniosek Rady Głównej. W tym przypadku biskupi na sesji plenarnej dokonali wyboru, o czym Sekretariat Prymasa Polski powiadomił Papieską Radę do spraw Środków Przekazu. Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzone podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 18, s. 7; Pismo, Ks. A.F. Dziuba – kierownik Sekretariatu Prymasa Polski do abpa Johana P. Folleya, przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Środków Przekazu, Warszawa, 31 maja 1993 (N. 697/93/P), AKEP, sygn. IV 02-09-001-003.

¹¹³ Spis osób pracujących w Domu Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, Stan na 1 lipca 1993, AKEP, sygn. IV 02-9-004-117; Spis osób pracujących w Biurze Prasowym Sekretariatu Episkopatu w Warszawie, Stan na 1 lipca 1993, AKEP, sygn. IV 02-9-004-119. Por. Wykaz osób pracujących w budynku Sekretariatu Episkopatu Polski, Stan na 30 października 1992, AKEP, sygn. IV 02-9-004-120.

¹¹⁴ Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzone podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 18, 28, s. 7, 10. Por. Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae, Varsaviae, 13 lutego 1969 (uwierzytelniona kopia), AKEP, sygn. II 013100.

¹¹⁵ Zgodnie z pierwszym Statutem z 1969 roku, używano określenia: „sekretarz generalny Episkopatu”. W Statucie z 1986 roku zmieniono je na: „sekretarz Episkopatu”, a od wejścia w życie Statutu z 1995 roku używano terminu: „sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski”.

¹¹⁶ Por. Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 16 września 1995 (uwierzytelniona kopia z aprobatą Kongregacji do spraw Biskupów z 20 listopada 1995), AKEP, sygn. IV 02-19-028-001, art. 32–34, s. 8; Statut Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa–Jasna Góra, 12 grudnia 1986 (dokument opatrzone podpisami biskupów), AKEP, sygn. III 013100, art. 15, s. 6–7.

podporządkowaniu sekretarzowi generalnemu Biura Prasowego oraz dotyczyły trybu wyboru rzecznika Konferencji, który od wejścia w życie Statutu z 1995 roku miał być powoływany przez Zebranie Plenarne. Przed Biurem Prasowym postawiono zadanie wydawania pisma urzędowego Konferencji zatytułowanego „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, które ukazuje się regularnie od 1998 roku¹¹⁷.

Jak wynika z Podsumowania prac Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski za okres czerwiec 1998 – czerwiec 2003¹¹⁸, Biuro Prasowe zorganizowało ponad 120 konferencji prasowych, na których przede wszystkim zajmowano się obsługą medialną zebrań plenarnych KEP i publikowanymi dokumentami Konferencji. W tym okresie opracowano i opublikowano: siedem numerów „Akt Konferencji Episkopatu Polski”, 1116 numerów „Prasy o Kościele”, 195 numerów „Obrazu Kościoła w czasopiśmie” i 59 numerów „Kalendarza ważniejszych wydarzeń w Kościele” (publikacja przeznaczona dla dziennikarzy)¹¹⁹. Biuro Prasowe Konferencji wydało 101 komunikatów, oświadczeń i informacji dla środków społecznego przekazu¹²⁰. Jak wynika z powyższego zestawienia, Biuro Prasowe jest ważną instytucją, która spełnia funkcję informującą wiernych i społeczeństwo w Polsce o bieżących działaniach podejmowanych przez Konferencję Episkopatu.

Podsumowanie

Formalne funkcjonowanie Konferencji Episkopatu Polski rozpoczęło się od 15 marca 1969 roku, czyli od daty uzyskania *recognitio* od Stolicy Apostolskiej. Wszystkie statuty Konferencji Episkopatu Polski są dokumentami jawnymi, a decyzje Zebrania Plenarnego prawnie wiążące musiały być promulgowane, czyli ogłoszone. W pierwszym Statucie KEP z 1969 roku nie było żadnych norm określających zasady zachowania poufności w odniesieniu do przebiegu sesji plenarnych i funkcjonowania innych organów Konferencji Episkopatu Polski. Jednak od początku nieformalnego istnienia Konferencji, czyli od końca 1918 roku, ograniczano przekazywanie informacji o jej funkcjono-

¹¹⁷ Pkt 64, Regulamin Konferencji Episkopatu Polski zatwierdzony na okres jednego roku przez 283. Zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski w Siedlcach, 11–13 czerwca 1996 (za zgodność: bp T. Pieronek, sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski), AKEP, sygn. IV 02-19-01-003-006, s. 8.

¹¹⁸ Podsumowania prac Rzecznika Konferencji Episkopatu Polski za okres czerwiec 1998 – czerwiec 2003, AKEP, sygn. V 02-05-05-004-010, s. 1–4.

¹¹⁹ Tamże, s. 2.

¹²⁰ Tamże, s. 3.

waniu w ramach protokołów z przebiegu zebrań plenarnych i posiedzeń Rady Głównej, a później Rady Stałej, oraz stenogramów z obrad tych gremiów.

W drugim Statucie KEP pojawił się zapis o obowiązku zachowania tajemnicy z sesji plenarnych Konferencji Episkopatu. Biuro Prasowe przy Sekretariacie Konferencji utworzono już w 1968 roku, czyli przed wejściem w życie pierwszego Statutu. Promulgacja aktów prawnych KEP odbywała się poprzez ogłoszenie ich w dziale urzędowym „Pisma Okólnego” wydawanego przez Biuro Prasowe. Decyzje o utworzeniu tego biura i później o powołaniu rzecznika Konferencji dowodzą, że biskupi w Polsce chcieli szybko podawać wiernym i społeczeństwu merytoryczne informacje o działalności prowadzonej przez KEP.

W Statucie Konferencji z 1995 roku nie zawarto poprzednio obowiązującej normy o zachowaniu tajemnicy przez wszystkich, którzy brali udział w zebraniach plenarnych. Na początku 1999 roku zredagowano Regulamin Rzecznika Konferencji i Regulamin Biura Prasowego Konferencji Episkopatu Polski. W pierwszym z nich określono między innymi zadania rzecznika, który został zobowiązany do organizowania konferencji prasowych i przedstawiania dokumentów Konferencji. Natomiast Biuro Prasowe miało informować wiernych i społeczeństwo o życiu Kościoła, monitorować ważniejsze wydarzenia i procesy społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturalne w Polsce. Do zadań tej instytucji należało także publikowanie oświadczeń i stanowisk Konferencji oraz redagowanie i wydawanie „Akt Konferencji Episkopatu Polski”.

W aktualnie obowiązującym Statucie KEP nie umieszczono żadnych norm dotyczących poufności w jej funkcjonowaniu, ale zapisy odnoszące się do tych kwestii pojawiły się od 1996 roku w dwóch kolejnych regulaminach Konferencji. Określono tam obowiązek zachowania tajemnicy przez członków Rady Stałej w sprawach zastrzeżonych rozpatrywanych na jej posiedzeniach. Ustalono też, że archiwum Konferencji powinno być zabezpieczone i strzeżone, a w jego wydzielonej części powinny znajdować się akta podlegające szczególnej tajemnicy.

W omawianym okresie funkcjonowania Konferencji Episkopatu Polski biskupi przywiązywali dużą wagę do informowania wiernych o działalności tej instytucji poprzez wydawanie komunikatów i innych dokumentów o charakterze duszpasterskim. Ważną rolę w tym procesie odgrywało i odgrywa Biuro Prasowe na czele z rzecznikiem Konferencji.

Summary
The transparency and restrictions
on activities of the Polish Episcopal Conference

Informally national bishops' conferences existed already in the 19th century. The benefits of organizing such conferences were slowly becoming more and more apparent, as they allowed bishops to share their experiences. At the request of bishops, the Holy See sometimes accepted the statutes of various national conferences – at that time, the law of the universal Church did not contain any norms that regulated the organization and functioning of such institutions. The situation changed during the Second Vatican Council, when the need was recognized to legally regulate the existence and functioning such conferences.

The first version of the Statutes of the Polish Episcopal Conference was passed on February 13, 1969, and after a month, on March 15, it gained *recognitio* of the Holy See. Thus, the Polish Episcopal Conference officially became a subject of ecclesiastical law.

The article describes transparency and restrictions on activities of the Polish Episcopal Conference based on subsequent versions of the Statutes and Regulations and on activities of the major bodies of the Polish Episcopal Conference.

Ks. Marek Stępień – odbył studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie otrzymał stopień naukowy doktora. Od 2007 roku pracuje na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W tym samym roku został przewodniczącym Uniwersyteckiej Komisji Wyborczej i funkcję tę pełni do chwili obecnej. Za monografię zatytułowaną *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawno-historyczne*, wydaną w Łomży w 2014 roku, otrzymał stopień doktora habilitowanego w zakresie prawa kanonicznego.

Ks. Adam Stefan Ornatek

Wpływ pruskiego prawa krajowego na powstanie i realizację konstytucji apostolskiej Piusa VI *Saepe factum est* z 16 marca 1799 roku

Słowa kluczowe: Wigry, Prusy Nowowschodnie, konstytucja apostolska, diecezja w egzempcji, biskup, Landrecht pruski
Keywords: Wigry, New East Prussia, apostolic constitution, exempt diocese, bishop, general state laws for the Prussian States

Wstęp

Papież Franciszek 13 grudnia 2014 roku dokonał prowizji kanonicznej stolicy tytularnej Wigry, czyniąc w ten sposób okazję do upamiętnienia istniejącej w przeszłości terytorialnej diecezji¹ wigierskiej². Fakt ten skłania ku refleksji na temat okoliczności jej powstania i funkcjonowania.

Jest rzeczą interesującą, że konstytucja apostolska³ *Saepe factum est* z 16 marca 1799 roku, erygująca wspomnianą diecezję, została wydana decyzją papieża Piusa VI (1717–1799)⁴, ale nie została nigdy włączona do zbioru Bullarium Rzymskiego. Jej tekst, pochodzący z uwierzytelnionego odpisu i przechowywany w archiwum diecezjalnym płockim, został opublikowany jako wydanie źródłowe przez ks. Bolesława Kumora⁵.

¹ Por. H. Rybczyński, *Diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1307–1309.
² AAS 107 (2015), s. 114.
³ Por. E. Wilemska, *Konstytucja apostolska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 732.
⁴ Por. Z. Zieliński, *Pius VI, Gian Angelo Braschi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 749–751.
⁵ *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, wyd. B. Kumor, „Archiwa, Biblioteki, Muzea Kościelne” 14 (1967), s. 257–269.

1. Dążenia monarchii pruskiej do ustanowienia nowego porządku dla Kościoła katolickiego w prowincjach Prusy Południowe i Prusy Nowoschodnie

W roku 1795 w wyniku III rozbioru nastąpił upadek państwowości polskiej. Terytoria, które przypadły wówczas w udziale Królestwu Pruskiemu, obejmowały części diecezji: poznańskiej, żmudzkiej, łuckiej i wileńskiej. Szczególnie trzy ostatnie miały swoje macierzyste stolice w granicach Imperium Rosyjskiego. Krótko przedtem Królestwo Pruskie zyskało ujednolicony system prawny. Fryderyk Wilhelm II (1744–1797)⁶ wydał rozporządzenie⁷, które wprowadziło w jego państwach od 1 czerwca 1794 roku pruskie prawo krajowe (Landrecht pruski), przewidujące również kazuistyczne prawo państwowe dla Kościoła katolickiego. Zbiór ten zamieszczony został w tytule XI na temat praw i obowiązków Kościołów i związków wyznaniowych. W odniesieniu do wszystkich grup religijnych przedstawicielstwem państwowym był departament religijny⁸.

Po III rozbiorze Polski w skład Królestwa Pruskiego weszły tereny określone jako Prusy Nowoschodnie oraz Prusy Południowe⁹. Z punktu widzenia prawa kanonicznego znajdowały się one w granicach różnych diecezji: poznańskiej, żmudzkiej, łuckiej oraz wileńskiej. W związku z najbliższym sąsiedztwem opiekę pasterską nad tymi terenami roztoczył ówczesny biskup płocki Krzysztof Hilary Szembek (1722–1797)¹⁰. Uzyskał on od Stolicy Apostolskiej tymczasowe zezwolenia na wykonywanie władzy biskupiej i zapewnił wiernym katolickim odpowiednią troskę duszpasterską¹¹. 1 września 1796 roku pojawił się pomysł zwrócenia się do Rzymu o uregulowanie prawne tymczasowej opieki biskupa płockiego nad częściami diecezji, których stolice znaj-

⁶ Por. B. Meier: *Friedrich Wilhelm II – König von Preußen (1744–1797). Ein Leben zwischen Rokoko und Revolution*, Regensburg 2007.

⁷ Patent królewski z 5 lutego 1794 roku został zamieszczony w: *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, nowe wydanie, cz. 1, t. 1, Berlin 1804, s. I–XIV. Por. *200 Jahre Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten: Wirkungsgeschichte und internationaler Kontext*, wyd. B. Döllemeyer, H. Mohnhapt, Frankfurt a. Main 1995.

⁸ „§ 113. Die dem Staate ueber die Kirchengesellschaften nach den Gesetzen zukommende Rechte, werden von dem geistlichen Departement in so fern verwaltet, als sie nicht dem Oberhaupte des Staats ausdruecklich vorbehalten sind”; *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, nowe wydanie, t. 4, Berlin 1804, s. 45.

⁹ Por. I.Ch. Bussenius, *Die preußische Verwaltung in Süd- und Neuostpreußen*, Heidelberg 1960.

¹⁰ Por. P.E. Herod, *Szembekowie: Krzysztof Hilary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 39.

¹¹ Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 182.

dowały się poza granicami Prus. 21 lutego 1797 roku mianował on oficjałem generalnym ks. Franciszka Michała Karpowicza (1744–1803)¹² dla pruskiej części diecezji wileńskiej i żmudzkiej, zaś 10 marca 1797 roku ustanowił biskupa pomocniczego diecezji łuckiej Jana Szyjkowskiego (1721–1797)¹³ oficjałem generalnym dla pruskiej części diecezji łuckiej. Po śmierci ostatniego funkcję objął z dekretu biskupa płockiego z 24 stycznia 1798 roku ks. Jan Klemens Gołaszewski (1748–1820)¹⁴, późniejszy drugi biskup wigierski, a następnie i sejneńsko-augustowski¹⁵. Ten przejściowy stan skłonił jednak rząd króla do podejmowania wysiłków, aby na wspomnianych terenach zaprowadzić nowe, definitywne rozwiązanie. Pruskie prawo krajowe nie dopuszczało możliwości nadzoru biskupów z Imperium Rosyjskiego nad częściami ich diecezji w granicach Królestwa Pruskiego¹⁶. Wszyscy zaś duchowni przełożeni Kościołów partykularnych w Prusach byli zobowiązani do wierności państwu oraz posłuszeństwu jego wskazaniom¹⁷.

Kolejny biskup płocki Onufry Kajetan Szembek (1743–1809)¹⁸ kontynuował dzieło zapoczątkowane przez swojego poprzednika i stryja od września 1797 roku. Należy przy tej okazji nadmienić, że cieszył się on dużym uznaniem dworu berlińskiego. W sprawozdaniu bezpośrednim do kancelarii królewskiej z 29 września 1799 roku ministra stanu Philippa Karla von Alvenslebena i Friedricha Leopolda von Schroettera pojawił się wniosek o odznaczenie biskupa płockiego, w którym powoływano się na zaufanie korony pruskiej do niego¹⁹. Dowodem było nadanie mu *ad personam* tytułu księcia biskupa płockiego przez króla pruskiego, co upodabniało go do innych biskupów Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego²⁰. Dodatkowo postanowieniem

¹² Por. E. Gigilewicz, *Karpowicz Michał*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 894.

¹³ *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 257.

¹⁴ Por. W. Jemielity, *Gołaszewski Jan Klemens bp*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1268.

¹⁵ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego*, dz. cyt., s. 182.

¹⁶ „§ 135. Kein auswaertiger Bischof oder andere geistlicher Obere, darf sich in Kirchenfachen einer gesetzgebender Macht anmassen”; *Allgemeines Landrecht...*, dz. cyt., t. 4, s. 48.

¹⁷ „§ 134. Alle Obern der Geistlichkeit sind dem Staate zur vorzueglichen Treue und Gehorsam verpflichtet”; tamże, s. 47.

¹⁸ Por. P.E. Herod, *Szembekowie: Onufry Kajetan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 39.

¹⁹ „Aus diesen Gründen glauben wir bey E. K. M. darauf... antragen zu können, dem von Szembek anstatt des nachgesuchten Fürstlich oder Herzoglich Pultuskischen Titels, woraus allerhand nachtheilige Consequenzen gezogen werden könnten, zwar als Bischof, jedoch nur für seine Person, und nicht seinen Nachfolgern, den Fürstlichen Titel, mithin den Titel eines Fuerst-Bischofs von Plock aus Gnaden zu bewilligen”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, wyd. H. Granier, t. 8, Leipzig 1902, s. 188.

²⁰ *Handbuch über den königlich preussischen Staat und Hof 1800*, Berlin [b.r.w.], s. 283.

konstytucji apostolskiej *Saepe factum est* stał się on z polecenia papieskiego egzekutorem tego dokumentu i zarządcą tymczasowym do momentu ustanowienia biskupa²¹ wigierskiego²². Ogłoszenie jego treści zostało powierzone ks. Janowi Klemensowi Gołaszewskiemu, który dokonał tego jako subdelegat apostolski 11 lipca 1800 roku²³.

Na terenach, które po III rozbiórce Polski znalazły się pod panowaniem pruskim, utworzono zatem dwie diecezje katolickie obrządku łacińskiego: warszawską i wigierską, a także eparchię greckokatolicką w Supraślu.

2. Projekt pruski utworzenia diecezji wigierskiej bezpośrednio podporządkowanej Stolicy Apostolskiej i jego realizacja w decyzji papieskiej

W pierwszej kolejności dwór królewski zdecydował nie włączać części sąsiednich diecezji, których siedziby znajdowały się za granicą, do istniejących już diecezji pruskich: płockiej lub warmińskiej. Świadczy o tym bezpośrednio sprawozdanie departamentu spraw zagranicznych i Prus Południowych z 13 czerwca 1799 roku²⁴.

Tendencja do utworzenia diecezji w egzempcji na terenach Prus Nowowschodnich była podyktowana przesłankami politycznymi. Monarchii zależało na umniejszeniu znaczenia uprawnień prymacjalnych Gniezna. Do niedawna stanowiło ono ośrodek nadrzędny nad wszystkimi diecezjami rzymskokatolickimi na ziemiach polskich i litewskich. W piśmie Departamentu Spraw Zagranicznych z 31 grudnia 1796 roku do ministra stanu Friedricha Leopolda von Schroettera wskazano, że metropolita gnieźnieński Ignacy Krasicki (1735–1801)²⁵ zabiegał przy powołaniu nowego biskupstwa wigierskiego o podporządkowanie go swej władzy. Dlatego też gabinet pruski podał przy-

²¹ Por. W. Wójcik, *Biskup* [w prawie kanonicznym], w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 597–599.

²² „(...) praedictum Onuphrium Caietanum, ut praefertur, modernum episcopum Plocensem, in executorem pro executione tantum earum praesentium apostolica auctoritate praedicta constituimus et deputamus, ei per praesentes iniungentes atque mandantes, ut ipse praedictorum heremitarum situationi et indemnitati, eo quo fieri poterit, meliori modo consulat atque provideat, et quae pro eorum commodiis et utilitatibus expedire melius in Domino iudicaverit pro eius arbitrio et conscientia statuatur atque decernatur”; *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 267–268.

²³ Tamże, s. 257.

²⁴ *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 149.

²⁵ Por. R. Doktor, *Krasicki Ignacy abp*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1201–1204.

kład diecezji warmińskiej, która od wieków cieszyła się przywilejem egzempcji, czyli bezpośredniej podległości Stolicy Apostolskiej²⁶. Starania metropolity gnieźnieńskiego o rozszerzenie swojej władzy budziły niepokój dworu, z uwagi na odniesienie do praw i przywilejów z czasów Królestwa Polskiego Obojga Narodów. Ujawniło się to w piśmie Departamentu Spraw Zagranicznych i departamentu Prus Południowych do wielkiego kanclerza Heinricha Juliusa von Goldbecka z 16 marca 1797 roku. Obawiano się, że powoływanie się przez abpa Krasickiego na uprawnienia prymacjalne Gniezna oraz tytuł honorowy legata urodzonego (*legatus natus*) zastąpią zamkniętą nuncjaturę przy królu polskim w Warszawie i ograniczą władzę monarchy pruskiego nad sprawami katolików w zakresie kultu²⁷. Pruskie prawo krajowe zabraniało przy tym biskupom katolickim bezpośredniego kontaktowania się ze Stolicą Apostolską²⁸. W dalszej dokumentacji kancelarii królewskiej znalazło się sprawozdanie Departamentu Spraw Zagranicznych do ministra stanu Friedricha Leopolda von Schroettera z 10 listopada 1797 roku, które wskazywało na inicjatywy podejmowane przy tworzeniu diecezji wigierskiej przez arcybiskupa metropolitę gnieźnieńskiego. Ostatecznie dwór pruski zaakceptował wyłącznie osobę biskupa płockiego do przygotowania formalności przy kanonicznym ustanowieniu diecezji wigierskiej i prekonizacji biskupa diecezjalnego²⁹.

Sam papież Pius VI zaznaczył wyraźnie w tekście konstytucji apostolskiej *Saepe factum est*, że nie zasięgał zdania ani metropolity gnieźnieńskiego, ani innego podmiotu władzy kościelnej w kwestii nadania egzempcji diecezji wigierskiej³⁰. W ten sposób w niedalekim sąsiedztwie znalazły się trzy diecezje

²⁶ „Bedenklich würde es in vieler Rücksicht sein, den Erzbischof von Gnesen, der ohnehin nur zu sehr um sich zu greifen sucht, zum Metropolitan des neuen Bischofs zu machen. Das Beispiel Ermelands zeigt, dass der Metropolitan entbehlich ist”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 496.

²⁷ „In diesem Fall würde man aber unausbleiblich kommen, wenn man Absichten und Plane des Fürsten Erzbischofs zu Gnesen begünstigen oder befördern wollte. Diese gehen, wie solches bei den Departements aus unzähligen Datis und Demarchen dieses Prälaten bekannt ist dahin, seine erzbischöfliche Autorität zu erweitern, seine Primatial – Autorität und die Autorität eines *legati nati* herzustellen und Allem auf den Ruinen der (übrigens mit allem Recht) abgestellten Warschauer Nuntiatur die grösste Ausdehnung und Festigkeit zu geben”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 536.

²⁸ „§ 118. Alle paebstliche Bullen, Breven, und alle Verordnungen auswaertiger Obern der Geistlichkeit, muessen vor ihrer Publikation und Vollsterckung, dem Staate zur Pruefung Genehmigung vorgelegt werden”; *Allgemeines Landrecht...*, dz. cyt., t. 4, s. 46.

²⁹ Tamże, s. 614.

³⁰ „Venerabilis quoque fratris nostri moderni et pro tempore existentis archiepiscopi Gnesnensis, vel cuiusvis alterius licentia de super minime requisita”; *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 264. Odmiennie zdanie na ten temat prezentuje B. Kumor w komentarzu do tekstu konstytucji apostolskiej; tamże, s. 259.

w politycznym władaniu pruskim, które były bezpośrednio podporządkowane Stolicy Apostolskiej: warmińska, warszawska i wigierska. Pisma z tajnej kancelarii królewskiej ukazują omawiane rozwiązanie, które zostało później przedstawione papieżowi.

3. Kontakty katolickich diecezji w Prusach ze Stolicą Apostolską

Zagadnienie egzempcji³¹ diecezji wigierskiej pozostaje w związku z prawem i obowiązkiem odnoszenia się miejscowego biskupa do Stolicy Apostolskiej. Królestwo Pruskie starało się w tym względzie o nadanie wyłączności w reprezentowaniu interesu katolickich poddanych przez swoje agendy ministerialne. Wraz z III rozbiorem Polski nie zanikła od razu placówka dyplomatyczna papieska w Warszawie, a ostatni nuncjusz apostolski abp Lorenzo Litta (1756–1820) sprawował swój urząd do 15 lutego 1796 roku³². Następnie został mianowany nadzwyczajnym przedstawicielem Stolicy Apostolskiej w Imperium Rosyjskim. Pozostawał on jednak przez pewien czas w wówczas pruskiej Warszawie. W imieniu Stolicy Apostolskiej, jak wskazuje pismo ministra stanu do ministra spraw zagranicznych Prus z 7 kwietnia 1796 roku, dawny nuncjusz polski abp Litta zaproponował ustanowienie kontaktów z papieżem na wzór Szwecji, Wielkiej Brytanii czy Holandii, czyli krajów typowo protestanckich. Chodziło o powołanie urzędu wikariusza apostolskiego, który byłby ustanowiony przy dworze w Berlinie w celu realizacji spraw zewnętrznych i wewnętrznych wiernych z katolickich Kościołów partykularnych na terytorium Prus, lecz nie miałby rangi ambasadora³³.

Berlińskie ministerstwo spraw zagranicznych w piśmie z 21 listopada 1798 roku domagało się w omawianym czasie składania wszystkich wniosków do papieża za pomocą pruskiego przedstawiciela w Rzymie. Wiadomym było, że biskupi z terytorium pruskiego pragnęli podtrzymać praktykę bezpośrednio zwracania się do Stolicy Apostolskiej w swoich sprawach³⁴. Pod tą samą

³¹ Por. A. Weiss, B. Zubert, *Egzempcja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 731–733.

³² Por. J. Kopiec, *Litta Lorenzo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1188.

³³ „L'archevêque est chargé du St. Siège de proposer un arrangement sur cet article sur le pied comme cela se fait en Suède, en Angleterre, en Hollande ainsi que dans d'autres État protestants, où n'existe point de nonce. L'idée de Rome, à ce que je vois, est d'obtenir du roi l'existence d'un vicaire, lequel n'aurait aucun caractère public et ne pourrait aspirer à aucune des prérogatives attachées aux ministres résidents ou agents des cours souverains, mais lequel fut simplement chargé de s'occuper des affaires économiques ainsi que de celles de conscience, mais qui fut connu au gouvernement comme chargé de cette besogne”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 353.

³⁴ „Diese Anmassungen der Erz- und Bischöfe zeigen, wie nötig es ist, denselben, der Geistlichkeit und den Katholiken überhaupt die Unmittelbaren Verwendungen an den Papst

datą wysłane zostało pismo ministerstwa spraw zagranicznych do rezydenta w Rzymie, które wzmiankowało, że zarówno metropolita gnieźnieński, jak i inni katolicy biskupi z terenów pruskich kontaktowali się z papieżem korespondencyjnie w sposób bezpośredni (bez uzyskania uprzedniej zgody monarchy), jednakże otrzymywali odpowiedzi na swoje wnioski od Kurii Rzymskiej za pośrednictwem ministerstwa gabinetowego króla³⁵. Szczególnym przypadkiem było kontaktowanie się biskupów katolickich z terytorium pruskiego z dawnym nuncjuszem apostolskim Lorenzo Littą. Przykładowo odniesiono się do niego w kwestii korzystania w Braniewie z budynku alumnatu papieskiego przez diecezję warmińską. Pismo w tej sprawie do przedstawiciela Biskupa Rzymu wystosował ówczesny książę biskup warmiński Karl von Hohenzollern-Hechingen (1732–1803)³⁶, kuzyn Fryderyka Wilhelma III (1770–1840)³⁷. Wywołało to stanowczą reakcję dworu królewskiego, zakazującą biskupowi jakichkolwiek kontaktów z dawnym nuncjuszem w Warszawie³⁸. Stąd właśnie z datą 21 listopada 1798 roku ministerstwo spraw zagranicznych Królestwa Pruskiego skierowało uwagi do księcia biskupa Karla von Hohenzollerna-Hechingena i równocześnie do arcybiskupa gnieźnieńskiego, biskupa kujawskiego, poznańskiego, warszawskiego, do księcia biskupa wrocławskiego, biskupa chełmińskiego, biskupów: płockiego, wigierskiego i z Supraśla dla eparchii greckokatolickiej. W piśmie tym zabroniono jakiegokolwiek kontaktu z dawnym nuncjuszem w Warszawie abpem Littą i realizacji jego sugestii. Monarcha pruski Fryderyk Wilhelm III groził biskupom zakazem korzystania z beneficjów i innymi karami za brak subordynacji w tej sprawie³⁹. Oznaczało to silne podporządkowanie katolickich poddanych pruskiemu monarsze. W omawianym okresie właśnie ziemie zaboru pruskiego pozostawały bez

zu verbieten und sie an das Cabinets, Ministerium zu verweisen, welches mit den innern Departement concentriren und den Residenten Uhden in allen Spezial – Fällen instruiren wird; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 56.

³⁵ Tamże, s. 56–58.

³⁶ Por. F.H. Reusch, *Hohenzollern: Johann Karl, Reichsgraf von H.-Hechingen*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 12, Leipzig 1880, s. 702.

³⁷ Por. T. Stamm-Kuhlmann, *König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III, der Melancholiker auf dem Thron*, Berlin 1992.

³⁸ „Ganz besonders aber gereicht es Uns zum Missfallen, dass der Fürst, Bischof von Ermland nach dem an Euch erlassenen Schreiben, auf den Einfall gerathen ist, sich in der obigen Angelegenheit an den Päpstlichen Nuntium Litta zu St. Petersburg zu wenden. Es wird solches diesem Prälaten durch Unser Cabinets -Ministerium ernstlich verwiesen”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 58.

³⁹ „Zu dem Ende ergehen an sämtliche Erz- und Bischöfe Unserer Staaten die gemessenste Befehle, keine Verfügungen oder Aufträge des p. Litta anzunehmen, anzuerkennen, und zu vollstrecken, mit der Anordnung, dass im Contraventions – Fall die Einbehaltung der Temporalien und andere Strafen unausbleiblich verhängt werden würden”; tamże, s. 60.

przedstawicielstwa papieskiego na szczeblu ambasadorów, w odróżnieniu od zaboru rosyjskiego (gdzie trwało ono krótko) i austriackiego.

4. Ustanowienie biskupa wigierskiego

Król pruski Fryderyk Wilhelm II patentem z 19 stycznia 1797 roku ustanowił diecezję wigierską w Prusach Nowowschodnich i mianował jej biskupem ks. Michała Franciszka Karpowicza⁴⁰. Zwraca uwagę użycie nazwy miasta dla Wigier oraz wielkie zaufanie monarchy do osoby pierwszego biskupa wigierskiego⁴¹. W dalszej części dokumentu władca udzielił ks. Karpowiczowi wszelkich kompetencji, które umożliwiały rozpoznanie go w systemie pruskiego prawa krajowego jako legalnego pasterza nowego Kościoła lokalnego⁴². Treść tego dokumentu zamieściła tajna kancelaria królewska przy okazji potwierdzenia z 29 grudnia 1799 roku otrzymania dokumentów papieskich odnośnie do kanonicznego utworzenia nowych biskupstw na terenie Prus Nowowschodnich⁴³.

W takich okolicznościach królewski Departament Spraw Zagranicznych już w piśmie z 27 maja 1797 roku do ks. Ciofaniego, swojego reprezentanta

⁴⁰ Tamże, s. 225. B. Kumor utrzymuje, że nominacja biskupa wigierskiego przez króla pruskiego miała miejsce 22 grudnia 1797 roku, czyli patentem króla Fryderyka Wilhelma III; *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 258.

⁴¹ „Wir Friedrich Wilhelm tot. tit. thun kund p., dass nachdem durch die vorgewiesene Teilung der ehemaligen Republik Polen unter unsere Landeshoheit verschiedene Districte der Dioecesen Samogitien, Wilna und Luck gekommen, welche nach den zwischen den benachbarten Mächten verabredeten Grundsätzen von den ausserhalb Unserer Monarchie liegenden bischöflichen Sissen, wozu sie vormals gehört, nicht weiter respicirt werden können und sollen, wir aus landesväterlicher Fürsorge für das Seelenheil unserer in den oberwähnten Districten wohnenden Römisch – Katholischen Unterthanen gut und nötig gefunden haben, für dieselben in der Stadt Wygry in unserer Provinz Neuost – Preussen ein Römisch – Katholischen Bisthum zu errichten, und dazu den Ehrwürdigen Unsern lieben Getreuen, den Prälaten von Karpowitz zu Grazyski in betracht seiner Uns gerühmten Vorzüglichen Eigenschaften und Gaben zum Bischöfe zu nominieren und zu ernennen”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 225.

⁴² „Wir thun das auch hiermit, nominieren und ernennen aus landesherrlicher Macht und Vollkommenheit den Prälaten von Karpowitz zum Römisch – Catholischen Bischöfe zu Wigry, verleihen demselben die mit diesem Bisthum verknüpften Temporalia un wollen, dass er von unsern sämtlichen Departements, Landes – Collegiis, Obrigkeiten, Vasallen und Unterthanen, welt – und geistlichen Standes, als wirlicher Bischof zu Wygry anerkannt und geachtet, aller davon abhängenden Ehren, Würden, Vorzüge und anderer Vortheile theilhaftig seyn, das Alles ruhig, unverkürzt und ungehindert besitzen, haben und genießen, auch dabey von den competenten Behörden von Unsertwegen kräftigst geschützt werden soll, bey Vermeidung Unserer Ungnade und schweren Ahndung, jedoch Alles Uns und Unseren Oberlandesherrlichen Gerechtsamen auf alle Weise unabbrüchlich”; tamże.

⁴³ Tamże, s. 224–225.

przy papieżu, wskazał, że w interesie Stolicy Apostolskiej leżało jak najszybsze kanoniczne powołanie do życia biskupstw katolickich obrządku łacińskiego w Warszawie i Wigrach oraz eparchii greckokatolickiej w Supraślu⁴⁴.

Pisma tajnej kancelarii królewskiej w Berlinie rzucają światło także na okoliczności przyjęcia święceń biskupich przez ks. Michała Franciszka Karpowicza. Wraz z jego prekonizacją pojawił się formularz złożenia przysięgi wierności papieżowi – *iuramentum fidelitatis*, który zdaniem dworu nie mógł zostać zaakceptowany. Wiązało się to z zapewnieniem ze strony biskupa o walce ze schizmatykami i heretykami, którymi byli protestanci mieszkający na terenie ich diecezji⁴⁵. Monarcha pruski domagał się zmiany treści przysięgi w piśmie do biskupów wigierskiego i z Supraśla z 29 grudnia 1799 roku⁴⁶. Dodatkowo wzmiankowano, że jako konsekратор ks. Karpowicza był wyznaczony książę biskup płocki Onufry Kajetan Szembek, a ceremonia miała odbyć się w Pułtusku 30 marca 1800 roku. Z uwagi na zastrzeżenia królewskie do *iuramentum fidelitatis* biskupa wigierskiego Szembek uznał za niemożliwe dokonywanie zmian w przysiędze i wycofał się z obowiązków konsekratora. Wówczas na prośbę ks. Karpowicza do udzielenia mu święceń biskupich został wyznaczony 30 marca 1800 roku w Warszawie ówczesny biskup pomocniczy diecezji warszawskiej Jan Chrzyciel Albertrandi (1748–1808)⁴⁷. Zostało to zaakceptowane i zarządzone przez ministra stanu von Alvenslebena⁴⁸.

5. Regulacje prawne struktury diecezji wigierskiej

Sam wybór Wigier⁴⁹ jako miejsca na utworzenie centrum nowej diecezji związany był ze znajdującym się tam pokamedulskim zespołem klasztornym,

⁴⁴ „(...) il me semblaît être de intérêt propre du St. Siège de ne pas retarder par là l'érection des évêchés de Wygry, de Suprasl et de Varsovie (...)”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 571.

⁴⁵ „Eine erhebliche Schwierigkeit als das obige alles zeigt der begehrte, von den neuen Bischöfen dem Papste zu leistende Eid. Das beiden Consecrations – Bullen angehängte Formular ist voll von anschtössigen, den Verhältnissen der Bischöfe als Unterthanen S. K. M. unangemessenen, unanständigen und nachtheiligen Ausdrücken und Clauseln”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 226.

⁴⁶ Tamże, s. 227–228.

⁴⁷ Por. A. Schletz, *Albertrandi, Albertrandy, Jan Chrzyciel, bp*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 306–307.

⁴⁸ *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 8, s. 228. Por. W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku. Informatorium historyczne*, Warszawa–Olsztyn 2011, s. 180.

⁴⁹ W. Jemielity, *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990, s. 287. Por. tenże, *Zespół pokamedulski w Wigrach*, Łomża 1989.

który dysponował budowlami nadającymi się do celów administracyjnych oraz okazałym kościołem mogącym służyć jako katedra. Wspominał o tym minister stanu von Schroetter, pisząc 5 grudnia 1796 roku do Departamentu Spraw Zagranicznych⁵⁰. Konstytucja apostolska *Saepe factum est* definiowała siedzibę biskupa wigierskiego. Miała nią być jedna z budowli istniejących na wzgórzu wigierskim w pokamedulskim klasztorze⁵¹. Okazało się jednak, że bp Karpowicz obrał na swoją siedzibę plebanię w Gradziszkach⁵², zaś jego wikariusz generalny ks. Gołaszewski zamieszkał w Waniewie. Taka lokalizacja okazała się praktyczna ze względu na dogodny dojazd i łatwość poruszania się po diecezji. Zamysł wykorzystania kompleksu klasztornego na Wigrach na potrzeby administracyjne nowej diecezji w myśl konstytucji apostolskiej *Saepe factum est* pozostał teorią.

Na utrzymanie biskupa diecezjalnego i kurii gabinet pruski planował odpowiednie dotacje. W piśmie ministra stanu von Schroettera do Departamentu Spraw Zagranicznych z 5 grudnia 1796 roku sugerowano kwotę 3000–4000 talarów⁵³. Zakładano, że same wydatki kurialne pochłoną rocznie około 1000 talarów. Podobnie ustaliła to konstytucja apostolska *Saepe factum est*⁵⁴, określając dochód mensy biskupiej na 4000 talarów rocznie. Pieniądze te miały pochodzić ze skarbcza królewskiego.

Kapituła katedralna wigierska miała zgodnie ze wspomnianą konstytucją apostolską korzystać z prawa do udziału w synodach diecezjalnych i partyku-

⁵⁰ „Es scheint also die Stadt Wigry den Vorzug zu verdienen, welche als ein Eigenthum des dortigen Camaldulenser – Klosters nunmehr königlich wird, mehr nach Lithauen herauf, ungefähr so ziemlich in der Mitte der neuen Diöcese liegen würde, und ebenfalls schickliche und sehr weitläufige Gebäude zu einer bischöflichen Residenz enthalten soll. Die dortige Kirche wird besonders als sehr schön beschrieben, und an den nötigen Materialien zu den etwa vorfallenden Bauten soll es in jener Gegend nicht fehlen...”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 494.

⁵¹ „Eidemque primo futuro et pro tempore existenti Vigrescensi episcopo praedictam domum cathedralis ecclesiae, pro nos, ut praefertur, erectae, contiguam ad exciendos hospites, eremitarum expensis non exiguis iam pridem extractam, quae satis commoda et decens pro episcopi habitatione fore dignoscitur pro sui palatio, in quo primo futurus episcopus Vigierscensis et pro tempore existens residentiam suam facere debet, dicta apostolica auctoritate etiam perpetuo respective concedimus et assignamus”; *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 265.

⁵² *Handbuch über den königlich preussischen Staat und Hof 1800*, dz. cyt., s. 288.

⁵³ „Über die erwähnten 3–4000 Rthl. Sollten sich meines unmaassgeblichen Dafürhaltens die jährlichen Kosten zur Unterhaltung des Bischofs und seiner Curie nicht belaufen”; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 495.

⁵⁴ „Primo et futuro pro tempore existenti Vigrescensi episcopo praedicto videlicet summam quatuor milium tallerorum Borussicorum e regio aerario quotannis in parata pecunia pendendam (...)”; *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 264.

larnych. Znamienne jest jednak, że w omawianym czasie zaprzestano zwoływania synodów diecezjalnych, gdyż było to uzależnione od zgody monarchy pruskiego⁵⁵. Pierwszy biskup wigierski opracował statuty kapituły, wzorując się na tych, które posiadała wcześniej warmińska kapituła katedralna we Fromborku⁵⁶. W piśmie ministra stanu von Schoettera do Departamentu Spraw Zagranicznych z 5 grudnia 1796 roku znajduje się wyjaśnienie odnośnie do przyszłego uposażenia wigierskiej kapituły katedralnej. Otóż dwór pruski nie zamierzał dotować kanoników, a ich uposażeniem miały być dochody z parafii, w których byliby proboszczami⁵⁷. Stąd konstytucja apostolska *Saepe factum est* nie ustalała dotacji dla kapituły, ale też jej nie wykluczała, licząc na szczodrobliwosć protestanckiego władcy⁵⁸. Pruski przewodnik po państwie i dworze królewskim z roku 1803 nie wymienił też struktury wigierskiej kapituły katedralnej jako podmiotu dotowanego przez państwo⁵⁹. Oznaczało to faktyczne oparcie dochodów kanoników wigierskich na wpływach z duszpaństwa parafialnego.

Dwór królewski oficjalnie nie był przeciwny tworzeniu wyższych seminarium duchownych dla przyszłych kapłanów. W piśmie Departamentu Spraw Zagranicznych do ministra stanu von Schroettera z 10 listopada 1797 roku wypowiedziano się pozytywnie o tworzeniu instytutów kształcenia duchowieństwa katolickiego⁶⁰. Jednakże nie oznaczało to automatycznego zabezpieczenia dotacji dla takich uczelni. Pruski przewodnik po państwie i dworze królewskim z roku 1803 nie wspomina nic na temat istnienia wyższego seminarium duchownego na Wigrach obok innych, działających w Nowych Prusach Wschodnich w Płocku i Pułtusku⁶¹. Funkcjonowanie biskupiego seminarium duchownego na Wigrach mogło opierać się na środkach własnych diecezji⁶².

⁵⁵ § 141. Zu Kirchenversammlungen innerhalb Landes darf die Geistlichkeit ohne Vorwissen und Mitwirkung des Staats nicht berufen; vielweniger koennen die Schluesse solcher Versammlungen ohne Genehmigung des Staats in Ausuebung gebracht werden"; *Allgemeines Landrecht...*, dz. cyt., t. 4, s. 48.

⁵⁶ E. Gigilewicz, *Karpowicz Michał*, dz. cyt., kol. 894.

⁵⁷ „Und so müssten denn auch künftig die Canonici dieses neuen Bisthums mit Neben – Pfründen (als Propsteien p.) begabt werden. Auf diese Art würde das Capitel Sr. Maj. keine andere Kosten verursachen als höchstens diejenige welche zur erster Einrichtung der Wohngebäude erforderlich sein könnten"; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 496.

⁵⁸ *Bulla erekcyjna diecezji wigierskiej*, dz. cyt., s. 265.

⁵⁹ *Handbuch über den preußischen Staat und Hof 1803*, dz. cyt., s. 355.

⁶⁰ „(...) für den Unterricht und die Bildung junger Geistlichen katholischer Religion auf das beste werde gesorgt werden"; *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, dz. cyt., t. 7, s. 615.

⁶¹ *Handbuch über den preußischen Staat und Hof 1803*, dz. cyt., s. 527.

⁶² E. Gigilewicz, *Karpowicz Michał*, dz. cyt., kol. 894.

Należy zaznaczyć, że sprawy finansowe diecezji wigierskiej, zarysowane w jej dokumencie erekcyjnym, nie mogły być ściśle kontrolowane przez Kurię Rzymską. Na straży interesów państwa stał przepis stanowiący, że żaden podmiot władzy kościelnej katolickiej spoza granic Prus nie był uprawniony do nadzoru ani dawania wytycznych dotyczących majątku Kościołów partykularnych w sposób bezpośredni. Możliwe było to tylko w drodze porozumienia z urzędnikami królewskimi⁶³.

Pruski przewodnik po państwie i dworze królewskim z roku 1803 wymienia natomiast strukturę sądu biskupiego, wskazując na jego trzy instancje, będące w przygotowaniu⁶⁴. Oznaczało to realizację pruskiego prawa krajowego, że żaden poddany tamtejszego władcy nie mógł być sądzony przez trybunał spoza granic państwa, co praktykowały wszystkie pozostałe katolickie diecezje w Prusach⁶⁵.

Diecezja wigierska nie otrzymała w konstytucji apostolskiej *Saepe factum est* typowej bulli cyrkumskrypcyjnej⁶⁶, dokładnie opisującej jej granice, ani wyszczególnienia nazw parafii⁶⁷. Podobnie wcześniej powołano do życia diecezję warszawską konstytucją apostolską Piusa VI *Ad universam agri Dominici curam* z 16 października 1798 roku⁶⁸. Ogólnie przyjmowano, że terytorium diecezji wigierskiej obejmowało obszar departamentu Białystok w Prusach Nowowschodnich⁶⁹.

6. Sytuacja prawna diecezji wigierskiej do roku 1818

W kolejnych latach diecezja wigierska znajdowała się w systemach prawnych państwa pruskiego, Księstwa Warszawskiego⁷⁰ oraz Królestwa Polskiego

⁶³ „§ 169. Keinem auswaertigen geistlichen Oberrn soll erlaubt seyn, sich irgend einer Aufsicht oder Direction ueber das Vermoegen inlaendischen Kirchen unmittelbar anzumassen”; *Allgemeines Landrecht...*, dz. cyt., t. 4, s. 51.

⁶⁴ *Handbuch über den preußischen Staat und Hof 1803*, dz. cyt., s. 313.

⁶⁵ „§ 137. Kein Unterthan des Staats, geistlichen oder weltlichen Standes, kann unter irgend einem Vorwande zu der Gerichtsbarkeit auswaertiger geistlicher Oberrn gezogen werden”; *Allgemeines Landrecht...*, dz. cyt., t. 4, s. 48.

⁶⁶ Por. W. Wójcik, *Bulla*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1193.

⁶⁷ Por. I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 117.

⁶⁸ *Bullarii Romani continuatio Summorum Pontificum Clementis XIII. Clementis XIV. Pii VI. Pii VII. Leonis XII. et Pii VIII. Constitutiones, Literas in forma brevis, epistolas ad Principes, voros, et alios atque alloquutiones complectens quas collegit Andreas advocatus Barbèri curiae capituli collateralis aditis summaris, adnotationibus, indicibus opera et studio Rainaldi Segreti I. C.*, t. 10, Romae 1845, s. 167–175.

⁶⁹ *Handbuch über den preußischen Staat und Hof 1803*, dz. cyt., s. 312.

⁷⁰ T. Walachowicz, *Kościół katolicki w państwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984, s. 133.

w ramach Imperium Rosyjskiego. Pozostała bezpośrednio podporządkowana Stolicy Apostolskiej. W wyniku zastosowania porządku prawnego w Królestwie Kongresowym jej losy uległy zmianom. Papież Pius VII (1742–1823)⁷¹ konstytucją apostolską *Ex imposita Nobis* z 30 czerwca 1818 roku zniósł kanonicznie diecezję wigierską z siedzibą biskupią w Sejnach⁷². Zachował jednak strukturę kapituły katedralnej, przenosząc ją z dawnej diecezji wigierskiej do nowo utworzonej diecezji augustowsko-sejneńskiej⁷³. Godny podkreślenia jest fakt, że Pius VII nakazał, aby ówczesny egzekutor konstytucji apostolskiej *Ex imposita Nobis* biskup wrocławski Franciszek Skarbek-Malczewski (1754–1819)⁷⁴, późniejszy arcybiskup metropolita warszawski i pierwszy prymas Królestwa Polskiego, zatroszczył się również o należyty splendor nabożeństw sprawowanych w dawnym kościele katedralnym na Wigrach⁷⁵.

Zakończenie

Powyższa analiza wskazuje na bezpośredni wpływ pruskiego prawa krajowego na powołanie do życia diecezji wigierskiej. Pierwszy krok w tę stronę uczynił monarcha pruski, tworząc na mocy swojej władzy katolicką diecezję i mianując jej biskupa, bez otrzymania równoczesnej decyzji papieskiej. Również osoba księcia biskupa płockiego Onufrego Kajetana Szembeka, wybranego przez protestanckiego króla i zaakceptowanego przez papieża jako jego de-

⁷¹ Por. Z. Zieliński, *Pius VII, Barnaba Chiaramonti OSB*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 751–752.

⁷² „§ 3. Animadvertimus praeterea gravibus rationum momentis in Christifidelium utilitatem cessurum fore, si extincto titulo cathedralis ecclesiae Vigerscensis, ipsius episcopalis sedes cum suo capitulo in civitatem de Seyna nuncupatam (...)”; *Bullarii Romani continuatio Summorum Pontificum Clementis XIII. Clementis XIV. Pii VI. Pii VII. Leonis XII. et Pii VIII. Constitutiones, Literas in forma brevis, epistolas ad Principes, voros, et alios atque alloquutiones complectens quas collegit Andreas advocatus Barbèri curiae capituli collateralis aditis summariis, adnotationibus, indicibus opera et studio Rainaldi Segreti I. C.*, t. 7, cz. 2, Prati MDCCC LII, s. 1777.

⁷³ „§ 7. Suppressis deinde sedibus Vigrescensi, et Kielcensi, earum primam transferimus, ac de novo erigimus in civitatem de Seyna nuncupatam cuius episcopus Augustoviensis, sive Seynensis denominabitur, et in eadem civitatem ecclesiam ab infrascripto harum literarum executore in eius decreto expresse referendam erigimus in cathedralem, in quam capitulum antique Vigrescensis cathedralis transferimus”; tamże. Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818–1872*, Lublin 1972.

⁷⁴ Por. P. Janowski, *Malczewski, Skarbek – Malczewski, Franciszek*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 958–959.

⁷⁵ „§ 17. (...) et cum congruis assignandis praebendis reducere possit, et valeat, provisio pariter divini cultus exercitio, atque opportunae manutentioni alterius per Nos item suppressae cathedralis ecclesiae Vigrescensis”; *Bullarii Romani continuatio*, dz. cyt., t. 7, cz. 2, s. 1783.

legat, była gwarantem godzenia systemu Landrechtu pruskiego z wymogami obowiązującego prawa kanonicznego. Konstytucja apostolska *Saepe factum est* stanowiła porozumienie między papieżem Piusem VI a protestanckim królem pruskim Fryderykiem Wilhelmem III. W ten sposób w Prusach Nowoschodnich zaistniała diecezja obrządku łacińskiego, bezpośrednio podległa Stolicy Apostolskiej, która sprawowała opiekę duszpasterską nad katolicką ludnością. Od początków swojego kanonicznego istnienia miała ona strukturę odpowiednią do realizacji swoich celów. Pisma z kancelarii królewskiej w Berlinie rzucają przy tym światło na temat respektowania prawa kanonicznego przez protestanckie państwo pruskie.

Wraz ze zmianami politycznymi po kongresie wiedeńskim w 1815 roku diecezja wigierska znalazła się w systemie prawnym Imperium Rosyjskiego i utraciła przez to podstawy do dalszego trwania.

Summary

Influence of the general state laws for the Prussian States on the foundation and the realization of the apostolic constitution of the pope Pius VI *Saepe factum est* from 16 March 1799

The article shows the foundation and the downfall of the diocese to Wigry, that existed from 1800 to 1818. After the third partition of Poland in 1795 the Prussian monarchy has decided to erect a new diocese in the province New East Prussia (with the capital in Białystok). There the pope Pius VI has created the new exempt diocese called Wigry. The author on the basis of the then canon law, the general state laws for the Prussian States and the documents from the secret-archive of Berlin describes the influence of the political power on the Holy See's decisions by the apostolic constitution *Saepe factum est*. In 2014 the pope Francis has created the titular-see of Wigry, currently in Poland.

Ks. Adam Stefan Ornatek – kapłan archidiecezji warmińskiej, doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, adwokat Roty Rzymskiej, sędzia w Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Studia Redemptorystowskie



* 26 października 2015 roku Pan dr Janusz Frykowski napisał mail z pytaniem: „Czy tej treści artykuł mieści się w profilu?”. Nasza krótka korespondencja zaowocowała artykułem, który recenzenci ocenili jako „tekst o dużych walorach naukowych”. Kiedy otrzymałem plik po korekcie, poszukując adresu mailowego, zacząłem przeglądać Internet, chcąc odnaleźć dodatkowe informacje na temat autora. Pod adresem www.tomaszowiak.pl znalazłem notatkę tej treści: „Z wielkim żalem zawiadamiamy, że zmarł Dyrektor naszej szkoły, nauczyciel historii, kolega i przyjaciel dr Janusz Frykowski. Łączymy się w bólu z Rodziną i bliskimi Zmarłego. Grono Pedagogiczne, Rada Rodziców, pracownicy i uczniowie Zespołu Szkół nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim”. Pan Janusz zmarł dokładnie miesiąc po wysłaniu swojego maila... Redakcja „Studiów Redemptorystowskich” pozostaje w modlitwie, z serdeczną pamięcią o Nim i podziękowaniem.

Mirosław Pawliszyn CSsR

Janusz Adam Frykowski*

Z dziejów dekanatu unickiego w Tyszowcach. Parafia pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Wakijowie w XVIII wieku

Słowa kluczowe: Wakijów, Czerarno, Honiatyczki, Wronowice, parafia, cerkiew, uposażenie, paroch, unicy, paramenty, utensyia

Keywords: Wakijów, Czerarno, Honiatyczki, Wronowice, parish, orthodox Church, endowment, paroch (parish priest), Uniates, utensils

Wprowadzenie

Wakijów, siedziba nieistniejącej już dzisiaj parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, to obecnie niewielka wieś położona na północno-zachodnim skraju gminy Tyszowce w powiecie tomaszowskim. Pierwsza historyczna wzmianka o tej miejscowości pochodzi z 1438 roku. Wówczas to Jan z Wakijowa kupił za kwotę 90 grzywien i konia od Mikołaja Tyczki z Bołęcina wójtostwo w Tyszowcach¹. Wakijów był początkowo położony w księstwie bełskim, a po jego wcieleniu do Korony znalazł się w granicach nowo utworzonego województwa bełskiego. Pierwszy rozbiór Rzeczypospolitej spowodował, że miejscowość znalazła się pod panowaniem Austrii. W monarchii habsburskiej przetrwała do 1809 roku, by w związku z powiększeniem Księstwa Warszawskiego znaleźć się w jego granicach. Kolejna zmiana przynależności Wakijowa nastąpiła w 1815 roku, kiedy to miejscowość znalazła się w obrębie utworzonego na kongresie wiedeńskim Królestwa Polskiego, zależnego od Cesarstwa Rosyjskiego².

¹ *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 5, *Dokumenty z lat 1401–1440*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, nr 1433.

² Więcej na temat historii tej wsi zob. J. Frykowski, E. i J. Niedźwiedz, *Dzieje miejscowości gminy Tyszowce, powiat zamojski*, Tyszowce–Zamość 2008, s. 89–93.

Konsekwencją położenia Wakijowa na ziemiach nazwanych później Rusią Czerwoną było objęcie jego mieszkańców działalnością Cerkwi prawosławnej, bowiem Kościół wschodni jako pierwszy na tym obszarze stworzył struktury organizacyjne i prowadził chrystianizację³. Oddziaływanie Kościoła łacińskiego na omawiane tereny jest zdecydowanie późniejsze i wiąże się z początkami działalności chełmskiej diecezji katolickiej, powstałej w połowie XIV wieku⁴. Chełm był nie tylko siedzibą diecezji łacińskiej, ale także eparchii prawosławnej i unickiej. Utworzenie diecezji unickiej nastąpiło 8 października 1596 roku w wyniku zawarcia unii w Brześciu⁵. W związku z powyższym pewne jest, że

³ Najprawdopodobniej na początku omawiane tereny podlegały eparchii kijowskiej, a następnie powołanej przed 1086 rokiem katedrze we Włodzimierzu Wołyńskim. Stan taki przetrwał do I połowy XIII wieku, kiedy to książę Daniel Halicki podporządkował je organizacyjnie nowo utworzonemu biskupstwu w Uhrowsku. Kariera Uhrowska jako siedziby biskupa była bardzo krótka, ponieważ tenże książę już około 1240 roku przeniósł biskupstwo do Chełma. Powody tej decyzji nie są do końca znane; być może było to spowodowane jakimiś działaniami militarnymi, w wyniku których Uhrowsk uległ zniszczeniu, o czym mogą świadczyć odkryte ślady pożaru. Por. A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 178; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin–Chełm 1999, s. 61; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1988, kol. 132; J. Mazuryk, S. Panyszko, O. Ostapiuk, *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowska*, „Archiwum Polski Środkowo-wschodniej” 1998, nr 3, s. 175–182.

⁴ Wraz z zajęciem ziemi bełskiej i chełmskiej i przyłączeniem jej do Królestwa Polskiego król Kazimierz Wielki zaczął się starać o utworzenie łacińskiej organizacji kościelnej ze stolicą biskupią, by w ten sposób ugruntować katolicyzm na tych terenach. Na prośbę króla papież Innocenty VI bullą z 20 maja 1359 roku mianował biskupem chełmskim Tomasza z Sienna. Bulla ta ustanowiła metropolię w Haliczu i trzy biskupstwa: w Przemyślu, Chełmie i Włodzimierzu Wołyńskim. Por. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 19 (1969), s. 336; T. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław 1983, s. 215.

⁵ Por. E. Likowski, *Unia brzeska*, Warszawa 1907; H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej (1596–1918)*, Warszawa 1996; *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28–29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998; *Dziedzictwo Unii Brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin–Supraśl 2012; *Unia brzeska 1596 roku. Geneza i skutki. Katalog wystawy*, Toruń 1997; *Unia brzeska. Materiały z radomskiego sympozjum*, red. A. Hejda, Radom 1998; *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994; *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в.*, ч. 1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996; *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в.*, ч. 2, *Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996; М. Дмитриев, *Брестская уния в исследованиях польских и российских историков*, w: *Российско-польские научные связи в XIX–XX вв.*, редкол. В. Волков, Л. Марней, Б. Носов, Москва 2003; М. Дмитриев, *Между*

na kształtowanie się świadomości religijnej mieszkańców Wakijowa miało wpływ oddziaływanie prawosławnej, a następnie unickiej eparchii chełmskiej, a także chełmskiej diecezji katolickiej obrządku łacińskiego. Dlatego też bez wątplenia wieś zamieszkiwała ludność obydwu wyznań, a po 1596 roku – zarówno dwóch wyznań, jak i dwóch obrządków⁶.

Niniejszy artykuł przedstawia dzieje nieistniejącej już parafii unickiej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Wakijowie, gdy mieściła się ona w strukturach dekanatu tyszowieckiego. Wiadomo, że zerwanie związku parafii wakijowskiej z tym dekanatem nastąpiło pod koniec XVIII stulecia, kiedy wieś ta znajdowała się w zaborze austriackim. Wówczas to w konsekwencji tzw. reform józefińskich parafia została podporządkowana dziekanowi w Grabowcu⁷.

Należy zaznaczyć, że dzieje parafii wakijowskiej w XVII wieku, w przeciwieństwie do wieku XVIII, przedstawione są dość ogólnikowo ze względu na niedostateczną ilość materiałów źródłowych. Na ich ubóstwo miało wpływ wiele czynników. Można do nich zaliczyć straty i zniszczenia spowodowane działaniami wojennymi oraz klęskami żywiołowymi⁸. Ponadto rzadko wówczas sporządzano protokoły z wizytacji, albo też nie zachowały się one do naszych czasów. Nie bez znaczenia był tu także brak skłonności księży Kościoła wschodniego do stałego dokumentowania jego organizacji i swojej działalności, gdyż dominowała wówczas ustna kultura prawna. Taki stan rzeczy nie pozwalała na pełne odtworzenie działalności parafii.

Artykuł oparty jest na bogatej bazie źródłowej znajdującej się w Archiwum Państwowym w Lublinie, w szczególności w zespole Chełmskiego Konsystorza Grekokatolickiego. Podstawowymi źródłami są protokoły wizytacji parafii. Przedstawiają one stan i potrzeby kościoła parafialnego, wielkość benefi-

Римом а Царьградом, Генезис брестской церковной унии 1595–1596 гг., Москва 2003 [Труды Исторического Факультета МГУ, 22, ред. С. Карпов-Серия II, Исторические Исследования, 7]; А. Турилов, Б. Флоря, *К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии*, в: *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в.*, ч. 2, *Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996.

⁶ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, dz. cyt., s. 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X–XVIII wieku*, w: *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48–58; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, dz. cyt., kol. 132.

⁷ W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992, s. 15–17.

⁸ Na temat zniszczeń w diecezji chełmskiej w wyniku wojen z połowy XVII wieku zob. A. Gil, *Chełmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649–1687)*, w: *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie. Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”*, Lublin, 13–15 października 2005, red. S. Batruch, R. Zilinko, Lublin 2005, s. 61–66.

cjum plebana, inwentarz kościoła, stan cmentarza i budynków gospodarczych. Omówienie protokołów wizytacji jako źródła historycznego oraz literaturę do tego zagadnienia można znaleźć w pracach Pawła Sygowskiego, Stanisława Litaka, Hieronima Edwarda Wyczawskiego i Stanisława Librowskiego⁹.

Nie do przecenienia podczas przygotowania artykułu były również opracowania dotyczące szeroko rozumianej działalności Kościoła wschodniego w Polsce. Mimo upływu czasu ogromną wartość wśród nich mają prace Ludomira Bienkowskiego¹⁰. Przeprowadził on szeroką kwerendę archiwalną i zaprezentował pełną panoramę dziejów Cerkwi unickiej od strony instytucji kościelnych i organizacji terytorialnej. Do dzisiaj niezastąpione jest mistrzowskie opracowanie przez niego dziejów i organizacji Kościoła wschodniego na terenie Rzeczypospolitej w XV–XVIII stuleciu¹¹. Kontynuatorem pracy Bienkowskiego jest Witold Kołbuk, autor wielu artykułów i monografii traktujących w ogromnej części o sytuacji unii i unitów w XVIII–XIX wieku¹². Najbardziej przydatna w niniejszym artykule okazała się jego praca o strukturach organizacyjnych Kościołów wschodnich na terenie Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku, która została oparta na bardzo bogatym materiale źródłowym, zarówno archiwalnym, jak i drukowanym, oraz wyjątkowo obszernej i kompetentnie dobranej literaturze. Istotne dla poruszanych w tej pracy zagadnień są także publikacje Andrzeja Gila dotyczące funkcjonowania eparchii chełmskiej

⁹ P. Sygowski, *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzona w latach 1720–1725 przez biskupa chełmskiego i bełskiego Józefa Lewickiego*, „Studia Archiwalne” 2, Lublin 2007, s. 199–232; tenże, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryły z lat 1759–1762*, w: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stepien, t. 5, Przemyśl 2000, s. 233–285; S. Litak, *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962), nr 3, s. 43; H.E. Wyczawski, *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956; S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 8 (1964), s. 5–186.

¹⁰ L. Bienkowski, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII–XVIII wieku*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, *Między Wschodem a Zachodem*, cz. 1, Warszawa 1989, s. 107–125; tenże, *Mozaika religijno-kulturalna Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.*, w: *Uniwर्सalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Lublin 1989, s. 241–270; tenże, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (II poł. XVIII wieku)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 275–373.

¹¹ L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1970, s. 781–1050.

¹² W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, dz. cyt.; tenże, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1998; tenże, *Ustawy i statuty unickich bractw cerkiewnych*, w: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, Kraków 1994, s. 329–336.

i unickiej diecezji chełmskiej¹³. W artykule wykorzystano również prace Hanny Dylągowej¹⁴ oraz Pawła Sygowskiego poruszające problematykę wizytacji parafii unickich w diecezji chełmskiej w XVIII stuleciu¹⁵.

1. Powstanie parafii

Parafia jest podstawową jednostką w strukturze organizacyjnej Kościoła i jednocześnie najbardziej trwałym elementem krajobrazu kulturowego¹⁶. Życie lokalnej społeczności było w całym omawianym okresie nierozzerwalnie związane z parafią, która pełniła w obrębie tej społeczności o wiele więcej funkcji niż obecnie. Kontakt wiernych z Kościołem był jednym z zasadniczych czynników integrujących lokalną społeczność. Przymus parafialny legitymizujący minimalny zakres obowiązujących w tych kontaktach norm podkreślał i utrwalał więzi tworzące się naturalnie poprzez związek z Cerkwią, pogłębiając tym samym proces konsolidacji zbiorowości zamieszkującej parafię¹⁷.

Niestety, z powodu braku dokumentów fundacyjnych i erekcyjnych nie wiadomo, kiedy wybudowana została pierwsza cerkiew w Wakijowie¹⁸. Pierwsza informacja źródłowa o jej istnieniu pochodzi z 1664 roku¹⁹. Kolejne po-

¹³ A. Gil, *Prawosławna Eparchia Chełmska do 1596 r.*, dz. cyt.; tenże, *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja. Studia i materiały z dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, Lublin 2005; tenże, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, dz. cyt., s. 29–61.

¹⁴ H. Dylągowa, *Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej (1596–1918). Zarys problematyki*, „Przełęcz Wschodni” 2 (1992/93), z. 2, s. 257–287; taż, *Unia Brzeska i unicy w Królestwie Polskim*, Warszawa 1989; taż, *Unia brzeska – dzieje – zagłada*, w: *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596–1996*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 11–24.

¹⁵ P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryłły z lat 1759–1762*, dz. cyt., s. 233–285; tenże, *Wizytacja cerkwi unickiej diecezji chełmskiej przeprowadzona w latach 1720–1725 przez biskupa chełmskiego i belskiego Józefa Lewickiego*, dz. cyt., s. 199–232.

¹⁶ M. Nowodworski, *Parafia*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 16, Warszawa 1892, s. 200; J. Koziej, *Parafia*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 14, Lublin 2010, kol. 1324–1326.

¹⁷ E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965, s. 9; tenże, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 237–238; tenże, *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne w średniowiecznej Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7 (1969), s. 207.

¹⁸ Zasadniczą funkcją dokumentu fundacyjnego było określenie materialnych podstaw funkcjonowania świątyni, bez których nie mogłaby ona spełniać swoich zadań; por. W. Wójcik, *Fundacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski, t. 5, Lublin 1989, kol. 760–761.

¹⁹ „Chołmsko-Warszawskij Eparchialnyj Wiestnik” 1894, nr 6, s. 103.

twierdzenie jej funkcjonowania znajduje się w wykazie dekanatów z lat 1683–1685 i w rejestrze cerkwi z 3 czerwca 1696 roku²⁰.

Parafia w Wakijowie przez pierwszy okres swojego funkcjonowania znajdowała się w strukturach protopopii w Tyszowcach²¹. Dokładna data utworzenia tego dekanatu nie jest znana. Ustalono tylko, że w 1573 roku funkcjonowała tam protoprezbiteria prawosławna. Struktura terytorialna i organizacyjna dekanatu tyszowieckiego po przyjęciu unii prawdopodobnie nie uległa poważniejszym zmianom, podobnie jak w przypadku całej Cerkwi²². Włączenie parafii w Wakijowie w struktury dekanatu w Grabowcu miało miejsce już po rozbiorach Rzeczypospolitej, kiedy to parafia znalazła się w granicach monarchii austriackiej²³. Kolejna zmiana jej podporządkowania, tym razem do dekanatu tomaszowskiego, nastąpiła w 1866 roku, kiedy to władze carskie dokonały ponownego podziału dekanalnego, dostosowując granice dekanatów do granic powiatów. Oznaczało to, że z parafii leżących na terenie danego powiatu utworzono dekanat przyjmujący nazwę od miasta powiatowego. W ten sposób powstało 12 nowych dekanatów, wśród nich tomaszowski, liczący 30 parafii. Przetrwał on do 1875 roku, czyli do kasacji unii²⁴.

Powyższa ilustracja jest wycinkiem wielkoskalowej mapy Królestwa Galicji i Lodomerii – terytorium Rzeczypospolitej, które zostało włączone do Austrii w wyniku wydarzeń z 1770 roku oraz pierwszego rozbioru w 1772 roku. Została sporządzona w latach 1779–1783 przez majora Friedricha von Miega. Z analizy ryciny wynika, że pod koniec XVIII wieku Wakijów był niewielką

²⁰ A. Gil, *Chełmska Diecezja Unicka w okresie rządów biskupa Jakuba Suszy (1649–1687)*, dz. cyt., s. 305–307; *Regestr Cerkwiow w Diocezji Chełmskiej Belzskiej bendących a w jedności Świętej z Kościołem Rzymskim zostaiących y iak wiele do ktorey Protoprezbiterji Kapłanów należeć ma, Roku 1696 Juni 3 dnia iest spisany*, w: tenże, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, s. 43–44, 50.

²¹ Protopopia (protoprezbiteria) – odpowiednik dekanatu w Kościele łacińskim. Na jej czele stał protopop (protoprezbiter). Była to jednostka stanowiąca pośrednie ogniwo w administracji diecezjalnej. Protopop sprawował funkcję administracyjno-kontrolną i sądowniczą, choć tę drugą utracił w XVIII wieku; por. E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, s. 38–59; A. Gil, I. Skoczyła, *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014, s. 325–342.

²² Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej: AGAD), Archiwum Skarbu Koronnego (dalej: ASK), sygn. 36, k. 307v.

²³ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKKGK), sygn. 147, k. 46v–47; W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, dz. cyt., s. 15–17.

²⁴ Tenże, *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, dz. cyt., s. 102.

Rys. 1. Wakijów. Wycinek z mapy F. von Miega, *Karte des Königsreiches Galizien und Lodomerien*, 1:28800, 1779–1782



Źródło: Kriegsarchiv Wiedeń, rkps B. IX a, k. 390.

Rys. 2. Cerkiew w Wakijowie



Źródło: O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 33, *Chełmskie*, cz. 1, Wrocław–Poznań 1964, s. 68.

wsią mającą cechy zabudowy zarówno ulicówki, jak i rzędówki²⁵. Na ilustracji zaznaczono wyraźnie położenie cerkwi.

2. Cerkiew parafialna

Pierwsza źródłowa informacja o budynku cerkwi pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Wakijowie pochodzi z protokołu wizytacji z 1720 roku²⁶. Niestety, poza ogólnikowym stwierdzeniem, że istniała, i zaznaczeniem, iż w „ścianach i dachach reperacji potrzebuje”, nie ma żadnych informacji o wyglądzie świątyni. Podobnie przedstawia się sytuacja w przypadku dzwonnicy, o której wiadomo jedynie, że była i że były na niej zawieszony cztery dzwony i klepadło. Mimo że w źródle nie podano, z jakiego materiału zbudowana była cerkiew, można mieć jednak pewność, iż była budowlą drewnianą, pokrytą gontem lub słomą, gdyż z takich materiałów stawiano najczęściej budowle sakralne zarówno na wsiach, jak i w miastach²⁷. Zdecydowanie więcej miejsca opisowi cerkwi poświęcił biskup chełmski Felicjan Filip Wołodkowiec, który wizytował parafię 2 stycznia 1731 roku²⁸. Z informacji hierarchy wynika, że świątynia była budynkiem drewnianym, z krążgankiem i małą kopułką zwieńczoną żelaznym krzyżem. Do wnętrza cerkwi wchodziło się przez drewniane babiniec (kruchtę). Prowadziły do niego drewniane drzwi osadzone na dwóch żelaznych zawiasach i dwóch probojach, zamykane na zaszczepkę ze skoblem. Drzwi prowadzące do wnętrza cerkwi także były drewniane, osadzone na trzech żelaznych zawiasach i trzech żelaznych probojach. Drzwi zaopatrzone były w „żelazny zamek wewnętrzny z kluczem i z klamką wiszącą na trzech ogniwach”. Światła dziennego do wnętrza cerkwi dostarczało siedem okien, z czego cztery były oprawione w drewniane ramy (dwa po prawej stronie i dwa za wielkim ołtarzem), zaś trzy w ołów (w kopułce). O dzwonnicy znajdujemy tylko informację, że zwieszony na niej były trzy dzwony i klepadło. W protokole kolejnej wizytacji, przeprowadzonej 22 października 1732 roku przez komisarza ks. Józefa Ostaszewskiego i ks. Mikołaja Szarabkiewicza, dziekana tyszowieckiego, znajduje się notatka: „Cerkiew sama z wierzchu

²⁵ Ulicówka – typ wsi jednostronnej o zwartej zabudowie rozmieszczonej po obydwu stronach drogi, położonej w dolinie wśród niewielkich obszarów leśnych. Rzędówka – typ wsi charakteryzujący się luźną zabudową wzdłuż drogi, najczęściej po jej jednej stronie i prostopadle do drogi biegnącymi szerokimi pasami pól, których szerokość odpowiadała szerokości zagrody gospodarskiej znajdującej się po drugiej stronie drogi.

²⁶ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

²⁷ J. Górak, *Kościół drewniane Zamojszczyzny*, Zamość 1986; tenże, *Dawne cerkwie drewniane w dawnym województwie zamojskim*, Zamość 1984.

²⁸ APL, ChKGK, sygn. 100, s. k. 51.

opatrzona, jednak w parkanach potrzebuje wielkiej reperacji²⁹. O dzwonnicy wizytatorzy poinformowali tylko, że wiszą na niej trzy dzwony. Wizytujący parafię 8 października 1760 roku bp Maksymilian Ryłło, odnosząc się do stanu cerkwi, napisał: „W ścianach i dachach stara, szczupła”³⁰. Ponadto zanotował, że okna były oprawione w drewno, a drzwi osadzone na żelaznych zawiasach i zamykane na wewnętrzny zamek. Nad babińcem umiejscowiona była dzwonnica z trzema dzwonami, a cmentarz, po raz pierwszy wymieniony w tym dokumencie, był „niedobrze ogrodzony”.

Ostatnich XVIII-wiecznych danych o budynku cerkwi dostarcza protokół wizytacji z 14 marca 1775 roku³¹. Wizytator ks. Michał Grabowiecki, dziekan strzemielecki, zastał „cerkiew nową z kopułą”. Ze szczegółów podał, że okna były oprawione w drewno, a do wnętrza świątyni prowadziło troje drzwi osadzonych na żelaznych zawiasach, z których jedno było zamykane na wewnętrzny żelazny zamek. Wizytator wymienił także dzwonnice z czterema dzwonami, zaznaczając, że była stara, oraz przycerkiewny cmentarz „nie ze wszystkim opatrzony”.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności domu Bożego, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest jej zasobność w przedmioty służące kultowi religijnemu. Ich obecność poświadcza sakralny charakter miejsca, bowiem są one niezbędne przy wielu obrzędach. Wśród nich można wyróżnić naczynia liturgiczne, wyposażenie ołtarza oraz szaty liturgiczne.

Naczynia liturgiczne, między innymi kielich, patena, ampułki, lawaterz (*lavabo*), cyborium (puszka), *vasculum*, monstrancja, Melchizedek oraz kustodia, wykonane są z różnych materiałów, na przykład ampułki są najczęściej szklane, zaś kielichy oraz puszki metalowe i złote (pozlacane). Wszystkie naczynia, w których trzyma się Ciało lub Krew Pańską, są złote bądź pozłacane.

Pierwszych danych o naczyniach liturgicznych w omawianej cerkwi dostarcza protokół wizytacji z 1720 roku³². Według spisu zamieszczonego w tym źródle, na wyposażeniu świątyni była drewniana, wewnątrz posrebrzana puszka *pro conservando Venerabili* oraz kielich, patena (dyskos)³³

²⁹ Tamże, sygn. 103, s. k. 154v.

³⁰ Tamże, sygn. 110, s. 390.

³¹ Tamże, sygn. 122, k. 147.

³² Tamże, sygn. 101, k. 52v.

³³ Dyskos powinien mieć nóżkę, która pomaga przenosić chleb eucharystyczny ze stołu ofiarnego (proskomidyinyka) na Święty Ołtarz. Podczas obrzędu przygotowania darów ofiarnych symbolizuje żłobek betlejemski, jak również pojednanie i zjednoczenie wszystkich ludzi wierzących w Chrystusa; por. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001, s. 79.

i łyżeczka³⁴, wszystkie srebrne i wewnątrz pozłacane. Osobną grupę utensyliów stanowiły tekstylne podstawki i przykrycia, stanowiące tzw. szaty kielicha, które w tej cerkwi były reprezentowane przez dwa korporały. Zmiany, jakie zaszły wśród argentariów, pokazuje protokół wizytacji z 1731 roku³⁵. Według tego źródła, wśród naczyń przybyło malowane cyborium, puszkę drewnianą zastąpiła cynowa z nakrywką z krzyżykiem, a srebrny, wewnątrz pozłacany kielich otrzymał przykrywkę z krzyżykiem. Ponadto pomiędzy wizytacjami przybył jeszcze jeden kielich i jedna patena, wykonane z cyny, oraz dwie szklane ampułki. Z szat kielicha wymieniono palki (nie podano ich liczby) oraz wozduch³⁶. Kolejne informacje na ten temat przedstawione są w protokole wizytacji z 1732 roku³⁷. W porównaniu z poprzednim w dokumencie tym nie odnotowano cyborium i szklanych ampulek, przy jednym z kielichów nie wymieniono także nakrywki, natomiast z szat kielicha ponownie pojawiły się dwa korporały i po raz pierwszy blaszane miernice³⁸. Kolejne informacje o tych utensyliach zawiera protokół wizytacji z 1760 roku³⁹. Według tego źródła, puszkę cynową zastąpiła srebrna, wewnątrz pozłacana i z nakrywką. Natomiast w przypadku drugiego kielicha z pateną jest adnotacja, że naczynia te były prywatną własnością parocha. W dekrete powizytacyjnym bp Ryłło nakazał plebanowi „zrobić przystojniejsze cyborium i wstawić zameczek”. Tak sformułowany zapis może oznaczać, że zapewne cyborium było, ale złej jakości. Ostatnich XVIII-wiecznych danych o naczy-

³⁴ Łyżeczka, zwana w księgach liturgicznych lawyną, służy do udzielania wiernym Komunii św. Powinna być wykonana z tego samego materiału co kielich i dyskos. Symbolizuje kleszcze, którymi serafin wziął żarzący się węgiel z ołtarza Bożego i oczyścił nim usta proroka Izajasza. Podobnie kapłan za pomocą łyżeczki udziela wiernym Komunii św. i oczyszcza ich grzechy. „Przenajświętsze Ciało i Krew Pańska, niejako żarzący się węgiel oczyszcza ciało i duszę tych, którzy wierzą w naukę Chrystusa” – słowa modlitwy na poświęcenie łyżeczki liturgicznej; por. tamże, s. 92.

³⁵ APL, ChKGK, sygn. 100, k. 51v.

³⁶ Palka – płótno do nakrycia kielicha mszalnego; por. tamże, s. 76. Pokrowce i wozduch są to trzy kawałki materiału, którymi kapłan kolejno nakrywa kielich i dyskos, trzecim zaś, największym (wozduchem), kielich i dyskos razem. Pokrowce podczas proskomydii (obrzędu przygotowania darów chleba i wina) symbolizują pieluchy Zbawiciela, a na liturgii wiernych całun, którym był przykryty Chrystus. Natomiast wozduch jest symbolem ręcznika, którym była zawinięta głowa Zbawiciela; por. E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004, s. 87.

³⁷ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 154v.

³⁸ Miernica – pojemnik na mirrę, specjalny wonny olej. Mirra jest sporządzana z wielu aromatycznych składników i stosowana przy bierzmowaniu; por. A. Markunas, T. Ucztiel, *Poptyarny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 62.

³⁹ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 390–391.

niach liturgicznych dostarcza protokół wizytacji z 1775 roku⁴⁰. Z jego analizy wynika, że w stosunku do poprzedniego wykazu przybyła para cynowych ampułek, cztery korporały, a para blaszanych miernic została zastąpiona cynowymi. Widać także, że paroch nie wykonał zalecenia z 1760 roku, skoro wizytator ponownie nakazał mu zakupić cyborium „przystojniejsze z zamkiem”.

Wyposażenie ołtarza stanowią różnorodne przedmioty uświetniające przebieg nabożeństwa, do których zalicza się krzyże, świeczniki, zasłonki oraz obrusy. Przedmioty te wykonane są z różnorodnych materiałów, począwszy od metali szlachetnych, poprzez cynę, mosiądz, drewno, a skończywszy na różnego rodzaju tekstyliach.

Pierwszych danych o wyposażeniu ołtarza w opisywanej cerkwi dostarcza protokół jej wizytacji z 1720 roku⁴¹. Niestety, źródło to nie zawiera informacji o ołtarzach, jest natomiast wiadomość, że w cerkwi były dwa antymyminy⁴². Z innych utensyliów wymieniono pięć srebrnych „różnych koronek” (być może były wśród nich i korony używane podczas ceremonii ślubnej), dwa dzwonki do Mszy, mosiężny trybularz, 20 „obrusów i rożnych białych chust”, harusowych zasłonek i dwa antependia⁴³. Zdecydowanie więcej informacji o utensyliach, ale i po raz pierwszy o ołtarzach, pochodzi z protokołu wizytacji z 1731 roku⁴⁴. Znajdujemy w nim informację, że za ołtarzem wielkim były dwa niewielkie okna. Na samym ołtarzu znajdowały się dwie ikony, pierwsza z wi-

⁴⁰ Tamże, sygn. 122, k. 147–147v.

⁴¹ Tamże, sygn. 101, k. 52v.

⁴² Antymyminy (gr. „zamiast ołtarza”) – płócienny lub lniany kwadratowy obrus z przedstawieniem Chrystusa złożonego w grobie, postaciami czterech ewangelistów oraz zaszytą częścią relikwii na pamiątkę celebrowania Eucharystii przez pierwszych chrześcijan na grobach męczenników. Bez antymyminy poświęconego przez biskupa nie wolno sprawować liturgii. Po czytaniu Ewangelii rozkłada się go na presole i na nim sprawowana jest Eucharystia; por. E. Smykowska, *Liturgia prawosławna*, dz. cyt., s. 10.

⁴³ Korony ślubne – podczas udzielania sakramentu małżeństwa kapłan nakłada na głowy nowożeńców korony, które są zewnętrznym, widzialnym znakiem tego sakramentu, symbolem zaślubin Chrystusa z Kościołem. Mężczyzna uosabia wówczas Chrystusa, kobieta zaś Kościół; por. E. Smykowska, *Zwyczaje i obrzędy prawosławne. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 31. Trybularz – kadzielnica; por. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 113. Antependium – dekoracyjna zasłona przedniej części mensy ołtarzowej, z przedstawieniem scen z życia Chrystusa, Matki Bożej lub świętych; por. B.M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych Eparchii Włodzimierskiej*, w: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, dz. cyt., s. 336. Arus (harus) – tkanina wełniana lub półwełniana o różnej szerokości, używana w Polsce w XVII–XVIII wieku; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999, s. 16.

⁴⁴ APL, ChKGK, sygn. 100, k. 51–51v.

zerunkiem św. Onufrego, druga Nawiedzenia Matki Bożej. Na stole ofiarnym stały po jednej parze drewnianych, blaszanych i maleńkich cynowych lichtarzy. W cerkwi znajdowały się też carskie „wrota stolarskiej roboty, pozłacane”⁴⁵ i „deisis bez apostołów”. Nad wrotami znajdował się żelazny lichtarz i sześć ikon, w tym jedna przedstawiająca Spasytiela. Na dole, po prawej stronie carskich wrót, znajdowały się dwa obrazy *de salvatoris x opumiyionis BV*, po lewej także dwie ikony. Po lewej stronie wielkiego ołtarza umieszczono ołtarzyk pw. św. Stanisława „z pozłotą, srebrny, po trochu malowany”. Ponieważ został on określony jako „ołtarzyk”, należy sądzić, że był niewielkich rozmiarów. Wizytator wyliczył ponadto osiem obrazów, z czego pięć było malowanych na drewnie, a trzy na płótnie. Jeden z obrazów na płótnie, przedstawiający św. Nicetę, został określony jako „prastary”, a dwa pozostałe znajdowały się „po lewej stronie *iudicii at extrema et passio*”. Jeden z wyżej wymienionych obrazów przedstawiał Wniebowzięcie Najświętszej Matki i miał na sobie trzy srebrne koronki, natomiast obraz Niepokalanego Poczęcia miał jedną większą i jedną mniejszą koronkę, obie wykonane ze srebra. Kolejną grupę wyposażenia stanowiły chorągwie, których było osiem, z czego sześć „lepszyc”, malowanych na płótnie, i dwie „bardzo przystojne z pstro malowanymi drążkami”. Wśród tekstyliów było także sześć antependiów: dwa żółte w kwiaty, ozdobione czerwonymi frędzlami, uszyte z harusu, dwa malowane na płótnie i dwa z kitajki, w tym jedna biała w paski i jedna przystrojona frędzlami⁴⁶. Zasłonek było pięć, w tym trzy harusowe (żółta, czerwona i mieniona) oraz jedna nowa, półjedwabna, w paski, znajdująca się przy carskich wrotach⁴⁷. Z tej grupy tekstyliów wymieniony jest jeszcze „namiótek” z 31 ręcznikami, cztery obrusy i chusty. Dużą grupę przedmiotów upiększających ołtarz stanowiły różnego rodzaju korale, paciorki i medaliki. Wśród nich były dwa sznurki „czerwono-przeźroczystych” koralu, sześć sznurków „różnych” koralu, dwa sznurki prostych szklanych paciorków, sznurek paciorków z piany morskiej, mały łańcuszek z „podłego srebra”, łańcuszek druciany, cynowy medalik i mosiężna obrączka. Były także cztery „agnuski” (baranki), z czego jeden „oprawiony miedzią”, a trzy „podłe”. Z innych przedmiotów wymieniono dwa wielkie malowane podstaw-

⁴⁵ Carskie wrota – dwuskrzydłowe drzwi prowadzące do ołtarza w cerkwi, znajdujące się w ikonostasie; zazwyczaj z przedstawieniem Zwiastowania i postaciami czterech ewangelistów; por. A. Markunas, T. Ucztiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁶ Kitajka – cienka, dość gęsta, gładka tkanina jedwabna o splocie płóciennym, jednobarwna lub mieniąca się. Najprostsza i najpospolitsza z tkanin jedwabnych, wyrabiana na Wschodzie, w XVII wieku importowana do Polski z Turcji, za panowania Stanisława Augusta wytwarzana w Gdańsku; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁷ Mienione (minione) – określenie mieniącej się jedwabnej tkaniny; por. tamże, s. 115.

ki, nową mosiężną kadzielnicę, dwa dzwonki do Mszy, cynowy krzyż i cztery krzyże drewniane. Uwagę wizytatora zwrócił relikwiarzyk, o którym napisał: „Mniszek robiony robotą panięską, srebrny wieniec. W klasztorze obrządku rzymskiego kupiony”. Z protokołu wizytacji z 1732 roku można wyciągnąć dwa wnioski: albo wizytator poświęcił zdecydowanie mniej uwagi wyposażeniu ołtarza, albo też w ciągu ponad roku dzielącego obydwie wizytacje jego różnorodność drastycznie się zmniejszyła⁴⁸. W protokole wymieniono aż 38 „obrusów i różnych chust”, 19 sznurków „prostych paciorków”, sześć zasłonek (pięć prostych z materiału i jedna bawełniana w paski), pięć małych srebrnych koronek, trzy pary lichtarzy (dwie małe cynowe i jedna blaszana), trzy mosiężne medaliki, dwa krzyże (cynowy na cynowym sedesie i drewniany z cynowym korpusikiem), dwa dzwonki mszalne, dwa relikwiarzyki, mosiężny trybularz i stare antependium w kolorze bławatnym⁴⁹. Kolejnych XVIII-wiecznych informacji w tym zakresie dostarcza protokół wizytacji z 1760 roku⁵⁰. W stosunku do poprzedniego spisu odnotowano w nim wyłącznie ubytki utensyliów. Liczba obrusów zmniejszyła się do osiem, zaś koronek do pięciu. Ubyła para cynowych lichtarzy, drewniany krzyż, trzy zasłonki, dwa relikwiarzyki, jedno antependium oraz wszystkie korale, paciorki i medaliki. W dekrete powizytacyjnym wizytator polecił zrobić szafkę na święte oleje i zakazał trzymania w świątyni innego sprzętu niż cerkiewny. Po raz ostatni o wyposażeniu ołtarza w XVIII wieku informuje protokół wizytacji z 1775 roku⁵¹. Jest to źródło ważne z tego powodu, że po raz pierwszy została w nim określona liczba ołtarzy. W cerkwi były wówczas trzy ołtarze z mensami, określone jako stare, a w zakrystii znajdowała się nowa mensa z dwoma „szufladami na sprzęt cerkiewny”. Nazwanie ołtarzy starymi może świadczyć o tym, że były one w świątyni już wcześniej. W cerkwi były także cztery antyminy z relikwiami. Z utensyliów metalowych wymienione zostały dwie srebrne korony, pięć dzwonków do celebracji Mszy, po parze cynowych i blaszanych lichtarzy, mosiężny trybularz, krzyż na cynowym sedesie i blaszana lampa. Wśród tekstyliów wymieniono 12 tuwalni, pięć zasłonek z różnego materiału, trzy antependia (dwa w kolorze bławatnym, a trzecie „malowane”) oraz dwie chorągwie⁵². Natomiast z nieokreślonego w tym przekazie materiału wykonanych było pięć krzyży z pasją

⁴⁸ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 154v–155.

⁴⁹ Bławatny – od XV wieku kolor niebieski, nasycyony; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁰ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 390–391.

⁵¹ Tamże, sygn. 122, k. 147–147v.

⁵² Tuwalnie (towalnie) – rodzaj szerokiego ręcznika; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, dz. cyt., s. 185.

i krzyż do procesji. Przeprowadzający wizytację nie był do końca zadowolony z wyglądu i wyposażenia ołtarzy, skoro w protokole powizytacyjnym polecił: „Ołtarze przyozdobić według możliwości”. Na podstawie analizy wyposażenia cerkiewnego poczynawszy od 1731 roku, wyraźnie widać wpływy synodu zamojskiego i postępujące procesy latynizacji cerkwi w Wakijowie⁵³.

Niezbędnym elementem wyposażenia każdej świątyni są także księgi liturgiczne, według których w kościele odprawia się nabożeństwa oraz sprawuje sakramenty. Obok nich występują tzw. książki pobożne, które zawierają modlitwy i nabożeństwa prywatne. Ze względu na technikę zapisu księgi dzieliły się na drukowane i pisane ręcznie; ten drugi typ występował jeszcze w XIX wieku. Ze względu na wielkość księgi występowały najczęściej w czterech formatach, tj. *in folio*, *in quarto*, *in sexto* oraz *in octavo*, czyli w formacie arkusza, połowy arkusza i jego części. Miejscem wydania ksiąg mogły być Lwów, Wilno, Supraśl, Uniew lub Poczajów, gdyż tylko w tych miastach funkcjonowały drukarnie unickie⁵⁴.

⁵³ Synod w Zamościu odbyty w 1720 roku usankcjonował wcześniejsze i wprowadził nowe zmiany upodabniające obrządek unicki do łacińskiego. Ustanowiono wówczas uroczystość Bożego Ciała, codzienne Msze, jednolitą administrację sakramentów, wprowadzono monstrancję do wystawiania na ołtarzu oraz miejsce do przechowywania Najświętszego Sakramentu, tzw. tabernakulum. W czasie nabożeństw zaczęto używać organów, a podczas procesji chorągwi, sztandarów, feretronów i dzwonków. Ponadto wprowadzono drogę krzyżową i gorzkie żale, zaczęto odmawiać różaniec i koronki. Unici do cerkwi wstawili ławki, konfesjonały oraz boczne ołtarze. Wprowadzone zmiany spowodowały, że cerkwie wznoszone w drugiej połowie XVIII wieku były najczęściej pozbawione ikonostasu. Kapłanom nakazano głosić kazania i wykładać katechizm, pozwolono także nosić takie same sutanny jak księżom katolickim oraz golić zarost. Synod zobowiązał też popów do posyłania synów na naukę do szkół; por. G. Chruscewicz, *Istorija zamojskogo sobora (1720 goda)*, Wilno 1880, s. 155–267; D. Ciołko, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.

⁵⁴ Drukarnia przy klasztorze bazylińskim w Uniewie działała w latach 1648–1770, przy klasztorze bazylińskim Trójcy św. w Wilnie w latach 1628–1839, natomiast we Lwowie znajdowały się dwie drukarnie: Józefa Szmulińskiego, działająca w latach 1687–1688, i przy klasztorze bazylińskim – w latach 1700–1708. Drukarnia przy klasztorze bazylińskim (ławra poczajowska) działała w latach 1733–1830, przy klasztorze bazylińskim w Supraślu w latach 1695–1804 z przerwą na lata 1697–1711; por. O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979, s. 41.

Księgi cerkiewne w świątyni wakijowskiej w XVIII wieku

Nazwa księgi	Data odnotowania w źródłach				
	1720	1731	1732	1760	1775
Ewangelia	2x	2x	2x	2x	2x
Służebnik ⁵⁵	2x	–	x	x	–
Trefołoj ⁵⁶	x	x	x	x	x
Triod cwiethnaja ⁵⁷	x	x	x	x	} 3x
Triod postnaja	x	x	x	x	
Apostoł ⁵⁸	x	x	x	x	x
Psalterz	–	x	x	–	x
Trebnik ⁵⁹	x	x	x	–	x
Oktoich ⁶⁰	x	x	x	x	x
Czasosłow ⁶¹	x	x	x	–	x
Kazusy ⁶²	–	x	x	x	–
Mszał	–	–	–	–	3x

Źródła: APL, ChKGK, sygn. 100, k. 51v; sygn. 101, k. 52v; sygn. 103, k. 154v; sygn. 110, s. 391; sygn. 122, k. 147v.

⁵⁵ Służebnik – księga przeznaczona dla diakonów i prezbiterów Kościoła wschodniego, zawierająca porządek nabożeństw i krótkie uwagi dla chóru lub psalmisty; por. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 100.

⁵⁶ Trefołoj (*minieja prazdnicznaja*) – książka cerkiewna zawierająca wybór tekstów formularzy świątecznych większych świąt wyjętych z minei miesięcznej; por. O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich*, dz. cyt., s. 128.

⁵⁷ Triod postnaja i cwiethnaja – ogólna nazwa księgi liturgicznej w Kościele wschodnim, zawierającej porządek nabożeństw świat ruchomych. Postnaja zawiera części zmienne liturgii godzin okresu przedpościa i Wielkiego Postu do Wielkiej Soboty. Cwiethnaja zawiera zmienne części liturgii godzin okresu paschalnego do Niedzieli Wszystkich Świętych; por. B. Pańczuk, *Księgi liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek i in., Lublin 2004, t. 10, kol. 110.

⁵⁸ Apostoł – księga zawierająca dzieje i listy apostołów; por. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁹ Trebnik – zbiór modlitw okazjonalnych i rytuałów towarzyszących posługom religijnym w Kościele wschodnim. Zawiera porządek udzielania sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw; por. tamże, s. 112.

⁶⁰ Oktoich – księga zawierająca materiał liturgiczny przeznaczony dla chóru i psalmisty, stosowany podczas nabożeństw w cerkwi w ciągu tygodnia oraz w ciągu roku według ośmiu tonacji śpiewu liturgicznego w cyklu ośmiotygodniowym, por. tamże, s. 73–74.

⁶¹ Czasosłow – księga niezbędna dla psalmisty oraz chóru cerkiewnego przy odprawianiu codziennych nabożeństw. Zawiera teksty niezienne i zmienne odnoszące się do liturgii cyklu tygodniowego lub rocznego z podaniem kalendarza liturgicznego; por. tamże, s. 25.

⁶² Kazusy (oficjalna nazwa: „Собрание припадковъ краткое и духовнымъ особомъ потребное”) – nauki dla kapłanów w pracy duszpasterskiej wydane w 1722 roku przez metropolitę kijowskiego Lwa Kiszkę; por. A. Gil, I. Skoczylas, *Kościół wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji*, dz. cyt., s. 343–344.

Na podstawie danych z powyższej tabeli możemy wnosić, że w XVIII wieku dla parafii w Wakijowie sporządzono pięć wykazów ksiąg⁶³. W każdym z nich wizytator najwięcej miejsca poświęcił ewangelii, szczegółowo opisując jej wygląd. W cerkwi wakijowskiej były dwie ewangelie: jedna drukowana i bogato zdobiona, o drugiej zanotowano, że w 1720 i 1731 roku była w rękopisie, natomiast w pozostałych latach w druku. Ponadto w wykazie z 1731 roku określona jest jako „stara”. Być może jej zły stan spowodował, że paroch nabył nowy, drukowany egzemplarz. Pierwszy opis ewangelii „zdobionej” pochodzący z 1720 roku jest dość pobieżny. Wizytator zanotował jedynie, że księga była oprawiona, a na okładkach zdobiło ją 10 „różnych sztuk srebrnych” i zamykana była na klauzurki i przyklauzurki⁶⁴. W kolejnym opisie dodano, że była „powleczone zielonym aksamitem”. Na jednej ze stron miała cztery srebrne narożniki, a na środku dużą srebrną tabliczkę, natomiast na drugiej pięć srebrnych „pukłów”. W dalszych opisach nie wspomniano o czterech narożnikach, natomiast wymieniono pięć kolejnych srebrnych pukli. Nie wiadomo, jak odnieść się do przekazów dotyczących oprawy księgi, skoro według nich w 1731, 1732 i 1775 roku ewangelia oprawiona była w zielony aksamit i w srebro, natomiast w 1760 roku w czerwony aksamit i srebro. Być może nastąpiła pomyłka w zapisie, albo też faktycznie w 1760 roku była inna oprawa okładki. Informacje o pozostałych woluminach są zdecydowanie skromniejsze. Według wykazu z 1720 roku, apostoł był rękopisem, natomiast w innych latach występuje już jako drukowany, zaś w 1731 roku nazwano go nowym. Miejscami wydania służebników były Wilno, Lwów, Uniew, a mszałów Poczajów, Uniew i Wilno. Dla 1731 i 1732 roku jest adnotacja, że „trebniczek [był] mały, stary”, a trefolaj w 1731 roku miał starą oprawę. W protokole z 1731 roku znajduje się adnotacja dotycząca

⁶³ W tym miejscu należy również zaznaczyć, że zarówno wielkość, jak i liczba tytułów w księgozbiorach w parafiach dekanatu tyszowieckiego i tomaszowskiego znacząco się nie różniły. Por.: J.A. Frykowski, *Dzieje parafii unickiej w Pienianach*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny” 2014, nr 12, s. 23–49; tenże, *Z dziejów Diecezji Unickiej w Chełmie. Parafia unicka w Łaszczowie do 1863 r.*, „Rocznik Chełmski” 2013, t. 17, s. 53–69; tenże, *Parafia unicka w Podłodowie w XVII–XVIII wieku*, „Rocznik Tomaszowski” 2013, nr 1(2), s. 33–43; tenże, *Parafie prawosławne i unickie w Tyszowcach XVI–XVIII wieku*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 10 (2012), s. 33–48; tenże, *Parafia unicka w Rachaniach do 1811 roku*, „Annales UMCS” 2012, t. 67, nr 2, s. 7–24; tenże, *Dzieje parafii unickiej w Jarczowie w XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość” 2014, nr 122, s. 67–85; tenże, *Parafia unicka w Korhyniach w XVIII wieku*, „Rocznik Tomaszowski” 3 (2014), s. 45–64.

⁶⁴ Klauzurki – dekoracyjne klamry-zamki na księgach cerkiewnych. Przytwierdzone do okładek metalowe płytki, zdobione ornamentyką, nieraz filigranem i kamieniami szlachetnymi, łączone zawiaskowym, metalowym lub metalowo-skórzanym zatraskiem; por. B.M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego*, dz. cyt., s. 340.

kazusów: „In toto kiszczyńskie”, i wymieniona jest stara metryka, dlatego też wizytator nakazał założyć nową. W przypadku pozostałych ksiąg wymieniono tylko ich nazwy.

W tradycji bizantyjskiej wyróżnia się pięć kolorów szat liturgicznych⁶⁵. Pierwsze informacje o nich w omawianej cerkwi pochodzą z protokołu wizytacji z 1720 roku⁶⁶. Według tego źródła, liczba aparatów przedstawiała się nader skromnie. Paroch miał do swojej dyspozycji jedynie trzy alby i dwa komplety aparatów: z kamki w kolorze czerwonym i ceglasty z kitajki⁶⁷. Zdecydowanie lepsze zaopatrzenie zakrystii w paramenty wykazuje protokół z 1731 roku, w którym wymieniono cztery aparaty, pięć alb, trzy niciane paski i humerał⁶⁸. W źródle tym także dość dokładnie przedstawiono wygląd szat, zwłaszcza aparatów i ich części składowych. Pierwszy aparat był wykonany z adamaszku w kolorze czerwonym, miał kołnierz z zielonego atłasu, patrachel, a nad rękawami był zszywany⁶⁹. Drugi, nowy, koloru „żakowego”, występował w komplecie z patrachelem i narękawkami⁷⁰. Trzeci, popielaty, określony jako „stary”, miał narękawki i patrachel z harusu w kolorze czerwonym. O ostatnim wiadomo jedynie, że był czerwony i w nieokreślone kwiaty. W protokole z 1732 roku wykazano cztery aparaty i dwie białe alby, co pokazuje, że liczba aparatów była na tym samym poziomie co wcześniej, ubyty natomiast trzy alby⁷¹. Na pierwszym miejscu wymieniony jest nowy aparat w kolorze bławatnym, z patrachelem i narękawkami, następnie dwa „przestarzałe” aparaty bławatne

⁶⁵ Białą (srebrną) – symbolizującą światłość Bożej Chwały i oświecenie umysłu, używany podczas największych świąt, np. Paschy – Zmartwychwstania Pańskiego; żółtą (złotą) – symbolizującą aniołów, używany najczęściej w ciągu roku liturgicznego; czerwony – symbolizujący szatę, w którą był ubrany Chrystus przed Piłatem, a także krew męczenników; czarny – używany szczególnie w Wielkim Poście oraz na pogrzebach; niebieski – używany podczas świąt maryjnych; zielony – używany raz w roku na Zesłanie Ducha Świętego; por. B. Snela, *Kolory liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut i in., t. 9, Lublin 2002, kol. 385–386.

⁶⁶ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

⁶⁷ Aparat – komplet przyborów i szat potrzebnych przy odprawianiu ceremonii. Kamka – tkanina z aksamitnym wzorem na złotym tle, wytwarzana w Persji i w Azji Środkowej; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, dz. cyt., s. 15, 79.

⁶⁸ APL, ChKGK, sygn. 100, k. 51v. Humerał – biała lniana chusta, niekiedy z kapturem, okrywająca szyję i ramiona księdza, wkładana pod albę; por. A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, dz. cyt., s. 41, 78.

⁶⁹ Epitrachylion – stuła kapłana wschodniego. Ważna szata liturgiczna prezbitera, podwójnie złożony orarion diakoński (długa wąska wstęga zapięta na lewym ramieniu diakona wschodniego, o końcach zwisających z przodu i z tyłu) ozdobiony krzyżykami; por. tamże, s. 33, 75.

⁷⁰ Epimanikion (poruczy) – narękawek przy dłoniach ułatwiający wygodne odprawianie liturgii; por. tamże, s. 33, 84.

⁷¹ APL, ChKGK, sygn. 103, k. 155.

i jeden stary wełniany. W przypadku aparatów nie do końca jest jasne, dlaczego ich liczba w 1731 i 1732 roku była taka sama, natomiast podczas niezbyt odległych od siebie wizytacji zdecydowanie różnił się ich wygląd. Być może opisy pozostawione przez wizytatorów nie są dokładne, albo też w ciągu roku nastąpiła tak duża rotacja wśród aparatów. Podczas kolejnej wizytacji przeprowadzonej w 1760 roku liczba alb pozostała na tym samym poziomie, wzrosła natomiast do sześciu liczba aparatów⁷². W protokole wymienione są trzy parterowe (w tym jeden zielony), jeden żałobny z kamlotu, jeden różowy z adamaszku oraz jeden kompletny z tureckiego materiału w różowe kwiaty⁷³.

Ostatni odnaleziony wykaz szat liturgicznych w tej cerkwi pochodzi z protokołu wizytacji z 1775 roku⁷⁴. Zarówno liczba aparatów, jak i alb nie różniła się wówczas zbyt od wykazanych we wcześniejszych spisach. Tym razem wymieniono cztery aparaty i cztery alby (dwie nowe i dwie stare). Z wcześniej występujących aparatów ubuły dwa, tj. różowy adamaszkowy i parterowy.

3. Uposażenie duchowieństwa

Podstawą uposażenia duchowieństwa parafialnego były majątki beneficjalne, w skład których wchodziły różnego rodzaju dobra nieruchomości i prawa majątkowe. Podstawowym źródłem dochodów parochów unickich były gospodarstwa rolne, przy czym należy pamiętać, że nie były one zbyt okazałe. W porównaniu z parafiami Kościoła rzymskokatolickiego, największego właściciela ziemskiego, były one najczęściej kilkakrotnie mniejsze⁷⁵. Jedynie biskupstwa miały uposażenie większych rozmiarów⁷⁶. Ważnym składnikiem dochodu parochów było prawo do pobierania od ludności dziesięciny snopowej i pienięż-

⁷² Tamże, sygn. 110, s. 390.

⁷³ Kamlot (czamlet, kamlet) – cienka, rzadka tkanina z szorstkiej wełny czesankowej gorszego gatunku, tkana splotem płóciennym. W średniowieczu robiona była z wełny koziej i wielbłądziej. Później na Zachodzie tkano ją czasem na osnowie jedwabnej, lnianej, a nawet konopnej. W Polsce znana od XIV wieku. Tkanina parterowa – wyrób jedwabny o kwiatowym wzorze. Tureczyczna – tkanina przetykana złotą lub srebrną nicią; por. I. Turnau, *Słownik ubiorów*, dz. cyt., s. 79, 133, 191.

⁷⁴ APL, ChKGK, sygn. 122, k. 147v.

⁷⁵ W całej ziemi chełmskiej cerkwie parafialne w połowie XVII wieku posiadały zazwyczaj uposażenie, w którego skład wchodziły jeden–dwa łany ziemi wolne od podatków oraz daniny od ludności z całego okręgu parafialnego.

⁷⁶ Katolicki biskup chełmski w XVII wieku posiadał trzy miasteczka i dziewięć wsi oraz pobierał dochody z domów w mieście, gdy tymczasem chełmskie biskupstwo unickie dysponowało jedynie sześcioma wioskami; por. AGAD, ASK, sygn. 71, k. 69–71, 507–507v.

nej (iskopu)⁷⁷, mesznego, stołowego i innych danin, a także *iura stolae* – opłat za pełnione posługi religijne⁷⁸. W tym ostatnim przypadku ze względu na brak unormowania często występowały pewne nadużycia, wyrażające się w zbyt wysokich opłatach pobieranych przez niektórych kapłanów⁷⁹. Dodatkowo parochowie mogli korzystać ze służebności dworskich w postaci wolnego wyrębu w lasach (na opał i budowę), połowu ryb w stawach i rzekach oraz z pastwisk.

Pierwszych danych o uposażeniu parafii wakijowskiej dostarcza protokół wizytacji z 1720 roku⁸⁰. Paroch miał wówczas do dyspozycji trzy ćwierci gruntu ornego (na „Berestach, Świadowidkach” i polach czermnieńskich), łąkę na „zaczysku” i ogród. Ponadto pobierał dziesięcinę w wysokości pół kopy z ćwierci gruntu parafian. Dużo ciekawych informacji w tym zakresie dostarcza protokół wizytacji z 1732 roku⁸¹. Już sam początek dokumentu: „Gruntu cerkiewnego na trzy ręce”, sugeruje, że w gospodarstwie plebana stosowana były trójpolówka. O pierwszej części pola wiadomo jedynie, że była w dwóch kawałkach, druga także obejmowała dwa kawałki, położone między polami gromadzkimi niedaleko wsi Dub, zaś trzecia leżała przy granicy wsi Perespa. Był jeszcze jeden kawałek pola ornego, razem z łąką leżący na zamczysku, i druga łąka na błocie pod monastylem. Do parafii należały także dwa ogrody: na jednym z nich stała plebania, drugi leżał na zagumienku⁸². Protokół dostarcza również informacji, że paroch pobierał dziesięcinę w trzech wielkościach: 80 snopów z półłanka, 40 z ćwierci i 20 z zagrody. Podczas wizytacji w 1760 roku

⁷⁷ Por. J. Półćwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974, s. 93.

⁷⁸ Meszne – rodzaj daniny rocznej składanej przez parafian proboszczowi w formie czynszu pieniężnego lub w naturze (zapewne zobowiązującej go do odprawiania Mszy). Stołowe – rodzaj czynszu płaconego proboszczowi od domów; por. A. Zajda, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 r.)*, Warszawa–Kraków 1979, s. 126, 186. Iskop – danina oddawana w zbożu; por. J. Kość, *Słownictwo regionalne w XVII–XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, „Studia Językoznawcze” 1988, t. 13, s. 73.

⁷⁹ Prawo do pobierania opłat *iure stolae* wynikało ze spełniania przez duchownych określonych usług religijnych, takich jak chrzest, zapowiedzi, ślub, pogrzeb i błogosławieństwa kobiety po ślubie i chrzcie dziecka, tzw. wywoły; por. M. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285–1918*, Lublin 1995; tenże, *Opodatkowanie duchowieństwa i dóbr kościelnych na ziemiach polskich w okresie zaborów 1772–1918*, Lublin 1998, s. 49–52. Ten rodzaj świadczeń powodował jednak pewne nadużycia, które polegały na naliczaniu przez kapłanów wygórowanych należności. Aby uniknąć takich sytuacji, w Kościele były powszechnie stosowane taksy opłat *iura stolae*; por. APL, ChKGK, sygn. 604, s. 438–439.

⁸⁰ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

⁸¹ Tamże, sygn. 103, k. 155.

⁸² Zagumienek – pole przy domu z zabudowaniami gospodarskimi; por. J. Kość, *Słownictwo regionalne w XVII–XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, dz. cyt., s. 75.

bp Ryłło odnotował tylko, że dziesięcina w parafii była pobierana w wysokości 40 snopów z ćwierci gruntu⁸³. W związku z powyższym można domniemywać, że ilość gruntu w stosunku do wcześniejszej wizytacji nie uległa zmianie, dlatego też hierarcha nie odniósł się do tej kwestii. Kolejne, a zarazem ostatnie XVIII-wieczne dane dotyczące uposażenia pochodzą z 1775 roku⁸⁴. W przeciwieństwie do wcześniejszych przekazów w tym bardzo dokładnie opisano zarówno ilość, jak i granice wszystkich posiadłości. Pierwszy z wymienionych gruntów, zwany mogiłą, leżał nad błotem przy wygonie i graniczył przez miedzę z polem Hrycia Basaraby⁸⁵. Jego wielkość została określona na półtora dnia orki, co oznaczało, że jeden oracz na jego zaoranie musiał poświęcić półtora dnia, pracując od wschodu do zachodu słońca⁸⁶. Drugi grunt o wielkości na półtora dnia orki znajdował się za ogrodem cerkiewnym, z jednej strony graniczył z gruntem pańskim, z drugiej zaś z wygonem. Następny grunt, zwany Polanki, o wielkości na dwa dni orki, graniczył z gruntami Semka Dudki i Michała Mielnika. Kolejny, nazywany Świdowadki, o wielkości na półtora dnia orki, przez miedzę graniczył z polami Jacka Szewczyka i Michała Mielnika. Kolejne pole położone na nieokreślonych Berestach między polami Iwana Goździuka i Jędrucha Palucha zajmowało powierzchnię na trzy dni orki. Na tych samych Berestach koło Krynicy leżała także niwka, o powierzchni jednego dnia orki. Ostatni kawałek gruntu o wielkości czterech staj płużnych ciągnął się od wsi Perespa między polami Oleszki Słomianki i Pawła Nowosada⁸⁷. Łąka cerkiewna była w czterech kawałkach. Pierwsze trzy, każdy o wielkości na sześciu kosiarzy, położone były na Świdowidkach, pod monastylem i na zamczysku. Ostatni, o wielkości na dwóch kosiarzy, leżał nad rzeką przy jednym z ogrodów. Na drugim ogrodzie położone były zabudowania cerkiewne. O dziesięcinie wiadomo, że paroch pobierał ją w wysokości 40 snopów z ćwierci gruntu, 20 z zagrody i 10 od Polaków, „którzy mają ruskie żony”. Ten przykład pokazuje, że do świadczenia dziesięciny na rzecz parochów zobowiązani byli także niektórzy wierni obrządku łacińskiego. Nie był to przypadek odosobniony, tak

⁸³ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 391.

⁸⁴ Tamże, sygn. 122, k. 247v–248.

⁸⁵ Wygon – wspólne pastwisko wiejskie.

⁸⁶ Podobnie na liczbę dni koszenia była określana powierzchnia łąki, co oznaczało, w ciągu ilu dni kosiarz mógł ją kosić, pracując od wschodu do zachodu słońca. Szerzej zob. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2005, s. 182–183.

⁸⁷ Staja – staropolska rolna miara powierzchni równa 14 364 m²; por. I. Ihnatowicz, *Miary staropolskie*, w: *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 r.*, red. A. Mączak, t. 1, Warszawa 1981, s. 520. Według J. Szymańskiego, staja liczyła 1,39 ha; tenże, *Nauki pomocnicze historii*, dz. cyt., s. 167.

również działo się w innych parafiach, chociaż parafianie niechętnie wywiązywali się z tych obowiązków⁸⁸.

4. Plebania i zabudowania gospodarcze

Chociaż nieznana jest data powstania plebanii w Wakijowie, bez wątplenia miało to miejsce podczas budowy cerkwi albo zaraz po jej wzniesieniu, trudno bowiem sobie wyobrazić brak miejsca zamieszkania dla parocha i jego rodziny. Podobnie zapewne było z budynkami gospodarczymi. Pierwsze informacje o plebanii pochodzą z 1720 roku⁸⁹. Dokonujący wówczas przeglądu parafii wizytator stwierdził w protokole bardzo lakonicznie: „Ogród, na którym plebania stoi”. Zdecydowanie obfitszy w informacje dotyczące omawianej kwestii jest protokół wizytacji z 1731 roku, według którego proboszczówka była drewnianym budynkiem krytym słomą, składającym się z piekarni i izby, do której prowadziło wejście przez sień, zaś przy sieni była nieokreślona bocznicca⁹⁰. Wśród zabudowań gospodarczych wymieniony został chlewik stojący za piekarnią oraz mała obora koło płotu. Za cerkwią stała stodoła z chrustu, a przy niej szopa pokryta słomą. Cały ogród był otoczony starym płotem, który, jak zauważył wizytator, wymagał reperacji. Wizytator wymienił dwa woły i jednego konia, będące własnością parafii. Zastanawiający w tym zestawieniu jest brak drobiu, ponieważ trudno wyobrazić sobie gospodarstwo na wsi bez kur, gęsi czy kaczek. Kolejne dane na temat plebanii i zabudowań pochodzą z protokołu wizytacji z 1775 roku⁹¹. O plebanii jest tylko wzmianka, że była z drewna, „stara, ale jeszcze dobra”. Wśród budynków gospodarczych wymienione zostały chruściane stodoły i obory, „dobrze opatrzone i [na] nowo pokryte”.

5. Duchowieństwo parafii

Wśród duchowieństwa unickiego do XVIII wieku nie było podziału na proboszczów (plebanów), wikariuszy oraz prebendarzy. Jeżeli w cerkwi był więcej niż jeden duchowny, to wszyscy na równi sprawowali liturgię, udzielali

⁸⁸ Taki rodzaj świadczeń nie był uiszczany w parochii świdnickiej, o czym informował wizytator w 1744 roku. Podobnie było w parafii rostockiej i w Wołczkowym Przewozie; por. APL, ChKGK, sygn. 122, k. 78, 101, 128. O zatargach o dziesięcinę między parochami a księżmi łacińskimi zob. A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII–XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji x. biskupa Mariana Leona Fulmana*, cz. 3, Lublin 1939, s. 69–77.

⁸⁹ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

⁹⁰ Tamże, sygn. 100, k. 51v.

⁹¹ Tamże, sygn. 122, k. 247v.

sakramentów i spełniali inne posługi duchowne. Dopiero po synodzie w Zamościu w 1720 roku przyjął się termin „paroch” na oznaczenie rządcy parafii. Objęcie parafii przez proboszcza wiązało się z uzyskaniem wcześniejszej zgody kolatora, ponieważ prawo nadawania prezenty na beneficjum mieli właściciele dóbr. Należy zaznaczyć, że uzyskanie prezenty kolatorskiej wiązało się z wniesieniem przez kandydata do probostwa stosownej opłaty na rzecz kolatora⁹². Po spełnieniu tych warunków biskup pretendenta instytuował, a w jego imieniu wprowadzenia prezbitera na urząd proboszcza dokonywał dziekan.

Podstawowym obowiązkiem duchownego, wynikającym ze święceń i nominacji kierującej go do konkretnej parafii, była opieka pasterska nad parafianami. Polegała ona na odprawianiu nabożeństw i udzielaniu posług religijnych, takich jak chrzty, śluby, grzebanie zmarłych czy spowiedź. Ważnym elementem pracy księdza było nauczanie prawd wiary, które sprowadzało się do niedzielnego i świątecznego odmawiania pacierza i katechizacji ludu. Do obowiązków zarządców parafii należało także prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie wiernym przykładu moralnego prowadzenia się i wzorców chrześcijańskiego życia. Z reguły duchowni wypełniali te powinności w sposób prawidłowy, zgodnie z zasadami Cerkwi, chociaż zdarzały się odstępstwa w tym zakresie.

Duchowni przygotowywali się do wypełniania obowiązków kapłańskich na dwa sposoby. Pierwszym było przysposobienie się do posługi przy świątyni pod nadzorem miejscowego parocha⁹³. Taki sposób kształcenia utrzymał się do połowy XVIII wieku. W XVII wieku były również podejmowane próby zakładania szkół dla alumnów, ale, podobnie jak w przypadku planu utworzenia seminarium misyjnego dla unitów, kończyły się one niepowodzeniem⁹⁴. W związku z tym podniesieniu poziomu wykształcenia duchowieństwa służyły szkoły bazylikańskie tworzone przy klasztorach. Taka szkoła powstała na przykład w Chełmie w 1639 roku⁹⁵. Sytuacja w tym zakresie poprawiła się

⁹² Kolator, *collator* – patron sprawujący aktualnie opiekę materialną nad cerkwią, mający prawo opiniowania kandydatów na proboszczów; por. B.M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła wschodniego*, dz. cyt., s. 337.

⁹³ H. Kołłątaj, *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce*, w: *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław 1953, s. 214.

⁹⁴ Por. M. Rechowicz, *Sprawa Wielkiego Seminarium Misyjnego dla unitów na ziemiach dawnej Polski (1595–1819)*, Kraków 1984.

⁹⁵ Tenże, *Początki szkolnictwa teologicznego w Kościele unickim*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, *Od Odrodzenia do Oświecenia*, cz. 2, *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 579–589. A. Wi-

dopiero w drugiej połowie XVIII stulecia, kiedy zaczęto zakładać unickie seminaria. Wówczas to (w 1759 roku) między innymi założone zostało Unickie Seminarium Diecezjalne w Chełmie, które funkcjonowało do 1833 roku⁹⁶.

W badanym okresie w parafii ustalono nazwiska trzech duchownych. Pierwszym, którego odnotowano w 1720 roku, był ks. Jan Ewałaszewicz. Dzięki zapisowi, że w czasie wizytacji miał 37 lat, można obliczyć, że urodził się około 1688 roku⁹⁷. Wiadomo także, że najprawdopodobniej zmarł przed 1732 rokiem, ponieważ pod tą datą jako paroch został wymieniony ks. Mikołaj Unifantowicz, liczący wówczas 27 lat⁹⁸. W związku z powyższym można stwierdzić, że kapłan ten urodził się około 1705 roku. Ten sam duchowny pełnił posługę także w 1760 roku. Wówczas to w dekrete powizytacyjnym wizytujący parafię bp Ryłło polecił mu studiować z wiernymi „naukę duchową co święta i niedziele po mszy, a katechizm po obiedzie”. Jak wykazała wizytacja, nie wszyscy z tych nauk korzystali, skoro wizytujący parafię pod karą kanoniczną zabronił parochowi udzielania ślubu „osobom nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary świętej [i] katechizmu”⁹⁹. Ponadto hierarcha nakazał plebanowi „za niedziel trzy od dnia dzisiejszego udać się do Zamościa do Bazylianów i tam swoim kosztem odprawić ośmiodniowe rekolekcje”¹⁰⁰. Mikołaj Unifantowicz zarząd parafią zakończył przed 25 czerwca 1763 roku, ponieważ w źródle pod tą datą widnieje zapis, że na jego miejsce został mianowany ks. Jan Unifantowicz¹⁰¹. Parochowi temu w dekrete po wizytacji w 1775 roku wizytator nakazał „udać [się] do Bazylianów zamojskich i odprawić ośmiodniowe rekolekcje”¹⁰². Można się domyślać, że ks. Jan Unifantowicz pochodził z rodziny kapłańskiej, a wcześniej wspomniany Mikołaj był zapewne jego ojcem. Nie był to odosobniony przypadek, ponieważ w XVIII i XIX wieku przeważająca część duchownych unickich w Rzeczypospolitej pochodziła z rodzin kapłańskich. Według Ludomira Bienkowskiego, w XVIII stuleciu takie pochodzenie miało aż 70–80% duchownych¹⁰³.

niarz, *Greckokatolickie gimnazjum bazylianów w Chełmie (1639–1769)*, „Rocznik Chełmski” 1995, t. 1, s. 31, 38–39.

⁹⁶ Por. J. Kania, *Unickie Seminarium Diecezjalne w Chełmie w latach 1759–1833*, Lublin 1993.

⁹⁷ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

⁹⁸ Tamże, sygn. 103, k. 155.

⁹⁹ Tamże, sygn. 110, s. 391.

¹⁰⁰ Na temat rekolekcji kapłańskich zob. W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 72–74.

¹⁰¹ APL, ChKGK, sygn. 636, s. 140.

¹⁰² Tamże, sygn. 122, k. 247v.

¹⁰³ L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, dz. cyt., s. 963. W całym dekanacie tyszowieckim w latach 1810–1866 wskaźnik ten wynosił dla duchownych pochodzenia kapłańskiego 68,1%, mieszczańskiego 4,2%, świeckiego lub katolickiego 2,2%

6. Wierni

Pierwsze dane o liczbie unitów w Wakijowie pochodzą dopiero z XVIII-wiecznych protokołów wizytacji. Niestety, w pierwszych tego typu źródłach z 1720 i 1732 roku wizytatorzy ograniczyli się jedynie do stwierdzenia, że parafię stanowili unicy z czterech wsi: Wakijowa, Czermna, Wronowic i Honiatyczek Małych¹⁰⁴. Jeżeli weźmiemy pod uwagę liczbę wsi, to parafia w Wakijowie zdecydowanie wyróżniała się pod tym względem i należała do największych w oficjalacie bełskim, gdzie parafie jednowioskowe stanowiły aż 86,7% ogółu parafii wiejskich, a dwuwioskowe 9,3%¹⁰⁵. Kolejne źródło, protokół wizytacji z 1760 roku, zawiera zdecydowanie dokładniejsze dane. Dokonujący tej wizytacji bp Ryłło zanotował, że w parafii było około 120 ludzi „sposobnych do spowiedzi” żyjących w trzech wsiach: Wakijowie, Czermnie i Wronowicach¹⁰⁶. Tak więc w stosunku do poprzedniej wizytacji liczba wsi zmniejszyła się o Honiatyczki Małe. Ostatnich danych dotyczących parafian wakijowskich w XVIII wieku dostarcza protokół wizytacji z 1775 roku¹⁰⁷. W źródle tym wykazano, że ponownie w czterech wsiach tej parafii, tj. w Wakijowie, Czermnie, Wronowicach i Honiatyczkach, było „około 300 ludzi zdatnych do sakramentu pokuty”. Jak łatwo zauważyć, taki wykaz wiernych nie pozwala na określenie liczby parafian, ale może dostarczyć podstawowych informacji o stanie i dynamice zaludnienia parafii, a także nieco bliżej ukazać jej strukturę demograficzną. Mając tego typu dane i chcąc oszacować ogólną liczbę wiernych, należy (za Cezarym Kuklą) do uprawnionych do przyjmowania komunii św. doliczyć co najmniej 25% wiernych, gdyż taki odsetek stanowiły przeciętnie dzieci młodsze¹⁰⁸. W związku z powyższym, wiedząc, że w 1760 i 1775 roku sakramenty przyjmowało odpowiednio 120 i 300 wiernych oraz po dodaniu do tej wartości 25% wiernych nieprzyjmujących komunii, otrzymamy szacunkową liczbę pa-

i chłopskiego 1,1%; dla 24,2% duchownych nie ustalono ich pochodzenia. Por. J.A. Frykowski, *Duchowni unickiego dekanatu w Tyszowcach w latach 1810–1866. Charakterystyka grupy*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2014, t. 10, s. 248. W diecezji chełmskiej dla lat 1835–1875 W. Kołbuk obliczył, że pochodzenia kapłańskiego było 77,2% kapłanów, mieszczkańskiego 8,4%, chłopskiego 3,3%, szlacheckiego 2%, świeckiego bez bliższego określenia 3,8%, natomiast w przypadku 4,6% duchownych nie udało mu się określić ich pochodzenia. Por. W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰⁴ APL, ChKGK, sygn. 101, k. 52v.

¹⁰⁵ Największą parafią w tym oficjalicie była parafia w Łosińcu, która liczyła siedem wsi; por. tamże, sygn. 107, k. 84v. Szerzej o parafii Łosiniec zob. J.A. Frykowski, *Dzieje parafii unickiej pw. św. Michała w Łosińcu do 1875 roku*, „Historia i Świat” 2015, nr 4, s. 237–266.

¹⁰⁶ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 388.

¹⁰⁷ Tamże, sygn. 122, k. 247v.

¹⁰⁸ C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 74.

rafian w wysokości 150 i 371 osób. Zastanawiająca jest tak duża różnica w liczbie wiernych między 1760 a 1775 rokiem. Być może, co wydaje się nieprawdopodobne, ponownie wykazane w protokole Honiatyckiej wniosły do parafii tak duży potencjał ludzki, albo też miały na to wpływ inne czynniki, jak chociażby wzrost dzietności parafian w pozostałych wsiach.

Jednym z najistotniejszych aspektów charakterystyki społeczności parafialnej pozostaje zagadnienie kształtowania się wierzeń i poziomu religijnego uświadczenia. Niestety, w przypadku parafii Wakijów niedostatek źródeł nie pozwala na określenie poglądów religijnych tamtejszej wspólnoty religijnej, zaś dostępne dane są zbyt skąpe, by wyciągnąć prawidłowe wnioski. Pierwsza, a zarazem ostatnia tego typu informacja pochodzi z dekretu powizytacyjnego z 1760 roku i pozwala stwierdzić, że niektórzy wierni nie znali podstaw wiary, ponieważ wizytator (bp Ryłło) przekazał parochowi polecenie, żeby „nie dawał ślubu osobom nieumiejącym przedniejszych artykułów wiary i katechizmu”¹⁰⁹.

Zakończenie

Niestety, brak źródeł z XVII stulecia nie pozwala na przedstawienie genezy parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Wakijowie. Powyższy szkic obejmuje jedynie jej dzieje w XVIII wieku do czasu, kiedy funkcjonowała w strukturach dekanatu tyszowieckiego. Z tego względu można się jedynie domyślać, że wspólnota ta w ciągu pierwszych lat istnienia otrzymała konieczne podstawy ekonomiczne i wyposażenie charakterystyczne dla obrzędowości unickiej. Paramenty liturgiczne zapewne zmieniały się i były uzupełniane przez cały okres funkcjonowania parafii.

Niewiele wiadomo na temat warunków mieszkaniowych parocha czy budynków gospodarczych; źródła wspominają o tym tylko dwukrotnie. Także dane dotyczące liczby wiernych są bardzo ubogie. Określenie liczby parafian jest szczególnie trudne dla XVIII stulecia, kiedy to wizytatorzy zadowalali się jedynie pobieżnymi wyliczeniami. Podobnie przedstawia się sytuacja w zakresie obsady cerkwi, gdyż ustalono nazwiska tylko trzech duchownych.

¹⁰⁹ APL, ChKGK, sygn. 110, s. 391.

Summary

The history of the Uniate Deanery of Tyszowce. The Assumption of the Blessed Virgin Mary Parish in Wakijow in the 18th century

The land of the former Uniate Deanery of Tyszowce was distinguished by diverse ethnic and religious characteristics. One of the striking aspects was everyday interactions and coexistence of the dwellers of this land who professed either Catholicism in the Latin rite or Eastern Christianity (Eastern Orthodox, then Greek Catholicism).

The purpose of this article is to bring its readers closer to the history of one of several dozen of Uniate parishes in the Deanery of Tyszowce, i.e. local Greek Catholic community in the village of Wakijow.

Janusz Adam Frykowski (zm. 2015), doktor nauk humanistycznych w zakresie historii nowożytnej Polski, członek Tomaszowskiego Towarzystwa Regionalnego im. dra Janusza Petera, dyrektor Zespołu Szkół nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim, zastępca redaktora „Rocznika Tomaszowskiego”.

Ks. Bogdan Stanaszek

UPJPII – Kraków

Kościół pw. św. Leonarda w Kleciach na przełomie XVIII i XIX wieku. Zmierzch średniowiecznego sanktuarium

Słowa kluczowe: sanktuarium św. Leonarda w Kleciach, średniowieczne sanktuaria polskie, parafia Brzostek

Keywords: Saint Leonard Sanctuary in Klecie, Polish medieval sanctuaries, Brzostek parish

Klecie to wioska należąca obecnie do parafii Brzostek w diecezji rzeszowskiej (woj. podkarpackie, powiat dębicki). Dziś pozostało tu niewiele pamiątek bogatej przeszłości, a przecież w okresie średniowiecza było to słynne sanktuarium św. Leonarda, które według przekazu Długosza miało przyciągać tłumy pielgrzymów z Polski, Rusi, Węgier i Litwy. Pierwsza pisemna wzmianka dotycząca świątyni w Kleciach pochodzi z 1281 roku (bulla papieża Marcina IV). Wioska należała wówczas do opactwa benedyktynów w Tyńcu. W XIV wieku Klecie były siedzibą dekanatu, a do tamtejszej parafii należał Brzostek i przez pewien czas Kołaczyce. Niewiele jest publikacji na temat zapomnianego sanktuarium i kościoła św. Leonarda¹. Niewiele też przetrwało po nim pamiątek. Kościół został rozebrany w latach trzydziestych XIX wieku, a na jego miejscu stoi neogotycka kaplica, którą otaczają groby żołnierzy austro-węgierskich i rosyjskich poległych w dniach 7–8 maja 1915 roku (cmentarz wojskowy nr 220). Dwie stare lipy rosnące przed bramą cmentarza pamiętają z pewnością dawną świątynię². Ocalał też cenny, późnorenesansowy ołtarz św. Leonarda,

¹ Por. B. Stanaszek, *Brzostek. Tradycje historyczne*, Brzostek 2014, s. 7–20 (tam zestawiona literatura); R. Nawrocki, *Drewniany kościół pw. św. Leonarda w Kleciach. Analizy, rekonstrukcje, hipotezy*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 4, red. B. Stanaszek, Brzostek 2014, s. 7–20.

² Pochowano tam przeszło 250 żołnierzy austro-węgierskich i rosyjskich. Cmentarz został założony na terenie dawnego cmentarza przykościelnego w 1916 roku. Otoczono go murem z piaskowca, nakrytym dachówką. Jego projekt przygotował artysta rzeźbiarz Michael Ritter

który obecnie znajduje się w kościele parafialnym w Brzostku. Powstały już na jego temat opracowania³. Dzięki odnalezieniu nowych materiałów w Centralnym Archiwum Historycznym we Lwowie możemy podać nowe szczegóły związane z dziejami świątyni w XVII–XVIII wieku. Szczególne znaczenie mają inwentarze parafialne z 1749 i 1784 roku. Analiza materiałów z Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyślu rzuca nowe światło na schyłkowy okres istnienia tegoż kościoła.

Od początku XV wieku (nastąpiło to przed 1428 rokiem) kościół św. Leonarda w Kleciach stał się filią parafii Brzostek (miasto lokowane w 1367 roku). Jednak posiadał on nadal swój okręg parafialny, przy świątyni rezydował wikariusz i sprawowano tam wszystkie sakramenty. Do okręgu parafialnego w 1608 roku należały wioski: Klecie, Bukowa, Błazkowa i Januszkowie (z czasem wyodrębniła się jako oddzielna wieś Opacionka)⁴. Wiadomości na temat kościoła w Kleciach czerpiemy z *Liber beneficiorum* Jana Długosza⁵ oraz wizytacji kościelnych z XVI–XVII wieku. Stwierdzają one jednoznacznie, że świątynia została wzniesiona z drewna. Nie mamy jednak pewności, czy została zniszczona w 1657 roku przez wojska siedmiogrodzkie Jerzego II Rakoczego, które spaliły kościół farny w Brzostku wraz z niemal całą zabudową miasteczka. Ks. Bolesław Kumor, a za nim Bogumił Szady przyjęli, że świątynia w Kleciach także została spalona⁶. Z pewnym dystansem do tej tezy odniósł się Rafał Nawrocki, który pozostawił tę kwestię bez jednoznacznego rozstrzygnięcia. Zwrócił on

von Glassner Matscheko, zaś budową kierował Franz Nemeč. Zachodnia część cmentarza góruje nad ul. Węgierską, natomiast oskarpowanie ziemi od południa i północy jest łagodniejsze, przechodząc aż do wyrównania poziomu terenu po stronie wschodniej. Cmentarz ma powierzchnię 900 m² (wymiary 41,9 × 21,5 m). W toku prac odnowiono kaplicę, zachowano też dwie stare lipy rosnące na skraju wzgórzka. Por. B. Stanaszek, *Brzostek i okolice*, wyd. 3, Brzostek 1997, s. 154; R. Broch, H. Hauptmann, *Zachodniogalicyskie groby bohaterów z lat wojny światowej 1914–1915*, tłum. H. Sznytka, oprac., wstęp, przyp. J.J. Drogomir, Tarnów [brw], s. 202–203.

³ Por. R. Nawrocki, *Ołtarz św. Leonarda z Brzostku*, „Rocznik Brzostecki” 4 (1998), s. 55–73; tenże, *Późnorenansowy ołtarz św. Leonarda z Brzostku. Ze studiów nad wyposażeniem kościołów drewnianych w Małopolsce*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 3, red. B. Stanaszek, Brzostek 2012, s. 9–30; A. Drwał-Diurawiec, P. Dziurawiec, *Budowa technologiczna ołtarza św. Leonarda z Brzostku oraz sprawozdanie z konserwacji przeprowadzonej w latach 1997–1999*, „Rocznik Brzostecki” 5 (1999–2001), s. 9–19.

⁴ Por. B. Stanaszek, *Brzostek. Tradycje historyczne*, dz. cyt., s. 14; A. Szady, *Parafia Brzostek w XVII i XVIII w.*, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 2, red. B. Stanaszek, Brzostek 2009, s. 120–121.

⁵ Por. M. Wojnarowska, K. Tyburowski, *Parafia Brzostek i Przeczycza w „Liber beneficiorum” Jana Długosza*, „Rocznik Brzostecki” 5 (1999–2001), s. 41–67.

⁶ Por.: B. Kumor, *Archidiakoniat sądecki. Opracowanie materiałów źródłowych do atlasu historycznego Kościoła w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1964, t. 9, s. 198; A. Szady, *Parafia Brzostek w XVII i XVIII w.*, dz. cyt., s. 130.

uwagę, że w testamencie Stefana Trojanowskiego z 1658 roku znajduje się zapis na odbudowę spalonego przez „nieprzyjaciela Koronnego” kościoła w Brzostku, a brak analogicznego w odniesieniu do Kleci⁷. Co więcej, w testamencie dwukrotnie wymieniono Klecie (Trojanowski zapisał świątyni pewną kwotę pieniędzy za zabrane woły, zaś klecieckiego wikariusza ks. Pawła Jaskiewicza przedstawił jako kandydata na altarię w kościele w Brzostku, którą uposażył)⁸. Jednym z argumentów za spaleniem kościoła w Kleciach przez Węgrów była wzmianka z wizytacji parafii Brzostek z 1758 roku o jej konsekracji przez bpa Mikołaja Oborskiego (pełnił urząd w latach 1658–1689)⁹. Jednak w oryginalnym tekście wizytacji jako konsekrator widnieje bp Tomasz Oborski, który był sufraganiem krakowskim w latach 1614–1645. Pewna trudność wiąże się z tym, że został on również wskazany jako konsekrator kościoła w Brzostku¹⁰ (w tym wypadku na pewno konsekrował go bp Mikołaj Oborski). Możemy przypuszczać, że wizytator nie rozróżniał tych postaci.

Czy odnalezione dokumenty wnoszą coś do tej dyskusji? Stosowną informację znajdujemy w inwentarzu z 1784 roku. Czytamy tam na temat kościoła w Kleciach: „Kiedy i przez kogo konsekrowany, innej procz samej presumpcji niektórych znaków po ścianach wiadomości nie masz”¹¹. Inwentarz ten zupełnie inaczej precyzując tę kwestię w odniesieniu do kościoła farnego w Brzostku:

Kościół w mieście Brzostku pod tytułem św. Krzyża cyrkułu dukielskiego po spaleniu Rakoczego z drzewa jodłowego naprędcie postawiony, a przez Jaśnie Wielmożnego Mikołaja Oborskiego sufragana krakowskiego dnia dziesiątego września roku Pańskiego 1673 poświęcony¹².

Widać więc wyraźną różnicę w odniesieniu do obu kościołów. Podano precyzyjnie datę konsekracji świątyni w Brzostku, natomiast brakowało tych informacji w przypadku kościoła w Kleciach. Znamienne, że w zachowanych przekazach wyraźnie podkreśla się spalenie kościoła farnego przez Węgrów, nie ma natomiast jakiegokolwiek wzmianki na ten temat odnośnie do Kleci.

⁷ Por. R. Nawrocki, *Drewniany kościół...*, dz. cyt., s. 13–14.

⁸ Por. Januszkanie, 27 lutego 1658, *Testament Stefana Trojanowskiego, właściciela Januszkanie*, wyd. B. Stanaszek, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 2, dz. cyt., s. 249–251.

⁹ Por. A. Szady, *Parafia Brzostek w XVII i XVIII w.*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰ Por. 4 listopada 1758, *Protokół wizytacji parafii Brzostek przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Józefa Szalickiego, dziekana foralnego pilzneńskiego w obecności ks. Jana Ignacego Wituskiego, prodziekana*, wyd. i tłum. P. Wiszniewski, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 3, dz. cyt., s. 161–168.

¹¹ Centralne Archiwum Historyczne we Lwowie (dalej: CAHL), sygn. 146-13-56, k. 25.

¹² CAHL, sygn. 146-13-56, k. 19. Z kolei w inwentarzu z 1749 roku odnotowano, że kościół Świętego Ducha w Brzostku konsekrował bp Mikołaj Oborski, sufragan krakowski. Brak informacji na temat konsekratora świątyni farniej i filialnej w Kleciach.

Dlaczego? Odpowiedź nasuwa się sama. Tamtejszego kościoła nie dotknęła klęska pożogi w 1657 roku. W inwentarzu z 1784 roku znajdujemy liczne przesłanki przemawiające za tą tezą. Znamienne są określenia dotyczące ołtarzy („Te ołtarze są bardzo w prostej i napsowanej staroświecczyźnie”) i wyposażenia kościoła („Wszystko to przedwieczne i niezgrabne, mało wartające”)¹³. Możemy więc sądzić, że świątynia w Kleciach w XVIII wieku była znacznie starsza od brzosteckiej, odbudowanej po najeździe Rakoczego. Jej wzniesienie możemy datować na wiek XVI, a nawet XV, o czym świadczyło „staroświeckie” wyposażenie. Analizując zapisy wizytacyjne z przełomu XVI i XVII wieku, możemy stwierdzić, że kościół był konsekrowany (wizytacja Radziwiłłowska), a rocznicę tego wydarzenia obchodzono w niedzielę po św. Leonardzie (wizytacja z 1608 roku) lub w pierwszą niedzielę po święcie św. Franciszka (1610)¹⁴. Ta ostatnia wzmianka wydaje się pomyłką wizytatora (bardziej przekonuje informacja odnosząca się do św. Leonarda, patrona świątyni), a niemożliwe jest, by nastąpiły w tym względzie zmiany między 1608 a 1610 rokiem.

Uderza również podobieństwo wyposażenia kościoła w Kleciach w opisach z początków XVII i końca XVIII wieku. Porównanie wizytacji i inwentarza z 1784 roku wskazuje, że świątynia posiadała większość danego wyposażenia (np. „Monstrancja cała srebrna z melchizedekiem i dwiema postaciami po bokach, połączanymi od góry” – 1618 rok; „Monstrancja staroświecką robotą pozłocista z melchizedechem pozłocistym” – 1784 rok)¹⁵. Podobnie opisane są kielichy (srebrne) i krzyż ołtarzowy (srebrny, w 1610 roku znajdował się w naprawie, co zalecił poprzedni wizytator, musiał więc mieć już swoje lata)¹⁶.

Więcej uwagi musimy poświęcić ołtarzom. Co prawda ich liczba się nie zmieniała – w 1595 i 1610 roku były cztery – ale jeden został usunięty na polecenie wizytatora, pozostały więc trzy i taki stan widnieje w inwentarzu z 1784 roku. Jednak po dokładniejszej analizie zauważamy pewne różnice. W 1610 roku wspomniano, że w nastawie ołtarza głównego znajdował się obraz Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (nie wspomniano o św. Leonardzie)¹⁷. Natomiast w inwentarzu z 1784 roku czytamy: „W tym kościele są trzy ołtarze,

¹³ CAHL, sygn. 146-13-56, k. 25.

¹⁴ Por. *Parafia Brzostek w świetle wizytacji Radziwiłłowskiej*, wyd. i tłum. M. Kozera, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 2, dz. cyt., s. 211–228; *Wizytacja kościołów w Brzostku i Kleciach z 1610 roku*, wyd. i tłum. M. Kozera, w: tamże, s. 229–244; *Wizytacja parafii Brzostek z 1608 r.*, wyd. i tłum. M. Kozera, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 3, dz. cyt., s. 91–114.

¹⁵ Por. M. Kozera, *Stan kościoła w mieście Brzostku i Kleciach w świetle wizytacji z 1618 r.*, „Studia Sandomierskie” 17 (2010), nr 4, s. 109–119; CAHL, sygn. 146-13-56, k. 25.

¹⁶ Por. CAHL, sygn. 146-13-56, k. 25; *Wizytacja kościołów w Brzostku i Kleciach z 1610 roku*, dz. cyt., s. 236.

¹⁷ Por. *Wizytacja kościołów w Brzostku i Kleciach z 1610 roku*, dz. cyt., s. 236.

pierwszy wielki, mający obraz św. Leonarda Opata, a w nim cyborium mocno zamknięte. Drugi ołtarz poboczni z obrazem Najświętszej Panny. Trzeci także poboczni naprzeciw drugiego z ołtarzem św. Izydora¹⁸. Rzuca się w oczy istotna zmiana – pod koniec XVIII wieku głównym ołtarzem był ołtarz św. Leonarda, zaś ten dedykowany Najświętszej Maryi Pannie został zapewne przesunięty, zastępując jeden z bocznych ołtarzy. Nasuwa się pytanie – kiedy mogło to nastąpić? I tu z pomocą przychodzi nam inwentarz z 1749 roku. Wymieniono w nim precjoza zdobiące obraz patrona świątyni umieszczony w nastawie głównego ołtarza:

Na ołtarzu św. Leonarda infuła srebrna pozłoczysta z siedmioma turkusami, pastorał, rękawiczki z książką, pstro złoczyste. Wotów różnych siedem i krzyżyk. Na ołtarzu B[eatae] M[ariae] V[irginis] korona srebrna pozłoczysta z gwiaźdzkami n[umer]o 12. Krzyżyk srebrny. Korali mniejszych i większych nitek 13. Zauszniczek 2 pary¹⁹.

Opis jest uderzająco podobny do tego z 1784 roku: „Infuła srebrna połączana z pięcią turkusami, pastorał, rękawiczki z książką pozłociste. Wotow srebrnych siedm i krzyżyk i korona srebrna, pozłocista z dwunasto gwiaźdzkami (...)”²⁰.

Pewne więc jest, że ołtarz św. Leonarda znajdował się w kleckim kościele w 1749 roku. Znanca przedmiotu Rafał Nawrocki przypuszcza, że został on sprowadzony z innej, bogatszej świątyni, do której nabywano – zgodnie z ówczesną modą – nowe wyposażenie. Wydaje się jednak, że ołtarz nie trafił tu z Tyńca, gdyż tam wymiana wyposażenia miała miejsce w 1759 roku²¹. Z drugiej strony, to właśnie benedyktyni byli patronami parafii Brzostek z filią w Kleciach i nie można wykluczyć, że wcześniej przekazali do tamtejszego kościoła cenny ołtarz, który uważali za niezgodny z gustami baroku.

Warto jeszcze poświęcić nieco miejsca kwestii ostatecznej likwidacji kleckiego kościoła. Właściwie w drugiej połowie XVIII wieku chylił się on ku upadkowi. Stwierdzały to zgodnie przekazy z 1776 i 1793 roku. Podkreślano, że nie nadawał się już do remontu, ale powinien być od podstaw odbudowany²². Szeroko pisano o tym w inwentarzu z 1784 roku:

¹⁸ CAHL, sygn. 146-13-56, k. 25.

¹⁹ Tamże, k. 32v.

²⁰ Tamże, k. 25.

²¹ Por. R. Nawrocki, *Późnorennesansowy ołtarz...*, dz. cyt., s. 20.

²² Por. *Dekanat Pilzno w Descriptio ecclesiarum parochialium et beneficiorum in diocesi Cracoviensi parte Cisvistulana consistentium z 1776 roku*, oprac. i tłum. B. Szady, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 2, dz. cyt., s. 294; *Brzostek, dnia 4 czerwca 1793*, Ks. Thomas Felkier, delegat biskupa tarnowskiego wizytuje parafię Brzostek, wyd. i tłum. M. Kozera, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 2, dz. cyt., s. 314.

Stan kościoła tego tak jest od starości i dawności zdezelowany, że procz rozebrania lub nowego postawienia dłużej utrzymywany ani z gruntu reperowany być nie może, jako toż samo i officium cyrkularne pilzneńskie na weryfikacyę tych pustek umyślnie sprowadzone uznało, im więc rezolucya na to oczekiwana nastąpi, tymczasem prałat brzosteki zapobiegając nagłemu zawaleniu, zaczął go jak tylko można reperować, i już słupami i belkami nowemi podsiębitkę dużo nachyloną wyparł, a na dalsze onego, jako też dzwonnicy i cmentarza zreperowanie materiały w tym czasie przysposobić przedsięwziął.

Odnotowano również, że w 1783 roku „kościół całkiem pobity gontami nowemi i łatami bretnalami poprzybijanemi, gzymsami de novo obwiedziony, drzewa nowego z gory w ścianę kilkoro wprawiono i żelazem mocno zanakrowano”²³.

Zgodnie z postawioną diagnozą kościół został zamknięty. Mieszkańcy wiosek, którzy do niego wcześniej uczęszczali (Klecie, Bukowa i Januszkowie), obwiniali o to ks. Szymona Wójcickiego, brzosteckiego proboszcza (od kwietnia 1794 do 1810 roku). W 1797 roku skierowali skargi do biskupa tarnowskiego. Twierdzili, że świątynia w Brzostku jest mniejsza od tej w Kleciach, nie może pomieścić wiernych na nabożeństwach i jest „arcyniebezpieczniejsza”, a „uciekają w czasie wiatru ludzie z kościoła, bo trzeszczy i bliski w czasie wiatru zapadnienia”²⁴. Argumentem mieszkańców Januszkowic za ponownym otwarciem świątyni był kult św. Leonarda („zwłaszcza że w tym kościele, mając cudowny obraz, wiele cudów, tak podczas powietrza, jako i zarazy na bydło, uciekając się do niego, za Jego przyczyną do Boga, doznawaliśmy” – 3 września 1797 roku)²⁵. Zabiegi mieszkańców przyniosły skutek, gdyż kościół został przywrócony do kultu, co więcej, po rozebraniu świątyni w Brzostku (przed 1813 rokiem) przeniesiono doń działalność parafialną (w Brzostku w tym czasie istniała jedynie kaplica mszalna). Jednak stan kleckiego kościoła stale się pogarszał, a na remonty brakowało środków. W 1813 roku w jego sąsiedztwie stał dom wikariusza (również w złym stanie), zaś dom organisty został zburzony²⁶. To samo źródło zawiera interesującą wzmiankę: „znajduje się w nim

²³ CAHL, sygn. 146-13-56, k. 25.

²⁴ *Supliki mieszkańców Kleci, Januszkowic i Bukowej w obronie kościoła w Kleciach z 1897 i 1814 roku*, wyd. B. Stanaszek, w: *Z dziejów Brzostku. Studia i materiały*, t. 1, red. B. Stanaszek, Brzostek 2007, s. 111–115.

²⁵ Por. tamże, s. 114.

²⁶ Por. *Wizytacja diekańska parafii Brzostek z 1813 r.*, wstęp, wyd., tłum. M. Kozera, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 1, dz. cyt., s. 129, 134. Powodem zburzenia organistówki był konflikt z panią Grodzińską (w dokumencie napisano: „z powodu jej złośliwości”).

[kościół] obraz świętego Leonarda, do którego w dawnych czasach, jak wieść niesie, z daleka przybywało wielu ludzi. Dziś zwyczaj ten zanikł²⁷.

Przez dłuższy czas w literaturze funkcjonowała błędna data rozbiórki kościoła w Kleciach (1818). Powtarzano ją za ks. Władysławem Sarną, który stwierdził, że kościół w Sieklówce wybudowano z materiału ze zdemontowanej świątyni w Kleciach²⁸. Jednak informacja ta okazuje się nieprawdziwa. Budowa nowego kościoła w Brzostku (1815–1819) pod znakiem zapytania stawiała celowość dalszych nakładów na ratowanie świątyni w Kleciach, tym bardziej że dramatycznie brakowało funduszy. Jej los był przesądzony, do czego niewątpliwie przyczyniał się system józefiński.

Kościół jednak istniał i zapewne sprawowano w nim kult. Świadczy o tym dokument papieża Leona XII z listopada 1827 roku nadający odpust zupełny dla wiernych nawiedzających kościoł filialny w Kleciach na św. Jakuba, św. Leonarda i św. Józefa²⁹. Przywilej został wydany niewątpliwie na prośbę proboszcza brzosteckiego, a jego starania nie miałyby żadnego sensu, gdyby świątynia już nie funkcjonowała. Wkrótce jednak musiała wydarzyć się katastrofa. Protokół wizytacji parafii przeprowadzonej w 1831 roku przynosi informację, że w „już zawalonym” kościele w Kleciach znajdują się dwa dzwonki i organy, natomiast wyposażenie wnętrza przeniesiono do Brzostku. Los świątyni był przesądzony, w kwestionariuszu wizytacyjnym odnotowano, że „odnowa kościoła filialnego nie jest planowa”. Protokół wizytacji z 1834 roku stwierdzał, że kościół został rozebrany, a materiał sprzedano na publicznej licytacji. Niewielkie dzwonki (campanula) przeniesiono do świątyni w Brzostku³⁰.

Okazuje się więc, że materiał z rozebranego kościoła z Kleci nie mógł zostać użyty na budowę kościoła w Sieklówce. Ten bowiem z całą pewnością został zbudowany wcześniej (inwestycję rozpoczęto w 1816 roku)³¹. Skąd więc

²⁷ Tamże, s. 129. Szerzej o przejawach kultu św. Leonarda: B. Stanaszek, *Brzostek. Tradycje historyczne*, dz. cyt., s. 18 (do końca trzeciej dekady XIX wieku częsty był zwyczaj nadawania dzieciom przy chrzcie imienia Leonard).

²⁸ Por. W. Sarna, *Opis powiatu jasielskiego*, Jasło 1908, wyd. z 1995, s. 259. Za nim informację powtórzyłem w: *Brzostek i okolice*, dz. cyt., s. 153–154. Analogiczne dane zamieszczono w haśle „Sieklówka” w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Por. R. Nawrocki, *Drewniany kościół...*, dz. cyt., s. 17.

²⁹ Por. *Trzy nieznanne dokumenty Stolicy Apostolskiej nadające odpusty kościołowi parafialnemu w Brzostku i filialnemu w Kleciach*, oprac. i tłum. K. Tyburowski, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 1, dz. cyt., s. 143.

³⁰ Por.: *Supliki mieszkańców Kleci...*, dz. cyt., s. 109; Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle (dalej: AAP), sygn. 483, s. 167, 179; *Stan parafii Brzostek w latach czterdziestych XIX wieku w świetle wizytacji dziekańskich*, wstęp, wyd., tłum. M. Kozera, w: *Z dziejów Brzostku*, t. 4, dz. cyt., s. 152.

³¹ Por. AAP, sygn. 1654, Sieklówka, k. 74, 84.

wziął się przekaz o pochodzeniu materiałów z Kleci? Być może do budowy w Sieklówce użyto materiału z rozebranego kościoła farnego w Brzostku. Wiemy, że został on sprzedany na publicznej licytacji (przed czerwcem 1813 roku), ale brak jednoznacznej informacji na temat nabywcy³². Być może trafił właśnie do Sieklówki i stąd błędna informacja wskazująca na budulec z Kleci, które należały do brzosteckiej parafii³³.

Warto zwrócić uwagę, że zawalenie się kościoła w Kleciach musiało skłonić Marię Wyszowską, posesorkę Januszkowic, do ufundowania kaplicy dworskiej (1830). Stworzenie fundacji mszalnej (1837) sprawiło, że w każdy piątek dojeżdżał do Januszkowic wikariusz brzostecki, by odprawiać tam Mszę św.³⁴. Było to zapewne działanie mające złagodzić skutki likwidacji świątyni filialnej.

Mieszkańcy Kleci zapewne długo nie mogli się pogodzić z likwidacją kościoła. W 1890 roku na jego miejscu wzniesiono kosztem konkurencji parafialnej neogotycką kaplicę³⁵. W jej wnętrzu znajduje się ołtarz z namalowanym około 1890 roku obrazem św. Leonarda (pędzla Bartłomieja Kwiatkowskiego z Brzostku). Obraz odnowił w 1962 roku Stanisław Wołowicz³⁶. Jest to jedyna pamiątka kultu Świętego, który przed wiekami ściągał do Kleci licznych pielgrzymów z Polski i krajów ościennych.

³² Por. *Wizytacja dziekańska parafii Brzostek z 1813 r.*, dz. cyt., s. 129.

³³ Kościół w Sieklówce spłonął w nocy z 6 na 7 kwietnia 1993 roku.

³⁴ Por. B. Stanaszek, *Stary cmentarz w Brzostku*, Brzostek 2013, s. 11–12.

³⁵ Por. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis rit[us] lat[in]i Premisliensis pro Anno Domini 1892*, Premisliae 1892. Została ona odnowiona w czasie budowy cmentarza wojskowego w 1916 roku.

³⁶ Por. B. Stanaszek, *Parafia Brzostek w latach 1918–1939*, wyd. 2, Brzostek 1998, s. 159; G. Sądecki, K. Majewski, *Cmentarz wojenny nr 220 z pierwszej wojny światowej w Kleciu woj. krośnieńskiego*, Lublin 1976, mps w Pracowni Konserwatora Zabytków w Lublinie, s. 5.

Summary
Saint Leonard Church in Klecie at the turn of the 18th and 19th century.
The decline of a medieval sanctuary

In the Middle Ages, the worship of Saint Leonard attracted numerous pilgrims to Klecie. In the beginning of the 15th century, the seat of the parish was moved to a nearby town Brzostek and Klecie was degraded to its branch. This article presents the history of Klecie church in the 18th and 19th century. It seems that the shrine endured the foray of Jerzy II Rakoczy Duke of Transylvania in 1657. It is known that the temple had old interior which was termed as „old-fashioned” by the church inventory. The late renaissance altar with Saint Leonard painting appeared in the church before the mid of the 18th century (now in Brzostek church), which animated the saint cult. Nonetheless, the old temple slowly declined. Around 1830, it collapsed and its remains was put up for auction. By the end of 19th century the Neo-Gothic Chapel of Saint Leonard was build on the church square, around which in 1916 Austro-Hungarian and Russian soldiers of so-called Gorlice Operation were buried.

Ks. Bogdan Stanaszek – profesor doktor habilitowany nauk historycznych, pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, redaktor naczelny „Studiów Sandomierskich”, wykładowca WSD w Sandomierzu. Specjalizuje się w historii Kościoła w Polsce w XIX–XX wieku, autor wielu publikacji poświęconych relacjom państwo–Kościół w PRL.

Ks. Marek Jodkowski

UWM – Olsztyn

Katolicka parafia misyjna w Wystruci w okresie konfliktu wyznaniowego (1872–1887)

Słowa kluczowe: diecezja warmińska, konflikt wyznaniowy, Niemcy w XIX wieku, Wystruć/Czerniachowski, Prusy Wschodnie, starokatolicyzm

Keywords: the Diocese of Warmia, religious conflict, Germany in the 19th century, Insterburg/Chernyakhovsk, East Prussia, Old Catholicism

Wstęp

Na terenie dzisiejszego obwodu kaliningradzkiego stykało się wiele narodowości i kultur. Poczesne miejsce w refleksji na przeszłością tych ziem zajmuje Kościół katolicki, który zwłaszcza w drugiej połowie XIX i pierwszej XX wieku roztoczył opiekę pastoralną nad ludnością tego wyznania żyjącą w diasporze. Spójny obraz jego historii na tym obszarze przedstawił ks. Andrzej Kopiczko¹. Nie uszły jego uwadze losy wspólnoty katolickiej w Wystruci (ros. Czerniachowski), do której z racji reperkusji związanych z Kulturkampfem odnosił się w swoim opracowaniu sprzed pierwszej wojny światowej ks. Franz Dittrich². Powyższe publikacje nie wyczerpują jednak informacji związanych z wystrucką placówką duszpasterską, zwłaszcza w okresie jej konfliktu ze starokatolikami. Aby je uzupełnić, warto przeprowadzić analizę materiałów zgromadzonych w szczególności w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie oraz Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn.

¹ A. Kopiczko, *Rozwój Kościoła katolickiego na terytorium dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego (do 1947 r.). Zarys problematyki*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny księdza arcybiskupa Edmunda Piszczka*, red. C. Rogowski, W. Nowak, A. Kopiczko, Olsztyn 2004, s. 99–118.

² F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, Berlin 1913.

1. Geneza erygowania parafii misyjnej

Katolicki kapelan ks. Franciszek Burlinski 1 sierpnia 1855 roku rozpoczął posługę duszpasterską wśród więźniów w Wystruci. Zaopiekował się również około 50 katolikami mieszkającymi w tym mieście. Ponieważ większość wiernych nie była w stanie materialnie wspomagać katolickiej stacji misyjnej, sfinansował on ołtarz z własnych funduszy. Udało mu się również pozyskać następujące utensylia liturgiczne: obraz ołtarzowy przedstawiający Chrystusa na krzyżu, dwa świeczniki ołtarzowe, obrus ołtarzowy, ławki, żyrandol, dywan, dwa obrazy w czerwonych ramach z wyobrażeniem Chrystusa i Maryi oraz szaty liturgiczne. 25 stycznia 1858 roku opuścił on Wystruc, a jego następcą został ks. Adalbert Freisleben³. Niestety, z powodu translokacji więzienia do Barczewa w 1861 roku miasto opuścił także katolicki ksiądz⁴. Od października tego roku ks. Edward Herrmann, duszpasterz z Królewca, który posługiwał wśród katolickich żołnierzy z wystuckiego, welawskiego, gąbińskiego i pilawskiego garnizonu, co cztery tygodnie odprawiał również nabożeństwa dla katolickich mieszkańców Wystruci⁵. 25 września 1863 roku pozyskał on za 1400 talarów ogród o numerze ewidencyjnym 971 pod przyszły dom misyjny⁶. Ustanowiono go kuratusem wystruckim 26 października 1864 roku⁷. Na początku sprawowania urzędu, a zatem prawdopodobnie od 1 listopada tego roku, ks. Herrmann rozpoczął budowę domu misyjnego, którą ukończono po kilku miesiącach⁸. Dużą salę znajdującą się na parterze nowo wybudowanego obiektu przy ul. Dworcowej (Bahnhofstraße) przeznaczono na kaplicę. Jej poświęcenie ku czci św. Brunona i Zwiastowania Maryi odbyło się

³ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), AB III I 1, ks. Burlinski do biskupa Krementza, 28 stycznia 1876.

⁴ *Diözese Ermland*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 8, s. 60; A. Kopiczko, *Rozwój Kościoła katolickiego na terytorium dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego (do 1947 r.)*, dz. cyt., s. 106; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 50.

⁵ AAWO, AB III I 1, ks. Herrmann do biskupa Krementza, 27 stycznia 1876; A. Kopiczko, *Rozwój Kościoła katolickiego na terytorium dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego (do 1947 r.)*, dz. cyt., s. 106; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 50.

⁶ AAWO, AB III I 1, ks. Herrmann do biskupa Krementza, 27 stycznia 1876; ks. Blaschy, Freusberg i Herrmann do nadprezydenta von Horna, 3 stycznia 1876 (odpis); *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego.

⁷ *Diözese Ermland*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 8, s. 60; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 101; tenże, *Rozwój Kościoła katolickiego na terytorium dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego (do 1947 r.)*, dz. cyt., s. 106; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 50.

⁸ *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego.

24 września 1865 roku⁹. W uroczystości uczestniczyło siedmiu duchownych¹⁰. Prace budowlane definitywnie zakończono 7 lutego 1866 roku¹¹. Cztery lata później pozyskano neogotycką monstrancję do kaplicy. Wymieniono wówczas słuczoną oprawę wiecznej lampki¹². Nową wykonano z mosiądzu¹³. W 1872 roku odnotowano, że w kaplicy znajduje się jeden ołtarz¹⁴. Kuratus mieszkał w pomieszczeniu szczytowym tego obiektu, dysponując również ogrodem¹⁵. W 1895 roku podano wymiary oratorium: długość – 11,86 m, szerokość – 5,36 m, wysokość – 3,24 m¹⁶.

W 1873 roku oratorium wymagało koniecznych remontów, zwłaszcza przy szczycie budynku. Dziekan sambijski ks. Juliusz Dinder postulował także przeprowadzenie prac malarskich przy oknach i drzwiach¹⁷. Po dwóch latach wnętrze obiektu przystrojono oleodrukami¹⁸.

Parafię misyjną w Wystruci erygowano 10 grudnia 1870 roku¹⁹. W XIX wieku pracowali w tym mieście następujący duszpasterze, którzy pełnili urząd kuratusa bądź proboszcza: Franciszek Burlinski (od 1855), Adalbert Freisleben (od 1858), Edward Herrmann (od 1864), Joseph Grunert (od 1870), Bernhard

⁹ AAWO, AB I V 28, Samland pro 1865; AB I Q 13, Insterburg 1872; *Diözese Ermland*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 37, s. 293; A. Kopiczko, *Rozwój Kościoła katolickiego na terytorium dzisiejszego Obwodu Kaliningradzkiego (do 1947 r.)*, dz. cyt., s. 106; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 50; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 76.

¹⁰ *St. Adalbert und St. Bruno, die Apostel Preußens*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 42, s. 330.

¹¹ AAWO, AB III I 1, ks. Herrmann do biskupa Krementza, 27 stycznia 1876.

¹² AAWO, AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Königsberg im Jahre 1870.

¹³ AAWO, AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1871.

¹⁴ AAWO, AB I Q 13, Insterburg 1872.

¹⁵ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Insterburg, Bericht über den kath. Missionsbezirk Insterburg, 8 stycznia 1872.

¹⁶ AAWO, AB I V 26, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland im Jahre 1895; Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Missionsbericht, 21 października 1900; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 76.

¹⁷ AAWO, AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1873.

¹⁸ AAWO, AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1875.

¹⁹ *Die Missionspfarreien Schillgallen und Insterburg betr.*, „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” 1871, nr 22, s. 132. W okresie konfliktu wyznaniowego w Wystruci władze państwowe nie zawsze określały katolicką placówkę duszpasterską jako parafię misyjną, degradując jej status.

Blaschy (od 1872), Joseph Woelk (od 1898), Walter Borzystowski (komendariusz od 1901) oraz Aloys Borchert (komendariusz od 1901)²⁰.

2. Spór ze starokatolikami

Sprzeciw wobec postanowień Soboru Watykańskiego I, na którym przyjęto dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności, legł u podstaw starokatolicyzmu. W diecezji warmińskiej spór wokół postawy wykładowców braniewskich szkół (tzw. zamieszki braniewskie), którzy negowali soborową wykładnię, zapoczątkował otwarty konflikt między państwem a Kościołem. Przekształcił się on niebawem w Kulturkampf²¹. Sympatykiem i propagatorem starokatolicyzmu okazał się również wystrucki kuratus ks. Joseph Grunert. 10 marca 1872 roku biskup warmiński Filip Krementz pozbawił go parafii i zasuspendował²². Nowym duszpasterzem katolickim w Wystruci został 12 marca 1872 roku ks. Bernhard Blaschy²³.

Po przyjęciu ustawy państwowej o prawach społeczności starokatolickich do majątku Kościoła katolickiego z 4 lipca 1875 roku starokatolicy zażądali dostępu do oratorium w Wystruci. Nadprezydent prowincji pruskiej Karl Wilhelm von Horn w rozporządzeniu z 22 stycznia 1876 roku zezwolił im na użytkowanie obiektu sakralnego oraz zakrystii w każdą czwartą niedzielę miesiąca, począwszy od 30 stycznia tego roku. Przyznał im także prawo do korzystania ze sprzętów kościelnych, rezerwując sobie decyzję w sprawie pozostałego majątku kościelnego czy też podziału utensyliów. Zobligowany do wypełnienia tego rozporządzenia landrat wystrucki Konrad von Massow określił początkowo trzy niedziele, kiedy starokatolicy mogli celebrować nabożeństwa: 13 lutego, 12 marca i 9 kwietnia 1876 roku. Ponadto zabronił ks. Bernhardowi Blaschy

²⁰ A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 59; por. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 51.

²¹ J. Jasiński, *Początek ostrego konfliktu monarchii pruskiej z Kościołem katolickim a kwestia braniewskich starokatolików (1870–1872)*, w: *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 265; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 253; R. Traba, *Kościół rzymskokatolicki*, w: *Historia Pomorza*, t. IV (1850–1918), cz. 2, *Polityka i kultura*, red. S. Salmonowicz, Toruń 2002, s. 483; zob. także U. Küry, *Kościół starokatolicki. Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 73.

²² A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 91; por. F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 135.

²³ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 7 stycznia 1880. O nominacji ks. Bernharda Blaschy na kuratusa wystruckiego zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, dz. cyt., s. 25.

translokacji sprzętów kościelnych pod karą 150 marek grzywny²⁴. W związku z przyznaniem prawa do ich używania przez starokatolików darczyńcy utensyliów, a jednocześnie dawni kuratusi wystrucy – ks. Edward Herrmann z Biskupca Reszelskiego oraz ks. Franciszek Burlinski z Lamkowa – zażądali ich zwrotu pod groźbą pozwu sądowego. Równocześnie biskup warmiński Filip Kremenz zgłaszał pretensje odnośnie do prawa własności oratorium u nadprezydenta prowincji pruskiej von Horna i w Ministerstwie Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia. Protestowali również katolicy z Wystruci. Działania te nie przyniosły jednak oczekiwanego skutku²⁵.

Ostatecznie 13 lutego 1876 roku po porannym nabożeństwie przybył do domu misyjnego landrat Konrad von Massow wraz z inspektorem policji. Ten ostatni udał się do pokoju proboszcza i zażądał dostępu do oratorium. Kiedy proboszcz, protestując przeciwko okupacji miejsca świętego, sprzeciwił się mu, oratorium zostało otwarte przy pomocy ślusarza. Na zewnątrz czekała już grupa 50–60 starokatolików (i protestantów) wraz z ks. Grunertem, którzy rozpoczęli w tym miejscu celebrację swojego nabożeństwa²⁶. Katolicy nie odprowadzali od tej pory Mszy św. w oratorium²⁷. Informowano, że odbywały się one w mieszkaniu duszpasterza²⁸.

Wobec zaistniałych faktów wspólnota katolicka rozpoczęła starania o pozyskanie innego miejsca do sprawowania kultu. Na początku brano pod uwagę nabycie parceli budowlanej, którą przedstawiciele parafii misyjnej obciążyliby długiem hipotecznym. W ten sposób jej obniżona wartość wydawałaby się bardziej korzystna dla nabywcy, czyli gminy katolickiej. Prośby w tej sprawie kierowane przez biskupa warmińskiego z 16 listopada 1875 roku i 8 lutego 1876 roku odrzucił jednak sąd powiatowy w Wystruci. Decyzję tę uzasadniono postanowieniem sądu apelacyjnego, według którego tego rodzaju wnioski, zgodnie z ustawą z 20 czerwca 1875 roku o administrowaniu majątkiem, podlegał kontroli wspólnoty kościelnej. Paragrafy 1, 2 i 4 powyższej ustawy stanowiły, że przysługuje jej prawo zarządzania majątkiem przeznaczonym na potrzeby kultu i w innych kościelnych celach. Ostateczna decyzja mogłaby

²⁴ *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego; F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 135–136; por. AAWO, AB III I 1, ks. Blaschy do biskupa warmińskiego, 30 listopada 1875.

²⁵ F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 137–138.

²⁶ *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego; F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 138.

²⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 5 lutego 1877.

²⁸ *Aus der Mission Insterburg*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 9, s. 101.

zostać podjęta po utworzeniu zarządu kościelnego i wyborze przedstawicieli miejscowej wspólnoty jako organu dysponującego majątkiem²⁹.

Oczywiście przypisanie wspólnotie kościelnej prawa własności do gruntów parafialnych w Wystruci było błędne. Opierało się ono na opinii nadprezydenta prowincji, że uznanie katolickiej placówki duszpasterskiej jako parafii misyjnej powoduje utratę przez władze diecezjalne prawa do nieruchomości kościelnej na jej rzecz³⁰. Z powodu przejścia własności parafialnej siłą zamierzano napisać skargę dotyczącą naruszenia praw do posiadania oraz miru domowego. Stronę kościelną reprezentował radca sądowy Herzfeld, który cieszył się powszechnym uznaniem. Wykluczył on jednak możliwość wniesienia skargi dotyczącej naruszenia prawa do posiadania, ponieważ pruska jurysdykcja nie respektowała tego rodzaju zażaleń wobec działań policji. Sugerował przy tym, aby dochodzić praw do uznania własności tej placówki i wykluczenia użytkowania jej przez tych, którzy nie byli jej właścicielami³¹. Wszystko jednak zależało od tego, czy dom misyjny, gdzie znajdowało się oratorium, mógł być traktowany jako kościół czy też nie. Jeśli rzeczywiście uznano by go za kościół, wówczas w świetle ustaw z 20 czerwca i 4 lipca 1875 roku każda skarga wydawała się bezcelowa, ponieważ zgodnie z nimi wspólnoty misyjne zrównano w prawach ze wspólnotami parafialnymi. W związku z tym prawo do współużytkowania kościoła i paramentów liturgicznych miała również kościelna wspólnota starokatolicka, bez względu na to, do kogo w rzeczywistości należał kościół oraz znajdujące się w nim sprzęty. Sprawy przyjęłyby inny obrót, gdyby okazało się, że dom misyjny jest jedynie prywatnym oratorium, a nie kościołem, które na dodatek ma określonego właściciela dysponującego prawem do utensyliów. Kogo jednak należało oskarżyć? Z pewnością nie władze państwowe ani też policję, ponieważ organy te nie zgłaszały pretensji do użytkowania obiektu, a jedynie wykorzystywały przemoc, aby umożliwić innym podmiotom prawo do jego współużytkowania. Ostatecznie można było oskarżyć wspólnotę starokatolików, jeśli oczywiście w powiecie wystruckim funkcjonowałaby ona jako zorganizowana i potwierdzona przez państwo wspólnota kościelna. Wprawdzie 10 listopada 1875 roku grupa starokatolików została uznana przez nadprezydenta prowincji jako „kościelnie zorganizowana” (*kirchlich organisiert*), co nastąpiło zresztą na wniosek stowarzyszenia starokatolików oraz ks. Josepha Grunerta, jednak z drugiej strony zarzucano jej brak osobowości prawnej. Oskarżenie należałoby skierować zatem przeciwko ks. Grunertowi jako głównemu podżegaczowi³².

²⁹ F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 139.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 140–141.

³² Tamże, s. 141.

Według opinii innego prawnika, największym winowajcą był nadprezydent, ponieważ nie uznał on prawa własności władz diecezjalnych. Przypuszczano jednakże, że odwołałby się on do swojego wcześniejszego uzasadnienia, zgodnie z którym rzekomo nie sankcjonował żadnych zmian dotyczących prawa do spornej własności. Herzfeld uważał jednak oskarżenie nadprezydenta za niedopuszczalne, natomiast optował za pociągnięciem do odpowiedzialności ks. Grunerta, jeśli udałoby się wykazać, że jest on sprawcą całego zajścia. Przede wszystkim jednak oczekiwano decyzji ministerialnej, spodziewając się korzystnego dla katolików rozstrzygnięcia³³. Niestety, minister Adalbert Falk reskryptem z 2 marca 1876 roku oddalił rekurs co do postępowania nadprezydenta, przychylając się do jego decyzji z 10 listopada 1875 roku dotyczącej uznania zorganizowanej wspólnoty starokatolików jako posiadającej prawo do współużytkowania kościoła i intensywnych liturgicznych. Ponadto sąd apelacyjny w Wystruci uznał opinię urzędnika prowadzącego sprawę ksiąg wieczystych, że podniesienie statusu placówki duszpasterskiej w tym mieście, zgodnie z którym stała się ona parafią misyjną, skutkowało przeniesieniem na nią praw własności. Wobec tych okoliczności bp Filip Kremenz odstąpił od kontynuowania postępowania sądowego³⁴.

27 marca 1876 roku ks. Bernhard Blaschy wynajął dwa pomieszczenia od stolarza Heinricha Hellbuscha, usytuowane w „tylnym budynku”, niedaleko starokatolików, przy ul. Dworcowej 12 (Bahnhofstraße), które prowizorycznie wyposażył. Były to niewielkie pokoje o wysokości około 8 stóp, pozbawione ściany działowej. Pomieszczenie znajdujące się po drugiej stronie korytarza służyło jako zakrystia i miejsce celebracji sakramentu spowiedzi³⁵. Niestety, budynek miał wiele mankamentów. Przede wszystkim znajdował się przy otwartym dziedzińcu, co wiązało się z zakłóceniami w trakcie celebracji liturgicznych. W szczególnych okresach czy też w dniach świąt kościelnych nie był w stanie pomieścić gromadzących się wiernych³⁶. Na początku 1877 roku ks. Blaschy odnotował, że w prowizorycznym oratorium znajduje się ołtarz, do którego planowano wykonać godne tabernakulum. Ponadto dysponowano kilkoma obrazami i figurami na ścianach, ławkami bez oparcia i podnóżka, szafą do przechowywania szat, monstrancją, kielichem, czarnym ornatem

³³ Tamże, s. 142.

³⁴ Tamże, s. 142–143.

³⁵ AAWO, AB III I 1, ks. Blaschy do biskupa Kremenza, 28 marca 1876; Mieths-Contrakt, 27 marca 1876; AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanat Samland pro 1876; Insterburg, 10 października 1880; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 76.

³⁶ AAWO, AB I V 28, Insterburg, 10 października 1880; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, dz. cyt., s. 76.

i dwoma ołtarzowymi świecznikami, które otrzymano z innych kościołów. Brakowało natomiast puszek, wiecznej lampki, komody w zakrystii oraz konfesjonau. Szczególnie narzekano na brak fisharmonii³⁷. Do 1878 roku udało się skompletować paramenty i utensylia liturgiczne. Zarząd Generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego przekazał tego roku parafii misyjnej srebrny kielich mszalny wraz z pateną i dwa naczynka: na wiatyk i oleje święte. Pozyskano także fisharmonię³⁸. Stowarzyszenia katolickie nieraz zresztą uzupełniały braki w wyposażeniu oratorium³⁹.

Po opuszczeniu przez katolików dawnego miejsca celebracji liturgicznych starokatolikom, mimo protestów ks. Bernharda Blaschy, przedłużono prawo do użytkowania tego pomieszczenia, początkowo przez pięć godzin w każdą drugą niedzielę miesiąca, a ostatecznie, od 12 kwietnia 1877 roku, o każdej porze, jeśli tylko nie korzystali z niego katolicy. Zarządzono również podział sprzętów kościelnych, po połowie, z zastrzeżeniem, że dostępne wyłącznie w jednym egzemplarzu mają pozostać w oratorium. Nastąpiło to 15 sierpnia 1876 roku. Ostatecznie prezes rejencji gąbińskiej zarządził przekazanie całego majątku kościelnego, parafialnego i związanych z nimi fundacji utworzonemu przez starokatolików zarządowi kościelnemu. Ks. Blaschy protestował, ponieważ zarząd ten nie został uznany przez biskupa warmińskiego, a majątek kościelny należał w większej części do władz diecezjalnych. Ponadto ofiarodawcy beneficjów wyraźnie wypowiedzieli się przeciwko scedowaniu fundacji erygowanych przy oratorium na rzecz starokatolików⁴⁰.

Wobec wzrastającego protestu wspólnoty katolickiej w Wystruci 4 czerwca 1877 roku prezes rejencji gąbińskiej zwrócił się do biskupa warmińskiego jako władzy zwierzchniej wobec proboszcza Blaschy i dotychczasowych reprezentantów parafii o bezzwłoczne przekazanie zarządowi kościelnemu, czyli *de facto* starokatolikom, majątku parafialnego łącznie z beneficjami i fundacjami oraz rachunkiem kościelnym. Fundatorom beneficjów wskazał on możliwość dochodzenia swoich praw na drodze sądowej. Bp Kremetz nie zastosował się do oczekiwań prezesa rejencji, który wobec sprzeciwu ordynariusza przypisał sobie prawo nadzoru nad wystruckim proboszczem i dotychczasowymi

³⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

³⁸ AAWO, AB I V 28, Visitationsbericht aus dem Dekanate Samland pro 1878; Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 24 listopada 1878. Kolejną fisharmonię otrzymano w spadku po kanoniku Ludwigu Augustynie Hoppem w 1886 roku; zob. AAWO, AB III I 1, ks. Blaschy do biskupa warmińskiego, 27 kwietnia 1886.

³⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 3 czerwca 1879; Insterburg, 7 lutego 1880; Insterburg, 23 marca 1880.

⁴⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877; F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 144.

przedstawicielami parafii misyjnej. Ponownie zażądał respektowania podjętych decyzji, grożąc 30 czerwca 1877 roku użyciem środków przymusu. Kiedy ks. Blaschy po raz kolejny okazał dezaprobatę wobec postępowania rejencji, 2 sierpnia 1877 roku wyznaczono mu ostateczny termin realizacji państwowych postanowień, który przypadał 20 sierpnia tego roku – pod groźbą 30 marek grzywny⁴¹.

Zgodnie ze wskazaniem biskupa, 18 sierpnia 1877 roku ks. Blaschy zaskarżył powyższą decyzję u nadprezydenta prowincji oraz wnioskował o jej uchylenie. Prezes rejencji gąbińskiej w porozumieniu z nadprezydentem oraz ministrem zmodyfikował swoje zarządzenie z 2 sierpnia 1877 roku, dystansując się od nałożenia grzywny. Zażądał jednocześnie zaświadczeń o administrowaniu majątkiem kościelnym, zwłaszcza budżetem finansowym oraz rachunkami, i to w ciągu dwóch tygodni, pod groźbą administracyjnego przymusu. Za zgodą biskupa ks. Blaschy dostarczył rachunki dotyczące majątku wspólnoty kościelnej, odmówił jednak przekazania registratury fundacji i związanych z nimi rozliczeń, ponieważ zarząd kościelny dopiero wtedy mógłby wydać tego rodzaju dokumentację, kiedy udowodniono by na drodze sądowej jego prawo do administrowania wspomnianymi fundacjami⁴².

W 1879 roku starokatolicy rościli sobie prawo do dysponowania własnym kluczem do kaplicy. Protesty dotychczasowych właścicieli obiektu kierowane do rejencji, nadprezydenta i ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Roberta von Puttkamera nie przyniosły oczekiwanych efektów⁴³.

Ze względu na znikomą liczbę starokatolików w Wystruci 20 sierpnia 1883 roku ks. Bernhard Blaschy zwrócił się z prośbą do nowego nadprezydenta Prus Wschodnich Albrechta von Schlieckmanna o uchylenie rozporządzeń z 22 stycznia i 13 lipca 1876 roku. Ten jednak podtrzymał wcześniejsze decyzje państwowe⁴⁴. Duszpasterz zabiegał także o rewizję powyższych orzeczeń w ministerstwie, niestety bezskutecznie⁴⁵. Ostatecznie 24 stycznia 1885 roku przesłał on stosowne pismo w tej sprawie, wraz z załączoną dokumentacją, poświadczoną zresztą przez bpa Filipa Kremenza, do parlamentu. Petycję tę ponowiono w styczniu 1886 roku. Tymczasem zmiany zachodzące w prowincji wschodniopruskiej zaczęły przybierać korzystny obrót dla wspólnoty katolickiej. W 1885 roku prezydium rejencji gąbińskiej zabiegało w Berlinie o zwrot oratorium wystruckim katolikom. Żeby skłonić starokatolików do

⁴¹ F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 145.

⁴² Tamże, s. 145–146.

⁴³ Tamże, s. 146.

⁴⁴ Tamże, s. 147–148.

⁴⁵ Tamże, s. 149.

jego opuszczenia, w listopadzie 1885 roku nadprezydent von Schlieckmann zaproponował im nieodpłatne udostępnienie odpowiedniego lokalu do celebrowania nabożeństw, a mianowicie ewangelickiego domu konfirmantów. Kiedy odrzucono tę ofertę, landrat zarządził spis ludności katolickiej, aby przekonać się o rzeczywistych potrzebach lokalowych wspólnot religijnych⁴⁶. Sprawa użytkowania oratorium trafiła także pod obrady parlamentu. Zdeterminowało to władze lokalne do próby ponownego nakłonienia starokatolików, aby przenieśli się do innego lokalu na koszt państwa. Starokatolicki biskup Joseph Reinkens optował jednak za nieprzyjmowaniem tej propozycji⁴⁷.

Ks. Bernhard Blaschy po raz kolejny zdecydował się na interwencję u nadprezydenta, posiłkując się petycją podpisaną przez członków wspólnoty katolickiej. Ostatecznie 7 grudnia 1886 roku poinformowano go, że jego starania w Ministerstwie Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia przyniosły spodziewany efekt. Starokatolicy mieli sprawować nabożeństwa w ewangelickim domu konfirmantów, w przeciwnym wypadku musieliby zrezygnować z państwowej subwencji. Sprawa przeciągała się nieco, jednak już w lipcu 1887 roku landrat przekazał ustnie wiadomość katolickiemu proboszczowi, a 16 sierpnia 1887 roku na piśmie, że starokatolicy opuszczą oratorium 1 listopada tego roku⁴⁸. Nastąpiło to jednak nieco wcześniej, 27 października. Do niedzieli 30 października przeniesiono w to miejsce niezbędne sprzęty liturgiczne. Nabożeństwo tego dnia sprawowano jednak jeszcze w prowizorycznej kaplicy. Dopiero po kazaniu proboszcz zakomunikował członkom parafii misyjnej, że odzyskano dawne miejsce celebracji liturgicznych. Najświętszy Sakrament umieścić w bursie i udał się, wraz ze zgromadzonymi wiernymi, do przystrojonego oratorium, gdzie celebrowano sumę wraz z *Te Deum* i dziękczynieniem⁴⁹.

3. Ludność katolicka

Katolicy z Wystruci informowali w 1861 roku biskupa warmińskiego, że wielu wiernych przybyło do tego miasta w poszukiwaniu pracy z obszarów zamieszkałych przez ludność litewską, słowacką (fachowcy specjalizujący się w naprawie sprzętów), a także z Westfalii (handlarze galanterią) i Śląska (handlarze płótnem)⁵⁰. Według obliczeń landratury z 1862 roku, liczba osób tego wyznania w Wystruci wynosiła 77 (w tym 40 żołnierzy), a poza miastem – 39,

⁴⁶ Tamże, s. 150–151.

⁴⁷ Tamże, s. 152.

⁴⁸ Tamże, s. 153.

⁴⁹ Tamże, s. 154.

⁵⁰ P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 50.

zatem w sumie 116⁵¹. Z kolei z powszechnego spisu ludności z 1871 roku wynika, że w mieście tym mieszkało 13 961 ewangelików, 147 katolików, 57 innych chrześcijan i 274 Żydów⁵². Na początku stycznia 1872 roku kuratus Joseph Grunert napisał, że w Wystruci i okolicach przebywają niemal wyłącznie katolicy wywodzący się spoza tego regionu⁵³. Ich liczba w mieście i powiecie wystruckim stanowiła wówczas 210 (w tym 39 dzieci w wieku 6–14 lat), gąbińskim – 28 (w tym 12 żołnierzy), welawskim wraz z Tapiewem i Alemborkiem – 148 (w tym 25 żołnierzy stacjonujących w Welawie oraz około 11 dzieci w wieku 6–14 lat), darkiejmskim – 20 (w tym około pięciorga dzieci w wieku 6–14 lat), gierdawskim wraz z Nordenburgiem – 16 (w tym czworo dzieci w wieku szkolnym), frydlądzkim (aż do Schönbruch) wraz z Domnowem – 46 (bez uwzględnienia dzieci), a także w powiecie labiawskim aż do rzeki Deima – 12 (w tym troje dzieci w wieku szkolnym). Bez stałego miejsca zamieszkania na terenie parafii misyjnej przebywało 25 katolickich kupców. W sumie zatem liczba katolików wynosiła 505 (w tym 62 dzieci w wieku szkolnym i 57 dzieci poniżej szóstego roku życia)⁵⁴. Liczbę małżeństw mieszanych szacowano w tym czasie na 64⁵⁵. Około 60–70 uczniów katolickich uczestniczyło w zajęciach szkół protestanckich. Pod względem formacji religijnej najgorzej wyglądała sytuacja 20–30 zamiejscowych dzieci, które przed przygotowaniem do Pierwszej Komunii Świętej rzadko miały okazję wziąć udział w katolickiej katechezie. Kuratus starał się, wraz z innymi uczniami, przybliżyć im przynajmniej historie biblijne z podręczników luteranckich⁵⁶.

Jeszcze w 1876 roku liczba starokatolików przewyższała liczbę ludności katolickiej na obszarze misyjnej parafii wystruckiej. Na liście osób uprawnionych do głosowania 41 opowiedziało się za starokatolicyzmem, zaś 12 za wyznaniem rzymskokatolickim⁵⁷. Ks. Bernhard Blaschy odnotował, że w rzeczywistości w placówce duszpasterskiej mieszkało wówczas 26 rodzin katolickich

⁵¹ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁵² *Die Gemeinden und Gutsbezirke der Provinz Preussen und ihre Bevölkerung. Nach den Urmaterialien der allgemeinen Volkszählung vom 1. Dezember 1871*, Berlin 1874, s. 260.

⁵³ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Antwort auf die Fragen des Diözesan-Comités des Bonifacius-Adalbertus-Vereins vom 7ten November 1871 hinsichtl. des kath. Missionsbezirks, 8 stycznia 1872.

⁵⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Bericht über den kath. Missionsbezirk Insterburg, 8 stycznia 1872.

⁵⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Antwort auf die Fragen des Diözesan-Comités des Bonifacius-Adalbertus-Vereins vom 7ten November 1871 hinsichtl. des kath. Missionsbezirks, 8 stycznia 1872.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 146.

i 30 mieszanych wyznaniowo. Około 60 osób deklarowało w niej pobyt czasowy. Wszystkie dzieci uczęszczały do szkół protestanckich⁵⁸.

W kolejnych latach, wskutek migracji katolickich rodzin na opisywane tereny, a także dzięki wzmocnieniu garnizonów w Wystruci i Gąbinie, stopniowo wzrastała liczebność katolików. W 1879 roku parafia misyjna liczyła około 232 katolików (z czego 82 w Wystruci). Dzieci w wieku szkolnym było przynajmniej 33 (w tym 13 z Wystruci). Wprawdzie uczęszczały one do szkół protestanckich, jednak katolicy uczniowie z Wystruci brali udział w katolickiej katechezie⁵⁹. Według ks. Franza Dittricha, katolicka parafia misyjna liczyła w 1883 roku 558 osób (w tym 82 żołnierzy, 135 z Tapiewa i 48 pacjentów z Alemborka)⁶⁰, natomiast zgodnie z obliczeniami ks. Bernharda Blaschy – jedynie 462 (w tym 153 z Wystruci łącznie z żołnierzami). Na terenie opisywanej placówki mieszkało 81 katolickich rodzin. Liczbę dzieci w wieku szkolnym określano na 42 (w tym 22 z Wystruci)⁶¹. W tym samym czasie odnotowano 88 starokatolików (wśród nich 29 dorosłych mężczyzn)⁶².

4. Życie religijne

W 1865 roku na obszarze placówki duszpasterskiej w Wystruci zgłoszono 13 chrztów i cztery pogrzeby. Nie pobłogosławiono wówczas żadnego związku małżeńskiego. W 1871 roku odnotowano 17 chrztów, osiem pogrzebów i jeden ślub. W 1876 roku ochrzczono siedem osób oraz pochowano troje zmarłych. Nie wprowadzono do ewidencji żadnych informacji o zawartym związku małżeńskim. Ogółem w latach 1865–1876 liczba chrztów opiewała na 124, ślubów – na 11, natomiast pogrzebów – na 44⁶³.

Do 1872 roku celebrowano dla katolickich żołnierzy w Gąbinie raz na kwartał Mszę św. w kościele luterańskim. Brała w niej udział również ludność cywilna. Ponadto w Welawie żołnierze mieli możliwość uczestniczenia we Mszy św. sprawowanej kwartalnie w luterańskiej świątyni. W zakładzie dla obłąkanych w Alemborku przebywało 33 katolickich pacjentów. Spośród nich 10–12 co dwa miesiące przychodziło na katolickie nabożeństwa odprawiane

⁵⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁵⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 7 stycznia 1880.

⁶⁰ F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 146–147, 162.

⁶¹ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 30 marca 1884.

⁶² F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermland*, dz. cyt., s. 148.

⁶³ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877; zob. także AAWO, AB III I 1, ks. Blaschy, Freusberg i Herrmann do nadprezydenta von Horna, 3 stycznia 1876.

w luterańskiej kaplicy tego zakładu⁶⁴. Kiedy w marcu 1872 roku na ks. Josepha Grunerta nałożono suspensę, władze państwowe nadal traktowały go jako duszpasterza, który miał prawo celebrowania nabożeństw w powyższych garnizonach. Korzystał on z tej możliwości. Z kolei katolicki duchowny ks. Bernhard Blaschy odprowadzał od tego roku wielokrotnie nabożeństwa w domach prywatnych: raz w roku w Gierdawach, trzy razy w Alemborku, a także raz we Frydlądzie. Koszty związane z celebrowaniem w Alemborku pokrywał on z własnej kieszeni, natomiast podróż do Gierdaw i Frydlaudu opłacali tamtejsi katolicy⁶⁵.

W 1875 roku otrzymano ze Stolicy Apostolskiej pozwolenie, aby w święta Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny i św. Brunona wierni nawiedzający świątynię w Wystruci mogli uzyskać odpust zupełny⁶⁶. Rok później liczba przyjmujących komunię św. na obszarze placówki wystruckiej wynosiła 190 (z czego 49 z Wystruci)⁶⁷. Duszpasterz ubolewał, że katolicy mieszkający z dala od tego miasta są pozbawieni właściwej opieki duszpasterskiej, przez co ich przywiązanie do wiary może ulec rozluźnieniu⁶⁸. W Mszach św. niedzielnych i świątecznych uczestniczyło przeciętnie 30 wiernych⁶⁹.

W 1877 roku ks. Blaschy narzekał, że w Alemborku nie ma odpowiedniego pomieszczenia do celebrowania liturgicznych (o co zresztą nie zabiegali nawet tamtejsi katolicy). Planował on natomiast wprowadzenie dwóch nabożeństw w ciągu roku w Gąbinie, a także w Gierdawach⁷⁰. W 1879 roku odnotowano w parafii misyjnej 12 chrztów, trzy pogrzeby i jeden ślub. W okresie wielkanocnym do komunii św. przystąpiło 183 wiernych. We Mszach św. niedzielnych uczestniczyło przeciętnie 35 osób⁷¹. W 1883 roku ochrzczono 16 osób oraz pochowano 13 zmarłych. Nie pobłogosławiono wówczas żadnego związku małżeńskiego. Udzielono 600 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 433. Na niedzielne Msze św. przychodziło przeciętnie 60 wiernych⁷².

⁶⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Bericht über den kath. Missionsbezirk Insterburg, 8 stycznia 1872.

⁶⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁶⁶ A. Kopiczko, *Obchody 900-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji warmińskiej*, w: *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 382.

⁶⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 7 stycznia 1880.

⁷² Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 30 marca 1884.

5. Finanse

Jednym z pierwszych donatorów placówki duszpasterskiej w Wystruci był proboszcz królewiecki ks. August Wunder. Przekazane przez niego 3500 talarów ulokowano z myślą o utworzeniu kapitału kościelnego⁷³. W kosztach erygowania domu misyjnego partycypował również biskup⁷⁴, duchowieństwo warmińskie oraz diecezjanie. W sumie zebrano 6044 talary i 12 srebrnych groszy. Szczególny wkład w pozyskanie funduszy należy przypisać kuratusowi wystruckiemu ks. Edwardowi Herrmannowi, który przeprowadzał na ten cel kolektę na obszarach historycznej Warmii. Znaczące kwoty ofiarowały parafie w Długoborze, Osetniku, Ornecie, Piotraszewie, Bieniewie i Lubominie. Do 1866 roku miejscowa wspólnota katolicka wyasygnowała na budowę domu misyjnego jedynie 98 talarów i 15 srebrnych groszy⁷⁵.

Z powodu konwersji ks. Josepha Grunerta na starokatolicyzm przysłemu duszpasterzowi katolickiemu należało zagwarantować właściwe wynagrodzenie, ponieważ utracono większą część gwarantowanych przychodów, między innymi państwową dotację 150 marek oraz dopłatę za dojazdy do stacji misyjnych. Z pomocą pospieszyły wówczas organizacje katolickie⁷⁶. Od 1872 roku Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego dotowało parafię misyjną w Wystruci kwotą 350,50 marki rocznie (z czego 255 marek stanowiło opłatę za wynajem prowizorycznego oratorium)⁷⁷. Rokrocznie pozyskiwano z tego źródła dodatkowo nadzwyczajną donację 408,50 marki. Duchowieństwo dekanatu nowostawskiego ofiarowywało 381 marek. Fundusz dotacyjny erygowany przez ks. Augusta Wundera dostarczał 465,50 marki. Dysponowano także sześcioma fundacjami mszalnymi, z czego duszpasterzowi wypłacano 48 marek za odprawienie 20 Mszy św., natomiast 5,50 marki przeznaczano na działalność duszpasterską. W sumie zatem dochody parafii misyjnej stanowiły 1650 ma-

⁷³ *Diözese Ermland*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 8, s. 60.

⁷⁴ *Zob. Zur Erinnerung an Josephus Ambrosius Geritz, Bischof von Ermland*, Braunsberg 1867, s. 11.

⁷⁵ AAWO, AB III I 1, ks. Herrmann do biskupa Krementza, 27 stycznia 1876; *Diözese Ermland*, „Katholisches Kirchenblatt für Leser aller Stände zunächst für die Diözesen Culm und Ermland” 1865, nr 8, s. 60; *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego; F. Dittrich, *Der Kulturkampf im Ermlande*, dz. cyt., s. 136; zob. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 50.

⁷⁶ Archiwum Diecezjalne w Elblągu, AP Dzierzgoń 127, Carolus do Harwardta, 31 maja 1872; Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁷⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877; por. AAWO, AB I V 28, Insterburg, 10 października 1880.

rek rocznie⁷⁸. Warto nadmienić, że w celu uchronienia funduszy kościelnych przed starokatolikami ks. Wunder zażądał zwrotu ufundowanego przez siebie kapitału, który w 1877 roku wynosił 10 300 marek. Biskup warmiński przychylił się do tej prośby, jednak darczyńca zyski z kapitału nadal ofiarowywał katolickiej placówce duszpasterskiej w Wystruci⁷⁹.

W 1879 roku w oparciu o plany budżetowe duszpasterz wystrucki dysponował następującymi przychodami: dotacją Towarzystwa św. Franciszka Ksawerego – 350,50 marki, nadzwyczajną donacją z tego źródła – 408,50 marki, od duchowieństwa dekanatu nowostawskiego – 381 marek, z dawnego kapitału ks. Augusta Wundera – 465,50 marki, z fundacji mszalnych – 48,50 marki, z fundacji mszalnych na działalność duszpasterską – 5,50 marki, z *iura stole* – 30 marek oraz na czterokrotną celebrację nabożeństw w przytułku dla ubogich w Tapiewie – 150 marek. W sumie duszpasterz wystrucki zarabiał 1809 marek rocznie⁸⁰. Warto nadmienić, że katolicy zostali zobligowani do opłacenia 107 talarów 25 srebrnych groszy i 3 fenigów długu, który obciążał ich poprzedni dom misyjny⁸¹.

W 1880 roku kasa parafialna liczyła 60 marek. Fundusz na rzecz kupna ogrodu opiewał na 70 marek⁸². W 1883 roku na podstawie planu budżetowego w ramach wynagrodzenia przekazywano proboszczowi misyjnemu następujące kwoty finansowe: z fundacji mszalnych – 54 marki, z fundacji ks. Augusta Wundera – 460 marek, z Towarzystwa św. Franciszka Ksawerego – 750 marek, w ramach *iura stole* – około 30 marek, od duchowieństwa dekanatu nowostawskiego – 381 marek, na posługę duszpasterską w Tapiewie – 300 marek, w Alemborku – 180 marek i w Gąbinie – 97,52 marki. W sumie wystrucki proboszcz misyjny otrzymywał 2261,52 marki rocznie. Po odliczeniu kosztów dojazdu do powyższych punktów duszpasterskich (20 wyjazdów – 240 marek) rozporządzał on kwotą 2021,52 marki rocznie⁸³.

Zakończenie

Rozłam wspólnoty katolickiej w Wystruci, skutkujący konwersją części wiernych wraz z jej duszpasterzem na starokatolicyzm, okazał się bolesnym ciosem zadany Kościołowi warmińskiemu. Konflikt wyznaniowy, który wy-

⁷⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Beantwortung, 5 lutego 1877.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 7 stycznia 1880.

⁸¹ *Der Insterburger Kirchenkonflikt*, „Ermländische Zeitung” 1876, nr 23, 22 lutego.

⁸² AAWO, AB I V 28, Insterburg, 10 października 1880.

⁸³ Arch. Paderborn, Teczka: Insterburg, Insterburg, 30 marca 1884.

buchł na tym tle, mobilizował nowo ustanowionego proboszcza misyjnego ks. Bernharda Blaschy oraz władze diecezjalne w zmaganiach o prawo katolików do dotychczasowego oratorium. Pomoc materialną zdziętkowanej parafii misyjnej okazały organizacje katolickie, a zwłaszcza Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego, które opłacało wynajem pomieszczenia przeznaczonego na cele liturgiczne. Wraz z upływem czasu liczba jej wiernych zaczęła się powiększać, dzięki czemu udział katolików w życiu społecznym był coraz bardziej zauważalny. W 1887 roku zwrócono pręźnie rozwijającej się parafii misyjnej jej dawne oratorium.

Summary

Catholic mission parish in Insterburg in the religious conflict period (1872–1887)

Edward Herrmann was nominated for the first priest to work permanently in Insterburg in 1864. Within a few months he built a mission house, in which an oratory was created. The mission parish in the town was founded on 10 December 1870. Its priest, Joseph Grunert, was deprived of his parish and suspended on 10 March 1872 by the Bishop of Warmia, because he was in favour of Old Catholicism. Bernard Blaschy was appointed as the new priest on 12 March 1872. In 1876, the state authorities allowed Old Catholics to use the oratory which belonged to the mission parish. Old Catholics were also granted a right to use the church equipment. Their first religious service was held in that place on 12 February 1876. Since then, Catholic Masses were celebrated in the priest's apartment. At the end of March 1876, two rooms were rented in the back building at Dworcowa 12 in Insterburg; they were used for religious services. As time passed, the provisional oratory became insufficient for the increasing Catholic community. Finally, on 27 October 1887, Old Catholics were made to leave the chapel. The mission parish in Insterburg was supported financially by Catholic organisations, particularly the Francis Xavier Society.

Ks. Marek Jodkowski – doktor historii Kościoła oraz magister historii sztuki. Zajmuje się dziejami diecezji warmińskiej oraz historią kultury materialnej na obszarze Prus Wschodnich. Pracuje jako adiunkt na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Studia Redemptorystowskie



Anna Zellma

UWM – Olsztyn

Zasada systematyczności w aktywności edukacyjnej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie

Słowa kluczowe: wychowanie do życia w rodzinie, zasada systematyczności, dydaktyka, nauczanie, wychowanie, pedagogika, nauczyciel

Keywords: education for family life, principle of regularity, didactics, teaching, education, pedagogy, teacher

W dyskusji nad wprowadzaniem dobrych zmian w edukacji szkolnej coraz więcej uwagi poświęca się różnym aspektom aktywności zawodowej nauczycieli¹. Za istotne uznaje się podnoszenie jakości ich pracy wychowawczej poprzez zastosowanie innowacyjnych, opartych na uniwersalnych wartościach strategii edukacyjnych². Wszystko to sprawia, że mało uwagi poświęca się podstawowym zasadom dydaktycznym, które warunkują poprawny, uporządkowany, spójny i logiczny proces wspierania uczniów w odkrywaniu nowej wiedzy, poszerzaniu i aktualizowaniu wiadomości oraz lepsze zrozumienie szczegółowych zagadnień i rozwijanie umiejętności praktycznych. Niewątpliwie również w odniesieniu do aktywności edukacyjnej nauczycieli wychowania do życia w rodzinie za istotne uznaje się zarówno kwestie merytoryczne, jak i nowe rozwiązania metodyczne³. Pomija się natomiast klasyczne zagad-

¹ Por. *Nauczyciel: między etosem a presją rzeczywistości*, red. S. Kowal, A. Kwatera, E. Zawisza, t. 2, *Spoleczne i wychowawcze role nauczyciela*, Będzin 2015; *Nauczyciel i jego rola w sytuacji zmian społecznych i edukacyjnych: współczesne wyzwania*, red. U. Szuścik, E. Kochanowska, R. Majzner, Kraków 2014; <http://wpolityce.pl/spoleczenstwo/280382-polska-edukacja-moze-byc-o-wiele-lepsza-rusza-ogolnopolska-debata-o-systemie-oswiaty-pod-haslem-uczen-rodzic-nauczyciel-dobra-zmiana> (dostęp: 24 maja 2016); <https://debataoswiatowa.men.gov.pl/> (dostęp: 24 maja 2016).

² Por. *Nauczyciel i nauczanie w warunkach zmiany edukacyjnej*, red. J. Piekarski, M. Kamińska, L. Tomaszewska, E. Bartuś, Płock 2016.

³ Por. R. Krupa, *Wychowanie do życia w rodzinie czy edukacja seksualna?*, „Cywilizacja” 21 (2007), s. 141–153; A. Putyńska, L. Putyński, *Wychowanie do życia w rodzinie. Poradnik dla nauczycieli*, Warszawa 2015.

nienia związane z procesem dydaktycznym, w tym także kwestie dotyczące zasad nauczania⁴. Prawidłowa aktywność edukacyjna nauczyciela wychowania do życia w rodzinie wymaga jednak respektowania podstawowych norm nauczania–uczenia się. Jedną z takich zasad jest zasada systematyczności. Jej skuteczna realizacja w toku zajęć wychowania do życia w rodzinie wymaga nie tylko znajomości szczegółowych reguł dydaktycznych wynikających z tej zasady, ale także umiejętności powiązania ich z założeniami zawartymi w podstawie programowej na poszczególnych etapach edukacji szkolnej. Warto zatem podjąć refleksję na temat roli zasady systematyczności w aktywności edukacyjnej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie. Wymaga to najpierw krótkiego wyjaśnienia, na czym polega ta zasada, a następnie opisanie, jak jest ona ujmowana w podstawie programowej oraz jakie ma znaczenie w realizacji zajęć z tego przedmiotu. Dopiero w tym kontekście zostaną przedstawione możliwości i ograniczenia związane ze stosowaniem zasady systematyczności w aktywności edukacyjnej nauczyciela wychowania do życia w rodzinie.

1. Zasada systematyczności – czyli co?

Termin „systematyczność” występuje w różnych kontekstach, które nie zawsze wiążą się wprost z procesem dydaktycznym w szkole. Często jest używany w celu doprecyzowania czynności podejmowanych w codziennym życiu i w pracy zawodowej⁵. Niejednokrotnie spełnia ważną funkcję w określaniu cech charakteru, kompetencji nauczycieli i ocenie ich pracy zawodowej⁶. Wskazuje też na rodzaj i jakość zajęć prowadzonych w systemie oświaty i szkolnictwa wyższego oraz na sposób pracy i zaangażowania uczestników zajęć edukacyjnych⁷. Z kolei termin „zasada” powszechnie bywa stosowany na określenie ustalonego wzoru, reguły, kanonu⁸. W dydaktyce określa normę postępowania dydaktycznego lub/i wychowawczego, której przestrzeganie na etapie planowania i realizacji zajęć edukacyjnych gwarantuje poprawną, zgodną z teoretyczno-praktycznymi prawidłowościami organizację czynności na-

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. M. Kunasz, *Model systematyczny procesu szkolenia i doskonalenia zawodowego*, „Rola Informatyki w Naukach Ekonomicznych i Społecznych” 1 (2006), s. 29–40.

⁶ Por. P. Sobkowiak, *Systematyczna ocena własnej pracy nauczyciela jako element podnoszenia jakości kształcenia językowego*, „Języki Obce w Szkole” 53/54 (2009/2010), nr 6, s. 23–30.

⁷ Por. *Kompetencje w porozumiewaniu się nauczyciela akademickiego. Wielorakie perspektywy*, red. W.J. Maliszewski, Toruń 2007; A. Zawada, *Edukacja na rzecz całego społeczeństwa*, „Praca Socjalna” 23 (2008), nr 3, s. 109–120.

⁸ Por. <http://sjp.pl/norma> (dostęp: 24 maja 2016).

uczyciela i uczniów⁹. Co ważne, tak określony termin „zasada” odnosi się nie tylko do aktywności nauczyciela, ale także uczniów.

Dla właściwego opisanias zasady systematyczności istotne wydaje się przywołanie zakresu znaczeniowego terminu „systematyczność”. W *Słowniku języka polskiego* wyraźnie zaznacza się, że „systematyczność [to] 1) robienie czegoś skrupulatnie i regularnie, działanie zgodnie z ustalonymi regułami, w ramach jakiegoś planu, systemu; metodyczność; 2) regularne występowanie, dzianie się czegoś”¹⁰. Tak określony termin zawiera wszystkie istotne elementy uproszczonego opisu naukowego. Pozwala trafnie zdefiniować zasadę systematyczności w ujęciu dydaktycznym.

Dydaktycy są zgodni, że systematyczność należy do norm, które w sposób istotny decydują o skuteczności świadomych działań w procesie nauczania–uczenia się¹¹. Odgrywa ona ważną rolę w prawidłowym przekazywaniu wiedzy i rozwijaniu umiejętności oraz w kształtowaniu postaw i doskonaleniu kompetencji społecznych¹². Wskazuje bowiem na potrzebę nauczania–uczenia się oraz wychowania, prowadzonego regularnie, dokładnie, zgodnie z ustalonymi i obowiązującymi regułami¹³. Co więcej, zakłada systematyczne wspieranie uczniów w procesie przyswajania wiedzy, rozwijania umiejętności oraz kształtowania postaw i zdobywania kompetencji społecznych¹⁴. Do powinności edukacyjnych nauczyciela należy natomiast właściwa organizacja zajęć i podejmowanie odpowiednich czynności dydaktycznych, które mają na uwadze nie tylko skuteczne zaznajamianie uczniów z nowym materiałem, ale także uprzednie określenie stanu ich wiedzy wyjściowej oraz systematyczne nawiązywanie do niej¹⁵. Stąd też zasada systematyczności implikuje potrzebę odwołania do treści znanych uczniom, by następnie podejmować nowe zagadnienia¹⁶. Istotne jest też „ustalenie tzw. merytorycznego środka ciężkości lekcji oraz eksponowanie na jego tle i w powiązaniu z nim pochodnych wo-

⁹ Por. Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000, s. 114–116; B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa 2007, s. 187–189; W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1998, s. 167–170; J. Pólturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1999, s. 106.

¹⁰ <http://sjp.pl/systematyczno%C5%9B%C4%87> (dostęp: 24 maja 2016).

¹¹ Por. I. Adamek, *Podstawy edukacji wczesnoszkolnej*, Kraków 1997, s. 80–81; Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, dz. cyt., s. 124–126; B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, dz. cyt., s. 188–189; J. Pólturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, dz. cyt., s. 107.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

bec niego wiadomości i umiejętności¹⁷. Pozwala ono nauczycielowi powiązać nowe zagadnienia z wiedzą osobistą uczniów i wiadomościami, które opanowali wcześniej (np. na poprzednich zajęciach, w czasie innych lekcji, w wyniku osobistej lektury i własnych zainteresowań) oraz wskazać na powiązania tematyczne¹⁸. Sprzyja też: 1) wyodrębnianiu i akcentowaniu na lekcjach wiadomości najistotniejszych, dzieleniu materiału na punkty i podpunkty; 2) pogłębianiu i powtarzaniu zagadnień nie tylko na początku lub na końcu zajęć, ale także po zakończeniu określonego zagadnienia; 3) korelacji międzyprzedmiotowej, realizowanej w edukacji szkolnej¹⁹. Dzięki respektowaniu zasady systematyczności w edukacji uczniowie „uzyskują podstawy szerszego systemu wiedzy i uczą się odróżniać zagadnienia rzeczywiście ważne od drugorzędnych, a zwłaszcza nieistotnych²⁰. Są też wspierani w rozwijaniu zdolności kojarzenia treści, wykorzystania wiedzy osobistej zdobytej w szkole i poza nią oraz w doskonaleniu umiejętności praktycznych i kompetencji społecznych²¹. Zwykle ma to miejsce podczas dialogu edukacyjnego, wykonywania zadań pisemnych (np. redagowania krótkiego tekstu, opowiadania, opisu), pracy z tekstem, rozmowy kierowanej, krótkiego wykładu połączonego z pogadanką heurystyczną²². Wymienione rozwiązania metodyczne spełniają ważną funkcję w doskonaleniu przez uczniów umiejętności wyrażania myśli. Sprzyjają też stopniowemu wdrażaniu dzieci i młodzieży do systematycznego, samodzielnego wysiłku w zdobywaniu wiedzy i rozwijaniu umiejętności²³.

Respektowanie zasady systematyczności w edukacji szkolnej wymaga również od nauczyciela odpowiedniego zaangażowania w proces nauczania-uczenia się²⁴. Chodzi tu zwłaszcza o systematyczne i twórcze projektowanie czynności dydaktycznych i wychowawczych oraz staranną analizę tematu każdej lekcji i równomierne rozplanowanie aktywności uczniów²⁵. Tak określone działania edukacyjne pozwalają nauczycielowi wspierać uczniów we właściwym opanowaniu wiedzy, rozwijaniu umiejętności oraz kształtowaniu postaw i kompetencji społecznych²⁶.

¹⁷ Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, dz. cyt., s. 125.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

2. Podstawy programowe zasady systematyczności i jej znaczenie w wychowaniu do życia w rodzinie

Zasada systematyczności stanowi ważną normę postępowania nauczyciela w organizacji i realizacji wychowania do życia w rodzinie. W Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 lutego 2012 roku zmieniającym rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego²⁷ zwraca się uwagę na konieczność rozplanowania tych zajęć w szkolnym planie nauczania²⁸. Świadczy to o respektowaniu zasady systematyczności na zajęciach wychowania do życia w rodzinie. I chociaż tego rodzaju lekcje nie są obowiązkowe, to jednak w sytuacji, gdy rodzice lub pełnoprawni opiekunowie ucznia, albo pełnoletni uczeń wyrażą chęć udziału w nich, uczniowie mają prawo do systematycznego przyswajania wiadomości i rozwijania umiejętności oraz kształtowania postaw i kompetencji społecznych określonych w dokumentach programowych wychowania do życia w rodzinie. Sytuacja ta wymaga od nauczyciela systematycznego przygotowywania się do zajęć i prowadzenia ich zgodnie z planem dydaktycznym.

Analizując obowiązującą Podstawę programową kształcenia ogólnego, daje się zauważyć takie rozplanowanie treści z zakresu wychowania do życia w rodzinie, które świadczy o respektowaniu zasady systematyczności²⁹. Poszczególne zagadnienia są ściśle ze sobą powiązane, podzielone na szczegółowe kwestie i stale pogłębiane³⁰. Na przykład: w klasach V–VI szkoły podstawowej wśród treści dotyczących wartości rodziny w życiu osobistym człowieka i przemian rozwojowych okresu dojrzewania wymienia się najpierw „ podsta-

²⁷ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 lutego 2012 roku zmieniające rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego, Dz. U. 2012, nr 0, poz. 300.

²⁸ Tym samym ustawodawca uwzględniła wytyczne zapisane w Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 lutego 2012 roku w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych. Por. Dz. U. 2012, nr 0, poz. 204.

²⁹ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. 2012, poz. 977.

³⁰ Por. tamże.

wowe funkcje rodziny z podkreśleniem miejsca dziecka w rodzinie³¹. W tym kontekście zwraca się uwagę na „przekaz wartości i tradycji w rodzinie, wspólne świętowanie, spędzanie czasu wolnego, więź rodzinną, związki uczuciowe i inne relacje w rodzinie”³². Właściwe prezentowanie tych zagadnień wymaga również odwołania do konfliktów i sposobów ich rozwiązywania, co słusznie zostało wyodrębnione w podstawie programowej wychowania do życia w rodzinie w klasach V–VI szkoły podstawowej. Wymienione treści powiązano z wartością macierzyństwa i ojcostwa, funkcjonowaniem układu rozrodczego, zrodzeniem i wychowaniem dziecka, rozwojem fizycznym i psychicznym w okresie dojrzewania oraz higieną okresu dojrzewania³³. Za istotne uznano też kwestie związane z prawami człowieka (np. do intymności), umiejętnościami społecznymi (np. asertywnością, współpracą, empatią), odpowiedzialnością za własny rozwój i samowychowanie (w tym także za mądre korzystanie z mass mediów)³⁴. W tym kontekście zwrócono uwagę na „instytucje działające na rzecz dziecka i rodziny”³⁵. Takie rozplanowanie treści świadczy o właściwym podziale materiału nauczania w zakresie wychowania do życia w rodzinie. Wymaga jednak od nauczyciela umiejętności wiązania poszczególnych zagadnień i akcentowania spraw zasadniczych w procesie odkrywania przez uczniów wartości rodziny w życiu człowieka oraz w przygotowaniu do zrozumienia i akceptacji samego siebie, a zwłaszcza przemian rozwojowych zachodzących w organizmie. Integralnie z tym związane są wyodrębnione w podstawie programowej działania ukierunkowane na kształtowanie umiejętności społecznych. Mają one istotne znaczenie dla procesu systematycznego uczenia się. Umożliwiają bowiem stymulowanie wielostronnej aktywności młodzieży w ramach zajęć z wychowania do życia w rodzinie. Odnoszą się do zagadnień bliskich uczniom, a zarazem znaczących dla integralnego rozwoju.

Również w podstawie programowej wychowania do życia w rodzinie na III i IV etapie edukacji uwidacznia się zasada systematyczności³⁶. Zarówno

³¹ Załączniki do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 roku. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych, Dz. U. 2012, poz. 977.

³² Tamże.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. Załączniki do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 roku. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, Dz. U. 2012, poz. 977; Załącznik nr 5. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół zawodowych, Dz. U. 2012, poz. 977.

w gimnazjum, jak i w szkołach ponadgimnazjalnych odwołuje się do wiedzy osobistej uczniów na temat małżeństwa i rodziny. Słusznie za istotne uznaje się ich doświadczenia związane z życiem w rodzinie, tożsamością płciową, rozwojem fizycznym i psychicznym oraz nawiązywaniem i podtrzymywaniem kontaktów interpersonalnych, przyjaźni, koleżeństwa, funkcjonowaniem w różnych grupach społecznych, odpowiedzialnym rodzicielstwem³⁷. Wielokrotnie ma miejsce odwołanie do wiedzy wyjściowej młodzieży na temat wartości rodziny, integralnej wizji ludzkiej osoby, problemów i trudności okresu dorastania, procesów życia społecznego, tożsamości płciowej³⁸. W tym kontekście za ważne uznaje się zaznajamianie uczniów gimnazjum z treściami dotyczącymi męskości i kobiecości, miłości, rodzicielstwa, planowania rodziny i metod rozpoznawania płodności oraz zagrożeń okresu dorastania i chorób przenoszonych drogą płciową³⁹. Z tymi tematami wiązą się szczegółowe kwestie, takie jak zdrowotne, psychologiczne i etyczne aspekty antykoncepcji, odpowiedzialność w przeżywaniu własnej płciowości, budowanie więzi, rodzicielstwo, presja seksualna, pornografia, prostytucja nieletnich, formy spędzania czasu wolnego i ich wpływ na rozwój człowieka⁴⁰. Dzięki wyodrębnieniu tych zagadnień nauczyciel wychowania do życia w rodzinie może wspierać uczniów w odkrywaniu i przyswajaniu najistotniejszych wiadomości, które stanowią podstawę w procesie kształtowania dojrzałych postaw społecznych, nabywaniu umiejętności odpowiedzialnego wyrażania miłości oraz w przygotowaniu do podjęcia ról w małżeństwie i rodzinie. Co więcej, omawiając wyżej wymienione zagadnienia, nauczyciel zobowiązany jest do uprzedniego określenia stanu wiedzy wyjściowej młodzieży oraz systematycznego nawiązywania do niej. Właściwa realizacja wyżej wymienionych powinnośi spełnia ważną funkcję w procesie wspierania uczniów w rozróżnianiu zagadnień istotnych, wartościowych, znaczących w odpowiedzialnym i mądrym przeżywaniu własnej płciowości oraz w budowaniu trwałych więzi międzyludzkich. Jeśli nawet w czasie zajęć uczniowie nie zaakceptują wartości dotyczących małżeństwa i rodziny, to ich znajomość może okazać się pomocna w dorosłym życiu. Wiedza uprzednio pozyskana stanowi podstawę do odpowiedzialnego działania. Niejednokrotnie warunkuje jakość postępowania w dorosłym życiu.

Wyżej opisane zagadnienia zostają przypomniane i wyraźnie pogłębione na IV etapie edukacyjnym. Odnoszą się one do takich treści, jak: seksualność

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. Załączniki do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 roku. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego..., dz. cyt.

⁴⁰ Por. tamże.

człowieka, prokreacja, przyjaźń, miłość, funkcjonowanie rodziny, role małżeńskie i rodzicielskie, kreowanie własnej osobowości, „tożsamość i wielowymiarowość człowieka”⁴¹, tolerancja, komunikacja interpersonalna, rozpoznawanie płodności, metody i środki antykoncepcyjne, konflikty w rodzinie oraz sposoby ich rozwiązywania⁴². Obok tego w podstawie programowej wychowania do życia w rodzinie w szkołach ponadgimnazjalnych wprowadzone zostają nowe zagadnienia. Dotyczą one wyboru drogi życiowej, kreowania własnej osobowości, etapów rozwoju miłości, komplementarności płci, przygotowania do małżeństwa, norm zachowań seksualnych, małżeństwa, ciąży, wychowania w rodzinie, aborcji, nieplanowanej ciąży, patologicznych zachowań w rodzinie (np. przemocy, wykorzystania seksualnego)⁴³. Wiele uwagi poświęca się też prawnym aspektom życia w rodzinie, niepełnosprawności, starości, chorobom, śmierci osób bliskich⁴⁴. Zagadnienia te zostają uzupełnione o treści dotyczące poradnictwa młodzieżowego i rodzinnego w Polsce⁴⁵. Tak ujęte treści zostały racjonalnie podzielone i rzetelnie rozpisane. Podkreślono przy tym zagadnienia główne (hasła przedmiotowe), a niekiedy wyodrębniono kwestie szczegółowe. Wyraźnie wskazano na etyczne aspekty seksualności, małżeństwa i rodzicielstwa. Słusznie wiele uwagi poświęcono wspieraniu młodzieży w rozwijaniu i doskonaleniu umiejętności społecznych niezbędnych w dorosłym życiu⁴⁶. Podejmowanie przez nauczyciela wychowania do życia w rodzinie nowych treści nie jest bowiem oderwane od kształtowania odpowiednich sprawności i kompetencji społecznych. Przeciwnie, wymaga ono ścisłego powiązania aktywności dydaktycznej z wychowawczą oraz odpowiedniej hierarchizacji i ciągłego nawiązywania do wiedzy osobistej uczniów. Działaniom tym winno również towarzyszyć systematyczne wspieranie młodzieży w samodzielnej pracy nad sobą.

3. Możliwości i ograniczenia

Niewątpliwie w praktyce edukacyjnej sposób respektowania przez nauczyciela wychowania do życia w rodzinie zasady systematyczności zależy

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże; Załączniki do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 roku. Załącznik nr 5. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół zawodowych, dz. cyt.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże.

od czynników zewnętrznych i uwarunkowań podmiotowych. Pierwsze wiążą się przede wszystkim z organizacją pracy edukacyjnej szkoły, czasem również z miejscem realizacji zajęć oraz dostępem do środków dydaktycznych. Dyrekcja zobowiązana jest do systematycznego organizowania zajęć lekcyjnych z wychowania do życia w rodzinie w wymiarze określonym przez ustawodawcę⁴⁷. To jednak nie wystarczy. Potrzebne są też odpowiednie kompetencje merytoryczne i metodyczne nauczycieli prowadzących ten przedmiot. Za punkt wyjścia należy uznać akceptowanie i respektowanie przez nauczyciela ogólnoludzkich wartości, które mają istotne znaczenie zarówno dla integralnego rozwoju uczniów, jak i przygotowania ich do pełnienia funkcji społecznych i rozwiązywania codziennych problemów. Tylko wtedy można systematycznie wspierać uczestników zajęć w dostrzeganiu różnych aspektów życia w małżeństwie i rodzinie, świadomym przeżywaniu okresu dorastania i młodości, wybieraniu i hierarchizowaniu wartości, kształtowaniu własnego systemu wartości oraz formowaniu poczucia odpowiedzialności za siebie, swoje postawy i zachowania oraz za innych ludzi (np. rówieśników, przyjaciół, sympatię). Konieczna jest też umiejętność stwarzania sytuacji edukacyjnych, podczas których uczniowie podejmują wysiłek odróżniania wartości związanych z małżeństwem i rodziną od antywartości oraz mają możliwość konfrontowania swoich dotychczasowych poglądów i postaw społecznych. Służą temu między innymi zajęcia prowadzone w formie dialogu i dyskusji, skorelowane z innymi przedmiotami. Brak ocen z wychowania do życia w rodzinie sprzyja prowadzeniu swobodnych (pozbawionych lęku o to, jak zostanie oceniona wypowiedź) rozmów oraz dzieleniu się wiedzą osobistą i doświadczeniem. Co więcej, taki system pozwala przezwyciężać bariery związane z realizacją założeń programowych oraz urzeczywistnianiem wartości. Chroni on też nauczyciela wychowania do życia w rodzinie przed rutyną oraz działaniem instrumentalnym. W rezultacie sprzyja motywowaniu uczniów do odkrywania autentycznych wartości związanych z małżeństwem i rodziną oraz kształtowaniu postaw społecznych.

Niekiedy jednak mała liczba godzin wychowania do życia w rodzinie, brak ocen, prac domowych i sprawdzianów oraz wpływ kultury popularnej na wiedzę uczniów o małżeństwie i rodzinie czy też ich negatywne doświadczenia w znacznym stopniu mogą utrudniać realizację zasady systematyczności. Trudno bowiem uprzednio określić wiedzę i umiejętności wyjściowe dzieci i młodzieży. Ponadto długie przerwy między zajęciami prowadzonymi

⁴⁷ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 lutego 2012 roku zmieniające rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego..., dz. cyt.

na poszczególnych etapach edukacji szkolnej mogą dezorganizować czynności wynikające z zasady systematyczności. Niekiedy utrudniają nauczycielowi aktywizację wcześniej zdobytych przez uczniów wiadomości i umiejętności z zakresu wychowania do życia w rodzinie. Mogą też dezorganizować wypełnianie zaleceń dotyczących korelacji w edukacji szkolnej oraz pomniejszać jej znaczenie motywacyjne w procesie nauczania–uczenia się.

I chociaż zasada systematyczności wspomaga realizację celów i zadań określonych w podstawie programowej wychowania do życia w rodzinie na poszczególnych etapach edukacji szkolnej, to jednak jej właściwe stosowanie wymaga profesjonalnej wiedzy merytorycznej i metodycznej oraz odpowiednich predyspozycji osobowościowych. Ważne wydają się przy tym takie przymioty nauczyciela, jak: poczucie odpowiedzialności za uczniów i jakość prowadzonych zajęć, systematyczność w przygotowaniu do lekcji, staranność, dokładność, kreatywność w myśleniu i działaniu, realizm w planowaniu i realizacji zajęć. Wymienione cechy w znacznym stopniu decydują o tym, że aktywność dydaktyczno-wychowawcza podejmowana w ramach wychowania do życia w rodzinie na wcześniejszych etapach edukacji szkolnej jest pogłębianą i uzupełnianą na jej kolejnych szczeblach. Odgrywają one zatem ważną rolę w procesie wspierania uczniów w utrwalaniu i poszerzeniu wiedzy oraz rozwijaniu umiejętności i postaw społecznych, a przez to w efektywnej realizacji zasady systematyczności w wychowaniu do życia w rodzinie.

Summary

Principle of regularity in educational efforts for family life teachers

In the educational activity of the family life teacher, following the basic standards of the didactic procedure is very important. One of them is the principle of regularity. It conditions a correct, organized, coherent and logical process of supporting students in discovering, broadening and improving their knowledge and better understanding of specific issues, as well as facilitates their skill development. It requires that the family life teacher not only to systematically organize classes, but also to divide the material in a proper manner, with reference to the students' knowledge, or to combine individual issues into a whole. What is of equal importance is integration and correlation of the curriculum content which has been specified in curriculum documents concerning family life education, as well as constant and diligent preparation of the teacher for the classes to be conducted. With such didactic activities, students will be provided with the proper support for their regular acquisition of knowledge, development of skills, as well as attitudes and social competence. They are also gradually introduced to independent work.

Detail analyses concerning the principle of regularity concerning teaching efforts of the education for family life teacher requires references to guidelines specified in the general education core curriculum. The curriculum content proposed in this document is properly divided: the principal issues are highlighted, individual curriculum items are interrelated and emphasis is placed on the regular development of skills as well as attitudes and social competence. Regular preparation of the teacher for conducting education for family life classes is also considered of crucial importance.

Anna Zellma – profesor doktor habilitowana nauk teologicznych; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Członek zarządu Stowarzyszenia Katechetów w Polsce, członek The European Equipe for Catechesis (EEC), konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Autorka trzech monografii z zakresu katechetyki oraz licznych publikacji w czasopiśmie naukowych i w recenzowanych opracowaniach zbiorowych. Zainteresowania badawcze: katecheza młodzieży, dydaktyka nauczania religii, profesjonalny rozwój nauczyciela religii, pedeutologia, dydaktyka ogólna i pedagogika chrześcijańska.

Ks. Marek Filipczuk

UKSW – Warszawa

Wychowanie moralne jako strategiczny cel systemu kształcenia

Słowa kluczowe: wychowanie, edukacja, szkoła, sumienie, świadectwo życia, miłość, prawda, pedagog, katecheta

Keywords: education, teaching, school, conscience, witness of life, love, truth, educator, religious instructor

W procesie kształtowania sumienia uczestniczą różne – mające bezpośredni wpływ na wychowanie człowieka – środowiska. Jednym z nich, obok przedszkola, Kościoła, środków masowego przekazu, a także grup pokoleniowych i wspólnot religijnych, jest szkoła¹. Nie należy jednak zapominać, że szkoła pozostaje wciąż podporządkowana nadrzędnym prawom rodziny, gdy chodzi o zasady moralne, i prawom państwa w kwestii materiału intelektualnego. Kościół i szkoła w odniesieniu do wychowania mają bowiem sens tylko w relacji do rodziców i rodziny².

Mimo tylu czynników oddziałujących na dzieci i młodzież można powiedzieć, że szkoła jest nadal jednym z najważniejszych środowisk kształtujących człowieka. Choć jej rola wydaje się drugoplanowa, to jednak, przy dysfunkcyjności większości dzisiejszych rodzin, pozostaje niezastąpiona. Jan Paweł II na Światowy Dzień Pokoju w 1991 roku pisał na temat udziału szkoły w procesie kształtowania sumienia: „Zasadnicze znaczenie dla formacji sumienia ma także szkoła, w której dzieci i młodzież stykają się z szerszym światem, często odmiennym od środowiska rodzinnego”³. Nie pomniejszając zatem znaczenia

¹ Por. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 285.

² Por. J. Maritain, *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 136; K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, „Pastores” 2002, nr 16, s. 17.

³ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991 r.*, w: *Orędzia Jana Pawła II*, Kraków 1998, nr 3.

któregokolwiek ze wspomnianych środowisk, w wychowaniu sumienia należy zaakcentować rolę szkoły.

Szkoła ma zadanie kształtowania umysłu dziecka, rozwijania jego umiejętności wydawania poprawnych sądów, a także zapoznawania go z tradycją i kulturą minionych pokoleń. Kształtuje w nim także system wartości, przygotowuje do życia zawodowego oraz rozwija umiejętność współżycia z innymi ludźmi. Jako środowisko wspierające procesy oddziaływań pedagogicznych winna być zatem ukierunkowana nie tylko na przekazywanie wiedzy i kształtowanie zdolności twórczych wychowanków. Równy nacisk w jej działalności należy kłaść na potrzebę dokonywania odkryć w życiu wychowanka oraz uczenia go interpretacji różnych aspektów życia ludzkiego w świetle Ewangelii⁴.

Dzisiejsza szkoła nie może koncentrować się jedynie na nauczaniu. By umożliwić uczniom w miarę wszechstronną formację, musi jednocześnie wychowywać. Można powiedzieć: szkoła jest skazana na wychowanie w sensie oddziaływania. To, co się w niej dzieje, nie jest obojętne dla dziecka czy młodego człowieka przebywającego w jej murach. Szkoła może bowiem także hamować rozwój osoby, oduczać dokonywania świadomych wyborów, kompromitować wartości⁵. Tak destruktywny wpływ na młode pokolenie miała szkoła socjalistyczna, która świadomie i konsekwentnie demoralizowała młodzież. Jeśli więc dzisiejsza szkoła chce zerwać z niechlubną przeszłością i skoncentrować się na autentycznym wychowaniu, musi otworzyć się także na życie duchowe człowieka. Konieczność uwzględnienia pierwiastka duchowego w wychowaniu zamknął w dosadnym stwierdzeniu Karl Jaspers: „Bez wiary nie ma wychowania, a jedynie technika edukacji”⁶. Aby zatem odejść od techniki edukacji, szkoła musi być gotowa odpowiedzieć na wszystkie potrzeby człowieka, zarówno te naturalne, jak i duchowe.

Uważna lektura dokumentu *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole*, wydanego przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego, uświadamia, jak wielką wagę Kościół przywiązuje do pełnionych przez szkołę zadań. Czytamy w nim:

Jakkolwiek rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami swych dzieci, zaś ich prawo-obowiązek jest w tym zakresie pierwotny i ma pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, to pośród środków, które wspierają i uzupełniają wypełnianie tego podstawowego prawa rodziny, szkoła ma wartość i wagę zasadniczą. Tak więc zgodnie ze swą misją szkoła winna

⁴ Por. M. Madej-Babula, *Wychowanie religijne w kontekście pedagogiki*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk, J. Mółka, Kraków 2007, s. 68.

⁵ Por. A. Radziwiłł, *Sześć uwag na temat wychowania*, „Znak” 1996, nr 498, s. 15.

⁶ K. Jaspers, *Uwagi o wychowaniu*, „Znak” 1993, nr 460, s. 81.

starannie kultywować intelektualne, twórcze i estetyczne zdolności człowieka, jego wolę i uczciwość, wspierać poczucie wartości, sprzyjać powstawaniu słusznych postaw i mądrego zachowania, zapoznawać ze spuścizną kultury odziedziczoną po poprzednich pokoleniach, przygotowywać do życia zawodowego (...) i wzbudzać u uczniów ducha koleżeństwa⁷.

Praktyka codziennego życia pokazuje, że bardzo często rodzice dyspensują się od tych zadań, powierzając je placówkom oświatowym. W tej sytuacji na szkołę spada główny ciężar kształcenia młodego pokolenia, przygotowania go do dorosłego życia, wyuczenia zawodu, a także wychowania. Szkoła nie jest w stanie sama podołać wszystkim tym zadaniom. W tej sytuacji jako priorytetowy jawi się postulat uświadomienia rodzicom, nauczycielom i katechetom konieczności zintegrowania działań wychowawczych. Takie połączenie wysiłków umożliwi przełamanie wytworzonych w przeszłości sztucznych barier dzielących wychowanie szkolne, domowe i kościelne⁸.

Bywa, że rodzice, zamiast wypracowywać wspólnie z wychowawcami szkolnymi środki zaradcze, pomocne na przykład w profilaktyce uzależnień, bronią dzieci przed rzekomymi krzywdami wyrządzanymi im w szkole, nawet ze strony nauczycieli⁹. Czytamy w Karcie Praw Rodziny:

Podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci powinno być wspierane przez rozmaite formy współpracy rodziców z nauczycielami i kierownictwem szkoły, a w szczególności przez dopuszczenie obywateli do działalności szkoły oraz w określeniu i wprowadzeniu w życie polityki wychowawczej¹⁰.

1. Formacja moralna ważnym zadaniem szkoły

Gdy przypatrujemy się współczesnej sytuacji w szkolnictwie, dostrzegamy istnienie pewnych prądów antypedagogicznych, które wyraża przekonanie, że nie trzeba wychowywać człowieka, bo rodzi się on dobry z natury, natomiast psuje go kultura. Nie trzeba go wychowywać – twierdzą niektórzy współcześni pedagodzy – bo ma on w sobie dane, które same go poprowadzą. Czym one są?

⁷ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Katolik świecki świadkiem wiary w szkole*, Rzym 1982, nr 12.

⁸ Por. T. Panuś, *Formy współpracy katechetów z nauczycielami*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, z. 523, s. 395; K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, w: *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, red. K. Misiaszek, A. Potocki, Warszawa 1995, s. 43n.

⁹ Por. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, Warszawa 2007, s. 17.

¹⁰ Karta Praw Rodziny, nr 5.

Otóż jest to na przykład biologia człowieka, jego ID; to, że ma w sobie źródło popędów, co ma się uwidaczniać w seksualizmie¹¹.

Zadaniem każdej szkoły jest przekazywanie młodzieży wiedzy o świecie i o człowieku oraz wychowywanie jej w szacunku dla prawdy, dobra i piękna¹². Sobór Watykański II naucza w konstytucji *Gaudium et spes*:

Natura intelektualna osoby ludzkiej powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony tą mądrością człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości (nr 15).

Chodzi więc o takie nauczanie, którego celem nie jest jedynie wyposażenie młodzieży w wiadomości i umiejętności użyteczne, lecz także ukazanie jej chrześcijańskiej wizji człowieka i jego przeznaczenia.

Właściwie pojęte wychowanie szkolne powinno kształtować władze umysłowe, rozwijać zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadzać w dziedzinie kultury, przygotowywać do życia zawodowego, a także wytwarzać przyjazne relacje wśród wychowanków różniących się pochodzeniem i charakterem¹³. Szkoła nie może tylko nadawać tytułów bądź przygotowywać do zawodu, lecz musi oferować wychowanie integralne, tzn. prowadzić do pełnego rozwoju osobowości, nadawać pełne znaczenie życiu, przenikać sfery intelektu, uczuciowości i woli. Wychowanie integralne, kształtując przekonania, skłonności i zachowania, ułatwia decyzje etyczne, społeczne, kulturalne¹⁴.

Nie zawsze akceptowana jest jednak konieczność, a nawet możliwość wychowania moralnego prowadzonego przez szkołę¹⁵. Szkoła jako instytucja wychowawcza nie jest z natury zainteresowana chrześcijaństwem jako takim, lecz wkładem, jaki nauczanie religii może zaoferować uczniowi w procesie formacji do pełnej dojrzałości, niezbędnej, by nie zgubić się w sytuacji pluralizmu

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek podmiotem wychowania*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2004, nr 2, Radom, s. 25.

¹² Por. M. Seweryński, *Szkoła katolicka w obliczu współczesnych wyzwań*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 1998, nr 2, s. 75.

¹³ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 5.

¹⁴ Por. *Orędzie Jana Pawła II na europejskie spotkanie poświęcone szkołom*, „Biuletyn Salezjański” 1996, nr 387–388, s. 34; Jan Paweł II, *Zasada wolności nauczania opiera się na godności osoby*. Do uczestników zjazdu związku włoskich prawników katolickich (7 grudnia 1981), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. IV, cz. 2, Poznań–Warszawa 1989, s. 390.

¹⁵ Por. P. Tomasiak, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 413.

i ofert kultury masowej¹⁶. W kontekście tak widzianych celów szkoła powinna nie tyle dawać uczniowi informacje o charakterze encyklopedycznym, ile przekazywać i uzasadniać podstawowe prawdy moralne oraz pozwolić, by poszukiwania rozwiązań szczegółowych mogło podjąć sumienie samych wychowanków. Ważne jest więc, aby szkoła nie ograniczała swego przekazu tylko do wiedzy naukowej, estetycznej i moralnej, lecz by uczyła także sposobów życia, w którym wartości kultury funkcjonują jako oczywiste składniki codzienności. By wyposażała młodego człowieka w kryteria, które pozwolą mu na właściwą ocenę tak ogromnego natłoku informacji i tendencji panujących w otaczającym go świecie¹⁷. Chodzi zatem o przygotowanie ucznia do wyborów, których dokonuje on niezliczoną ilość razy w ciągu swojego życia¹⁸. Wszak głównym zadaniem szkoły jest pomaganie wychowankom, by zrozumieli rzeczywistość, która ich otacza, a także samych siebie. Owa pomoc dokonuje się, zdaniem M. Łobockiego, poprzez „przekazanie wychowankom wiedzy o problemach moralnych, rozwijanie umiejętności odróżniania tego, co złe, niegodziwe oraz tego, co dobre, a także kształtowanie wrażliwości i gotowości do postępowania moralnego”¹⁹.

Szkoła przede wszystkim powinna uczyć młodych ludzi myśleć. W wychowaniu moralnym niemożliwe byłoby przecież przewidzenie wszystkich sytuacji, w których uczniowie mają odróżniać dobro od zła i dokonywać prawidłowych wyborów. Oznacza to, że w całym procesie edukacji powinno nastąpić przesunięcie akcentu od podejścia nauczającego ku krytyczno-interpretacyjnemu, tak by rozwijać w młodzieży świadomość krytyczną oraz zdolność myślenia samodzielnego, perspektywicznego i alternatywnego, a w konsekwencji umiejętność dokonywania właściwych wyborów²⁰. Szkoła bowiem nie odgrywa zasadniczo roli w bezpośrednim kształtowaniu siły wewnętrznej, ale w rozwijaniu myślenia praktycznego; poprzez nauczanie o charakterze i pryncypalach, moralności kształtuje ludzkie postawy i zachowania²¹.

Szkoła, by mogła właściwie spełniać swą funkcję wychowawczą, musi uszanować podstawowe i fundamentalne prawa osoby ludzkiej, wśród których

¹⁶ Por. K. Czuba, *Wychowanie w warunkach pluralizmu i demokracji*, „Ateneum Kapłańskie” 1992, z. 498, s. 261.

¹⁷ Por. A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945–2000*, Szczecin 2000, s. 206.

¹⁸ Por. W. Gubała, *Wychowanie moralne młodzieży*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 203–204.

¹⁹ M. Łobocki, *O wychowaniu moralnym*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1996, nr 7, s. 3.

²⁰ Por. A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 206.

²¹ Por. J. Maritain, *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*, dz. cyt., s. 131, 137.

najważniejsze jest prawo do prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości²². Może ona także odgrywać pozytywną rolę w odkrywaniu i realizacji powołania wychowanków do życia w miłości i prawdzie. W podjęciu owego powołania ujawnia się sens naszego podobieństwa do Boga: człowiek jest podobny do Boga, ponieważ umie kochać i zdolny jest poznać prawdę. Bez realizowania w swym życiu tych podstawowych wartości nie może się on w pełni rozwijać. Stanowią one bowiem konstytutywny element natury ludzkiej²³. Stąd wartości moralne są składnikiem koniecznym i podstawowym treści wychowawczych. Wszystko to pozwala na postawienie wniosku, że szkoła nie może być zamknięta na wartości ładu moralnego i formowanie ludzi sumienia, ponieważ warunkiem nie tylko dalszego rozwoju młodzieży, ale także urzeczywistnienia przez nią wartości nazywanych na ogół dobrami, jest przygotowanie jej do kształtowania własnej osobowości poprzez realizację owych wartości. Nie da się bowiem prowadzić kształcenia i wychowania chrześcijańskiego obok wychowania szkolnego²⁴.

I. Jundziłł główne zadania środowiska szkolnego ujęła w trzy grupy problemów: przygotowanie wychowanków do życia w świecie wciąż zmieniającej się cywilizacji i nowych stosunków międzyludzkich, wdrażanie do demokratycznych form życia zbiorowego oraz przyswajanie przez uczniów zasad moralności opartej na wartościach ogólnoludzkich²⁵. Rozwój moralny umożliwia przyjęcie postawy gotowości do poświęceń, jest podstawą dawania daru z siebie, ofiarowania trudu i wysiłku innym, otwarcia jednostki na sprawy innych ludzi, zdolności empatii i chęci obcowania z nimi na zasadach współdziałania, tolerancji i wspólnoty przeżywania²⁶. Te prawa, zagubione w szkole socjalistycznej, która tylko uczyła i indoktrynowała według marksistowskiej teorii rozwoju i postępu społecznego, mają w reformie edukacji, przynajmniej w jej założeniach, zostać przywrócone, aby szkoła nabrała na nowo wymiaru wychowawczego²⁷. Zadania wychowawcze zostały w niej postawione na równi z edukacyjnymi. Wynika to

²² Por. A. Rynio, *Szkoła w wychowaniu moralnym*, w: *Pedagogika katolicka*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 360.

²³ Por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999, s. 133; KKK, nr 1704, 1718; J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 201.

²⁴ Por. W. Cichoń, *Aksjologiczne ujęcie procesu wychowania*, w: *Człowiek – wartości – wychowanie*, dz. cyt., s. 121–122, 127; K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, dz. cyt., s. 24.

²⁵ Por. I. Jundziłł, *Dziecko – ofiara przemocy*, Warszawa 1993, s. 96–98.

²⁶ Por. J. Kopeczek, *Wychowanie w szkole*, „Wychowawca” 2000, nr 4, s. 20.

²⁷ Por. M. Cogieli, *Wychowanie personalistyczne wobec nowego paradygmatu edukacji*, „Ateum Kapłańskie” 2001, z. 552, s. 283.

ze znaczenia szkoły dla wszechstronnego wychowania dzieci i młodzieży, ponieważ dopiero pełna integracja pozwala człowiekowi spełniać się w jego oczekiwaniach i dążeniach. „Wszechstronne wychowanie” znaczy także moralne i religijne, a nie tylko obejmujące jego cielesność, emocjonalność czy zdolność do myślenia. Pod pojęciem pełnej integralności rozumie się natomiast wprowadzenie wychowanków w świat kultury, w której jest miejsce na pogłębione rozumienie wszystkich wymiarów tajemnicy człowieka²⁸. Niestety, w świetle dokumentów dotyczących edukacji można powiedzieć, że szkoła jest instytucją nie tylko w jakiejś mierze pozbawioną dobrej woli odnośnie do rozwoju religijnego ucznia, ale i uniemożliwiającą realizację formułowanego przez siebie postulatów wszechstronnego i pełnego jego rozwoju²⁹.

Dla wychowania w szkole sprawą fundamentalną jest wypracowanie systemu postaw i wartości, które decydują o rozwoju osobowym człowieka. W procesie wychowawczym wartości moralne pojawiają się zarówno w treściach, metodach, jak i celach. W tym budowaniu systemu wartości, niezbędnego w każdym prawidłowym procesie wychowania, katecheza ma szczególne znaczenie, ponieważ ma ona pomóc uczniowi w osobistym kształtowaniu hierarchii wartości, zarówno naturalnych, jak i chrześcijańskich³⁰. Przyjęty system wartości stanowi podstawę wyboru określonego postępowania oraz celu i sensu życia. Plan wychowawczy w katechezie dotyczy bowiem wychowania pojętego szeroko jako pomoc drugiemu w stawaniu się człowiekiem, a więc także w otwieraniu się na wartości wyższe. Ze strony szkoły chodziłoby zatem o przyjęcie i włączenie w swoje programy wychowawcze aksjologii, która wynika z Ewangelii. Aksjologiczny zamęt panujący w szkole prowadzi w konsekwencji do osłabienia jej pozycji jako jednego z najważniejszych środowisk wychowawczych³¹.

Szkoła dopuszcza się uzurpacji, jeśli wprowadza zamęt w nauczanie moralne lub religijne, jakie dziecko otrzymuje od swoich rodziców³². Ten punkt widzenia jasno przedstawił Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny w świecie współczesnym:

Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno

²⁸ Por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, dz. cyt., s. 134.

²⁹ Por. K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, dz. cyt., s. 19; K. Misiaszek, *Potrzeby i możliwości wprowadzenia elementów ewangelizacji do nauczania religii w szkole*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, dz. cyt., s. 180.

³⁰ Por. J. Tarnowski, *Wołanie o mistrza – rozmowa*, „Więź” 1995, nr 12, s. 92.

³¹ Por. J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 192.

³² Por. J. Salij, *Nauka Kościoła na temat wychowania*, „W Drodze” 1993, nr 6, s. 38.

w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. W tym sensie Kościół potwierdza prawo pomocniczości, które szkoła obowiązana jest przestrzegać, współpracując w wychowaniu seksualnym, w takim samym duchu, jaki ożywia rodziców (nr 37).

Właśnie zamiar kształtowania dzieci w określonej ideologii, sprzecznej z duchem wychowania rodzinnego, jest głównym powodem monopolizowania szkoły przez państwo.

Postawy nauczycieli są z zasady odwzorowaniem postaw społeczeństwa globalnego. Są oni bezradni wobec pluralizmu, o który niegdyś wprawdzie zabiegali, ale teraz nie wiedzą, co z nim zrobić. Są bezradni wobec relatywizmu moralnego, którego mało zachęcający obraz odbierają, obserwując postawy młodzieży. Są bezradni wobec wymogów demokracji, która okazała się bardziej kłopotliwa, niż przypuszczano³³. W konsekwencji powszechne w przekonaniu wielu nauczycieli stają się iluzje o wyższości subiektywizmu nad obiektywnymi faktami, tolerancji nad miłością, demokracji nad prawdą, doraźnej przyjemności nad trwałym szczęściem, związków na próbę nad trwałym małżeństwem i rodziną³⁴.

Pisząc o wartościach zagubionych w wychowaniu szkolnym, należy wskazać przede wszystkim trzy przeszkody utrudniające powrót do nich. Jako pierwszy grzech szkoły wymieniane jest przeładowanie i w konsekwencji anonimowość, w której ginie i uczeń, i nauczyciel, a przekaz wartości jest bardzo utrudniony. Można by to streścić lapidarnie: ilość pożera jakość. Obok anonimowości przeszkodę stanowi także mentalność, tzn. sposób myślenia najpierw o wartościach jako takich, a potem o roli nauczyciela w szkole. Drugim problemem jest utrata powszechnej świadomości, że wartości chrześcijańskie mają charakter uniwersalny, wynikają z natury człowieka, a istotę tejże wyraża prawda o godności i wartości osoby ludzkiej. Wreszcie trzecia przeszkoda: nauczyciel we współczesnej szkole zdystansował się od obowiązku uczestnictwa w formacji sumienia swojego wychowanka³⁵. Otóż bycie nauczycielem ma sens tylko wówczas, kiedy prawda jest jakoś własnością społeczną, do której wprowadza się następnych jej uczestników. Degradacja zawodu nauczyciela polega często na tym, że przekazuje on uczniom jedynie prawdę typu „mieć”. Tymczasem w wymiarze społecznym porzucono możliwość rozwoju ku osiągnięciu prawdy najważniejszej, a w związku z tym także możliwość nauczania

³³ Por. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, dz. cyt., s. 18.

³⁴ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2005, s. 218.

³⁵ Por. S. Borowczyk, *Wartości zagubione w wychowaniu szkolnym*, w: *Wychowawca na czas próby. Jakiego człowieka chcemy wychować?*, red. K. Mroczek, Marki-Struga, s. 51.

jej³⁶. Aby mógł następować przekaz prawdy typu „być”, musi zaistnieć między nauczycielem i wychowankiem jakaś forma osobistego kontaktu, poznania, promieniowania osobowości, zaufania, życzliwości, przyjaźni, przebaczenia, rozmowy, pamięci itp.

2. Podstawowe założenia szkolnego nauczania religii

Zadaniem nauczania religii w szkole jest przekaz doktryny wiary i takie wychowanie chrześcijańskie, które doprowadza do umiłowania Stwórcy i przylgnięcia do Niego³⁷, do znalezienia właściwego stosunku do Boga, Chrystusa i Kościoła oraz do prowadzenia życia chrześcijańskiego. Stąd katecheza przeniesiona w mury szkolne nie powinna zagubić tego podstawowego elementu chrześcijańskiego wychowania, jakim jest wychowanie do wiary i pomaganie w jej rozwoju³⁸. Nie chodzi tutaj o kryteria kanoniczne czy o socjologiczną kategorię autodeklaracji wiary, lecz o świadomą i wolną decyzję człowieka, w której wybiera on Jezusa jako swego Pana i Zbawiciela. Szczegółowe aspekty tego wychowania, oprócz kształtowania sumienia, obejmują wychowanie do: modlitwy, liturgii, życia w Kościele, dawania świadectwa, obecności wierzących w świecie poprzez zaangażowanie w różne dziedziny życia, odpowiedzialności za świat, wolności, tolerancji i poszanowania innych. Dziecko, uczestnicząc w katechezie przedszkolnej, a później szkolnej, dostaje niezbędne impulsy i pomoc w dalszym rozwoju świadomości moralnej, którą steruje sumienie wciąż dynamiczne i wciąż wychowywane. Stąd katecheta jest wychowawcą nie tylko dlatego, że jest nauczycielem religii, ale przede wszystkim dlatego, że towarzyszy katechizowanym w rozwoju ich wiary. Jednak sumienie dziecka formują dodatnio albo ujemnie nie tylko nauczyciele, ale również przedmioty szkolne, lektura, audiowizja itp. Wszak głównym i najskuteczniejszym narzędziem wychowania jest wzorzec – mistrz. Przy dzisiejszym rozchwianiu ideowym i swoistej neutralności wychowawczej w całym świecie rozlega się wołanie o mistrza i poszukiwanie go. Jak wiadomo, nie bez znaczenia jest, ja-

³⁶ Zob. J. Salij, *III Sympozjum nauczycielskie „Ku cywilizacji miłości”*, Wrocław 1992. Autor za Gabrielem Marcelem zwrócił uwagę, że prawda ma jakby dwa poziomy: „jest prawda typu »mieć«, którą można posiadać, i prawda typu »być«, której nie sposób posiadać, bo ona nas bierze w posiadanie, ona kształtuje nasze człowieczeństwo. Prawda, którą można posiadać, to jest np. cały zespół informacji, które podajemy uczniom na lekcji fizyki, chemii czy różnych lekcjach z zakresu techniki. Jeżeli uczeń np. poznaje strukturę lokomotywy i dobrze ją poznał, to jest to coś, co on posiada. Mnóstwo rzeczy z zakresu prawdy można posiadać (...)”.

³⁷ K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, dz. cyt., s. 21.

³⁸ Por. J. Tarnowski, *Wołanie o mistrza*, dz. cyt., s. 91.

kie dziecko ogląda filmy, w jakich zabawach uczestniczy, jak spędza wolny czas itd., a te wszystkie czynności mają przecież miejsce także na terenie szkoły³⁹.

Zapewne sporo racji miał Jan Paweł II, gdy zarzucał szkole współczesnej zbyt łatwe odchodzenie od ideału wychowania integralnego:

Czy w całym procesie wychowania, w szczególności szkolnego, nie nastąpiło jednostronne przesunięcie w kierunku samego wykształcenia? Czy przy takim układzie proporcji oraz przy systematycznym wzroście wykształcenia, które odnosi się do rzeczy posiadanych przez człowieka, nie zostaje coraz bardziej przysłonięty sam człowiek?⁴⁰

Nie sposób zresztą nie zauważyć, że

szkoła staje się coraz bardziej konieczna w następstwie coraz większej złożoności życia społecznego i coraz większego znaczenia środków masowego przekazu wraz z ich sprzecznymi i często szkodliwymi wpływami, z powodu stałego wzrostu uczestnictwa w kulturze oraz coraz bardziej złożonego, zróżnicowanego i wyspecjalizowanego przygotowania do życia zawodowego, a również z powodu coraz większej bezsilności, w jakiej znajduje się rodzina, gdyż sama musi stawić czoła wszystkim tym poważnym problemom⁴¹.

Aby szkoła chciała i mogła wychowywać, nieodzowne jest jasne sprecyzowanie jej wychowawczych zadań, zdefiniowanie w programie jej pracy czasu i miejsca dla wychowawcy i wychowania, wypracowanie nowego instrumentarium oddziaływań dydaktycznych i wychowawczych⁴².

3. Kontekst społeczno-kulturowy polskiej szkoły

Polska szkoła była przez prawie pół wieku poddana utopijnej, a zarazem totalitarnej wizji zaprogramowania człowieka tak, by stał się posłuszny „strażnikom” szczęścia ludzkości, „mesjaszom” doczesnego raju. Nie chodziło więc o kształtowanie zmysłu wartości, ale wprost przeciwnie, o zniszczenie go, by człowiek całkowicie poddał się totalitarnej władzy. Czekanie na gotowe formułki i rozstrzygnięcia, stan zniewolenia, swoista dyspozycyjność wobec ma-

³⁹ Por. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia*, dz. cyt., s. 302–303.

⁴⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłej kultury*. Przemówienie w UNESCO (2 czerwca 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1980, nr 6, s. 4.

⁴¹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, dz. cyt., nr 13.

⁴² Por. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, dz. cyt., s. 18.

jących władzę to tylko niektóre z przejawów manipulacji charakterystycznej dla systemu totalitarnego⁴³.

W powszechnym odczuciu społecznym szkoła okresu komunistycznego jest odpowiedzialna za współczesny kryzys postaw etycznych i światopoglądowych. Przejawia się on między innymi w tym, że wiele osób, odczuwając opór przed indoktrynacją prowadzoną przez ustroje totalitarne, również stawianie jakichkolwiek celów wychowawczych odbiera jako zamach na swoją wolność⁴⁴. Komunistyczne państwo robiło wszystko, by zawłaszczyć sobie wpływ na wychowanie młodego pokolenia i przystosować je do życia w autorytarnym systemie społecznym. Niewątpliwie ta polityka wywarła znaczący wpływ na obecny stan świadomości moralnej tego pokolenia, które naznaczone zostało – używając określenia J. Tischnera – syndromem *homo sovieticus*. Skoro tak, to ów syndrom odbija się na młodym pokoleniu poprzez ich rodziców, szkołę, nauczycieli i wychowawców⁴⁵.

Przejawia się on między innymi panującą współcześnie cywilizacją permissywną, to jest cywilizacją człowieka wyzwolonego, urzeczzonego cielesnym szczęściem, człowieka uwalniającego się od rygoru religii, prawa obyczajowego, cywilizacją prowadzącą do akceptacji wszystkiego, co łatwe⁴⁶. Ów permissywizm wyraża się w dostosowywaniu zasad chrześcijańskich do tzw. współczesnej mentalności, zniekształcając tym samym głęboko istotę ewangelicznych treści. Niestety, jej propagatorami są również ludzie, którzy zajmują się wychowaniem. Głoszone przez nich permissywistyczne teorie wychowania, zwane mylnie partnerskimi lub uspołecznionymi, przyczyniają się w głównej mierze do obalenia autorytetów, i to zarówno w świecie ludzi dorosłych, jak i młodych⁴⁷. Permissywizm wychowania oparty jest bowiem na błędnej koncepcji wolności ludzkiej, na oderwaniu wolności od prawdy. W takim kontekście kulturowym ewidentnie błędem jest formułowanie stwierdzeń o licznych wadach młodego pokolenia w oderwaniu od winy, jaką ponoszą w tej dziedzinie starsi. Młodzi ludzie są pewnego rodzaju odbiciem dobra i zła społeczeństwa dorosłych, a często ofiarami przeżywanymi przez nie kryzysów⁴⁸.

⁴³ Por. J. Nagórny, *Chrześcijańskie wychowanie do wartości moralnych*, „Seminare” 1994, nr 10, s. 71.

⁴⁴ Por. M. Braun-Gałkowska, *W tę samą stronę*, Warszawa 1994, s. 14–15.

⁴⁵ Por. K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, dz. cyt., s. 22; J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 191.

⁴⁶ Por. M. Chymuk, *Studenci wobec rygoryzmu i permissywizmu moralnego*, „Pedagogia Christiana” 2000, nr 2, s. 121–122.

⁴⁷ Por. P. Tomasik, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym...*, dz. cyt., s. 315.

⁴⁸ Por. G. Kusz, *Miejsce wychowania w reformowanej szkole*, w: Ministerstwo Edukacji Narodowej, *O wychowaniu w szkole* (Biblioteczka Reformy, nr 13), Warszawa 1999, s. 21.

W takiej sytuacji trudno się dziwić, że młode pokolenie albo nie kieruje się żadnymi normami obiektywnymi, albo też prezentuje podwójną moralność: inną w domu, a inną na zewnątrz, zwłaszcza w szkole, skoro logika dziesięciu przykazań obowiązywała wyłącznie poza jej terenem, a uzasadnień znanych z lekcji religii porządny młody człowiek nie prznosił na teren klasy⁴⁹. Nauczyciele zostali zobowiązani do wpajania młodzieży obcych i przeciwnych chrześcijaństwu wzorów i idei opartych na antytezach pojęć prawdy, dobra, piękna i wolności. Owe wzory i idee zostały wykształcone głównie przez ideologizację programów dydaktycznych i wychowawczych, które sprzyjały powstawaniu dychotomii w nauczaniu i wychowaniu⁵⁰.

Na skutek sprzecznych oddziaływań domu i szkoły, przeciwstawiających sobie naukę i religię, tzn. reprezentujących odmienne systemy wartości, uczniów wiedział, co ma powiedzieć przy tablicy, a co księdzu na katechizacji⁵¹. Skutkowało to trudnościami z wewnętrzną integracją zdobywanej wiedzy i wartości. Oczywiście, nie trzeba nikogo przekonywać, że przyjmowany w socjalistycznej szkole model wychowania jawnie przeciwstawia się pewnemu postulowanemu w pedagogice ideałowi, którym jest zintegrowanie obu form wychowania moralnego – w rodzinie i szkole. Środowiska te bowiem, mając swój charakter autonomiczny i specyficzny, winny tworzyć wspólny front wychowawczy. Chociaż w momencie powrotu katechezy do szkół zakończyło się dwutorowe nauczanie i wychowanie, w szkole i w punkcie katechetycznym, prowadzące do swego rodzaju rozdwojenia jaźni, to jednak w wielu polskich szkołach w dalszym ciągu mamy do czynienia ze schizofrenicznym podejściem do rzeczywistości. Z jednej strony, nadal wymagają one od uczniów logicznego i precyzyjnego myślenia o świecie zewnętrznym, z drugiej zaś sugerują, że w ich życiu nie obowiązują żadne obiektywne prawdy, zasady moralne czy normy społeczne⁵². Tymczasem wiadomo, iż najwłaściwszym układem dla prawidłowego rozwoju społeczno-moralnego dziecka jest taki, w którym wzory zachowania i wartości uznane za najważniejsze są podobnie oceniane przez rodzinę i szkołę⁵³.

Tak wyraźnie rzucający się w oczy kryzys w postawach moralnych, światopoglądowych i społecznych wielu młodych ludzi nie jest wyłącznie skutkiem kryzysu szkół. Ideologizacja instytucji tradycyjnie wychowawczych stępiła

⁴⁹ Por. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia*, dz. cyt., s. 284.

⁵⁰ Por. J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 203.

⁵¹ Por. S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 91.

⁵² Por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, dz. cyt., s. 133.

⁵³ Por. A. Banasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, w: *Rodzina, szkoła, Kościół*, red. W. Kubik, Kraków 2000, s. 21.

wrażliwość na wartości chrześcijańskie wpisane w depozyt kulturowy narodu. Jest to więc efekt kryzysu całych społeczeństw, ulegających przedtem marksistowskiej, a teraz postmodernistycznej ideologii, głoszącej całkowity relatywizm moralny, egoizm, hedonizm, konsumpcjonizm, rozpasanie seksualne, hasło wolności od wszystkiego i do wszystkiego, a co za tym idzie, całkowitą anarchię moralną⁵⁴. W rezultacie działanie zmierzające do wykształcenia w człowieku systemu totalitarnego takich obłudnych mechanizmów funkcjonowania w społeczeństwie stało się w chwili obecnej przyczyną istnienia w mentalności Polaków dwutorowości myślenia etycznego, wyrażającego się w takich negatywnych zjawiskach, jak: skrajny subiektywizm i absolutyzacja wolności, relatywizm i permissywizm moralny, indyferentyzm religijny, zainteresowanie przetrwaniem, zaspokojenie potrzeb itp.⁵⁵. Wychowanie bowiem w atmosferze „jak się komu podoba”, bez żadnego opanowania siebie, musi zemścić się w życiu⁵⁶. Społeczeństwo polskie, okaleczone psychicznie, moralnie i społecznie na skutek egzystowania w państwie, które łamało podstawowe wartości i prawa człowieka, jest obecnie przez to bardziej podatne na powielanie i przyjmowanie przez wiele środowisk pedagogicznych pedagogiki humanistycznej typu laickiego, która doprowadziła do największego w tym wieku kryzysu człowieka indywidualnego⁵⁷.

Ów laicki humanizm zakłada, że nie ma obiektywnych prawd o człowieku, że wszystko jest subiektywne i że samorealizacja polega na spontanicznym kierowaniu się ciałem i emocjami. W procesie wychowawczym minionego okresu zrezygnowano z formowania osoby na rzecz wychowania nowego człowieka, czyli wdrażania dzieci w pewien system⁵⁸. Ta swoista moralna schizofrenia, obciążająca współczesną młodzież, w wielu wypadkach uniemożliwia prawdziwe nawrócenie i pojednanie⁵⁹. Zderzenie odmiennych sposobów oceny moralnej staje się także często źródłem głębokich konfliktów nie tylko zewnętrznych, lecz i w duszy młodego człowieka⁶⁰. Zawsze będzie on poszukiwać ideałów, a jeśli nie znajdzie ich ani w domu rodzinnym, ani w szkole, gotów jest w końcu przyjąć propozycję innych bliskich sobie środowisk, choćby sekty, która zaspokoi jego potrzebę tłumaczenia świata i jego samego. W związku z tym osoby pracujące w szkole muszą zrozumieć, że uczeń jest wrażliwym, świadomo-

⁵⁴ Por. S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, Płock 2000, s. 61.

⁵⁵ Por. J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 192.

⁵⁶ Por. J. Tarnowski, *Wołanie o mistrza*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie do wartości II*, „Wychowawca” 1998, nr 4, s. 20.

⁵⁸ Por. M. Handke, *Wychowanie na tle reformy edukacji*, w: Ministerstwo Edukacji Narodowej, *O wychowaniu w szkole*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁹ J. Makselon, *Psychologiczne uwarunkowania nawrócenia i pojednania*, dz. cyt., s. 224.

⁶⁰ S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 267.

mym podmiotem kierującym własnym rozwojem i nie może stawać się przedmiotem manipulacji. Wychowanie jest przeciwieństwem manipulacji, która stanowi zagrożenie dla rozwoju osobowości ludzkiej. Manipulacja nie tylko ogranicza czy wręcz uniemożliwia rozwój osobowy człowieka, ale powoduje również niekorzystne zmiany w obrębie jego osobowości⁶¹. Wychowanie ma na celu pełniejsze uzdolnienie człowieka do świadomego i wolnego decydowania, a nie wywieranie presji na jego sumienie⁶².

Mankamentem szkoły okresu socjalistycznego było to, że – z uwagi na swój zbyt ogólny program – uczyła wszystkiego, a przez to nie była w stanie kształtować umiejętności niezbędnych do życia we współczesnym świecie⁶³. Także współczesna szkoła to ciągle instytucja typu akademickiego, w której każe się młodym ludziom zgłębiać tajniki kilkunastu dyscyplin uniwersyteckich, zdobywać wiedzę zatowiszowaną, nietworzącą spójnego, zrozumiałego obrazu świata. Dlatego w tym kontekście potrzebne jest także wychowanie do przekraczania tendencji do atomizacji, zamykania się w ciasnych ramach własnych problemów, ukazanie potrzeby otwierania się na osobiste stosunki interpersonalne⁶⁴. Równoległe z tym zjawiskiem szkoła przestała spełniać swoją funkcję wychowawczo-opiekuńczą, a to na skutek odrzucenia jej w imię urazu antytotalitarnego. Szkoła sprzed okresu reformy, zamiast wychowywać, mnożyła kodeksy ucznia mówiące o jego prawach, przywilejach i obowiązkach, nie zwracając uwagi na potrzebę kształtowania w wychowankach odpowiedzialności i obowiązkowości. Stąd problem uformowania w człowieku prawdziwego sumienia stał się dzisiaj tragicznym problemem społecznym. Obserwujemy niedorozwój sumienia na wielką skalę. Wpajamy naszym dzieciom mnóstwo wiadomości; całe wychowanie jest właściwie tylko nauczaniem. Usiłujemy wychowywać geniuszy, zapominając o ich sumieniu⁶⁵.

Wśród katechetów pojawia się niejednokrotnie niczym nieuzasadniony kompleks niższości wobec reszty grona nauczycielskiego. Na ten stan może wpływać osamotnienie nauczyciela religii wśród współpracowników lub niechętna jemu i Kościołowi atmosfera w szkole. Kompleks ten wydaje się podsycany przez tych, którzy nie mogą oderwać się od myślowych szablonów przeszłości, dla których jedynym kodeksem moralnym były i pozostały przepisy

⁶¹ Por. A. Lepa, *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*, „Ethos” 1992, nr 1, s. 82; tenże, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, s. 171.

⁶² Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 237.

⁶³ Por. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *O wychowaniu w szkole*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁴ Por. P. Tomasiak, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym...*, dz. cyt., s. 411.

⁶⁵ Por. J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1997, s. 25.

administracyjno-policyjne⁶⁶. Stąd niektórym nauczycielom i wychowawcom, okaleczonym psychicznie, moralnie i społecznie, trudno dzisiaj głosić jasne normy i prawdy o człowieku i wychowaniu, gdyż sami musieliby się z nimi konfrontować. Poddany z jednej strony rygorom dydaktycznym, z drugiej wzywany przez Kościół do pozostawania w szkole świadkiem wiary nauczyciel religii nie zawsze jest w stanie spełnić to wymaganie podwójnej wierności, jakiej się od niego oczekuje. Skoro Jezus był powszechnie uznawany za nauczyciela, tak też katecheta, pełniąc swą misję, musi się stawać w pełni nauczycielem⁶⁷.

4. Pedagog w procesach kształtowania sumienia

Świadomość tego, że wychowanie nie jest tresurą ani wymuszaniem oczekiwanego zachowania, stawia przed pedagogami konkretne zadania umożliwiające prawidłowy przebieg procesów kształtowania sumienia wychowanków. Pod określeniem „pedagog” rozumiemy każdego, kto bierze udział w procesach formowania sumienia, poczynając od pierwszych wychowawców – rodziców, poprzez wychowawców w szkole i innych placówkach edukacyjnych, aż po osoby, które jedynie pośrednio w nich uczestniczą⁶⁸.

Autorytety są zawsze niezbędne w życiu, i to na wszystkich poziomach edukacji. Choć młody człowiek w wielu sferach domaga się akceptacji swych dążeń do samodzielności i niezależności, to jednak w głównych kwestiach natury religijnej, światopoglądowej i moralnej szuka, często zupełnie podświadomie, autorytetu i rady ludzi dorosłych⁶⁹. Współczesna psychologia zdaje sobie sprawę, że dziecku niezbędne jest poczucie bezpieczeństwa i odczuwa ono potrzebę przewodnictwa kogoś o niekwestionowanym autorytecie przede wszystkim w rodzinie, ale także w szkole. Bez autorytetów niemożliwa staje się jakakolwiek odbudowa moralna⁷⁰. Wychowanie musi opierać się na autorytecie wychowawcy, ale nie może być autorytarne, tzn. powinno opierać się na sile walorów jego osobowości.

Gdy zaburza się naturalny ład istniejący pomiędzy wychowawcą a wychowankiem, między tym, kto uczy, a tym, kto może i powinien pobierać naukę

⁶⁶ Por. A. Solak, *Sytuacja wychowawcza szkoły w kontekście katechezy*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 119.

⁶⁷ Por. R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła w latach 1965–1991*, Warszawa 1996, s. 152.

⁶⁸ Por. Z. Marek, *Wychowanie sumienia zadaniem pedagogów?*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 2, s. 98.

⁶⁹ Por. J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 200–201.

⁷⁰ Por. J. Maritain, *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*, dz. cyt., s. 134; K. Czuba, *Media i władza*, dz. cyt., s. 24.

– kruszy się podstawowa więź międzyosobowa, której ważnym komponentem jest wzajemne oddziaływanie pedagogiczne⁷¹. Dlatego nauczyciel musi być dziś wychowawcą w większym stopniu niż poprzednio, i to wychowawcą nie tyle z urzędu, ile ze swych ludzkich przymiotów, dostrzegającym swój udział w życiu i losie poszczególnego ucznia, klasy i szkoły i nastawionym na życiową dla nich pomoc. Zatem cały proces wychowania powinien się zacząć od samego wychowawcy, od tego, by najpierw on prawidłowo ukształtował własne wnętrze. Niewiele jest zawodów, które w podobnym stopniu jak nauczyciel są uzależnione od samodoskonalenia. „Powołanie to wymaga szczególnych przymiotów umysłu i serca, jak najstaranniejszego przygotowania i ciągłej gotowości do odnowy i dostosowania się”⁷². Wychowawca o zintegrowanej osobowości będzie dla wychowanka najlepszym argumentem, że warto się potrudzić, by osiągnąć to, co on, ponieważ wzorzec jest głęboko wkorzeniony w istotę duchową człowieka⁷³. Wszak najistotniejszym elementem wychowania przez katechezę jest ukazanie sensu i wartości trudu kształtowania siebie, wbrew obiegowym opiniom i modom, często wbrew zwyczajom grupy i otoczenia. Konkretnych wzorów postępowania dostarcza sam Chrystus zarówno swoim życiem, jak i nauką. W wychowaniu chrześcijańskim jest bowiem jasno określona osoba Mistrza, będącego podstawą i punktem docelowym⁷⁴. Pozostaje też On wciąż ideałem nie tylko w wychowaniu chrześcijańskim, ale także w wychowaniu szkolnym. Tym, co w pewnej mierze nie pozwala na wszechstronny i pełny rozwój oraz czyni niewiarygodnymi wcześniejsze deklaracje władz edukacyjnych, jest brak wyraźnego wskazania na wymiar religijny (chrześcijański czy katolicki) edukacji szkolnej⁷⁵.

W procesie moralnego wychowania młodego człowieka bardzo ważny jest przede wszystkim dobry przykład samego wychowawcy, wyrażający się w trwałym przestrzeganiu przez niego norm moralnych i nieskazitelnej postawie mo-

⁷¹ Por. J. Tarnowski, *Wołanie o mistrza*, dz. cyt., s. 87; W. Chudy, *Encyklika „Veritatis splendor” a kryzys wychowania*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 149.

⁷² Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 5.

⁷³ Por. J. Rozwadowski, *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 65.

⁷⁴ Por. J. Tarnowski, *Wołanie o mistrza*, dz. cyt., s. 82.

⁷⁵ Por. K. Misiaszek, *Potrzeby i możliwości wprowadzenia elementów ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 180. „W szkolnym wychowaniu powinien nastąpić powrót do personalizmu, czyli widzenia w dziecku człowieka. Proszę zwrócić uwagę, jak silnie personalistyczne jest chrześcijaństwo – jest to wyraźne w jego podstawowych prawdach. Musimy więc widzieć w każdym człowieku, w każdym dziecku osobę, zaś wychowanie to właśnie formowanie się tej osoby”; M. Handke, *Wychowanie na tle reformy edukacji*, dz. cyt., s. 10–11.

ralnej⁷⁶. „Przestrzeń wychowawcza« bowiem, w pierwszym rzędzie, pociąga za sobą możliwość dawania świadectwa (...) swojemu osobistemu byciu w wymiarze wartości⁷⁷. Taki styl życia najbardziej przekonuje oraz uwiarygodnia głoszenie prawdy. Wynika to z faktu, że wychowawca jest dla katechizowanych nie tylko nauczycielem, ale i świadkiem Prawdy. Młodzieży nie wystarczy samo ukazanie i uzasadnienie norm moralnych, jak w okresie szkoły podstawowej, ponieważ odwagi do tego, by wierzyć, tak dziś, jak i niegdyś, nie da się przekazać na czysto intelektualnej drodze. Postawa świadka wydaje się pierwotna i podstawowa dla realizacji katechezy. Jedynie świadectwo potrafi prawdziwie fascynować i wprowadzać w wartości. Nauczyciel może być prawdziwym wychowawcą wtedy, gdy będzie wzorem dla swoich wychowanków poprzez czytelny system wartości, rozwój osobisty, poziom moralny. Wychowują bowiem nie tyle słowa, ile postawy, czyli wewnętrzna prawdziwość człowieka⁷⁸.

Cnota jest nagrodą sama w sobie, jednak potrzebne nam są wzorce moralne, które sprawią, że dążąc ku niej, będziemy ją uważali za wartą poświęceń. Wiara przede wszystkim wymaga świadków, którzy poprzez swoje życie i cierpienie zweryfikują ją jako słuszną drogę⁷⁹. Jeśli człowiek zaczyna wyjaśniać ewangeliczną miłość w oderwaniu od konkretnego doświadczenia wiary oraz osobistego nawrócenia, ryzykuje pozostanie w abstrakcyjnych schematach⁸⁰. Poparcie procesu wychowania do miłości własnym świadectwem stanowi dla młodych ludzi bodziec do wyboru trudnej drogi dążenia ku dobru. Wewnętrznej istoty nauczyciela nie stanowią ani wiedza zawodowa, ani umiejętności wykonywania zawodu, ale jego sumienie. Dopiero ono, będąc trwałym odczuwaniem wartości prawdy i trwałym odczuwaniem własnej oceny w jej perspektywach, czyni ze zwykłego człowieka nauczyciela. Najbardziej skuteczni są ci wychowawcy, którzy łączą słowne przekonanie wychowanków z własną jednoznacznie dobrą moralnie i stałą postawą⁸¹. Młodzież „patrzy na ręce” tego, kto mówi, i przyjmuje normy niejako uosobione, oparte na wzorach konkretnych osób. Stąd tak trudno o dobrego wychowawcę-młodzieżowca, bo bez autentyzmu nie ma sukcesów wychowawczych⁸². Dzisiejszy człowiek

⁷⁶ Por. S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, dz. cyt., s. 58.

⁷⁷ G. Flores D'Arcais, *Propozycja personalistyczna*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁸ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 54; M. Mazur, *Nadzieja dla szkoły*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, Kraków 2001, s. 93.

⁸⁰ Por. D. Kowalczyk, *Jak kochać złośliwych głupców?*, czyli o ewangelicznej miłości bliźniego, „*Życie Duchowe*” 1999, nr 6, s. 77.

⁸¹ Por. S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, dz. cyt., s. 58.

⁸² Por. M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia*, dz. cyt., s. 304.

„bardziej wierzy doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom niż teoriom”⁸³. „Wielkość Chrystusa nauczającego oraz wewnętrzna spoistość i siła przekonująca Jego nauki płynie stąd, że Jego słowa, przypowieści i rozprawy nie dają się nigdy oddzielić od Jego życia i osoby”⁸⁴. Wydaje się, że obecnie nauczyciel swą postawą powinien w pierwszym rzędzie wpajać prymat zasady „być” przed „mieć”. Młodzież przywiązuje duże znaczenie do działania wzorców. Widzi w nich pomoc w kształtowaniu osobowości, siłę do wolnego tworzenia własnego obrazu. Poprzez duchową treść wzorca otrzymuje odpowiedź we własnych zmaganiach o świat wartości⁸⁵.

Ci, którzy są wychowawcami, nie są biernymi narzędziami oddziaływania wychowawczego. Wychowawcy bowiem nie kształtują osób ludzkich, lecz ich rola jest wyłącznie pomocnicza, polega na przekazywaniu szeregu wartości wytworzonych w społeczeństwie, a stanowiących jego trwałą dorobek⁸⁶. Jednakże przyjęcie tych wartości ostatecznie zależy od właściwego podmiotu wychowania, tzn. od konkretnego człowieka. „Dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór”⁸⁷. Katecheta-wychowawca nie może więc dominować nad wychowankiem, ponieważ wychowanie nie może dokonywać się inaczej jak przez uczestnictwo w wolności. Jego rola jest służebna i polega na towarzyszeniu wychowankowi oraz wspieraniu go w urzeczywistnieniu własnej dojrzałości osobowej⁸⁸. „Wychowanie w tym ujęciu może być uważane za prawdziwe apostołstwo. Jest ono bowiem wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁸⁹. Dlatego właśnie mądrość pedagogiczna jest warunkiem *sine qua non*, by młody człowiek mógł skutecznie ukształtować swoje wnętrze, oraz by pomóc mu w tym okresie życia, gdy kształtuje się jego własne, autonomiczne wnętrze, przejść od fazy wychowania do samowychowania. Dobry, cierpliwy, mądry wychowawca, kierując się powołaniem do swojego trudnego zawodu, pełen mocnej wiary w sens pracy nauczycielskiej i niezłomnej nadziei, że działalność ta jest

⁸³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, nr 42.

⁸⁴ Tenże, Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, nr 9.

⁸⁵ Por. A. Solak, *Człowiek i jego wychowanie*, dz. cyt., s. 185; M. Rzeszewski, *Wzorce i ideały w wychowaniu*, „Ateneum Kapłańskie” 1968, z. 359, s. 432.

⁸⁶ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁷ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1.

⁸⁸ Por. R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła w latach 1965–1991*, dz. cyt., s. 168.

⁸⁹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, Częstochowa 1994, nr 16.

w stanie zmienić na dobre osobowość wychowanków i uczniów, wskaże młodzieży właściwe cele samokształcenia⁹⁰. Według św. Jana de La Salle, posłanictwo nauczycielskie to uprzywilejowana misja, a pedagog to minister Boga dla pojednania dzieci z Nim. Bardzo ważne jest to, by wychowawcy byli autentycznymi świadkami tego, co chcą przekazać młodym ludziom (najpierw sami próbują sprostać własnym normom i wartościom, zanim zaczną wymagać ich od innych)⁹¹.

Nauczyciel powinien być człowiekiem, który stale umacnia swoje relacje – wszelkiego rodzaju – w prawdzie i dobru. Brak tego nie da się zamaskować erudycją czy źle pojętą tolerancją. Nauczyciel musi świadczyć o prawdzie, dobru i pięknie. Wychowuje on nie tylko swoją postawą, postępowaniem, ale jest także pośrednikiem treści (treści prawdy oraz dobra) wobec ucznia⁹². Motywacja religijna w pracy nauczycieli, w ich powołaniu, zwłaszcza zaś w pokonywaniu trudności życiowych, wydaje się tym, co pozwoliłoby im uniknąć wielu porażek, a ich misję (powołanie) uczyniłoby bardziej wartościową, bardziej sensowną i wielką⁹³.

Młode pokolenie chętniej kalkuluje racjonalność życiowych wyborów, niż *a priori* przyjmuje zasady i je realizuje. Stąd na mniejsze powodzenie u młodzieży liczyć może ten, kto głosi, niż ten, kto proponuje i zaprasza do dyskusji – kto argumentuje. Tym, co stanowi narzędzie weryfikacji autorytetu przez młodzież, jest dialog. Na nim więc musi być oparta relacja wychowawcza, model funkcjonowania wychowawcy:

1. Wychowawca zainteresowany światem wartości dzieci i młodzieży;
2. Wychowawca przewodnik w dyskusji z dziećmi i młodzieżą;
3. Wychowawca wzór osobowy;
4. Wychowawca współdziałający z dziećmi i młodzieżą⁹⁴.

W szkole jako środowisku wychowania religijnego ważne miejsce zajmuje nauczyciel. O nauczycielu religii – katechecie – mówi się, że jest w środowisku szkolnym świadkiem wiary. Z osobą świadka z kolei nierozzerwalnie wiąże się dawanie przez niego świadectwa wiary. Świadectwo wiary różni się od

⁹⁰ Por. S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, dz. cyt., s. 60.

⁹¹ Por. I. Verhack, *Wychowywać, czyli wzbudzać poczucie własnego istnienia*, „Communio” 1992, nr 3, s. 21.

⁹² Por. T. Kukołowicz, *Wychowanie – arcyłudzki problem*, w: *Wychowawca na czas próby*, dz. cyt., s. 12.

⁹³ Por. M. Rusiecki, *Nauczyciel – wychowawca we współczesnej Polsce*, w: *Wychowawca na czas próby*, dz. cyt., s. 31.

⁹⁴ Por. A. Potocki, *Między autorytetem a dialogiem. O przemianach autorytetów*, w: *Wychowawca na czas próby*, dz. cyt., s. 45.

nauczania⁹⁵. Wspieranie procesów wychowania religijnego przez nauczyciela katechetę nie może ograniczać się tylko do przekazywania informacji. Jego zadaniem jest przybliżanie konkretnych działań Boga mających na względzie dobro człowieka, odnajdywanie Jego śladów w tym człowieku oraz zachęcanie innych do włączenia się w te działania (miłość, miłosierdzie, przebaczenie, nawrócenie, pokój itp.)⁹⁶.

Pedagog to ktoś, kto rozumie całego wychowanka i potrafi towarzyszyć mu w rozwoju z miłością i cierpliwością, a jednocześnie ze stanowczością i poczuciem realizmu. Pedagog jest nie tylko znakiem wskazującym drogę. To przyjaciel, który aktywnie wspiera wychowanków w ich codziennym życiu i który jest człowiekiem na tyle dojrzałym, że jego obecność staje się podstawową formą pozytywnego oddziaływania wychowawczego⁹⁷.

Jednak to nie osobista doskonałość jest pierwszym warunkiem, aby stać się odpowiedzialnym wychowawcą. Trzeba spełnić dwa inne: znać prawdę o człowieku i jego życiu oraz kochać wychowanka. Do najważniejszych, a jednocześnie najtrudniejszych zadań pedagoga trzeba zaliczyć działania pomagające wychowankowi odkryć i poznać własną godność, wyrażającą się w tym, że jest on centrum i punktem szczytowym wszelkiego istnienia⁹⁸.

5. Rola autorytetu moralnego katechety

W religijnym kształtowaniu sumienia, oprócz wydajnej i godnej uwagi pomocy rodziny chrześcijańskiej, ważna rola przypada katechetom, którzy są w najprostszej linii kontynuatorami ziemskiego posłannictwa Jezusa, zwłaszcza gdy ich pracy zawodowej towarzyszy prawość osobistego życia. W środowisku szkolnym katecheta jest przedstawicielem Kościoła. To także człowiek powołany przez Boga, świadek wiary, który uczestnicząc w życiu katechizowanych, wyzwala w nich wolną decyzję do trwałego dialogu z Bogiem, dojrzałej wiary i życia w miłości chrześcijańskiej z innymi. Katecheta realizujący swoją misję w imieniu i z polecenia Chrystusa musi być Jego świadkiem⁹⁹. Działanie katechety, który podejmuje się roli mistrza towarzyszącego dorastającej młodemu ludziom, ma pomóc im w odkrywaniu Boga, w czynieniu sumienia wrażliwym, w osiągnięciu umiejętności interpretowania doświadczeń i świętowania wiary.

⁹⁵ Por. M. Madej-Babula, *Wychowanie religijne w kontekście pedagogiki*, dz. cyt., s. 68.

⁹⁶ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 272.

⁹⁷ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, dz. cyt., s. 221.

⁹⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 12; M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, dz. cyt., s. 191.

⁹⁹ Por. J. Szpet, *Ewangelizacyjny wymiar szkolnych lekcji religii*, dz. cyt., s. 196.

Zadaniem katechety jest więc nie tyle przekaz treści katechezy, ile przede wszystkim przepowiadanie Dobrej Nowiny, świadectwo, dynamizowanie grupy, która będzie się dzieliła z innymi osiągniętymi wartościami. Głoszenie bowiem musi się stać procesem dialogicznym; ten, kto głosi, nie jest tylko tym, który daje, ale też przyjmującym¹⁰⁰. Będzie on do tego zdolny tylko wówczas, gdy jego działalność wypływać będzie z głębokiego życia modlitwy oraz z „wpatrzania w osobę Jezusa Nauczyciela, gdy dojdzie do głosu cała jego tożsamość, zakorzeniona głęboko w rzeczywistości Boskiej i ludzkiej”¹⁰¹.

Sumienie religijne dziecka szkolnego jest jeszcze mało urobione. Dalsze pomyślnie jego formowanie w kierunku pewnej autonomii zależy od autorytetu katechety i jego stosunku uczuciowego do dzieci. Gdy nawiąże z nimi serdeczną więź, wtedy, podobnie jak to miało miejsce w rodzinie, nakazy moralne i religijne katechety dziecko uzna za swoje¹⁰². Nie pozostaje zatem sprawą obojętną, czy katecheta jest tylko obiektywnym referentem treści katechetycznych, którego słuchając, uczniowie mogą powtarzać: „nie ma co się przejmować, on musi tak mówić”, czy zaczyna być wyznawcą, który „pomiędzy wierszami” swej wypowiedzi przemycy osobiste przekonanie w to, co mówi. Katecheta to już nie ktoś podający odgórne zasady, ale zwiastun Dobrej Nowiny, świadek i uczestnik twórczych i odpowiedzialnych poszukiwań człowieka. Doświadczenie osobiste stwarza najbardziej realną szansę dawania świadectwa. Dlatego „każdy katecheta (...) musi troszczyć się usilnie, aby poprzez swe nauczanie i swój sposób życia przekazywać naukę i życie Chrystusa”¹⁰³. Warto przy tym zdać sobie sprawę z tego, że zawodowi nauczyciele katechizują zawsze, na wzór Chrystusa, którego życie było nieustannym nauczaniem¹⁰⁴. Zmieniają się tylko metody: trochę inaczej katechizuje się podczas zamkniętej jednostki katechetycznej, inaczej podczas przerwy na korytarzu, inaczej podczas konferencji wychowawczej w pokoju nauczycielskim, inaczej w ramach tzw. wywiadówek z rodzicami albo na Mszy św. wśród dzieci. Wiara katechety staje się punktem odniesienia i oparcia dla wiary katechizowanych¹⁰⁵.

Wydaje się sprawą oczywistą, że chrześcijańskie wychowanie religijne musi bazować na konkretnym odniesieniu do wspólnoty wierzących, zarówno w znaczeniu osobowym (świadectwo nauczyciela wiary), jak i materialnym

¹⁰⁰ Por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 128.

¹⁰¹ R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła w latach 1965–1991*, dz. cyt., s. 171.

¹⁰² Por. A. Just, *Formowanie się sumienia*, dz. cyt., s. 281.

¹⁰³ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, nr 6.

¹⁰⁴ Por. tamże, nr 9.

¹⁰⁵ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 54.

(przekaz konfesyjnie określonych treści)¹⁰⁶. Katecheta poprzez bycie lub niebycie świadkiem wiary w przykładowo wymienionych wyżej okolicznościach albo buduje swoim słowem i przykładem, albo przyczynia się do zobojętnienia religijnego innych – dekatechizuje, czasami wręcz gorszy. Samo nauczanie i wychowywanie, choćby zgodnie z programem i z wszelkimi zasadami dydaktyczno-pedagogicznymi, jeszcze nie kształtuje wiary i nie prowadzi do świadectwa. Od sposobu nauczania katechetów, od stopnia ich zaangażowania w proces przekazywania prawd wiary, a także od ich osobowości zależy, na ile ta ziemską katecheza będzie autorytatywna. Nauczyciele religii są osobami wierzącymi, podejmującymi stałą formację duchową i eklezjalną, pozwalającą im występować w roli świadków wiary. W pełni chrześcijańska postawa oraz wypływające z niej świadectwo są dla nich kwestiami fundamentalnymi¹⁰⁷.

Od kilkudziesięciu lat żyjemy w rozkwicie tzw. wychowawczego werbalizmu, polegającego na tym, że najczęstszym środkiem wychowawczym przez nas stosowanym jest słowo – używane jako pouczenie, informacja, wyjaśnienie, rozmowa, dyskusja, sterowana lektura itp. Do słowa ogranicza się najczęściej nie tylko szkoła, ale również współczesna rodzina. Jest to kardynalny błąd, który nosi nazwę intelektualizmu etycznego, a polega na ograniczaniu się w procesie wychowania moralnego wyłącznie do motywacji intelektualnej i słownej perswazji. U podstaw tego błędu stoi przekonanie, że dobrą osobowość można ukształtować jedynie za pomocą wiedzy etycznej, dyskusji na tematy moralne oraz poprzez ciągłe apelowanie do rozumu wychowanka. Intelektualizm moralny, umieszczony obok takich błędów moralnych wymienianych przez Vidala, jak błędy atmosfery wychowawczej oraz błędy dotyczące proponowanych treści etycznych, nie sprawdza się dlatego, że ludzkie postępowanie jest rezultatem wielu motywacji, nie tylko intelektualnej¹⁰⁸.

Wzorce spełniają istotną funkcję w wychowaniu i w sposobie postępowania wychowanków. Winny one jednak w wychowaniu szkolnym nie tylko stanowić ideał, ale też ukazywać możliwości ich naśladowania. Warto tę oczywistą prawdę przypomnieć w obecnej sytuacji, kiedy mamy do czynienia z charakterystycznym dla epoki nowożytnej woluntarystycznym pojęciem autorytetu. Polega ono na tym, że potrafimy patrzeć na autorytet tylko przez pryzmat idei, dla których między podmiotem i przedmiotem nie istnieje żaden

¹⁰⁶ R. Chałupniak, *Konfesyjność nauczania religii*, „Pedagogia Christiana” 2000, nr 2, s. 32.

¹⁰⁷ Por. E. Młyńska, *Doświadczenie wiary w szkolnym nauczaniu religii*, „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 18 (2000), s. 195–196; R. Szewczyk, *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła w latach 1965–1991*, dz. cyt., s. 177–179.

¹⁰⁸ Por. S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, dz. cyt., s. 56–57.

pomost – w konsekwencji wszystko, co nie ma źródła w podmiocie, może jawić się jedynie jako obca mu, narzucona z zewnątrz determinanta¹⁰⁹.

W przemówieniu na forum UNESCO Jan Paweł II potwierdził swe przekonanie o kluczowej roli osoby wychowawcy w procesie wychowania: „Kryzysy dotyczące młodzież w krajach dobrobytu świadczą o tym, że w dziele wychowania nie są najważniejsze instytucje ani środki organizacyjno-materialne, lecz człowiek oraz jego moralny autorytet, wynikający z prawdziwości zasad i zgodności z nimi jego czynów”¹¹⁰.

Charakterystyczna dla młodych ludzi jest potrzeba przewodnika. Przewodnik powinien być autorytetem, ale przede wszystkim powinien być kimś bliskim. Powinien umieć rozpoznać i ukochać to, co jest najważniejsze w młodości, a mianowicie dążenie do określenia siebie, sensu życia i własnej niepowtarzalnej drogi¹¹¹. Współczesnemu wychowawcy potrzebna jest umiejętność odczytywania znaków czasu. Dzięki niej będzie mógł dostrzec wartości, które pociągają młodzież, jak na przykład: pokój, wolność, sprawiedliwość, promocja kobiety, solidarność, postęp, ochrona środowiska¹¹².

Zadaniem wychowawcy będzie niesienie pomocy wychowankowi, aby odnalazł swój obraz w Bogu. Szczególnie istotne jest, aby pedagog nauczył wychowanka rozumieć, iż prawda każdego człowieka znajduje się w nim samym, gdyż jest ona z Boga i w Bogu. Uczyni to skuteczniej, gdy będzie kimś przejrystym, kto potrafi rzeczywiście obudzić w wychowanku te najwyższe pragnienia i pomoże je zrozumieć, ukazując sposoby ich wypełnienia¹¹³.

Wychowawca, który chce wcielać w życie ideał wychowania, musi odznaczać się szczególną wrażliwością na wartości i instytucje kulturalne oraz pogłębiać znajomość nauk humanistycznych¹¹⁴. Misja wychowawcza wymaga bowiem solidnego przygotowania, stałego kształcenia, podnoszenia poziomu intelektualnego i moralnego¹¹⁵. „Im lepiej jesteśmy uformowani, tym bardziej

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 50; M. Rzeszewski, *Wzorce i ideały w wychowaniu*, dz. cyt., s. 431.

¹¹⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO (Paryż, 2 czerwca 1980), w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym–Lublin 1988, s. 59.

¹¹¹ Por. tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102–103.

¹¹² Por. tenże, *Ojciec i nauczyciel młodzieży*. List do ks. Gidio Vigano, Przełożonego Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego, w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, dz. cyt., nr 10, s. 634.

¹¹³ Por. K. Misiaszek, *Wychowanie chrześcijańskie w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 4, s. 95.

¹¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel młodzieży*, dz. cyt., nr 15, s. 638.

¹¹⁵ Por. tenże, *Świadczycie o Chrystusie przykładem życia*. Audycja dla uczestników XII Krajowego Zjazdu Włoskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Katolickich (Watykan, 7 grudnia

jesteśmy zdolni do formowania innych”¹¹⁶. Skuteczność formacji wykorzystującej środki i metody zaczerpnięte z nauki o człowieku jest tym większa, im większe jest otwarcie wychowawcy na działanie Boga, gdyż tylko latorośl oczyszczana przez gospodarza przynosi owoc obfity¹¹⁷.

Wychowawcy powinni dynamizować kontakt młodych ludzi z rzeczywistością, mogą też znakomicie w praktyce realizować relację opartą na autorytecie. Za najbardziej autentycznych wychowawców można uznać ludzi, którzy ze względu na swą wizję życia (w pełni sensownego) są postrzegani przez młodzież jako wzór i ideał. Oddziaływanie ich zaś staje się tym większe, im bardziej pozytywne mają oni nastawienie do wychowanków. Atmosfera wzajemnego zrozumienia i serdeczne kontakty ułatwiają przekazywanie i przejmowanie pewnego stylu myślenia, osadzania w systemie wartości i działania. Bardzo ważne jest, by wychowawcy byli autentycznymi świadkami tego, co chcą przekazać młodym¹¹⁸.

W wielu przypadkach kontestacja hierarchii lub autorytetu Kościoła jest dowodem na to, że młodzież oczekuje, aby przychodzący do klasy katecheta ujawnił się nie jako reprezentant kościelnego urzędu, ale ktoś, kto zechce dzielić się doświadczeniem własnej przyjaźni z Chrystusem. Może to być trudne, gdy ksiądz katecheta wykonuje swą kapłańską funkcję głównie z pobudek ekonomiczno-socjalnych lub dla zaspokojenia ambicji posiadania władzy. Teologiczny dyletantyzm i pedagogiczna amatorszczyzna spotykanych katechetów mogą tylko pogłębiać u młodzieży kontestowanie autorytetu Kościoła¹¹⁹.

1979), w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 105.

¹¹⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, nr 63.

¹¹⁷ Por. tamże.

¹¹⁸ Por. P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, Ząbki 2000, s. 29, 230.

¹¹⁹ Por. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, dz. cyt., s. 239.

Summary

Moral upbringing as the strategic aim of the educational system

According to its mission, school should cultivate intellectual, creative and esthetical gifts of students. It should also shape their will power and honesty, support sense of worth, correct attitudes and wise behavior. It should inform the students about the cultural legacy inherited from previous generations, prepare for professional life and encourage spirit of collegiality.

Modern school cannot limit itself to teaching. In order to ensure that the students receive well-rounded formation, it must also participate in bringing them up. One may say that school is predestined to take part in formation of characters of its charges.

School cannot shun moral values and actions that lead to formation of conscience of its students. The youth need to be prepared to develop their characters through realization of these values. Not only proper development of youth demands such attitude, but also the very realization by the school of its mission. It is impossible to provide Christian formation and education on the sidelines of school education.

Ks. Marek Filipczuk – kapłan diecezji warszawsko-praskiej, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wykładowca teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ks. Piotr Duksa

UWM – Olsztyn

Jak dzisiaj przekazywać wiarę młodym ludziom?

Słowa kluczowe: duszpasterstwo młodzieży, wiara, ewangelizacja
Keywords: youth ministry, faith, evangelisation

Kościół stoi dziś przed wielkim wyzwaniem, jakim jest znalezienie sposobów dotarcia do współczesnej młodzieży i przekonania jej, że w życiu warto postawić na Jezusa. Oferta Kościoła jest odwieczna i trwała – to Dobra Nowina o Jezusie, który nadaje sens życiu człowieka. Choć prawda ta jest niezmienna, to jednak sposób jej głoszenia musi przybierać nowe formy i korzystać z nowych środków, by dotrzeć do młodego człowieka. Z doświadczenia wiemy, że zadanie to nie jest łatwe. Michał Wojciechowski stawia krótką diagnozę:

Stan Kościoła polskiego i duszpasterstwa w świetle badań socjologicznych wypada umiarkowanie pozytywnie, mimo widocznych słabości. Pewne zjawiska muszą jednak budzić niepokój: wyraźnie słabsza religijność młodego pokolenia, sporo niższy jej poziom w pewnych rejonach, brak wiedzy religijnej, narastanie antyklerykalizmu. Warto więc poprawiać, co można, nie składając całej odpowiedzialności za problemy na wrogów z zewnątrz¹.

W tym kontekście wypowiedziała się również Rada Społeczna przy Arcybiskupie Metropolii Poznańskiej, która w 2016 roku wydała oświadczenie na temat przekazywania wiary następnym pokoleniom. Przypomniała w nim, że ewangelizacja młodego człowieka dokonuje się najpierw w domu rodzinnym, dlatego tak ważny jest przykład rodziców żyjących wiarą i dbających o religijne wychowanie dzieci. W rodzinach, w których znajduje się czas na rozmowę z dziećmi, wspólne praktyki religijne, posiłki i wspólny wypoczynek, przekaz wartości i wiary jest czymś naturalnym². Jak zauważa Józef Stala, współczesna

¹ M. Wojciechowski, *Jak dziś mówić o wierze*, Kraków 2016, s. 25.

² Por. Oświadczenie Rady Społecznej przy Arcybiskupie Metropolii Poznańskiej. Jak przekazywać wiarę następnym pokoleniom?, <http://www.archpoznan.pl/content/view/4035/220/> (dostęp: 10 czerwca 2016).

młodzież wzrasta w rzeczywistości podzielonej, sfragmentaryzowanej, w której wiele propozycji rozwoju i edukacji rywalizuje o pierwszeństwo. Stanowi to ogromne wyzwanie dla edukacji religijnej w rodzinie³. Papież Franciszek w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* stwierdza:

Nastolatki często doświadczają kryzysu względem instytucji i norm. Dlatego trzeba pobudzać ich osobiste doświadczenie wiary i dawać im jasne świadectwo (...). Rodzice, którzy chcą wspomagać wiarę swoich dzieci powinni dostrzegać zachodzące w nich zmiany, wiedząc, że doświadczenie duchowe nie może być narzucone, ale powinno być zaproponowane ich wolności. Istotne znaczenie ma to, aby dzieci widziały w konkretny sposób, że dla ich rodziców modlitwa jest naprawdę ważna⁴.

Niestety, powyższe postulaty w znacznej części współczesnych rodzin nie znajdują odzwierciedlenia w praktyce życia. Wielu rodziców, mniej lub bardziej świadomie, usprawiedliwia się, tłumacząc, że przecież ich dziecko uczęszcza na katechezę w szkole, więc ma w pełni zapewnione wychowanie i rozwój religijny. Oddziaływanie na młodych lekcji religii jest zupełnie odrębnym zagadnieniem i tematem do dyskusji. Faktem jest jednak, że kiedy w 1990 roku nauczanie religii powróciło do szkół, zrezygnowano z systematycznej katechezy parafialnej, pozostawiając w parafii jedynie katechezę bezpośrednio przygotowującą do sakramentów. Dzisiaj, po 26 latach, nikt chyba nie ma wątpliwości, iż taka praktyka jest niewystarczająca. Coraz mniejszy odsetek dzieci i młodzieży uczestniczy w niedzielnej Mszy św., przystępuje do spowiedzi, a także bierze udział w ruchach i wspólnotach parafialnych. Nieuzasadnione wydaje się dobre samopoczucie tych, którzy twierdzą, że powodem takiego stanu rzeczy jest niż demograficzny albo nowy sposób uczestniczenia młodych ludzi w praktykach religijnych przez Internet. Niepokojące okazują się także wyniki badań na temat akceptacji zasad moralnych. Dla wielu młodych ludzi uroczystość Pierwszej Komunii Świętej czy sakrament bierzmowania oznacza koniec praktyk religijnych. Zauważmy, że w szkolnym nauczaniu religii uczestniczy ponad 87% dzieci i młodzieży⁵, natomiast na Mszy św. niedzielnej jest już tylko nieliczna ich grupa. Oznacza to, że szkolne nauczanie religii nie prowadzi do praktyki życia chrześcijańskiego. Jak zauważa Kazimierz Misiaszek, prowadzona dyskusja na tematy katechetyczne zdominowana jest problemami nauczania religii w szkole. Jest to ważne i konieczne, jednak nie może

³ Por. J. Stala, *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów 2010, s. 322.

⁴ Papież Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska *Amoris laetitia*, Kraków 2016, nr 288.

⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, http://episkopat.pl/informacje_kep/7108.1,Prezydium_KEP_ponad_87_dzieci_i_mlodziemy_uczeszcza_na_lekcje_religii.html (dostęp: 12 czerwca 2016).

zabraknąć ujęć i rozwiązań całościowych, gdyż właśnie one ukazują właściwy kierunek działań duszpasterskich i potrzebnej formacji⁶. Samo nauczanie religii w szkole nie wystarczy.

Dzisiaj chyba nikt nie ma wątpliwości, że naturalnym środowiskiem wzrostu i dojrzewania w wierze młodego człowieka powinna być też parafia. Jednym ze sposobów przekazu i rozwoju wiary jest zaangażowanie młodzieży w działalność grup i wspólnot parafialnych, takich jak ministranci, lektorzy, zespoły muzyczno-wokalne, kręgi biblijne, spotkania dyskusyjne. Nadzieją ewangelizacyjną są: Światowe Dni Młodzieży, Lednickie Spotkania Młodzieży, Ruch Światło-Życie, Wspólnota z Taizé i coroczne Europejskie Spotkania Młodych, Szkoła Nowej Ewangelizacji, duszpasterstwa młodzieży akademickiej, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży czy ruch pielgrzymkowy. Jerzy Bagrowicz uważa, że wychowanie młodych ludzi, a zwłaszcza wychowanie religijne, staje się dziś bardzo trudnym zadaniem, głównie z powodu nie zawsze korzystnych przemian w ich świadomości i postawach. Przemiany te spowodowane są coraz trudniejszą sytuacją młodych w zmieniającym się świecie. Wielu z nich ma utrudnione wejście w dorosłe życie głównie z powodu takich niekorzystnych zjawisk, jak choćby bezrobocie⁷. Dzisiaj młodzież nie tylko nie przychodzi już tak licznie do Kościoła, ale także odchodzi z niego. Potrzebne są zatem nowe formy ewangelizacji młodego pokolenia, uwzględniające specyfikę różnych środowisk, grup wiekowych oraz sytuację, w jakiej żyje dzisiaj młodzież. Dobrze jest wiedzieć, czym się ona interesuje, w jaki sposób spędza czas wolny, kto i co ma wpływ na rozwój jej religijności. Ewangelizacja nowych pokoleń jest procesem dynamicznym, wymagającym poszukiwania skutecznych sposobów realizacji tego ważnego zadania.

Z tego też powodu na początku 2016 roku na terenie archidiecezji warmińskiej przeprowadzono badania empiryczne metodą sondażu diagnostycznego, dotyczące sposobu spędzania czasu wolnego przez młodych ludzi, ich zainteresowań, wiary, uczestnictwa w praktykach religijnych, jak i ich oczekiwań co do duszpasterstwa młodzieży. Kwestionariusz ankiety zawierał dziewięć pytań odnoszących się do problemu badawczego oraz trzy pytania metryczne odnoszące się do cech społeczno-demograficznych. Badania miały charakter anonimowy, dzięki czemu można było liczyć na otwartość i szczerść odpowiadających. Doboru próby badawczej dokonano w sposób losowy, z uwzględnieniem środowisk miejskich i wiejskich, uczniów szkół gimnazjalnych, ponadgimna-

⁶ Por. K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katechizacja w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 21.

⁷ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 290.

zjalnych i środowiska studentów. Po przeprowadzeniu kontroli otrzymanych kwestionariuszy (832) zakwalifikowano do obliczeń statystycznych 824 z nich (99,03%). W rezultacie w próbie badawczej znalazły się 424 kobiety (51,46%) i 400 mężczyzn (48,54%), ze względu na typ szkoły: 272 uczniów gimnazjum (33,01%), 252 uczniów szkół ponadgimnazjalnych (30,58%) i 300 studentów (36,41%).

W dalszej części opracowania zostaną zaprezentowane wyniki badań wraz ze sformułowanymi wnioskami i postulatami duszpasterskimi. Dokonana analiza ilościowa i jakościowa nie wyczerpuje wszystkich możliwości badawczych, jednak na potrzeby niniejszego artykułu stanowić będzie odniesienie do rzeczywistości, w której żyje współczesna młodzież.

1. Religijność młodzieży

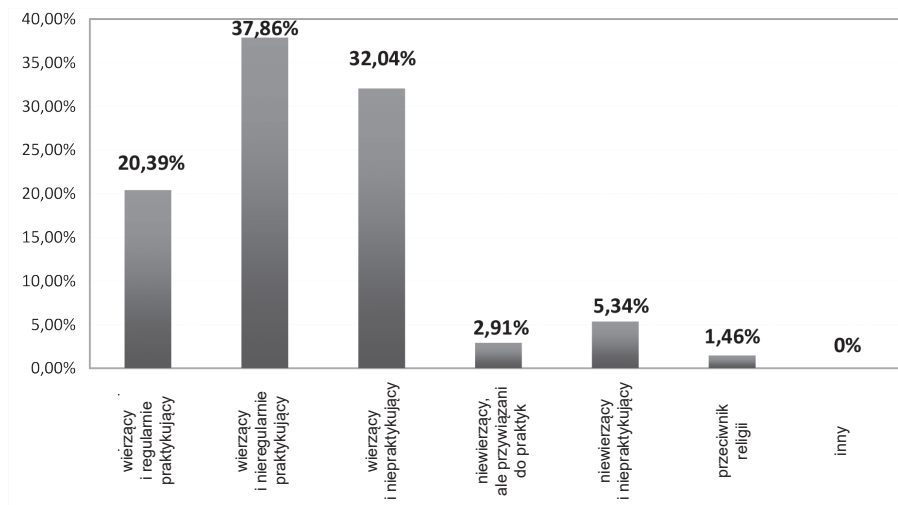
Respondentów poproszono o określenie swojej religijności i uczestnictwa w praktykach religijnych. Mogli oni wybrać jedną z siedmiu odpowiedzi: wierzący i regularnie praktykujący, wierzący i nieregularnie praktykujący, wierzący i niepraktykujący, niewierzący, ale przywiązany do pewnych praktyk religijnych, niewierzący i niepraktykujący, przeciwnik religii, inny (jaki?). Wyniki badań przedstawiają poniższe tabela i wykres.

Tabela 1. Autodeklaracja wiary i praktyk religijnych respondentów z podziałem na typ szkoły

Kategoria	Gimnazjum		Szkoła ponadgimn.		Uczelnia wyższa		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Wierzący i regularnie praktykujący	56	20,59	20	7,94	92	30,67	168	20,39
Wierzący i nieregularnie praktykujący	104	38,24	116	46,03	92	30,67	312	37,86
Wierzący i niepraktykujący	92	33,82	72	28,57	100	33,33	264	32,04
Niewierzący, ale przywiązany do pewnych praktyk religijnych	4	1,47	16	6,35	4	1,33	24	2,91
Niewierzący i niepraktykujący	16	5,88	20	7,94	8	2,67	44	5,34

Przeciwnik religii	0	0,00	8	3,17	4	1,33	12	1,46
Inny	0	0,00	0	0,00	0	0,00	0	0,00
Razem	272	100,00	252	100,00	300	100,00	824	100,00

Wykres 1. Autodeklaracja wiary i praktyk religijnych respondentów



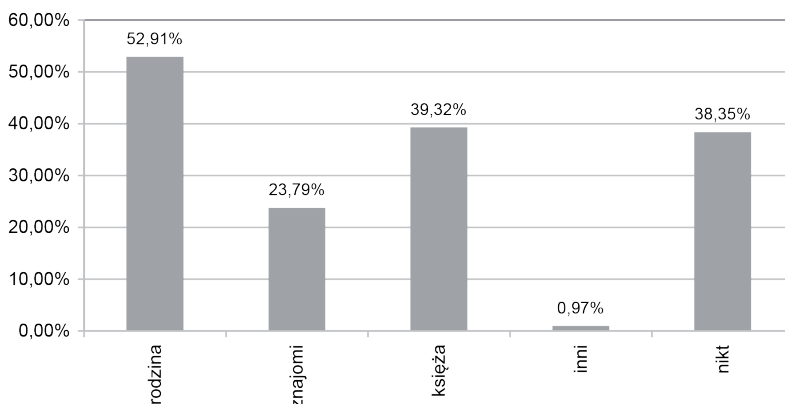
Z analizy przedstawionych danych wynika, że tylko 20,39% respondentów uważa się za osoby wierzące i regularnie praktykujące, 37,86% wierzy i nieregularnie praktykuje, natomiast aż jedna trzecia badanej młodzieży (32,04%) uważa się za osoby wierzące i niepraktykujące. Znacznie mniejszy odsetek procentowy stanowią osoby niewierzące, ale przywiązane do praktyk religijnych (2,91%). Natomiast prawie co dwudziesty ankietowany (5,34%) uważa się za osobę niewierzącą i niepraktykującą. Najmniejszy odsetek procentowy (1,46%) stanowią przeciwnicy religii.

Ze względu na typ szkoły, i tym samym wiek, stwierdzono istotne różnice w autodeklaracji wiary i praktyk religijnych respondentów. Najlepiej wypadają tu studenci, potem uczniowie gimnazjum, zaś największy odsetek niewierzących i niepraktykujących odnotowuje się wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Natomiast płeć nie powoduje w tym względzie różnic statystycznie istotnych.

W dalszej części badań respondenci zostali poproszeni o wskazanie środowisk lub osób mających wpływ na pogłębienie ich religijności. Można było wybrać następujące odpowiedzi: rodzina, znajomi, księża, ktoś inny (kto?), nikt.

Ze względu na płeć i typ szkoły odpowiedzi są mało zróżnicowane. Uzyskane dane obrazuje wykres nr 2.

Wykres 2. Wpływ środowisk i osób na pogłębienie wiary respondentów

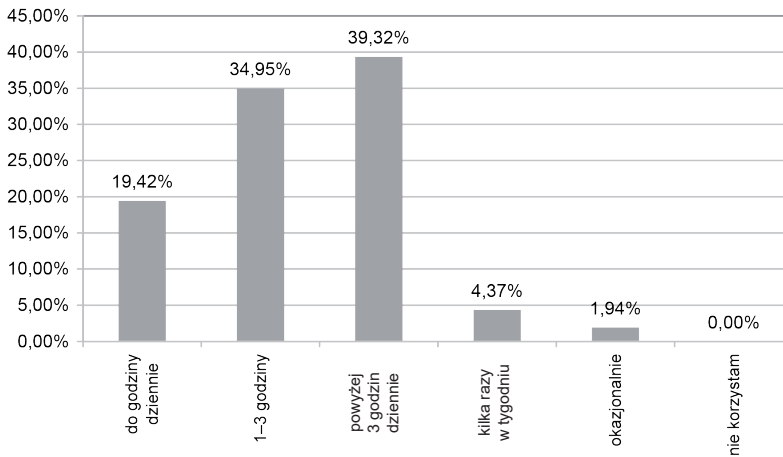


Z uzyskanego materiału empirycznego wynika, że największy wpływ na pogłębienie wiary respondentów ma rodzina. Tę odpowiedź wybrała ponad połowa ankietowanych (52,91%). W dalszej kolejności wskazali oni na księży (39,32%), a następnie znajomych (23,79%). Niewielki odsetek młodych wybierał opcję „ktoś inny” (0,97%). Natomiast znaczny procent badanych (38,35%) odpowiedział, że nikt nie wpływa na pogłębienie ich wiary. Ten ostatni wskaźnik może być niepokojący. Oznacza bowiem, że prawie 40% respondentów nie doświadcza w tym względzie oddziaływania rodziny oraz parafii, które powinny być podstawowymi środowiskami wychowania i rozwoju religijnego młodzieży.

2. Czas wolny i zainteresowania młodzieży

Skuteczne oddziaływanie duszpasterskie wymaga znajomości zainteresowań, informacji o tym, jak spędzają czas wolny ci, do których chcemy dotrzeć z przesłaniem Ewangelii. Warto wiedzieć, czym się zajmują, jakie mają priorytety, czego oczekują od życia. Stąd w ramach prowadzonego badania zapytano o te kwestie młodzież. Pierwsze pytanie dotyczyło sposobu spędzania czasu wolnego. Ze względu na płeć i typ szkoły nie stwierdzono istotnych różnic, mających znaczenie statystyczne. Wyniki badań prezentuje wykres nr 3.

Wykres 3. Sposób spędzania czasu wolnego przez młodzież



Z analizy zebranego materiału wynika, że ponad trzy czwarte młodych ludzi (76,61%) poświęca swój czas na spotkania z kolegami/koleżankami i prawie tyle samo (71,36%) na korzystanie z komputera, tabletu lub telefonu komórkowego. Prawie co trzeci badany uprawia sport (36,41%), a prawie co czwarty (23,79%) czyta książki. Na dodatkowe zajęcia uczęszcza 10,19% badanych, a 2,43% wybiera jeszcze inny sposób spędzania czasu wolnego (najczęściej wymieniając tu opiekę nad domowymi zwierzętami).

Natomiast spośród wymienianych zainteresowań największą popularnością cieszy się sport (63,11%) i muzyka (53,40%). W dalszej kolejności młodzież podaje także harcerstwo, taniec, motoryzację, naukę języków obcych.

Respondentów zapytano także o to, co ma lub mogłoby mieć wpływ na ich chęć uczestnictwa w dodatkowych zajęciach, spotkaniach. Najwięcej, bo prawie 80% badanych wskazało, że ciekawa tematyka, a około połowy wymieniało jako ważne: osobę prowadzącą, przyjazną atmosferę, uczestnictwo znajomych i poziom prowadzonych zajęć.

Kolejne zagadnienie dotyczyło częstotliwości korzystania ze środków masowego przekazu. Tutaj także odpowiedzi ze względu na płeć i typ szkoły są mało zróżnicowane, a ich całościowy obraz przedstawia poniższa tabela.

Tabela 2. Częstotliwość korzystania ze środków masowego przekazu przez młodzież

Kategoria	Prasa		Radio		Telewizja	
	N	%	N	%	N	%
Bardzo często	4	0,48	24	2,91	84	10,19
Często	60	7,28	80	9,71	304	36,89
Rzadko	240	29,13	412	50,00	352	42,72
Bardzo rzadko	380	46,12	216	26,21	68	8,25
Nigdy	140	16,99	92	11,17	16	1,95
Razem	824	100,00	824	100,00	824	100,00

Z przeprowadzonych badań wynika, że młodzież najchętniej korzysta z telewizji (47,08% badanych wskazuje na odpowiedź często i bardzo często). W przeciwieństwie do radia, którego często i bardzo często słucha tylko 12,62% badanych, i prasy, którą często i bardzo często czyta 7,76% badanych. Analogicznie 92,24% respondentów wskazuje, że rzadko, bardzo rzadko lub nigdy nie czyta prasy i 87,38% rzadko, bardzo rzadko lub nigdy nie słucha radia. Chcąc wykorzystywać w procesie ewangelizacji wymienione powyżej środki informacyjne, warto zastanowić się nad sensownością takiego działania. Jedynie telewizja cieszy się umiarkowanym zainteresowaniem młodzieży.

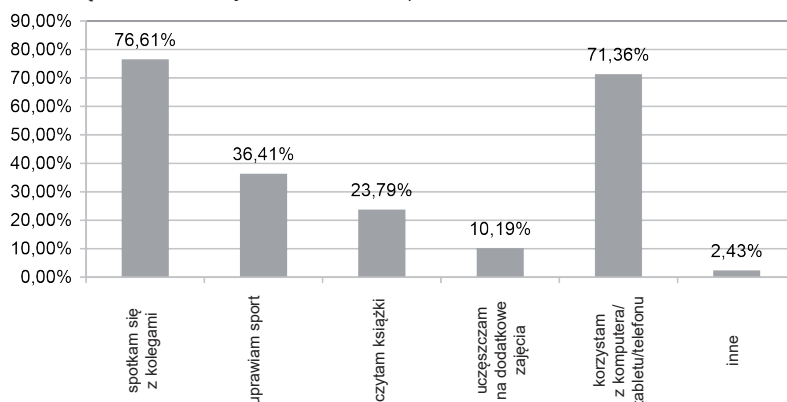
W dalszej części respondenci zostali poproszeni o wskazanie częstotliwości korzystania z Internetu. Pytanie brzmiało: jak często korzystasz z Internetu? W tym wypadku odpowiedzi są diametralnie inne w porównaniu z przedstawionymi powyżej. Płeć i rodzaj szkoły nie wnoszą znaczących różnic statystycznych także w tym przypadku. Wyniki badań przedstawia poniższy wykres.

39,32% respondentów korzysta z Internetu ponad trzy godziny dziennie, 34,95% od jednej do trzech godzin dziennie, 19,42% do godziny dziennie. Nie trudno więc zauważyć, że aż 93,69% badanej młodzieży codziennie korzysta z Internetu. Ponadto nie ma ani jednej osoby, która nie korzystałaby z niego, a tylko 1,94% badanych korzysta okazjonalnie i 4,37% kilka razy w tygodniu. Powyższe dane jednoznacznie podpowiadają, gdzie można znaleźć młodzież i jakim kanałem informacyjnym najpewniej można do niej dotrzeć. Ewangeli-

zacja nowych pokoleń musi posługiwać się współczesnym językiem i środkami komunikacji, z których młodzież korzysta. Jak zauważa Jerzy Bagrowicz,

Nowoczesne media stwarzają ogromne możliwości przekazu informacji i wiedzy religijnej, stają się ważną płaszczyzną spotkania ludzi wierzących, poznania bogactwa przeżywania wiary w różnych kręgach kulturowych, Kościołach lokalnych. Mogą stać się środowiskiem promocji spotkań modlitewnych i przeżywania liturgii⁸.

Wykres 4. Częstotliwość korzystania z Internetu przez młodzież



3. Sugestie i postulaty duszpasterskie

Kolejne zagadnienie uwzględnione w niniejszych badaniach dotyczyło duszpasterstwa młodzieży prowadzonego w parafiach. Respondentów zapytano wprost, jakie są według nich zadania księdza w pracy duszpasterskiej z młodzieżą. Wyniki badań przedstawia tabela nr 3.

Tabela 3. Zadania księdza w pracy duszpasterskiej z młodzieżą w opinii respondentów z podziałem na typ szkoły

Kategoria	Gimnazjum		Szkoła ponadgimn.		Uczelnia wyższa		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Udzielanie sakramentów	112	41,18	64	25,40	64	21,33	240	29,13
Wyjaśnianie nauki Kościoła	176	64,71	164	65,08	152	50,67	492	59,71

⁸ Tenże, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 273–274.

Organizacja nabożeństw i czuwań modlitewnych	60	22,06	76	30,16	192	64,00	328	39,81
Pomoc w rozwiązywaniu problemów	100	36,76	104	41,27	104	34,67	308	37,38
Zapraszanie do udziału w grupach i wspólnotach	84	30,88	60	23,81	132	44,00	276	33,50
Organizacja spotkań otwartych dla młodzieży	132	48,53	116	46,03	216	72,00	464	56,31
Organizacja wspólnych wyjazdów o charakterze religijno-wypoczynkowym	172	63,24	120	47,62	220	73,33	512	62,14
Inne	0	0,00	4	1,59	0	0,00	4	0,49

Z uzyskanego materiału empirycznego wynika, że młodzież oczekuje od księdza w pierwszej kolejności organizacji wspólnych wyjazdów o charakterze religijno-wypoczynkowym (62,14%), wyjaśniania nauki Kościoła (59,71%), organizacji spotkań otwartych dla młodzieży (56,31%), organizacji nabożeństw i czuwań dla młodzieży (39,81%), pomocy w rozwiązywaniu problemów (37,38%), zaproszenia do uczestnictwa w grupach i wspólnotach religijnych (33,50%). Najmniejsze oczekiwania młodzieży dotyczą udzielania sakramentów (29,13%).

Ze względu na płeć odpowiedzi są mało zróżnicowane. Natomiast różnie rozkładają się preferencje ze względu na typ szkoły. I tak wyjaśnianie nauki Kościoła najważniejsze jest dla gimnazjalistów (64,71%) i uczniów szkół ponadgimnazjalnych (65,08%). Z kolei studenci oczekują przede wszystkim organizacji wspólnych wyjazdów o charakterze religijno-wypoczynkowym (73,33%) i organizacji spotkań otwartych dla młodzieży (72,00%). Warto także zauważyć, że udzielanie sakramentów spośród trzech typów szkół najważniejsze jest dla gimnazjalistów (41,18%). Powyższe informacje mogą być wskazówką i podpowiedzią dla osób odpowiedzialnych i animujących pracę duszpasterstw młodzieży i studentów. Warto także podjąć działania upowszechniające znaczenie sakramentów w życiu chrześcijanina.

Szukając sposobów ożywienia duszpasterstwa młodzieży i dróg dotarcia z przesłaniem wiary do młodego człowieka, warto zwrócić uwagę na jeszcze

jedno pytanie zadane w kwestionariuszu: Jak uważasz, co należy zrobić, aby młodzi ludzie chcieli chodzić do kościoła? Dobrze jest wiedzieć, co mają do powiedzenia w tej kwestii sami zainteresowani. Odpowiedzi na to pytanie udzieliło 328 respondentów (39,80%). Poniżej zostaną przytoczone wypowiedzi najczęstsze i te skłaniające do refleksji:

- księża powinni być bardziej radośni, wyrozumiali, pozytywnie nastawieni do młodzieży i w sposób bardziej atrakcyjny przekazywać naukę Kościoła;
- angażować młodzież w życie parafii – wielu jest chętnych do działania, ale nie mają żadnej konkretnej propozycji;
- księża swoim życiem powinni dawać świadectwo wiary;
- Kościół powinien wyjaśniać pewne sprawy, a nie tylko podpierać się stwierdzeniem, że tak mówi Pismo Święte czy nauka Kościoła;
- jeżeli chcemy, by młodzież była w kościele, to Msza św. nie może trwać 1,5 godziny, odstrasza fatalny śpiew organisty i ogłoszenia księdza trwające 15 minut;
- kazania powinny być krótkie i zrozumiałe dla słuchaczy;
- potrzebny jest lepszy przepływ informacji o tym, co się dzieje i co jest organizowane, księża słabo albo prawie wcale nie wykorzystują do tego celu Internetu czy Facebooka;
- powinno wyjaśniać się w kościele liturgię, to, co się tam dzieje, jest dla części z nas niejasne i niezrozumiałe, czasem mam wrażenie, że na pograniczu czarów;
- mówić do nas jasnym i zrozumiałym językiem, a nie teologicznym zawitym żargonem;
- w parafii powinno być miejsce, gdzie młodzież mogłaby się spotykać: porozmawiać, wypić kawę i wspólnie spędzić czas;
- w Kościele brak jest oferty skierowanej do młodych ludzi, na Mszach św. są same babcie i kilku dziadków;
- ksiądz nie może otoczyć się gronem kilku adoratorek (adoratorów), którzy zawłaszczają sobie go i skutecznie blokują wszystkich innych, którzy chcieliby zaangażować się w duszpasterstwo młodzieży.

Reasumując, w wychowaniu i rozwoju wiary młodego pokolenia ważna jest rodzina, środowisko rówieśnicze i oczywiście nieoceniona jest też rola parafii, duszpasterzy, dobrze zorganizowanego duszpasterstwa młodzieży, studentów, co dzisiaj jest palącym zadaniem. Szczególnie wtedy, gdy rodzina czy koledzy i koleżanki nie inspirują młodych ludzi do poszukiwania Boga i rozwoju wiary. Fundamentem duszpasterstwa jest dobrze przemyślana i zorgani-

zowana niedzielna Msza św. dla młodzieży. Dobrym rozwiązaniem mogą okazać się spotkania otwarte, tematyczne, dyskusyjne organizowane w parafii dla młodzieży. Właściwą praktyką, choć słabo stosowaną, są obozy i kolonie wakacyjne, a także wycieczki i pielgrzymki młodzieży pod opieką duchownych i współpracujących z nimi osób świeckich. Przebywanie wśród rówieśników nastawionych na odkrywanie tych samych wartości ma niezwykle pozytywny wpływ na rozwój wiary młodych ludzi.

Jeżeli chcemy mieć dzisiaj młodzież w Kościele, a w przyszłości ludzi dorosłych, trzeba szukać nowych rozwiązań i wychodzić do nich z zaproszeniem i konkretną ofertą. Sami raczej do nas nie przyjdą. Nie ma sensu czekać na wypracowany, sprawdzony, uniwersalny program działań duszpasterskich i ewangelizacyjnych. To, co się sprawdza w jednym środowisku, w innym może być kompletną klęską. O. Marek Kosacz, dominikanin, użył ciekawego porównania: Kościół musi być jak kaloryfer – ciepły i twardy. Ciepły, aby przyciągał, rozumiał, przytulał, przebaczał, aby w Kościele można się było czuć jak w domu, brać za niego odpowiedzialność, współtworzyć tę wspólnotę. Kościół musi być też twardy, trzymać się Ewangelii, wiary, tego, co otrzymał od Boga, także w kwestii zasad moralnych i społecznych⁹. Kluczową rolę ma tu do odegrania ksiądz, duszpasterz młodzieży, jego inicjatywa, pozytywne nastawienie, osobiste świadectwo wiary i to, by chciało mu się chcieć. Słowa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię” (Mk 16, 15), są cały czas aktualne, także dziś. Młodzież czeka, czas ucieka!

⁹ Por. *Kościół powinien być jak kaloryfer*, <http://lo.tarnobrzeg.pl/lesser/artykuly/kosciol-powinien-byc-jak-kaloryfer> (dostęp: 12 czerwca 2016).

Summary

How to pass on faith to young people nowadays?

In 2016 a study was conducted concerning the ways in which young persons spend their free time, their interests, faith, participation in religious practices as well as expectations concerning youth ministry. A qualitative and quantitative analysis was presented together with conclusions and pastoral postulates. Ministry is founded on well thought-out and organised Sunday masses for adolescents. Good solutions include open meetings, theme based meetings and discussions organised for teenagers in a parish. A good, but not frequently applied, practice is organisation of summer camps, as well as trips and youth pilgrimages under the supervision of clergymen and lay persons cooperating with them. Being among peers focused on discovering the same values has an exceptionally positive influence on development of faith in young people. If we want to see teenagers in the church today, and we would like to see adult persons there in the future, we need to look for new solutions and approach them with an invitation and a specific offer.

Ks. Piotr Duksa – doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie katechetyki, profesor nadzwyczajny zatrudniony na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Ks. Karol Jasiński

UWM – Olsztyn

Freedom and the common good in a democracy

Słowa kluczowe: demokracja, wolność, dobro wspólne, państwo, człowiek

Keywords: democracy, freedom, common good, state, man

The ongoing process of democratization is undoubtedly one of the most important signs of the modern times. It passed especially on the grounds of politics, so that it was formed a special system of governance and the corresponding form of authority. Its source is the will of the majority of citizens belonging to a particular state organism, which is expressed directly or indirectly. Democracy can exist in various forms, but it seems that the foundation of them is a specific set of shared ideas.

Freedom and participation in the common good are undoubtedly essential democratic ideas. Freedom involves various spheres of human life (words, ideas, choices, actions), and it manifests itself in many different ways. However, we would need to ask what it is in its essence? Furthermore, each indeterminate human activity is free? So what is the real freedom, especially for a man who is a citizen of a democratic state? Likewise, we should inquire about the nature of the common good. Some politicians and social thinkers either deny its existence, or they question its need in socio-political life. So what brings people together in a civic community?

This discussion focuses on two of these issues, which thereby define a plan for the following analysis. They aim is to show that true human freedom, including the dimension of socio-political life, is a form of self-determination in the perspective of moral values. In contrast, the common good, the foundation of the organism of the state, is ultimately the pursuit of human excellence, understood as an updating of natural potentialities. The state should prepare the appropriate conditions of their development. It seems that only such approach can be a point of reference for a democratic society and its authorities.

1. Towards true freedom

The word “democracy” means the authority exercised by all the people inhabiting a defined territory, which can take, as it has already been mentioned, the form of direct (deciding by all citizens) or indirect (election of the representatives, acting in their legislative and appointing the executive and judicial). Ultimately, therefore, the ruler is a society, which determines the activity of individual authorities.¹ Democracy can be understood in two ways: procedural (observance of a set of rules by citizens) and substantial (respect for the ideal of equality as an object of desire of authority). That equality would apply primarily to freedom (everyone should have as much freedom as it can be reconciled with the freedom of another human being), and then to all the rights.²

The foundation of this kind of democracy is the belief in a rational, moral, and a free man. It was born out of human dreams of freedom and originating from antiquity and developed in Christianity beliefs about the value of the individual, equality of the people and higher human aspirations. It should be stressed simultaneously that the constitution based on democratic form of government is empty axiologically. Thus, it can function properly only when it will be based on sustainable patterns, habits and values.³ It seems that there are values that even a majority can not administer them. The values do not depend on a man, and therefore he can not do with them what he pleases.⁴

The existence of values is important, especially in relation to human freedom, which should be properly formed by them. The value of objective truth is particularly important. Thank to it's a man can be free. Relationship of freedom to truth therefore seems to be necessary because the truth gives freedom rational sense. The essence of this freedom is self-determination, or the ability to self-determination of human attitude. But it is not the ability to do anything, but rather the ability to focus on the value of what is going to materialize.⁵ This is particularly important in the case of democracy which can not renounce the reference to value, particularly to the truth. In total social life so we should aim first to seek the truth about man and human relations as the foundation of the state system. This truth is not to be understood on the model of Plato as an idea, but rather according to Aristotelian model as agreement of thought with

¹ R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, collective transl., Lublin 2005, p. 127; M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, p. 5–6, 52.

² N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, transl. P. Bravo, Kraków 1998, p. 24–27.

³ W. Zuziak, *Spoleczne perspektywy etyki*, Kraków 2006, p. 155–156.

⁴ R. Buttiglione, *Chrześcijanizm a demokracja*, collective transl., Lublin 1993, p. 119–122.

⁵ A. Siemianowski, “Wolność a prawda”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* (1996) No. 29, p. 156–159.

reality. It should also be mentioned that although the truth is an unchanging value, it tends to it in various ways.⁶

The truth seems to be, therefore, very important in a democracy, but the latter is not called upon to determine the truth, but rather to create the conditions for people to its discovery. It is sometimes possible on the ground of compromise by which the people come to combine different versions of the truth. Democracy thus assumes the existence of a truth, but this assumption does not warrant that there is no other truth except the truth of the majority. Otherwise we would come to the negation of the truth at all.⁷

A particular challenge is to seek the truth of law, which would be able to give the correct direction of democratic states. Especially that as noted by A. de Tocqueville, law is shaky until it finds a stronger support (for example in customs).⁸ In order to discover this truth of law it refers generally to prefer some basic standards, human rights or natural law (in terms of either classic or modern times).⁹

The search for this truth seems to be absolutely essential for democracy, because it is threatened in the modern times by, leading to its crisis, moral relativism. The relativism that, contrary to expectations, does not act stabilizing. The stability can be achieved only by reference to the value. Otherwise, democracy will be based on a fragile consensus, underpinned by a common compromise of interests.¹⁰ Beside moral relativism another danger for democracy, also related to the lack of reference to permanent values, may be corruption, tyranny of the majority, or despotism.¹¹

It is worth stressing that the proponents of liberal democracy have a minimalism in regard to the truth. The liberals do not accept the existence of one truth about man and the world. Rather, they would like to create a project of the conditions for a common existence of people with different worldviews.¹² The liberals are not interested, therefore, in a matter of absolute truth, because they are convinced that there are many rational, but irreconcilable projects of life. The task of a democratic state would not be, therefore in their opinion, the deciding the question of different conceptions of the good life, but only

⁶ M. Król, *Liberalizm strachu, czy liberalizm odwagi*, Kraków–Warszawa 1996, p. 6, 9, 11, 62–63.

⁷ R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, transl. B. Szlachta, Poznań 1993, p. 101.

⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, transl. M. Król, Warszawa 1976, p. 204, 221.

⁹ B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, p. 149–161.

¹⁰ R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, op. cit., p. 337–340.

¹¹ Idem, *Chrześcijaństwo a demokracja*, op. cit., p. 44.

¹² B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, op. cit., p. 180.

establishing a set of principles of peaceful co-existence of people with different concepts of life in a single state organism. The liberals therefore want only to give the general project of administration of society and they do not address all aspects of human life (especially worldview).¹³

Therefore, it seems to be problematic to form human liberty as some ideal in a democratic state. Freedom without values, morals and rights is in fact impossible. In addition, pointing to the values, customs and laws encounters often resistance. It is threatened sometimes being of values, which depend on the decision of the majority. This approach may foster not only skepticism but also axiological nihilism.¹⁴

Meanwhile, it was about the formation of human freedom, which would be based not only on the mental needs, but just on values. This is impossible according to some people, because the values appear to be disproportionate and incomparable, which must therefore lead to conflict. The only solution would be in this situation only a compromise. The liberals also do not base on the relation of democracy to the sphere of values, but only on bringing it to the technical functions (efficient operating of public mechanism by law).¹⁵

A democratic state in its various areas, however, could not survive in an inability of the man to acting according to the values that also provide human freedom. Some moral virtues play special role in this situation (temperance, fortitude, justice, reason, responsibility, willingness to cooperate, entrepreneurship, openness). They exist in the service of human values and enable simple and right choice. It should therefore be given the primacy of morality in society and the state, especially in the context of human freedom shaping.¹⁶ A free human person in a democratic society must have the appropriate moral qualifications (entrepreneurship, civic virtue, respect for the law, self-improvement and self-fulfillment, the ability to compromise and loyalty) to responsible participation in it.¹⁷

It seems that in the views of liberals echoes I. Berlin's concept of freedom. He limited it rather to the external dimension (possibility of realization by man his life goals). He understood human freedom primarily in a negative sense as no interference from other people in the activity of individual ("freedom from").

¹³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, p. 241–243, 246–247.

¹⁴ A. Siemianowski, "Czy demokracja może być nadzieją Europy?", in: *Rok 1989 – konsekwencje – demokracja – pluralizm – uczestnictwo*, ed. M. Chrzastowska, Poznań 2012, p. 128, 129.

¹⁵ M. Król, *Liberalizm strachu, czy liberalizm odwagi*, op. cit., p. 73, 77–78, 83.

¹⁶ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, transl. W. Büchner, Poznań 1993, p. 295, 304–306.

¹⁷ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, transl. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, p. 153.

Freedom, however, also may have a positive character (“freedom to”), which is reflected in the attitude of self-determination of the individual expressed in setting and implementing their own purposes and values.¹⁸ Moreover, as some people noted, we can distinguish two aspects in the negative freedom: individual and group. Negative freedom could also be understood as the absence of obstacles during human activity, and as the lack of compulsion.¹⁹

This concept of negative liberty seems to be a form of response to imperialist aspirations. In addition, it comes with the possibility of its translation into all, even the most intimate, spheres of private and public life. It seems, however, that we are faced with the following problem – either freedom is a value in itself, but then it could not be a negative, or freedom is the mode of the realization of other values, but then it would be only instrumental.²⁰

However, the questions appear – is negative freedom real in human life?, is it urgently required? It seems to be arguing with human nature, for which certain restrictions on freedom are essential. Furthermore, human creativity does not only have to disclose to a greater extent in the case of negative freedom, but also it can not be stepped up by increasing the area of freedom. History shows that there were sometimes extraordinary human achievement in authoritarian systems. Accordingly, the freedom is not therefore the only requirement because it may be needed an appropriate level of self-awareness, or moral formation in addition. The only area, where freedom can be a real negative is the economic sphere, which minimizes the impact of state and where is a free market.²¹

There is a little different in the situation with the positive freedom as a quest for self-realization and the best form of life.²² In this context we have to emphasize that human freedom is always in some way limited. Customs, right of other people to freedom, fortune, nature, innate inequality of people, psyche, physicality, and mortality can restrict its.²³

It would also appeal to intuition of Lord Acton, who distinguished the true and false freedom. The true freedom consists in doing what should be done, and the false one in doing what you want. Finally, it is worth to note that freedom bears fruits only when it is grounded in morality, but there are no fruits,

¹⁸ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, transl. D. Grinberg, Warszawa 1991, p. 115–116, 129.

¹⁹ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, p. 11, 61.

²⁰ M. Król, *Liberalizm strachu, czy liberalizm odwagi*, op. cit., p. 25–26, 29.

²¹ R. Legutko, *Traktat o wolności*, op. cit., p. 19, 51, 55–57.

²² J. Gray, *Liberalizm*, transl. R. Dziubecka, Kraków 1994, p. 74–76.

²³ M. Król, *Liberalizm strachu, czy liberalizm odwagi*, op. cit., p. 50, 52–53.

when it leads to moral subjectivism and relativism.²⁴ It can be said that true freedom has the metaphysical (spiritual) dimension, relying on the human capacity for action in the perspective of values.²⁵

We can not forget that the fight for the right shape of freedom goes on inside every human being. It seems that this internal dimension of human life is often forgotten by the liberals, who face nowadays the challenge of restoring proper place for morality in human life and society.²⁶

2. Perspective of the common good

The second important pillar of a democratic state is the pursuit of the common good. The common good can be defined as all conditions of social life in which people can more fully and more quickly achieve their own perfection.²⁷ In the history of human thought, there are two key concepts good: Platonic and Aristotelian. In the above definition we would have to deal with Aristotelian, final conception of the good of man and society – understanding it in terms of purpose. It would also highlight the personal common good, which would be to implement natural inclinations, or the potentiality common to all men (knowledge, freedom, love). Goodness, therefore, consists of human development, which would not be possible without the participation of society. The increasing of the human good would mean at the same time increasing of social welfare. All material goods would be only means for that purpose. Beside the personal common good we would have to deal with the objective common good, which would be to the pursuit and achievement of truth, goodness and beauty as specific objects relating every man to God as their source, design and purpose.²⁸ The personal common good would involve ultimately the fulfillment of the human person, which can be found both in himself and in various forms of associations.²⁹

In the case of the common good we are dealing with two of his main concepts: organic and distributive. According to the first one good of the whole is something more than the good of the individual parts, as well as the good of the body is more important than good of his element. However, according to

²⁴ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, op. cit., p. 11, 74, 306.

²⁵ M. Dzielski, *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007, p. 88, 106–110.

²⁶ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, op. cit., p. 189–190.

²⁷ Idem, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, op. cit., p. 173.

²⁸ M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, in: *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. 2, Lublin 2001, p. 628, 631–633; Idem, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, p. 293–300.

²⁹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, op. cit., p. 203.

other concepts, good of the whole must be broken down into what is good for individuals, who create it.³⁰

The second of these concepts found its expression in liberalism. The proponents of liberalism on the one hand question although the existence and importance of the common good in the forum of the State, on the other hand they also have in mind some of his forms. They also have a peculiar method of its knowledge. This good is not proposed to society from above, but rather selected from below by a large group of people involved in free and open discussion. On its basis it comes to a consensus on the specific form of the common good.³¹ The reference point for liberals is sometimes the thought of J. Locke. He emphasized that individuals form the part of a political body, which every element enjoys protection on the ground of law and individual operations are directed to the good of the whole. He defined a public good as a good of the single members of the community guaranteed as far as the rules allow.³² In addition, other classic liberalism (A. Smith, J.S. Mill) defined private property in relation to the common good.³³ It is also worth noting, that especially early liberals spoke often about the “public good”, the “general welfare” and universal “system of natural liberty”. It came with them to the fore the social dimension of the liberal tradition. The community was for them a safety factor of individual rights, especially in the context of achieving of the human self-realization.³⁴

In the liberal tradition we have to deal first with the special emphasis in the definition of the common good on the issue of securing the rights of free people, and then also the rights of free associations. It seems that the focal point of a liberal concept is therefore the protection of individual rights. Perhaps this emphasis on the rights of individuals causes that we do not see the social dimension of the common good. Meanwhile, making use of individual rights and freedoms is also the best way of maximizing the common good. The practical intelligence of man leads him to the cooperation. According to the liberal tradition protecting of personal freedoms leads to the gaining the benefits also in the social dimension. Finally, the essence of the common good is the practice of ensuring the benefits of voluntary cooperation in social life. The liberal conception of the common good sometimes also indicates on two sides of human nature. On the one hand, it says that man is a socio-political

³⁰ R.A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, transl. S. Amsterdamski, Kraków 1995, p. 106–109.

³¹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, op. cit., p. 157–158.

³² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, transl. Z. Rau, Warszawa 1992, p. 92.

³³ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, op. cit., p. 183.

³⁴ Idem, *Wolne osoby i dobro wspólne*, op. cit., p. 11–12, 13, 67.

animal, on the other hand historical animal. The content of the common good is therefore not timeless, but rather it depends on a specific place and time.³⁵

Thus liberal tradition is too often presented in terms of the individual, rational and economic subject, self-interest and utilitarian calculus. The competing views on the common good, however, are portrayed in such a way as if they do not respect the freedom of the human person and the rights of the individual. This approach, however, seems to be inappropriate, because liberalism in fact enriched our notion of the common good and the other positions have allowed to look at human being in the different perspective.³⁶

The basic difficulty with defining of the common good in material terms is the pluralism of modern societies and the lack of knowledge about the lives of others. For this reason, the concept of good should be first released from the definition in terms of some states of affairs and replaced by the determination of rules, which purpose would be to achieve the benefits of cooperation, and further promote the formation of the right institutions. Secondly, the notion of the common good would have to be freed from conscious intentions, plans and objectives. As a result, we would get substantive and formal recognition of the common good. The material good would be the tangible achievement (the result of cooperation), and the formal one the certain intention of “good will” man. The material good would be impossible to predict in its particular shape, but a man could formally intend to it.³⁷ According to some commentators it echoes here certain intuition of Thomas Aquinas – social order is based on social dialogue, aiming at consensus of practical reason. For this reason, sustaining of social dialogue would constitute the essence of a democratic society.³⁸

It thinks about the common good as something achieved thanks to the participation of all people. Any recognition of good accomplishes in three stages. The first was to experience the state as an agent of repression in various forms (including taxes, censorship). The second stage consists in the pursuit of just power, based on consent. In the third stage, it pays attention to the equipment all people in inalienable rights by the Creator. Therefore, the freedom and dignity of person have become the main criteria of social order. The common good started henceforth to have three elements: cooperative social order (institutions), specific social achievements and attention paid to the currently ongoing and future tasks.³⁹

³⁵ Ibid., p. 59–60, 103–109, 115.

³⁶ Ibid., p. 8, 216–217.

³⁷ Ibid., p. 110–113, 119–121.

³⁸ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, op. cit., p. 257–258.

³⁹ Idem, *Wolne osoby i dobro wspólne*, op. cit., p. 124–125, 149–151, 192–194.

So we can see that the common good also includes institutions that operate in a particular moral-cultural, political and economic system. In this situation, the philosophical-theological definition of the common good is helpful as a reference point in their assessment. It demands, however, to indicate the proper institutions, which can test this definition.⁴⁰

Conclusion

This analysis focused on two important ideas of democracy: freedom and the common good. They had to show that true freedom of man, as well as citizens of a state, is a form of self-determination in the perspective of moral values. In contrast, the common good of society is ultimately the pursuit of human excellence, that is updating of human, natural potentialities. The state should prepare the appropriate conditions to the human development.

We must above all stress that the foundation of democracy is the belief in a rational, moral, and free man. His freedom is not, however, arbitrariness, but rather self-determination in the horizon of values. A especially important value is truth. Real freedom seems to be impossible without truth. Truth is understood in the classical sense as correspondence of thought to reality. Thus, truth is not the creation of human being, but it is discovered by man and society. With truth and other values we create a unique atmosphere that is needed to educating our liberty and to making appropriate choices. The liberals do not agree with the existence of any absolute truth, because they prefer to build not only the state system, but also human freedom on the ground of the procedures. They also prefer the negative conception of freedom, at the expense of its positive version. Meanwhile, the positive conception of freedom is close to true freedom, which focuses on goals that are worth implementing.

One of these goals is a common good as the set of conditions that enable development and fulfillment of the human being. A democratic state is established to ensure these conditions – first to create and then to protect them. But for liberals, the common good is nothing more than a purely the result of individual goods. One of its important elements is the freedom of man, which must be safeguarded and developed. Naturally rich in content definition of the common good is very difficult to determine because of the prevailing ideological pluralism. For this reason we have to consider only its formal aspect, which is reflected in the rules of cooperation between individuals, aiming at their self-realization.

⁴⁰ Ibid., p. 226–228.

We can say that a man living in the structures of a democratic state is called not only to live according to certain procedures, but also to discover the truth and realize it in the element of freedom. Beside truth, freedom is focused on the achievement of good, that is improving and fulfilling of the human being. It presupposes knowledge of the truth about human nature. This shows that freedom, truth and goodness remain in a kind of dependence. Moreover, the relationships among them are marked by many tensions. But there is no democracy without these three elements. There is especially no democracy without values, because then human freedom may be empty, or undergo degeneration.

Streszczenie

Wolność i dobro wspólne w demokracji

Artykuł koncentruje się na dwóch ważnych ideach demokracji: wolności i dobru wspólnym. W pierwszej części tekstu autor przedstawia ideę wolności człowieka jako formę jego samookreślenia się w perspektywie wartości moralnych. Prezentuje także inne rodzaje wolności (pozytywną i negatywną, prawdziwą i fałszywą). W drugiej części przedstawia koncepcję dobra wspólnego jako dążenia do ludzkiej doskonałości, czyli aktualizacji potencjalności natury człowieka. Państwo powinno tworzyć potrzebne do tego warunki. Autor podkreśla materialne i formalne aspekty wspólnego dobra. Zwraca też uwagę na problemy związane z liberalnym rozumieniem wolności i dobra wspólnego.

Ks. Karol Jasiński – prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Główne obszary zainteresowań: filozofia religii i filozofia społeczna.

Spis treści

Filozofia

Ankieta filozofów: Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom „prostego serca”?	7
Krzysztof Bochenek	8
Romana Kolarzowa	16
Artur Mordka	19
Andrzej L. Zachariasz	28
Dobrochna Dembińska	
Moja krótka historia filozofii starożytnej (IV)	41
Juan Pablo Martínez	
<i>Eros y ágape</i> a la luz del dolor	67
Ryszard A. Podgórski	
Auguste Comte’s “first philosophy” in Barbara Skarga’s reception	83
Agnieszka Biegalska	
O mocy Bożej. Luis de Molina i Domingo Bañez	93
Marek Raczkiewicz CSsR	
En torno al problema de la identidad de Hipólito	103
Mirosław Pawliszyn CSsR	
Dom jako mikrokosmos	135
Piotr Koproński	
Ignacy Radliński wobec idei postępu intelektualnego i moralnego	147

Teologia

Vimal Tirimanna CSsR	
Can theologizing be equated to a mere repetition of magisterial teachings?	161
Ks. Przemysław Nowak	
Skizze der Bußlehre des hl. Augustinus	175

Ks. Krzysztof Szwarz	
Sakrament małżeństwa źródłem łaski. Próba wyjaśnienia przy pomocy Karla Rahnera i Bernarda Lonergana	193
Ryszard Hajduk CSsR	
Vom Bedarf der Prä-evangelisierung in der Gegenwart	209
Ks. Nikos Skuras	
Posłannictwa trynitarne źródłem misji Kościoła (Dz 10)	229
Ks. Marcin Dąbrowski	
Przyczyny Soboru Watykańskiego II	241
Ks. Tomasz Szalanda	
Kaznodziejstwo wobec „uniewinnionego” diabła	267
Ks. Roman Krawczyk	
Geneza i formy chrześcijańskiej działalności charytatywnej w Europie	281
Antoni Karaś CSsR	
Niezmienność nauczania Kościoła na temat moralności aktu małżeńskiego według adhortacji <i>Amoris laetitia</i> papieża Franciszka	295
Dariusz Pabiś CSsR	
Oscara Romero „znak sprzeciwu”. Od konfliktu do poszukiwania jedności w Episkopacie Salwadoru	315
Magdalena Lipińska	
Wymiary zazdrości w perspektywie teologicznomoralnej	333
Ks. Marek Kluz	
Kształtowanie postawy patriotycznej w nauczaniu Jerzego Ablewicza, biskupa tarnowskiego (1962–1990)	357
Magdalena Skolimowska	
Powszechne powołanie do świętości w świetle soborowego nauczania Kościoła oraz posoborowych adhortacji apostołskich	375

Prawo

Ks. Piotr Kroczek	
Czy prawodawca kościelny powinien znać religie niechrześcijańskie? ...	389
Rafał Kamiński CSMA	
Przestępstwo bluźnierstwa dokonane za pomocą środków społecznej komunikacji w świetle kan. 1369 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku	399

Anna Słowikowska	
Sakrament chrztu dzieci a kan. 843 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego ...	413
Zuzanna Maj	
Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa w świetle	
<i>Mitis Iudex Dominus Iesus</i>	431
Wojciech Necel SChr	
Uchodźca i wypędzony – sakramentem Chrystusa	443
Ks. Marek Stępień	
Jawność i ograniczenia w funkcjonowaniu Konferencji	
Episkopatu Polski	455
Ks. Adam Stefan Ornatek	
Wpływ pruskiego prawa krajowego na powstanie i realizację konstytucji	
apostolskiej Piusa VI <i>Saepe factum est</i> z 16 marca 1799 roku	481

Historia

Janusz Adam Frykowski

Z dziejów dekanatu unickiego w Tyszowcach.

Parafia pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny

w Wakijowie w XVIII wieku

Ks. Bogdan Stanaszek	
Kościół pw. św. Leonarda w Kleciach na przełomie XVIII i XIX wieku.	
Zmierzch średniowiecznego sanktuarium	523
Ks. Marek Jodkowski	
Katolicka parafia misyjna w Wystruci w okresie	
konfliktu wyznaniowego (1872–1887)	533

Varia

Anna Zellma	
Zasada systematyczności w aktywności edukacyjnej nauczyciela	
wychowania do życia w rodzinie	551
Ks. Marek Filipczuk	
Wychowanie moralne jako strategiczny cel systemu kształcenia	563
Ks. Piotr Duksa	
Jak dzisiaj przekazywać wiarę młodym ludziom?	589
Ks. Karol Jasiński	
Freedom and the common good in a democracy	603

Contents

Philosophy

Questionnaire form of philosophers: Does philosophy have something to say for people of the “straight heart”?	7
Krzysztof Bochenek	8
Romana Kolarzowa	16
Artur Mordka	19
Andrzej L. Zachariasz	28
Dobrochna Dembińska	
My brief history of ancient philosophy (IV)	41
Juan Pablo Martínez	
<i>Eros</i> and <i>agape</i> in the light of suffering	67
Ryszard A. Podgórski	
Auguste Comte’s “first philosophy” in Barbara Skarga’s reception	83
Agnieszka Biegalska	
On God’s power. Luis de Molina and Domingo Bañez	93
Marek Raczkiewicz CSsR	
About the question of identity of Hippolytus	103
Mirosław Pawliszyn CSsR	
Home as a microcosm	135
Piotr Koprowski	
Ignacy Radliński towards the idea of intellectual and moral progress ...	147

Theology

Vimal Tirimanna CSsR	
Can theologizing be equated to a mere repetition of magisterial teachings?	161
Fr Przemysław Nowak	
An outline on penance teaching of Saint Augustine	175

Fr Krzysztof Szwarc	
The sacrament of marriage as the source of grace. An attempt of an explanation with Karl Rahner's and Bernard Lonergan's help	193
Ryszard Hajduk CSsR	
The need for pre-evangelisation at the present time	209
Fr Nikos Skuras	
Trinitarian mission, the source of the Church's mission (Ac 10)	229
Fr Marcin Dąbrowski	
Causes of the Vatican Council II	241
Fr Tomasz Szalanda	
Preaching in the face of the "acquitted" devil	267
Fr Roman Krawczyk	
Origin and forms of Christian charity in Europe	281
Antoni Karaś CSsR	
The permanency of Church's teaching on morality of the marriage act according Pope Francis' apostolic exhortation <i>Amoris laetitia</i>	295
Dariusz Pabiś CSsR	
Oscar Romero as a "sign of contradiction". Between conflict and search for unity in the Episcopal Conference of El Salvador	315
Magdalena Lipińska	
Dimensions of jealousy in the theological and moral perspective	333
Fr Marek Kluz	
The formation of patriotic attitude in the teaching of Jerzy Ablewicz the Bishop of Tarnów (1962–1990)	357
Magdalena Skolimowska	
The universal call to holiness based on conciliar teaching of the Church and post-conciliar apostolic exhortations	375

Law

Fr Piotr Kroczek	
Does the Church legislator need to know non-Christian religions?	389
Rafał Kamiński CSMA	
The delict of blasphemy made by the means of social communication in the light of can. 1369 of the Code of Canon Law from 1983	399

Anna Słowikowska	
The sacrament of baptism of an infant and can. 843 § 1 of 1983 Code of Canon Law	413
Zuzanna Maj	
Process about declaration of nullity of marriage in the light of <i>Mitis Iudex Dominus Iesus</i>	431
Wojciech Necel SChr	
A newcomer – a refugee and an exile as a sacrament of Christ	443
Fr Marek Stępień	
The transparency and restrictions on activities of the Polish Episcopal Conference	455
Fr Adam Stefan Ornatek	
Influence of the general state laws for the Prussian States on the foundation and the realization of the apostolic constitution of the pope Pius VI <i>Saepe factum est</i> from 16 March 1799	481

History

Janusz Adam Frykowski

The history of the Uniate Deanery of Tyszowce. The Assumption of the Blessed Virgin Mary Parish in Wakijow in the 18 th century	497
Fr Bogdan Stanaszek	
Saint Leonard Church in Klecie at the turn of the 18 th and 19 th century. The decline of a medieval sanctuary	523
Fr Marek Jodkowski	
Catholic mission parish in Insterburg in the religious conflict period (1872–1887)	533

Varia

Anna Zellma	
Principle of regularity in educational efforts for family life teachers	551
Fr Marek Filipczuk	
Moral upbringing as the strategic aim of the educational system	563
Fr Piotr Duksa	
How to pass on faith to young people nowadays?	589
Fr Karol Jasiński	
Freedom and the common good in a democracy	603

Zdjęcia na okładce:

© zoe; polis poliviou; Anton Balazh; Mariusz Blach by Fotolia.com

© Photos.com

© M. Pawliszyn

Redakcja językowa, korekta:

Paulina A. Lenar, Magdalena A. Dobosz

Projekt okładki:

Paulina A. Lenar

Design, skład, okładka:

Tomasz Sekunda

© Wydawnictwo HOMO DEI

ul. Zamoyskiego 56, 30-523 Krakow

tel. 12 656-29-88

www.homodei.pl

e-mail: dystrybucja@homodei.pl