

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe Prowincji Warszawskiej Redemptorystów



Studia Redemptorystowskie

17/2019

ISSN 1731-71-0X

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Prowincji Warszawskiej Redemptorystów

17/2019

© 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:

Redaktor naczelny: o. dr hab. Marek Urban CSsR
Redaktorzy tematyczni: o. dr hab. Marek Urban 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)
ks. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski (UPJPII – Kraków)
ks. prof. Edmund Kowalski (Accademia Alfonsiana – Roma)
prof. AIK dr hab. Piotr Duchliński (AIK – Kraków)
ks. prof. dr hab. Wiesław Przyczyna (UPJPII – Kraków)
ks. prof. Marek Racziewicz (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:

ks. dr hab. Piotr Andryszczak (UPJPII – Kraków)
ks. prof. Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana – Roma)
ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW – Warszawa)
prof. AIK dr hab. Piotr Duchliński (AIK – Kraków)
dr hab. Maciej Fic (UŚ – Katowice)
ks. prof. dr hab. Marcin Godawa (UPJPII – Kraków)
o. prof. dr hab. Ryszard Hajduk (UWM – Olsztyn)
dr Marek Hałaburda (UPJPII – Kraków)
ks. prof. UPJPII dr hab. Grzegorz Hołub (UPJPII – Kraków)
dr Paweł Krokosz (UPJPII – Kraków)
dr hab. Lech Krzyżanowski (UŚ – Katowice)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ – Łódź)
ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW – Warszawa)
prof. UPJPII dr hab. Paweł Polak (UPJPII – Kraków)
ks. prof. UKSW dr hab. Marek Stępień (UKSW – Warszawa)
ks. prof. UWM dr hab. Lucjan Świto (UWM – Olsztyn)
ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz (PWT – Wrocław)

Redaktorzy językowi:

Ryszard Bożek CSsR (j. włoski), Dorota Jankowska (j. niemiecki), Marek Racziewicz CSsR (j. hiszpański),
Janusz Serafin CSsR (j. angielski), Zdzisław Stanula CSsR (j. francuski), Marcin Majewski (j. hebrajski)

Adres redakcji:

Studia Redemptorystowskie
ul. Zamoyskiego 56, 30-523 Kraków
studia.redemptor@gmail.com
marek.urban@upjp2.edu.pl
www.studia.redemptorysci.eu

Od Redaktora

Nawiązując do wyzwań, jakie przynosi Konstytucja dla Nauki, w ostatnim numerze „Studiów Redemptorystowskich” wyraziliśmy przekonanie, że pismo naukowe nie może wpaść w pułapkę pracy jedynie „dla punktów” i dla potrzeb systemu ewaluacyjnego. Prawdziwym jego zadaniem winno być nieustanne poszukiwanie prawdy o człowieku i świecie oraz pragnienie i radość dzielenia się tym, co piękne, prawdziwe i dobre. Obserwacja rzeczywistości skłania do konstatacji, że sam rozum w takiej postaci, jaka przejawia się w nauce, nie daje pełnych odpowiedzi i nie potrafi ująć tego wszystkiego, co człowiek może, chce i musi wyrażać. Wybranie właściwego, dobrego słowa do opisu rzeczywistości musi wyrastać ze szczególnie rzetelnej pracy, popartej również pewnego rodzaju intuicją, która pozwala przekraczać wiele ograniczeń.

Obok podejmowanych na łamach „Studiów Redemptorystowskich” tematów filozoficznych, teologicznych, historycznych i prawnych chcemy znaleźć również miejsce na refleksje dotyczące obecnego stanu świata, chrześcijaństwa, humanizmu i szeroko pojętej kultury. Nurtują nas pytania o kondycję kultury europejskiej zarówno w perspektywie rozwoju pojedynczego człowieka, jak i odpowiedzialności za życie narodów i chrześcijański charakter Europy. Jesteśmy przekonani, że o przyszłym kształcie naszej kultury nie może decydować jedynie historia. Żadne prawo *a priori* i doświadczenie *a posteriori* nie zastąpią wolnej decyzji człowieka w kształtowaniu życia historycznego narodu i jednostki. Najwyższe wartości mogą być jedynie dziełem ludzkim, dlatego pojęcie i uwarunkowania kultury są nierozdzielnie związane ze zrozumieniem, kim jest człowiek. Jego osobowość, poziom życia duchowego i wyjątkowy charakter twórczości współgrają niejako – w sposób trudny do określenia – z losem kultury, przekraczają historię i nadając ostateczny sens temu, co nazywamy przeszłością, warunkują spojrzenie w przyszłość.

Fakt umieszczenia naszego rocznika na ministerialnej liście czasopism punktowanych daje nam nie tylko poczucie satysfakcji z dotychczasowej pracy, ale też rodzi nadzieję na dalszy rozwój i nowe wyzwania, które będą umacniać pasję pisania i wiarę w twórczą, przemieniającą moc słowa. Zdajemy sobie

sprawę, że musimy podjąć działania doskonalące: przemyśleć stronę merytoryczną i strukturę czasopisma, podjąć próbę umieszczenia go na platformach międzynarodowych (takich jak np. Scopus czy Web of Science), opracować nowy profil strony internetowej. Mamy nadzieję, że w tym wszystkim pozostaną z nami nasi Autorzy i Czytelnicy.

Marek Urban CSsR

Studia Redemptorystowskie



Marek Urban CSsR

0000-0001-8433-9295

UPJPII – Kraków

Myśliciele żydowscy XX wieku – Gershom Scholem (1897–1982)

Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do oceny. Wielu z nich zasymilowało się idealnie, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli; wystarczy tu wspomnieć choćby Henriego Bergsona, Léona Brunschvicga, Georga Simmela, Ernsta Cassirera, Jeana Wahla czy Vladimira Jankélévitcha. Wszyscy jednak próbowali myśleć jak Żydzi, co uwidacznia się w osobistych elementach ich twórczości (jak w przypadku H. Cohena), w sposobie wyjaśniania problemów filozoficznych i uniwersalnych (M. Buber, A. Heschel) czy wreszcie w dziełach przywracających na nowo metafizykę żydowską i biblijną, ale bez formalnego odnoszenia jej do myśli żydowskiej (F. Rosenzweig i E. Levinas). Istnieje też inna grupa żydowskich myślicieli: desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoah, wywodzących swe refleksje ze źródeł religijnych i historycznych. Należy do nich Gershom Scholem.

O Walterze Benjaminie, któremu dedykował rozważania zatytułowane *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, mówił, że „genialnie łączył w sobie głębię metafizyka z przenikliwością krytyka i wiedzą uczonego”¹. Dokładnie te same przymioty można by zapewne odnieść również do samego Scholema, który wielką pracą wydobył z zapomnienia świat pogrzebany – kabałę. Jak sam twierdził, do tej pory była ona przez badaczy żydowskich w pewien sposób pomijana. Inni, jak wielki Henryk Graetz, byli nawet do niej wrogo nastawieni². Kabałę studiowali przede wszystkim arianie: Johannes Reuchlin,

¹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 17.

² „Przeczytałem także rozdziały z Graetza poświęcone kabale. Przepadalem za Graetzem jako historykiem, ale bardzo krytycznie oceniałem jego stosunek do kabały. Nie ulegało dla

Christian Rosenroth czy Ulrich Molitor. Scholem jest ponownym odkrywcą, pionierem i misjonarzem kabały w obszarze judaistycznym, tak jak Martin Buber był nim dla chasydyzmu. Niemniej w niniejszym tekście nie zajmę się analizą kabalistycznego świata Scholema. Rozważania te dotyczyć będą raczej jego próby zrozumienia tożsamości Żyda, o której sam Scholem w liście do Hanny Arendt pisał w związku z jej książką na temat Adolfa Eichmanna³:

Poświęciłem, jak wiesz, sporo czasu rozważeniu sprawy Żydów i przestudiowałem dość obszerny zasób materiałów dotyczących tego tematu. Tak jak wszyscy inni świadkowie wydarzeń, zdaję sobie dobrze sprawę, jak złożony i poważny oraz jak trudny do pomniejszenia bądź mało przejrzysty jest cały ten problem. Zdaję sobie sprawę, że istnieją takie aspekty historii żydowskiej (od ponad czterdziestu lat nie zajmuję się właściwie niczym innym), które wykraczają poza naszą zdolność pojmowania; z jednej strony oddanie rzeczom tego świata przyjmujące charakter niemal demoniczny, z drugiej zaś zasadnicza niepewność orientacji w tym świecie – niepewność, którą trzeba przeciwstawić owej pewności człowieka wierzącego (...). Jest też słabość, choć słabość tak splecioną z bohaterstwem, że niełatwo ją wydobyć na jaw⁴.

1. Informacje biograficzne

Gerhard (później Gershom) Scholem urodził się w roku 1897 w Berlinie. Wyrósł w zasymilowanej rodzinie żydowskiej jako czwarty z kolei syn ojca drukarza i matki, która porzuciła zawód dziennikarki. W domu judaizm był praktycznie nieobecny. Ojciec, Artur Scholem, zadawała się przypominaniem dzieciom raz do roku zasług narodu, który przyniósł światu monoteizm i racjonalną etykę. Takie wyznanie wiary wystarczyło najstarszemu bratu Gershoma Reinholdowi do odkrycia swojego miejsca w skrajnie prawicowej partii Niemiec, a Wenera, dwa lata starszego i najbliższego mu duchowo, skłoniło do wstąpienia w szeregi socjaldemokracji, z której ramienia został posłem do Reichstagu. Średniego z braci zaangażowanie w życie społeczne czy polityczne w ogóle nie interesowało.

W wieku 15 lat, w reakcji na zasymilowanie środowiska Żydów niemieckich i w opozycji do wyborów dokonanych przez braci, Gerhard decyduje się poświęcić studiom nad swymi żydowskimi korzeniami. Uczy się hebrajskiego

mnie kwestii, że nie jest możliwe, aby kabaliści byli szarlatanami, oszustami ścigającymi jakieś chimery – tak jak on ich opisuje”; *Rozmowy z Gershomem Scholemem*, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 36.

³ *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.

⁴ List Gershoma Scholema do Hannah Arendt, w: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, dz. cyt., s. 386.

i czyta pisma ojców syjonizmu. W latach 1912–1917 angażuje się w działalność młodzieżowych ruchów syjonistycznych. Syjonizm nie miał dla niego wyraźnego wymiaru politycznego, lecz należał do porządku moralnego. Chodziło nie tyle o pragnienie posiadania państwa, ile o sprzeciw wobec „zepsutej egzystencji żydowskiej”, dążącej do absolutnej integracji z państwem niemieckim i zamazującej własne różnice i odrębności. Było to dla niego świadome zerwanie z wszystkimi wartościami reprezentowanymi przez zasymilowanych Żydów niemieckich.

W roku 1913 Gerhard kontynuuje naukę w klasie Talmudu prowadzonej przez berlińską wspólnotę żydowską. Wówczas styka się po raz pierwszy z tradycyjnymi tekstami judaizmu i rabinami ortodoksyjnymi. To również rok zapoznania się z Walterem Benjaminem. Wybucho wojna. Scholem jest jej zdecydowanym przeciwnikiem. Ucieka przed służbą wojskową, symulując chorobę psychiczną. Wydalony ze szkoły z powodu przekonań, rozpoczyna studia matematyczne w Jenie. W 1917 roku zostaje wyrzucony przez ojca z domu i zamieszkuje z Żydami rosyjskimi, którzy robią na nim ogromne wrażenie jako przedstawiciele „żyjącego judaizmu”. W tym okresie poznaje Martina Bubera i Franza Rosenzweiga – w polemice z nimi kształtować się będą jego poglądy na temat istoty judaizmu. Początki zainteresowania się kabałą można zauważyć u niego już w roku 1913. W wywiadzie dla pisma „Szdemoť” wyznał: „Chciałem wdrzeć się do świata kabały ze względu na moje syjonistyczne przekonania i na moją wiarę w syjonizm jako coś żywego, co odnowi naród, który się zdegenerował”⁵. Kabała intrygowała go, bo jak sam przyznawał: „była dla mnie wciąż czymś niejasnym; czytałem wiele na jej temat, ale jeszcze nie pochłonęła mnie bez reszty. Zacząłem sam się uczyć, jak należy czytać Zohar. To dziwne, lecz nie można było znaleźć nikogo, kto by tego uczył”⁶.

Podczas pobytu w Szwajcarii w 1919 roku Scholem sporządza pierwsze notatki na temat kabały, przede wszystkim dotyczące interesujących go problemów filozoficznych i pierwszych prób interpretacji⁷. W tym czasie oprócz matematyki studiuje także filozofię, języki semickie i judaistykę, kolejno w Berlinie i Bernie. W Monachium przygotowuje doktorat z filozofii. Pierwotnie miał on dotyczyć teorii lingwistycznej kabalistów, potem jednak Scholem skon-

⁵ *Rozmowy z Gershomem Scholemem*, dz. cyt., s. 19.

⁶ Tamże.

⁷ „Kiedy byłem w Szwajcarii w 1919 r., robiłem notatki o kabale. Wówczas, zanim jeszcze cokolwiek wiedziałem na ten temat, napisałem o tym, co mnie w niej interesowało z filozoficznego punktu widzenia, o tym, jak ją sobie wyobrażałem i co – jak sądziłem – powinna ona znaczyć. I choć tak naprawdę większość moich domysłów okazała się później niesłuszna, miały one wpływ na moje podejście do tego zagadnienia”; tamże, s. 37.

centrował się na analizie *Sefer ha-Bahir*, jednego z pierwszych tekstów kabały, powstałego na południu Francji w drugiej połowie XII wieku. Pracę obronił w 1922 roku i przez kilka miesięcy wykładał historię mistyki żydowskiej w Jüdische Volkshochschule w Berlinie.

W roku 1923 porzucił Berlin i wyjechał do Palestyny, zabierając ze sobą kilka tysięcy woluminów, dyplom i nadzieję na pracę. Wówczas też zmienił imię na Gershom. Do roku 1927 pracował jako kierownik działu judaików w Bibliotece Narodowej w Jerozolimie, a w latach 1925–1964 jako profesor, wykładając historię mistyki żydowskiej na Uniwersytecie Hebrajskim. Był jednym z organizatorów Izraelskiej Akademii Nauk, a w roku 1968 został jej prezesem. Rok po jego śmierci (1983) na Uniwersytecie Hebrajskim powstało poświęcone mu Centrum Badań nad Mistycyzmem Żydowskim i Kabałą.

Gershom Scholem był dzieckiem syjonizmu. Ten sposób patrzenia na historię, charakterystyczny dla Franza Kafki, był przede wszystkim odzwierciedleniem hebraizmu „zabalsamowanego”. Historia próbowała go usunąć. Tymczasem syjonizm przywrócił światu na nowo życie przeszłości, ponownie ożywił „drzewo nauki”, przynajmniej do momentu, kiedy Holocaust połamał wiele jego gałęzi.

Dla Scholema wskrzeszenie mistyki żydowskiej wiąże się z przeżyciami duchowymi. Pasja poszukiwawcza pozwoliła mu zdobyć nie tylko nowych przyjaciół. Określano go mianem *hitziger Kopf* („gorąca głowa”). Nie zgadzał się czasami z Rosenzweigiem, istniał także rozdźwięk między nim a Buberem i Ernestem Blochem. Powrót Scholema do źródeł był motywowany pragnieniem aktualizacji historii. W mistyce szukał on bowiem bodźca i elementu objawiającego historię. W centrum jego myślenia, podobnie jak w centrum egzystencji hebrajskiej, znalazł się mesjanizm.

2. Mesjanizm

Oczekiwanie na obiecanego Mesjasza jest treścią nadziei Izraela. W zestawieniu z chrześcijaństwem, w którym Meszjasz już się objawił, judaizm może znaleźć się w niewygodnej pozycji, w pewnego rodzaju niewierności, frustracji, a nawet zaślepieniu. Poważnym ciosem zadany mesjanizmowi jest pojawienie się w historii Izraela fałszywego Mesjasza⁸, który ogłasza przyjście tego prawdziwego. Jak judaizm zareagował na podwójny wymiar chrześcijaństwa, mającego przecież także charakter eschatologiczny i apokaliptyczny? Odwołał

⁸ Chodzi przede wszystkim o związek myśli żydowskiej z sabbatianizmem, sektą powstałą w XVII wieku wokół Szabetaja Cewiego, o której więcej w dalszej części artykułu.

się do historii i do teraźniejszości, jak to miało miejsce w myśli Waltera Benjamina⁹. Pewnego rodzaju odpowiedzią jest przeobrażenie się Mesjasza w figurę ukrytą, utajoną, prawie pierwotną, a mesjanizmu w synonim religijnego Izraela: ludu wiecznego, błakającego się na zawsze, ludu, który ciągnie całą ludzkość za sobą. Pojawia się także wizja przyszłości, rozpalającej się w obrazach, przedstawieniach apokaliptycznych czy utopijnych. Mesjasz jest w nich tylko symbolem, słowem porządkującym czas i epokę.

Mesjanizm żydowski mocno związany jest z odkupieniem (*Erlösung*), wspomnianym przez Franza Rosenzweiga w trzeciej części *Gwiazdy Zbawienia*¹⁰. Scholem zauważa wyraźną różnicę pomiędzy odkupieniem żydowskim i chrześcijańskim: to drugie już się dokonało, ma zatem charakter wewnętrzny i duchowy, podczas gdy to pierwsze wiąże się z wciąż oczekiwanym przybyciem Mesjasza. Podczas gdy chrześcijaństwo postrzega je jako wydarzenie na płaszczyźnie duchowej, niewidzialnej, znajdujące odbicie w duszy, judaizm zawsze widział w nim wydarzenie o charakterze publicznym, zachodzące w ramach społeczności. Choć to wyjaśnienie obu podejść pomija aspekt przyszłościowy odkupienia, tak mocno obecny w myśli chrześcijańskiej (por. np. Rz 8, 18–25), to prawdą jest, iż w judaizmie nie może być mowy o mesjańskim odkupieniu bez jednoczesnej radykalnej zmiany sytuacji społecznej i religijnej na świecie. Sam Scholem pisze:

Kompleks problemów mesjańskich dotyczy materii delikatnej. To przecież w tej dziedzinie zrodził się i nadal istnieje zasadniczy konflikt między judaizmem a chrześcijaństwem (...). Postawę judaizmu i chrześcijaństwa wobec mesjanizmu określa zupełnie różne pojęcie odkupienia i to, co jednej z tych religii wydaje się tytułem do chwały, pozytywnym osiągnięciem jej misji, druga jak najbardziej zdecydowanie deprecjonuje i kwestionuje¹¹.

Różne rozumienie odkupienia, jak też świadomość konieczności odniesienia go do sfery społecznej i duchowej człowieka, owszem, rodziło pewne napięcie myślowe, ale też otwierało na metafizyczne rozumienie rzeczywistości. Scholem zdawał sobie sprawę, że

⁹ Scholem podkreślał, że sposób myślenia Benjamina „nie pokrywał się wcale z deklarowanym, materialistycznym. Jego poglądy są we wszystkich zasadniczych punktach poglądami metafizyka, który przyswoił sobie, co prawda dialektyczny, sposób rozumowania, ale niezmiernie daleki od materialistycznego. Poglądy Benjamina są poglądami teologa, który zawędrował do świata » profanum«. Tyle że nie występują już otwarcie jako takie. Benjamin przekłada je na język materializmu historycznego”; G. Scholem, *Walter Benjamin*, tłum. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.

¹⁰ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i oprac. T. Gadacz, Kraków 1998.

¹¹ G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 117.

Judaizm we wszystkich swoich formach i postaciach głosi zawsze takie pojęcie mesjanizmu, które ujmowało go jako proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności – krótko mówiąc, jako zachodzący w świecie widzialnym i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie do pomyślenia. Przeciwstawia się temu ujęcie chrześcijańskie, które widzi w odkupieniu proces w sferze „duchowej”, niewidzialnej, rozgrywający się w duszy, w świecie każdego indywidualnego człowieka, i sprawiający tajemną przemianę, której nie musi nic odpowiadać w świecie zewnętrznym¹².

Na judaizm Scholema składa się wiele tendencji i prądów, często nakładających się na siebie. W żydowskiej myśli mesjańskiej dotyczącej nowego świata, który ma przynieść eschatologiczne odkupienie, Scholem dostrzega dwa nurty. Szybko odrzuca ortodoksję, judaizm rabinacki, konserwatywny, kładący nacisk głównie na zachowanie prawa. Podtrzymuje natomiast koncepcję podwójnego mesjanizmu, rozumianego jako z jednej strony odnowienie czy też odtworzenie pierwotnej formy przeszłości zidealizowanej, w której rzeczy wrócą do pierwotnego, idealnego stanu (za taki uważa się często królestwo Salomona; por. 1 Krl 3–10), z drugiej zaś jako utopia, odnowienie i nowość: przyszły stan rzeczy będzie taki, jakiego nigdy przedtem nie było. Pogląd ten wiąże się często z wizją apokalipsy, w której wrogowie Izraela poniosą wielką klęskę, po czym na świecie nastaną dla ludzi zupełnie nowe okoliczności¹³.

Nie jest oczywiście łatwo rozróżnić tę dwoistość. Element odnawiający naśladuje moment prorocki, ustanawia ród typologiczny „Adam–Abraham–Mojżesz–Dawid–królestwo Dawida”, podczas gdy element utopijny nawiązuje wyraźnie do mistyki. Bez względu na to, za którą koncepcją ktoś się opowiada, odnawiającą czy utopijną, ortodoksyjni Żydzi zawsze zgodnie uważali, że tak czy inaczej w procesie tym będzie musiał uczestniczyć Mesjasz–człowiek, albo jako zwiastun, albo jako twórca lub władca tego nowego świata¹⁴. Jak profetyzm zagubił się w apokaliptyce, tego Scholem nie potrafi do końca wyjaśnić.

Powtórne powstanie i utopia krzyżują się z innym wewnętrznym dualizmem mesjanizmu: apokalipsą i racjonalizmem (historią). Racjonalizm, mający wielkiego przedstawiciela w osobie Majmonidesa (1135–1204), nie bierze pod uwagę Sądu Ostatecznego. Pewnego dnia Izrael będzie żył w pokoju i bezpieczeństwie wśród innych narodów, Mesjasz się pojawi, ale nie będzie to nowością. Każdy będzie czekał na poznanie samego Boga: „Kraj się napełni znajomością

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, s. 137–138.

¹⁴ Od czasu jednak, gdy w XVII wieku fałszywy mesjasz Szabetaj Cewi doprowadził do wielkiego zamieszania, rabini nie są skłonni koncentrować się na cechach osobowych Mesjasza. Bywa nawet, że podejmują na nowo spekulowanie na temat jego tożsamości i czasu przyjścia.

Pana, na kształt wód, które przepelniają morze” (Iz 11, 9). Ziemia wychwala boskie poznanie. Z tego proroctwa Izajasza skorzysta także mistycyzm.

Rozważania mesjanizmu apokaliptycznego dotyczą nie tylko utopii, lecz zawierają w sobie również moment dramatyczny i katastroficzny, czasem porównywany do bóleści i cierpień Mesjasza, prowadzący mistrzów Talmudu do sformułowania „zimnej deklaracji”: niech przyjdzie Mesjasz, lecz nie mam ochoty go spotkać. Z drugiej strony, utopia mesjanizmu radykalnego rozwija się w klimacie ezoteryzmu, paradoksu, absurdu.

Koncepcja mesjańska i zbawcza czyni także refleksje dotyczące symbolicznej postaci Mesjasza. Scholem zauważa, że judaizm, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, nie posiada żadnego sposobu przywrócenia właściwej postaci Mesjasza. Mesjasz jako postać nieznana, niejasna, nieokreślona, nieprzewidywalna komplikuje wyjaśnienie pochodzenia samego mesjanizmu. Judaizm wskazuje historycznie na podwójny obraz Mesjasza: syna Józefa i syna Dawida. Pierwszy jest umierającym, śmiertelnym, końcem historii, odkupieniem zmarłym. Do niego odnosi się parabola cierpiącego Sługi. Drugi to zwycięzca Antychrysta, nośnik utopii. Scholem boi się osłabić myśl chrześcijańską, by jednak jakoś obronić judaizm, potwierdza banalność, ukrytą stronę mesjanizmu. Fakt, że Mesjasz jest nieoczekiwany, że może się pojawić nagle, czyni z niego kogoś nam współczesnego, rozciągniętego nad całą historią. Wydaje się, że zniszczenie historii nie jest możliwe, nie jest też łatwo antycypować czy przyspieszać koniec – grozi to bowiem niebezpieczeństwem myślenia magicznego.

Nieprzewidywalność to cecha Mesjasza ukrytego, anonimowego i pozbawionego splendoru. Wiąże się z nią także niepozobawiony odniesień chrześcijańskich, głęboki motyw kenotyczny. Zmienia się on jednak w pobożny przykład Mesjasza zdraycy. Pewna legenda, którą przytacza Scholem, nazywając ją „dziwną antycypacją” (pochodzi bowiem już z II wieku), umieszcza Mesjasza pod bramami Rzymu wśród trędowatych i biednych. Prawdziwy Mesjasz pod bramami Rzymu, gdzie później będzie stolica chrześcijaństwa?¹⁵ Później kandydaci do tytułu Mesjasza będą siadać na moście naprzeciwko Zamku Anioła. Pozostając ukryty, utajony, Mesjasz może pojawić się wszędzie i zawsze. Inna legenda mówi, że rodzi się on w momencie zniszczenia świątyni. Jeszcze inna, chasydzka, opowiada z kolei o 36 ukrytych sprawiedliwych, którzy nie znają się wzajemnie i nie wiedzą, kim są. Na nich spoczywa przeznaczenie i los świata. Według niektórych wersji, jeden z nich jest Mesjaszem, według innych umiera

¹⁵ Por. *Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin* (b.d.), http://come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_98.html (dostęp: 4 listopada 2019); por. także R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, Kraków 2015, s. 164.

w momencie odkrycia, że to właśnie on. Niektórzy ze sprawiedliwych zostali rozpoznani dopiero po śmierci¹⁶. Wspomniana parabola ma w rzeczywistości znaczenie etyczne: kto bowiem wie, czy mój bliźni, najbliższy mi człowiek, nie jest ukrytym sprawiedliwym, a może nawet Mesjaszem? Dlatego powinienem się o niego troszczyć i się nim opiekować. Sprawiedliwy nieznan, święty, cichy i anonimowy jest Mesjaszem uniwersalnym, Mesjaszem etycznym. „Nie zapominajmy o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13, 2).

Trudny do zrozumienia wydaje się związek myśli żydowskiej z sabbatizmem. Chodzi tu o sektę powstałą w XVII wieku wokół Szabetaja Cewiego (1616–1676)¹⁷, Mesjasza apostaty, pochodzącego ze Smyrny. Był człowiekiem słabym, chorowitym, ponurym, otoczonym dziwną, tajemniczą aurą. Scholem przywrócił pamięć o nim, poświęcając mu swą ważną książkę *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah: 1626–1676*. Apostazja tego samozwańczego „Mesjasza Boga Jakubowego” zmusiła jego zwolenników do wysiłku teologicznego mającego na celu włączenie do wierzeń mesjasza-grzesznika, którego się wyparto. Sekty sabbatajskie działały jeszcze przez wiele lat po śmierci Szabetaja Cewiego, nadal wierząc, że był to Mesjasz, który kiedyś powróci.

Ponowne odrodzenie się sabbataizmu byłoby niemożliwe, gdyby nie sprzyjające ku temu warunki stworzone przez kabałę Safed w Palestynie i gdyby nie pojawił się młody, utalentowany doktor Natan z Gazy¹⁸, który potwierdził i usankcjonował mesjańskość chorego Mesjasza. Wizje Natana okazały się decydujące dla ruchu sabbataistycznego. Udało się mu stworzyć oksymoron „święty grzesznik”, przejęty później także przez Lutra i Dostojewskiego. Apoteoza „świętego grzesznika” w języku kabalistycznym Natana oznaczała zejście do królestwa ciemności. Kiedy Szabetaj Cewi przyплыł do Konstantynopola, by zdetronizować sułtana, został aresztowany i osadzony w twierdzy. W więzieniu kontynuował nauczanie swoich wyznawców, którzy wierzyli, że dotyczące Szabetaja utrapienia są tymi, jakie miały spotkać Mesjasza. W ten sposób został stworzony obraz, w którym dusza Mesjasza zostaje zamknięta w więzieniu¹⁹. Wierni przyjęli go bez większych zastrzeżeń. Za pomocą podstępnej odwrócenia obrazu teologowie ruchu ogłosili konieczność apostazji

¹⁶ Por. *Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, dz. cyt.

¹⁷ Znanego także jako Szabtaj Cwi lub Sabataj Cwi; por. *Słownik biograficzny Żydów*, tłum. A. Jaraczewski i in., Warszawa 1998, s. 462–463.

¹⁸ Natan z Gazy, właśc. Abraham Natan ben Elisza Chajim Aszkenazi (ur. 1644 w Gazie – zm. 1680 w Skopje) był prorokiem i największym teologiem sabbataistycznym. Odegrał ogromną rolę w powstaniu ruchu sabbataistycznego, swoimi pismami w znacznej mierze określił jego duchowy charakter.

¹⁹ Por. *Słownik biograficzny Żydów*, dz. cyt., s. 463.

Mesjasza, który winien zstąpić do ludzi z marginesu społecznego, by zebrać wśród nich rozproszone okruchy świętości. Powstała tym samym koncepcja, która w zasadzie niszczy się dialektycznie. Figura Mesjasza nabiera demonicznego, posępnego charakteru.

Aby zrozumieć takie odwrócenie znaczeń, trzeba pamiętać o licznych w tamtych czasach przypadkach nawrócenia i chrztu Żydów sefardyjskich²⁰. Wielka ich liczba wracała jednak potajemnie do obyczajów żydowskich, co było skutkiem bądź ich słabości i tchórzostwa, bądź zastosowanej wobec nich siły. Nazywani byli nicponiami (marrani)²¹. Podobno odwiedzał ich czasami żydowski filozof Baruch Spinoza. Usprawiedliwianie zdrajców stało się czymś normalnym.

Oszustwo teologiczne faworyzowało możliwość przeżycia osób należących do ruchu. Abram Cardoso²² czyni nawet pewnego rodzaju apologię dziwnego „wykroczenia”, wypowiedaną w sformułowaniu *per tenebras ad lucem* („przez ciemności do światła”). Tylko dusza Mesjasza była wystarczająco silna, by przewyciężyć przeznaczenie marrana. Trzeba najpierw upaść w proch, aby potem móc wznieść się ku górze. Takie przesłanki prowadziły do powstania mesjanizmu przygnębiającego, anarchicznego. Scholem wyraźnie i w bezpośredni sposób wypowiada jednoznaczny sąd nad tymi ruchami, które igrając z ciemną stroną życia, weszły w kontakt z szatanem.

Interferencja nieprzewidzianej zdrady pokazuje, jak mocna była struktura mesjańska, zdolna oprzeć się nawet skandalowi. Bóg pozwolił na apostazję swego wybrańca dla wykupienia grzechów swojego ludu. Dziwna teologia odkupienia nałożyła się na skandal. *Mundus vult decipi ergo decipiatur* – „Świat

²⁰ Następcy Żydów hiszpańskich, którzy w epoce prześladowań w latach 1391–1498 przechodzili na chrześcijaństwo i przez całe pokolenia żyli w stanie religijnej schizofrenii; por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 376. Scholem pisał o części z nich: „Wyznawana przez nich na zewnątrz religia nie była identyczna z tą, ku której ciągnęło ich uczucie. To rozdzielenie musiało w nich poważnie nadwątlić, jeśli nie całkiem zniszczyć, jedność żydowskiego odczuwania i świadomości. I nawet u tych, którzy po ucieczce z Hiszpanii powrócili do judaizmu, bądź u ich dzieci (szczególnie w XVII w.) pozostało wiele z tego psychologicznego, historycznie uwarunkowanego obciążenia. Dlatego odszczepieństwo Mesjasza wielu ludziom wydało się religijną apoteozą aktu, który bardzo poważnie obciążał sumienia licznych marranów. Jak wiemy, wielu z nich szukało jakiegos usprawiedliwienia własnej, wymuszonej apostazji”; tamże, s. 376–377.

²¹ Marrani to Żydzi prześladowani przez inkwizycję w Hiszpanii i Portugalii (1391–1492), którzy pod groźbą utraty życia przyjmowali chrzest, nadal po kryjomu pozostając wyznawcami judaizmu. Wielu zginęło na stosie, nieliczni uszli do Holandii, gdzie powracali do judaizmu.

²² Michael Cardoso (1626–1706) był wraz z Natanem z Gazy teoretykiem heretyckiej, sabbataistycznej kabały, której ideologia rozwija się aż do początków XIX wieku, przyjmując różne formy; por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 377.

chce być oszukiwany, niech więc będzie”. Tak silna nadzieja mesjańska będzie bardziej trwała niż definicja Mesjasza.

3. Chasydyzm i elementy kabalistyczne

Scholem jest przekonany, że „o żadnej bodaj dziedzinie mistyki żydowskiej nawet w przybliżeniu nie napisano tak wiele, jak o jej ostatnim stadium – chasydyzmie”, który w odróżnieniu od średniowiecznego chasydyzmu niemieckiego „powołany został do istnienia na krótko przed początkiem drugiej połowy XVIII wieku przez słynnego świętego i mistyka Izraela Baal-Szema (zm. 1760), »Mistrza Świętego Imienia«. Jego osoba zaważyła na żywej treści chasydyzmu równie mocno, jak osoba Sabbataja Cwi zaważyła na sabbataizmie”²³.

Chasydyzm polski zatarł nieco pamięć o swym średniowiecznym przodku – chasydyzmie niemieckim, któremu Scholem poświęcił długi rozdział swojego dzieła *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*²⁴. Trwający prawie wiek nurt ten miał korzenie w regionie Spiry i Wormacji. Niemieccy chasydzi wyróżniali się ascetyzmem i surowością, niekoniecznie jednak wstrzemięźliwością. Uważali, że święty nie lęka się bohaterstwa umartwiającego ciała, ale to intymność przebywania z Bogiem ożywia wszystkie jego codzienne praktyki. Bóg objawia się człowiekowi przede wszystkim przez swoją chwałę (*kabod*). Z niewidzialnej *kabod*, w niezliczonej ilości światła, emanuje element widzialny.

Scholem wpisuje chasydyzm w świat mistyki żydowskiej i rozumie go przede wszystkim jako „próbę podtrzymania żywotności tych treści kabały, które zdolne są do szerszego oddziaływania – z pominięciem jednak elementu mesjanizmu, któremu w poprzednich okresach zawdzięczała ona swoje najtrwalsze i najszerze wpływy”²⁵. Rezygnacja z mesjanizmu stanowiła dla Scholema najważniejszy element chasydyzmu, chociaż nie eliminowała całkowicie nadziei mesjańskiej i wiary w odkupienie. Historycznie patrząc, chasydyzm narodził się na terenie Podola pod wpływem mistyki, ludowej tradycji Żydów polskich i ukraińskich, a także elementów słowiańskiej kultury ludowej i folkloru. Twórcą i pierwszym przywódcą ruchu był Baal-Szem Tow, który swoją działalność rozpoczął na Podolu i Wołyniu po roku 1725. W późniejszym czasie „wielu dalszych następców i uczniów Baal-Szema zakładało całe chasydzkie dynastie, w których stanowisko przywódcy mniejszych bądź większych grup chasydów było dziedziczone mniej lub bardziej automatycznie, przechodząc z ojca na syna”²⁶.

²³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 395.

²⁴ Por. tamże, s. 395–425.

²⁵ Tamże, s. 400.

²⁶ Tamże, s. 403.

Emocjonalny świat chasydyzmu przyciągał wielu twórców zabiegających o odnowę duchową Żydów. Jak wiadomo, jego bezdyskusyjnym odkrywcą był Martin Buber, z którego zbiorów korzystał także Franz Kafka. Zasługa Bubera w tym względzie była rzeczywiście wielka: uratował od zapomnienia folklor, skarby tradycji i hagiografii okresu rozkwitu tego ruchu. Na początku był mocno związany z mistyką, później zlaicyzował nieco swoje koncepcje, przedstawiając przykłady literatury budującej obraz ludzi świętych. W rzeczywistości bowiem człowiek pobożny, prosty, *Stiller im Lande (am-ha'arez)* nie jest ideałem, potrzebuje prawdziwego życia duchowego, które niesie cadyk, tj. sprawiedliwy. Cadyk ma jednocześnie pomóc w wydobyciu rozproszonych po świecie świętych iskier, dzięki którym możliwe jest wyjście ze sztucznego życia światowego i osiągnięcie w ten sposób rzeczywistości mesjańskiej, ukrytej w każdej rzeczy doczesnej. W związku z właściwym rozumieniem roli cadyka Scholem wskazuje na istotny punkt, w którym spotykają się sabbatianizm i chasydyzm.

Jest to kwestia pojmowania idealnego typu przywódcy. Judaizm zna wyłącznie jeden wyraźnie określony typ przywódcy, któremu (...) powierza duchowe kierownictwo wspólnoty. Jest to znawca Tory, rabin biegły w prawie. Żeby wskazywać wspólnocie prostą drogę i wyklądać jej ustalone raz na zawsze Słowo Boże, nie potrzebuje on żadnego wewnętrznego „przebudzenia”, musi tylko dogłębnie poznać źródła prawa. Zamiast tego nauczyciela prawa pozycję centralną w nowych ruchach zajmuje „Przebudzony”, człowiek, którego serce zostało dotknięte i odmienione przez samego Boga, krótko mówiąc – prorok²⁷.

Dla Scholema Buber wydaje się pewnego rodzaju „anarchistą religijnym”, który każdemu pozostawia jego własną drogę i nie obstaje przy elemencie centralnym chasydyzmu, tj. komunii z Bogiem (*dewekut*). W rozumieniu chasydów *dewekut* wiązało się przede wszystkim z wartościami emocjonalnymi. „Istota *dewekut* polega na tym, że gdy ktoś spełnia przykazania bądź studiuje Torę, ze swego ciała czyni tron dla duszy... a duszę czyni tronem dla światła Szechiny jaśniejącego ponad jego głową. To światło zaś jak gdyby opływa go zewsząd, a on siedzi pośrodku światła i w drzeniu raduje się”²⁸. *Dewekut* jest uświęceniem *profanum*, kabałą uwewnętrzną o etycznym charakterze. Duchowy przywódca powinien wszystkim nieść *dewekut*. Studium i modlitwa niosą komunie ze światłem wewnętrznym, które oświeca każdą rzecz.

Nawiązując do chasydyzmu polskiego, Scholem uwydatnia jednocześnie mistyczne i kabalistyczne momenty pominięte przez Bubera. Chasydyzm Ga-

²⁷ Tamże, s. 405–406.

²⁸ Tamże, s. 408.

licji według niego ma w sobie coś z nowego życia, oddycha w klimacie wolności, radosnej, świątecznej zabawy. Z drugiej strony, pisze Scholem:

Ten entuzjazm bezpośredniego spotkania z boskością, w radykalnym podkreśleniu immanencji Boga we wszystkich rzeczach znajdujący zarówno swe uzasadnienie, jak i wyraz, dominuje w pierwszych pięćdziesięciu latach chasydyzmu – w jego okresie prawdziwie heroicznym. Jednakże entuzjazm ten wcale nie przyjął form mesjańskich. Nie karmił się owym przemożnym odczuciem nadciągającego końca²⁹.

Cadycy są mesjaszami niemessańskimi, mesjaszami „bez mesjanizmu”. Czyżby Scholem krytykował Bubera, który mówi o mesjanizmie osobowym? Wydaje się, że nie, lecz uważa taki mesjanizm za zbyt zredukowany, niepełny historycznie. Zdaniem Scholema, zbawienie jest ostatecznie zbawieniem osobowym i mistycznym. W mesjanizmie pojawia się coś zatrutego. Nad początkami chasydyzmu zaciążyły zniszczenia dokonane przez sabbataizm. Obsesja ewentualnego upadku cadyka dręczy całą wspólnotę i poszczególnych jej członków. Ostatecznie cadyk nie jest jednak Mesjaszem, lub jest mesjaszem niemessańskim. Każdy jest w zasadzie mesjaszem dla siebie, a wygnanie jest tak samo ważne jak ojczyzna. Chasydyzm, konkluduje Scholem, drogo zapłacił za swój sukces – zdobył wnętrze człowieka za cenę mesjanizmu. Jeśli chasydyzm według Scholema „narodził się nie z żadnych teorii, również tych kabalistycznych, lecz w sposób całkiem naturalny z bezpośredniego doświadczenia religijnego”³⁰, to właśnie to doświadczenie najbardziej pozwala dotrzeć do zrozumienia tożsamości żyda.

Zakończenie

Jeśli Scholem zadedykował *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki* pamięci Waltera Benjamina, to można by zapewne w swego rodzaju odwróceniu przypisać mu jego poglądy. Scholem uważał, że Benjamin wiedział o judaizmie niewiele, a wszystko, co wiedział, zawdzięczał właśnie jemu³¹. Na zakończenie *Tez historyzoficznych* Benjamin pisał:

²⁹ Tamże, s. 408.

³⁰ Tamże, s. 421.

³¹ Nawet jeśli stwierdzenie to jest przesadzone, sam Benjamin zdawał sobie sprawę, iż jego wiedza o judaizmie jest niewystarczająca; por. W. Benjamin, *An Gershom Scholem*, Bern, 22. Oktober 1917, w: tenże, *Briefe*, red. G. Scholem, Th.W. Adorno, t. I, Frankfurt am M. 1978, s. 152.

Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było Żydom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała ich we wspomnieniu. Przyszłość została dla nich odarta z czaru, jakiemu ulegają ci, którzy słuchają wróżbitów. Przyszłość jednak nie stała się dla Żydów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła małą furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz³².

Zgodnie z naukami kabały Scholem, podobnie jak Benjamin, rozumiał odkupienie nie tylko jako samo przyjście Mesjasza, ale również jako *tikkun* – czyli naprawę świata, która „uzdrowia” także przeszłość. Obydwaj byli przekonani, że między pokoleniami minionymi i współczesnymi istnieje tajemny związek, polegający nie tylko na pamięci o tym, co przeżyły te pierwsze, ale także na podejmowaniu kroków w walce na rzecz uciskanej przeszłości.

W ten sposób Żyd uczynił z wygnania przeżywanie wewnętrzne. Żyd błędzący, obraz wygnania, jest uosobieniem i momentem zbawienia ludzi. Mistyczna teologia boskich iskier, które trzeba zebrać, doprowadziła do mesjanizmu dynamicznego, utrwalającego wspólnotę, jej święta i nadzieję przeżycia. Pobożny kabalista stał się strażnikiem nadziei. Kabała wzmocniła duszę hebrajską, wywyższyła jej wielkie mistyczne cierpienia, wygnanie i diasporę.

Bibliografia

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987.
- Benjamin W., *An Gershom Scholem*, Bern, 22. Oktober 1917, w: W. Benjamin, *Briefe*, red. G. Scholem, Th.W. Adorno, t. I, Frankfurt am M. 1978.
- Benjamin W., *Tezy historyzoficzne*, w: W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975.
- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Kraków 2015.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i oprac. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006.
- Scholem G., *Walter Benjamin*, tłum. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin (b.d.), <http://come-and-hear.com/sanhedrin> (dostęp: 4 listopada 2019).
- Słownik biograficzny Żydów*, tłum. A. Jaraczewski i in., Warszawa 1998.

³² W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, w: tenże, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 163.

Streszczenie

Myśliciele żydowski XX wieku – Gershom Scholem (1897–1982)

Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do oceny. Wielu z nich idealnie zasy-milowało się, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli. Wystarczy tu wspomnieć choćby Henriego Bergsona, Léona Brunschvicga, Georga Simmela czy Ernsta Cassirera. Franz Rosenzweig, Martin Buber czy Emmanuel Levinas wywodzili swe myślenie ze źródeł religijnych i historycznych. Próbowali oni wyjaśnić problemy filozoficzne i uniwersalne, przywracając na nowo metafizykę żydowską i biblijną, bez odnoszenia się w sposób formalny do myśli żydowskiej. Kiedy jednak oddają się własnemu dziełu, są na wskroś Żydami. Istnieje jednak inna grupa Żydów: agnostyków i niewierzących, desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoah. Rozważania Gershoma Scholema o mesjanizmie, chasydyzmie i kabale pokazują różne sposoby poszukiwania tożsamości Żyda i rozumienia historii myśli judaistycznej.

Summary

Jewish thinkers of the 20th century – Gershom Scholem (1897–1982)

The contribution of the Jewish thinkers to world philosophy is difficult to measure. Many of them became assimilated, adapting their mentality to the mentality of the countries in which they lived. It is worth mentioning here such figures as Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Georg Simmel and Ernst Cassirer. Franz Rosenzweig, Martin Buber or Emmanuel Levinas traced their thinking back to religious and historic origins. They attempted to explain away philosophical and universal problems, reinstating Jewish and biblical metaphysics, without formally referring to the Jewish thought. However, when they devote themselves to their own work, they are Jewish through and through. There is yet another group of Jews: agnostic and atheistic Jews desperately seeking salvation, striving to discover their own identities, shattered by Shoah. I undertake to analyse the output of these thinkers, who, as it were, feel uncomfortable in their own skin. Gershom Scholem's considerations of messianism, hasidism and kabbalah show different ways of seeking the identity of being Jewish and understanding the history of Judaic thought.

Matyas Szalay

ORCID: 0000-0002-5557-1877

Instituto de Filosofía Edith Stein – Granada

Christian virtue and the free market. How is being poor the best way to prosperity?

Keywords: virtue, freedom, free market, poverty, Benedictines

Słowa kluczowe: cnota, wolność, wolny rynek, ubóstwo, benedyktyni

1. Clarifying the basic terms and their relation

To what extent the term ‘Christian virtue’ is ambiguous, one can better appreciate through reading the already classic reflection of Alasdair MacIntyre, *After virtue*. I would like to start at the end of the journey of the Scottish philosopher with his rather famous invocation of a new “St. Benedict.” It is all the more important to listen closely and critically to this quotation, since it gave rise to the recent powerful but controversial interpretation of Rod Dreher, *The Benedict Option*.¹

It is not my task here to analyze Dreher’s book in detail but to offer a critical response that can highlight something of how prosperous Christian communities come to existence.²

¹ R. Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Penguin, 2017.

² Dreher gives us many practical suggestions and promotes us with an elaborate idea of a prosperous Christian community. On the other hand it seems that Dreher’s book manifests precisely that misunderstanding of the last passage of *After virtue* (namely a withdrawal strategy) for which MacIntyre truly regretted to have ever written these words. See: P. Mommsen, “Why Community is Dangerous? An Interview with Stanley Hauerwas”, in: *Plough Quarterly*, no. 9, *All things in Common?*, Summer 2016, <https://www.plough.com/en/topics/community/church-community/why-community-is-dangerous> (access: 2.07.2017).

Following MacIntyre's reference to St. Benedict I'd like to offer here a radical interpretation of Christian virtues. I will argue that precisely by a deeper understanding of 'Christian virtue' one gets a better grip on what 'free market' really means. In another words, an elaborated and community centered praxis of Christian virtues helps develop not just those attitudes in general but that very fundamental attitude (*Grundeinstellung*),³ without which freedom is just another name for ego-centered self-realization.

I would like to challenge our general understanding of the 'free market' on the basis of the ambiguity of the term 'free'. My guess is that what is commonly called 'free market' is not free, that is, not free on many levels (personal, communitarian, ecological, cultural, religious). If this is the case then a general claim⁴ that *Christian virtues contribute to establish free markets*⁵ is only true if "freedom" is meant in a very specific sense. The ambiguity stems from understanding the freedom of the market exclusively in terms of freedom from unnecessary regulations or restrictions imposed by the government, rather than the freedom of the person involved in economic transactions. This latter meaning of freedom is incomparably more fundamental than the first one that is usually affirmed.

My main contention is the following: Christian virtues – and especially those affirmed by St. Benedict – contribute to a "free market" precisely by showing us *new aspects of freedom*.⁶ These features of liberty are not so much

³ See on this D. von Hildebrand, "Die Umgestaltung in Christus", in: *Gesammelte Werke* 10, J. Habbel, 1971, p. 70; A. Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Max Niemeyer Verlag, 1933; M. Crespo, "Esbozo de unafenomenología de las disposiciones de ánimo", in: *Dialogo Filosófico*, no. 68, May/August 2007; see also E. Przywara, *Deus semper maior*, Herder, 1939. Przywara considers humility as one of the three fundamental attitudes (besides veracity and liberty) that characterizes human person as creature.

⁴ While this claim is explicitly sustained only by certain part of the politically right and those conservative political thinkers who support it, it is far more common as an attitude. One might not think that free markets do make us freer and yet not be aware who very often the contrary happens. Philosophy can help not only by disentangling the benevolent and the dangerous aspects of free market among other ways by clarifying the notion of freedom but it also can help us to revise our attitudes. Once they are clarified one can offer resistance when it is needed and at the same time embrace the rare moments of freedom.

⁵ While certainly no serious Christian would sacralise the market economy, as John Paul II noted, market economy has proved to be the most efficient human means for meeting the basic material needs of entire societies. See: *Centesimus annus*, 32, 34. See also: S. Gregg, "Catholicism and the Case for Limited Government", in: Ph. Booth, *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, City University London, 2007, especially p. 473–476; see also: M. Novak, "How Christianity created capitalism", in: *Wall Street Journal* 21 (1999).

⁶ What I mean by 'new' here is simply that these aspects pertain genuinely to freedom but are considered as irrelevant in the dimension of free markets, thus when they claim their due and become accredited within the sphere of economy they radically transform the human

perceived as *abstract forms* by the *reflective mind* but are rather existentially lived through the embodied praxis of a Christian community. It is in this respect that the question becomes highly relevant: What is the particular challenge that Christian communities as communities of traditional virtues have to meet today?

2. Rereading MacIntyre

When deliberating on the complex relationship between the virtues and economy, it is reasonable to “start at the end”, i.e. to situate ourselves within a narrative of what became and what now remains of “virtues.” In order to see this, let me break into four parts the powerful text of MacIntyre and comment briefly on these insights.

2.1. Where do we stand today?

It is always dangerous to draw too precise parallels between one historical period and another; and among the most misleading of such parallels are those which have been drawn between our own age in Europe and North America and the epoch in which the Roman Empire declined into the Dark Ages. Nonetheless certain parallels there are. A crucial turning point in that earlier history occurred when men and women of good will turned aside from the task of shoring up the Roman Empire and ceased to identify the continuation of civility and moral community with the maintenance of that Empire. What they set themselves to achieve instead – often not recognizing fully what they were doing – was the construction of new forms of community within which the moral life could be sustained so that both morality and civility might survive the coming ages of barbarism and darkness.⁷

Certainly, one can draw some parallels between the self-destructive tendencies of the Roman empire and the contemporary situation in both Europe and North America. Despite these mostly superficial similarities, however, it must be acknowledged that the *barbarism* we have to endure is of a different kind, and in some respects far more severe. We ought to remember that it was the fall of the Roman Empire that led to Christian Europe, provoking a long purifying struggle through which Christianity bid farewell to the old

interchange and restore its unreduced form. The notion of freedom I particularly had in mind by elaborating the critique of free markets was the “freedom for excellence” offered by the Swiss theologian Servais Pinckaers OP. See: S. Pinckaers, “Les Sources de la morale chrétienne”, in: *Sa methode, son contenu, son histoire* 3 (1993), p. 354–378.

⁷ A. MacIntyre, *After virtue*, A&C Black, 2013.

encrustation of ancient cosmology and the conceptual world based on it. At the same time it provoked Christianity to slowly disentangle itself from the temptation to 'Cesaropapism,' (Both of these two aspects are relevant for how virtues are understood today: not in mere cosmological terms or civil terms.)

Can we expect any such unintentional positive results from our current struggle with barbarism? This question becomes overwhelming when we recall the impotence of our increasingly secular version of Christianity to resist the barbarism of the holocaust.⁸ Today, after the defeat of not just the Roman Empire but, more importantly, the Third Empire (Third Reich), when we are talking about virtues we should not forget that those who efficiently carried out the most inhuman liquidation of innocent victims in history were "virtuous," they were diligent and obedient people, who were diligent and obedient in the name of *human progress, justice and peace*. And we shall not easily pass over the fact that the post-war society seems to have comprehended nothing from this experience more than the need for more diligence in the constant effort to improve both the civic and the military virtues. Thus virtues as such when upheld as adherence to abstract values, i.e. without their vivid relationship to Christ offer no guarantee whatsoever to avoid the reoccurrence of the humanist catastrophe we witnessed in the 20th century.

Although already several generations have reflected on the holocaust, we have not yet fully comprehended that the evil was caused by secular philosophical humanism. And we still don't understand sufficiently how virtues once devoid their Christian meaning can easily be employed by ideologies can greatly contribute to unleash the beast again.⁹ Moreover, in our culturally Post-Christian era – in times when the market took hostage the whole cultural field and became the undisputed leading force of denying the relevance of metaphysics and prohibiting any form of vertical hierarchy, and what is technically termed *analogia entis*, and in an epoch when, as a result of all this, theological and philosophical reflection are considered irrelevant for politics, culture and the hard sciences¹⁰ – it is all the more important to offer

⁸ B.M. Mezei, *Religion and Revelation after Auschwitz*, Bloomsbury Publishing USA, 2013.

⁹ "Alasdair MacIntyre, for one, resists being called a communitarian – he fears that in this place and time such calls are bound to lead to nationalistic movements. Those who hunger for community should never forget Nuremberg"; in: P. Mommsen, "Why Community is Dangerous? An Interview with Stanley Hauerwas", op. cit.

¹⁰ This claim should be placed into perspective by what is often referred to as „post-secular age." See: J. Habermas, *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*, Polity, 2010; idem, "Notes on post-secular society", in: *New perspectives quarterly* 25.4 (2008), p. 17–29.

an answer to the question: How exactly do Christian virtues and the Christian way of life call for a transformation of the ‘free market’?

2.2. The call to establish new forms of communities

The times of new barbarism¹¹ and darkness MacIntyre saw approaching are indubitably upon us and call us, ones again, not just to reflect deeply and thoroughly on what went wrong, but also to engage fully in a positive way, i.e. vocationally in renewing our communities.

MacIntyre continues:

If my account of our moral condition is correct, we ought also to conclude that for some time now we too have reached that turning point. What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us.

Let me first make a critical remark that might help us to reformulate MacIntyre’s hope concerning the rebirth of a similar figure like St. Benedict. I do not think that his description is perfectly correct, even though I approve his final analysis of having arrived at a critical turning point.

What is at stake here is not so much the preservation of credibility of the Aristotelian and Thomistic tradition of virtue – as much as this may be an important cornerstone of Christian culture – but rather the survival of the Christian Gospel of the Loving God, who gave and gives rise to a radically new form of human love in the world. However the Aristotelian tradition of virtue is a powerful vehicle that has transported the Christian message, it is not the kerygma, Aristotle is not the Gospel message. The real turning point we have arrived at does not so much concern humanity generally, or *civilization, culture and morality*, but rather, and *primordially*, humanity as the Church that has experienced the divine love of Jesus Christ, even if it has yet to be truly and fully transformed by it.

Under the threat of barbarism in its recurring ancient and new forms¹² the real drama is not about the preservation of “Christian civilization, culture or morality”¹³ (for – as argued above – the very content of these terms can easily be modified up to its very opposites), but rather, the survival of that sustains and originates them: the faith of the Christian Community.

¹¹ M. Henry, *Barbarism*, Bloomsbury Publishing, 2012.

¹² Th. Molnar, “The Essence of Modernity”, in: *Modern Age* 24.4 (1980), p. 379.

¹³ R. Brague, J.M. Palacios, *Europa, la via romana*, Gredos, 1995.

2.3. The tradition of virtues and the hope it offers

Reading on in our quotation of MacIntyre we find another relevant observation:

And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time. And it is our lack of consciousness of this that constitutes part of our predicament.¹⁴

Nothing can illustrate this point better than MacIntyre's own book. The tradition of values did not simply survive the damage caused by barbarian times. The tradition of values suffered substantial changes up to a complete obfuscation of them by the barbarians. They not only threaten us from within, but also show more clearly how the whole tradition of virtues can be put into the barbarians' service. Coming to consciousness concerning the internal threat is tantamount to understanding the internal crisis of Christianity. The crisis consist in Christian faith being defined by contemporary culture rather than defining and transforming it.¹⁵ The internal threat is giving over to being defined by the world and so giving up on being the salt that gives the world its savor.

2.4. Who are we waiting for?

"We are waiting not for a Godot, but for another-doubtless very different-St. Benedict."¹⁶ This is MacIntyre's conclusion.

After this rather sketchy surveillance of the present situation, i.e. on what remained of virtues, let us turn to the question what we can hope for. From a Catholic perspective, of course we do not expect the literal rebirth of St. Benedict or any saint, but we pray for their intercession as members of our own living community with them in Christ.

If we are ready to acknowledge that our concrete community is an extension of a greater supernatural community and thus cannot be reduced to the failures and backslidings of its visible members, a new horizon appears not only as a future hope but also as present reality. Our ultimate hope in the second coming of Christ does both, liberate us from all anxiety and inspire us

¹⁴ A. MacIntyre, *After virtue*, op. cit.

¹⁵ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, John Wiley & Sons, 2008.

¹⁶ A. MacIntyre, *After virtue*, op. cit.

to extend the love poured out of the heart of the divine Trinity on those on the margin of human community.

This is the way new communities are founded; they are not founded by the anxious preoccupation for the prosperity of one's own community. What is at the bottom of all new Christian communities is *kenosis*, the careless self-denying (and becoming radically poor) of God that allows for the reestablishing and restoring of the love-relationship with fallen men. Thus, perhaps paradoxically those who have most radically renewed Christian communities were not about 'building relationships', or 'building peace' or 'defending Christian values', but rather cared about returning God's love, and in responding to it tried to reach out for those at the margins of society.

When contemplating the history of the Church, the vast range of adequate answers to the divine love is rather amazing. Whatever the radical differences of, let us say, Opus Dei and the Dominican order, all of these new communities share one peculiarity: they are fragile and on the verge of collapsing. Their strength is their weakness for they do not sustain themselves; their *raison d'être*, their fundament lies outside of their own existence and does not consist in their virtues and achievements. (See the history of any religious order from Franciscans or Benedictines through the Jesuits to the *Legionari di Christo*, etc.)

The new St. Benedict is not going to be different than the old in the sense of what he stands for, but there will be an important contrast concerning *how* the same message is articulated, received and made fruitful. To put it in traditional symbolical language: there are and will be always new gifts for the Bride but they will all express the same love of the only Bridegroom.

3. A renewed understanding of Christian virtues

Christianity as a *civilization of love*¹⁷ does not only presents itself partially by relying on the language and wisdom of ancient philosophy but also radically

¹⁷ John Paul II, *Gratissimam Sane*, Letter to Families (1994), especially no. 13. „The civilization of love, in its current meaning, is inspired by the words of the Conciliar Constitution *Gaudium et Spes*: »Christ (...) fully discloses man to himself and unfolds his noble calling.« And so we can say that the civilization of love originates in the revelation of the God who »is love«, as John writes (1 Jn 4:8, 16); it is effectively described by Paul in the hymn of charity found in his First Letter to the Corinthians (13:1–13). This civilization is intimately linked to the love »poured into our hearts through the Holy Spirit which has been given to us« (Rom 5:5), and it grows as a result of the constant cultivation which the Gospel allegory of the vine and the branches describes in such a direct way: »I am the true vine, and my Father is the vinedresser. Every branch of mine that bears no fruit, he takes away, and every branch that does bear fruit he prunes, that it may bear more fruit« (Jn 15:1–2).”

transforms ancient *sapientia*. This process is so assumed that sometimes we oversee the drama and the struggle of several centuries and thus we forget about the radical novelty of the Christian proposal.

In order to grasp how Christian virtues allow for a freedom of expression, offering a new groundwork for “free markets,” we need to get a grasp on the specificity of Christian virtues in contrast to the ancient understanding of virtues based on the Aristotelian-Ptolemaic cosmo-theological universe.

In his book his book, *Everything Consists in Him*, the Mexican-Spanish theologian, Fr Ricardo Aldana,¹⁸ makes a valuable point in this respect, stating that the *heroic virtues* of the ancient world became through Christian Revelation *virtues of humility*. The excellencies acquired by the virtuous person due to his own effort, now became understood as “answers” to the ‘super-exigent’ divine call to be fully transformed by love. Virtues were thus reconfigured, what was once the evidence of one’s activity (*Nic. Ethics*, 98 a 16), became now a sign of one’s capacity to receive of divine ‘strength.’

Aldana reminds us that:

Already Thomas Aquinas who accepted with the whole Christian tradition that it [namely the one’s own efforts] precedes the ethics and the moral and intellectual virtues, when it comes to present the supernatural virtues that give rise to the natural ones, has to change radically the pre-Christian notion of virtue: virtues are the modes how God moves gently those called to the eternal Good. (STh I, II, q. 110, a. 2.)

To elaborate this difference between the new and the old (i.e. pre-Christian versus Christian) understanding, Aldana reminds us of a great passage of G.K. Chesterton in *Heretics*¹⁹ where Chesterton compares ancient natural virtues with the radical proposal of the supernatural virtues illuminated by Christianity. He not only states that natural or pagan virtues are sad while supernatural ones (love, hope and faith) are happy, he also goes on by pointing out that while natural virtues are reasonable, Christian and mystical virtues entail a paradox referring to a higher and fuller reason.

Now, let us add here that the well observed *paradox nature of supernatural virtues* does not only concern them but its logic transforms the interpretation of any virtue. If humility is a cardinal virtue, it removes the pride that was the primordial fountain of all sin and acknowledges the ontological superiority

¹⁸ R. Aldana, “Todo consiste en Él: en la senda de von Balthasar y von Speyr”, in: *Encuentro*, 2005, especially p. 15–25.

¹⁹ G.K. Chesterton, *Heretics*, in: *Collected Works I*, San Francisco 1986.

of the Divine. In other words, it becomes the hermeneutical key according to which all the virtues now ought to be understood and exercised.

Chesterton makes an even more important point when reminding us that *humility* is not a property but rather a way of encountering reality. He insists that, even though we once saw the Sun and at first found thought it spectacular, after a while we grow used to it and it becomes for us nothing other than normal daylight. *Humility is the capacity to get into the first darkness and thus see everything afresh*: Only for a humble man the Sun is the Sun and the Ocean is the Ocean as it was created and – we shall continue in the given context– a human person is a human person, and the economical interaction between people what it truly is.

This clairvoyance of the humble man is due to a *personal encounter* with Christ; this is the core of every virtue.²⁰ The personal encounter provides us with experience of utmost love precisely as the original logos of everything that exists.

Let me stress here that both the supernatural and natural virtues have to be considered in the light of this Christ-centered experience, i.e. according to an experience of the *logos* that is incarnated love manifested in human history. Virtues in Christian term remain thus ways to perfection, but perfection is always understood as greater love.

In this approach one can rightly observe a paradigmatic change in comparison with virtues stemming from the Aristotelian cosmo-theological world view.²¹ Christian virtues are not understood any more in cosmological terms but rather in personal terms, i.e. in direct reference to Christ. Their cosmological meaning does not disappear however, given that Christ is both the *logos* in whom everything was created, and thus the Lord of everything and Christ is the filial word fully given back to the Father that recollects the whole cosmos into one obedient yes.²²

²⁰ Within the Christian tradition there are several sources from the Father of Western Monasticism, through St. Anselm to St. Benedict to Thomas Aquinas who distinguish several stages of humility according to the gradual transformation of the person who makes himself at the disposal for the divine love by getting more fully involved in an interpersonal, divine-human relationship. Cf. *The Holy Rule of St. Benedict*, chap. VII, in: <http://www.ccel.org/ccel/benedict/rule.ix.html> (access: 4.07.2017); Anselm, *Liber de Similitudinibus*, 101ff; Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II–II, q. 161.

²¹ See on the relationship of Cosmotheological world-view and Christian Revelation: B.M. Mezei, “Demythologizing Christian philosophy: an outline”, in: *Logos i Ethos* 19.2 (2013), p. 109–146.

²² Together with the ‘Yes’ of the Holy Mary the ‘Yes’ of Christ on the Cross is the full manifestation of human freedom as total affirmation of the Divine will. Both ‘Yes’ as graceful human acceptance of the divine love is the free surrender of human will to the divine will.

Humility – the unthinkable fundamental or capital virtue – is nothing but the adequate attitude towards the greatest love experimented through the personal encounter with Christ. For as St. Bernard affirms: “A virtue by which a man knowing himself as he truly is, abases himself. Jesus Christ is the ultimate definition of Humility.”²³ It is thus the personally assumed *logos* of this encounter that nurtures virtues precisely by radically transforming one’s life. What the tradition calls *metanoia* or conversion leads to following the higher and paradoxical *logos* that manifested in the encounter. This *logos* is realized in *sequela Christi* through which one refines the capacity to respond in a loving way.

It is an enormous task to understand how and to what extent Christian humility as a hermeneutical and interpretative key opens up new realities, as indicated by Chesterton.

In the line of the proposed argument I would like to focus, now, rather phenomenologically on one aspect only: how does the radical reinterpretation of virtues by Christianity open up new aspects of freedom?

To start with the most obvious: If Christian virtues are not abstract excellencies understood as properties of an individual but rather concrete ways of how the person is transformed in an interpersonal relationship, within a certain community, than *freedom* is understood here as a fundamental disposition of being transformed by divine love. With the traditional expression to be free means to let oneself be moved on to the ultimate ‘meta’: *theosis*.²⁴

See A. Riches, *Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016, p. 235–246.

²³ St. Bernard in *The Catholic Encyclopedia*, “Humilty”, from www.newadvent.org; cf. “For by the grace given me I say to every one of you: Do not think of yourself more highly than you ought, but rather think of yourself with sober judgment, in accordance with the faith God has distributed to each of you” (Rom 12:3).

²⁴ See Mt 19:21. St. Athanasius of Alexandria wrote, “He was incarnate that we might be made god” (Αὐτὸς γὰρ ἐν ἡρώπτησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν). In: Saint Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 54.3, transl. by J. Behr, Saint Vladimir’s Seminary Press, 2011, p. 167; See also: “A sure warrant for looking forward with hope to deification of human nature is provided by the Incarnation of God, which makes man God to the same degree as God Himself became man (...) Let us become the image of the one whole God, bearing nothing earthly in ourselves, so that we may consort with God and become gods, receiving from God our existence as gods. For it is clear that He Who became man without sin (cf. Heb. 4:15) will divinize human nature without changing it into the Divine Nature, and will raise it up for His Own sake to the same degree as He lowered Himself for man’s sake. This is what St[.] Paul teaches mystically when he says, »that in the ages to come he might display the overflowing richness of His grace« (Eph. 2:7)” (Maximus the Confessor, *Philokalia*, vol. 2, p. 178).

Let us hold on to three aspects, three novelties of the Christian proposal that radicalize the concept of freedom:

a) Freedom is personal, it belongs to the very core and essence of being a person. It is also personal in the sense of a relational term that only makes full sense in an interpersonal reality. One's freedom is lived through the relation to one's own self, the other and the world, but it comes to its plenitude when fully exercised in relation to the divine Persons of the Holy Trinity.

b) Freedom is not just a communitarian experience; it is rather the proper experience of living in community, because freedom is primordially *liberation through love*. The primordial sphere of freedom concerns therefore the possibility of being transformed by an encounter in concrete context, i.e. in a concrete community.

c) Freedom is not only and not even in the first place a capacity for acting and realizing something; rather it is one's fundamental disposition to be fully transformed through divine love.

Even though there are certainly more features of freedom that the right understanding of Christian virtues might highlight, and are highly relevant for interpreting the economical exchange, concentrating on these three aspects will help us to see in which way Christian virtues may expand the liberty of *free* markets.

4. Christian virtues and free markets

The meaning of the market is hardly to be limited any more to a medium that allows buyers and sellers of a specific good to facilitate exchange. The market in the post-modern world became not only ubiquitous also the dominant force and principle of social life.

David Bentley Hart – one of the leading theologians of our times – rightly observes that the market is the *ground of the real*. He specifies it by adding that this 'ground' is "the ungrounded foundation where social reality occurs, makes room only for values that can be transvalued, that can be translated into the abstract valuations of univocal exchange."

Market in post-modern times according to the understanding of not just of Hart but also thinkers like Deleuze and Guattari is not any more a specific part of social and economic reality but stand rather for a mechanism that re-defines reality. Legitimizing or even supporting 'market' in this sense is not an economical issue; it goes along with subscribing to a certain metaphysics that implies acceptance or denial of certain theological claims.

One of these important theological and metaphysical restrictions by the market concerns precisely freedom.

Once again let us turn to Hart to extricate some important features of how the market malforms freedom.

The freedom the market acknowledges and indeed imposes is a contentless freedom that is necessary for the mechanisms of the market to function, every aspect of the person that would suppress or subvert this purely positive, purely 'open' and voluntaristic freedom must be divided from the public identity of the individual, discriminated into the private sphere of closed interiority and peculiar devotion.²⁵

I will point out four essential aspects in which market imposes its own principles and structure on human freedom.

a) Let us start with Hart's claim according to which the market makes freedom contentless. It is due to the fact that the different options are considered as products, commodities that are fully reducible to the only criteria of vertical hierarchy: money.

This leveling of choices is tragic for any virtue to be acquired and practiced for it involves precisely the preference for the more real, more beautiful and more true values that are understood as real participation in the divine reality.

b) The market not only reduces freedom to the object of choice, it also suppresses the subject of freedom.

Another relevant affirmation of the author goes like this:

To be prepared to enter the market, one must suffer this division between the "private" and the real, one must endure the metabolism from one to the other; for the indestructible power of the market – its ability to adapt almost anything to its abstract system of exchange – to accommodate "selves", so many aberrant desires must be suppressed or diverted into a discrete realm of extra public activity (quietly suppressed, that is: "subjectified", poeticized, finally dissolved into the ether of the private because they do not constitute matter for substantial transactions).²⁶

Subjects when entering the market must be divided into the public sphere of marketable things, properties, ideas and 'all the rest' that is ostracized into the merely subjective, emotional and private sphere. This division imposed by the market painfully runs through any religious person that tries to be unified, i.e. achieve a synthesis between private and public self by transforming both

²⁵ D.B. Hart, *The beauty of the infinite: The aesthetics of Christian truth*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004, p. 432.

²⁶ Ibid.

by the same love that substantiates his inner and external reality. Virtues, when understood in Christ-centered way, are never private goods, or individual properties; they are ways related to Christ and thus to the Church, i.e. modes in which one is called to fully give oneself to the community. Theological virtues, like hope, love and faith cannot be dismissed into the private sphere without being deflated of their eschatological and communitarian content.

c) Besides its schizophrenic impulses, the market also *d e p e r s o n a l i z e s* the subject of freedom:

(...) persons (arising from the often irreducible stresses of particular traditions, particular communities of speech and practice, even particular landscapes and vistas) must be reduced to economic selves, by way of a careful and even tender denudation and impoverishment; thereafter the “enrichment” of the person can occur only under the subjective choices made from a field of morally indifferent options, in a space bounded by a metaphysical or transcendental surveillance that views person as utterly from his or her aboriginal narratives that status perhaps of quaint fictions but preventing them from entering into the realm on other terms (as say persuasions, forces of contention that cannot be re-inscribed as part of the playful *agon* of the market).²⁷

However gentle and tender it might feel for some (wealthy) people, there is an undeniable violence in transforming the *personal self* into the well regulated, and thus acceptable *economical self*. Although the ‘economical self’ who responds triumphing to the playful *agon* of the market must be enriched with certain virtues, he or she is deprived of being a full person. What counts and what pays off at the end are one’s alienated achievements. Market forces us to give up on our unique “narrative identity” and reduces the person to economical potentials and accomplishments that are spectacular²⁸ and creditable for commercialization.

The Christian experience that embraces the whole fallible, fragmented and particular person and in form of virtues that offer a way of unification, liberation and fulfillment, and does so in a way radically opposed to the violent reduction of the market. It can however only offer efficient resistance to its often times subterfuge infringements if virtues are not understood in terms of simple triumphing and perfection but in more dramatic and perhaps more paradoxical terms of the total poverty²⁹ and absolute failure of the Crucified.³⁰

²⁷ Ibid.

²⁸ G. Debord, *Society of the Spectacle*, Bread and Circuses Publishing, 2012.

²⁹ See: “For you know the grace of our Lord Jesus Christ, that though He was rich, yet for your sakes He became poor, so that you through His poverty might become rich” (2 Cor, 8–9).

³⁰ E. Przywara, *Deus semper maior*, op. cit., p. 100–103.

The fragmented and schizophrenic economical self can only be restored by the recollection and self-unification of somebody who gives away his life for others.

d) Last but not least: market reduces the act of freedom to *choice* while the *desire* the choice is based on is understood in ontologically devoid terms like a “creative and productive ebullience.”

The market does not only impose on us limitations concerning the object of free acts, it destroys the subject by dividing it and manipulates the very principle of *acting freely* through ignoring the fact that there is a dimension of freedom pervious to the act of choosing between alternatives: freedom as *inner disposition*.

Human consciousness allows for a certain distance towards the object manifested in it concerning how it affects us. This dispositional dimension of freedom comes to the fore in the original sin and in every sinful act, that consist not merely in ‘eating from the apple,’ i.e. in acting in disobedience to God’s will, but prior to it *in abandoning the filial disposition towards God*, and thus accepting the very possibility of being opposed to him. The fundamental inner disposition, certain original openness towards the divine love is previous to any act. Moreover, all free acts are rooted in this ‘relatedness’ to Being. In another words before freedom is expressed in concrete action it is a gift that enables us to have a conscious standpoint to the Giver.

The market imposes on us a violent reduction of this inner sphere by falsely identifying freedom with the desire that can never be satisfied and is therefore “infinite.”³¹ In the ‘society of spectacle’ created by the market there seems to be no higher value than choice itself based on the horizontally infinite desire. According to this logic there cannot be any truth that might order desire toward a higher end.

That market thrives on a desire that recognizes no commonality of needs, a desire that seeks to consume and to create an identity out of what it consumes, a desire that produces out of its own energy and in indifference to a shared proportion of the good that might limit invention or acquisition. A desire that expands to the limits of which it is capable: not an analogical desire for God or the other, but a desire for nothing as such, producing in order to desire more.³²

This distorted desire – according to the succinct observation of Hart: “may posit, seize, want, not want – but it must not obey.”³³

³¹ See the notion of spurious versus true infinity. See: G.W.F. Hegel, *Hegel’s Science of Logic*, Allen & Unwin, 1969, §275–§304.

³² D.B. Hart, *The beauty of the infinite*, op. cit., p. 432.

³³ Ibid.

In how the market reduces desire we discover an outstanding example of the market's metaphysical propositions, which lead to a false anthropology. The ontological humility of the obedient man is not just opposed by the market, but it negated as an available option of the autonomous consumer, the self-made man who invents, reinvents and consumes one's own self.

5. The Benedict option

If the market is a kind of imposed metaphysics, how must the Christian, who is called to nothing less than *theosis*, show resistance to the market forces by, instead, growing in Christian virtues?

Does resistance mean here that, in order to preserve the Christian heritage, our own values and forms of life must abandon the world, so live with us in parallel, enclave communities? In post-Christian times, when Christianity is both institutionally and culturally weakened and does not represent any longer the majority of Western society, Christians are faced with the option of either going with the flow, and thus obeying the forces of the market, or being radicalized, and thus seeking original forms of community, in which the tension between the market and the holiness we are called for seems to be resolved at once.

Our Jewish fellows – relying on thousands of years of experience concerning persecution and, in the best case, minority existence, can offer us some advice in how to preserve our own identity in the midst of cultural turbulences.

Yet when the unique status of Christianity is taken seriously, a very reality situation provokes us: we believe that the Savior has already come, and also that he is incarnated into this fallen and complicated world. And while there is no Christianity without assuming fully what it means to be Jewish, there is undoubtedly a specific Christian mission that calls us into this world and invites us to live the discrepancies and the tensions. Christian virtues and especially theological virtues of love, faith and hope are meant to serve in the time “that is already now” but “not yet” and in relations that are analogical to and but differ from those of the eschatological community.

Let me share my testimony with you: I was raised in a Benedict monastery, so the world for me is only thinkable and makes sense only as an extension of the path that surrounded the monastery. Every day after lunch we went for a walk on that contemplative circular pathway and I am still doing it here with you. I can witness that what lies at the heart of the Benedict option is not cultural preservation or creating new communities, as much as all this seems

to me a noble and just response to the inherent process of the world called *secularization*.

What is at heart of my experience of the option of the Benedictine experience is more radical, and is wonderfully captured by Pope Benedict the XVI, in his speech on the roots of European culture: *quaerere Deum*.

He puts it as follows:

First and foremost, it must be frankly admitted straight away that it was not their intention to create a culture nor even to preserve a culture from the past. Their motivation was much more basic. Their goal was: *quaerere Deum*. Amid the confusion of the times, in which nothing seemed permanent, they wanted to do the essential – to make an effort to find what was perennially valid and lasting, life itself. They were searching for God. They wanted to go from the inessential to the essential, to the only truly important and reliable thing there is. It is sometimes said that they were “eschatological” oriented. But this is not to be understood in a temporal sense, as if they were looking ahead to the end of the world or to their own death, but in an existential sense: they were seeking the definitive behind the provisional. *Quaerere Deum*: because they were Christians, this was not an expedition into a trackless wilderness, a search leading them into total darkness. God himself had provided signposts, indeed he had marked out a path which was theirs to find and to follow.³⁴

Their signpost were the Scripture interpreted according to the tradition. And thus they understood and understand today the Evangelical counsel of being poor.

Being poor for Christ and thus, being more available for him, offers the greatest resistance to the market. But there is more in it than protection and resistance because curiously, but not paradoxically, Benedict monasteries stand all over the world for prosperity and wealth.

I can mention here both, the Hungarian monastery of Pannonhalma which runs a great complex of different enterprises, employs more people of that region than any other employer, or the monastery of Melk in Austria which is one of the most visited cultural center in whole Europe.

Both monasteries have something in common concerning their complex economical activity: they look at it as means of evangelization, as part of the service they can offer the world, let it be through cultural programs, producing

³⁴ Apostolic journey of His Holiness Benedict XVI to France on the occasion of the 150th anniversary of the Apparitions of the Blessed Virgin Mary at Lourdes (September 12–15, 2008), Meeting with representatives from the world of culture, Address of His Holiness Benedict XVI. Collège des Bernardins, Paris, Friday, 12 September 2008, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_pari-cultura.html (access: 4.08.2017).

tea, mineral water, herbs, lavender-oil, wine, running first class restaurants and cafes, centers of tourism and certainly schools, colleges, libraries, elderly homes, etc.

What makes this possible is that the community of monks is a center of love and caring for each other, in the first place for the fellow monks. They can do so, because each and every one of these men have freely chosen to be nothing but obedient servants, humble enough to recognize God's abundant love in everything. Their choice of being *radically poor* does not put them outside of the economical exchange or, in any other way, does not results in refusing the world. Poverty as a general percept for all Christians,³⁵ and particularly religious ones, rather places them, and thereby they place the possible all of us, in the center of another economic horizon, one based on a superabundant love that lives insofar as it is shared with others. Economic activities are fostered, by the monks, by a humble recognition of the gifts that one has received from the plenitude of God, and thus one desires to share this gift with others.

Prosperity and poverty do not exclude each other. Moreover, there is only prosperity, where there is the grateful heart of the poor. Prosperity is something that only the poor can account for, such that only the poor can be rich. What is yet needed is to learn and relearn the heart of the Christian virtues, what radically changes our perception of reality and open our eyes, both to our own need to be poorer, and our need to live more deeply from the actual reality of superabundant prosperity.

³⁵ "The Church continually keeps before it the warning of the Apostle which moved the faithful to charity, exhorting them to experience personally what Christ Jesus had known within Himself. This was the same Christ Jesus, who »emptied Himself, taking the nature of a slave (...) becoming obedient to death« (233) and because of us »being rich, he became poor« (234) Because the disciples must always offer an imitation of and a testimony to the charity and humility of Christ, Mother Church rejoices at finding within her bosom men and women who very closely follow their Saviour who debased Himself to our comprehension. There are some who, in their freedom as sons of God, renounce their own wills and take upon themselves the state of poverty. Still further, some become subject of their own accord to another man, in the matter of perfection for love of God. This is beyond the measure of the commandments, but is done in order to become more fully like the obedient Christ. (15*) Therefore, all the faithful of Christ are invited to strive for the holiness and perfection of their own proper state. Indeed they have an obligation to so strive. Let all then have care that they guide aright their own deepest sentiments of soul. Let neither the use of the things of this world nor attachment to riches, which is against the spirit of evangelical poverty, hinder them in their quest for perfect love. Let them heed the admonition of the Apostle to those who use this world; let them not come to terms with this world; for this world, as we see it, is passing away" (*Lumen Gentium*, no. 42; see also *Catecismo de la Iglesia Católica*, "La pobreza del corazón", no. 2544–2547; see also David Bentley Hart's recent very provocative article: *Are Christians Supposed to Be Communists?*, <https://www.nytimes.com/2017/11/04/opinion/sunday/christianity-communism.html?smid=fb-share> (access: 8.10.2017).

Bibliography

- Aldana R., "Todo consiste en Él: en la senda de von Balthasar y von Speyr", in: *Encuentro*, vol. 267, 2005.
- Apostolic journey of His Holiness Benedict XVI to France on the occasion of the 150th anniversary of the Apparitions of the Blessed Virgin Mary at Lourdes (September 12–15, 2008), Meeting with representatives from the world of culture, Address of His Holiness Benedict XVI. Collège des Bernardins, Paris, Friday, 12 September 2008, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html (access: 4.08.2017).
- Brague R., Palacios J.M., *Europa, la via romana*, Gredos, 1995.
- Chesterton G.K., *Heretics*, in: *Collected Works I*, San Francisco 1986.
- Crespo M., "Esbozo de unafenomenología de las disposiciones de ánimo", in: *Dialogo Filosófico*, no. 68, May/August 2007.
- Debord G., *Society of the Spectacle*, Bread and Circuses Publishing, 2012.
- Dreher R., *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Penguin, 2017.
- Gregg S., "Catholicism and the Case for Limited Government", in: Ph. Booth, *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, City University London, 2007.
- Habermas J., *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*, Polity, 2010.
- Habermas J., "Notes on post-secular society", in: *New perspectives quarterly* 25.4 (2008).
- Hart D.B., *Are Christians Supposed to Be Communists?*, <https://www.nytimes.com/2017/11/04/opinion/sunday/christianity-communism.html?smid=fb-share> (access: 8.10.2017).
- Hart D.B., *The beauty of the infinite: The aesthetics of Christian truth*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Hegel G.W.F., *Hegel's Science of Logic*, Allen & Unwin, 1969.
- Henry M., *Barbarism*, Bloomsbury Publishing, 2012.
- Hildebrand D. von, "Die Umgestaltung in Christus", in: *Gesammelte Werke* 10, J. Habbel, 1971.
- MacIntyre A., *After virtue*, A&C Black, 2013.
- Mezei B.M., "Demythologizing Christian philosophy: an outline", in: *Logos i Ethos* 19.2 (2013).
- Mezei B.M., *Religion and Revelation after Auschwitz*, Bloomsbury Publishing USA, 2013.
- Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, John Wiley & Sons, 2008.
- Molnar Th., "The Essence of Modernity", in: *Modern Age* 24.4 (1980).
- Mommsen P., "Why Community is Dangerous? An Interview with Stanley Hauerwas", in: *Plough Quarterly*, no. 9, *All things in Common?*, Summer 2016, <https://www.plough.com/en/topics/community/church-community/why-community-is-dangerous> (access: 2.07.2017).

- Novak M., “How Christianity created capitalism”, in: *Wall Street Journal* 21 (1999).
- Pfänder A., *Die Seele des Menschen*, Max Niemeyer Verlag, 1933.
- Pinckaers S., “Les Sources de la morale chrétienne”, in: *Sa methode, son contenu, son histoire* 3 (1993).
- Przywara E., *Deus semper maior*, Herder, 1939.
- Riches A., *Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016.
- The Holy Rule of St. Benedict, <http://www.ccel.org/ccel/benedict/rule.ix.html> (access: 4.07.2017).

Summary

Christian virtue and the free market.

How is being poor the best way to prosperity?

I would like to challenge our general understanding of the ‘free market’ on the basis of the ambiguity of the term ‘free’. The ambiguity stems from understanding the freedom of the market exclusively in terms of freedom from unnecessary regulations or restrictions imposed by the government, rather than the freedom of the person involved in economic transactions. This latter meaning of freedom is incomparably more fundamental than the first one that is usually affirmed.

My main contention is the following: Christian virtues – and especially those affirmed by St. Benedict – contribute to a “free market” precisely by showing us *new aspects of freedom*. These features of liberty are not so much perceived as *abstract forms* by the *reflective mind* but are rather existentially lived through the embodied praxis of a Christian community.

After a short analysis of the last pages of MacIntyre’s *After virtue*, I show the radical novelty in a Christian understanding of virtues. Relying on some of David Bentley Hart’s intuitions I point out four essential aspects in which market imposes its own principles and structure on human freedom.

If the market is a kind of imposed metaphysics, how must the Christian, who is called to nothing less than *theosis*, show resistance to the market forces by, instead, growing in Christian virtues?

In my short answer to this question, I contrast Dreher’s view to the real Benedict option as manifested in their goal *quaerere Deum*. Looking at the concrete example of a Benedictine monastery and at how economic activities are fostered, by the monks, by their humble recognition of the gifts that one has received from the plenitude of God, I conclude: Prosperity and poverty do not exclude each other. But there is only prosperity, where there is the grateful heart of the poor. Prosperity is something that only the poor can account for, such that only the poor can be rich.

Streszczenie

Chrześcijańska cnota i wolny rynek.

Dlaczego bycie biednym jest najlepszą drogą do dobrobytu?

Chciałbym poddać pod dyskusję nasze ogólne rozumienie „wolnego rynku” w oparciu o dwuznaczność terminu „wolny”. Niejednoznaczność ta wynika z rozumienia wolności rynku wyłącznie w kategoriach wolności od niepotrzebnych regulacji lub ograniczeń narzucanych przez rząd, a nie wolności osoby zaangażowanej w transakcje gospodarcze. To ostatnie znaczenie wolności jest nieporównywalnie bardziej fundamentalne niż pierwsze, które jest zwykle używane.

Moja główna teza jest następująca: cnoty chrześcijańskie – zwłaszcza te, na które wskazał św. Benedykt – współtworzą „wolny rynek” właśnie poprzez ukazanie nam nowych aspektów wolności. Te cechy wolności są nie tyle postrzegane przez refleksyjny umysł jako abstrakcyjne formy, ile raczej egzystencjalnie przeżywane poprzez ucieleśnioną praktykę wspólnoty chrześcijańskiej.

Po krótkiej analizie ostatnich stron *Dziedzictwa cnoty* MacIntyre’a pokazuję radykalną nowość chrześcijańskiego rozumienia cnot. Opierając się na niektórych intuicjach Davida Bentleya Harta, wskazuję cztery zasadnicze aspekty, w których rynek narzuca wolności człowieka własne zasady i strukturę.

Jeśli rynek jest rodzajem narzuconej metafizyki, to w jaki sposób chrześcijanin, powołany do przeobstwienia, ma się opierać jego siłom, wzbogacając się w zamian w cnoty chrześcijańskie?

W mojej krótkiej odpowiedzi na to pytanie przeciwstawiam pogląd Drehera prawdziwej opcji benedyktyńskiej, która przejawia się w *quaerere Deum* zakonników. Patrząc na konkretny przykład klasztoru benedyktyńskiego i na to, jak mnisi rozwijają działalność gospodarczą poprzez pokorne uznanie darów otrzymanych z łaski Boga, dochodzę do wniosku, że dobrobyt i ubóstwo nie wykluczają się nawzajem. Ale istnieje tylko dobrobyt, w którym jest wdzięczne serce biednych. Dobrobyt jest czymś, co mogą rozliczyć tylko biedni, i tylko biedni mogą być bogaci.

Monika Malmon

ORCID: 0000-0001-6136-1983

UMCS – Lublin

The crisis of values in present-day society and public life

Keywords: public life, public sphere, values, morals, ethics, personalism, crisis of values

Słowa kluczowe: oświecenie, życie publiczne, sfera publiczna, wartości, moralność, etyka, personalizm, kryzys wartości

Speaking of the crisis of values in society and public life, I would like to define the causes of such a state of affairs, which may be divided into such external and internal factors as:

1) revolutionary – vehement historical, economical or political events; such incidents need not occur separately, they may be made up of several factors at once;

2) evolutionary changes occurring in the domain of culture and religion in given societies. The process of change is spread out in time.

In looking for the causes of the decline of values, one may risk the opinion that this state of affairs was influenced by both factors: the revolutionary and evolutionary one; however, I would attribute a greater significance to evolutionary changes. For the cause of these changes, one should look in the 17th century and not in the 20th. The 17th and 18th centuries were the time when ideas of the Enlightenment among others on the concepts of rationalism, empiricism, atheism, deism, utilitarianism, gave the human being a conviction that he is the creator of the world and its ruler. Until the time of the Enlightenment, the world was seen as an ordered and purposeful project of God. The new ideas which appeared at the time of the Enlightenment, influenced the later development of events in France. These ideas lead to the

revolution the effect of which was the change of the political system of France and the destruction of the hitherto existing social order.

The epoch of the Enlightenment destroyed human ties, giving birth to a universal individualism, whilst rejecting at the same time the idea of a person in the sense given to it by western culture, i.e. an exceptional being capable of autonomy, but rooted in and dependent of its relations with a group.¹

In the 20th century, the revolutionary factor which caused the collapse of values, were the 1st and 2nd World Wars and the new geopolitical partition. The particular social order disintegrated

all that was sacred and secular, the Church and the state, king and parliament, the rich and the poor. In such a situation, criteria thanks to which until now one could always obtain the same answer to the question, how is one to act – at present, give way to new competitive criteria which enable the furnishing of new answers.²

A new type of reasoning appears which aims at the redefinition of criteria of behaviour. Criteria which hitherto designated the norms of social behaviour disintegrated, new questions in the domain of ethics morality and philosophy and answers to these emerge. Ideologies appear which are to guarantee people prosperity (marxism, communism, economic and cultural liberalism). Parallel to social, political, economic changes processes of intellectual criticism of religious convictions emerge, a gradual rejection in society of confessed religions takes place. The traditional social hierarchy is disrupted, which was hitherto the “guardian” of objective moral values. Societies touched by the effects of world wars, economic crisis and the threat of a new world war faced the challenge of building a new political, social and moral order independent of Christianity. On the one hand, violent geopolitical changes and on the other, an evolutionary process of change of social, cultural, religious and moral values affect the individual, the family and local societies, which is transposed onto public life.

Western European culture was founded on rationalism, it overcame irrational “superstitions”, and despite this affected the decomposition of values. Europe owes its rationalism and ethics to Greek thought based on the enuntiations of, among others, Socrates, Aristotle and on the views of mediaeval thinkers such as Thomas Aquinas. One of the many personalities of

¹ Ch. Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, transl. and afterword M. Kowalska, Kraków 2018, p. 102.

² A. MacIntyre, *Krótką historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, transl. A. Chmielewski, Warszawa 1995, p. 196.

the Greek world,³ which influence the form of Western culture, was Socrates. For him, the soul constitutes the human being, it is “our thinking and acting consciousness, our mind and the seat of our mental activity and moral action”. The soul is a “conscious self, an intellectual and moral personality”.⁴ In using the concept of man which he formed, Socrates showed that our moral action is closely linked to knowledge and learning, or to virtue which fully realizes this consciousness and rationality. Morality, the proper behaviour of the human being was reduced by Socrates to knowledge – ethical intellectualism. By focusing on the human being, moral problems, emphasizing the value of the intellect and learning Socrates initiated the development of ethics, which came about in the classical and Hellenistic periods. For Aristotle, the highest good is the subject of the master science. This science is politics, or science regarding the state, because “it prescribes what subjects are to be taught in states, which of these the different of the population are to learn, and up to what point”.⁵ The philosopher considers the situation in which the same is the highest good both for the individual as for the state, which choice should therefore be made? According to Aristotle, one should choose the good of the state, because it is something greater and more perfect. In this choice, we experience the divine dimension, as the realization of this aim is of service to the nation and the state. The study of the state is concerned with moral beauty and justice. These concepts did not derive from an agreement, but issue from the nature of things.

Aristotle divided virtues into dianoetic (intellectual) and ethical virtues, which are not naturally inborn in human beings, as of nature there are only people capable of acquiring them, who develop them in themselves due to habit. According to Aristotle, obstacles in developing virtues in the human being are excess and shortage, because they cause people to be bad. By being virtuous we keep a moderation between pleasures and displeasures, we are able to behave properly in such situations. “It is a difficult thing to achieve a high ethical level; as it is difficult to hit the right measure in everything (...) this is why, that which is good is rare, commendable and morally beautiful”.⁶

The human being acquires virtue by the habit of doing deeds which are ethically good, something which is related to an adequate process of upbringing. The factor of habit is essential as far as Aristotle sees, because by this the state forms civic virtues. The Stagirite distinguishes three kinds of human goods: external, spiritual and bodily ones. The spiritual ones are the highest and to

³ We may already find ethical considerations in Heraclitus and Democritus.

⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, vol. I, transl. E.I. Zieliński, Lublin 2000, pp. 316–317.

⁵ *Ibid.*, p. 5 (1094 b).

⁶ *Ibid.*, p. 69.

these belong the behaviour and activity of the human being in accordance with reason. A life given over to pleasures is, according to Aristotle, one which likens human beings to slaves and is a life appropriate for cattle.⁷

The continuator of the Socratic current among Christian thinkers is, among others, St. Augustine who taught after Socrates the principle: *noscete ipsum* (know thyself), which concerns knowing one's own soul. Ethical knowledge is for Augustine a particular case of divine illumination. Moral truths are eternal, unchanging, necessary and are perceived in one's own mind and despite that, are common to all people. The moral principles which we find in ourselves constitute natural law and the consciousness of this law is conscience. A model of order which should reign in the human being, was placed earlier by God in nature. A knowledge of virtues and moral principles does not suffice to achieve a moral life, because apart from the intellect, the human being possesses a will, and when the will does not submit to moral truths, there is no morality. Moral defects appear when the will rejects submission to principles of the moral order. According to St. Thomas Aquinas, the moral development of the human individual consists in the development of virtues in oneself. In this formulation, each individual consciously chooses virtues or defects and this is a result of personal dispositions, as well as upbringing and auto-discipline. For Thomas Aquinas, apart from the moral virtues i.e.: justice, temperance, fortitude, an exceptionally important intellectual virtue is that of prudence. "It is the proficiency of rightly solving particular moral problems, which is gained gradually. In reality each definite particular problem constitutes a completely separate case, different from others, because particular circumstances never repeat themselves"⁸

The mediaeval period perpetuated in the common awareness a moral and intellectual tradition deriving from ancient times enriching it with Christian thought, which was essentially theocratic thought. Life in accordance with the Church's doctrine, was to bring forth as its fruit eternal happiness, which consisted in being with God and seeing Him face to face. The human being of those times tried to bear in mind the fact that s/he is here on earth for a short time and that the true life as an immortal being awaits him/her after death in a better world, although s/he has to merit such a state. Living in a world filled with thought focused on God, the human being was sensitive to the aspect of his/her spiritual life. S/he felt free and equal as God's child despite various

⁷ Cf. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, transl. D. Gromska, Kraków 1956, p. 10 (5 1095 b 19).

⁸ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, transl. S. Zalewski, Warszawa 1966, p. 373.

social dependencies. In Christianity equality was ontologically written down in the Book of Genesis in the narration of the creation of man, although it set up the differentiation of the sexes, which generated complementariness. Freedom was founded upon the personal dignity of each human being as God's creation. People of those times acted bearing in mind the criterion whether they would merit gaining eternal life, a better world; their eyes were fixed on transcendence – God, which gave hope for a better life after death. Hope was a force which impelled progress and set it in a proper direction.

Such a way of thinking is changed, a revaluation of values follows: God is “dethroned” and His place is timidly but gradually taken over by man and his faith in reason and in the unlimited potentiality of science. A revolution in the way of thinking occurs together with the Enlightenment which rejected holism, gave birth to a universal individualism whilst, at the same time, discarding the idea of the person in the meaning given to it by Judeo-Christian thought. Enlightenment ideas lead with time to the uprooting of man, tearing him from family, group ties, which enabled him to identify himself and for self-determination. Emancipation in the Enlightenment took on the form of liberation from existing, fossilized structures. It wished for a better world not in transcendence, but here on earth, it aimed at absolute equality. At present, this ideal is realized by the gender philosophy which wants to remove the last specimen of inequality which is the biological difference of the sexes.

In accordance with the new concepts, reason is not able to provide any true understanding of human aims – the domination of reason over the passions has been questioned and then done away with. Reason begins to be treated purely in a calculative manner. It is no longer able to comprehend the essence of things, to indicate the direction. Catholic and Protestant theology have been demolished and in science, the Aristotelian paradigm is rejected.⁹

The moral behaviour which until now was founded on reason, underwent change. Until the time of the Enlightenment, intellectual learning concentrated on grasping the actual state of matters (the Socratic heritage), whereas practical action comprised the objective norms of behaviour. Now, a change of orientation occurs, it focuses on definite, practical action, meaning that it grasps that which should be done in a given situation, in order for it to be effective both in the professional, moral and economic order of life for the individual. The profit which may be gained by the individual becomes its primary purpose.

⁹ P. Machura, “O *Dziedzictwie cnoty* Alasdaira MacIntyre’a”, in: *Folia Philosophica* 20, 2002, p. 79.

The next revolutionary factor is the economic revolution which gives birth to the class of the owners of the means of production – the capitalists and the proletariat. Marxist thought fights for an equal division of means of production and the overthrowing of the propertied class. In this period grave social disproportions appear: society is divided into the rich and the poor. The 20th century brings about subsequent radical social changes, among others, the October Revolution which promotes a new type of man: the *homo sovieticus* and a new type of morality. World wars destroy the geopolitical and social orders hitherto in force. Man needs once again to find his place in the existing social and political reality. A greater social consciousness is formed by the means of, among others, the media, through which people know their duties and rights, which the state constitutions guarantee, as well as those of the European Union (the start of the construction of a new Europe is Robert Schuman's declaration of the 10th of May 1950,¹⁰ and the year 1952 when the European Community of Coal and Steel came into being – an economic and political union of six European countries: Belgium, France, Holland, Luxemburg, Germany, Italy) which had an influence on further changes in the domain of values and moral norms. Societies which rapidly assimilated the changes in which they were to live after the Second World War and which concerned not only the public sphere, but also the economic one (they took advantage of the plan of Marshall), brought about an economic increase. As the years went by, a so-called prosperity emerged in these countries. After dealing with the effects of the war, Western Europe began a process of social changes. At first, changes in the domain of ethical and religious values were not perceptible, as the older generation was strongly attached to the Judeo-Christian tradition. As time passed, when the younger generation took over, the values represented by religion were forsaken, a manifestation of this may be, among others, the sexual revolution in Western Europe. These changes led to the laicization of this part of Europe, the cause of which may be that the Catholic Church did not keep pace with the rapid social-cultural changes. It was not in a state to react immediately to that which was happening in the world and what this meant for the faithful. The life of Roman Catholics, as well as of other Christian denominations, was put to the test of laicization of social life, of the reception of the communist or atheistic ideology. The whole sphere of Christian values appeared to be some irrational superstition, the confession of which is a threat to the law and order of the state and to social

¹⁰ See: *Deklaracja z 9 maja 1950 roku wygłoszona przez Roberta Schumana*, <https://www.robert-schuman.eu/pl/doc/questions-d-europe/qe-204-pl.pdf> (access: 24.10.2019).

morality. Among others, J. Maritain and E. Mounier realized this in defending Christianity and its moral values, by devising Christian personalism which was to save mankind, showing it man's calling as understood by Christianity.

The 20th century which was to achieve changes in the world and create a new man (Lenin's man, the Aryan) brought about a loss of faith in progress. None of the concepts of the new man proved themselves, because attempts to form it were introduced using force, terror and these circumstances caused their failure. Despite this defeat, modernity brought about the rejection of inward boundaries which each natural being possesses and by which it is described.

Modernity transfers the boundaries outward causing them to be changeable and haphazard. And thus due to a lack of boundaries a dizziness happens: unlimited freedom, unlimited equality, unlimited power and supervision, unlimited happiness etc. (...) We negate boundaries, because we mistake them for evil, although they are only linked to being.¹¹

The 21st century develops a new vision of man who will live without violence, wars, existential questions, transcendence and will become immortal. Man created by post-modernity will be able to attain to all this, perhaps not at the moment, but soon. At present, immortality consists in removing the limits of death, doctors will prolong life as far as possible and by doing so will produce an deceptive feeling of human immortality. The postmodern epoch has transformed the criteria of good and evil. Good is solely progress, whereas evil is the attachment to one's roots and search for boundaries which would define the human being, nation, society, state. Postmodernism has accepted other tactics in order to continue the work began in the previous century. These are: derision, mockery, ridicule, and constitute weapons analogical to violence used previously, although they are much more effective. Their effectiveness consists in being unnoticed, acting painlessly and clandestinely. They become a powerful weapon against rootedness, religion, culture, because they lead to a removal of the meaning of words, to making them invalid. Words appear, but these are only a conglomeration of characters. The changing of the meaning of words in colloquial language "give birth to metamorphoses of social morality and mentality".¹² The French thinker, Chantal Delsol, considers that behind derision lies hidden an ideology which evades a univocal declaration regarding any values at all, because it wants to destroy family and social ties, to

¹¹ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, transl. M. Chojnacki, Warszawa 2017, pp. 18–19.

¹² *Ibid.*, p. 72.

overthrow the patriarchal model of the family. This ideology uses relativism, all differences disappear, nothing is important, lack of authority is upheld.

This hidden ideology is a continuation and a twin sister of the communist ideology. It adopts two principal, fundamental aspects: equality and the transformation of human nature. In this sense, in the same way as communism, this ideology is a degeneration of Christianity. It is a degenerate form of the equality, preached by St. Paul; it is a perverse form of awaiting the coming of the new man.¹³

This ideology achieves the destruction of communities by a rebellion against the moral vision in force. Thus European societies are divided, wrecked, deprived of a moral consensus, full of divergence, among others, as regards family life. "How can a society be divided so much that its members have completely divergent moral convictions? This happens in multicultural societies in which different religions or cultures meet and are confronted with each other".¹⁴ In her observations, Delsol notices that societies of the West evolve all the time and that together with this constant change the concept of morality develops which in many cases leads to a regress, for the reason that the identity and cultural standards from which this morality stems, are questioned. Every culture is determined by all that is sacred, the *sacrum* which cannot be ridiculed. Too many things which constituted a point of reference were profaned in the 20th century, traditional values were desecrated, i.e. work, family, fatherland.

As everywhere structured founded on authority are questioned, because human ties are destroyed in order to put an end to hierarchies and inequality, we stand before the perspective not so much of a different world of culture, but of a society without a world.¹⁵

According to Delsol we are no longer capable of defending "our world", the only thing left for us is to defend biological life. The place of classical culture (the civilization of the West) has been taken by a technical civilization. We no longer speak of a *homo sapiens* or *homo faber*, but a new type of man appears: the *homo technologicus* who by the rush to gain new technological products affirms his presence ever more strongly in a world founded on possession and not being.¹⁶ The more I possess, the more I am, being is a marginal way of being, it is depreciated as something not very essential. In the world only that counts what a given individual possesses, spiritual values are second-rate. In

¹³ Ibid., p. 85.

¹⁴ Ibid., p. 88.

¹⁵ Ibid., p. 94.

¹⁶ G. Marcel writes on the subject of "being" and "possessing" in his book *Being and Having*.

this way, the *homo technologicus* takes the place of God and creates the world and the reality around it, he is the causative power. The primary aim which man is to achieve is professional success which becomes the major value by which he is at present evaluated. In accomplishing the demands of the employer, who constantly strives for the raising of productivity, the employee spends more and more time at work. Quite often, he takes work home and then the father or mother become inaccessible for their children. This causes a loosening of family ties and sometimes even destroys them, leading to the disintegration of the family. The effect of professional success at all costs is a lack of time for the children for which more sensitive parents recompense by giving presents or hiring guardians who would take their place. Multi-generation families are a thing of the past, families where the role of the grandparents was essential, as on the one hand they looked after their grandchildren, on the other they were an example for them and guardians of tradition. Such a structure of the family allowed for the building of stronger family, social ties and for particularity. At present, parents concentrate on guaranteeing their family material wellbeing and on the raising of their social status, in other words on gathering goods, forgetting about spiritual ones which cannot be bought for money. Of secondary importance is the matter of gaining eternal happiness or honouring the principle: one should do good and avoid evil. In today's world one man is a threat to the other, he does not see a fellow brother in the other, but a dangerous competitor who may be an obstacle in the realization of such an aim as e.g. better wages or promotion at work. The upbringing of the human individual on new values worked out by the technical civilization (on the so-called cult of success, in the conviction that the human mind has unlimited possibilities) leads gradually to the dehumanization of public life, because individuals may be replaced by other ones when they only fulfill certain functions and not social roles. Excess and shortage, which for Aristotle were the cause of moral evil, characterize post-modern societies. They also appeared in various forms of particularism in the 20th century, which the 21st century contests. Modernity and post-modernity sees in particularism the source of inequality and inward tyranny not perceiving in this the normal group mechanisms. Post-modernity endeavours to make everyone a part of that which is universal, as individuals without particular structures. Adherence to a group demands identity and a separate existence. The rejection of the existence of groups, due to which individuals described themselves and built their identity has two destructive consequences. The first is the isolation of the individual, the second is the impoverishment of singularity itself. The problem

of our times is a citizen produced in this way who is only the beneficiary of the state and not a creative and independent individual directing the state politics and having an influence on the form of society. A society of beneficiaries soon gives way to the elite who ridicules their convictions. No one wants to be accused of harbouring backward ideas which become the subject of derision, but rather to be in line with the rest of society. Life in such a community frees individuals from decision making, from thinking about what is good and what is evil, from making moral choices. In order to avoid ostracism, individuals accept conformism, submit to the majority although they fought against such submission. They accept the principle that what the law allows is also moral. As Delsol would say, we have lost the morality of Antigone, we are unable to oppose an unfitting legislation and to follow the voice of our heart, conscience.

The communities of Western Europe struggling with their cultural identity, experience a crisis of migration brought about by the crowds of refugees and immigrants and the ineffectiveness of the European Union in solving this problem. These are new situations in the face of which European communities stand completely unprepared. Nietzsche would say that Europe has killed God, but is afraid to admit this pretending that God still lives. For what would happen if it all of a sudden turned out that He is not, and that there is no guardian of morality? Is Europe ready to reject the old values and are people prepared for what is new, to become super-human beings, to create new norms and values? Will they, having been terrified by the emptiness, the lack of values, because God has died, not adopt the values of other cultures in order to become cultural slaves and forget metaphysical speculations?

The crisis of values, which we observe in the smallest social cells, is transferred onto public life, as nobody else creates it except particular individuals. One may put forward the hypothesis that the appearance of this crisis of values is connected to the abandoning of metaphysical speculation by present day Europe. Barbara Skarga speaks of this in a conversation with Paweł Hertz and Krzysztof Zanussi on the subject: "European Culture, a time of change or its decline?"

From biblical times, from the time of Parmenides, there is something in European culture that we may call a movement towards the infinity. It has taken on very different forms over the ages, but at heart, the European is a metaphysician. And this in itself is enough to create certain values, certain *imponderabilia* [unthinkables] which are dear to the European despite criticism, even the contemporary kind, that of post-modernism, which, if one obviously recognizes it, is not in the least an incarnation of the devil.¹⁷

¹⁷ B. Skarga, "Kultura europejska: czas przemian czy czas schyłku?", in: *Więź* 1995, no 11, p. 19.

Deprived of a transcendental dimension, the world has been reduced to an economic one, in which money rules. By rejecting the whole spiritual and metaphysical sphere man loses his identity and humanity. The reflections on the morality of the above mentioned philosophers were closely connected with metaphysical and religious considerations, and so over many ages constituted the pillars on which one could build modern ethics. The Scottish philosopher, Alasdair MacIntyre perceives the changes in the moral system in the fact that until our times, a fragmentary dictionary of ancient terms of ethics has survived detached from any social context in which they functioned, and they only make sense in a given social context, otherwise they are without meaning. They became abstract notions devoid of meaning for most people, ones which need to be given a new meaning.

Some philosophers even wrote that if moral concepts were to belong to the class of beyond time and unchangeable concepts, clearly described and defined, of necessity having the same characteristics in their whole history, as though there existed a certain part of language which needs to be submitted to philosophical studies and which merits to be called the only correct language of morality (stressing the fact that only one such language may exist).¹⁸

For MacIntyre, moral concepts undergo change together with social changes, they are embodied in forms of social life and are, as he says, a part of these forms. "One of the most important ways of distinguishing a certain form of social life from other forms is the identification of differences between moral concepts which they are made up of".¹⁹

Paradoxically, it is the conscience, as the factor which directs our action, which may overcome the crisis of norms and moral values.

However, the conscience may be defective, (...) may improperly recognize (assess) the worth of a given act. A person with such a "insuperably faulty" conscience is something internally broken: it uses reason irrationally, it behaves out of accord with its own nature. This is one of the paradoxical characteristic features of human existence. There is therefore a need and duty to adequately improve our intellect, to assure the proper upbringing and control of our conscience. We need here instruction and competence and the cooperation of others.²⁰

¹⁸ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, op. cit., p. 29–30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, p. 242.

I contend that without a proper forming of the human conscience, the *daimonion* – to use Socrates' term²¹ – the voice of God in us – the human being may bring about an annihilation of those values which we have from Judeo-Christian tradition and from ourselves as persons. As the voice of God within us, the conscience demands the recognition of God and paying attention to what God tells us about man, if the values on which we wish to build the world are to be constructive and not destructive for humanity. We are not able to restore the holism of bygone times, but we must work out new solutions which would enable us to preserve the Judeo-Christian tradition, transcendence and the dignity of the person, with the differences which define us and describe us as Europeans, whether this be the French, English, Poles, Germans etc.

It was the cardinal and saint, John Henry Newman,²² convinced of the great worth of the conscience, who said: "If I were to raise a toast to religion (although I do not think this a good idea), I would give it to the pope, but – if you permit me – first of all to conscience and then to the pope".²³ Following the voice of his conscience, Newman asked to be received into the Roman Catholic Church, being until now a member of the clergy of the Anglican Church.

In order to put an end to the growing crisis of values, Europeans should return to their roots which spring up from Greek philosophical thought, which is distinguished by metaphysical speculation and study, as well as from Christian philosophy. Europe previously knew of this and it allowed her to create a spirit of unity in order to exist and act as one body in times of menace. Today, we seem to forget the source of values and models of behaviour, we are simply ashamed of our cultural heritage. This seems to have been caused by the process of "dephilosophizing" – as B. Skarga calls this – of European culture, responsible for such a state are philosophers themselves, starting with Hume and Kant.

The most important philosophical questions concerning God, the soul and the world lead to faulty conclusions therefore it is up to the philosophers to take in hand that which in man's reach – the phenomenal world.

²¹ Socrates' *daimonion* cannot be taken as the same as conscience, because the conscience reacts after doing a moral act whereas the divine voice, as Socrates teaches, is something present before producing an act, a factor warning the philosopher not to act in such a way.

²² Cardinal J.H. Newman was canonized on the 13th of October 2019.

²³ Quotation after J. Kłos, *Pewność wobec niepewności. Szkic o filozofii wiary Johna H. Newmana*, Lublin 2003, p. 99.

Bibliography

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, transl. D. Gromska, Kraków 1956; Warszawa 1982.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, transl. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Delsol Ch., *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, transl. M. Kowalska, Kraków 2018.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, transl. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- Heywood A., *Politologia*, transl. B. Maliszewska et al., Warszawa 2006.
- Hułas M., "Życie publiczne a moralność", in: *Zeszyty Naukowe KUL* 60, 2018, no 2, <http://ojs.academicon.pl/index.php/znkul/article/download/1822/1703> (access: 24.10.2019).
- Kłos J., *Pewność wobec niepewności. Szkic o filozofii wiary Johna H. Newmana*, Lublin 2003.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae*, Kraków 2009.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, transl. W. Berent, Kraków 2017.
- Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje, kim się jest*, transl. L. Staff, Warszawa 1909, <http://nietzsche.ph-f.org/pl> (access: 24.10.2019).
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, <https://docer.pl/doc/e5s5s0> (access: 24.10.2019).
- Platon, *Gorgias*, transl. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, vol. I, transl. E.I. Zieliński, Lublin 2000.
- Skarga B., "Kultura europejska: czas przemian czy czas schyłku?", in: *Więź* 1995, no 11.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.

Summary

The crisis of values in present-day society and public life

The 21st century is an age of post-modernism and, as Chantal Delsol maintains, it is a descendant of the French Enlightenment and its continuator together with the change in attitude to society and values held by it. The terror (communism, fascism, Nazism) experienced in the 20th century reigns no longer and democracy, which has successfully replaced terror, has achieved more than when physical force was applied to citizens. Inconvenient ideas are coped with in post-modernism by using irony, ridicule or by discrediting the values which a given group upholds. In this way, the individual is uprooted, torn from the world, from a definite social group, in order to make it happy. This state would consist in the fact that the modern individual would dispose itself of its particularity for a universality, wishing to become a human being, citizen of the world and not a man or woman. Post-modernism propagates, as did at one time the French Revolution, an ideal of equality which is to realize itself in the gender ideology.

The thesis of the paper concerns the influence of revolutionary and evolutionary factors on the decline of values in present-day public life. Greater significance should, however, be attributed to evolutionary gen-

eration changes, which are at first unnoticed by society, but when they reach their apogee, take society by surprise. In my text, I wish to present the views of chosen philosophers, among others, of Socrates, Aristotle, Augustine, Thomas Aquinas, Nietzsche and J.H. Newman, on the subject of the formation of the philosophy of values in Western Europe over the ages. Also taken into consideration are economic changes, the migration crisis and the dangers this produces for Christian values, which are fundamental to European civilization. The conclusion of the paper is the confirmation that a crisis of values occurred due to society's disjoining itself from its roots, out of which Europe grew, and due to the falling into oblivion of the integrality of humanity.

Streszczenie

Kryzys wartości we współczesnym społeczeństwie a życie publiczne

Wiek XXI jest wiekiem ponowoczesności oraz, jak utrzymuje Chantal Delsol, spadkobiercą oświecenia francuskiego i jego kontynuatorem, wraz ze zmianą podejścia do społeczeństwa i wyznawanych przez nie wartości. Nie panuje już terror znany z XX wieku (komunizm, faszyzm, nazizm), a demokracja, która go skutecznie zastąpiła, osiągnęła więcej, niż gdy stosowano przemoc fizyczną wobec obywateli. Z niewygodnymi poglądami w ponowoczesności walczy się przez ironię, śmiech lub dyskredytację wartości wyznawanych przez określoną grupę społeczną. W ten sposób odbywa się wykorzenienie jednostki, wyrwanie jej ze świata, z grupy społecznej, by ją uszczęśliwić. Stan ten miałby polegać na tym, że nowoczesna jednostka pozbyłaby się swojej partykularności na rzecz uniwersalności, chciałyby być człowiekiem, obywatelem świata, a nie mężczyzną czy kobietą. Ponowoczesność lansuje, tak jak niegdyś rewolucja francuska, ideał równości, który ma się spełnić w ideologii gender.

Tezą artykułu jest wpływ czynnika rewolucyjnego i ewolucyjnego na upadek wartości we współczesnym życiu publicznym. Większe jednak znaczenie można przypisać zmianom ewolucyjnym, pokoleniowym, które początkowo są niezauważane przez społeczeństwo, a gdy osiągną apogeum, okazują się dla niego zaskoczeniem. W tekście zostały przedstawione poglądy wybranych filozofów, m.in. Sokratesa, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Nietzschego, J.H. Newmana, na temat kształtowania się filozofii wartości w ciągu wieków w Europie Zachodniej. Zostały także wspomniane zmiany ekonomiczne i obyczajowe, kryzys migracyjny i związane z nim zagrożenia dla wartości chrześcijańskich, leżących u podstaw cywilizacji europejskiej.

Wnioskiem artykułu jest stwierdzenie, że kryzys wartości nastąpił z powodu odejścia społeczeństw od korzeni Europy i na skutek zapomnienia o pełni człowieczeństwa.

Katarzyna Maria Rodziewicz

ORCID: 0000-0003-3284-6513

Próba oceny moralnej sztucznego zapłodnienia

Słowa kluczowe: sztuczne zapłodnienie, bioetyka, *pro-life*, życie ludzkie, Singer

Keywords: artificial insemination, bioethics, *pro-life*, human life, Singer

W ostatnich dziesięcioleciach nastąpił gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych, medycyny i techniki. Pojawiło się w związku z tym wiele pytań, wymagających konstruktywnych odpowiedzi. Często porusza się kwestie związane z prawami człowieka, powstają ruchy *pro-life*. Z drugiej strony, prawa te są wyraźnie negowane, panuje przyzwolenie na niszczenie życia ludzkiego (cywilizacja śmierci). U podstaw owego dualizmu leży kryzys współczesnego człowieka, przepelnionego lękiem i szukającego własnej tożsamości.

Na gruncie medycyny, a zwłaszcza bioetyki, rodzą się obawy związane z poszanowaniem godności ludzkiej. Pojawia się refleksja, że nie wszystko, co technicznie możliwe, jest moralnie dopuszczalne. Obecnie do najważniejszych dylematów etycznych należy sztuczne zapłodnienie i właśnie temu zagadnieniu, wzbudzającemu liczne kontrowersje, jest poświęcona niniejsza publikacja. Próby pokonania dramatu niepłodności za pomocą tej techniki wzbudzają sprzeciw osób wierzących i walczących o poszanowanie prawa do życia każdego człowieka. Różne środowiska przedstawiają odmienne poglądy, co prowadzi do sporów bioetycznych.

Celem publikacji jest próba oceny moralnej sztucznej prokreacji. Podjęta problematyka ściśle wiąże się z ludzką egzystencją, z tego względu nie sposób pozostać wobec niej obojętnym. Należy zadawać pytania, podejmować dyskusję i szukać moralnych rozwiązań trudnych dylematów etycznych.

1. Sztuczne zapłodnienie – omówienie

Ludzie zostali obdarzeni pięknym darem – płodnością, dzięki której mogą się rozmnażać. Pragnienie posiadania potomstwa jawi się jako naturalna ludzka potrzeba. Założenie rodziny i pełnienie funkcji rodzicielskiej jest dla większości ludzi kwestią fundamentalną. Macierzyństwo i ojcostwo wiążą się niewątpliwie z poświęceniem i ogromną odpowiedzialnością, jednak są przede wszystkim źródłem szczęścia i nadają życiu sens. Gdy starania małżonków o dziecko kończą się niepowodzeniem, odczuwają oni silny niepokój i frustrację. Poszukują sposobów, by zmienić ten stan rzeczy. Jednym z nich są techniki sztucznego zapłodnienia.

1.1. Opis medyczny. Zapłodnienie wewnątrzustrojowe i pozaustrojowe

Przez sztuczne zapłodnienie rozumie się zespół technik mających na celu poczęcie w sposób nienaturalny: w organizmie matki (*in vivo*) lub poza nim (*in vitro*). Skomplikowane i wieloetapowe procesy zmierzają do wszczepienia kobiecie zygoty powstałej poza jej organizmem lub wprowadzenia do jej dróg rodnych spermy w celu umożliwienia zapłodnienia¹.

Sztuczne zapłodnienie pozaustrojowe, nazywane *in vitro* lub FIVET (ang. *fertilizatio in vitro and embryo transfer*), polega najogólniej na doprowadzeniu do zapłodnienia komórki jajowej poza organizmem kobiety poprzez wykorzystanie jednej z kilkunastu odmian tej metody.

Sztuczne zapłodnienie wewnątrzustrojowe (sztuczna inseminacja) polega na wprowadzeniu wcześniej pobranej spermy w organy rozrodcze kobiety w celu zapłodnienia komórki jajowej. Najczęściej stosowana metoda GIFT (*Gametes Intrafallopian Transfer*) polega na umieszczeniu plemników za pomocą laparoskopu w jajowodzie, gdzie następuje zapłodnienie. Warunkiem jej pomyślności jest drożność przynajmniej jednego jajowodu. Zapłodnienie udaje się uzyskać w 50–60% przypadków, jednak ok. połowa ciąży ulega samistnemu poronieniu przed lub po zagnieżdżeniu, co znacznie obniża skuteczność tej metody².

1.2. Zagrożenia związane z technikami wspomaganego rozrodu

Wynalezienie czegoś nowego, nowych rozwiązań w konkretnych dziedzinach to czas zachwyty i dostrzegania wyłącznie zalet tych osiągnięć. Nierząd-

¹ Por. K. Szynceł, *Sztuczne zapłodnienie*, Kraków 2010, s. 21.

² Por. A. Muszala, *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 429–430.

ko pomija się ich aspekty etyczne lub kurczowo trzyma jednego argumentu, broniąc zasadności stosowania tych odkryć.

Fundamentalnym argumentem zwolenników wspomaganego rozrodu jest chęć niesienia pomocy bezpłodnym parom dzięki oferowanym przez medycynę możliwościom, które „obchodzą” problem niepłodności i skutkują posiadaniem dziecka. Jednak należy pamiętać, że z każdą interwencją medyczną wiąże się ryzyko wystąpienia skutków ubocznych. Techniki sztucznej prokreacji niosą niebezpieczeństwo dla zdrowia i życia ludzkiego, a także zagrożenia psychologiczne, społeczne i prawne. Dlatego przy ocenie sztucznej prokreacji fundamentalna powinna być analiza okoliczności stosowania jej metod oraz jego konsekwencji dla embrionu ludzkiego i dla człowieka.

Skuteczność sztucznego zapłodnienia jest niska. Do głównych problemów dużej śmiertelności dzieci poczętych w probówce (zakładając maksymalną skuteczność *in vitro*, 80 embrionów na 100 ginie) należą trudności z implantacją w macicy oraz nieprawidłowości w rozwoju embriona, czego skutkiem są poronienia samoistne. Stymulacja hormonalna, której poddawane są pacjentki, powoduje wzrost poziomu estrogenów w organizmie, co prowadzi do poronień spontanicznych. Inny problem wiąże się ze zmianami chromosomalnymi w komórkach jajowych wywołanymi przetrzymywaniem gamet męskich i żeńskich poza organizmem lub zbyt wczesnym albo zbyt późnym pobraniem komórek jajowych³. W celu zwiększenia szans implantacji przenosi się do macicy kilka embrionów, jednak z tego wyłania się kolejne niebezpieczeństwo dla matek i dzieci – ciąża mnoga bądź ektopiczna, czyli pozamaciczna. Dlatego, aby wyeliminować potencjalne powikłania, wykonuje się redukcję embrionalną, inaczej aborcję selekcyjną⁴. Skutkiem ciąży mnogiej może być obniżona masa dziecka przychodzącego na świat. W przypadku dzieci „z próbki” notuje się wzrost liczby przedwczesnych porodów. Zdarza się, że dotknięte są one problemami fizjologicznymi oraz psychologicznymi, a także częściej obciążone chorobami wrodzonymi, np. rozszczepem kręgosłupa, czy wadami genetycznymi. Istnieje zwiększone ryzyko wystąpienia u dzieci poczętych drogą *in vitro* takich wad, jak: wady serca, rozszczepy wargi i podniebienia, zarośnięcie przełyku. Zaobserwowano, że siedmiokrotnie częściej występuje ryzyko zachorowania na siatkówczaka, czyli ciężki nowotwór gałki ocznej⁵. Ponadto

³ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 130–131.

⁴ Por. A. Katolo, *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomaganego rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski, Poznań 2003, s. 83.

⁵ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, dz. cyt., s. 57.

wskazuje się na ryzyko pojawienia się u nich problemów emocjonalnych oraz zaburzeń zachowania⁶.

Kobieta decydująca się na zapłodnienie *in vitro* narażona jest na dyskomfort i obciążenia związane ze stymulacją jajników przed pobraniem komórek jajowych i nadzorowaniem jej przebiegu. W wyniku stymulacji może też dojść do komplikacji, np. do zespołu hiperstymulacji jajników, który cechuje się znacznym powiększeniem jajników oraz zaburzeniami gospodarki płynów w organizmie, co w ekstremalnych sytuacjach może prowadzić do zagrożenia życia. Inne powikłania zdrowotne to pęknięcia jajników, torbiele i nowotwory⁷.

Zagrożenia natury psychicznej są możliwe do zidentyfikowania dzięki psychologii prenatalnej, zajmującej się człowiekiem od momentu poczęcia do urodzenia. Wskazuje ona, że sposób, w jaki dziecko traktowane jest w okresie ciąży, a zwłaszcza odbierana przez nie miłość rodziców wpływa na jego późniejszą wrażliwość, stan ducha, a także zachowania w stosunku do innych. Dziecko w naturalnym akcie poczęcia jest obdarzone miłością rodzicielską, zaś dziecko poczęte na skutek sztucznego zapłodnienia zostaje tej miłości pozbawione⁸.

Problemy natury psychologicznej pojawiają się również u rodziców, którzy decydują się na poczęcie dziecka *in vitro*. Proces przygotowania do zabiegu, sam zabieg i następnie oczekiwanie na jego rezultat wiąże się zarówno z obciążeniem fizycznym, jak i psychicznym. Najpierw pary przechodzą długie badania mające na celu zdiagnozowanie przyczyn niepłodności. Badania te obdzierają sferę seksualną z wszelkiej prywatności. Ciało pacjentki staje się przedmiotem w rękach lekarzy, instrumentem podporządkowanym celowi, którym jest stworzenie odpowiednich warunków do sztucznego zapłodnienia (stymulacja hormonalna).

Inne kwestie natury psychologicznej, na które warto zwrócić uwagę, to późniejsze powiedzenie dziecku, w jaki sposób zostało poczęte. Trudny do rozwiązania problem stwarza zwłaszcza zapłodnienie heterologiczne, czyli wykorzystanie gamet od dawcy, osoby trzeciej (najczęściej mężczyzny). Wchodzi ona niejako w sferę intymną małżonków i narusza jedność związku małżeńskiego. Może to rodzić negatywne bądź obojętne nastawienie do potomka tego z rodziców, którego gameta nie została wykorzystana w procesie zapłodnienia, zastąpiona gametą dawcy. Pojawia się tu również kwestia, czy dziecku przysłu-

⁶ Por. tamże, s. 133.

⁷ Por. Rada do spraw Bioetyki przy Prezydencie Stanów Zjednoczonych, *Wspomagany rozród. Rozważania etyczne*, w: *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 295–296.

⁸ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, dz. cyt., s. 145–147.

guje prawo do informacji, kto był dawcą, a co za tym idzie, kto jest jego biologicznym rodzicem. Jednak przy rozstrzyganiu tego problemu trzeba pamiętać, że obowiązuje anonimowość dawców gamet i większość z nich żąda restrykcyjnego jej przestrzegania⁹. Jeśli dziecko wie, jak zostało poczęte, ale nie wie, kogo ma nazywać ojcem, może doznać głębokiego wewnętrznego rozdarcia, poczucia, że zostało oszukane, i innych sprzecznych emocji¹⁰.

Warto przyrzeć się zagadnieniu tzw. matek zastępczych, surogatek. Są to kobiety, które noszą i rodzą dziecko dla konkretnej pary, „na zamówienie”. W takiej sytuacji mogą się pojawić dwa problemy. Pierwszym jest komercjalizacja życia ludzkiego, kiedy owo zamówienie jest płatne. Drugi to związenie emocjonalne matki zastępczej z rozwijającym się w jej łonie dzieckiem. Często relacja wytworzona podczas ciąży staje się na tyle silna, że po urodzeniu surogatka nie chce oddać dziecka parze, która je zamówiła¹¹.

Ostatni problem ze sztuczną prokreacją to tendencja do usuwania z pamięci sposobu poczęcia dziecka. Przekonanie, że nie należy ujawniać tego faktu, wskazuje na poczucie nieprawidłowości sytuacji wytworzone przez samych rodziców. Należy jednak zwrócić uwagę, że wspomniane problemy są do przezwyciężenia, a często wcale nie muszą się pojawić. Zakłada się, że pragnienie potomstwa jest tak ogromne, a jego przyjście tak wyczekiwane, że nawet jeśli włączona jest w to osoba trzecia, nie wpływa to na jedność małżonków, którzy przecież wiedzieli, na co się decydują¹².

Należy wreszcie omówić zjawisko wielorodzicowości. Zastosowanie zapłodnienia heterologicznego prowadzi do oddzielenia rodzicielstwa genetycznego od społecznego. Jedno dziecko może bowiem mieć dwóch ojców: genetycznego – dawcę nasienia, oraz prawnego – ustanowionego opiekuna, i trzy matki: genetyczną – dawczynię komórki jajowej, biologiczną – tę, która je urodziła, wynajmując swoje łono, i społeczną – tę, która je wychowuje. Tak więc sztuczne zapłodnienie heterologiczne nie służy życiu, a jedynie spełnieniu pragnień dorosłych¹³.

Warto zwrócić uwagę na istotną kwestię dopuszczania samotnych kobiet do zabiegu sztucznego zapłodnienia. Oczywiście wydaje się, że nie należy budować i propagować modelu rodziny niepełnej, od samego początku obciążonej brakiem ojca. Zwłaszcza że taką możliwość mogą wykorzystać kobiety deklarujące skłonności homoseksualne. Świadome skazanie dziecka na wy-

⁹ Por. tamże, s. 148–151.

¹⁰ Por. tamże, dz. cyt., s. 153.

¹¹ Por. tamże, dz. cyt., s. 152.

¹² Por. P. Głuchowski, *Prawo do posiadania*, Warszawa 2014, s. 62.

¹³ Por. tamże, s. 64.

chowywanie się bez ojca, a tym bardziej w związku homoseksualnym, jest niemoralne¹⁴.

Oderwanie aktu poczęcia od współżycia i miłości małżeńskiej oznacza jego dehumanizację. Pragnienie posiadania dziecka może nabrać cech obsesyjnych w momencie, gdy traktuje się je jako warunek osobistego spełnienia. Pragnienia tego nie wolno mylić z prawem do posiadania potomstwa, gdyż oznaczałoby to zdegradowanie dziecka do poziomu przedmiotu, a urodzenia do usługi. Żaden człowiek nie może zaś być przedmiotem praw innego człowieka.

2. Stanowiska zwolenników i przeciwników sztucznego zapłodnienia

Kwestie związane ze sztuczną prokreacją należą do najistotniejszych zagadnień moralnych, ponieważ dotyczą najintymniejszych sfer ludzkiej egzystencji i przede wszystkim samego życia człowieka. Zapłodnienie *in vitro* znajduje gorących zwolenników, którzy pragną ulżyć cierpieniom bezpłodnych par. Wiele środowisk sprzeciwia się jednak tej metodzie, uważając ją za nietetyczną i naruszającą godność ludzką¹⁵. W dyskursie bioetycznym niezbędne jest przedstawienie argumentacji obu stron, nawet jeśli ich dojście do porozumienia wydaje się bardzo trudne, wręcz niemożliwe.

2.1. Argumenty za i przeciw

W dyskursie etycznym dotyczącym sztucznego zapłodnienia wielką rolę odgrywa konflikt praw: prawa do posiadania potomstwa oraz prawa każdej poczętej istoty ludzkiej do życia. Przeciwnicy *in vitro* uważają, że embriony pod względem ontologicznym i moralnym są istotami ludzkimi, mają więc takie same prawa, co wszyscy w pełni rozwinięci ludzie. W instrukcji *Donum vitae* widnieje następujący zapis: „Istota ludzka winna być szanowana – jako osoba – od pierwszej chwili swego istnienia”¹⁶. Przez szacunek rozumie się tu przede wszystkim prawo do życia. Oczywiście więc jest, że każde świadome narażenie zarodka ludzkiego na ryzyko śmierci jest moralnie złe.

Natomiast osoby popierające ideę sztucznego zapłodnienia uważają, że embriony nie są w pełni istotami ludzkimi. Przy takim założeniu możliwe jest

¹⁴ Por. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, dz. cyt., s. 161.

¹⁵ Por. G. Hołub, *Godność człowieka a biotechnologia*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008.

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Poznań 2001, I, 1, s. 6.

sformułowanie poglądu, że decyzja o poddaniu się zabiegom *in vitro* nie podlega ocenie moralnej, gdyż jest osobistą decyzją dwojga ludzi (pary hetero- bądź homoseksualnej) lub jednej osoby (samotnej kobiety). Etyka chrześcijańska zdecydowanie odrzuca to założenie, uznając ludzki zarodek za człowieka w sensie ontologicznym, i staje w obronie jego życia. Sztuczna implantacja embrionów do macicy sprawia bowiem, że ich szanse na przeżycie są trzy- lub czterokrotnie mniejsze niż embrionów rozwijających się w sposób naturalny. Skoro zaś liczba zarodków obumierających po umieszczeniu w jamie macicy kilkakrotnie przewyższa liczbę tych, które rozwijają się w prawidłowy płód, sztuczne zapłodnienie należy uznać za bezpośrednią przyczynę ich śmierci. Nawet gdyby żadne „zbędne” embriony nie były zamrażane lub niszczone, metoda *in vitro* i tak budziłaby kontrowersje etyczne ze względu na ten fakt¹⁷.

Zapłodnienie jednocześnie kilku komórek jajowych jest niezbędne, ponieważ w przypadku obumarcia pierwszego wszczepionego zarodka daje możliwość wszczęcia następnych. Jeżeli zabieg się powiedzie, pozostaje jednak pewna liczba embrionów, które niekiedy wykorzystuje się do badań genetycznych, a mogą też zostać zniszczone lub zamrożone. W drugim przypadku nie zostają uśmiercone, a po rozmrożeniu mogą zostać wszczepione. Zamrożonych embrionów nie sposób jednak przechowywać w nieskończoność. Prawo poszczególnych krajów zezwala na ich zniszczenie po upływie określonego czasu od zapłodnienia¹⁸.

Zwolenników *pro-life* niepokoi także możliwość zniszczenia „zbędnych” zarodków poprzez użycie ich w eksperymencie naukowym. W myśl nauki Kościoła katolickiego manipulacje na embrionach są moralnie dopuszczalne jedynie wtedy, kiedy służą celom terapeutycznym (a więc tylko wówczas, gdy analogiczne manipulacje są moralnie dopuszczalne na w pełni ukształtowanych ludziach). W Katechizmie Kościoła katolickiego znaleźć można następujący fragment:

Niektóre próby interwencji w dziedzictwo chromosomowe lub genetyczne nie mają charakteru leczniczego, lecz zmierzają do wytworzenia istot ludzkich o określonej płci lub innych wcześniej ustalonych właściwości. Manipulacje te sprzeciwiają się również godności osobowej istoty ludzkiej, jej integralności i tożsamości – jedynej, niepowtarzalnej¹⁹.

Pojawia się wreszcie kwestia moralnego prawa lekarza do dokonania wyboru, który z embrionów zostanie implantowany, a który nie. Niektórzy mogli-

¹⁷ Por. P. Czarnecki, *Dylematy etyczne współczesności*, Warszawa 2008, s. 88.

¹⁸ Por. tamże, s. 89.

¹⁹ KKK, nr 2275, s. 517.

by stwierdzić, że to rodzice, a nie lekarz decydują o przyjściu dziecka na świat i to na nich spoczywa odpowiedzialność za tę decyzję. Przeciwnicy *in vitro* uważają natomiast, że jedynym moralnie dopuszczalnym sposobem przekazywania życia jest akt małżeński. Instrukcja *Donum vitae* uznaje zapłodnienie *in vitro* za „samo w sobie niegodziwe i sprzeczne z godnością rodzicielstwa oraz zjednoczenia małżonków, nawet jeśli uczyniłoby się wszystko, by zapobiec śmierci embrionu ludzkiego”²⁰. Personalisci kwestionują więc moralne prawo lekarza do współudziału w akcie powołania do życia nowego człowieka. Według nich, sprowadza to ów akt do czynności technicznej, w której główną rolę odgrywają kompetencje lekarskie.

Nie trzeba nawet odwoływać się do etyki personalistycznej, by sformułować zarzuty przeciwko sztuczemu zapłodnieniu. Człowiek powstały wskutek tej metody ma bowiem moralne prawo pytać o rację własnego istnienia i prawo to odróżnia go od kogoś, kto przyszedł na świat w sposób „naturalny”. Pytanie to wzmacnia podjęta arbitralnie przez lekarza decyzja o tym, który embrion ma się rozwinąć, a który pozostać zamrożony.

Istotną kwestią jest, z jakim rodzajem zapłodnienia *in vitro* mamy do czynienia. Przy zapłodnieniu homologicznym obie komórki rozrodcze pochodzą od rodziców, którzy będą wychowywać dziecko; w przypadku heterologicznego co najmniej jedna komórka pochodzi od obcego dawcy. Nietrudno się domyślić, że drugie pociąga za sobą więcej dylematów etycznych niż pierwsze²¹. Można przypuszczać, że pary decydujące się na poczęcie metodą sztucznego zapłodnienia heterologicznego nie zawsze mają na względzie dobro przyszłego dziecka, a ich głównym motywem może być zaspokojenie pragnienia posiadania potomstwa. Dążenie do osiągnięcia egoistycznego celu za wszelką cenę, nawet cenę życia wielu dziesiątków nienarodzonych istnień ludzkich – szacuje się, że na jeden w pełni rozwinięty płód przypada 90 uśmierconych embrionów²² – wymaga sprzeciwu i jest karygodne. Gdyby pary te stawiały na pierwszym miejscu dobro dziecka, mogłyby zaadoptować i pokochać dziecko innych rodziców. Trafność tego argumentu ujawnia się zwłaszcza w sytuacji, gdy zarówno kobieta, jak i mężczyzna są bezpłodni. Pary takie podejmują decyzję o posiadaniu dziecka powstałego z połączenia komórek rozrodczych dawców, a więc genetycznie obcego – tak samo jak dziecko adoptowane. Jednak w przypadku adopcji nie zginęłyby ludzkie embriony.

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, dz. cyt., II, B, 5, s. 19.

²¹ Por. P. Czarnecki, *Dylematy etyczne współczesności*, dz. cyt., s. 90–91.

²² Por. tamże, s. 91.

Urodzenie potomstwa, które nie jest genetycznie spokrewnione z żadnym z wychowujących je rodziców (być może trafniejsze byłoby tu więc określenie „opiekunowie”), stwarza poważny dylemat etyczny. Sytuacja dziecka urodzonego i wychowanego przez niespokrewnioną matkę różni się od sytuacji dziecka adoptowanego. Adopcja jest bowiem następstwem pogwałcenia (np. przez panującą w rodzinie patologię czy wypadek losowy) przysługującego każdemu dziecku prawa do wychowania przez biologicznych rodziców i stanowi w pewnym sensie rekompensatę wyrządzonej mu z tego powodu krzywdy. Natomiast dziecku powstałemu metodą sztucznego zapłodnienia z komórek rozrodczych pochodzących od obcych dawców prawo do wychowania przez biologicznych rodziców zostaje odebrane już w momencie podjęcia decyzji przez przyszłą „matkę”.

Należy zastanowić się nad zakresem moralnej odpowiedzialności dawców komórek rozrodczych w sytuacji, gdy dotychczasowi „rodzice” dziecka z pewnych przyczyn (np. śmierci) nie mogą zapewnić mu opieki. Obarczenie dawców pewną odpowiedzialnością za los powstałego z ich komórek dziecka musiałoby wiązać się z przyznaniem im pewnych praw do niego, co z kolei powodowałoby konieczność dokładnego rozróżnienia ich oraz praw „rodziców”. Jeżeli przyjmiemy, że biologiczne pokrewieństwo między dzieckiem a jego opiekunami nie ma znaczenia, a ważna jest wyłącznie więź emocjonalna, wówczas musimy uznać moralne prawo do porzucania własnego potomstwa z powodu braku tejże. Nikogo chyba nie trzeba przekonywać, że to absurd.

Należy wreszcie zastanowić się nad korzystaniem z metody sztucznego zapłodnienia w sytuacji, gdy para może mieć potomstwo w sposób naturalny, jednakże pragnie wydać na świat dzieci o określonych cechach psychicznych i fizycznych. Oznacza to zgodę na moralną dopuszczalność działań eugenicznych. Jeśli zaś się ją odrzuca, a jednocześnie nie podważa moralnej dopuszczalności samego *in vitro*, powstaje wyraźna sprzeczność. Biorąc pod uwagę, że część powstałych w ten sposób embrionów pozostanie niewykorzystana, pewna ich selekcja jest w praktyce nieunikniona. Poleganie przy tym na czymś przypadkowym nie byłoby możliwe do zaakceptowania dla lekarzy i rodziców. Jeśli więc ktoś popiera sztuczne zapłodnienie, tym samym wyraża w pewnym zakresie zgodę na eugeniczną selekcję embrionów²³.

Ocena moralna zapłodnienia *in vitro* jest niezbędna z uwagi na uregulowania dotyczące refundowania zabiegów sztucznego zapłodnienia ze środków publicznej opieki zdrowotnej. Jednakże problem ten wymaga uregulowania w prawie przede wszystkim dlatego, że dotyczy najistotniejszych kwestii

²³ Por. tamże, s. 93.

ludzkiej egzystencji. Zwolennicy *in vitro* domagają się uznania go za metodę leczenia niepłodności, co jest zupełnie absurdalnym roszczeniem z prostego powodu: para decydująca się na zabieg będzie miała dziecko – jednak nadal pozostanie niepłodna. Z kolei obrońcy życia opowiadają się za całkowitym zakazem tej metody, twierdząc, że uderza ona w godność ludzką. Wychodząc z tak skrajnie różnych stanowisk w dyskursie moralnym, trudno dojść do porozumienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że przepisy prawa odnoszące się do kwestii bioetycznych powinny znajdować umocowanie w określonym systemie etycznym.

2.2. Peter Singer a stanowisko Kościoła

Peter Singer, współczesny australijski filozof i etyk, wzbudza wiele kontrowersji, a jego poglądy wywołują szeroki sprzeciw. Ma również liczne grono zwolenników, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i w ośrodkach uniwersyteckich Wielkiej Brytanii. Twórczość Singera dotyczy przede wszystkim zagadnień związanych z moralnym statusem ludzi oraz zwierząt, a jego głównym kierunkiem działania jest walka z tzw. szowinizmem gatunkowym i doktryną świętości życia ludzkiego²⁴.

Singer zajmuje również stanowisko w kwestii sztucznej prokreacji. Według niego metody te nie stanowią zagrożenia dla człowieka. Jako główny argument za *in vitro* podaje cierpienie par, które nie mogą mieć własnego potomstwa albo obawiają się urodzenia dziecka niepełnosprawnego. Jeżeli istnieją sposoby pozwalające na urodzenie dziecka, a tym samym spełnienie głównego celu małżeństwa, to, zdaniem Singera, należy je wykorzystać, nawet gdyby prowadziły do niszczenia zarodków ludzkich lub instrumentalizowania kobiet jako matek zastępczych. Singer popiera również eksperymenty na embrionach oraz wykorzystywanie ich w innych celach²⁵.

Personalizm chrześcijański zdecydowanie sprzeciwia się takiemu rozumowaniu i ukazuje niegodziwość powstawania życia ludzkiego w warunkach laboratoryjnych. Wedle zasad etyki Kantowskiej, człowiek nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego celu poza nim samym, przeciwnie – powinien zawsze stanowić ten cel. Uznanie, że małżeństwo ma „prawo do posiadania dziecka”, i akceptacja dążenia do realizacji tego prawa wszystkimi możliwymi sposobami oznacza traktowanie dziecka jako środka do osiągnięcia celu, którym jest zadowolenie, spełnienie marzeń czy samorealizacja.

²⁴ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003, s. 209, 258.

²⁵ Por. H. Ciach, *Istota ludzka*, Kraków 2013, s. 201–202.

Zgodnie z terminologią Karola Wojtyły, można powiedzieć, że dziecko będące podmiotem miłości rodziców przekształca się w „przedmiot użycia”²⁶.

Najbardziej fundamentalne prawo łamane w procesie zapłodnienia *in vitro* to prawo do życia zarodków ludzkich. Instrukcja *Donum vitae* naucza, że „dziecko ma prawo do tego, by zostać poczęte, by być noszone w łonie matki, narodzone i wychowywane w małżeństwie. Dzięki pewnemu i uznanemu związkowi z rodzicami może ono odkryć własną tożsamość i wzrastać w swej ludzkiej dojrzałości”²⁷. Wyjęcie poczęcia dziecka z naturalnych dla niego relacji jest równoznaczne z porzuceniem całej sfery międzyosobowych odniesień i osadzeniem tego aktu w sferze czysto technicznej²⁸.

Jan Paweł II odrzuca sztuczne zapłodnienie, nawet jeśli obejmuje ono wyłącznie parę małżonków (homologiczne). Jego negatywne stanowisko wynika z „oderwania prokreacji od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego”²⁹, co oznacza podporządkowanie jej technice i technologii. Papież podkreśla, że „owoc ludzkiej prokreacji od pierwszej chwili swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej”³⁰. Sprzeciwia się więc kriokonserwacji, diagnostyce preimplantacyjnej, modyfikacjom genetycznym, wszelkiego rodzaju eksperymentom, w których embriony wykorzystywane są w celu doskonalenia metod antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych, uniemożliwiających zagnieżdżenie się zarodka w macicy, jak i wszelkim innym działaniom, które wiążą się ze świadomym spowodowaniem zagrożenia życia embrionu³¹.

2.3. Alternatywa – naprotechnologia

Metody sztucznego zapłodnienia budzą liczne zastrzeżenia natury etycznej, związane z uśmiercaniem embrionów oraz oddzieleniem prokreacji od aktu małżeńskiego. Istnieją jednak inne sposoby przezwyciężenia dramatu niepłodności, dopuszczalne moralnie. Alternatywą godną zainteresowania jest naprotechnologia – dziedzina wiedzy ginekologiczno-położniczej zajmująca się diagnozowaniem i leczeniem niepłodności.

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 27, 35.

²⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*, dz. cyt., II, A, 1, s. 14.

²⁸ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 144.

²⁹ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995, nr 14, s. 25.

³⁰ Tamże, nr 60, s. 111.

³¹ Por. T. Biesaga, *Zagadnienia bioetyczne w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 83–93.

Niestety, rozwiązanie problemu niepłodności czasami nie jest możliwe. Małżonkom pozostaje zaakceptowanie bolesnego faktu bezdzietności. Mogą jednak realizować swoje rodzicielskie powołanie, pomagając dzieciom z ubogich rodzin, sierotom i chorym. Rozsądnym i dobrym rozwiązaniem jest adopcja lub stworzenie rodziny zastępczej. Nie tylko nie jest to sprzeczne z moralnością, lecz wspianałomyślne i szlachetne. Z pewnością może przynieść ukojenie bezdzietnym parom pragnącym potomstwa.

Zakończenie

W ostatnich dekadach nastąpił niezwykle rozwój naukowo-techniczny. Społeczeństwo stało się bardziej liberalne i pragnie korzystać z oferowanych mu możliwości, często nie zważając na ich aspekty moralne. Osiągnięcia techniki zaczynają wchodzić w konflikt z fundamentalnymi wartościami, takimi jak prawo do życia. Egzystencja ludzka, niegdyś postrzegana w kategoriach nienaruszalności i świętości, dzisiaj zdaje się ulegać cywilizacji śmierci. Chcąc temu zapobiec, trzeba odwoływać się do zasad moralnych i kultywować postawę szacunku dla życia.

Naprzeciw nowym problemom etycznym, jakie przynosi postęp techniki i medycyny, wychodzi bioetyka, ukazując odpowiedzialność człowieka za przekroczenie barier etycznych i potencjalne szkodliwe konsekwencje tego dla świata. Rozwój ów niewątpliwie ma pozytywne strony, jednak dotyka najbardziej intymnych sfer życia ludzkiego, często wchodząc w konflikt z podstawowymi prawami człowieka. Ten zaś, zagubiony w kwestiach życia i śmierci, między możliwościami i nakazami, wartościami i pragnieniami, wciąż szuka swojego miejsca, próbuje ustalić zasięg *sacrum* i *profanum*.

Obecnie jednym z najpoważniejszych problemów natury moralnej jest sztuczna prokreacja. Ingerencja w naturę, niszczenie embrionów, oderwanie prokreacji od aktu małżeńskiego ukazuje niegodziwość metody, która ma ulżyć cierpieniom bezpłodnych par. Ludzie, a zwłaszcza etycy i lekarze, stają więc przed niebezpiecznym wyborem: spełnienie pragnień zrozpaczonych bezdzietnych osób czy zachowanie zasad moralnych i kardynalnych wartości. Toczące się spory bioetyczne dotyczące *in vitro* budzą kontrowersje, a znalezienie złotego środka wydaje się niewykonalne. Ponadto jest jeszcze kwestia regulacji prawnych oraz finansowania zabiegów. Człowiek nie może pozostać obojętny wobec tak istotnych dylematów moralnych dotyczących najintymniejszych sfer jego egzystencji.

Ważnym głosem w tym dyskursie jest stanowisko Kościoła, który od wieków pełni funkcję wychowawczą i opowiada się za fundamentalnymi wartościami. Zdecydowany sprzeciw wobec metody sztucznego zapłodnienia uzasadnia silnymi i konkretnymi argumentami, odwołując się przede wszystkim do nienaruszalności życia ludzkiego i prawa dziecka do poczęcia w akcie małżeńskim. Sztuczne zapłodnienie wiąże się bowiem z uśmiercaniem embrionów oraz ingerencjami technicznymi w naturę, dlatego stoi w opozycji do godności ludzkiej i łamie podstawowe wartości.

Rozumiejąc cierpienie niepłodnych małżonków, Kościół opowiada się za korzystaniem z naprotechnologii, będącej moralnie dopuszczalną alternatywą dla *in vitro*. Zachęca również bezpłodnych małżonków do zaakceptowania woli Bożej i wskazuje szlachetne rozwiązania, które mogą przynieść im ulgę: adopcja i rodzina zastępcza, pomoc ubogim, chorym, opuszczonym.

Współczesne społeczeństwo konsumpcyjne, nastawione głównie na własną wygodę i zaspokajanie potrzeb, trudno przekonać, że życie ludzkie należy traktować w kategoriach świętości i nienaruszalności. Problem sztucznego zapłodnienia doskonale ukazuje, jak bardzo człowiek potrafi się zatracić, by spełniać swoje pragnienia. Korzystając z oferowanych mu możliwości, nie zastanawia się nad ich konsekwencjami moralnymi. A przecież nie wszystko, co technicznie wykonalne, jest etycznie dopuszczalne.

Bibliografia

- Biesaga T., *Zagadnienia bioetyczne w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Bioetyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Kraków 2006, s. 83–93.
- Ciach H., *Istota ludzka czy osoba ludzka*, Kraków 2013.
- Czarnecki P., *Dylematy etyczne współczesności*, Warszawa 2008.
- Głuchowski P., *Prawo do posiadania potomstwa? Katolik wobec in vitro*, Warszawa 2014.
- Hołub G., *Godność człowieka a biotechnologia*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2008, s. 299–321.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Katolo A., *Sztuczne zapłodnienie w kontekście prawdy o ludzkiej płciowości*, w: *Dawanie życia. Problemy wspomagania rozrodu człowieka*, red. J. Gadzinowski, Poznań 2003, s. 77–85.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Poznań 2001.
- Muszala A., *Sztuczne zapłodnienie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 428–435.
- Orzeszyna J., *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005.
- Rada do spraw Bioetyki przy Prezydencie Stanów Zjednoczonych, *Wspomagany rozród. Rozważania etyczne*, w: *Początki ludzkiego życia*, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 287–299.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003.
- Szyncel K., *Sztuczne zapłodnienie*, Kraków 2010.
- Ślipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

Streszczenie

Próba oceny moralnej sztucznego zapłodnienia

W dzisiejszych czasach często porusza się kwestie związane z prawami człowieka, powstają ruchy *pro-life*, które walczą w obronie życia ludzkiego. Z drugiej strony, prawa człowieka są wyraźnie negowane, gdyż istnieje przyzwolenie na niszczenie życia ludzkiego. U podstaw owego dualizmu leży kryzys człowieka, przepełnionego lękiem i szukającego własnej tożsamości.

Na gruncie medycyny, a zwłaszcza bioetyki, rodzą się obawy związane z poszanowaniem godności ludzkiej. Pojawia się refleksja, że nie wszystko, co technicznie możliwe, jest moralnie dopuszczalne. Obecnie do najpoważniejszych dylematów etycznych należy sztuczne zapłodnienie. Próby pokonania dramatu niepłodności poprzez wykorzystanie techniki i medycyny wzbudzają sprzeciw osób walczących o poszanowanie prawa do

życia. Różne środowiska przedstawiają odmienne poglądy, co prowadzi do kontrowersji i sporów na gruncie bioetycznym.

Zamierzeniem publikacji jest ukazanie stanowisk zwolenników i przeciwników *in vitro*. Podjęta tematyka ściśle związana jest z ludzką egzystencją, stąd nie sposób pozostać obojętnym wobec tego zagadnienia.

Summary

Artificial insemination – an attempt of moral evaluation

Nowadays, issues related to human rights are often raised, and pro-life movements are created that fight to defend human life. On the other hand, human rights are clearly denied, because there is consent to the destruction of human life. At the root of this dualism lies the crisis of a man filled with fear and seeking his identity.

In the field of medicine, and bioethics in particular, concerns arise in respect of human dignity. There is a reflection that not everything that is technically possible is morally acceptable. At present, artificial insemination belongs to the most serious ethical dilemmas. Attempts to overcome the drama of infertility by referring to technology and medicine arouse the opposition of people struggling to respect the right to life. Different environments present different views, which leads to controversy and disputes on the basis of bioethics.

The intention of the publication is to show the positions of supporters and opponents *in vitro*. The subject matter is closely related to human existence, therefore it is impossible to remain indifferent to the problem of artificial insemination.

Julia Bromberek

Sartre'owska teoria czasującego się istnienia

Satre'owska antropologia egzystencjalna niejako przeciwstawia się dwóm interpretacjom człowieka. W jednej z nich jest on jedynie istotą poznającą i czystą świadomością, w drugiej – bytem przedmiotowym, który podlega badaniu wyłącznie za pomocą nauk szczegółowych. Jest częścią przyrody, należąc do grupy niezmiernie skomplikowanej. Zdaniem francuskiego egzystencjalisty, obie te koncepcje dają dosyć zniekształcony obraz ludzkiego istnienia. Podobnie jest z twierdzeniem fenomenologów o wpływie rozwoju techniki na człowieka. Kwestionują oni pogląd, że rozwijająca się wiedza i postęp naukowy i techniczny będą niejako automatycznie działać na korzyść ludzkości. Ów postęp nie powstaje sam z siebie, to właśnie umysł człowieka stworzył środki, dzięki którym mógł on poszerzać swoją wiedzę nad przyrodą i własnym bytem.

Pewne pytania dotyczące miejsca człowieka w świecie, problemu odpowiedzialności, własnego istnienia należą do zagadnień wiecznych i zawsze aktualnych, bez względu na epokę czy kulturę. Myślenie naukowe często pretenduje do objęcia całej treści ludzkiego istnienia, choć nie bierze pod uwagę pewnych kwestii niemających uzasadnień naukowych.

Człowiek jest obiektem naukowej i filozoficznej refleksji, jednak różnią się one sposobami ujęcia, wymagają więc innych narzędzi poznawczych. Język nauki, podobnie jak język życia codziennego, operujący terminami wyabstrahowanymi z obserwacji rzeczy, nie jest odpowiednim instrumentem do poznania *sensu stricto* ludzkiej egzystencji. Właśnie filozofia egzystencjalna bada ten ontologiczny wymiar istnienia, którego nie są w stanie ująć nauki szczegółowe. „Zamiarem Sartre'a jest wyjaśnienie ontologicznych podstaw wszystkich

modalności człowieka, różnych typów jego odniesienia do świata zewnętrznego oraz ontologicznych warunków »jawienia się« świata człowiekowi»¹.

Sartre uważa, że byt sam w sobie nie jest dostępny bezpośrednio do świadczaniu człowieka ani też nie stanowi obiektu poznania naukowego. Owa zasada przyczynowości spełnia swą heurystyczną rolę nie dzięki wiedzy, że wszystko na wszystko działa, lecz raczej, jako poszukiwanie poszczególnych praw przyczynowo-skutkowych. Niezbędnym warunkiem jest tutaj wykraczanie człowieka w działaniu poza teraźniejszość, niejako ku przyszłości określonego celu. W czasie dążenia do owego celu zauważamy szereg przyczynowo-skutkowy, kiedy to nadajemy tej materii nowy, nieistniejący jeszcze kształt. Aby osiągnąć ów cel, człowiek wykorzystuje określone narzędzia, odkrywa także różne prawidłowości w drodze do celu, który wcześniej sobie wytyczył. Mamy dostępny tylko świat ludzki, możemy go zrozumieć po prostu egzystując w nim. I tutaj trzeba odwołać się do mocno dyskutowanego przez wielu dualizmu ontologicznego świadomości i bytu.

1. Świadomość a byt

Świadomość to niejako brak tożsamości ze sobą. Jest bytowaniem, które „nie jest tym, czym jest, i jest tym, czym nie jest”. Jedno jest pewne, byt jest. Jednak twierdzenie „byt jest tym, czym jest” jako teza ontologiczna rozumiana jest jedynie w sferze bytu, nie zaś świadomości. Byt ciągle się rozwija, stykając się z człowiekiem, znajduje się w procesie nieustannej zmienności stawania się. Jeżeli jednak rozpatruje się byt oderwany od człowieka, czysto abstrakcyjny, nie przypisuje się mu wówczas cech rozwoju. Jedynym słusznym stwierdzeniem jest to, że on po prostu jest. Z punktu widzenia filozofii Sartre’a nie można powiedzieć, że świadomość jest w danym momencie sobą. Nie jest ona w żadnej chwili tożsamością. Jak pisze Gromczyński:

Świadomość będąca świadomością siebie istnieje w postaci jedności rozdwojonej na zjawisko świadomości i przeżycie tego zjawiska (*reflet-refletant*). Zjawisko świadomości (*reflet*) odsyła do jego przeżycia (*refletant*), a przeżycie do zjawiska. Ani jedno, ani drugie nie jest bezpośrednio uchwytne. Wyobraźmy sobie przedmiot i jego zwierciadlane odbicie. Gdy chcemy dotknąć odbicia przedmiotu, natrafimy jedynie na gładką powierzchnię lustra. Kiedy natomiast spoglądamy na tę powierzchnię, „wymyka” się ona, staje się nieuchwytna i widzimy tylko odbicie przedmiotu².

¹ W. Gromczyński, *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, s. 27.

² Tamże, s. 78.

Podobnie jest, jeżeli chodzi o świadomość istniejącą jako świadomość siebie, gdyż zjawisko to świadomość, a jego świadomość jest tymże zjawiskiem. Tak samo można pisać o radości, wierze. W związku z tym istnieniem świadomości (*reflet-refletant*) konieczne jest nieustanne udowadnianie sobie przez człowieka autentyczności własnych doznań. Świadomość jest zawsze świadomością siebie. Charakterystyczne dla niej jest to, że jest czymś, „co bezpośrednie, i to, co zapośredniczone, stanowi jeden i ten sam byt”³. Niemożliwe jest dokonać identyfikacji świadomości jako tożsamej z sobą. Sartre sięga tutaj po przykład odróżnienia pojęcia przedmiotu od pojęcia wiary. Mając stół, możemy go zdefiniować jako stół, bez trudu stwierdzając, że jest z pewnością i po prostu stołem. Zupełnie inaczej ma się rzecz z wiarą. Sartre uważa, że jest ona świadomością wiary („wierzyć to tyle, co wiedzieć, że się wierzy”)⁴. Przedstawia się tutaj problem, czy świadomość wiary jest świadomością wiary. Ta teza będzie dla autora *Bytu i nicości* początkiem odłączania świadomości od wiary, co powoduje, iż z wiary czyni się przedmiot świadomości. „W tym sensie świadomość jest nieustannym wymykaniem się sobie, wiara staje się niewiarą, bezpośrednio staje się zapośredniczeniem, to, co absolutne, staje się względne, a to, co względne, staje się absolutne”⁵.

Świadomość odsyła od razu do wiary, a wiara do świadomości, jednocześnie świadomość przenika wiarę, a wiara świadomość. Na gruncie Sartre’owskiego rozumowania nic nie jest możliwe do odczuwania bez świadomości, która jest odkryciem jej istnienia. W samej strukturze aktu wiary założone jest zwątpienie, będące źródłem jej autodestrukcji: „żadna wiara nie jest dość wiarą, żadna nie ma dość wiary”⁶.

Ta myśl Sartre’a ma także odniesienie w kulturze i sztuce – wykorzystał ją współczesny reżyser Michelangelo Antonioni, u którego wiara w miłość przegradza się tylko w grę w miłość.

Jeśli przeżycie jest każdorazowo uświadamiane na tle przeżyć doskonałych, to nie ma innej drogi ku owym idealnym wzorom, jak przez nieustanne tworzenie nowej sytuacji, odpowiadającej przeżyciom bardziej adekwatnym do pożądanых wartości. By uniknąć możliwych nieporozumień, należy zaznaczyć, że „doskonałość” będąca punktem odniesienia nie ma nic wspólnego z refleksyjnym wartościowaniem. Wyznacza jedynie kierunek ruchu świadomości ku takiemu jej stanowi, który byłby redukcją napięcia towarzyszącego każdemu aktowi świadomego przeżycia. Przeżycie radości stałoby się radością dosko-

³ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, Kraków 2007, s. 110.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

nałą z odpowiadającą jej sytuacją zewnętrzną; smutek stałby się smutkiem doskonałym, nie wymagającym już więcej szlochania, łez, westchnień i ponurego spojrzenia – tzn. nieustannego podtrzymywania swego istnienia i swego potwierdzenia. Przeżycie to istniałoby na wzór obiektów fizycznych, w stanie równowagi, masywnej pełni bytu, bez najmniejszej szczeliny, przez którą mogłoby przeniknąć pytanie: czy ten lament i łzy są rzeczywistym smutkiem?⁷

Człowiek dąży do ontologicznego ideału, czyli do istnienia łączącego w sobie strukturalne cechy bytu i świadomości – to najwyższa wartość, którą stara się realizować. Lecz ów ideał nie jest zdaniem Sartre'a do osiągnięcia, gdyż jest to połączenie cech wzajemnie się wykluczających, możliwe jedynie dla Boga. Z tym, że francuski egzystencjalista nie uznaje Jego istnienia. Gdyby jednak istniał – pisze Sartre – byłby czystą koniecznością i wolnością, miałyby cechy bytu i świadomości, byłby podstawą swojego istnienia, jego fundamentem. Ponieważ ta struktura jest niemożliwa, Sartre nie uznaje istnienia Boga. Pojawia się jednak u niego myśl, że człowiek w swojej świadomości chciałby istnieć jako Bóg, lecz jest to wówczas świadomość nieszczęśliwa, niemożliwa do osiągnięcia. Stąd stwierdzenie Sartre'a, że człowiek „jest porażką”⁸.

Pomijając tę jego tezę, można dojść do oczywistych wniosków: człowiek dąży do spokoju, tęskni za życiem wolnym od napięć i niepokojów. Ma poczucie własnej wolności i przeświadczenie, że jego decyzje są uzasadnione przez warunki zewnętrzne, bez niepewności czy wahania. Oto ideał, do którego dąży świadomość człowieka. Pozostaje on jednak nieosiągalny, bowiem człowiek ciągle szuka usprawiedliwienia swojego postępowania. Jest to nie do pogodzenia z autentyczną świadomością własnej wolności i dlatego też tak bardzo odbiega od ideału dążenia do Boga – człowiek, który usprawiedliwia swoje wybory i działania, przypomina raczej kamień niż bóstwo.

Wracając na płaszczyznę rozważań ontologicznych, istnienie człowieka jest według Sartre'a wywołane przez dwie sprzeczne tendencje. Pierwsza wiąże się z dążeniem człowieka do osiągnięcia stanu równowagi i uwolnienia się od niepokoju poprzez stłumienie w sobie odpowiedzialności za dokonane wybory. Jest to niejako dążność do uprzedmiotowienia istnienia, zrównania go ze światem rzeczy. Druga zaś dotyczy pragnienia zachowania poczucia własnej odpowiedzialności i wolności. Zachodzi tutaj swoisty kontrast pomiędzy przedmiotowością z jednej strony a świadomością w czystej postaci z drugiej. Te przeciwstawne tendencje świadomości nie są równorzędne, choć obie wynikają – jak pisze Gromczyński – ze sposobu istnienia człowieka w świecie.

⁷ W. Gromczyński, *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre'a*, dz. cyt., s. 80.

⁸ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 134.

W przypadku pierwszej można pokusić się o stwierdzenie, że ma ona postać pragnienia urojonego, gdyż dąży się tutaj do uprzedmiotowienia, które w gruncie rzeczy jest nieosiągalne. Natomiast pragnienie egzystencji rzeczopodobnej, wolnej od niepokoju, wahań jest zdaniem Sartre'a fałszywe. Dlatego człowiek, który nie bierze odpowiedzialności za swoje czyny czy też wolność wobec innych, żyje nieautentycznie. Natomiast autentyzm to akceptacja własnej wolności. Człowiek żyjący autentycznie nie usprawiedliwia się, ba, nawet tego nie szuka. Francuski egzystencjalista twierdzi, że jego ontologia ma za zadanie dowiedzieć, iż człowiek czasem czuje się podobnie zdeterminowany jak rzecz, na szczęście jest wolność i odpowiedzialność, które nieodłącznie towarzyszą egzystencji ludzkiej.

Dychotomia między świadomością a bytem ujawnia się najjaskrawiej w Sartre'owskiej teorii czasu. Głosi on, że bytowi-w-sobie nie przysługuje czasowe trwanie.

Tylko ludzka egzystencja, która będąc strukturalnym świadomym odniesieniem własnego istnienia do przeszłości i przyszłości, nie mieści się w granicach „chwili”, w czystej teraźniejszości. Taka teraźniejszość byłaby nieuchwytna – każde moje przeżycie odsyła do tego, co było i co będzie. Wyizolowana chwila jest całkiem nieadekwatna dynamice istnienia przeżywanego⁹.

Zupełnie inaczej istnieją rzeczy, byt jest czystą aktualnością, jest wyizolowany oraz jest pełnią swego istnienia. Gromczyński podaje tutaj przykład zapalki: jest ona pełnią swojego bytu, lecz uznaje się jej istnienie za niepewne aż do momentu, kiedy spostrzegamy ją z punktu widzenia celu, włączymy ją w projekt działania. Byt nie jest wtedy bytem-dla-siebie, ale staje się narzędziem, które wykorzystuje człowiek. Tak dzieje się z każdą rzeczą: póki nie ingeruje w nią człowiek. Jej teraźniejszość można by przyrównać niejako do egzystencji nieautentycznej, choć może to słowo nie jest tutaj najwierniejsze. Chodzi jednak głównie oto, aby ukazać wpływ czasu na postać rzeczy. Pojawiają się określenia „przed” i „po”. W czasie, który istnieje realnie, pojawiają się owe momenty: „przed” i „po”. Sartre jednak zastanawia się, jak wytłumaczyć czas, jak jest on możliwy. Charakterystyczny jest jego przepływ w zgodzie z następstwem „wcześniej” i „później”. Francuski myśliciel podkreśla jednak, że istnieją dwa nierozzerwalnie ze sobą związane aspekty czasu: „1. Separującą moc czasu, przejawiającą się w czasowej dyspersji następujących po sobie momentów; 2. Ciągłość czasu”¹⁰.

⁹ W. Gromczyński, *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre'a*, dz. cyt., s. 90.

¹⁰ Tamże, s. 91.

Pierwszy aspekt Gromczyński opisuje tak:

Czasowe trwanie jest obiektywne, niezależne od wyobraźni Boga i człowieka. Pojęcia przeszłości i przyszłości, czasowego dystansu, nie są dla Sartre'a fikcjami. Cytując z aprobatą Bergsona, Sartre powiada, że nawet Bóg musiałby czekać, aż cukier rozpuści się w herbacie. Terminy „przed-po”, charakteryzujące poszczególne fazy przepływu, mają treść obiektywną: są formami separacji, dystansu wobec tego, co było i będzie. „Czas oddziela mnie ode mnie samego, od tego, czym byłem, i od tego, czym chcę być, od tego, co chcę zrobić, a także od rzeczy” – pisze Sartre. Znajduje to wyraz w przyjęciu czasu na praktyczną miarę odległości¹¹.

Drugi aspekt objaśnia następująco:

Czas nie stanowi przede wszystkim separacji: jest ciągłością i jednością. Czasowa różnorodność – przeszłość, terażniejszość i przyszłość – występuje w ramach pierwotnej syntezy. Porządek czasu zakłada jego jedność. To, co jest „przed”, znajduje swoje dopełnienie w tym, co następuje „po”. Nie można powiedzieć, że najpierw istnieje wielość czasowa, a później wytwarza się jedność, ani też że pierwotna jest ciągłość, z której dopiero analiza wyodrębnia poszczególne składniki. Czasowa jedność i dyspersja są równoczesne. By jednak wyjaśnić, jak możliwa jest, mimo rozproszenia czasu na momenty „przed”, „teraz”, „potem”, jego ciągłość – trzeba odwołać się do jakiegoś aktu unifikacji, dokonującego przejścia od terażniejszości do przeszłości i przyszłości. Byt rzeczy nie ma właściwości, które by to przejście umożliwiły. Każda cząstka rzeczy, jej stan jest bytem w sobie, wypełnionym sobą, masywnym, tożsamym, izolowanym w swej samowystarczalności – jest tym, czym jest. Ponieważ zawartość czasowa momentu jako byt w sobie jest izolowana, bez jakiegokolwiek relacji z innymi momentami, ciągłość czasu nie może mieć oparcia w strukturze bytu¹².

Świadomość istnieje czasowo, czasując się – odtwarzając swą egzystencjalną dynamiką samą siebie, także swe czasowe trwanie. Jednak z punktu widzenia Sartre'a, świadomość nie istnieje w czasie, gdyż sama jest czasowością. Błędem byłoby twierdzić, że byt w sobie jest ograniczony do czystej terażniejszości. Czasowość to sposób istnienia, „czasuje” się w różnych wymiarach ekstazy, czyli nieustannego wykraczania poza byt.

Przedtem jest zrozumiałe tylko wtedy, jeśli stanowi byt, który jest przed samym sobą. Znaczy to, że czasowość może oznaczać tylko sposób bytu, który istnieje na zewnątrz siebie. Tylko dlatego, że „sobość” jest sobą tam, poza sobą, w swym bycie, którym może być przed lub po sobie – tylko dlatego może istnieć „przed” lub „po”. Czasowość istnieje jako intrastuktura bytu, który ma się dopiero stać

¹¹ Tamże, s. 92.

¹² Tamże, s. 93.

swym bytem, tzn. jako intrastuktura *pour-soi* w tej mierze, w jakiej ma on ek-sta-tycznie stać się bytem. Czasowość nie jest, lecz *pour-soi* istnieje, czasując się¹³.

Sartre uważa, że posiadamy na tyle wiedzy o człowieku, że jesteśmy w stanie przewidzieć zachowanie jednostki. Nauka bowiem umożliwia badanie osobowości ludzkiej i psychiki. Czasem także dzięki codziennemu spostrzeganiu człowieka jesteśmy w stanie wypowiedzieć się na jego temat. Świadczy to o tym, że ludzkie istnienie ma składnik przedmiotowy. Choć tak naprawdę to, co nazywamy psychiką, osobowością, charakterem, nie jest identyczne z przeżywaniami, mimo to mu towarzyszy.

2. Przeszłość

Przeszłość jest wymiarem istnienia, od którego świadomość nie może się uwolnić, jednak nie może się z nim zidentyfikować. Gdy pojawia się w świecie, ma już pewną przeszłość. Słuszna jest teza Sartre'a, że świadomość istnieje jako czysta, a dopiero później wytwarza się jej przeszłość.

Nie ma absolutnego początku, który sam nie mając przeszłości, stałby się nią później – świadomość pojawia się w świecie z pewną przeszłością (...). Będzie to każdy taki stan, który jest poza sobą „gdzieś tam”, aby być przed czy też po innym. Należałoby jedynie rozbić ich byt, „rozprężyć” go, jednym słowem uczasować, a nie jedynie połączyć oba człony¹⁴.

Zastanawiające jest, jak francuski myśliciel rozumie tezę, że człowiek już w chwili narodzin ma przeszłość. Argumentując, wyjaśnia on, że człowiek wiąże się z materią, z której wykształciła się jego świadomość, czymś w rodzaju więzi intymnej. Byt, który był jeszcze przed narodzeniem, odczuwa głęboką więź ze świadomością; oczywiście, była ona właśnie tym bytem przed narodzeniem. Teza ta ma ontologiczne oparcie w fakcie, że tym zarodkiem byłem przecież ja sam. Był on moją przeszłością, która ginie, ale jestem z nią związany. Zwana jest ona przeszłością pierwotną, a w późniejszej egzystencji zostaje wzbogacona o nowe składniki: sposób zachowania pozwalający określić mnie jako człowieka, moje działania, decyzje. Innymi słowy, przeszłość pozwala mi traktować człowieka jako osobowość, pewne psychologiczne „Ja”. To ja jestem moją przeszłością, choć tak naprawdę niejasno ją sobie uświadamiam.

Ze względu na swoją przeszłość istnienie jest zawsze częściowo zanurzone w bycie. Dla autora *Bytu i nicości* także czynności, działania wykonywane

¹³ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 182.

¹⁴ Tamże, s. 184.

teraz, nie tylko te niegdysiejsze, wpisują się w przeszłość. W momencie gdy terażniejszość staje się przeszłością, przeobraża się w esencję, a świadomość odtwarza się swobodnie z niczego, mimo że należy do tej przeszłości. Świadomość ta powoduje dystans między tym, co było kiedyś, a przeżyciami mającymi miejsce teraz. Określa się przez przyszłość, która niejako nadaje sens terażniejszości i przeszłości. Człowiek ponosi odpowiedzialność za swoją przeszłość, gdyż jest ona związana z szeregiem czynów, które popełnił, choć nigdy nie jest z nią tożsamy. Uwidacznia się tutaj dwuznaczność przeszłości: z jednej strony jest ona niezależna ode mnie, a z drugiej wręcz przeciwnie. Wiadomo, że przeszłość ze względu na swoją treść nie może ulec zmianie, jednak nie występuje w postaci faktów pozbawionych znaczenia. Stanowi ona składnik pierwotnej, egzystencjalnej syntezy czasującego się istnienia. Człowiek ponosi jakby podwójną odpowiedzialność za swoją przeszłość i przyszłość. Pierwszą ze względu na to, co zdołał wcześniej, jakie decyzje podejmował, a drugą nadaje nowy sens, kształtuje ją na podstawie nowych decyzji, które stale podejmuje.

3. Przyszłość

Jak wiadomo, człowiek wykracza poza swoją przeszłość, nadając nowy sens swojej przyszłości. Istnienie bezpośrednio przeżywane, terażniejszość, ujawnia ściśle połączenie przeszłości z przyszłością. Przyszłość to według francuskiego myśliciela drugi ek-statyczny wymiar ludzkiej egzystencji.

Człowiek, w przekonaniu Sartre'a, odczuwa nieustanną pokusę, by utrwalić swe istnienie w byt, a pragnienie to urzeczywistnia na płaszczyźnie swego stosunku do przeszłości i do przyszłości. Jako swoją przeszłość człowiek jest bytem-osobowością już określoną, wykrystalizowaną, jednakże wszelka próba utrwalenia tej osobowości teraz, rozciągnięcia jej na terażniejszość, próba przedstawienia obecnych wyborów i poczynań jako emanacji z mej „natury” wymaga, bym obraz mojego Ja rzutował w przyszłości i dążył do jego realizacji. Akceptacja przeszłości odsyła mnie do przyszłości¹⁵.

Podobnie jak przy określaniu przeszłości, tak i tu Sartre pisze, że błędem byłoby upatrywanie w niej jedynie momentu, który ma nadejść. Nie jest ona tym, co pierwotnie sobie wyobrażamy. Pojawia się moment „istnienia ku przyszłości”, człowiek ma odczucie niepełności, niezakończoności swego istnienia. Gdyby był pełnią istnienia, byłby jak niewykorzystana przez nikogo zapalka. Nie żywiłby żadnych pragnień i nie dążyłby do realizacji wytyczonych sobie celów.

¹⁵ W. Gromczyński, *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre'a*, dz. cyt., s. 101–102.

„Świadomość jest zaprzeczeniem izolowanej terażniejszości. Jest swą przyszłością ponieważ istnieje jako »więcej niż teraz«, jako strukturalna relacja do swego bytu, który stanie się w przyszłości”¹⁶.

Sens zachowania się człowieka odczytuje się niejako w odniesieniu do przyszłości. Sartre przytacza tutaj słowa Heideggera (swego czasu wywarł on na nim wielkie wrażenie), że ludzka egzystencja (*Dasein*) jest zawsze czymś nieskończenie więcej, niż byłaby wtedy, gdyby ograniczała się do czystej terażniejszości. Wolność człowieka i jego istnienie dają mu niesamowite możliwości. Każdej ludzkiej decyzji towarzyszy niepokój, widoczny zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, i to właśnie manifestuje wolność człowieka. W filozofii Sartre’a pojęcia wolności, przyszłości, możliwości są ze sobą ściśle powiązane. Jednak z punktu widzenia jego ontologii, człowiek nie może realizować wszystkich swoich możliwości, gdyż wtedy zamieniłby się w rzecz. Gdy osiąga swój cel i przyszłość staje się terażniejszością, a właściwie przeszłością, staje się nowa przyszłość. Nawet jeśli człowiek po osiągnięciu celu nie potrzebuje już niczego więcej, to nie jest to ta sama przyszłość. Człowiek musi się stale umacniać w przekonaniu, że cel, do którego dąży, jest tego warty. Musi być pewny, że cele i marzenia się urzeczywistnią. Dochodzi się tutaj do paradoksu, że świadomość wiary osłabia pewność, wymaga wciąż nowych potwierdzeń w przyszłości. Idealną postacią wydaje się tu taka wiara, która jest pewnością, jednakże jest nam ona niedostępna. Jak pisze Gromczyński, świadomość jest pełna pęknięć i szczelin, których ani przyszłość, ani przeszłość nie zdoła zakleić. Owa terażniejszość jakby stale się zmieniała, dopóki nie sięgnie zwycięstwa, przez które rozumie się tutaj śmierć. Właśnie śmierć stanowi radykalne zamknięcie, zahamowanie czasowości. Lecz póki człowiek egzystuje, nie jest pozbawiony swojej wolności, nie jest rzeczą.

Zdaniem Sarte’a, człowiek nigdy nie staje się osobowością ukształtowaną, bo jego nawyki determinują jego zachowanie. Sam wybiera swoją przyszłość i ponosi za to odpowiedzialność, tak jak za wszystkie swoje wybory. „Świadomość (terażniejszość) dotyka przeszłości, sięga w przyszłość, ale nie daje się wcisnąć w żaden moment czasu – jest wszędzie i nigdzie: przed sobą, poza sobą, ale nigdy sobą”¹⁷.

¹⁶ Tamże, s. 103.

¹⁷ Tamże, s. 107.

4. Wolność i ateizm

„Mieć, działać i być to podstawowe kategorie rzeczywistości ludzkiej”¹⁸. Te czynności powodują, że staje się ona rzeczywistością odkrywczą i tworzoną przez jednostkę ludzką. Nad całą działalnością ludzką w koncepcji Sartre’a będzie ciążyła wolność, która jest kategorią przypisywaną tylko człowiekowi. Każde działanie człowieka jest naznaczone piętnem wolności wyboru, a zaniechanie go będzie wyborem, który również jest wolnością działania.

Wolność należy według Sartre’a do samej struktury bytu dla siebie. W tym sensie jesteśmy na nią skazani. Nie możemy wybrać wolności lub jej nie wybrać, jesteśmy po prostu wolni siłą faktu, że jesteśmy świadomościami. Dla tej wolności warunkiem koniecznym do zaistnienia będzie świadomość czegoś. Świadomość będzie tym, co powoduje, iż czujemy się wolni, mogąc dokonać wyboru, i jednocześnie ta sama świadomość możliwości dokonania wyboru będzie przeżywała jednostkę niemogącą zaakceptować konieczności wyboru. „Świadomość, że jest się całkowicie wolnym i odpowiedzialnym, towarzyszy lęk przypominający taki stan umysłu, jakiego doświadcza człowiek stojący nad przepaścią, którego otchłań zarówno przyciąga, jak i odpycha”¹⁹. Świadomość będzie dla jednych zaakceptowanym przewodnikiem po meandrach wolnego wyboru, dla innych narzucającą się koniecznością, której nieświadomi skazania na wybór przeciwstawiają się i obiorą drogę ucieczki, także będącej działaniem i wyborem nieświadomym, ucieczką w złą wiarę (*à la mauvaise foi*).

Rzeczywistość ludzka charakteryzuje się tym, że nie może odpychać od siebie różnych pojęć, które się na nią składają. Wolność to w tym wypadku stosunek bycia (*être*) do działania (*faire*). Działanie w rzeczywistym świecie to dążenie do zmiany rzeczywistości w sposób świadomy, mające ściśle określony cel, który chcemy i mamy nadzieję osiągnąć w przyszłości. Musi ono zostać ujęte w dokładnie zaplanowanym programie działań, kolejno wynikających z siebie i prowadzących do przewidzianych skutków. „Nie działa pałacy papierosa człowiek, którego niedbalstwo powoduje eksplozję prochni”²⁰. Aby mogło mieć miejsce działanie, należy zwrócić uwagę na konieczność występowania negatywności, to jest uznania braku, który istnieje w danej rzeczywistości ludzkiej. Uznanie go powoduje krytyczną ocenę aktualnej rzeczywistości i zapowiada konieczność zmian. Zmiana ta będzie wypełnieniem braku lub negacji istniejącej obok bytu aktualnie istniejącego. W tym wypadku koniecz-

¹⁸ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 475.

¹⁹ Tamże, s. 348.

²⁰ J.-P. Sartre, *Wolność jako konieczny warunek działania*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1969, s. 346.

ne staje się pojmowanie zmiany, która nie jest realizowana jako możliwość pożądana. Znaczący to, że należy wyjść z bytu, by dostrzec niebyt jako alternatywę do bytu istniejącego.

Znaczący to, że z chwilą powzięcia zamysłu działania świadomość mogłaby wycofać się ze świata, którego jest świadomością, porzucić dziedzinę bytu, dostrzec otwarcie do dziedziny niebytu. Dopóki to, co jest rozważane, jest wyłącznie w swym bycie, świadomość odsyłana jest nieustannie od bytu do bytu, nie mogąc znaleźć w bycie podstawy do odkrycia bytu²¹.

Samo narzucenie jednostce jakiejś sytuacji nie jest jeszcze dostatecznym motywem do tego, żeby ją zmieniać, a co bardziej paradoksalne, do rozpoznania jej jako nieprzyjemnej. Dopiero dostrzeżenie możliwości zaistnienia innej sytuacji, która w tym momencie nie istnieje, pozwala na zinterpretowanie obecnej sytuacji jako nieodpowiadającej naszym dążeniom, a co za tym idzie, do określenia jej jako złej lub niesatysfakcjonującej ze względu na istnienie w niej braku czegoś. Aby dokonać zmiany sytuacji na inną, jednostka musi dokonać podwójnej negacji, „musi bowiem z jednej strony uznać idealny stan rzeczy za coś, co jest obecnie czystą nicością, a z drugiej odniesienie do stanu rzeczy uznać za nicość sytuacji aktualnej”²². Tak więc okazuje się, że świadomość nie może dokonać interpretacji stanu faktycznego bez oderwania się od niego ku niebytowi. Jednocześnie świadomość wypełniona treścią bytu jest jego częścią. Zatem świadomość z definicji musi mieć możliwość odłączania się od bytu poddanego czasowaniu, które oddziela od niego przeszłość.

Świadomość oderwana od bytu patrzy na swoją przeszłość w perspektywie nicości i interpretuje ją w stosunku do niebytu, który przeszłości nadaje sens, przeciwstawiając go „projektowi nieposiadanego przez nią sensu”²³.

Negatywna siła świadomości w ustawieniu nowego celu przez zaprzeczenie aktualnej rzeczywistości implikuje konieczność wolności bytu w działaniu.

Ważnym dla wolności elementem ją umożliwiającym jest motyw działania, czyli odkrycie przez świadomość nowej możliwości, które to odkrycie w porównaniu z rzeczywistością aktualną interpretuje ją jako złą – to nic innego jak obiektywny stan rzeczy, odsłonięty w świadomości. Jest on wynikiem oceny rzeczywistości jako złej, choć obiektywność motywu u Sartre’a nie jest oczywista. Z jednej strony podaje on przykłady historyczne, które nie są podważalne, z drugiej strony można zakładać, iż świadomość może w sposób subiektywny zinterpretować rzeczywistość. Kiedy mamy jednak do czynienia

²¹ Tamże, s. 347.

²² Tamże, s. 349.

²³ Tamże, s. 350.

z faktem obiektywnym, co zapewnia nam bezstronność w akcie uświadamiania, polegającym na poddaniu rzeczywistości procesowi neantyzacji, dochodzi do właściwego określenia potrzeb.

Aby coś czynić, należy być wolnym. Sama wolność wymyka się próbom logicznego uwarunkowania jej, podobnie jak w Heideggerowskim *Dasein*, „istnienie wyprzedza istotę i sprawuje nad nią zwierzchnictwo”²⁴. Wolność w procesie czynienia staje się czynem, przez niego manifestuje się tak, iż możemy ją rozpoznać, strukturalizuje czyn i nadaje odpowiednie znaczenie i miejsce motywowi czynu oraz jego celowi. Jest ona wyróżnikiem człowieczeństwa, gdyż tylko człowiek jako byt rozumny określa istnienie, które jest niepowtarzalne i „czasuje jako wolność”²⁵. Sama wolność staje się elementem bytu, który musi ją poznać. Człowiek uczy się jej na drodze dokonania czynu, będąc jednocześnie świadomością wolności. „Jako taki jestem w sposób konieczny świadomością wolności, skoro nie istnieje w świadomości nic oprócz nie-pozycjonalnej świadomości jej istnienia”²⁶.

Człowiek jest wolny przez odkrycie w sobie pustki, która zmusza go do tworzenia siebie. Jest obecnością wobec siebie, co powoduje, że człowiek jest wolny całkowicie, gdyż będąc obecnością wobec siebie, nie jest bytem w sobie, który nie ma wpływu na swoje bytowanie. Człowiek wybiera siebie, będąc skazanym na tworzenie bytu i na konieczność wolnego wyboru.

Jedność między wolnością a istnieniem manifestuje się tym, iż byt zjawia się jako świadomość, która będzie świadomością tego, co poza nią, i jako świadomość siebie jest swoją samo-obecnością, co implikuje, że świadomość jest wypełniona świadomością istnienia, co z kolei powoduje, że byt staje się projektem, który dokonuje samookreślenia przez cel swego działania. Świadomość również definiuje uczucie przez nakierowanie świadomości nierefleksyjnej na odczuwanie i przeżywanie uczucia oraz odsyłanie do bytu przeżywającego. Byt dla siebie dokonuje samookreślenia.

„Odnaleziony więc został podstawowy akt wolności nadający sens poszczególnym działaniom, które być może przyjdzie mi zrozumieć, ten wciąż ponawiany akt nie różni się od mego istnienia, stanowi wybór mnie samego w świecie i zarazem – odkrycie tego świata”²⁷. Zdefiniowanie aktu wolności jako świadomości samego bytu prowadzi do ominięcia nieświadomości. Sam wybór dokonany jest zawsze świadomie i byt godzi się na wszystkie konsekwencje tego wyboru. „Tylko że sama świadomość musi być ograniczona przez

²⁴ J.-P. Sartre, *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, w: *Filozofia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 351.

²⁵ Tamże, s. 352.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 367.

strukturę świadomości w ogóle i przez strukturę czynionego przez nas wyboru²⁸. Świadomość ta może być jedynie niepozycjonalna, ponieważ odróżnia się od bytu rozumnego i jest jego świadomością.

Świadomość siebie bytu rozumnego powoduje, iż dokonuje on wyboru w sposób świadomy, a świadomy wybór implikuje jego świadomość. Tak więc Sartre odkrywa, że świadomość i wybór są tym samym, co ma znaleźć potwierdzenie w psychologicznych koncepcjach świadomości pojmowanej jako selekcja. Mieć świadomość samego siebie i dokonać wyboru są tożsame; wynika z tego, że świadomość jest neantyzacją.

Pozwala to na zdefiniowanie wolności przez

pojmuwanie się jako neantyzacja danych i, w wymiarze, w którym jest negacją wewnętrzną i świadomością, bierze udział w konieczności, która nakazuje świadomości bycie świadomością czegoś. Wolność nie może być wolnością niewyboru. Samo niewybranie jest świadomym (choćby i nie-świadomym) wyborem. Wszystko to implikuje fakt, że człowiek staje się sprawcą swojego istnienia, a co za tym idzie, jest skazany na wolność. To wszystko pociąga za sobą fakt odpowiedzialności za cały świat. Odpowiedzialność oznacza w tym wypadku świadomość bycia w sposób bezsprzeczny sprawcą jakiegoś wydarzenia albo przedmiotu²⁹.

Świadomość bycia sprawcą powoduje totalną odpowiedzialność za każde działanie zaistniałe we wszechświecie. Usprawiedliwienie pewnych działań jako „niehumanicznych”³⁰ jest niemożliwe ze względu na proporcjonalność faktów życia do indywidualnej odpowiedzialności. Jednostka musi utożsamić ze sobą wszystko, co ją spotyka, ze względu na uświadomienie sobie aktu wyboru. Wszystko, co spotyka ją w świecie, musi być przez nią odrzucone, zatem brak odrzucenia powoduje akceptację działań, a to implikuje odpowiedzialność za nie. Ta sama świadomość wyboru nie pozostawia możliwości usprawiedliwienia swojego działania motywem. To, czy jednostka działa haniebnie z powodu paniki lub z chęci zysku, nie ma żadnego znaczenia. Niezależnie od motywu wybrała. Świadomość organizuje świat z motywów, neantyzuje rzeczywistość, wychodzi w nicość, powraca z wizją przyszłości, znajduje motyw w rzeczywistości.

Również bezpodstawne jest usprawiedliwianie postępowania przymusem, który z definicji zostaje wyeliminowany przez wolność, wpisaną w ludzką rzeczywistość, „a ona nie ma usprawiedliwienia”³¹. Struktura rzeczywistości nicze-

²⁸ Tamże, s. 368.

²⁹ J.-P. Sartre, *Wolność i odpowiedzialność*, w: *Filozofia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 368.

³⁰ Tamże, s. 369.

³¹ Tamże, s. 370.

go nie pozostawia przypadkowi. Jest on niemożliwy. Odpowiedzialność jest absolutna i nie ogarnia sobą tylko samej odpowiedzialności. Człowiek porzucony w świecie, zdany sam na siebie, jest odpowiedzialny za brak odpowiedzialności – za fakt na pozór przypadkowy, urodzin człowieka, jednostka ponosi zupełną odpowiedzialność, pomimo że jest on dla niej niepojęty. Sama przypadkowość jest niepojęta i jedynie odpowiedzialność otacza byt z każdej strony.

Wolność jest bytem, który odkrywa w sobie brak bytu. Wolność jako wybór zostaje utożsamiona z osobą. Prawdziwość wolności jest znaczeniem człowieczeństwa wolności. Jest wolnością człowieka, gdyż odznacza się on, jako jedyny pośród bytów, koniecznością wolności. Człowiek staje się sam dla siebie Bogiem, to znaczy sam stwarza swoje bycie rzucony w otchłań świata. Jednocześnie Sartre neguje na podstawie swej koncepcji istnienie Boga. „Gdyby Bóg istniał – pisze – byłby bytem, którego istnienie wynikające z jego esencji jest konieczne i zarazem wolne – miałyby cechy bytu i świadomości”³². Bóg musiałby być jednocześnie podstawą i fundamentem swojego istnienia i zarazem wolności.

Pozostaje pytanie, co ma ograniczać wolność człowieka, w przypadku gdy staje się on wyborem siebie. Dobre w koncepcji Sartre’a jest to, co zostało dokonane w sposób wolny. Bycie podmiotem jako bycie ontologicznie wyższe niż bycie rzeczą zakłada, iż podmiot jako ontologicznie wyższy będzie w sposób obiektywny odkrywał rzeczywistość. Tak więc jego działanie zostaje ograniczone przez obiektywność. „Wolność zatem charakteryzująca człowieka na właściwym poziomie człowieczeństwa odsłania się jednocześnie i równie bezpośrednio jako byt ograniczony – mianowicie przez obiektywność jako odkrytość”³³.

Koncepcja świadomości zakłada, iż człowiek dokona świadomie samokontroli. Wybór taki byłby podwójnie dobry; ma to konsekwencje w etyce. Człowiek prawdziwie etyczny to taki, który w sposób bezsprzecznie wolny dokona świadomego wyboru i jednocześnie obiektywizując ten wybór, dokona samokontroli. Samokontrola nie jest ograniczeniem. Wychodzi ona poza potoczne rozumienie ograniczenia, jak choćby ograniczenie przez prawo. Ogranicza ona człowieka w procesie refleksyjnego uświadomienia sobie własnej drogi postępowania, co jest możliwe, gdyż byt człowieka jest bytem świadomym. Implikuje to, że człowiek charakteryzuje się byciem bytem rozumnym. „Jego świadomość jest świadomością moralną lub sumieniem, a sumienie konstituuje to, czym człowiek jest z istoty jako byt odznaczający się rozumem bytu”³⁴.

³² W. Gromczyński, *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., s. 81.

³³ J.-P. Sartre, *Wolność jako konieczny warunek działania*, dz. cyt., s. 348.

³⁴ Tamże, s. 349.

Choć francuski egzystencjalista dostrzegał pewne ograniczenia wolności człowieka, to równocześnie mocno postulował całkowitą jego odpowiedzialność w wymiarze indywidualnym i społecznym. Ma on ponosić pełną odpowiedzialność za całe swoje życie, wszystkie czyny, sytuacje, wszelkie powiązania społeczne. Nawet wydarzenia społeczne, w których uczestniczy, są integralną częścią jego odpowiedzialności, także w sytuacji przymusu.

Wolność i odpowiedzialność stanowią bazę dla etyki w interpretacji filozofii klasycznej. Punktem wyjścia jego aksjologii są słowa Fiodora Dostojewskiego „Jeśli nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone”³⁵. W ten sposób Sartre odrzuca uniwersalne i aprioryczne normy moralne typowe dla ethosu chrześcijańskiego.

Sartre, mimo istotnej ewolucji umysłowo-filozoficznej, trwale opowiada się za ateizmem, co w dużym stopniu wynika z jego koncepcji wolności. Należy jednak pamiętać, że można go także tłumaczyć wpływem środowiska rodzinnego i społecznego. W domu dziadków, gdzie się wychowywał, panowała atmosfera religijnie obojętna. Jego dziadek afiszował się ze swą niewiarą, choć babka i matka były katoliczkami, lecz o zabarwieniu agnostyczno-sceptycznym. Ich praktyki religijne ograniczały się jedynie do sporadycznego „bywania” na nabożeństwach, zwłaszcza wtedy, gdy towarzyszyła im dobra muzyka. „W niedzielę obie moje panie [babka i matka] chadzają czasem na mszę, żeby dłużej posłuchać dobrej muzyki. (...) Wierzą w Boga, delektując się toccatą, nie dłużej”³⁶. Od najmłodszych lat Sartre nie odczuwał autentycznej religijności, lekcje katechizmu traktował jak rodzinny zwyczaj. Swój żywiołowy ateizm starał się ukazywać niemal we wszystkich pismach, zarówno filozoficznych, jak i literackich.

Byt i nicość starannie referuje ontologiczne elementy Sartre’owskiego ateizmu. Myśliciel prowadzi w nim swoistą polemikę z osiemnastowiecznymi materialistami. Zarzuca im brak konsekwencji w postawie antyreligijnej, uważając, że wzajemnie przeczą swoim poglądom: z jednej strony negują istnienie Boga, z drugiej uznają prymat esencji nad egzystencją. Przy założeniu, że człowiek posiada naturę ludzką, nasuwa się przypuszczenie, że musiałby ją od kogoś otrzymać. Istniałaby ona w intelekcie Bożym. Jeśli zaś Bóg byłby przyczyną sprawczą człowieka, to wybór różnych możliwości byłby czystym abstraktem.

Sartre, widząc w esencjalizmie groźbę teizmu, swój ateizm opiera na tezie: egzystencja wyprzedza esencję. Jest ona sprzeczna z tezą materialistów osiemnastowiecznych. „Człowiek nie jest niczym innym, jak tym, czym sam

³⁵ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 36.

³⁶ Tenże, *Słowa*, Warszawa 1968, s. 20.

się czyni”³⁷. Natura Absolutu z konieczności winna zawierać świadomość, a ta wnosi ze sobą nieodłącznie dualizm: podmiot–przedmiot. Ów dualizm nie jest możliwy w bycie prostym, a takim miałoby być bóstwo. Aczkolwiek każda świadomość podlega transformacjom, uwikłana jest w nicłość, co niemożliwe jest w naturze Bożej. Sartre wyciąga stąd prosty wniosek, iż sama koncepcja Boga jest wewnętrznie sprzeczna. Z założenia jest on bytem doskonałym i prostym, a jako nosiciel świadomości winien zawierać element nicości. Byłby więc doskonały, a mimo to ograniczony i wewnętrznie rozdwojony na podmiot i przedmiot poznania; byłby wiekuisty, a równocześnie powiązany z czasem. Tymi zarzutami posiłkuje się Sartre, sugerując niespójność atrybutów Boga. Określa go jako „L'être en soi”, ten rodzaj bytu zaś charakteryzuje się przygodnością, która niejako koliduje z naturą Absolutu. Jeżeli Bóg jest przyczyną siebie samego, to widocznie potrzebuje ontycznego fundamentu, jest więc przygodny. Z drugiej strony, jeżeli istnieje bez adekwatnej racji, jest wewnętrznie sprzeczny: byłby wcześniejszy od siebie samego. Gdyby Sartre uznał istnienie Boga, obaliby swoją koncepcję wolności, byłoby to także sprzeczne z wizerunkiem człowieka jako kreatora samego siebie.

Ateizm Sartre'a jest bardzo przemyślany, obok uzasadnień metafizycznych zawiera także elementy o charakterze aksjologicznym i antropologicznym. Jego antropologia nawiązuje do Kartezjańskiego *cogito*, przekształconego w duchu woluntaryzmu. „Człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością”³⁸, jest po prostu skazany na nią. Bez żadnej pomocy z zewnątrz musi odnaleźć siebie, gdyż jego przyszłością jest on sam. Jak pisze Sartre, wolności się nie otrzymuje, nie jest ona naturą statyczną. Jest wytworem samego człowieka. „Człowiek istnieje w tej mierze, w jakiej sam się realizuje”³⁹.

W ten sposób wolność jest pojęta dynamicznie, jako działanie i akt. Powinniśmy wykraczać poza aktualne istnienie, tworzyć samych siebie i dokonywać progresu. Właśnie wolność jest „kwintesencją” bytu ludzkiego, dlatego jego przeznaczeniem jest ciągły wybór i czyn, a co za tym idzie, odpowiedzialność.

Owa absolutna wolność i integralna odpowiedzialność za swe życie w przekonaniu Sartre'a prowadzą do negacji Boga. Człowiek jest niejako skazany na wolność, której nie może nikomu oddać. Choć swoją drogą, w relacjach z innym, np. prosząc o coś, musi z niej zrezygnować, uznając wolność drugiego. Zastanawiająca jest ta Sartre'owska koncepcja.

³⁷ Tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 22.

³⁸ Tamże, s. 37.

³⁹ Tamże, s. 55.

Teista, uznając zależność świata od Stwórcy, rezygnuje zdaniem Sartre'a z odpowiedzialności za swój los – tymczasem być człowiekiem to według niego dążyć do stania się Bogiem. I to nie Absolut, ale właśnie człowiek ma być uznany za jedyne twórcę świata i kryterium ocen etycznych.

Zanegowanie istnienia Boga przenosi całą odpowiedzialność na człowieka. Francuski myśliciel uważa, że rzeczywistość nie ma żadnego sensu nadanego jej apriorycznie z zewnątrz. Dopiero działalność ludzka winna nadać egzystencji jakiś sens, człowiek ma świadomie podjąć trud realizowania wartości. Owa świadomość będzie dla Sartre'a wyznacznikiem bytu, pomostem umożliwiającym poznanie. Świadomość w jego ujęciu nie jest szczególnym poznaniem. To nie głęboki sens bycia transfenomenalnego podmiotu. Określa ona jego zakres i granice. Jak uważa Sartre, prawo do bycia podmiotem poznającym ma tylko podmiot będący bytem świadomym.

Świadomość jest bytem poznającym o tyle, o ile jest, nie zaś w sensie, w jakim został on poznany. Świadomość należy jasno oddzielić od poznania. Aby wyjaśnić poznanie, należy odrzucić jego prymat w definiowaniu bytu, czym jest, jaki jest, czy jest. Sama świadomość dla Sartre'a bez wątplenia posiada możliwość poznania i poznania się. Ale jest w sobie inną rzeczą niż poznanie zwrócone do siebie samego. W ten sposób można by przedstawić zarys Sartre'owskiej ontologii z fundamentalnym dla niej dualizmem bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, a co za tym idzie, czasującego się istnienia.

Bibliografia

- Compelston F., *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991.
- Gromczyński W., *Człowiek. Świat rzeczy. Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.
- Sartre J.-P., *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1969.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość*, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Dramaty. Muchy*, Warszawa 1956.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *Słowa*, Warszawa 1968.
- Sartre J.-P., *Wolność i odpowiedzialność*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1969.
- Sartre J.-P., *Wolność jako konieczny warunek działania*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1969.

Streszczenie

Sartre'owska teoria czasującego się istnienia

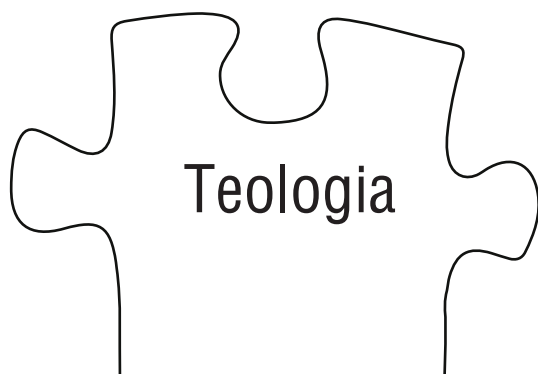
Człowiek jest obiektem naukowej i filozoficznej refleksji, jednak różnią się one sposobem ujęcia. Język nauki, podobnie jak język życia codziennego, operujący terminami wyabstrahowanymi z obserwacji rzeczy, nie jest instrumentem odpowiednim do poznania *sensu stricte* ludzkiej egzystencji. Właśnie filozofia egzystencjalna bada ten ontologiczny wymiar istnienia, którego nie są w stanie ująć nauki szczegółowe, stąd niniejsza praca poruszająca zagadnienie „czasującego się istnienia” u Jeana-Paula Sartre’a. Usiłowałam w niej stworzyć obraz niejako od „płodu” do konkretnej egzystencji. Innymi słowy, począwszy od sfery ontologicznej, bytu-w-sobie, jego relacji z bytem-dla-siebie, konsekwencji z tego płynących, kończąc na konkretnych bohaterach powieści i dramatów Sartre’a.

Summary

Sartre's theory of time-self consciousness

Man is the object of scientific and philosophical reflection, but they differ in the way they are presented. The language of science, similiary to everyday language, which operates the terms abstracted from observation of things, is not an appropriate instrument to learn the human existence *sensu stricte*. Existential philosophy explores this ontological dimesion of existence, which cannot be grasp by disciplinary sciences, hence the present work referring to the issue of “time-self consciousness” by Jean-Paul Sartre. I tried to create a picture from the “fetus” to a specific existence. In other words: from the ontological sphere, being-in-itself, in comparison to being-for-itself, and the consequences they bringing, ending with specific heroes of Sartre's novels and dramas.

Studia Redemptorystowskie



Ks. Jerzy Biernat

Znaczenie modlitwy i kontemplacji w walce duchowej u Ewagriusza Pontyjskiego w ujęciu Anselma Grüna

Słowa kluczowe: modlitwa, kontemplacja, beznamiętność, asceza, medytacja
Keywords: prayer, contemplation, dispassion, asceticism, meditation

Mnisi epoki wczesnochrześcijańskiej, wśród nich Ewagriusz z Pontu¹, pragnęli wypełnić nakaz biblijny: „Nieustannie się módlcie” (Tes 5, 17). Byli przekonani, że w człowieku jest ukryte miejsce ciszy, do którego dostęp ma jedynie Bóg. Tam, w głębi serca ludzkiego, rozbrzmiewa nieustanna modlitwa. Warunkiem jej jest pokój serca. Dlatego duchowa walka podejmowana jest po to, aby osiągnąć pokój serca, wejść w przestrzeń ciszy duszy ludzkiej i zjedno-

¹ Ewagriusz z Pontu, ur. ok. 345 w Ibora (obecnie pñ. Turcja), zm. 399 w Egipcie; anachoreta i pisarz ascetyczny. Ewagriusz był pod wpływem Bazylego Wielkiego, który mianował go lektorem. Za swego mistrza uważał jednak Grzegorza z Nazjanzu, który wprowadził go w studia nad dziełami Orygenesesa. Grzegorz wyświęcił go na diakona w 379 roku i zabrał z sobą do Konstantynopola. Uznanie zyskał jako polemista i kaznodzieja przy boku Grzegorza i jego następcy Nektarego. Zakochawszy się w żonie jednego z dygnitarzy, uszedł do Jerozolimy. Pod wpływem Melanii Starszej i Rufina z Akwilei został mnichem i postanowił poświęcić się dalszym studiom nad Orygenesem. W 383 roku udał się do Egiptu, gdzie prowadził pustelniczy tryb życia i praktykował surową ascezę (do 385 w Pustelni Nitryjskiej, a następnie pod kierunkiem Makarego Aleksandryjczyka w Skete). Nie przyjął biskupstwa proponowanego mu przez patriarchę Teofila. W kościele ormiańskim czczony jako święty. Ewagriusz jest twórcą reguły ascetyczno-mistycznej. Wywarł trwały wpływ na duchowość Kościołów wschodnich. W Kościele zachodnim jego poglądy upowszechniał Jan Kasjan, który przeszczepił doktrynę o ośmiu demonach jako podstawę klasycznej nauki o siedmiu grzechach głównych. Najważniejsze z jego dzieł, które przetrwały do dzisiaj, to: *O praktyce ascetycznej*, *O poznaniu*, *O różnych rodzajach złych myśli*, *O ośmiu duchach zła*, *O wadach, które są przeciwne cnotom*, *Podstawy życia monastycznego*, *O modlitwie*, *Listy*; por. *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, s. 1372–1373.

czyć się z Bogiem. Myśl o modlitwie nieustannej podejmował również Anselm Grün OSB.

1. Cel modlitwy i kontemplacji w walce duchowej

Analizując w swoich pracach duchowość Mistrza z Pontu, benedyktyn z Münsterschwarzach ukazał modlitwę i kontemplację jako ważne metody walki duchowej. Dzięki łasce Bożej i zastosowaniu tych metod człowiek może osiągnąć stan zwany *apatheia* – uwolnienie od namiętności oraz wewnętrzną wolność, w której staje się jednością z Bogiem.

1.1. Stan beznamiętności

Mnisi na swojej drodze do pokoju serca, jak twierdzi o. Grün, przejęli poglądy greckich szkół filozoficznych. Dla nich podstawowym pytaniem było to, jak człowiek osiąga szczęście. Grecy zauważali, że nie można go osiągnąć przez posiadanie dóbr zewnętrznych, ale przez stan niewzruszonego pokoju i harmonii wewnętrznej². Środkiem do tego wewnętrznego spokoju jest prawidłowe obchodzenie się z afektami, które wytrącają z równowagi duszę. Według naszego autora, ojcowie Kościoła podjęli dążenie filozofii stoickiej do *apathei* – braku namiętności, oraz *ataraksji* – niewzruszonego pokoju, i dołączyli je do nauki o chrześcijańskiej gnozie³. Przedstawicielami tego kierunku teologii i duchowości byli Orygenes i Klemens Aleksandryjski, który ideał pokoju duszy upatrywał w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem. Ewagriusz z Pontu pozostał w tradycji tych wielkich teologów. Dla niego celem życia mnicha jest kontemplacja, czyli odpoczynek w Bogu. Warunek konieczny kontemplacji stanowi *apatheia*, bynajmniej nie będąca pozbyciem się namiętności, ale stanem wewnętrznego pokoju, któremu nie przeszkadzają uczucia. W stanie *apathei* człowiek jest wolny od zniewolenia i przywiązania do namiętności. Namiętności nie są już źródłem wzburzenia, lecz pomagają w dążeniu do Boga. Mnich potrafi wykorzystać siłę namiętności do wzbudzenia tęsknoty za Bogiem i w ten sposób zjednoczyć się z Nim, wejść w stan nieustannej modlitwy i ciągle ożywiać swoją duchowość.

Celem pokoju serca jest pamięć o Bogu – *prosoche*, lub ciągle myślenie o Bogu – *mneme tou Theou*. Spokój dla mnicha nie jest celem samym w sobie, ale warunkiem koniecznym, aby mógł zawsze i wszędzie się modlić i być nastawiony na natchnienia Boże. Pokój serca, modlitwa i kontemplacja są dla

² Por. A. Grün, *Pokój serca – Życie w harmonii z samym sobą*, Kielce 2003, s. 65.

³ Por. tamże.

Ewagriusza jednym. Mnich walczy o to, aby móc bez przeszkód i roztargnienia modlić się w ciszy serca i zjednoczyć się z Bogiem. Zdaniem o. Grüna, zjednoczenie z Nim jest centralnym tematem nauki Mistrza z Pontu⁴.

1.2. Wewnętrzna wolność warunkiem zjednoczenia z Bogiem

Asceza, z którą w sposób szczególny łączy się walka duchowa, charakteryzuje się w czasach Ewagriusza postawą z gruntu optymistyczną. Człowiek nie jest wydany na pastwę swych namiętności i emocji. Może się w stosunku do nich określić, może je wyjaśnić. Może za pomocą modlitwy i medytacji otworzyć swoją duszę na Boga. Celem jest wewnętrzna wolność człowieka, który staje się jednością z Bogiem, odnajdując w ten sposób postać, jaką przeznaczył dla niego Bóg. Pontyjczyk napisał w swoim traktacie *O modlitwie*:

Szczęśliwy umysł, który w czasie modlitwy staje się wolny od materii i ubogi. Szczęśliwy umysł, który w czasie modlitwy osiągnął doskonałą wolność od wrażeń zmysłowych. (...) Mnichem jest ten, kto od wszystkich jest oddzielony i zarazem z wszystkimi złączony⁵.

Mnich dzięki modlitwie staje się wolnym człowiekiem, a sens swojego istnienia odkrywa w jedności z Bogiem, ze wszystkimi ludźmi i z samym sobą. Według Ewagriusza – twierdzi Anselm Grün OSB – modlitwa jest drogą ku wewnętrznej wolności. Środkiem do osiągnięcia tego celu może być zarówno rozmowa z Bogiem, jak i modlitwa kontemplacyjna. W ciągu dnia jest wiele powodów, by się zdenerwować, popaść w konflikty z innymi albo znaleźć powody do samooskarżania. Poprzez modlitwę można nabrać odpowiedniego dystansu do tych przeżyć. Przedstawiając Bogu myśli i uczucia, człowiek podaje własną osobę w wątpliwość. To mu wskaże, gdzie stał się ślepy na rzeczywistość.

Odkrywając przed Bogiem swoją złość, człowiek jest w stanie oddzielić wyobrażenia o złoścącym go zajściu od prawdziwego biegu zdarzeń. Modlitwa przerywa w nim strumień złości, uwalnia od niej i daje szansę nowego spojrzenia na zaistniały stan rzeczy. Kiedy człowiek wchodzi w bliskość Boga, oddala się od wydarzenia lub człowieka, którzy w jakiś sposób go dotknęli lub zranili. Modlitwa bowiem daje sposobność zdystansowania się wobec codzienności i uwalnia od jej władzy. Ewagriusz pisze:

(...) kiedy będziesz modlił się jak należy, przyjdą ci na myśl takie sprawy, że ulec zagniewaniu wyda ci się rzeczą całkiem słuszną. Gniew jednak skierowany

⁴ Por. tamże, s. 77.

⁵ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków 1998, p. 119, 120 i 124.

przeciw bliźniemu żadną miarą nie jest słuszny. Jeśli będziesz szukał, odkryjesz, że i bez gniewu można dobrze załatwić sprawę. Rób więc wszystko, aby nie ulec gniewowi⁶.

Złość, według o. Grüna, związana jest z myślami na temat najróżniejszych spraw. Można wyjaśnić to uczucie, analizując jego przyczyny, myśląc inaczej o danej kwestii, uwalniając się jednocześnie od wyobrażeń na temat rzeczywistości i w konsekwencji godząc się na nią. O. Grün twierdzi, że człowiek nie jest wydany na pastwę własnej złości i własnych negatywnych uczuć. Sposób obchodzenia się z namiętnościami, jak go przedstawia Mistrz z Pontu, ma doprowadzić do poczucia wewnętrznej wolności, aby złe uczucia nie panowały nad ludźmi.

Wolność możemy zdobyć głównie dzięki modlitwie kontemplacyjnej. Ewagriusz rozumie ten rodzaj modlitwy jako uwolnienie się od wszelkich namiętności i emocji. Praktykując modlitwę kontemplacyjną, człowiek przedostaje się niejako do istniejącej w nim przestrzeni spokoju, w której nie zawsze potrafi żyć. Niemiecki benedyktyn wskazuje na nazwy tej przestrzeni u Ewagriusza, mianowicie „miejsce Boga” i „intuicja pokoju”⁷. Przestrzeń w człowieku, gdzie przebywa Bóg, jest miejscem zbawienia i wolności. Nie mają tam dostępu myśli, wyobrażenia, emocje i namiętności.

Bóg mieszkający w człowieku wyzwala go spod władzy innych ludzi, samooskarżeń czy też niskiej samooceny; uwalnia od przymusu osiągnięć, perfekcjonizmu i moralizmu. Istota ludzka doświadczająca wewnątrz siebie Boga staje się wolna od ludzi i siebie samego. Nikt nie jest w stanie dotknąć jej złem. Ustępuje nawet egoizm, który wiecznie czegoś pożąda. Człowiek dotyka niezafałszowanego wizerunku Boga w sobie samym. Warto dodać, że to nie on uwalnia się od namiętności. Czyni to Bóg, a modlitwa jest stanem, w którym człowiek może Go doświadczyć jako prawdziwej wolności.

Anselm Grün OSB twierdzi, że dla Ewagriusza modlitwa i asceza przynależą do siebie. Aby skupić się na modlitwie, trzeba najpierw uporać się z własnymi namiętnościami:

Umysł nie może zrobić postępów ani nie odbędzie owej pięknej podróży i nie przybędzie do krainy [bytów] bezcielesnych, jeśli nie doprowadzi do ładu swego wnętrza, gdyż zamęt w sprawach domowych wiedzie go zwykle tam, skąd wyszedł⁸.

⁶ Tamże, p. 24.

⁷ Por. A. Grün, *Drogi ku wolności*, Kraków 2003, s. 100.

⁸ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. I, dz. cyt., p. 61.

Jednocześnie Mnich z Pontu jest świadomy, że człowiek nie potrafi swymi ograniczonymi siłami osiągnąć prawdziwego pokoju i prawdziwej wolności. Może co najwyżej przygotować się na przyjęcie wyzwalającej Bożej miłości. Jednak to dzięki modlitwie Bóg tak oddziałuje na życie człowieka, że jest on w stanie przemieniać się. Powyższe myśli o. Grün uzupełnia konkluzją:

Według Ewagriusza najważniejszym stanem, jaki może osiągnąć człowiek, jest jedność z Bogiem podczas modlitwy. Jeśli zjednoczy się z Nim w czasie modlitwy, przemieniony zostanie w nienaruszony wizerunek siebie samego, jaki Bóg stworzył sobie na jego temat, wówczas stanie się prawdziwie wolny. (...) W trakcie modlitwy człowiek zespała się z Bogiem, a także z pierwotnym Jego wizerunkiem w sobie⁹.

2. Formy modlitwy pomocą w walce duchowej

Niemiecki benedyktyn wskazuje na cztery stopnie modlitwy, które zna tradycja monastyczna. Pierwszym jest czytanie – *lectio*. Mnich przyjmuje słowo Boże i stara się, aby ono przemówiło do niego osobiście. *Oratio* to drugi stopień, na którym odpowiada na to, co przeczytał. W *meditatio* daje działać słowu, które przeczytał. Pozwala, aby wprowadziło go w skupione milczenie, w którym jego serce zacznie się przemieniać. Na tym stopniu człowiek nie potrzebuje nic mówić. Cisza *meditatio* jest ciszą w obecności Boga. Obecność Chrystusa konkretyzuje się przez słowo, które się czyta. Słowo wprowadza człowieka w cichy dialog z Bogiem, którego obraz milcząco przemawia do niego. Ostatnim stopniem modlitwy monastycznej jest *contemplatio*, czyli kontemplowanie Boga. Tu kończą się pojęcia, obrazy i myśli, a rozpoczyna się bezpośrednie doświadczenie Boga w czystym milczeniu. Kontemplacja jest Bożym darem, dlatego człowiek sam nie jest w stanie osiągnąć tego poziomu modlitwy. Milczenie w kontemplacji jest reakcją na działanie Boga, a nie środkiem umożliwiającym lepszą modlitwę, jednak wierność trzem pierwszym stopniom daje możliwość otrzymania od Boga daru kontemplacji.

O. Grün wskazuje na Ewagriusza, który rozwinął temat „milczącej modlitwy”¹⁰. Przytacza charakterystyczne fragmenty z traktatu Mistrza z Pontu *O modlitwie*:

Zabiegaj o to, by w czasie modlitwy twój umysł był głuchy i niemy, a będziesz mógł się modlić. (...) Kiedy się modlisz, nie nadawaj w myślach kształtów temu, co Boskie, ani też nie pozwól, by twój umysł ukształtował się według ja-

⁹ A. Grün, *Drogi ku wolności*, dz. cyt., s. 102–103.

¹⁰ Tenże, *Potrzeba milczenia*, Kraków 2004, s. 83.

kiejś formy, ale jako niematerialny przystęp do tego, co niematerialne, a zrozumiesz. (...) Ilekroć zazdrosny demon nie może poruszyć twej pamięci, kiedy się modlisz, wtedy wymusza na kondycji fizycznej człowieka, aby wytwarzał jakies dziwne fantazje w umyśle i go [w ten sposób] kształtował. Umysł, który zwykle snuje [własne] myśli, daje się łatwo przekonać i zdążając do niematerialnej i pozbawionej kształtu wiedzy, daje się oszukać, tak że bierze dym za światło¹¹.

Ewagriusz pisze, że modlitwa ma być wolna od myśli namiętnych. Myśli nasycone namiętnością powodują roztargnienia i oddalają człowieka od Boga. Dlatego ważnym zadaniem mnicha jest uciszyć na modlitwie gniew i smutek. Demon gniewu chce myślni o trudnych doświadczeniach życia i ranach zadanych przez innych powstrzymać go, aby nie zaczął rozmawiać z Bogiem na modlitwie. I nie chodzi tylko o myśli gniewne, ale wszystkie inne, ponieważ duch ludzki ma tendencję do zajmowania się myślami zamiast Bogiem. Nawet wyobrażenia Boga mogą być niebezpieczne, ponieważ człowiek lgnie do nich, myśląc, że przeżywa doświadczenie Boga. Pontyńczyk wzywa do szczególnej ostrożności względem tego typu wyobrażeń, bo często może się w to wmieszać demon pychy. Wywołuje on wyobrażenia i uczucia o Bogu, aby człowiek pozostał przy nich, a nie spotkał się z prawdziwym Bogiem. Ewagriusz przestrzega:

Kiedy więc umysł prawdziwie modli się w sposób czysty i nie ulega zwodzeniu, wtedy demony nie nadchodzą już z lewej strony, ale z prawej. Podsuwają mu złudne wyobrażenia Boga i jakiś obraz rzeczy miłych dla zmysłów, tak aby wydawało mu się, że w pełni osiągnął cel modlitwy. To zaś, jak powiedział pewien niezwykle i uczony człowiek, pochodzi z pragnienia próżnej chwały oraz od demona, który dotyka pewnej części mózgu, wzbudzając pulsowanie żył¹².

Człowiekowi, który sądzi, że jest już wolny od niższych namiętności, grozi niebezpieczeństwo uznania własnych wyobrażeń za objawienie Boga. Chciałby je przekazywać innym, a nie zauważa, że jest w sidłach demona pychy¹³. O. Grün wskazuje na dystansowanie się Mistrza z Pontu do przypadków „odczuwania” Boga. Modlitwa jest przez dłuższy czas wytrzymywaniem własnej pustki, a nie doświadczeniem Boskiej Istoty. Stąd konieczna jest powściągliwość w opisach kontaktu z Bogiem.

„Modlitwa milczenia” w rozumieniu Ewagriusza nie jest rezygnacją człowieka z wszelkich wyobrażeń, które są mu niepotrzebne, bo osiągnął już wyższy stopień kontemplacji. To sam Bóg powoduje ten stan milczenia, aby „wypalić” wewnątrz człowieka i wypełnić go swoją łaską. Wtedy człowiek nie

¹¹ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, dz. cyt., p. 11, 67, 69.

¹² Tamże, p. 73.

¹³ Por. tamże, p. 74.

potrafi o tym mówić, ale „nosi w sobie wycucie tego wypełnionego milczenia jak delikatny kwiat, którego nie można wystawiać na gwałtowny wiatr”¹⁴.

3. Kontemplacja sposobem duchowego uzdrowienia człowieka

Anselm Grün OSB, analizując metody uzdrawiania duchowych zranień i kryzysów w książce *Droga pustyni*, wskazuje na poglądy Ewagriusza na temat kontemplacji. Same praktyki ascetyczne nie są w stanie reperować duchowych sił. Do tego jest potrzebna kontemplacja, stanowiąca dopełnienie ascezy. Prowadzi ona do osiągnięcia apatheii, która dla Mistrza z Pontu jest prawdziwym zdrowiem duszy. W kontemplacji człowiek wychodzi ponad poziom określonych problemów i kieruje się całkowicie ku Bogu. Stara się zapomnieć o wszystkim, co składa się na jego życie, i zwraca się do swego wnętrza, przestrzeni, gdzie mieszka sam Bóg. Jest to religijny sposób rozwiązywania problemów, ponieważ człowiek w kontemplacji odwraca się od trudności, aby na dnie swej duszy znaleźć Boga, który udziela prawdziwego pokoju.

Ewagriusz twierdzi, że kontemplacja tak mocno wiąże człowieka z Bogiem, że emocje negatywne nie znajdują już dla siebie miejsca i staje się on wolny od swych potrzeb:

Umysł, który z Bożą pomocą spełnił pomyślnie praktykę [ascetyczną] i zbliżył się do poznania, nie doświadcza już w ogóle lub tylko w małym stopniu [działania] części nierozumnej duszy, ponieważ poznanie porwuje go ku wysokościami i oddziela od rzeczy zmysłowych¹⁵.

Chociaż na płaszczyźnie emocjonalnej człowiek stale będzie miał do czynienia z uczuciami i potrzebami, to jednak kontemplacja otworzy mu przestrzeń wolną od innych ludzi i problemów; przestrzeń, w której przebywa tylko Bóg. Dopiero w kontemplacji doświadcza się rzeczywistej wolności i uzdrowienia.

Według o. Grüna, samodyscyplina nie jest wystarczającym środkiem do wewnętrznego uzdrowienia. Rozpoznawanie myśli oraz ćwiczenia ascetyczne pomagają uspokoić namietności. Ale prawdziwe uzdrowienie przynosi dopiero kontemplacja. Człowiek odkrywa swoją godność w możliwości jednoczenia się z Bogiem na modlitwie. Pontyjczyk pisał: „Czy istnieje coś piękniejszego niż głębokie obcowanie z Bogiem i większego niż życie w Jego obecności? Mo-

¹⁴ Por. A. Grün, *Potrzeba milczenia*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, dz. cyt., p. 66.

dlitwa, od której nic nas nie może oderwać, jest czymś najwyższym na drodze człowieka¹⁶.

Podstawą owocnej modlitwy jest pozbycie się własnych namiętności typu gniew lub troski. Jednak ważnym jej elementem jest również zaprzestanie tzw. pobożnego myślenia, aby nie rozmyślać o Bogu, ale zjednoczyć się z Nim¹⁷. Ewagriusz potwierdza tę opinię: „Jeśli ktoś uwolnił się od przeszkadzających mu namiętności, nie oznacza to jeszcze, że potrafi prawdziwie się modlić. Być może zna on tylko najczystsze myśli, ale daje się skłonić do ich rozważania i dlatego daleko jest od Boga¹⁸. Pierwszą przyczyną takiej „modlitwy w duchu” jest Duch Święty. On lituje się nad ludzkimi słabościami i przychodzi do człowieka, który modli się z miłości do prawdy, napełnia go swoją łaską i pomaga w porzuceniu wszelkich rozważań i myśli¹⁹. Mistrz z Pontu zachęca także, aby porzucając wszelkie wyobrażenia, trwać w głębokiej ciszy, która jest znakiem pokory. Takiego człowieka Bóg może obdarzyć największym z darów, czyli modlitwą²⁰.

Dzięki kontemplacji człowiek osiąga stan głębokiej ciszy, będącej wewnętrzną przestrzenią milczenia, w której mieszka sam Bóg. Tę przestrzeń o. Grün nazywa „miejscem Boga” lub „kontemplacją pokoju²¹. W niej wszystko jest zdrowe, ponieważ dzięki miłości Bożej zostają uzdrowione rany, jakie zadaje życie, myśli o tych, którzy ranili, namiętności oraz sądy i opinie ludzkie.

Niemiecki benedyktyn uważa, że droga duchowa dawnych mnichów, wśród nich także Mistrza z Pontu, nie ma charakteru drogi moralnej, lecz mistycznej, prowadzącej do Boga. Dlatego też pisma Ewagriusza zamiast ascezyznej surowości tchną miłością i radością z powołania człowieka do zjednoczenia z Bogiem w modlitwie. Największe dzieło, jakiego człowiek jest w stanie dokonać, to zdolność do modlitwy bez zakłóceń i roztargnienia. Wykładnikiem tęsknoty za Bogiem jest dla mnichów tęsknota za prawdziwą modlitwą. Pontyczyk zauważył:

Czy chcesz prawdziwie się modlić? Jeśli tak – to trzymaj się z dala od spraw tego świata. Niech twoim mieszkaniem będzie niebo, gdzie nie będziesz żył tylko słowem, lecz czynami równymi czynom aniołów i coraz głębszym poznaniem Boga²².

¹⁶ Tenże, *O modlitwie*, dz. cyt., p. 34.

¹⁷ Por. A. Grün, *Niebo zaczyna się w tobie*, Kielce 2003, s. 108.

¹⁸ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, dz. cyt., p. 55.

¹⁹ Por. tamże, p. 62.

²⁰ Tamże, p. 69.

²¹ Por. A. Grün, *Niebo zaczyna się w tobie*, dz. cyt., s. 109.

²² Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, dz. cyt., p. 142.

Celem drogi duchowej jest kontemplacja Boga w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Jej początek stanowi „wyjście z Egiptu”, czyli wyjście z niewoli grzechu przez pobyt na pustyni. Na pustyni mnich walczy z namiętnościami, aby wejść do „ziemi obiecanej”, gdzie doświadcza „kontemplacji rzeczy”, to znaczy gruntownie je bada, rozpoznając w nich Boga. Kolejnym etapem duchowej drogi jest „Jerozolima” – symbol istot duchowych, a następnie „Syjon” – uosobienie kontemplacji Boga w Trójcy Jedynej, w którym człowiek poznaje swoją prawdziwą istotę i doznaje pojednania z sobą samym²³.

O. Grün wskazuje, że dla Ewagriusza najprawdziwszym sposobem leczenia problemów i ran człowieka jest modlitwa. To dzięki modlitwie i kontemplacji człowiek przestaje identyfikować się ze swoimi myślami i uczuciami. Od strachu, zazdrości, gniewu czy depresji uwolni się wtedy, gdy odkryje najgłębszą rzeczywistość, w której jest Bóg. Benedyktyn z Münsterschwarzach przytacza dwa znamienne fragmenty z dzieła Mistrza z Pontu: „Jeśli chcesz modlić się w duchu, nie polegaj na ciele, a w czasie modlitwy żadna chmura nie zaciemni cię. (...) Kiedy stając do modlitwy, doznajesz radości większej niż wszystko inne, wtedy prawdziwie odkryłeś modlitwę”²⁴.

Psychologia transpersonalna, jak zauważa o. Grün, podjęła naukę Ewagriusza na płaszczyźnie terapii. Dezidentyfikacja z własnymi myślami i uczuciami, ich relatywizacja wpływa na uwalnianie się od emocji. Według psychologii transpersonalnej, uzdrowienie to nie tylko radzenie sobie z własnymi problemami. Jest ono wtedy, gdy człowiek poznaje swoją prawdziwą istotę, którą określa duchowe „ja”, czyli nietknięty duchowy obraz Boga w swoim wnętrzu. Duchowe „ja” jest niezależne od stosunków, uczuć czy namiętności²⁵.

4. Modlitwa u Ewagriusza a „metody” współczesnej duchowości na drodze do osiągnięcia wewnętrznego pokoju

Tradycja duchowa monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego rozwinęła wiele metod walki duchowej, aby pomóc w osiągnięciu spokoju wewnętrznego. Celem ich, jak zauważa Anselm Grün OSB, nie jest spokój jako taki, ale modlitwa. Podstawowym pytaniem było, jak należy się modlić, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Dla Mistrza z Pontu najwyższy cel stanowiła postawa modlitwy bez roztargnienia. Roztargnienia powodują myśli, uczucia, namię-

²³ A. Grün, *Niebo zaczyna się w tobie*, dz. cyt., s. 111; por. tenże, *Bóg w mojej historii życia*, Kraków 2003, s. 7–8.

²⁴ Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, dz. cyt., p. 128, 153.

²⁵ Por. A. Grün, *Niebo zaczyna się w tobie*, dz. cyt., s. 112.

ności i pragnienia, których nie udaje się usunąć jedną decyzją woli. Jest to długi proces walki duchowej, dzięki której człowiek może modlić się bez przeszkód. Dlatego też mistrzowie duchowi przykładali dużą wagę do prawidłowej metody. Ewagriusz z naciskiem stwierdza, że kto walczy bez metod, walczy na darmo²⁶.

W duchu nauki Ewagriusza z Pontu w książce *Pokój serca – żyć w harmonii z samym sobą* o. Grün formułuje najpierw ogólne wskazówki dotyczące metod osiągnięcia stanu wewnętrznego pokoju. Można je streścić w kilku punktach. Żadna metoda nie może kierować się przeciw psychicznej strukturze człowieka, ale musi ją zawsze uwzględniać. Nie ma sensu realizować od razu wszystkich metod, nawet jeśli są sprawdzone. Człowiek musi znaleźć tę najwłaściwszą, uwzględniając swój aktualny stan psychiczny. Nie może zacerpnąć tylko trochę z jednej metody i zaraz przechodzić do drugiej. Obraną drogą trzeba iść konsekwentnie, aby dojść do celu. Nie wolno bezmyślnie kopiować metod, nawet kiedy są sprawdzone, ale trzeba wyczuć, która jest najlepsza. W wyborze metody powinny być uwzględnione: osobista tradycja, historia życia oraz ślad przekazanych już wcześniej metod i spontanicznie odkrytych dróg²⁷.

O. Grün przechodzi następnie do ukazania konkretnych metod osiągnięcia wewnętrznego pokoju.

4.1. Rozmyślanie

Klasyczna droga do stanu pokoju prowadzi przez medytację. Tradycyjna medytacja chrześcijańska łączy rytm oddechu z jakimś słowem. Przy wydechu człowiek może sobie wyobrazić, jak oddala od siebie myśli, które nie dają mu spokoju. Powtarzane ćwiczenie stwarza wewnętrzny pokój. Wtedy można oddech połączyć z jakimś słowem. Benedyktyn z Münsterschwarzach wskazuje, aby wykorzystywać słowa natchnione zawarte w Piśmie Świętym. Tutaj nie potrzeba koncentracji, bowiem słowo przez oddech jest wprowadzane do wszystkich myśli i uczuć, jakie się pojawiają. Wówczas myśli i uczucia łagodnieją i niosą ładunek spokoju. Autor porównuje słowa połączone z oddechem do kotwicy, która trzyma „statek serca” człowieka pośród szalejących „fal” myśli.

Inny sposób medytacji polega na tym, że człowiek nie zwraca uwagi na myśli, lecz jedynie „wiąże” duszę ze słowem, nad którym rozmyśla. Czasem może zdarzyć się, że słowo i oddech zaprowadzą medytującego do wewnętrznego miejsca duszy, gdzie nie ma myśli i uczuć, planów i przemyśleń, namiętności i zranień, natomiast istnieje cisza, w której przebywa sam Bóg. Głowa może być dalej niespokojna, roztargniona wieloma myślami, lecz w samej głębi jest cicho.

²⁶ Por. tenże, *Pokój serca – Żyć w harmonii z samym sobą*, dz. cyt., s. 90.

²⁷ Por. tamże, s. 91.

Medytacja zanurza człowieka w wewnętrzny spokój ukryty na dnie jego serca. O. Grün zauważa, że człowiek nie potrzebuje stwarzać przestrzeni ciszy i pokoju. Ona już w nim istnieje, a medytacja jest drogą do tego wewnętrznego miejsca. Zauważa także, że medytacja nie ma nic wspólnego z koncentracją. Myśli będą się dalej pojawiać. Jeśli jednak człowiek nie będzie na nie zwracać uwagi, a przez słowa i oddech zacznie schodzić coraz głębiej do wnętrza duszy, może się zdarzyć, że dotknie tej przestrzeni ciszy, w której jest cały obecny w sobie i w Bogu. Bóg uwalnia go wtedy od wewnętrznego i zewnętrznego niepokoju.

4.2. Postawa ciała

Człowiek może znaleźć się w sytuacji, gdy medytacja nie uspokoi duszy. Zachodzi wtedy potrzeba zrelaksowania ciała. O. Grün zaleca jako środek do pozbycia się niepokoju dłuższy spacer, bieg po lesie lub pracę w ogrodzie. Mni- si radzili targanym przez namiętności parokrotne przejście się po własnej celi. Taka postawa ciała przejmuje stan niepokoju i prowadzi do jego uporządkowania.

Benedyktyn z Münsterschwarzach wymienia także trening autogenny i eutonię jako drogi do osiągnięcia spokoju przez ciało. Obydwie metody starają się przenieść świadomość do ciała. Trening autogenny polega na autosugestii. Człowiek może wyobrazić sobie własne ciało, które jest uspokojone, a wtedy wzburzenia zanikają. Przez eutonię, co oznacza „dobre napięcie”, człowiek spostrzega napięcia we własnym ciele. Są one wyrazem różnych presji psychicznych. Przez skierowanie oddechu na napięte miejsca w organizmie można je „uspokoić”. Prawidłowe napięcie sprawia, że dusza otrzymuje większą siłę.

Droga do pokoju prowadząca przez ciało oznacza dla o. Gruna wyrażanie przed Bogiem w gestach tego, co człowieka w danym momencie porusza. Ruchy i gesty działają uspokajająco, ponieważ odrywają uwagę od myśli. Może to być gest otwartych dłoni, w którym człowiek powierza się Bogu. W dłoniach zawiera się całe jego jestestwo, a powierzone Bogu zostaje przez Niego podniesione na wyższy poziom. Innym gestem jest gest krzyża, w którym o. Grün widzi jedność tego, co duchowe i cielesne²⁸.

4.3. Dialog z niepokojem

Na przeszkodzie modlitwy i pokoju wewnętrznego mogą stać pojawiające się wciąż jakieś myśli. Ewagriusz doradza przyjrzeć się im, ponieważ ukazują one człowiekowi jego problemy. Myśli kontrolowane, przeanalizowane i po-

²⁸ Por. tamże, s. 95–96.

wierzone Bogu nie będą już stanowić zagrożenia dla wewnętrznego spokoju. Wtedy nastąpi prawdziwa modlitwa. Falę myśli mogą powodować emocje, stąd benedyktyn z Münsterschwarzach radzi „wyjaśnić” wewnętrznie przez medytację te uczucia. Jeśli modlitwa nie pomoże, jest to sygnał, aby zmienić coś w rzeczywistości zewnętrznej. Konfrontacja z emocjami często jest bolesna, ale potrzebna, bo wtedy człowiek może znaleźć prawdziwy pokój. Obojętność na te uczucia nie jest wskazana, gdyż będą one człowieka co jakiś czas dopadać lub wyrażać się w ciągłym niezadowoleniu i niepokoju.

Anselm Grün OSB przestrzega przed lekceważeniem myśli, które się pojawiają i odciągają od modlitwy. Zachęca, aby uświadomić sobie wszystkie pobieżne myśli. One też stanowią część życia ludzkiego i jeśli są płytkie, istnieje prawdopodobieństwo, że człowiek z takimi myślami jest również banalny. Musi zadać sobie pytanie: przed czym ucieka poprzez tę powierzchowność i wiązanie się z tym, co zewnętrzne. Nasz autor radzi, aby się temu problemowi przyjrzeć, nie oceniając go jednak. Trzeba nawiązać z tym rozmowę, aby dowiedzieć się, o co chodzi. Czasem niepokój wskazuje, że jakaś forma modlitwy jest nieodpowiednia, czasem, że jest jeszcze w człowieku wiele niezłatwionych spraw, które czekają na konfrontację, a niekiedy jest wyrazem głęboko ukrytego zwątpienia i rozpaczony nad bezsensownością życia.

Największym wrogiem pokoju wewnętrznego według niemieckiego benedyktyna jest presja, która popycha człowieka do bezpośredniej walki z niepokojem. Taka metoda nie prowadzi do pozbycia się złych myśli, szczególnie podczas medytacji – one ciągle będą się pojawiać. Problem zostaje tylko odsunięty, ale nie załatwiony. Człowiek powinien się im przyglądać i pozwalać na ich istnienie. Pozwalając im na to, może zostawić je tam, gdzie są, czyli w głowie. Natomiast własne „ja” nie zostanie przez wzburzone myśli naruszone. Wtedy pojawia się pokój. Na dzień duszy, we właściwym „ja”, niepokój nie zaistnieje. Pojawia się tylko w głowie i emocjach.

4.4. Rytuály porządkujące życie

Człowiek przeżywa dzień przez tzw. rytuały²⁹, czyli relacje do osób lub rzeczy. Mogą one być dobre lub złe. Anselm Grün OSB wskazuje na konkretne zachowania w ciągu dnia, które prowadzą do pokoju lub z niego wytrącają. Takim dobrym rytuałem jest modlitwa o określonych godzinach. Rytuály pokazują, że napięcie między spokojem a niepokojem należy do istoty człowieka. Są czynnikami porządkującymi niepokój i zamieniają go w spokój. W człowieku mają miejsce przełomy, którym towarzyszy niepokój zewnętrzny i wewnętrzny.

²⁹ Por. tamże, s. 99–102.

ny, jak dojrzewanie lub kryzys wieku dojrzałego. W takich okresach życia nie wolno na siłę wymuszać wewnętrznego pokoju. Nasz autor twierdzi, że niepokój ma swoje prawa i jest potrzebny, aby spokój nie uległ stagnacji. Jednak po momentach niepokoju potrzebne są znowu „rytuały przejściowe” do fazy większej stabilności. Takimi rytuałami przejściowymi mogłyby być obchodzone okrągłe rocznice urodzin.

Niepokój jest związany z życiem ludzkim, a rytuały ukazują, że jest konieczny, aby powstało coś nowego. Niepokój prowadzi do większego wzrostu, żeby nie spocząć na laurach, ale żyć autentyczniej. Jednak, jak zauważa o. Grün, potrzebne są okresy spokoju, kiedy coś nowego może się ugruntować, ponieważ inaczej niepokój się usamodzielnia, a człowiek zostanie wyobcowany ze swojego życia. Czasem niepokój potrzebuje zewnętrznej ciszy, aby dał o sobie znać. Konieczna jest wtedy głębsza refleksja i wycofanie się ze świata, aby dostrzec przyczyny niepokoju. One pokazują, że nie zawsze jest dobre to, czym człowiek żyje.

4.5. Rozpoznanie przyczyn niepokoju

Wielu ludzi nie potrafi dzisiaj osiągnąć spokoju. Chcieliby zwalczyć niepokój w bezpośredniej walce. Jednak taka metoda według benedyktyna z Münterschwarzach jest chybiona. W posiadaniu czegoś człowiek nie jest spokojny, ale napięty. Jeśli chce osiągnąć spokój, musi porozumieć się ze swoim niepokojem i dowiedzieć się, co ten chce mu powiedzieć. Niepokój nie jest powodowany tylko przyczyną zewnętrzną, ale często ma źródło we wnętrzu człowieka. Symptomy aktywizmu, perfekcjonizmu, strachu, jak wskazuje o. Grün, są ucieczką przed problemami i wzbudzają niepokój. Trzeba przyjrzeć się dokładniej niepokojowi, aby rozpoznać jego sens. Tylko w ten sposób można znaleźć drogę do prawdziwego pokoju.

Skutkiem niepokoju jest bezsenność, która wiąże się z niezdolnością wyłączenia się z obowiązków podejmowanych w ciągu dnia. Człowiek nie potrafi stracić kontroli nad własnym życiem i oddać je w ręce Boga. Odprężenie i wyłączenie ma wiele wspólnego z zaufaniem. Człowiek może przestać myśleć o tym, co przeżył w minionym dniu lub co go czeka jutro, ponieważ ufa, że Bóg będzie wszystkim dobrze kierował. Czasami przyczyny bezsenności, a wraz z nią niepokojem leżą głębiej. Są nimi stare, niezłatwione sprawy, stłumione potrzeby i dawne zranienia, które dręczą człowieka. O. Grün radzi, aby porozumieć się ze swoim niepokojem za pomocą prostych pytań typu: co chcesz mi powiedzieć, do czego mnie popychasz, na co chciałbyś mi zwrócić uwagę, co się we mnie dzieje. Nieraz pojawią się obrazy z dzieciństwa, które

niosą ze sobą silne negatywne emocje, zapraszają do załatwienia niedokończonych spraw. Czasami niepokój wskazuje, że sytuacja rodzinna i zawodowa, w jakiej znalazł się człowiek, musi zostać zmieniona. Zmusza go do spojrzenia prawdzie w oczy.

Niemiecki benedyktyn rozumie niepokój jako energię. Ta siła ma człowieka uświadomić, w jakim kierunku realizuje swoje życie. Pokazuje mu, że nie żyje w harmonii i zgodzie z obrazem Boga w swojej duszy. Niepokój dodaje odwagi, aby utorować sobie drogę do wolności. Zamiast tę siłę zwalczać i za wszelką cenę kontrolować, trzeba ją wykorzystać ku dobru. Wtedy niepokój sam minie. Trzeba też wziąć pod uwagę to, czy jest on zbawienny, prowadząc człowieka do przemiany i pełni życia, czy zgubny, czyniąc go niezdolnym do świadomego przeżywania rzeczywistości. Przykładem pozytywnego wpływu niepokoju na człowieka jest walka z acedią, która czyni go niezadowolonym z życia i wewnątrznie rozdartym. Jest on wtedy często przywiązany do infantylnych wyobrażeń o własnej wielkości. Niepokój zmusza go do porzucenia tych iluzji, pogodzenia się z samym sobą i przyjęcia życia takim, jakie jest.

Niepokój ma również wpływ na modlitwę i medytację. Nieradzenie sobie z nim na tej płaszczyźnie powoduje albo porzucenie medytacji, albo walkę o wyciszenie na siłę, a to jeszcze bardziej zwiększa niepokój. Nasz autor proponuje zrewidowanie przed Bogiem postawy modlitewnej. Człowiek, zamiast stawać się szybko pobożnym, powinien dostrzec mniej pobożne strony swojego życia, swój bunt przeciw Bogu, a także te płaszczyzny swojej egzystencji, gdzie jeszcze panuje pogaństwo. Niepokój potrafi ukazać człowiekowi, że jeszcze nie znalazł własnej, indywidualnej drogi do Boga, a powieliła tylko duchowe metody przejęte od innych lub przez nich akceptowane.

4.6. Świadome przeżywanie życia

O. Grün zwraca uwagę na świadome postrzeganie wszystkiego, co dzieje się w życiu człowieka, szczególnie jeśli chodzi o jego stan emocjonalny. Jest w tym bliski nauczaniu Mistrza z Pontu. Niepokój trzeba świadomie obserwować, ale nie walczyć z nim. Ma on prawo być, jednak nie powinien człowiekiem kierować. Miejsce, z którego ma być obserwowany, nie powinno być zarażone emocjami. Życie w zgodzie z własnym niepokojem prowadzi do większego spokoju niż zwalczanie tego stanu. Zgoda oznacza baczną obserwację, jak niepokój będzie się zachowywał w myślach i ciele, jak będzie wzrastał, umacniał się, a potem ustawał. Nie można mu jednak powierzyć prawa do kierowania własnym życiem. W centrum niepokoju człowiek jest w ten sposób spokojny, tak jak w oku cyklonu.

Człowiek powinien być cały w tym, co robi, i wiedzieć o tym, co robi, a więc wszystkimi zmysłami obecny w swoim ciele; dusza i ciało muszą być w równym stopniu zaangażowane. Nie można żyć świadomie w każdym momencie, ale chwila ze świadomością ostrożności i uwagi jest dobrym ćwiczeniem. Ostrożność i uwaga nie mogą jednak stać się, przestrzega o. Grün, następnym osiągnięciem. Przyczyna niepokoju często leży w tym, że człowiek ocenia wszystko, co robi. Jeśli to, co robi, nie odpowiada miarom jego wartości, może stać się przyczyną trwałego niezadowolenia i braku pokoju. Spostrzeganie czegoś bez oceny prowadzi do pokoju i zmieni się samo.

Określeniem uwagi jest, jak zauważa nasz autor, „łagodny” skupienie Człowiek skupiony jest jednością ze sobą i z tym, co czyni. Kto łączy się z tym, co robi, ten obchodzi się z tym łagodnie. Co więcej, kto rozumie swoje emocje, potrzeby i namiętności, ten jest łagodny w stosunku do siebie i żyje w pokoju z wewnętrznymi przeciwieństwami. Kto rozumie innych, będzie dla nich łagodny.

4.7. Post i milczenie

Metodą osiągnięcia pokoju wewnętrznego i zewnętrznego jest post. Pożywieniem człowiek może zasłonić negatywne emocje, aby nie czuć samego siebie. Post jest zaproszeniem do szukania nowych dróg nasycenia właściwego głodu, który w nim tkwi. O. Grün łączy w kierownictwie duchowym post z milczeniem. Dla niego post ma znaczenie religijne, ponieważ poszczący chce w ciszy otworzyć się na Boga i na wewnętrzny świat duszy. Post uspokaja, kiedy człowiek doświadcza głodu jako tęsknoty za spełnieniem, radością i miłością. Post kieruje go ku jego prawdziwej tęsknocie, poza ten świat, ku Bogu. Boża miłość może nasycić najgłębszy głód i doprowadzić do prawdziwej ciszy, gdzie jest zupełnie spokojnie. W trakcie postu, jak pisze o. Anselm, trzeba pozwolić dojść do głosu potrzebom i życzeniom, a potem zadać pytanie: co jest najgłębszą tęsknotą na dnie ludzkiego serca. Wtedy człowiek może dojść do tęsknoty, którą nasycić może jedynie Bóg.

4.8. Rezygnacja z nieustannych potrzeb materialnych

Przyczyną ludzkiego niepokoju jest też posiadanie wielu rzeczy, które, bywa, są używane bardzo rzadko albo wcale. Posiadanie ich obciąża człowieka, nie pozwala mu skoncentrować się na obiektywnie ważniejszych sprawach w życiu. Ludzie o niskim poczuciu własnej wartości potrzebują jak najwięcej rzeczy, aby się dowartościować. Jednak potrzeba rodzi inną potrzebę i krąg

się zamyka. Drogą do wewnętrznego i zewnętrznego pokoju jest uprzątnięcie tego, co niepotrzebne, aby było więcej przestrzeni wolności. Przy nadmiarze rzeczy człowiek nie może odpocząć. Jest pod ich presją. Dlatego asceza proponuje samoograniczenie posiadania przedmiotów materialnych. O. Grün twierdzi wprost, że rezygnacja zakłada istnienie silnej osobowości, co więcej, jest konkretną drogą, aby wzmocnić tę osobowość³⁰. Rezygnacja z tego, co mają inni, jest sposobem na odkrycie własnej tożsamości. Człowiek przebywający bardziej ze sobą aniżeli z rzeczami staje się pełen pokoju.

4.9. Bóg źródłem pokoju

Monastycyzm chrześcijański widział w Bogu jedyne źródło przeobrażenia niepokoju w pokój. Na drodze duchowej człowiek wychodzi od zniewolenia zewnętrznego pośpiechu, z którym przestaje się utożsamiać. Odnajdując swoje miejsce przy Bogu, doświadcza, że świat nie ma już nad nim władzy. Zjednoczenie z Bogiem przez wiarę pozwala obserwować niepokój z miejsca nie należącego do tego świata. Przykładem jest Jezus Chrystus, który przechodzi przez mękę spokojny. Jest nieporuszony wobec wrogiego tłumu. Doświadczenie jedności z Ojcem uwalnia Zbawiciela od niepokoju. O to samo zjednoczenie Chrystus prosi w modlitwie arcykapłańskiej. Z jedności Syna z Ojcem ma wypływać jedność wśród tych, co ufają Synowi (por. J 17, 21–23). Jezus prosi, aby Apostołowie i uczniowie zostali wprowadzeni w tajemnicę jedności i przez to w tajemnicę Boga. Jest to Jego odpowiedź na najgłębsze pragnienia ludzkiego serca rozdartego w podzielonym świecie: pokój i zbawienie. Swoją męką Jezus pokazuje, jak zachować spokój wśród problemów codziennego życia. Kiedy człowiek łączy w jedno to, co boskie i ludzkie, jak Chrystus jest jedno z Ojcem, doświadczenie zła nie może wyrwać go ze zjednoczenia z Bogiem. Jest w nim miejsce, w którym nikt nie zdoła pozbawić go pokoju pochodzącego ze zjednoczenia z Bogiem.

O. Grün zwraca uwagę również na modlitwę jesusową. Kościół prawosławny rozumie ją jako streszczenie Ewangelii, bowiem jest ona połączeniem duszy z Ojcem przez Chrystusa. Dla naszego autora ta forma modlitwy stała się sposobem medytacji. Ona konfrontuje człowieka z samym sobą i pozwala mu doświadczyć zjednoczenia z Bogiem w wirze wydarzeń w ciągu dnia. Nabierając oddechu i wypowiadając słowa: „Panie Jezu Chryste”, przy wyдыхaniu: „Synu Boga, zmiłuj się nade mną”, doświadcza się Chrystusa zstępującego w głębinę ludzkiej duszy, także do tych miejsc, które człowiek przed Bogiem zamknął. Doświadczenie Boga charakteryzuje się głębokim wewnętrznym po-

³⁰ Por. tamże, s. 114–115.

kojem. Im więcej Boga, tym mniej niepokoju. W Nim wszelkie przeciwieństwa, które człowieka rozdzierały, łączą się, dając pokój.

4.10. Modlitwa jako „zbawienna przerwa”

Niemiecki benedyktyn nazywa modlitwę „zbawienną przerwą”³¹ w nieustannym ruchu doświadczeń życia człowieka. Pokój wewnętrzny można utracić przez konflikty z innymi ludźmi. Powstaje zranienie, a potem człowiek rani samego siebie, wspominając trudne przeżycia. Aby przerwać ten łańcuch zranień i ranienia samego siebie, potrzebne jest stanięcie przed Bogiem na modlitwie. W niej człowiek patrzy na wszystko z perspektywy Boga, nabywając dystans do tego, co go raniło. Modlitwa jako „zbawienna przerwa” prowadzi wśród pośpiechu do pokoju. „Zbawienną przerwę” nasz autor widzi również w świętowaniu. Święta oznaczają przerwanie dnia codziennego i wywyższenie tego dnia, ponieważ sam Bóg wkracza w ludzkie życie. Święto, które wprowadza człowieka w pokój, zawsze czci w nim dzieła Boże. Przez wielbienie Boga serce człowieka zazna pokoju.

Zakończenie

W naszych analizach udało się ukazać szczególne miejsca modlitwy i kontemplacji w walce duchowej u Pontyjczyka w ujęciu benedyktyna z Münster-schwarzach. Modlitwa i kontemplacja, jak zauważa nasz autor, są dla Ewagriusza rzeczywistością duchową o tym samym wymiarze. Kontemplacja jako zjednoczenie z Bogiem przebywającym w sercu człowieka jest wielkim darem, ofiarowanym nam przez Boga. Godność człowieka polega na byciu jednym z Bogiem i oglądaniu Go. Jednak droga do zjednoczenia z Nim wiedzie przez walkę z namiętnościami, przez wyzwalanie się od przywiązań, przede wszystkim zaś od rozprasających myśli i namiętności. Człowiek powinien uwolnić się od wszelkich myśli i emocji, by został cały ukształtowany i ogarnięty przez Boga, ponieważ taki jest jego cel i dzięki niemu staje się zdrowszy, dochodząc do apatheii – beznamiętności. Ewagriusz nazywa ten stan „zdrowiem duszy”. Dla niego celem pracy wewnętrznej mnicha jest kontemplacja, a jej warunkiem koniecznym jest właśnie apatheia. W tym stanie człowiek jest wolny od przywiązania do namiętności, które nie są już źródłem wzburzenia, lecz pomagają w dążeniu do Boga.

³¹ Por. A. Grün, *Pokój serca – Życie w harmonii z samym sobą*, dz. cyt., s. 122.

Ważnym owocem modlitwy kontemplacyjnej, jak zauważył o. Grün, jest wewnętrzna wolność. Dzięki modlitwie człowiek może zdystansować się do emocji, które przeżywa, ponieważ przerywa ona strumień zła, uwalnia od niego i daje szansę nowego spojrzenia na te uczucia. Pozwala odciąć się od codzienności i uwalnia od jej władzy. Praktykując modlitwę kontemplacyjną, człowiek przedostaje się do istniejącej w nim przestrzeni pokoju, w której nie zawsze potrafił żyć. W tej przestrzeni dotyka niezafałszowanego obrazu Boga, który udziela daru wolności.

Każda droga prowadząca do zjednoczenia z Bogiem prowadzi jednocześnie do pokoju wewnętrznego. Życie staje się bardziej uporządkowane. Drogi te mają wspólny element, bowiem jest to ostatecznie droga modlitwy i kontemplacji. Wiedzie ona przez doświadczenie prawdy o sobie i doświadczenie Boga, aby człowiek miał udział w Jego nadprzyrodzonym pokoju.

Bibliografia

- Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. I, Kraków 1998.
Grün A., *Autosugestia. Jak myśleć pozytywnie*, Kraków 2001.
Grün A., *Bóg w mojej historii życia*, Kraków 2003.
Grün A., *Drogi ku wolności*, Kraków 2003.
Grün A., *Niebo zaczyna się w tobie*, Kielce 2003.
Grün A., *Jak sobie radzić ze złem?*, Kraków 1999.
Grün A., *Pokój serca – Życie w harmonii z samym sobą*, Kielce 2003.
Grün A., *Potrzeba milczenia*, Kraków 2004.
Grün A., *Przemiana*, Kraków 2002.
Grün A., *Rozdarcie*, Warszawa 2001.
Grün A., *W połowie drogi*, Kraków 2002.
Grün A., *Zamienić rany w perły*, Kraków 2002.

Streszczenie

Znaczenie modlitwy i kontemplacji w walce duchowej u Ewagriusza Pontyjskiego w ujęciu Anselma Grūna

Na drodze do zjednoczenia z Bogiem Anselm Grūn opisuje klasyczne formy modlitwy znane Ewagriuszowi z Pontu. Pierwsze trzy: *lectio*, *oratio* i *meditatio*, zależą w pewnym stopniu od ludzkiego działania, zaś czwarta, *contemplatio*, jest wyłącznie darem Boga. Na niej kończą się pojęcia, obrazy i myśli ludzkie, a rozpoczyna się bezpośrednie doświadczenie Boga w czystej ciszy. Bóg sprawia, że stan ten wypala człowieka wewnętrznie z ludzkich wyobrażeń o Jego Istocie, a przede wszystkim z pychy, aby napełnić go swoją łaską.

Kontemplacja jest dla Poncjusza sposobem leczenia ran wewnętrznych, które powstały w przeszłości. Praktyki ascetyczne nie mogą samodzielnie odnowić życia ludzkiego. Tylko kontemplacja na to pozwala. Walka duchowa, w której dochodzi do apatii (*apatheia*), wskazuje na kontemplację jako dopełnienie. W kontemplacji człowiek wychodzi poza swoje problemy, aby iść do Boga. Próbuje zapomnieć o całym bagażu przeżyć i emocji i zwrócić się do swojego wnętrza, przestrzeni całkowitej ciszy, w której żyje Bóg. Kontemplacja jest jedynym właściwym sposobem rozwiązywania problemów ludzkich: zamiast intelektualnego poszukiwania zwraca się do sumienia i duszy, aby znaleźć żywego Boga, który chce dać człowiekowi prawdziwy pokój serca.

Summary

The meaning of prayer and contemplation in the spiritual fight of Evagrius Ponticus according to Anselm Grün

On the path to union with God, Anselm Grün describes the classic forms of prayer that were known to Evagrius Ponticus. The first three forms: *lectio*, *oratio* and *meditatio* depend to a certain extent on human action, while the fourth: *contemplatio* is exclusively a gift of God. Here ends the concepts, images and thoughts that had the other forms and the immediate experience of God in pure silence begins. God causes a state of silence to burn away internally man from passion, human imaginations of His Being, and above all from pride, to fill him with his grace.

Entering into contemplation is for the Ponticus a way of healing internal wounds that have arisen in the past. Ascetics practices are not able to renew human life on its own. Only contemplation permits it. The spiritual fight, in which it comes to achieving *apatheia*, indicates contemplation as a complement. In contemplation a man goes beyond the level of his problems to go to God. He tries to forget about the whole baggage of experiences and emotions and to turn to his interior, to the space where the total silence, in which God lives is the only way to solve problems: instead of an intellectual search for solving problems, turning to conscience and soul to find a living God, who wants to give man a real peace of heart.

Rafał S. Niziński OCD

ORCID: 0000-0003-3566-0861

UAM – Poznań

Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa

Słowa kluczowe: ciemność, nicość, oczyszczenie, zjednoczenie z Bogiem, kontemplacja

Keywords: darkness, nothingness, purification, union with God, contemplation

Różne szkoły duchowości, omawiając doświadczenie mistyczne, często zwracają uwagę na jego aspekt negatywny. Używają przy tym takich terminów, jak niewiedza, pustka, ciemność (noc). Mimo podobieństwa semantycznego szkoły te, wydaje się, posługują się różnymi wizjami człowieka, Boga, świata oraz samego doświadczenia mistycznego. Stąd celem autora niniejszego artykułu jest próba uściślenia znaczenia tych negatywnych elementów doświadczenia mistycznego.

Poniżej zostaną ukazane podobieństwa i różnice w doktrynach klasyków omawiających to zagadnienie – Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Punktem wyjścia jest doktryna świętego karmelity, która wydaje się dokładnie precyzować różne aspekty negatywne doświadczenia mistycznego.

1. Etap przygotowania do doświadczenia mistycznego

Jan od Krzyża oraz Dionizy umieszczają element negatywny doświadczenia mistycznego na kilku płaszczyznach. Jest on obecny zarówno na etapie osobistego wysiłku człowieka, aby przybliżyć się do Boga (kontemplacja czynna według terminologii Jana od Krzyża), jak i na etapie doświadczenia mistycznego, gdy Bóg przybliży się do człowieka, aby się z nim zjednoczyć.

Pierwszy etap – kontemplacja czynna – nie jest *stricte* doświadczeniem mistycznym, gdyż zazwyczaj za takie uznaje się doświadczenie bierne, radykalnie wnikające w najbardziej intymne sfery człowieka, dające mu bezpośredni dostęp do Boga i poczucie pełni tego dostępu wraz z bardzo intensywnym doświadczeniem obecności Absolutu, radykalnie zmieniające życie mistyka¹. Tę definicję doświadczenia mistycznego, która wydaje się bardziej dotyczyć fenomenów mistycznych (np. ekstazy) i w którą dobrze wpisuje się doktryna Dionizego², należy rozszerzyć o definicję kontemplacji wlanej podaną przez Jana od Krzyża, gdyż fenomeny mistyczne to doświadczenie mistyczne w najbardziej intensywnej postaci. Pojęciem szerszym niż fenomen mistyczny jest, w rozumieniu Jana od Krzyża, kontemplacja bierna, czyli miłosne udzielanie się Boga. Nie musi ono mieć charakteru gwałtownego. Niemniej jest bezpośrednio, radykalnie zmienia życie człowieka, wnika w jego najintymniejsze sfery, w przeważającej mierze daje odczucie braku Boga³, a jedynie w rzadkich chwilach to, o czym wspomina pierwsza wyżej przytoczona definicja, czyli jakąś niespodziewaną nową, głęboką i bardzo intensywnie wyrażoną Jego obecność. Stąd doświadczenie mistyczne *sensu lato* to kontemplacja bierna, która wyjątkowo może się objawiać jako przeżycie bardzo intensywnego kontaktu z Bogiem – czyli fenomen mistyczny⁴.

1.1. Podobieństwo świata do Boga – Jan od Krzyża

Jedną z kwestii determinujących umiejscowienie elementu negatywnego w doświadczeniu Boga jest ontyczne niepodobieństwo między Bogiem a światem. Tę relację Dionizy i Jan od Krzyża widzą odmiennie. Karmelita uznaje, że świat nosi w sobie pewne odbicie Boga i może służyć jako pewnego rodzaju pośrednik w drodze człowieka do Niego. Wszystkie stworzenia mają w sobie jakiś ontyczny Jego ślad, co odpowiada pewnej bytowej analogii między Bogiem a światem – komentuje Ciro García⁵. Człowiek, poznając piękno stworzeń, czuje się pociągnięty do Boga. Jan od Krzyża uznaje wręcz, że pewien

¹ H. Paprocki, *Mistyka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 86–89.

² Por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 21.

³ Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: tenże, *Obras completas*, Madrid 1988, 2,5,1; 2,17,2 [dalej: NC]; tenże, *Droga na Górę Karmel*, w: tamże, 2,10,4; 3,33,5 [dalej: DKG]. Tłumaczenia tekstów Jana od Krzyża własne.

⁴ J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 190n.

⁵ Por. DKG 2,8,3; C. García, *Teología mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1380.

etap drogi człowieka do Boga polega właśnie na szukaniu i odczytywaniu Jego śladów w świecie stworzonym⁶. Święty sądzi, że Bóg prowadzi człowieka do zjednoczenia stopniowo, najpierw posługując się formami i obrazami zmysłowymi, w tym pięknem stworzenia, czyniąc to zgodnie z ludzką aktualną zdolnością pojmowania, które zależy od poznania zmysłowego⁷. Dopiero potem stopniowo pozbawia człowieka dróg zmysłowych, które wiążą się z dyskursem (rozważaniem) i medytacją opartą na wyobrażeniach⁸.

1.2. Cel życia duchowego: zjednoczenie z Bogiem

Można wymienić kilka powodów, dla których, według Jana od Krzyża, dążenie do Boga za pośrednictwem stworzenia nie prowadzi do zjednoczenia z Nim. Akty człowieka, które są nakierowane na stworzenie, nie jednoczą z Nim bezpośrednio, a człowiek chce się zjednoczyć z samym Bogiem. Choć wszystkie stworzenia mają pewne odniesienie do Boga i noszą w sobie Jego ślad, to Jan dopowiada, że nie ma istotowego podobieństwa (*semejanza esencial*) między stworzeniem a Bogiem. Różnica między tymi rzeczywistościami jest nieskończona i dlatego rozum nie może się odnieść przy pomocy stworzeń bezpośrednio do Boga⁹ w taki sposób, aby zjednoczyć się z Nim samym. García wyprowadza z tego konsekwencję, że brak istotnego podobieństwa oznacza przede wszystkim przepaść między naturalnym a nadprzyrodzonym, czyli między tym, co człowiek może sam osiągnąć – choć nie bez pomocy łaski – a tym, co może od Boga otrzymać bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym¹⁰. W tym kontekście nadprzyrodzone jest wszystko to, co otrzymuje dusza od Boga bez pomocy zmysłów¹¹, a co przekracza jej naturalną pojemność (*capacidad*) i zdolność (*habilidad*)¹². W konsekwencji doświadczenie mistyczne (kontemplacja bierna), będąc nadprzyrodzonym, powoduje, że ludzkie władze odpoczywają i nie są czynnie zaangażowane, tylko pasywnie otrzymują to, co Bóg w nich działa¹³.

⁶ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Obras completas*, dz. cyt., 4,1 [dalej: PD].

⁷ DKG 2,17,3.

⁸ DKG 2,17,5; M. Herráiz, *Contemplación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 330.

⁹ DKG 2,8,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹⁰ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹¹ DKG 2,16,2

¹² DKG 2,10,2.

¹³ DKG 2,12,8.

Oznacza to, że tajemnica Boga jest niepojęta, przekracza całe stworzenie oraz ludzki umysł¹⁴ i jednocześnie wymaga transformacji człowieka, który sam z siebie nie jest w stanie odpowiednio przyjąć Boga i wejść w intymność boskiego życia. Konieczna jest nadprzyrodzona przemiana duszy¹⁵, która jest darmowa; zmienia pojemność duszy i jej zdolności naturalne (*capacidad y habilidad natural*)¹⁶, umożliwiając jej przyjęcie boskiej komunikacji¹⁷.

Inny powód wspomnianej niewystarczalności pośrednictwa stworzenia w drodze do zjednoczenia z Bogiem wynika z tego, że Bóg może się zjednoczyć tylko z kimś, kto jest Mu równy¹⁸. Oznacza to, że akty człowieka muszą być boskie, czyli ma w nich być sam Bóg i nic innego. W zjednoczeniu, do jakiego człowiek jest powołany, będącym jednocześnie pełnią ludzkiej doskonałości, Bóg komunikuje duszy swój byt (*su ser*) w ten sposób, że dusza wydaje się być samym Bogiem i posiadać to, co posiada sam Bóg¹⁹.

Jan określa to zjednoczenie mianem transformacji partycypującej – dusza staje się Bogiem przez partycypację²⁰. Daje ona uczestnictwo w tym, czym jest Bóg i co posiada²¹, przemiana byt człowieka i jego władze. Prowadzi to do nowego pojmowania (*entender*) Boga i nowego sposobu kochania Go. Zarówno ta nowa miłość, jak i nowe pojmowanie są wprowadzeniem duszy, którego dokonuje Bóg, w Jego miłość i pojmowanie. Odtąd ludzkie działanie staje się boskim, a to oznacza, że uczestniczy w boskim działaniu. Jest to podniesienie czy też ubóstwienie ludzkich władz duchowych²². Przemiana w Boga dokonuje się przez miłość. Oznacza to, że w ludzkiej woli nie ma niczego, co by było przeciwne woli Boga²³. Wytwarza się głębokie utożsamienie i komunია pomiędzy duszą a Bogiem, ale nie w sensie panteistycznym. Dwa podmioty – Bóg i człowiek, pozostają sobą, są oddzielone w zjednoczeniu. Aby to zobrazować, Jan od Krzyża posługuje się przykładem światła. Gdy promień światła pada na szybę, przemienia ją i rozjaśnia w ten sposób, że szyba wydaje się tym promieniem, gdyż świeci tym samym co on światłem. Niemniej, chociaż szyba wydaje

¹⁴ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹⁵ DKG 2,4,2.

¹⁶ DKG 2,10,2.

¹⁷ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1500–1501.

¹⁸ PD 32,6.

¹⁹ DKG 2,5,6–7.

²⁰ DKG 2,5,7; 1,4,3; 1,11,6.

²¹ DKG 2,5,7.

²² DKG 1,5,7.

²³ DKG 2,5,3; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1504.

się światłem, jednak ma inną naturę niż światło²⁴. W zjednoczeniu tym można mówić o transformacji, gdy zaistnieje podobieństwo miłości (*semejanza de amor*) dwóch podmiotów²⁵.

Zważywszy, że taki cel stawia Jan człowiekowi jednoczącemu się z Bogiem, musi on przygotować się na tego typu zjednoczenie. Będzie wymagało to zarówno właściwej postawy człowieka, polegającej na odrzuceniu wszystkiego, co nie jest Bogiem, jak i działania samego Boga, który będzie przemieniał człowieka w siebie.

1.3. Czynne przygotowanie do zjednoczenia – kontemplacja czynna

W nauczaniu Jana od Krzyża zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przez przemianę charakteru działania władz ludzkiej duszy, czyli rozumu, woli i pamięci. Mają one stać się boskie. Osiągnięcie tego nie leży w mocy samego człowieka, dlatego tej przemiany dokonuje w nim Bóg. Niemniej, i jest to warunek wstępny dla działania Boga, człowiek powinien starać się czynić akty swej duszy takimi, aby były nakierowane na samego Boga. Zatem poznanie, miłość i pamiętanie mają mieć za przedmiot Boga. W teologii akty te, nakierowane na samego Boga, są nazywane cnotami teologalnymi. Jak pisze Aniano Alvarez-Suárez, dzięki cnotom teologalnym człowiek kieruje się ku Bogu wprost i natychmiast, jako ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu²⁶. W tym miejscu należy podkreślić, jak zauważa Alvarez-Suárez, że dla Jana od Krzyża cnoty nie dają zjednoczenia z Bogiem, a jedynie dyspozycję do takiego zjednoczenia, bowiem to Bóg, a nie człowiek jest sprawcą efektywnej jedności²⁷.

1.4. Oczyszczenie władz duszy

Wydaje się, że Jan idzie za Arystotelesem, gdy opisując ludzkie działanie, przypisuje pierwszeństwo w nim poznaniu, a nie miłości. Za poznaniem idzie wola – tak przynajmniej jest w zwykłych aktach ludzkiego działania. Jan pisze, że nic z tego, co znajduje się w ludzkim rozumie, a co umysł otrzymał drogą naturalną, nie może służyć jako bezpośredni środek zjednoczenia z Bogiem²⁸. Stąd wynika konieczność oczyszczenia, gdyż nie ma niczego, co by łączyło z Bogiem i miało istotne podobieństwo do Niego, a co człowiek osiągałby w ramach poznania naturalnego wyrażonego w postaci pojęć. Jan pisze, że

²⁴ DKG 2,5,6; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1502.

²⁵ DKG 2,5,3.

²⁶ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1498.

²⁷ Tamże, s. 1498–1499.

²⁸ DKG 2,8 (tytuł rozdziału); C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

sama boska mądrość (*sabiduría*), którą jest Bóg, nie ma żadnego kształtu (*ningún modo ni maneratiene*) ani w żaden sposób nie podpada pod jakiegokolwiek szczegółowe i konkretne (*noticiadistinta y particular*) poznanie (*inteligencia*)²⁹, które człowiek osiąga w sposób naturalny.

Jan podkreśla, że jeśli człowiek chce mieć dostęp do Boga, aby się z Nim zjednoczyć, to jest to możliwe jedynie za pomocą wiary. Wynika to z tego, że Bóg jest zupełnie inny niż nasz sposób myślenia o Nim³⁰. Bóg jest całkowicie transcendentny i przez to niedostępny dla naszego języka i pojmowania³¹; przekracza każde uczucie (*sentimiento*) oraz smak (*gusto*)³², a przede wszystkim wszelką wiedzę (*saber*)³³. Tylko wiara jest proporcjonalnym i bezpośrednim środkiem, aby dusza zjednoczyła się z Bogiem (*es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una a Dios*)³⁴.

Wiara ma charakter jednoczący z Bogiem, w sensie nakierowania rozumu na samego Boga. Poznanie w wierze oznacza transcendowanie każdego naturalnego poznania. Jednak ludzki rozum, dopóki jest w ciele, nie ma zdolności oglądania Boga³⁵. Zatem żadna treść posiadana przez ludzki rozum w sposób naturalny ani też pojmowanie nadprzyrodzone, czyli oparte na wierze, nie może służyć rozumowi jako bezpośredni środek (*medio próximo*) w zjednoczeniu z Bogiem.

Owo zaślepianie rozumu wiarą to oczyszczenie czynne, w którym sam człowiek przygotowuje się do kontemplacji biernej. Wiara to prawdziwe poznanie Boga, pośrednie i ciemne. Wiara przekracza naturalną zdolność ludzkiego umysłu, wierzącego w coś, co przekracza jego zdolność pojmowania. Aby to zobrazować, posłużmy się przykładem wiary w Boga na podstawie objawienia ewangelicznego, według którego Bóg jest dobrym Ojcem. Dzięki pośrednictwu tego obrazu człowiek w aktach wiary może przekroczyć obraz ojca jako człowieka, odrzucając jego niedoskonałości, i skierować umysł ku Bogu – Ojcu, którego doskonałości nie jest w stanie pojąć. Pośredniość poznania w oparciu o wiarę polega na tym, że umysł posługuje się jakimś stworzeniem, aby przez nie dotrzeć do tego, czego nie widzi i co przerasta jego zdolności pojmowania. Treść, którą stara się poznać dzięki wierze, a którą jest Bóg, przekracza zdolność ludzkiego umysłu, dlatego wiara jest poznaniem ciemnym.

²⁹ DKG 2,16,7; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1499.

³⁰ DKG 2,19,1.

³¹ DKG 1,4,4; 2,4,4; 2,4,9; 2,9,1; 2,19,1.

³² DKG 2,4,6.

³³ DKG 2,14,4; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1499.

³⁴ DKG 2,9,1; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

³⁵ DKG 2,8,4.

Element negatywy tego poznania polega na tym, że nie można poprzestać na obrazie człowieka – ojca, bo Bóg jest nieskończenie od niego doskonalszy. W aktach wiary umysł wychodzi od obrazu człowieka jako ojca, neguje jego niedoskonałości (czasowość, cielesność, zmienność, omylność itp.) oraz uwzniośla jego miłość, wznosząc się ku Bogu. Umysł dzięki czemuś znanemu wznosi się ku temu, co nieznanne. Jest to zatem poznanie pośrednie. Ponadto poznanie to nigdy nie osiąga swej pełni poznawczej, gdyż znany i poznawalny znak oznacza coś, co dla umysłu jest niepojęte. Dlatego Bóg, w którego się wierzy, nie odpowiada żadnemu pojęciu, jakie człowiek jest w stanie sobie wytworzyć. Jednak jest to poznanie prawdziwe, gdyż wybrany w objawieniu przez Boga znak coś prawdziwego o Nim mówi³⁶. Dlatego, według Jana od Krzyża, iść do Boga, opierając się na wierze, oznacza zmierzać do Niego, nie rozumiejąc i nie chcąc zrozumieć, zaślepiając się i wprowadzając umysł w ciemności wiary, zamiast otwierać oczy, aby dosięgać boskiego promienia³⁷.

Gabriel Castro pisze, że choć Jan od Krzyża uznaje, iż oczyszczenie obejmuje całego człowieka, to umieszcza je głównie w sferze poznania, czyli wiary³⁸. Niemniej finalny efekt oczyszczenia jest przede wszystkim moralny. Właśnie w tej sferze człowiek zostaje radykalnie przemieniony³⁹. Aby się do tego przygotować, potrzebne jest także czynne oczyszczenie woli. Oznacza to, że człowiek ma zmierzać do Boga, wyrzekając się smakowania w rzeczach stworzonych, co jest także oczyszczeniem zmysłów⁴⁰. Jan pisze, że to nie rzeczy zajmują duszę i jej szkodzą, gdyż w nią nie wnikają. To dusza przez swoje zmysły i wolę wikła się w smak odkrywany w rzeczach⁴¹. Idąc za wiarą, człowiek przekracza to, co widzialne, i modyfikuje swoją hierarchię wartości⁴². Osiągany brak upodobania w rzeczach stwarza w nim pewną pustkę, która pozwala poruszać się w wolności, w zgodzie z wiarą zmierzając ku Bogu⁴³. Dlatego istnieje związek między doskonaleniem się w wierze i w sferze moralnej. Jan definiuje miłość do Boga jako wyzbycie się wszystkiego i ogołocenie się ze wszystkiego, co nie jest Bogiem⁴⁴.

³⁶ Por. R.S. Niziński, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karola Bartha*, Poznań 2012, s. 216n.

³⁷ DKG 2,8,5; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380–1381.

³⁸ G. Castro, *Noche oscura del alma*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1034.

³⁹ Tamże, s. 1035.

⁴⁰ DKG 1,2,1; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1037.

⁴¹ DKG 1,3,4.

⁴² NC 1,11,1–2.

⁴³ NC 2,16,7; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1038.

⁴⁴ DKG 2,5,7; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1502.

Miłość, będąca aktem woli, w drodze do zjednoczenia jest ważna z tego względu, że tylko gdy się osiąga całkowitą zgodność z wolą Boga, można mówić o pełni zjednoczenia. Stopień miłości ma związek z czystością duszy. W zależności od stopnia tak pojętej czystości następuje oświecenie oraz zjednoczenie duszy z Bogiem⁴⁵. Powodem utożsamienia miłości z czystością duszy jest zasada, którą posługuje się Jan od Krzyża. Według niej, w duszy nie może istnieć pustka. Dusza w swej pożądlivości/miłości (*apetito*) może zwracać się i do stworzenia, i do Boga. Odwracając się od tego, co stworzone, napełnia się Bogiem⁴⁶. Powód wyrzeczenia się wszelkiej niewłaściwej miłości do stworzenia jest jeszcze inny: w jednym podmiocie nie mogą się znajdować dwa przeciwieństwa, gdyż się sobie sprzeciwiają i nawzajem się wykluczają⁴⁷.

1.5. Dionizy – przygotowanie do zjednoczenia z Bogiem; brak analogii bytu

Dla zrozumienia myśli Dionizego kluczowe są, sędzę, dwie kwestie. Pierwszą jest stopień ontycznego podobieństwa między Bogiem a światem. Druga jest konsekwencją rozstrzygnięcia pierwszej i dotyczy poznawalności Boga. Z całości myśli Dionizego wynika, że nie ma ontycznego podobieństwa między Bogiem a światem. Stworzenie świata ma charakter emanacji, a wzory rzeczy znajdują się nie w Bogu, lecz w opatrnościach, czyli poszczególnych etapach emanacji. Tadeusz Stępień pisze:

Z dobra-jedności-doskonałości, czyli z tego, co jest Opatrznością Boga w ogólności, emanują poszczególne opatrności. W ten sposób Bóg w Trójcy Świętej zostaje umieszczony całkowicie poza porządkiem emanacji⁴⁸.

U Pseudo-Dionizego najwyżej stoi niepoznawalny i niepojęty Bóg. Dopiero po nim jest imię wyrażające całość Opatrzności Boga – dobro, które także jest doskonałością i jednym⁴⁹.

Opatrzność to sposób, w jaki najwyższy punkt rzeczywistości u filozofów późnego platonizmu – Jednia, opiekuje się i udziela wiedzy temu, co jest niższe od niej. (...) U Pseudo-Dionizego Bóg jest tak transcendentny i oddzielony od świata, że jego kontakt ze stworzeniem zawsze się odbywa przez opatrności⁵⁰.

⁴⁵ DKG 2,5,8.

⁴⁶ DKG 2,15,4; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1503.

⁴⁷ NC 2,5,4; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1054.

⁴⁸ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dziel-ska, Kraków 1997, s. 29.

⁴⁹ Tamże, s. 24.

⁵⁰ Tamże, s. 22–23.

Tak jak platońskie idee były doskonałymi wzorcami dla niedoskonałych, widzialnych rzeczy, tak dla Pseudo-Dionizego opatrznosci są wzorami dla wszystkiego, co Bóg stwarza⁵¹.

Bóg jest ponad dobrem-jednością. Jest ponad wszystkim. Jest absolutnie transcendentny⁵². Stąd wydaje się poprawną konkluzją, że dla Dionizego świat nie nosi w sobie żadnego podobieństwa do Boga. Owszem, jest przejawem Jego stwórczego działania, ale nie jest Jego śladem. Nie może być mowy o jakiejś *analogia entis*. To skutkuje niepoznawalnością Boga w oparciu o wiedzę uzyskaną przez kontakt ze stworzeniem⁵³.

1.6. Objawienie mówi o działaniu Boga

Pozostaje do wyjaśnienia, jaką rolę miałyby odgrywać objawienie chrześcijańskie w drodze do poznania i zjednoczenia z Bogiem. W pismach Dionizego można zauważyć pewną dwoistość:

Tak zatem nie godzi się (...) o tej substancjalnej i sekretnej naturze Boskości ani cokolwiek mówić, ani myśleć, wyjąwszy tylko to, co z boskiego zrządzenia zostało objawione w Piśmie. W tych świętych przekazach bowiem sama Boskość łaskawie o Sobie oznajmiła, że wiedza o tym, czymkolwiek by ona była, i kontemplacja Jej natury są całkowicie nieosiągalne dla każdego z racji Jej absolutnie nadsubstancjalnego wyniesienia ponad wszystkie byty⁵⁴.

Z jednej strony, Dionizy nie chce deprecjonować roli Pisma Świętego jako źródła wiedzy o Bogu; z drugiej, objawione w Piśmie Boskie imiona nie odnoszą się do samego Boga, tylko do opatrznosci. Stępień doprecyzowuje, że „[objawione imiona Boskie] odnoszą się do procesu emanacji, przez który Bóg stwarza i obdarza substancjalnością wszystkie byty (*Imiona Boskie* V, 1). Boskie imiona odnoszą się więc do Boga w jego udzielaniu się wszystkiemu, co istnieje⁵⁵. Nie odnoszą się zatem do Niego samego⁵⁶.

⁵¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., V, 9 [dalej: *Imiona Boskie*]; T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 26.

⁵² T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 29.

⁵³ A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 597.

⁵⁴ *Imiona Boskie* I, 2.

⁵⁵ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁶ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamas*, 2013 (praca doktorska), s. 103, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/10301/1/Blandzi_doktorat_2013.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2019).

W ten sposób [czytając Pismo Święte] uczymy tę dobroczynną zasadę każdej świętej iluminacji, zgodnie z tym, co ona sama przekazała o sobie w Piśmie, głosząc, że jest przyczyną, zasadą, substancją, życiem (...) te imiona Boskie, które odpowiadają dobroczynnemu udzielaniu się Boskiej Zwierzchności. Widzimy przeto, że niemal w każdej księdze Pisma Boska Zwierzchność jest nabożnie rozśławiana jako Monada i Jednia z racji prostoty i jedności swej nadprzyrodzonej niepodzielności⁵⁷.

Zatem na pytanie, czy przez stworzenia możemy jakoś poznać Boga, musimy odpowiedzieć negatywnie. Poznajemy Go jedynie w Jego udzielaniu się, ale nie Jego samego.

1.7. Wiara a przygotowanie się do zjednoczenia z Bogiem

O ile Jan od Krzyża mówi o konieczności wiary, aby nakierować rozum na Boga, o tyle trudno znaleźć takie wypowiedzi u Dionizego. Rzeczy stworzone, które według Jana są użyte w objawieniu jako znaki mówiące coś o Bogu, dla Dionizego faktycznie takiej funkcji nie mogą pełnić. Są jedynie symbolami boskości. Dlatego zdaniem Dionizego wiemy o Bogu przede wszystkim, jaki nie jest.

Skoro więc przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyraźalne, jest zatem rzeczą znacznie stosowniejszą, jeśli objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne⁵⁸.

Maciej Manikowski stwierdza o drodze prowadzącej do zjednoczenia związanego z doświadczeniem mistycznym, że

(...) musi to być postawa praktyczna, odnosząca się do życia danego człowieka, czyniąc z niego, mówiąc obrazowo, puste naczynie, do którego może zostać wlane mistyczne doświadczenie (...). W konsekwencji mamy do czynienia nie tylko z całkowitym oczyszczeniem czy odrzuceniem wszystkiego, ale również z całkowitym wyczyszczeniem człowieka⁵⁹.

Przywołajmy analizowany wcześniej przykład z ojcem. W przypadku Dionizego wydaje się niemożliwe, aby obraz ojca pełnił taką samą funkcję w drodze poznania Boga, jak to przedstawiono wyżej, gdyż nie ma żadnego imienia, które by się odnosiło do Boga. Poza tym wszelkie obrazy odniosłyby nas co

⁵⁷ *Imiona Boskie* I, 3–4.

⁵⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, II, 3 [dalej: *Hierarchia niebiańska*].

⁵⁹ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 18–19.

najwyżej do działania Boga, a nie do Niego samego: „Co do mnie, pragnę, aby Bóg pozwolił mi godnie rozślawić wieloimienne dobrodziejstwa niepojętej i nie posiadającej imienia Boskości, nie dającej się ani nazwać, ani wyrazić żadnym imieniem”⁶⁰; „Skoro więc wszelka wiedza ma za przedmiot byt i kończy się tam, gdzie kończy się byt, to Ten, który góruje nad każdą konkretną substancją, jest również ponad wszelkim poznaniem”⁶¹. Dla Dionizego Bóg jest wszechnazwalny. „Świadomi tych prawd święci autorzy Pisma wielbią ją i jako bezimienną, i pod wszystkimi imionami”⁶². Dlatego najwłaściwszym sposobem mówienia o Nim jest milczenie⁶³.

Według Dionizego, Boga można nazwać dowolnym imieniem, gdyż imiona mają charakter symbolu, a nie znaku. Tym samym myślenie o Bogu jako kimś, kto jest jakoś podobny do ojca, jest równoznaczne z myśleniem o Bogu będącym zaprzeczeniem ojca.

Nie należy jednak sądzić, że w jej [przyczynie wszystkiego] przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ ta przyczyna, odwiecznie wyższa od wszystkiego braku, jest ponad wszystkim, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej⁶⁴.

Stąd trudno wyjaśnić, jak można by wznosić umysł do Boga, posługując się symbolami, jak to sugeruje Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, przytaczając myśl Dionizego. Dionizy posługuje się analogią, dzięki której mielibyśmy poznać Boga przez symbole. Niemniej bez analogii bytowej między Nim a światem trudno mówić o możliwości rzeczywistego poznania Boga, posługując się symbolami zaczerpniętymi z rzeczy stworzonych. Wzory rzeczy stworzonych nie znajdują się w Bogu, tylko w opatrnościach. Stąd *de facto* rzecz-symbol nie może odnosić do Boga⁶⁵.

1.8. Agnostycyzm

Dlatego też wydaje się poprawną konkluzją, że jeśli człowiek nie dozna mistycznego poznania, jest skazany na niepoznawalność Boga, co skutkuje agnostycyzmem.

⁶⁰ *Imiona Boskie* I, 8.

⁶¹ *Imiona Boskie* I, 4.

⁶² *Imiona Boskie* I, 6.

⁶³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., III [dalej: *Teologia mistyczna*].

⁶⁴ *Teologia mistyczna* I, 2.

⁶⁵ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 104–105.

Ty zaś, kochany Tymoteuszu (...) odrzuć od siebie doznania zmysłów i intelektualne energie, całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w tej całkowitej niewiedzy został wyniesiony, na ile jest to możliwe, do jedności z tym, co jest ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzą⁶⁶.

Nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą, ani prawdą (...) nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać, ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy⁶⁷.

Stępień zagadnienie poznania Boga w objawieniu podsumowuje w ten sposób:

Pseudo-Dionizy, opierając się na filozofii neoplatońskiej, przedstawia sposób, w jaki człowiek może dojść do zjednoczenia z Bogiem. Podstawowy wniosek, który płynie z filozofii Dionizego i jednocześnie jest bardzo ważny w mystyce, jest następujący. Bóg jest tak bardzo oddalony od świata, że jest całkowicie inny od wszystkiego, co jest nam znane. Dlatego też jeśli komuś się wydaje, że może dobrze określić Boga jakimś imieniem, to znaczy, że tak naprawdę Boga nie poznał i nie widział. Aby dojść do prawdziwego poznania Boga, należy podążać drogą kolejnych zaprzeczeń. (...) Na koniec zaś trzeba zaprzeczyć, że jest On jakimkolwiek naszym zaprzeczeniem, bo nawet przez zaprzeczenia nie jesteśmy w stanie przybliżyć naszemu umysłowi Jego tajemnej i wszystko przekraczającej natury (por. *Teologia mistyczna* V). Wtedy właśnie okazuje się, że nasz intelekt, chcąc się zjednoczyć z Bogiem, musi wejść w całkowitą ciemność tożsamą z pustką intelektualną. Najwyższą możliwą dla człowieka formą poznania Boga jest bowiem niewiedza⁶⁸.

1.9. Ciemność u Jana od Krzyża

Jeśli Jan od Krzyża mówi o ciemności wynikającej z wiary, to ma ona inny charakter niż ta, o której wspomina Dionizy. U Jana znak (ojciec) stanowi wi-
dzialny i zrozumiały punkt odniesienia, aby przejść do czegoś ten znak przekraczającego, czyli Boga. Co ważne, znak (ojciec) prawdziwie oznacza Boga. U Dionizego nie ma takiego znaku, dlatego nie można posłużyć się żadnym znakiem, aby coś nam powiedział o Bogu. Każdy symbol mówi o Bogu to samo, czyli nic. U Jana od Krzyża Boga poza doświadczeniem mistycznym

⁶⁶ *Teologia mistyczna* I, 1.

⁶⁷ *Teologia mistyczna* V; A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁸ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 33.

prawdziwie, choć pośrednio, poznajemy w wierze, bo objawione znaki oznaczają Boga. Dla Dionizego nie ma takiej możliwości, gdyż objawione w Piśmie symbole mają się nijak do Boga.

1.10. Pominięcie miłości przez Dionizego

Inną kwestią – gdy porównujemy Jana od Krzyża z Dionizym – jest prawie całkowite pominięcie przez Dionizego wątku miłości⁶⁹. Dla niego człowiek jednoczy się z Bogiem, jedynie doskonaląc umysł, czyli opróżniając go z wszelkiego pojmowania. Owszem, Dionizy mówi o miłości jako drodze do zjednoczenia z Bogiem, ale utożsamia ją z czystością poznania. Całkowita przemiana człowieka dokonuje się, gdy ten przemieni się poznawczo⁷⁰. Manikowski wspomina o trzech ruchach duszy prowadzących do zjednoczenia z Bogiem. Pierwszy ruch, według Dionizego, polega na oddzieleniu od świata zewnętrznego. Drugi to oświecenie pochodzące od Boga, gdy jeszcze nie widzi się bezpośrednio boskich tajemnic. Trzeci to wychodzenie poza siebie, aby zjednoczyć się z Bogiem, gdy się Go ogląda. Wtedy też następuje przebóstwienie człowieka:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim celem [jest] to całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i zrozumienie świętej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w jednokształtnej doskonałości i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci inteligibilnie i przebóstwem tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą⁷¹.

Dla Jana od Krzyża przygotowanie do zjednoczenia ma objąć wszystkie ludzkie władze, stąd zaciemnienie dotyczy nie tylko rozumu, ale też woli, pamięci oraz zmysłów. To nie niewiedza stwarza możliwość zjednoczenia, tylko miłość oświecana wiarą, która z natury jednoczy i upodabnia człowieka do Boga. Dlatego przygotowanie do zjednoczenia ma wymiar także moralny. Je-

⁶⁹ Dionizy czyni miłość do Boga – rozumianą jako zachowywanie Jego przykazań – warunkiem koniecznym zjednoczenia się z Nim. To nawiązanie do miłości tak rozumianej w całym kontekście jego nauki wydaje się jednak tylko pewnym wtrąceniem do zasadniczego wątku, jakim jest konieczność doskonalenia poznania; tenże, *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne II*, dz. cyt., II, cz. I [dalej: *Hierarchia kościelna*].

⁷⁰ Choćby *Hierarchia niebiańska* III, 2; VII, 3; X, 1; por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 20–21.

⁷¹ *Hierarchia kościelna* I, 3; przeciwna interpretacja: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 162n.

śli Jan używa swojego sławnego terminu „nic” na określenie drogi prowadzącej do Boga, to powinien on być skorelowany z cnotami teologicznymi, które precyzują charakter owego „nic”. Można by to sformułować w ten sposób: do Boga nie prowadzi nic, tylko wiara; nic, oprócz miłości nadprzyrodzonej oraz nadprzyrodzonej nadziei⁷².

Brak analogii bytu w myśli Dionizego uniemożliwia także posłużenie się pięknem stworzenia jako pewnego rodzaju trampoliną, aby nakierować umysł na Boga, jak to jest w doktrynie Jana od Krzyża.

2. Bierne jednoczenie się z Bogiem – kontemplacja mistyczna

Kontemplacja, która jest doświadczeniem mistycznym, której pełnią jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem, to dla Jana od Krzyża wiedza uzyskana dzięki (*por*) miłości. Bóg nigdy nie daje mistycznej mądrości bez miłości, gdyż to sama miłość, która ma charakter jednoczący dwa podmioty, ją wlewa. Dokonuje się to sekretnie i po ciemku dla rozumu oraz pozostałych władz⁷³. Kontemplacja, stwierdza Jan, to wiadomość/treść (*noticia*) o pewnych cechach. Pisze on, że kontemplacja jest jednocześnie treścią i boską miłością, czyli jest miłosną treścią (*noticia amorosa*)⁷⁴. Kontemplacja to także *noticia* ciemna, ogólna⁷⁵ i mętna (*confusa*)⁷⁶.

Hiszpańskie słowo *noticia* najprościej byłoby przetłumaczyć jako treść, wiadomość, informacja. Gdyby chodziło tylko o kontemplację czynną, to termin „treść” byłby wystarczający. Gdy natomiast odniesiemy go do kontemplacji biernej, to tłumaczenie staje się ułomne, gdyż sugeruje coś, co ma jakiś związek z pojęciem i jest skierowane tylko do władz poznawczych. Dlatego w tym drugim przypadku *noticia* ma szersze znaczenie. Owszem, jest to pewna treść/wiadomość, ale skierowana nie tylko do intelektu, lecz także do woli i pamięci oraz zmysłów. Treść ta nie ma postaci pojęcia. Jeśli dla Jana od Krzyża w kontemplacji czynnej, czyli np. medytacji, mamy do czynienia z *noticia* jasną/wyraźną (*distinta*) i konkretną (*particular*), to zupełnie inaczej jest w kontemplacji biernej, gdzie mamy do czynienia z treścią ogólną i niejasną

⁷² M. Martin del Blanco, *Todo/nada*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1460–1461.

⁷³ NC 2,17,2; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 333.

⁷⁴ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tenże, *Obras completas*, dz. cyt., 3,32 [dalej: ŻPM]; NC 2,12,4.

⁷⁵ DKG 2,10,4.

⁷⁶ DKG 3,33,5; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 324.

(*noticia general oscura*)⁷⁷. Gdy treść (*noticia*) dotyka ludzkiej woli, rozpala ją miłością. Wtedy też *noticia* może przybrać postać pewnego odczucia, miłosnego doświadczenia, ale bez wiedzy, że to, co się odczuwa, to Bóg udzielający się duszy. Św. Teresa z Avili, posługując się tym samym terminem, pisze o *noticia amorosa* w takim kontekście: „Bóg wysyła duszy przez miłość pewną treść/ wiadomość (*noticia*), a mianowicie, że jest zjednoczona z Jego Majestatem. Człowiek nie ma możliwości wyrażenia tego doświadczenia”⁷⁸. Stąd w tym ostatnim kontekście *noticia* to komunikat Boga skierowany do duszy albo Jego oddziaływanie na duszę ludzką, niekoniecznie nakierowane na intelekt, ale zawsze powiązane z miłością. *Noticia* to sam Bóg. *Noticia* w przypadku kontemplacji biernej to sekretne, spokojne i miłosne wlewanie się (*infusión*) Boga, które, jeśli się na nie pozwoli, rozpala miłością duszę w jej duchu (*inflama el alma en espíritu de amor*)⁷⁹. Dla uproszczenia za każdym razem termin *noticia* będę tłumaczył jako treść.

W kontemplacji biernej *noticia* ma charakter działania Boga dokonującego się w duchu bez pośrednictwa dyskursu przebiegającego w ludzkim umyśle i bez udziału naturalnych czynności władz duszy⁸⁰. Bóg poucza duszę bez słów, bez pomocy zmysłów, czy to cielesnych, czy duchowych, w ciemności dla każdego zmysłu, w sposób ukryty i sekretny wobec duszy, bez jej wiedzy, jak i co się w niej dokonuje. Mistycy nazywają to poznaniem bez poznania⁸¹. Jest to poznanie, ponieważ stanowi pewną treść dla rozumu, ale nie taką, którą rozum zdobył drogą naturalną, a więc korzystając z tego, czego dostarcza poznanie zmysłowe. Ponieważ treść tego poznania nie ma charakteru pojęcia, rozumowi wydaje się, że nic nie poznaje. Jest to pouczanie duszy przez Boga w doskonałości miłości⁸². To miłość poucza duszę, na co On zasługuje (*lo que merece*)⁸³. W wiedzy tej można wzrastać w nieskończoność, gdyż Bóg jest nieskończony⁸⁴.

Jak bardzo subtelna jest ta wiedza, która pojawia się w ludzkim duchu, oddaje Jan stwierdzeniem, że nie pojmuje jej nawet szatan, który jest przecież istotą czysto duchową. Nikt tego nie poznaje, gdyż duszę poucza Bóg, znajdując się w niej substancjalnie, czyli w jej istocie czy też w jej centrum, w duchu.

⁷⁷ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 327.

⁷⁸ Teresa de Jesus, *Meditaciones sobre los cantares*, w: taż, *Obras completas*, Madrid 1984, 5,4 (tłum. własne).

⁷⁹ NC 1,10,6.

⁸⁰ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 326.

⁸¹ PD 39,12; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 328.

⁸² NC 2,5,1.

⁸³ NC 2,19,3.

⁸⁴ PD 36,10; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 334.

Do tego centrum nie ma dostępu ani zmysł, ani rozum⁸⁵. Ta wewnętrzna mądrość Boża jest tak prosta, ogólna i duchowa, że nie dotarła do rozumu i nie weszła przybrana w jakiś obraz dostępny dla zmysłów⁸⁶. Metaforycznie Jan ujmuje to jako komunikację Boga z duszą „z ust do ust” (*de „boca a boca”*), od czystej i nagiej istoty Boga do czystej i nagiej istoty duszy⁸⁷. Tomasz z Akwinu nazywa to „mądrością ukrytą” albo darem mądrości⁸⁸.

Treść komunikowana w kontemplacji biernej nie musi mieć charakteru tylko ciemnego, gdyż istnieją takie etapy kontemplacji, które nie powodują ciemności. Jan od Krzyża wyróżnia także kontemplację jednoczącą⁸⁹ oraz kontemplację jasną i błogosławioną (*beatifica*) osób oglądających Boga po śmierci⁹⁰. Są to okresy, gdy doświadcza się Boga w sposób jasny. Jest to ciągle to samo światło, które dociera do człowieka, i w zależności od formy oraz od dyspozycji człowieka może przybierać różne postacie dla ludzkich władz⁹¹.

Jan od Krzyża używa terminologii Dionizego, mówiąc o promieniu ciemności oraz o teologii mistycznej⁹². Ten ostatni termin przeciwstawia teologii scholastycznej, która nie jest teologią związaną z doświadczeniem, tylko ze spekulacją⁹³. Natomiast promień ciemności z jednej strony oświeca, a z drugiej zaciemnia rozum. Zaciemnienie rozumu dokonuje się zarówno przez oparcie się na wierze, jak i na doświadczeniu kontemplacji biernej. Opierając się na wierze, umysł musi się zamknąć na wszystkie ścieżki, którymi może podążać samodzielnie. Powodem ciemności jest nadmiar światła pochodzący od najwyższej treści, którą jest sam Bóg⁹⁴. Ten nadmiar światła pochodzi od doskonałości Boskiej mądrości, która przewyższa naturalne zdolności pojmowania duszy i dlatego jest dla niej ciemnością. Jan wyjaśnia, co ma tu na myśli, powołując się na Nowy Testament (1 Kor 3, 19). Jeśli rzeczy dotyczące Boga są w sobie samych najwyższe i najjaśniejsze, to dla nas są one najbardziej nieznanne i ciemne⁹⁵. Promień ciemności oczyszcza duszę z jej niewiedzy (*ignorancias*) dotyczącej Boga.

⁸⁵ NC 2,17,2; I. de Andía, *San Juan de la Cruz y la „Teología mística” de San Dionisio*, w: *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, III, Valladolid 1993, s. 110.

⁸⁶ NC 2,17,3.

⁸⁷ DKG 1,16,9; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

⁸⁸ Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, II-II, Matriti MCMLXIII, q. 45; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

⁸⁹ NC 2,23,14.

⁹⁰ PD 39,13.

⁹¹ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 332; por. J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj*, dz. cyt., s. 217.

⁹² DKG 2,8,6; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381.

⁹³ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1379.

⁹⁴ NC 2,5,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381–1382.

⁹⁵ DKG 2,8,6; NC 2,5,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381.

Inny powód ciemności i oczyszczającego cierpienia jest bardziej związany z wolą człowieka i jego niedoskonałą miłością⁹⁶. Dusza pod tym względem (tzn. moralnie) jest bardzo niedoskonała, gdyż nie można porównać miłości, jaką człowiek sam sobie wypracowuje, z miłością, jaką jest Bóg. Boskie światło jest czymś, co zawiera w sobie wiele doskonałości oraz jest dobre moralnie, stąd doświadczanie tego światła w sobie jest bolesne dla duszy⁹⁷. Jan pisze, że pierwszą korzyścią płynącą z kontemplacji jest poznanie własnej nędzy⁹⁸. Słabość, ciemności i grzeszność to pewna prawda o duszy, a nie o świetle, którym jest kontemplacja. Światło oświeca, aby dusza to wszystko widziała. W nim dusza widzi to, co najbliższe jej samej, czyli własną niegodność i nędzę. Jeśli wcześniej ich nie widziała, to dlatego, że to światło jej nie oświetlało⁹⁹. W tym aspekcie kontemplacja oczyszcza zatem duszę ze stałych (*habitual*), naturalnych i duchowych niedoskonałości. Boży wpływ jest sam z siebie maksymalnie miłosny, delikatny, oddziałując na wolę, która ze swej strony jest sucha i twarda¹⁰⁰. W wyniku tej ciemnej i oczyszczającej kontemplacji człowiek ma poczucie utracenia Boga czy nawet bycia przez Niego odrzuconym.

Jan, mówiąc o oczyszczającym aspekcie kontemplacji, nadal posługuje się zasadą, która głosi, że w jednym podmiocie nie mogą się znajdować dwa przeciwieństwa, gdyż się sobie sprzeciwiają i nawzajem wykluczają. Właśnie to powoduje ból i cierpienie duszy¹⁰¹. Jeśli dusza ma stać się jak Bóg, to nie może być w niej jednocześnie myślenie o Bogu na sposób stworzeń (pojęciowe) oraz nadprzyrodzone. Nie może być w niej jednocześnie nieuporządkowana miłość do stworzeń oraz ta, którą jest sam Bóg. Tak zatem celem nocy jest ogołocenie zarówno zmysłów, jak i ducha ze wszystkich pojmowań (*aprehensiones*) oraz smaków (*sabores*)¹⁰². Oznacza to ni mniej, ni więcej ogołocenie władz, upodobań oraz zmysłów, czy to zmysłowych, czy duchowych, czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych, pozbawiając ich smaku¹⁰³. Bóg, oczyszczając duszę ze wszystkiego, co nie jest w niej Boże, następnie na nowo ją ubogaca tym wszystkim, co jest Jego¹⁰⁴.

Choć pozytywne efekty kontemplacji są w duszy obecne od początku, to jednak ona tego tak nie odczuwa. Jedynie w pewnych chwilach doświadcza

⁹⁶ NC 2,5,2; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1382.

⁹⁷ NC 2,5,4.

⁹⁸ NC 1,12,2.

⁹⁹ NC 2,13,10; por. 14,3; ŻPM 1,23; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 335.

¹⁰⁰ ŻPM 1,23.

¹⁰¹ NC 2,5,4; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1054.

¹⁰² NC 2,2,5.

¹⁰³ NC 2,3,3.

¹⁰⁴ NC 2,13,11; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1052.

obfitości i pomyślności, autentycznego świętowania przeżywanej komunii z Bogiem¹⁰⁵. Światło kontemplacji powoli daje duszy ogólne poznanie Jego wielkości i wspaniałości¹⁰⁶. Dusza oczyszczona widzi, że Bóg uczynił ją piękną w swoich oczach i godną patrzenia na nią¹⁰⁷. Sobie przypisuje wszystkie swoje słabości, a Bogu wszystkie dobra, która posiada¹⁰⁸.

2.1. Ciemność jako stały element doświadczenia mistycznego

W miarę jak dusza oczyszcza się i przybliża do Boga, aspekt negatywny kontemplacji się zmniejsza. Dusza zaczyna w nowy sposób odczuwać w sobie miłość do Boga. Jednak aspekt ten nigdy nie zostanie usunięty do końca i kontemplacja w tym życiu pozostaje promieniem ciemności dla rozumu¹⁰⁹. Z biegiem czasu noc przestaje być nocą ciemną, a staje się nocą spokojną (*sosegada*) z przejawami jutrenki – jak pisze Jan od Krzyża¹¹⁰. Proces ten zmierza w kierunku światła słonecznego obecnego w duszy¹¹¹. Rozum zaczyna mieć pewne wzniosłe i smakowite zrozumienie Boga i Jego atrybutów¹¹², niczego w tym poznaniu nie kreując. Kosztowanie Boga (*fruición*) i poznanie Go dokonuje się w duszy w taki sposób, że Bóg się jej udziela jako czysta istota bez domieszki jakichś przypadłości czy też jakiegoś obrazu (*fantasmas*)¹¹³.

W tym stanie dusza niczego o Bogu nie poznaje szczegółowo¹¹⁴, gdyż działa w niej On sam, który jest niepojęty i niedostępny dla rozumu. Gdy rozum niczego nie pojmuje szczegółowo, a wola podąża za miłością, otrzymuje pewną Boską treść (*noticia*). Teraz akty miłości mają inny charakter aniżeli w naturalnym wcześniejszym sposobie działania człowieka. W naturalnych aktach wola kocha jedynie to, co rozum poznaje, natomiast w kontemplacji wlanej to nie rozum jest sprawcą aktów poznawczych. Jest tak, ponieważ Bóg komunikuje treść (*noticia*) będącą jednocześnie miłością i światłem. Oświecając rozum, uniemożliwia jego naturalną aktywność. Kontemplacja jest jak ogrzewające światło, gdyż świecąc, jednocześnie ogrzewa (miłością)¹¹⁵. Jan określa to cieszenie się Bogiem jako smakowitą wiedzę (*ciencia muy sabrosa*). Tutaj

¹⁰⁵ NC 2,18,3; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 335–336.

¹⁰⁶ NC 1,12,4

¹⁰⁷ PD 32,7–9.

¹⁰⁸ PD 33,2; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 336.

¹⁰⁹ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

¹¹⁰ PD 15,23.

¹¹¹ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1385.

¹¹² PD 14,12; 14,13–14.

¹¹³ PD 14,14.

¹¹⁴ ŻPM 3,48.

¹¹⁵ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1386–1387.

smak (*sabor*) wywodzi się od łacińskiego *wiedzieć* (*sapere*), które jest jednocześnie i wiedzą, i smakiem. Jest to pewne odczuwanie i znajomość (*sentir, conocer*) rzeczy boskich¹¹⁶. Jan od Krzyża pisze do pewnej zakonnicy, która nie mając wykształcenia scholastycznego pozwalającego zrozumieć prawdy Boże, ma jednak ich doświadczenie mistyczne. Wyjaśnia, że prawdy dotyczące Boga poznaje się dzięki miłości. Nie tylko się je zna (*saber*), ale właściwiej byłoby powiedzieć, że się je smakuje (*gustar*)¹¹⁷.

2.2. Zjednoczenie z Bogiem w nauce Dionizego

Dla Dionizego zjednoczenie z Bogiem, które jest zarezerwowane dla wybranych przez Niego i do którego dochodzi się podczas doświadczenia mistycznego, jest powodowane boską światłością, która oświecając rozum, jednocześnie go zaciemnia. Oznacza to, że w tym mistycznym poznaniu uprzednia wiedza rozumu do niczego nie jest przydatna, bo do Boga się ona nie odnosi. A ponadto poznanie Boga dokonuje się ponad rozumem. Manikowski, odwołując się do Georges'a Florovsky'ego, nazywa ten stan nadwiedzą:

Odrzucenie wszystkiego (...) prowadzi człowieka do niewiedzy (*agnosia*) albo – co jest tutaj konieczne podkreślone – do wyższej formy wiedzy, swoistej nadwiedzy, będącej ponad każdym rodzajem wiedzy, czyli niewiedzy niewynikającej jedynie z jakiegoś niedostatku wiedzy, ale raczej z jej nadmiaru, która (...) nazwana być winna właśnie nadwiedzą¹¹⁸.

Dionizy pisze:

Boska ciemność jest „niedostępną światłością”, w której, jak się powiada, zamieszkuje Bóg. Jest ona niedostrzegalna w swojej przemożnej jasności i niedostępna w nadmiarze jej nadsubstancjalnego światła. W tej światłości przebywa każdy, kto zasługuje na to, by poznawać i oglądać Boga. I przez to właśnie, że nie widzi i nie poznaje, prawdziwie odnajduje się w tym, co jest ponad wszelkim oglądem i ponad wszelkim poznaniem¹¹⁹.

Dlatego też rozum w mistycznym doświadczeniu wkracza w ciemność, czyli pewną rozumową niewydolność poznawczą w stosunku do poznawanego przedmiotu, jakim jest Bóg. Rozum jest dostosowany do poznania rzeczy

¹¹⁶ NC 2,17,6; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1385.

¹¹⁷ PD prol. 3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1388.

¹¹⁸ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 19; zob. także: A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 600; A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 102.

¹¹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, List V *Do Doroteusza, Diakona*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt.

stworzonych. Bóg natomiast jest zupełnie inny niż cokolwiek, co rozum może poznać. Innymi słowy, rozum jest niedostosowany do poznania Boga. Dionizy mówi, że

(...) rzeczy najbardziej boskie i najznaczniejsze, które się widzi i pojmuje, są tylko pewnymi, hipotetycznymi znakami tego, co podlega temu, co przekracza wszystko, ukazującymi obecność Tego, który stąpa po szczytach poznania w swoich najświętszych miejscach, wyższych na to, co pojmowalne intelektem. I wtedy Mojżesz, porzucając tych, którzy widzą, i to, co jest widziane, wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne, cały oddany temu, co przerasta wszystko, nie należąc ani do niczego, ani do siebie, ani do nikogo innego, najściślej z tym zjednoczony, w całkowitym odrzuceniu wszelkiego dążenia do jakiegokolwiek wiedzy, poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę¹²⁰.

Największą bowiem i najdoskonalszą niewiedzą jest wiedza o Tym, który przekracza wszystko, co poznawalne¹²¹.

Manikowski pisze:

Doświadczenie mistyczne jest dla syryjskiego myśliciela poznaniem bardzo specyficznym, dziejącym się bowiem poza poznaniem, poza wiedzą, poza doświadczeniem, poza widzeniem czy – dokładniej – poza wszystkim, co jest związaniem człowieka z czymś innym niż to, co Boskie¹²².

Natomiast Stępień stwierdza: „To, że nie możemy Go poznać intelektem, nie oznacza jednak, że nie możemy Go poznać w ogóle. Pseudo-Dionizy mówi o jakimś ponadintelektualnym poznaniu, którego natury nie potrafi określić (*Teologia mistyczna* I, 3)”¹²³. Mistyczne poznanie jest w pewnym sensie szczytem wiedzy. Dionizy wyraża to tak:

Modłmy się, aby wejść do tej wyższej niż wszelkie światło ciemności, i przez nasz brak widzenia, i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą i który sam w sobie jest niewidzialny i nierozpoznawalny¹²⁴.

Chciałoby się dopowiedzieć, że Bóg jest niewidzialny i niepoznawalny dla rozumu (intelektu), a poznawalny i możliwy do zobaczenia w jakiś inny wyższy sposób:

¹²⁰ *Teologia mistyczna* I, 3.

¹²¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, List I *Do Gajusza, Mnicha*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt.

¹²² M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 19–20.

¹²³ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 33.

¹²⁴ *Teologia mistyczna* II.

Ona [Najwyższa Zasada], która nadsubstancjalnie wznosi się nad wszystkim, ujawnia się w swej prawdzie i bez osłony tylko tym, którzy odstępują od wszystkiego, co i skalane, i czyste, i wstępują po całym trudzie wędrówki na szczyty świętości, porzucając wszystkie boskie światła, niebiańskie dźwięki i słowa, i wchodzą w boską ciemność, gdzie prawdziwie jest Ten, który, jak głosi Pismo, znajduje się ponad wszystkim¹²⁵.

Co jest treścią tego ponadrozumowego poznania? Dionizy konsekwentnie milczy, gdyż nie ma słów na oddanie tego, co nie ma żadnego imienia.

Im bardziej bowiem wnosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne. I wreszcie, kiedy już wstąpimy do tej leżącej ponad rozumem ciemności, to nie znajdujemy już tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i zrozumienia. (...) gdy wstępujemy od tego, co najwyższe, do tego, co jeszcze wyższe, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, by u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z niewysłowionym¹²⁶.

Manikowski, precyzując charakter przebóstwienia człowieka doświadczającego mistycznego zjednoczenia, wyjaśnia, że przebóstwienie nie ma charakteru istotowego, tylko przypadłościowy. Człowiek nadal pozostaje człowiekiem. Dokonuje się to przez przebóstwiający energię. Natomiast samo zjednoczenie „nie oznacza jednak zjednoczenia z Bogiem samym, raz jeszcze podkreślam, lecz właśnie z Jego energiami czy działaniami (...) czyli tym, w czym Bóg *ad extra* daje się człowiekowi i światu poznać¹²⁷. Jest to poznanie Boga „nie w istocie, ale w działaniach¹²⁸”.

Zakończenie

Porównując przedstawione przez Jana od Krzyża i Dionizego koncepcje dotyczące doświadczenia mistycznego oraz zjednoczenia z Bogiem, widzimy, że mimo istotnych podobieństw zawierają one także zasadnicze różnice. Dla Dionizego zjednoczenie wiąże się przede wszystkim z doskonaleniem poznania (zdążającego do niewiedzy). Prawie zupełnie pomija on aspekt moralny ludzkiej doskonałości, czyli oczyszczenie woli oraz oczyszczanie pamięci, co jest koniecznym elementem mistycznej drogi do Boga dla Jana od Krzyża. Dlatego też aspekt negatywny doświadczenia mistycznego dla Dionizego jest

¹²⁵ *Teologia mistyczna* I, 3.

¹²⁶ *Teologia mistyczna* III.

¹²⁷ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 26–27.

¹²⁸ Tamże, s. 27; choćby *Hierarchia kościelna* IV, 3.

doświadczany tylko przez rozum. Stępień pisze, że dla Dionizego, gdy człowiek wznosi się w swoim poznaniu do Boga, konieczne jest zastosowanie orzekania negatywnego o Bogu, a więc przemiana dotyczy przede wszystkim rozumu i to właśnie ona jest drogą, „która wiedzie na szczyt świętości i mistyki”¹²⁹.

Drugą ważną różnicą jest intensywność ciemności w mistycznym poznaniu Boga. U obydwu autorów granicą, której rozum nie może przekroczyć, jest brak możliwości oglądania w tym życiu istoty Boga. U Jana od Krzyża wraz z osiągnięciem stanu zjednoczenia z Bogiem ciemność się zmniejsza, a rozum zaczyna zdobywać nowy, choć nadal ogólny rodzaj wiedzy o Bogu. Nic też dziwnego, że Jan opisuje w swoich komentarzach stan mistycznego zjednoczenia i to, czego dusza w nim doświadcza¹³⁰. U Dionizego to zagadnienie wygląda inaczej. Transcendencja Boga uniemożliwia zarówno zjednoczenie się z Nim samym, jak i jakiegokolwiek opisanie Go. Mistyk jednoczy się z przejawami boskiego działania i to je, a nie samego Boga poznaje. Treści tej nowej wiedzy – nadwiedzy – nie można wyrazić w żadnym języku, stąd milczenie jest najwłaściwszą formą „mówienia” o tym, co jest przedmiotem doświadczenia mistycznego.

To, co nie jest w pełni dostępne dla rozumu, jest w pełni dostępne dla ludzkiej woli – uważa Jan od Krzyża. Ludzka wola jednoczy się z wolą Boga, mając tę samą co On miłość, która jest podstawą zjednoczenia. I tu człowiek w pełni posiada Boga, uczestnicząc w Jego miłości. U Dionizego odpowiedzialne za efekt zjednoczenia są przebóstwiający energie, czyli Bóg w swoim działaniu *ad extra*. To trzecia różnica w poglądach obu analizowanych autorów dotyczących natury doświadczenia mistycznego i obecnego w nich elementu negatywnego.

Za ostateczny powód odmiennego rozumienia przez nich przygotowania do doświadczenia mistycznego oraz samego tego doświadczenia należy uznać odmienny sposób rozumienia stopnia transcendencji Boga wobec świata. Skutkuje to u Dionizego m.in. brakiem analogii bytu, co sprawia, że widzi on inną rolę objawienia chrześcijańskiego w drodze do Boga aniżeli Jan od Krzyża.

¹²⁹ Teologia mistyczna IV; T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁰ PD, 39.

Bibliografia

- Alvarez-Suárez A., *Unión con Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1498–1505.
- Andía I. de, *San Juan de la Cruz y la „Teología mística” de San Dionisio*, w: *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, III, Valladolid 1993, s. 97–125.
- Castro G., *Noche oscura del alma*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1033–1062.
- García C., *Teología mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1379–1395.
- Gogola J.W., *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- Herráiz M., *Contemplación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 324–340.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid 1988.
- Kijewska A., *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 597–601.
- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 9–29.
- Martin del Blanco M., *Todo/nada*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1453–1464.
- Niziński R.S., *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karola Bartha*, Poznań 2012.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999.
- Świtkiewicz-Blandzi A., *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamasa*, 2013 [praca doktorska], https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/10301/1/Blandzi_doktorart_2013.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2019).
- Teresa de Jesus, *Obras completas*, Madrid 1984.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, Matriti MCMLXIII.

Streszczenie
Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego
u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża.
Różnice i podobieństwa

W terminologii związanej z doświadczeniem mistycznym często pojawiają się takie terminy, jak nicość, pustka, ciemność, niewiedza. W różnych koncepcjach mistyki mają one inne znaczenie. Artykuł analizuje użycie tych pojęć u św. Jana od Krzyża oraz Dionizego Areopagity. Dla Jana od Krzyża nicość powinna być utożsamiona z aktami nadprzyrodzonej wiary, nadziei oraz miłości. Dla Dionizego oznacza ona całkowite wyczyszczenie rozumu. Dionizy, w przeciwieństwie do Jana od Krzyża, koncentruje się przede wszystkim na doskonaleniu rozumu, pomijając doskonalenie woli. O ile dla Jana od Krzyża ciemność obecna w doświadczeniu mistycznym stopniowo maleje, o tyle dla Dionizego jest ona nieprzezwycięzalna. W ostatecznym rozrachunku powodem różnic jest odmienne podejście do stopnia transcendencji u obydwu autorów.

Summary
A comparison of the understanding of the negative aspect
of the mystical experience according to Dionysius the Areopagite
and Saint John of the Cross

When we talk about mystical experience, we often use such words like nothingness, emptiness, darkness and lack of knowledge. Different schools of spirituality understand these terms in different ways. This article is trying to analyze the meaning of these terms used by saint John of the Cross and Dionysius the Areopagite. For John of the Cross nothingness is produced by the acts of supernatural faith, hope and love. Dionysius, contrary to John of the Cross, stresses purification of our reason only, while John of the Cross embraces in the process of purification of the will other faculties, too. For John of the Cross the impression of darkness in the mystical experience at the end of the process of purification is getting milder and a person gains some knowledge of God. For Dionysius the darkness cannot be overcome. The final reason of the difference between these two masters of spirituality is different understanding of the degree of the transcendence of God.

Mirosław Chmielewski CSsR

ORCID: 0000-0002-6903-479X

KUL – Lublin

Rekolekcje w ujęciu Gerarda Siwka CSsR¹

Słowa kluczowe: rekolekcje, Gerard Siwek CSsR, ewangelizacja, homiletyka, kaznodziejstwo

Keywords: retreats, Gerard Siwek, evangelization, homiletics, preaching

Boże bowiem słowa, wyrażone ludzkim językiem,
upodobniły się do ludzkiej mowy,
podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca,
przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi
(św. Ambroży, por. VD, nr 18)

Kluczową płaszczyzną spotkania człowieka z drugą osobą, także z Osobą Boga, jest słowo, które rodzi dialog. Bóg, jak poucza Sobór Watykański II, daje się poznać w dialogu, który z własnej inicjatywy prowadzi z człowiekiem (por. DV, nr 2). Podstawową misją Kościoła jest służba temu spotkaniu Boga z człowiekiem. W teologii katolickiej określa się tę posługę terminem „pośrednictwo zbawcze”. Kościół zawsze był świadom wagi ludzkiego słowa, które w dziele ewangelizacji jest na usługach słowa Bożego. Więcej, to w szacie ludzkiego słowa poprzez różne sposoby przekazu Ewangelii komunikowane jest słowo Boże. Jedną z najstarszych form głoszenia Dobrej Nowiny są rekolekcje, obecne w praktyce Kościoła niemal od początku jego istnienia. W ciągu dziejów przybierały one różną postać w zależności od adresatów, treści oraz wytyczanych celów.

¹ Pierwotna wersja artykułu została opublikowana na łamach „Forum Młodych Pastoralistów” 4 (2018), nr 7, s. 4–21.

Z grona współczesnych polskich homiletyków należy wymienić wytrawnego kaznodzieję o. dra hab. Gerarda Siwka, redemptorystę. W swojej działalności naukowej i kaznodziejskiej poświęcił on wiele uwagi i sił jednej z najbardziej rozpowszechnionych form przepowiadania słowa Bożego, jaką są rekolekcje. Ten sposób głoszenia Ewangelii w Kościele katolickim jest ciągle aktualny i podlega dynamicznym przemianom, szczególnie pod wpływem kultury medialnej. Dlatego wydaje się naukowo i duszpastersko zasadne, aby na nowo przypomnieć najważniejsze ustalenia w tym obszarze, sięgając do twórczości niemalże już klasyka polskiej homiletyki. Celem artykułu jest więc próba ukazania rozumienia zjawiska rekolekcji w twórczości i praktyce homiletycznej o. Gerarda Siwka². Podstawową zastosowaną metodą będzie krytyczna analiza jego tekstów i wypowiedzi. Pierwsza część artykułu syntetycznie prezentuje sylwetkę o. Siwka oraz zasadnicze obszary jego działalności naukowo-dydaktycznej. Drugi punkt nakreśla jego najważniejsze osiągnięcia jako homiletyka i kaznodziei. Natomiast ostatnia część przedstawia myśl o. Siwka dotyczącą głównych założeń jednej z form przepowiadania słowa Bożego, tj. rekolekcji.

1. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna o. Gerarda Siwka

Wieś Joniny na Pogórzu Karpackim, parafia Ryglice w diecezji tarnowskiej. Tutaj 31 grudnia 1938 roku przychodzi na świat jedno z dziewięciorga dzieci Katarzyny z domu Bąk i Kazimierza. Na chrzcie św. 4 stycznia 1939 roku chłopiec otrzymuje imiona Gerard Franciszek; pierwsze ku czci świętego włoskiego redemptorysty, drugie zaś św. Franciszka z Asyżu. Gerard uczył się w szkole podstawowej w Joninach, następnie w Liceum Ogólnokształcącym w Tuchowie, które przerwał po dziewiątej klasie, wstępując do Zgromadzenia Redemptorystów. Po odbyciu nowicjatu zakonnego w Braniewie w 1955 roku złożył pierwszą profesję zakonną. W tym samym roku dokończył edukację w szkole średniej w Toruniu i zdał prywatną maturę. Maturę państwową w formie eksternistycznej złożył we Wrocławiu dopiero po otrzymaniu święceń kapłańskich. Po zakończeniu nowicjatu rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Redemptorystów w Toruniu. Tam zaliczył pierwszy rok filozofii, zaś drugi kontynuował w Tuchowie, gdzie także ukończył studia teologiczne. W lipcu 1962 roku z rąk abpa Jerzego Ablewicza przyjął święcenia kapłańskie.

² Na temat twórczości homiletycznej o. Gerarda Siwka pisali m.in.: K. Panuś, *Homiletyczne i kaznodziejskie poszukiwania ojca Gerarda Siwka CSsR*, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 33–43; W. Przyczyna, *Życie i działalność ojca doktora Gerarda Siwka CSsR*, w: tamże, s. 15–20; M. Chmielewski, *Katechetyczno-homiletyczna działalność ojca Henryka Pagiewskiego 1930–2000*, Kraków 2008, s. 114–116, 120–121.

Podstawową formację w Zgromadzeniu Redemptorystów zakończył na przełomie 1963 i 1964 roku dziewięciomiesięcznym bezpośrednim przygotowaniem do pracy rekolekcyjno-misyjnej³.

Stopień magistra teologii uzyskał w 1973 roku, po trzech latach od skierowania go na studia teologiczne z zakresu homiletyki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Tematem pracy, powstającej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Leszka Kuca, były *Uroczystości eucharystyczne w misji parafialnej Ojców Redemptorystów*. Kontynuacją zainteresowań naukowych o. Gerarda była praca doktorska, napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Andrzeja Zuberbiera, której tytuł brzmiał *Założenia teologiczne misji parafialnych Ojców Redemptorystów w Polsce*. Publiczna dyskusja nad tą rozprawą odbyła się w 1982 roku i zakończyła nadaniem o. Siwkowi stopnia naukowego doktora nauk teologicznych⁴.

Zaraz po ukończeniu studiów zostaje mianowany prefektem tirocinium pastoralnego przygotowującego redemptorystów do posługi misyjnej i rekolekcyjnej. Funkcję tę sprawuje przez 14 lat, 10 lat w Toruniu i cztery lata w Krakowie, gdzie z polecenia przełożonych organizuje Ośrodek Duszpasterstwa Misyjnego. Stanowił on przekształconą i udoskonaloną formę tirocinium pastoralnego, z wykwalifikowaną kadrą formatorów otwartą na szersze grono studentów, tj. duchowieństwo diecezjalne i zakonne, oraz nastawioną na działalność naukową i wydawniczą. Ośrodek i podejmowane w nim dzieła były formalnie związane z Papieską Akademią Teologiczną. Jego idea wpisywała się bowiem w plany ówczesnego dyrektora Instytutu Liturgicznego ks. prof. Wacława Świerzawskiego, dotyczące powołania do życia Studium Homiletycznego. W 1988 roku o. Gerard zostaje mianowany jego pierwszym kierownikiem. Siedzibą studium był klasztor redemptorystów w Krakowie⁵. Formację w nim odbyło ok. 300 kapłanów zamierzających podjąć posługę misjonarza i rekolekcjonisty⁶. W 1987 roku o. Siwek rozpoczyna pracę wykładowcy w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a trzy lata później (od 2001 roku) zostaje adiunktem w Katedrze Komunikacji Religijnej tej uczelni. W 1990 roku władze zakonne mianują go wykładowcą homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie⁷.

³ Archiwum Prowincji Warszawskiej Redemptorystów w Tuchowie (dalej: APWR), Teczka: Akta personalne o. Gerarda Siwka nr 413.

⁴ Tamże.

⁵ G. Siwek, *Dziesięć lat szkoły kaznodziejskiej w Krakowie*, w: *Trzymajcie się mocno Słowa Życia. Rekolekcje dla młodzieży*, red. W. Przyczyna, G. Siwek, Kraków 1999, s. 284–286.

⁶ S. Koperek, *O. Gerard Siwek – polski promotor nowej ewangelizacji*, w: „*Musimy siał*”. *Księga pamiątkowa ku czci Gerarda Siwka CSsR*, red. M. Pawliszyn, Kraków 2016, s. 14.

⁷ APWR, Teczka: Akta personalne o. Gerarda Siwka nr 413.

Wsluchując się w wezwanie Jana Pawła II do dzieła nowej ewangelizacji, uczestniczył w odbywającym się w 1997 roku w Krakowie Ogólnopolskim Kongresie Ewangelizatorów Wędrujących. Był ważnym obserwatorem zmian zachodzących w dziedzinie homiletyki niemieckiej i przenoszenia jej doświadczeń na grunt polski. Opowiadał się za łączeniem retoryki z odnowioną, posoborową homiletyką oraz wplataniem jej elementów do warsztatu kaznodziejskiego. We współpracy z ówczesnym o. drem hab. Wiesławem Przyczyną oraz z naukowcami z Uniwersytetu Jagiellońskiego utworzono na tej uczelni pierwsze Podyplomowe Studium Retoryki⁸. Kilkunastoletnie zaangażowanie o. Siwka w tych właśnie obszarach zostało ukoronowane w 2000 roku w Papieskiej Akademii Teologicznej przedłożeniem rozprawy zatytułowanej *Misje ludowe w teorii i praktyce. Studium homiletyczne*. To naukowe dzieło ukazało wysoką pozycję, jaką o. Siwek zajmował w środowisku homiletów polskich, jego bogaty dorobek naukowy, niewątpliwy wkład w odnowę „refleksji i praktyki misyjnej”⁹ oraz w rozwój homiletyki i kaznodziejstwa w Polsce¹⁰.

Naukowe poszukiwania o. Siwek łączył z pracą redakorską, m.in. pełniąc od 1991 funkcję redaktora naczelnego homiletycznej serii publikacji „Redemptoris Missio”, włączając się w prace rady programowej kwartalnika „Homo Dei”, podejmując się roli eksperta homiletycznego publikacji *Homilie i kazania na każdy dzień Duc in altum* oraz zajmując miejsce w radzie naukowej rocznika Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach „Studia Pastoralne”¹¹.

W ramach działalności naukowo-organizacyjnej przygotował wiele konferencji, uczestniczył w licznych sympozjach, warsztatach, zjazdach formacyjnych czy spotkaniach dla duchowieństwa. Wygłosił referaty m.in. na 12 sympozjach naukowych, 17 konferencjach, pięciu warsztatach homiletycznych oraz na wielu innych spotkaniach dla duchowieństwa, misjonarzy ludowych i rekolekcyjistów¹².

Podejmując się funkcji wykładowcy homiletyki w seminarium redemptorystów w Tuchowie i w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ze starannością i wnikliwością obejmował opieką naukową studentów – kleryków i kapłanów. Wypromował 17 prac dyplomowych oraz pięć prac licencjacyj-

⁸ Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Krakowska szkoła kaznodziejów jako odpowiedź na wyzwania czasów*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec, Kraków 2004, s. 540–541.

⁹ S. Koperek, *O. Gerard Siwek – polski promotor nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Tamże.

¹¹ APWR, Teczka: Akta personalne o. Gerarda Siwka nr 413.

¹² Tamże.

kich. Zrecenzował 24 prace dyplomowe zlecone przez dziekanat Wydziału Teologicznego PAT. Recenzje te nie były publikowane. Podjął się przygotowania pięciu recenzji prac doktorskich oraz jednej recenzji pracy habilitacyjnej. Przedłożył także trzy recenzje wydawnicze. Opublikował osiem książek (ostatnia z nich została wydana tuż przed śmiercią o. Gerarda) oraz 89 artykułów naukowych. Ogłosił drukiem 18 recenzji artykułów naukowych. Przygotował 19 publikacji popularnonaukowych z zakresu kaznodziejstwa, nowej ewangelizacji oraz misji ludowych i rekolekcji oraz 126 opracowań o charakterze publicystycznym, w tym ponad 20 felietonów¹³.

2. Twórczość homiletyczno-kaznodziejska

2.1. Homiletyk

Myśl homiletyczna o. Gerarda Siwka kształtowała się na początku jego pracy naukowej w ośrodku związanym z Katedrą Homiletyki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Na formowanie się jego refleksji wpływ mieli tacy naukowcy, jak: ks. Leszek Kuc, ks. Andrzej Zuberbier, ks. Zdzisław Grzegorski, ks. Tadeusz Olszański, ks. Waldemar Wojdecki, Antoni Lewek, Henryk Pagiewski CSsR. O. Siwek był również związany z ośrodkiem krakowskim działającym przy PAT. Spośród naukowców tego środowiska, z którymi współpracował, należy wymienić przede wszystkim ks. bpa Wacława Świerzawskiego, ks. Edwarda Stańka, o. Wiesława Przyczynę oraz ks. Kazimierza Panusia¹⁴.

Homiletyczna refleksja naukowa o. Gerarda Siwka dotyczyła dwóch rozległych obszarów. Pierwszym z nich były misje ludowe oraz przepowiadanie rekolekcyjne w perspektywie teologicznej i historycznej. Szczególną inspiracją do badań na tym polu była aktywność misyjno-rekolekcyjna Zgromadzenia Redemptorystów, zwłaszcza w Polsce. W warstwie historycznej o. Siwek podejmował refleksję nad bezpośrednim przepowiadaniem ewangelizacyjnym w formie misji ludowych (parafialnych) i rekolekcji. Jednak należy podkreślić, iż jego naukowy namysł zawsze wydobywał aktualności myśli historycznej i implikacji pastoralnych dla współczesnej działalności ewangelizacyjnej Kościoła w Polsce. Studia nad misjami oraz rekolekcjami parafialnymi o. Siwka miały zasięg ogólnopolski. Rozwinął on tę problematykę w licznych artykułach naukowych, w których niejednokrotnie przedstawiał założenia teologiczne tego rodzaju przepowiadania w ówczesnej epoce historycznej, by zwieńczyć

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. M. Chmielewski, *Katechetyczno-homiletyczna działalność...*, dz. cyt., s. 104–117.

swoje refleksje ukazaniem teologicznego *novum* w duchu posoborowych koncepcji¹⁵.

Drugą płaszczyzną eksploracji naukowej stanowiła homiletyka formalna, ze szczególnym uwzględnieniem jej historycznej i współczesnej relacji do retoryki. Dominantą badań o Siwka w tym obszarze była komunikacja interpersonalna w kontekście aktu przepowiadania słowa Bożego. Redemptorysta zadawał pytanie, w jaki sposób kaznodziejski przekaz ma stwarzać przestrzeń do dialogu głoszącego ze słuchaczem, który to dialog ma z kolei prowadzić do komunii człowieka z Bogiem¹⁶. Do tej płaszczyzny badawczej należy także przypisać poszukiwania naukowe o Siwka związane z problematyką języka w komunikacji religijnej. Należy uznać, iż był to owoc jego współpracy z o. Wiesławem Przyczyną i innymi naukowcami z dziedziny językoznawstwa, którzy prowadzili wspomnianą już Szkołę Retoryki. Jak zauważa ks. Jan Twardy, o. Siwek, inspirując się osiągnięciami homiletyki niemieckiej, jako pierwszy podejmował kwestię przeniesienia zainteresowań kaznodziejską kreatywnością w procesie tworzenia kazania do polskiej homiletyki¹⁷. Godne podkreślenia jest także zainteresowanie redemptorysty kontekstualnością przepowiadania słowa Bożego. W czasie rozmów z autorem niniejszego tekstu o. Gerard, poruszając to zagadnienie, niejednokrotnie odwoływał się do swego serdecznego kolegi ks. Zdzisława Grzegorskiego z Poznania. Rezultatem jego przemyśleń na ten temat jest chociażby inspirujący myśl naukową artykuł poświęcony przepowiadaniu w kulturze medialnej¹⁸. Eksplorując ten obszar, o. Siwek przyczynił się do powrotu i dowartościowania w polskiej homiletyce zarzuconego nieco kierunku antropologicznego oraz opisanie na nowo, w nowych kontekstach teologicznych, zagadnień retoryki dla praktyki przepowiadania. W ten sposób wpisuje się on w dzieło swego rodzaju syntezy teologiczno-antropologicznej w polskiej homiletyce zapoczątkowane na przełomie lat 80. i 90. XX wieku¹⁹.

¹⁵ Przykładowo należy wymienić takie prace o Siwka, jak: *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 1999; *Misje ludowe i rekolekcje parafialne w obliczu Wielkiego Jubileuszu Odkupienia 2000*, „Materiały Homiletyczne” 1999, nr 179, s. 4–18; *Blaski i cienie przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007; *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009; *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011; *Św. Alfons Maria de Liguori jako prekursor nowej ewangelizacji*, „Studia Redemptorystowskie” 10 (2012), s. 99–136.

¹⁶ Zob. K. Panuś, *Homiletyczne i kaznodziejskie poszukiwania ojca Gerarda Siwka CSsR*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 24.

¹⁸ G. Siwek, *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 2011, nr 7, s. 292–309.

¹⁹ Por. M. Chmielewski, *Katechetyczno-homiletyczna działalność...*, dz. cyt., s. 121.

2.2. Kaznodzieja

Praktyka głoszenia słowa Bożego przez o. Gerarda Siwka ma dwa wymiary. Pierwszy związany jest z jego posługą apostołską jako misjonarza ludowego i rekolekcjonisty. Drugi wyraża się w publikowanych homiliach i kazaniach. Bezpośrednio po odbyciu specjalistycznego przygotowania do prowadzenia misji ludowych i rekolekcji parafialnych (w instytucji Zgromadzenia zwanej tirocinium) oraz w trakcie studiów magisterskich prowadził ożywioną działalność kaznodziejską. W tym czasie (1964–1973) przeprowadził i wygłosił wiele misji ludowych, rekolekcji parafialnych wielkopostnych i adwentowych oraz rekolekcji specjalistycznych. Zdecydowana większość z nich, bo ponad 230, przypada na pierwsze lata po święceniach kapłańskich. To właśnie wtedy doskonalił się w głoszeniu słowa Bożego, zdobywał doświadczenie, pokornie słuchał rad i wskazówek swoich superiorów, eksperymentował z nowymi metodami przepowiadania, korygował pomysły, poprawiał swój kaznodziejski warsztat.

Tab. 1. Misje parafialne i inne formy z nimi związane²⁰

Forma	Liczba
Misje parafialne (ludowe)	67
Renowacje misji	28
„Misyjki”	21
Misje posoborowe	1
Misje stanisławowskie	1
Peregrynacja	32
Odnowienie nowenny	2
Inne	8
Razem	160

Prezentacja zaangażowania kaznodziejskiego o. Siwka w liczbach, za którymi kryje się wielki wysiłek służby w dziele bezpośredniego przepowiadania słowa Bożego w duchu charyzmatu redemptorystów, pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków. Po pierwsze, o. Siwek w swojej działalności wykorzystywał głównie misje ludowe oraz inne formy bardziej lub mniej z nimi związane. Liczba przeprowadzonych przez niego rekolekcji pokazuje jednak, że zachował on tutaj pewną równowagę. Aczkolwiek biorąc pod uwagę fakt, że misje trwają osiem dni, a rekolekcje średnio cztery, nie do przecenienia jest jego zaangażowanie w prowadzenie tych pierwszych.

²⁰ Opr. własne na podstawie: G. Siwek, *Moje prace apostołskie (w otoczeniu wspomnień)*, w: „Musimy siał”. *Księga pamiątkowa ku czci Gerarda Siwka CSsR*, dz. cyt., s. 447–557.

Tab. 2. Rekolekcje²¹

Rodzaj rekolekcji	Liczba	Razem
Rekolekcje parafialne:		
• wielkopostne	63	83
• adwentowe	20	
Rekolekcje maryjne	6	6
Rekolekcje		
• kapłańskie	7	20
• kleryckie	13	
Rekolekcje dla osób konsekrowanych (siostry zakonne)	36	36
Inne:		
• przygotowujące do odpustu	11	20
• dla młodzieży	3	
• akademickie	2	
• stanowe dla kobiet	1	
• trzeźwościowe	1	
• przed poświęceniem kościoła	1	
• na uroczystości milenijne	1	
Razem		165

Po drugie, o. Siwek miał umiejętność głoszenia słowa przed różnego rodzaju audytorium, począwszy od wiernych świeckich, przez kapłanów i alumnów, aż po osoby konsekrowane. Jak łatwo zauważyć, jego teoretyczna refleksja naukowa ma mocne osadzenie w osobistej praktyce głoszenia Ewangelii. Tym samym należy przypuszczać, że zarówno teoria, jak i praktyka homiletyczna podlegały procesowi wzajemnej weryfikacji.

Umiłowanie przez niego słowa Bożego oraz troska o skuteczne jego przepowiadanie wyraziło się w 184 homiliach i kazaniach, które publikował najczęściej w kieleckich, poznańskich i krakowskich periodykach: „Homo Dei”, „Materiały Homiletyczne”, „Biblioteka Kaznodziejska”, „Przegląd Homiletyczny”, „Ateneum Kapłańskie”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” czy „Współczesna Ambona”. Wydał również pięć autorskich zbiorów homilii i kazań okolicznościowych²². O. Gerard jako kaznodzieja i homilista podejmował szeroką i różnorodną tematykę. Ogniskowała się ona wokół treści czytań zawartych w lekcjonarzu mszalnym, zagadnień maryjnych, rozmaitych świąt i wydarzeń okolicznościowych. Szereg kazań i homilii poświęcił prawdom wiary.

²¹ Opr. własne na podstawie: G. Siwek, *Moje prace apostołskie*, dz. cyt., s. 447–557.

²² G. Siwek, *Spotkania w słowie. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, Kraków 1994; tenże, *Rekolekcje dla dorosłych*, Kraków 1994; tenże, *Homilie obrzędowe*, Kraków 1997; tenże, *Kazania Maryjne*, Kraków 2001; tenże, *Ziarnem jest słowo Boże. Homilie kerygmatyczne na niedzielę, uroczystości i święta. Lata A, B, C*, Kielce 2015.

3. Rekolekcje w myśli homiletycznej o. Gerarda Siwka

Jednym z głównych zagadnień, które podjął w swojej twórczości homiletycznej o. Gerard Siwek, jest przepowiadanie słowa Bożego w formie rekolekcji. Stanowi ono przedmiot badań wszystkich rodzajów homiletyki: fundamentalnej, materialnej, formalnej i szczegółowej. Analiza materiału źródłowego pokazuje, iż rekolekcje w ujęciu o. Siwka można przedstawić jako swego rodzaju dyptych. Pierwsza jego część będzie dotyczyła treści w obszarze *esse* rekolekcji, co przynależy do ich niezmiennej istoty i odnosi się przede wszystkim do ich natury i teologicznych wymiarów. Druga część będzie przedstawiać elementy praktyczne – *agere* rekolekcji, które są integralnie związane z pierwszą częścią, ale także zmieniają się w zależności od adresatów i twórców tej formy przepowiadania, celów, zadań, treści, przyjętego modelu i typu rekolekcji. Należy także dodać, że według o. Gerarda pełny obraz rekolekcji otrzymuje się poprzez połączenie w odpowiednich proporcjach elementów zmiennych i niezmiennych.

3.1. Natura rekolekcji

W swoich publikacjach naukowych o. Siwek poświęcił wiele miejsca zarówno właściwemu rozumieniu pojęcia „rekolekcje”, jak i odkrywaniu tego fenomenu w historii duchowości, homiletyki i kaznodziejstwa, ukazywaniu jego miejsca w zbawczej misji Kościoła oraz określaniu jego tożsamości na tle innych form przepowiadania słowa Bożego. Podejmując dyskusję nad samym terminem „rekolekcje”, redemptorysta dostrzegł dużą dowolność w przypisywaniu mu właściwych desygnatów. Jego zdaniem, współczesne rozumienie tego pojęcia podyktowane jest szerokim spektrum praktyk rekolekcyjnych i balansuje pomiędzy tradycjami dwóch szkół rekolekcyjnych: ignacjańskiej i alfonsjańskiej²³. Mianem rekolekcji określa się także wszystkie pozostałe działania duszpastersko-ewangelizacyjne, które nie zawsze mają taki charakter²⁴. Zdaniem o. Siwka, rekolekcje w sensie ścisłym są częścią dzieła ewangelizacji pastoralnej, tzn. zawierają ćwiczenia duchowe i przynależą do stałej formacji religijnej wiernych. Dlatego według niego należy je odróżnić od ewangelizacji misyjnej (*ad gentes*) i od sytuacji nowej ewangelizacji czy też reewangelizacji²⁵. Syntetyczne ujęcie „definicji” rekolekcji przez o. Gerarda w sensie ścis-

²³ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 14–16.

²⁴ Por. tenże, *Rekolekcje parafialne ogólne*, „Ateneum Kapłańskie” 77 (1985), z. 1, s. 16–20.

²⁵ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 93–97. Jednakże o. Siwek jest zdania, że „umieszczenie rekolekcji w dziele ewangelizacji pastoralnej nie może być traktowane w sposób ekskluzywny, pozbawiający je związku z innymi sytuacjami ewangelizacyjnymi”; tamże, s. 96.

łym brzmi następująco: jest to „pewien okres, przeżywany w większym czy mniejszym odosobnieniu, indywidualnie lub wspólnotowo, wypełniony medytacjami, słuchaniem słowa Bożego, modlitwą, rachunkiem sumienia w celu dokonania okresowej lub okazjonalnej odnowy życia duchowego”²⁶. Tę autorską definicję redemptorysta wyprowadza z refleksji nad historią ćwiczeń duchowych oraz różnych form głoszenia słowa Bożego, widząc w rekolekcjach rodzaj seryjnego przepowiadania słowa Bożego, które polega na „wygłaszaniu szeregu następujących po sobie jednostek przepowiadania”²⁷.

Propagując właściwe rozumienie natury rekolekcji, o. Siwek wskazuje na konieczność odróżniania rekolekcji rozumianych jako nadzwyczajna działalność duszpasterska adresowana do osób wierzących, z zamiarem pogłębienia wiary, od innych form działalności o charakterze ewangelizacyjnym, której zadaniem jest wzbudzenie lub ożywienie wiary na nowo, jak np. misje ludowe. Te różnice winno się uwzględniać, określając zarówno cel, jak i treści rekolekcji. Redemptorysta zwraca także uwagę na pojęcia bliskoznaczne do rekolekcji, do których zalicza „ćwiczenia duchowe”, „dni skupienia” oraz inne formy seryjnego przepowiadania, takie jak: kazania pasyjne, kazania nowennowe, tridua, konferencje (w znaczeniu publicznego wykładu, w tym przypadku na temat religijny)²⁸. Ponadto, zdaniem homiletyka, właściwe rekolekcje należy odróżniać od swego rodzaju „nurtu rekolekcyjnego”, odznaczającego się działaniami o charakterze duszpastersko-ewangelizacyjnym. Bywają one nazywane rekolekcjami, ale *de facto* tylko w celu podniesienia rangi i promocji tego rodzaju aktywności. Stąd, jak zauważa o. Siwek, także stosowanie szeregu dookreśleń terminu „rekolekcje” służy jedynie zaciekawieniu, zaszokowaniu, wywołaniu nawet swego rodzaju kontrowersji w celu promocji samych wydarzeń. Dlatego przestrzega on przed zbyt pochopnym nazywaniem niezwykłych inicjatyw duszpasterskich rekolekcjami, aby nie dewaluować samej idei i praktyki tej formy przepowiadania²⁹.

3.2. Teologiczne wymiary rekolekcji

Analiza twórczości o. Gerarda Siwka pod kątem teologicznych założeń rekolekcji pozwala wyróżnić kilka ich wymiarów. W niniejszym opracowaniu zostaną omówione cztery: personalno-duchowościowy, eklezjalny, biblijno-liturgiczny i pneumatologiczny. Ich kolejność jest odzwierciedleniem zamysłu

²⁶ Por. G. Siwek, *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, M. Fiałkowski, W. Śmigiel, Lublin 2007, s. 725.

²⁷ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 11.

²⁸ Por. tamże, s. 16–30.

²⁹ Por. tamże, s. 87–88, 92.

o. Siwka, który na pierwszym miejscu stawia osobę rekolektanta i jego duchowy wzrost. Kolejny wymiar ukazuje eklezjalny podmiot rekolekcji, który mocą Ducha Świętego odczytuje przekazywane w Kościele słowo Boże i pomaga je wcielić w chrześcijańskie życie rekolektantów.

3.2.1. Wymiar personalno-duchowościowy

Pierwszy z czterech wymiarów rekolekcji odnosi się do indywidualnego wzrostu duchowego chrześcijanina. Jednakże, jak zaznacza o. Siwek, nie należy obawiać się bycia posądzonym o swego rodzaju indywidualizm, ponieważ „postawienie w rekolekcjach na pierwszym miejscu troski o postęp wewnętrzny uczestników nie powinno budzić podejrzeń o uprawianie jakiegoś duchowego egotyzmu”³⁰. Zatem fenomen rekolekcji, jak podkreśla o. Gerard, nie ma charakteru indywidualistycznego. Potwierdza to według niego fakt, iż można wyróżnić niejako dwie „strony” tego wydarzenia: osobę, która odprawia rekolekcje, jest ich adresatem, oraz osobę, która je organizuje, przekazuje duchowe treści. W świetle nauki Vaticanum II o. Siwek ukazuje aktualność przedsoborowej myśli, szczególnie św. Ignacego, dotyczącej zadania rekolekcji, którym jest doskonalenie życia chrześcijańskiego w wymiarze indywidualnym. Jak wynika z analizy tekstów redemptorysty, osobiste osiągnięcie świętości jest dominantą posoborowej myśli odnoszącej się do duchowości chrześcijańskiej rozważanej w kontekście „dawania” i „brania” rekolekcji. Rekolekcje mają charakter służebny względem rozwoju życia duchowego osoby rekolektanta, członka wspólnoty Kościoła. Dotyczy to przede wszystkim takich płaszczyzn, jak: uzdrowienie wewnętrzne, rozwój osobowości, rozwój różnych aspektów życia człowieka duchowego, wprowadzenie na drogę zjednoczenia z Chrystusem, pomoc w realizacji powołania do świętości³¹. Choć rekolekcje odnoszą się w pierwszym rzędzie do konkretnych osób biorących w nich udział, mają jednak istotowe odniesienie do Kościoła. Potwierdzeniem tego jest fakt, iż o. Siwek, pisząc o wymiarze personalno-duchowościowym, czyni odwołanie do wspólnoty Kościoła. Tym samym buduje pomost do kolejnego konstytutywnego wymiaru rekolekcji. W tym celu odwołuje się do źródeł biblijnych i Tradycji. W myśl autora Listu do Hebrajczyków podkreśla, iż chrześcijanie mają obowiązek wspierania się w prowadzeniu życia chrześcijańskiego. Z kolei przywołana przezeń nauka św. Pawła o charyzmaty wskazuje na dary otrzymywane w Kościele w mocy Ducha Świętego na rzecz innych. Pawłowa metafora „rodzenia” do wiary jest dla redemptorysty argumentem za koniecznością

³⁰ Por. tamże, s. 98–103.

³¹ Por. G. Siwek, *Rekolekcje parafialne w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000*, dz. cyt., s. 9–14.

z jednej strony wspierania innych na drodze życia duchowego, a z drugiej dania im przyzwolenia na prowadzenie nas. Z Tradycji Kościoła o. Siwek przywołuje zaś m.in. praktykę (swego rodzaju instytucję) upomnienia braterskiego, która ma także korzenie ewangeliczne. Mocno akcentuje interpersonalny kontakt polegający na wzajemnym i bezpośrednim wspieraniu się słowem oraz świadectwem życia, przyjęciu rady i wsparcia ludzi kompetentnych, a także doświadczonych w sprawach Bożych³². Wydaje się, że według redemptorysty najbardziej trafną metaforą oddającą istotę tego wymiaru rekolekcji jest ewangeliczna przypowieść o winnym krzewie i latoroślach (J 15). W ten sposób, zdaniem o. Siwka, rekolekcje jawią się jako „pomocna dłoń Kościoła”.

3.2.2. Wymiar eklezjalny

Integralnie z poprzednim związany jest drugi, eklezjalny wymiar rekolekcji. Od strony teologicznej i duszpasterskiej, jak zostało wyżej stwierdzone, o. Gerard Siwek postrzega rekolekcje jako ważny komponent zbawczego posłannictwa i dzieła ewangelizacji pastoralnej Kościoła. Są one organizowane i prowadzone w Kościele przez osoby mające misję głoszenia słowa Bożego. W większości ich adresatem jest wspólnota wiernych. Celem ukazania roli rekolekcji w budowaniu Kościoła o. Siwek odwołuje się do wiodącej we współczesnej eklezjologii kategorii Kościoła-komunii. Jego zdaniem, w procesie rekolekcyjnym dokonuje się zmiana mentalności i postaw uczestników rekolekcji, co w konsekwencji wpływa na konkretną eklezjalną wspólnotę³³. Według niego, implikacją komunijnego wymiaru rekolekcji jest ich charakter misyjny, przy założeniu teologicznym, że Kościół jako komunია jest jednocześnie źródłem i owocem misji³⁴.

W analizowanych tekstach szczególną rolę wspólnototwórczą przypisuje redemptorysta formacji do dojrzałego przeżywania sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii³⁵. Jako kaznodzieja, o. Gerard pozostawił organizatorom i prowadzącym rekolekcje obszerną listę wskazówek mogących im pomóc w budowaniu wspólnoty Kościoła. Należą do nich m.in.: radosna atmosfera wspólnotowego spotkania, uświadamianie rekolektantom, iż uczestniczą w wydarzeniu eklezjalnym, umożliwienie osobom świeckim przekazywania świadectwa doświadczenia życia wiarą, ukazywanie wspólnotowego wymiaru świętości, podkreślenie prymatu budowania osobistej zażyłości z Chrystusem

³² Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 107.

³³ Tenże, *Rekolekcje parafialne dziś*, „Homo Dei” 1995, nr 2, s. 38, 40; tenże, *Rekolekcje parafialne w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000*, dz. cyt., s. 15–20.

³⁴ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 122–130.

³⁵ Por. tamże, s. 104–114.

Zmartwychwstałym przed mnożeniem praktyk pobożnych, ukazywanie ich jako narzędzia, środka, a nie celu samego w sobie, zapraszanie do głoszenia rekolekcji osób świeckich i promocja zespołów rekolekcyjnych, szczególnie w rekolekcjach zamkniętych, w niektórych typach rekolekcji równolegle wraz ze spotkaniami w kościele prowadzenie rozważań rekolekcyjnych w rodzinach³⁶.

3.2.3. Wymiar chrystologiczny i biblijno-liturgiczny

Biblia jako źródło przepowiadanego słowa w każdej formie rekolekcji winna jednocześnie prowadzić do źródeł wiary przyjmowanej, słuchanej i celebrowanej. Jak zauważa o. Siwek, „spotkanie ze słowem Bożym należy, zgodnie z najdawniejszą tradycją, do zasadniczych czynników konstytutywnych rekolekcji”³⁷. Punktem, wokół którego ogniskuje on wydarzenie rekolekcyjne, jest rozważanie słowa Bożego zapisanego w Piśmie Świętym. Natomiast w centrum rozważanego i przepowiadanego w czasie rekolekcji słowa Bożego znajduje się żywa *hic et nunc* obecność Osoby Jezusa Chrystusa³⁸. Jest On odkrywany nie tylko w rozważanym słowie Bożym, ale także w celebrowanej liturgii, która z kolei zdaniem o. Siwka spełnia ważną funkcję mistagogiczną, konieczną do dostrzeżenia przez rekolekjonistów³⁹. Redemptorysta akcentuje zachowanie właściwego miejsca celebracji Eucharystii w czasie rekolekcji, tak aby mogły wybrzmieć także inne celebracje liturgiczne (np. liturgia godzin), dla których w duszpasterstwie zwyczajnym często nie ma czasu i miejsca. Postuluje także, aby nadać sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania właściwy liturgiczny i wspólnotowy charakter (np. w postaci celebracji nabożeństwa pokutnego)⁴⁰. Omawiany wymiar rekolekcji został przez o. Siwka szeroko opisany. Wskazać należy jego własne opracowania, jak i prace pod jego redakcją dotyczące teologii słowa Bożego, teologii przepowiadania, w tym teologii homilii oraz teologii duchowości kaznodziei⁴¹.

³⁶ Por. tamże, s. 119; zob. W. Przyczyna, G. Siwek, *Dobra Nowina o rodzinie. Koncepcja parafialnych rekolekcji rodzinnych*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), cz. 2, s. 307–310.

³⁷ Por. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 171, także s. 36–39.

³⁸ Por. tenże, *Osobowość kaznodziei dzisiaj. Rozważania nieobojetne*, Kraków 2014, s. 70–91; tenże, *Misje ludowe i rekolekcje parafialne w obliczu Wielkiego Jubileuszu Odkupienia 2000*, dz. cyt., s. 14–18; tenże, *Co to jest przepowiadanie kerygmatyczne?*, „Homo Dei” 2011, nr 4, s. 115–121; tenże, *Homilia czy kazanie w rekolekcjach parafialnych?*, „Homo Dei” 2011, nr 1, s. 105–111.

³⁹ Por. G. Siwek, *Rekolekcje parafialne ogólne*, dz. cyt., s. 20–22; tenże, *Rekolekcje parafialne dziś*, dz. cyt., s. 32–47; tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 168, 171–180.

⁴⁰ Por. tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 180–186; tenże, *Kaznodziejstwo misyjno-rekolekcyjne*, „Homo Dei” 1992, nr 1, s. 29–30.

⁴¹ Zob. G. Siwek, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131–179; tenże, *Przepowiadanie słowa Bożego w dokumentach II Polskiego*

3.2.4. Wymiar pneumatologiczny

O. Gerard Siwek „rolę” prowadzącego rekolekcje przypisuje Trzeciej Osobie Boskiej. Fundamentem wydarzenia rekolekcyjnego jest słowo Boże zapisane pod natchnieniem Ducha Świętego, dzięki któremu kaznodzieja odczytuje i przekazuje Bożą Mądrość ubraną w szatę ludzkiego słowa. Tym samym słuchaczom udzielany jest Duch Święty, główny Sprawca ich świętości, która jest jednym z nadrzędnych celów głoszenia rekolekcji. Szczególne zadanie w urzeczywistnianiu tego wymiaru rekolekcji spoczywa w opinii o. Siwka na prowadzących. Wówczas dochodzi także do realizacji wymiaru eklezjalnego i personalno-duchowościowego⁴².

3.3. Elementy praktyki rekolekcji

3.3.1. Cel i zadania

Cel rekolekcji należałoby zaliczyć do ich elementów esencjonalnych. Można tego dokonać tylko na poziomie ogólnym – celu nadrzędnego, rozumianego jako prowadzenie słuchaczy do osobistej zażyłości z Chrystusem w Kościele i w mocy Ducha Świętego, a także jako wypełnienie zbawczej misji Kościoła. Jednakże na poziomie realizacji konkretnych rekolekcji cel ten musi być uszczegółowiony i dostosowany do adresatów oraz przekazywanych im treści. Elementem wprawdzie nie determinującym, ale jednym z warunkujących określenie celów rekolekcji jest ich rodzaj i typ. Współczesne ujęcie owego celu uległo zmianie po Vaticanum II. Zdaniem o. Siwka, nie jest nim tylko przygotowanie do spowiedzi, ale przede wszystkim odnowienie i pogłębienie wiary, które poprowadzi do nawrócenia, a w konsekwencji do celebracji sakramentu pokuty i pojednania. Jak zauważa redemptorysta, „ukierunkowanie rekolekcji na umacnianie chrześcijańskiego *esse*, czyli samych fundamentów wiary, nie powinno ograniczać się do wymiaru intelektualno-apologetycznego, ale prowadzić również do osobistego doświadczenia Boga. Jedynie ono bowiem może stać się podstawą niewzruszonej, potwierdzanej czynem wiary”⁴³.

Synodu Plenarnego, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 17–30; tenże, *Proces tworzenia kazania*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 177–213; W. Przyczyna, G. Siwek, *Homiletyka – teologia przepowiadania czy nauka o podstawach?*, w: *W trosce o dobrą edukację*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2009, s. 448–460; G. Siwek, *Adhortacja apostołska Benedykta XVI „O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła” w refleksji homiletycznej*, „Homo Dei” 2011, nr 2, s. 63–77.

⁴² Por. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 98–103, 120, 166; tenże, *Osobowość kaznodziei dzisiaj*, dz. cyt., s. 29–32; tenże, *Rekolekcje parafialne ogólne*, dz. cyt., s. 24–25; tenże, *Teologia i praktyka rekolekcji*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2006, nr 1, s. 15.

⁴³ Tenże, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 167.

Zadania rekolekcji o. Siwek dzieli na dwie grupy. Pierwsza przyjmuje charakter personalny i odnosi się do indywidualnego wzrostu duchowego chrześcijanina. Druga pozostaje na „usługach” aktualizacji Kościoła jako *communio*. Homiletyk określa te zadania w wymiarze indywidualnym i eklezjalnym⁴⁴. Z analizy przedmiotowych źródeł wynika, iż ujmuje on realizację celu rekolekcji poprzez urzeczywistnianie następujących zadań: rozwój duchowy członków Kościoła, pomoc w odczytaniu własnego powołania rekolektantów, formacja do współodpowiedzialności za świętość drugiej osoby, budzenie ducha misyjnego w granicach własnej parafii, rozwój wspólnoty Kościoła, budowanie z nim osobistej i wspólnotowej zażyłości⁴⁵.

3.3.2. Adresaci i treści rekolekcji

Zdaniem o. Siwka, rekolekcje w sensie ścisłym przynależą do ewangelizacji pastoralnej. Z opisanych we współczesnych dokumentach Kościoła trzech sytuacji ewangelizacyjnych wyłaniają się trzy grupy adresatów tego dzieła. Są nimi nieochrzczeni, ochrzczeni, dla których Ewangelia przestała być Dobrą Nowiną i którzy żyją na obrzeżach Kościoła, oraz chrześcijanie zaangażowani w życie Kościoła. Dlatego w sensie ścisłym adresatami rekolekcji są ochrzczeni i praktykujący swoją wiarę katolicy. Jednak trudno, zdaniem homiletyka, wyznaczyć sztywne granice pomiędzy poszczególnymi grupami adresatów i niezmiennie koncentrować się tylko na jednej z nich. W praktyce pastoralnej występują takie sytuacje, w których forma głoszenia słowa Bożego przypomina jakiś typ rekolekcji. Jednak odpowiedzialni za ich prowadzenie muszą dokonać rozeznania, czy przy zachowaniu formy nie należy zmienić treści przepowiadania, które będą zawierały elementy reewangelizacji czy ewangelizacji w sensie ścisłym, czyli głoszenia kerygmatu. Wydaje się, iż ta uwaga jest szczególnie aktualna podczas głoszenia słowa Bożego rodzicom posiadającym dzieci w wieku szkolnym oraz młodzieży w związku z organizacją rekolekcji szkolnych. O. Gerard w przypadku rekolekcji w sensie ścisłym optuje, aby ich tematem były szczegółowe prawdy wiary, być może nawet te rzadziej poruszane⁴⁶. Takie ujęcie treści przepowiadania dało mu podstawy do uznania rekolekcji za formę katechezy dorosłych⁴⁷.

⁴⁴ Por. tamże, s. 97.

⁴⁵ Por. tamże, s. 165–171.

⁴⁶ Tamże, s. 172.

⁴⁷ Zob. G. Siwek, *Rekolekcje parafialne formą katechezy dorosłych*, „Homo Dei” 2005, nr 1, s. 23–36.

3.3.3. Rodzaje i typy rekolekcji

Powołując się na współczesne dokumenty Kościoła w Polsce (synody diecezjalne i II Synod Plenarny), o. Gerard Siwek w swoich pismach potwierdza wielowiekową klasyfikację rekolekcji. Wyróżnia ich dwa główne rodzaje: zamknięte i otwarte⁴⁸. W ich ramach mieszczą się różnorakie typy. W praktyce rekolekcyjnej organizuje się obecnie zarówno jeden, jak i drugi rodzaj ćwiczeń duchowych, z przewagą jednak rekolekcji otwartych. Homiletyk zalicza do nich m.in. rekolekcje parafialne, ewangelizacyjne, stanowe – przeznaczone także dla określonych grup zawodowych – oraz rekolekcje radiowe i internetowe⁴⁹.

Zakończenie

W 2011 roku, po ukazaniu się książki o. Gerarda Siwka *Rekolekcje wczoraj i dziś*, została przeprowadzona z nim rozmowa, która nie była dotąd publikowana⁵⁰. Wydaje się, że wywiad ten jest na tyle aktualny i korespondujący z podjętym w artykule problemem, iż na zakończenie warto przytoczyć jego wybrane fragmenty, szczególnie te odnoszące się do tzw. rekolekcji internetowych.

O. Mirosław Chmielewski: Ojcie Profesorze, żyjemy w świecie mediów. Znanе są, i to od dawna, rodzaje rekolekcji głoszone przy pomocy środków społecznej komunikacji. Użycie takiego czy innego medium elektronicznego określa także rodzaj rekolekcji. Stąd mamy rekolekcje radiowe czy telewizyjne. Współcześnie posiadamy potężne medium elektroniczne, jakim jest internet, który także generuje inny rodzaj rekolekcji – rekolekcje internetowe. Jak Ojciec je postrzega?

⁴⁸ Tenże, *Rekolekcje*, dz. cyt., s. 728. Istnieje jeszcze trzeci rodzaj rekolekcji: rekolekcje półzamknięte, które są pośrednim rodzajem między rekolekcjami otwartymi a zamkniętymi. Obecnie jednak jest on mało praktykowany i tylko niektórzy autorzy go wymieniają. Zob. T. Panuś, *Kilka uwag o rekolekcjach szkolnych*, w: *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał przyjść drugi raz*, red. T. Panuś, Kraków 2006, s. 12.

⁴⁹ Por. G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 131–157.

⁵⁰ Jest to transkrypt obszernych fragmentów wywiadu przeprowadzonego przez autora 28 marca 2011 roku w Tuchowie w WSD Redemptorystów. Zob. *E-rekolekcje. Rozmowa z o. prof. Gerardem Siwkim* CSsR, <https://www.youtube.com/watch?v=xyu3GsrChMg> (dostęp: 14 grudnia 2018).

O. Gerard Siwek: Ponieważ jest to nowy rodzaj rekolekcji, jeszcze trudno się o nim jednoznacznie wypowiedzieć. Rekolekcje głoszone przy pomocy tego medium nie powiedziały o sobie ostatniego słowa. Internet jako medium jest przedmiotem różnego rodzaju analiz, również teologicznych. Tak samo jako środek duszpasterski, czy w tym wypadku rekolekcyjny, też jest nieustannie przedmiotem różnego rodzaju refleksji i dyskusji. Myślę, że te dyskusje powinny być jeszcze żywsze, niż są. Zwłaszcza z punktu widzenia teologicznego ta dyskusja powinna być bardzo żywa i bardzo się rozwijać, i nadążać za rozwojem mediów i różnego rodzaju sposobami praktycznego wykorzystywania mediów w głoszeniu rekolekcji czy w innych rodzajach działalności apostołowskiej czy pastoralnej Kościoła. Mówię „nadążać”, ponieważ czasami można odnieść wrażenie, że się nie nadąża, że różnego rodzaju – że użyję tu takiego kolokwialnego określenia – fani mediów wykorzystują te środki do duszpasterstwa i głoszenia rekolekcji w sposób sobie właściwy, a nie bardzo stosowny do samego głoszenia rekolekcji. Bo jeżeli chodzi o wykorzystywanie tych środków, to wątpliwości mieć nie możemy. Taka jest nauka Kościoła, taka jest rzeczywistość, i one muszą znaleźć również tutaj swoje zastosowanie. Niebezpieczeństwo jest moim zdaniem tutaj po stronie trochę takiego mitologizowania mediów, uważania, że jeżeli się zastosuje sam środek, jakim są media, to one nam potrafią wszystko załatwić, że one nam zewangelizują [odbiorcę]. Fani mediów byliby być może tego zdania, że wystarczy tylko zastosować ten środek. Uważam, że takie myślenie byłoby niebezpieczne, myślenie, które często odwołuje się do jakichś argumentów jeszcze biblijnych, do jakichś aluzji do działalności Apostołów czy św. Pawła. [Fani mediów] twierdzą, że gdyby św. Paweł działał dzisiaj, to na pewno miałby swojego bloga, a Apostołowie na pewno występowałiby w internecie i mieliby swoje strony internetowe. Czy tak by akurat było? Nie możemy z góry rozstrzygnąć, co oni by teraz zrobili. Nie jest wykluczone, że korzystaliby z tych środków przekazu. Natomiast kiedy to nie jest pewne, co innego jest całkowicie pewne. Mianowicie to, że nie dysponując tymi środkami, głosili Ewangelię w sposób tak przekonujący, że ona zdobyła sobie słuchaczy na całym świecie i rozprzestrzeniła Dobrą Nowinę na całą kulę ziemską.

MCh: Mówi się, że internet to już nie tylko medium, ale i środowisko. To nie tylko medium, przy pomocy którego tylko multiplikujemy różne treści, ale jest to medium, które kształtuje osobowość. Dla młodych ludzi bardzo często to nie jest świat wirtualny, tylko ich świat realny, środowisko życia. Oni posługują się tymi środkami, by żyć. To nie jest ich *second life*, to jest ich pierwsze życie. Czy tak stawiając sprawę, reko-

lekcje mogą wykorzystać tę ogromną przestrzeń, środowisko internetu, by dotrzeć do współczesnego człowieka, dla którego nie jest to już świat wirtualny, tylko realny?

GS: Dotyka Ojciec bardzo istotnego zagadnienia, jak i bardzo trudnego, ale zarazem bardzo aktualnego w tym wymiarze, a mianowicie relacji rzeczywistości wirtualnej do rzeczywistości realnej. Dlatego że tutaj istnieje chyba jedno z takich dosyć poważnych zastrzeżeń, jeżeli chodzi o wykorzystywanie mediów do głoszenia rekolekcji: czy ta internetowa rzeczywistość rekolekcyjna nie sprowadzi rzeczywistości rekolekcji do świata wirtualnego. Zamkniemy internet i skończyły się rekolekcje. Czy rekolekcje nie będą trochę rekolekcjami przeżywanymi w czasie snu? Bo to są takie senne rekolekcje, miałem sen o rekolekcjach, obudziłem się i jest rzeczywistość realna.

MCh: Tak jak z nauką języków obcych przez sen.

GS: Tak. Ale rzeczywistość jest inna. To jest jedna z obaw, która niekoniecznie musi być słuszna. To nam pokaże dopiero rzeczywistość. Ale dzisiaj coraz głośniej podnosi się tę kwestię w związku z coraz częściej pojawiającą się tendencją do wylogowywania się młodzieży ze świata realnego, żeby przebywać w świecie wirtualnym. Świat wirtualny jest barwny, bezproblemowy, daje mi możliwość bycia tym, kim chcę, a realny świat jest trudny, pełen problemów, relacji międzyludzkich, obowiązków, dlatego jest ucieczka w świat wirtualny i wylogowywanie się, co prowadzi do wypaczeń osobowych, nie wyłączając skutków bardzo dramatycznych i tragicznych w życiu tych poszczególnych ludzi. To są tylko jakieś marginesy, ale badacze tych kwestii mówią, że korzystanie z mediów może prowadzić w tym kierunku. Niebezpieczeństwem jest zatem to, aby środki medialne nie sprowadziły rzeczywistości chrześcijańskiej, która jest rzeczywistością realną, kontaktów międzyludzkich, tylko do chrześcijaństwa wirtualnego. (...) mówi się – i trzeba użyć tego określenia, ponieważ dopiero badania potrafią wykazać, czy się mówi słusznie – że te więzi [w społeczeństwie internetowym] są sztuczne, że one są powierzchowne, to nie są prawdziwe więzi międzyludzkie, jakie są w realu, tylko że w wirtualu. Aczkolwiek wielu zwolenników rekolekcji internetowych twierdzi, że te więzi, które się wytwarzają, są bardzo ściśle, bardzo intymne, i jeśli nawet nie tożsame, to podobne do więzi normalnych, ludzkich.

MCh: Czy można postrzegać ten rodzaj rekolekcji jako przedpola przygotowujące i gromadzące ludzi wokół pewnych idei, wokół Ewangelii, przygotowujące do spotkania w świecie realnym, w fizycznej przestrzeni

Kościół, tam gdzie będzie celebrowana Eucharystia, sprawowany inny sakrament, gdzie będzie się słuchać słowa Bożego, gdzie będzie się przekazywać znak pokoju, ale realnie wśród konkretnych ludzi, nie tylko poprzez medium, jakim jest internet?

GS: To jest bardzo słuszne, i trzeba na rzecz tych, którzy rozwijają te metody rekolekcji internetowych – i Bogu dzięki, że oni istnieją – powiedzieć, że starają się oni, aby zachować tę substancję rekolekcji, jednak łączyć rekolekcje internetowe z rekolekcjami odbywającymi się w realu. Te same rekolekcje, które odprawia się w Internecie, mają również odniesienie do pewnych spotkań z duszpasterzami czy z kierownikami duchowymi, również co jakiś czas proponuje się spotkanie tej grupy internetowej w realu na Eucharystii czy jakimś innym spotkaniu itd. Najważniejsze jest to, że zdają sobie oni sprawę z istnienia tych dwóch rzeczywistości i zarazem z potrzeby nałożenia jednej na drugą albo uzupełniania jednej drugą, a mianowicie tym spotkaniem w realu. To zdecydowanie. Bardzo często można spotkać u tych, którzy głoszą te rekolekcje internetowe, iż absolutnie nie mają oni na celu usuwania w cień czy unieważniania rekolekcji odbywających się w realu. Absolutnie! One jedne z drugimi muszą być w parze. Jeszcze jest jedna sprawa, o czym Ojciec wspomniał, a ja chciałbym zaznaczyć, że zupełnie inną kwestią jest preewangelizacja, co do tego nie ma wątpliwości – należy wykorzystywać wszystkie środki w celu przekazywania właściwej opinii o Kościele, o Ewangelii, o Chrystusie. Jednym słowem, ewangelizować w sensie ścisłym (taka preewangelizacja). Niektórzy mówią, że rekolekcje internetowe to są właściwie prerekolekcje, które powinny [wzbudzić chęć] zakosztowania rekolekcji w realu.

* * *

W zakończeniu należy skonkludować i wyrazić nadzieję, że podjęta próba ukazania koncepcji rekolekcji w ujęciu o. Gerarda Siwka będzie impulsem do dalszych badań jego pokaźnej twórczości. Autor artykułu jest świadom, iż podjęty problem został przedstawiony jedynie w zarysie. O. Siwek widzi rekolekcje jako nadzwyczajne działanie duszpasterskie adresowane głównie do ludzi ochrzczonych i praktykujących swoją wiarę. W założeniach teologicznych daje on pierwszeństwo osobie rekolektanta, który odbywa osobiste rekolekcje. Jednakże nawet jeśli są to rekolekcje bardzo indywidualne, zawsze mają one odniesienie do wspólnoty Kościoła. W ujęciu o. Siwka zarówno aspekty treściowe rekolekcji, jak i metodyczno-organizacyjne mają swoje źródła w słowie Bożym, Tradycji i liturgii Kościoła. Pozostałe elementy składowe o charak-

terze antropologiczno-egzystencjalnym są o tyle ważne, o ile służą realizacji celu nadrzędnego oraz w podejmowanych działaniach zawierają podstawowe wymiary rekolekcji. Przedstawiona wyżej propozycja ujęcia tego tematu przez o. Siwka stanowi podstawę do dalszych prac nad nowymi modelami przepowiadania słowa Bożego we współczesnym Kościele.

Bibliografia

- Archiwum Prowincji Warszawskiej Redemptorystów w Tuchowie, Teczka: Akta personalne o. Gerarda Siwka nr 413.
- Chmielewski M., *Katechetyczno-homiletyczna działalność ojca Henryka Pagiewskiego 1930–2000*, Kraków 2008.
- E-rekolekcje. Rozmowa z o. prof. Gerardem Siwkiem* CSsR, <https://www.youtube.com/watch?v=xyu3GsrChMg> (dostęp: 14 grudnia 2018).
- Koperek S., *O. Gerard Siwek – polski promotor nowej ewangelizacji*, w: „*Musimy siać*”. *Księga pamiątkowa ku czci Gerarda Siwka* CSsR, red. M. Pawliszyn, Kraków 2016, s. 12–16.
- Panuś K., *Homiletyczne i kaznodziejskie poszukiwania ojca Gerarda Siwka* CSsR, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 33–43.
- Panuś T., *Teoria, czyli kilka uwag o rekolekcjach szkolnych*, w: *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał przyjść drugi raz*, red. T. Panuś, Kraków 2006, s. 9–20.
- Przyczyna W., Siwek G., *Dobra Nowina o rodzinie. Koncepcja parafialnych rekolekcji rodzinnych*, „*Kieleckie Studia Teologiczne*” 1 (2002), cz. 2, s. 307–310.
- Przyczyna W., Siwek G., *Homiletyka – teologia przepowiadania czy nauka o podstawach?*, w: *W trosce o dobrą edukację*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2009, s. 448–460.
- Przyczyna W., Siwek G., *Krakowska szkoła kaznodziejów jako odpowiedź na wyzwania czasów*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysięcy*, red. S. Koperek, S. Szczur, M. Leśniak, B. Mielec, Kraków 2004, s. 537–544.
- Przyczyna W., *Życie i działalność ojca doktora Gerarda Siwka* CSsR, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998 s. 15–20.
- Siwek G., *Adhortacja apostołska Benedykta XVI „O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła” w refleksji homiletycznej*, „*Homo Dei*” 2011, nr 2, s. 63–77.
- Siwek G., *Blaski i cienie przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007.
- Siwek G., *Co to jest przepowiadanie kerymatyczne?*, „*Homo Dei*” 2011, nr 4, s. 115–121.
- Siwek G., *Dziesięć lat szkoły kaznodziejskiej w Krakowie*, w: *Trzymajcie się mocno Słowa Życia. Rekolekcje dla młodzieży*, red. W. Przyczyna, G. Siwek, Kraków 1999, s. 284–286.

- Siwek G., *Homilia czy kazanie w rekolekcjach parafialnych?*, „Homo Dei” 2011, nr 1, s. 105–111.
- Siwek G., *Homilie obrzędowe*, Kraków 1997.
- Siwek G., *Kazania Maryjne*, Kraków 2001.
- Siwek G., *Kaznodziejstwo misyjno-rekolekcyjne*, „Homo Dei” 1992, nr 1, s. 24–33.
- Siwek G., *Misje ludowe i rekolekcje parafialne w obliczu Wielkiego Jubileuszu Odkupienia 2000*, „Materiały Homiletyczne” 1999, nr 179, s. 4–18.
- Siwek G., *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009.
- Siwek G., *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 1999.
- Siwek G., *Moje prace apostołskie (w otoczeniu wspomnień)*, w: „Musimy siać”. *Księga pamiątkowa ku czci Gerarda Siwka (1938–2015)*, red. M. Pawliszyn, Kraków 2016, s. 447–557.
- Siwek G., *Osobowość kaznodziei dzisiaj. Rozważania nieobojętne*, Kraków 2014.
- Siwek G., *Posługa słowa w epoce mediów*, „Studia Pastoralne” 2011, nr 7, s. 292–309.
- Siwek G., *Proces tworzenia kazania*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 177–213.
- Siwek G., *Przepowiadanie słowa Bożego w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Przegląd Homiletyczny” 8 (2004), s. 17–30.
- Siwek G., *Przepowiadanie Słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131–179.
- Siwek G., *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, M. Fiałkowski, W. Śmigiel, Lublin 2007, s. 725–731.
- Siwek G., *Rekolekcje dla dorosłych*, Kraków 1994.
- Siwek G., *Rekolekcje parafialne dziś*, „Homo Dei” 1995, nr 2, s. 32–47.
- Siwek G., *Rekolekcje parafialne formą katechezy dorosłych*, „Homo Dei” 2005, nr 1, s. 23–36.
- Siwek G., *Rekolekcje parafialne ogólne*, „Ateneum Kapłańskie” 77 (1985), z. 1, s. 16–20.
- Siwek G., *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011.
- Siwek G., *Spotkania w słowie. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, Kraków 1994.
- Siwek G., *Św. Alfons Maria de Liguori jako prekursor nowej ewangelizacji*, „Studia Redemptorystowskie” 10 (2012), s. 99–136.
- Siwek G., *Teologia i praktyka rekolekcji*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2006, nr 1, s. 9–15.
- Siwek G., *Ziarnem jest słowo Boże. Homilie kerygmatyczne na niedziele, uroczystości i święta. Lata A, B, C*, Kielce 2015.
- Twardy J., *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998.

Streszczenie

Rekolekcje w ujęciu Gerarda Siwka CSSR

Gerard Siwek CSSR (1938–2015) jest jednym z bardziej znaczących polskich homiletyków i kaznodziejów ostatnich lat. Tekst przybliży najpierw historię jego życia oraz jego osiągnięcia naukowo-dydaktyczne. Następnie ukazuje twórczość homiletyczno-kaznodziejską redemptorysty, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki rekolekcji, będącej głównym obszarem jego zainteresowań. Trzecia część artykułu stanowi próbę przedstawienia koncepcji rekolekcji o. Gerarda Siwka w jego działalności naukowej i praktyce homiletycznej. Zakończenie obejmuje obszernie fragmenty wywiadu, dotąd niepublikowanego, który został przeprowadzony z redemptorystą przez autora artykułu w 2011 roku.

Summary

Retreat in the view of Gerard Siwek, CSSR

Gerard Siwek, CSSR (1938–2015) is one of the most prominent Polish homiletics and preachers of the recent years. The text first introduces the story of his life and his scientific and academic achievements, which is subsequently followed by the presentation of homiletic and preaching work of the redemptorist, with particular emphasis on retreat issues constituting his main area of interest. The third part of the article is attempt to present Fr Gerard Siwek's concept of retreat in his scientific activity and homiletic practice. The remaining part of the article comprises extensive excerpts from the previously unpublished interview conducted with the redemptorist in 2011 by the author of the article.

Andrzej Makowski CSsR

ORCID: 0000-0003-2647-3124

WSD Redemptorystów – Tuchów

Renowacja misji ludowych w systemie misyjnym redemptorystów

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, misje ludowe, renowacja misji, parafia, redemptoryści, św. Alfons Liguori

Keywords: new evangelization, popular missions, mission renovation, parish, Redemptorists, St. Alfons Liguori

Misje ludowe stanowią najbardziej uniwersalną formę ewangelizacji wędrowniej, która ma na celu przepowiadanie Dobrej Nowiny. Funkcjonują one od niemal pięciuset lat. Przez wieki, od momentu, kiedy tylko się pojawiły, przyczyniały się na całym świecie do dynamicznej odnowy życia duszpasterskiego i wiary w Kościele katolickim¹. Wprowadzone przez Sobór Trydencki, w ciągu wieków przybierały różną postać, np. misji katechetycznych, pokutnych, centralnych, domowych, parafialnych czy misji miast². Misje ludowe uwzględniały kontekst społeczny, kulturowy czy też kościelny swoich czasów, co umożliwiało im spełnianie zadania odnowienia wiary. Od wieków były one – i są nadal – zalecane przez Kościół, co podkreślają zwłaszcza ostatni papież: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek³. Dzieło misji ludowych sta-

¹ S.J. Boland, *The missionary methods of The Redemptorists*, „Spicilegium Historicum CSsR” 30 (1962), s. 401; A. Wallace, *Reconsidering the Parish Mission*, „Worship” 4 (1993), s. 341–343.

² G. Siwek, *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009, s. 19–98; A. Makowski, *Nowa ewangelizacja inspiracją odnowy misji ludowych*, Kraków 2017, s. 137–173.

³ Jan Paweł II, Bulla ogłaszająca rok 1983 Świętym Rokiem Jubileuszowym Odkupienia *Apertite portas Redemptori*, Warszawa 1983, nr 11; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Indicazioni pastorali per l'Anno della Fede*, nr IV, 6, <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/it/annus-fidei/indicazioni-pastorali-per-l-anno-della-fede.html> (dostęp: 21 stycznia 2016); Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Żyć Rokiem wiary. Program dusz-*

nowi według nich „niezastąpiony środek okresowej, gruntownej odnowy życia chrześcijańskiego”⁴.

Współczesne misje ludowe są nadzwyczajną działalnością duszpasterską, która pomaga duszpasterstwu zwyczajnemu. Stanowią one nie tylko określony, wyizolowany i nadzwyczajny akt ewangelizującego duszpasterstwa, ale również projekt składający się z dobrze opracowanych etapów, które zajmują kilka lat pracy. Proces misyjny powinien składać się z premisji (etap wprowadzający), misji (etap profetycznego głoszenia Dobrej Nowiny) i postmisji (kontynuacja misji), a także renowacji misji⁵. W niniejszym artykule przedstawiona zostanie koncepcja systemu misyjnego św. Alfonsa de Liguoriego i jego wpływ na przepowiadanie misji ludowych oraz renowacja misji jako element typowy dla systemu misyjnego redemptorystów.

1. System misyjny św. Alfonsa Marii de Liguoriego

Św. Alfons Liguori miał świadomość odmiennego sposobu głoszenia misji przez redemptorystów. Nigdzie jednak nie wyszczególnia dokładnie, na czym owa odmienność miałaby polegać. Porównanie jego metody z innymi prowadzi do wniosku, że nie zawiera on całkowicie nowych, dotychczas niespotykanych praktyk, nie wykluczając renowacji misji. Te znane i stosowane już elementy św. Alfons dobiera jednak i układa w swój system, kierując się własnymi przemyśleniami i doświadczeniami misjonarskimi⁶.

1.1. Koncepcja apostołstwa misyjnego św. Alfonsa

Pośród różnorodnych doświadczeń duchowych i apostołskich, które przyczyniły się do powstania metody misyjnej św. Alfonsa, należy podkreślić jego działalność w kaplicach wieczornych oraz w dziele misji apostołskich. Po święceniach kapłańskich, mając świadomość wielkiej liczby kapłanów w Neapolu, św. Alfons zwrócił się do neapolitańskich biedaków i ludzi z marginesu zamieszkujących peryferie miasta. W głoszonych im kazaniach zapraszał ich do nawrócenia, co owocowało wieloma spowiedziami. Odkrywał, że pragnienie świętości można obudzić w każdym człowieku, nawet tym najbardziej zagu-

pasterski, Częstochowa 2012, s. 134; Franciszek, Bulla o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia *Misericordiae vultus*, Wrocław 2015, nr 18.

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, Kielce 1996, nr 47.

⁵ General Secretariat for Evangelization, *What is evangelization?*, Roma 2009, s. 106–121.

⁶ G. Siwek, *Dyrektorium Misji Warszawskiej Prowincji Ojców Redemptorystów*, mps, Toruń 1983, s. 44.

bionym. Kiedy początkowo niewielkie liczbowo spotkania zaczęły przyciągać coraz większe rzesze ludzi, zaniepokoiło to władze cywilne. Mówiło się nawet o formalnym zakazie tych zgromadzeń. Wobec tego Alfons podzielił uczestników na małe grupy, w których organizację i prowadzenie spotkań powierzał świeckim animatorom. Sobie zastrzegł jedynie formację animatorów i sprawowanie sakramentów. Kaplice wieczorne prowadziły Alfonsa do osobistego doświadczenia bogactwa ukrytego w ludziach religijnie opuszczonych i materialnie ubogich, a także otwierały na potrzebę współpracy ze świeckimi. Otwartość na apostołat świeckich wiązała się dla Alfonsa nie tylko z potrzebą formowania laikatu świadomego swego powołania, ale była także środkiem do niesienia Ewangelii zbawienia tym, do których sam zanieść jej nie mógł. Ponadto dzieło kaplic wieczornych uświadomiło mu, że aby doprowadzić do Chrystusa ludzi dotąd żyjących z dala od Niego, trzeba wyjść z kościołów na ulice, a więc przenieść Kościół w miejsca, w których ci ludzie żyli i pracowali⁷.

Od stycznia 1727 do października 1732 roku Alfons prowadził żywą działalność misyjną w Neapolu i poza nim. Przekonał się wówczas, jak wielka jest skala opuszczenia duchowego, moralnego, kulturalnego i ekonomicznego ludzi żyjących poza murami stolicy Królestwa Neapolitańskiego. Mógł w tym czasie osobiście doświadczyć niezwyklej skuteczności prowadzonych wspólnie z innymi kapłanami misji, czego szczególnie wymownym świadectwem były obłożone konfesjonały. Był to również okres, w którym prowadząc wiele serii rekolekcji dla duchowieństwa, odkrywał potrzebę możliwie szerokiego oddziaływania poprzez misje na wszystkie grupy społeczne, nie wyłączając duchowieństwa oraz osób zakonnych⁸. Idea zgromadzenia misyjnego, która dojrzała w nim przez wiele lat, nabrała wyraźnych kształtów po doświadczeniu wielkiej potrzeby duchowej opuszczonych pasterzy z okolic Scali, gdzie Alfons wraz z grupą przyjaciół udał się na odpoczynek w 1730 roku. Święty patron moralistów od samego początku dokładnie wiedział, jakie ma być zadanie rodzącego się zgromadzenia. Podczas pobytu w Neapolu zrozumiał on, iż całkowite opuszczenie, w jakim pozostawał ów wiejski lud w okolicach Scali, nie pozwala na poświęcenie mu tylko jakiejś sporadycznej misji, ale wymaga stałej obecności Kościoła, która pozwoliłaby tym ludziom odnaleźć samych siebie jako dzieci Boże. Założone w 1732 roku Zgromadzenie Najświętszego

⁷ T. Rey-Mermet, *Przyjaciel pozbawionych nadziei. Św. Alfons Liguori (1696–1787)*, Tuchów 1996, s. 49–57; *Katecheza Ojca Świętego z 30 marca 2011 roku* (Scala), „Redemptorystowskie wiadomości”, 31 marca 2011, wydanie specjalne; F.M. Jones, *Alphonsus de Liguori, Saint of Bourbon Naples (1696–1787). Founder of the Redemptorists*, Dublin 1992, s. 62–65.

⁸ T. Rey-Mermet, *Przyjaciel pozbawionych nadziei. Św. Alfons Liguori (1696–1787)*, dz. cyt., s. 58–63.

Odkupiciela nie miało na celu wprowadzenia jakiejś nowej strategii ewangelizacji. Klasztor redemptorystów w wizji życia misyjnego św. Alfonsa miał być Kościołem w nieustannej misji, miał się stawać centrum duszpasterskim oddziałującym na całą diecezję ze szczególnym uwzględnieniem ludzi najbardziej religijnie opuszczonych.

1.2. Alfonsjańska „nowość” w misjach ludowych

W XVIII wieku powstały tzw. systemy misyjne stworzone przez trzy wielkie postacie, które wpłynęły na duchowość, działalność i myśl misyjną. Do tego wielkiego włoskiego tryptyku misyjnego, jak nazywa ich historyk Zgromadzenia Redemptorystów Giuseppe Orlandi, należą: św. Leonard z Porto Maurizio (1767–1751), patron misji ludowych św. Paweł od Krzyża (1694–1775) oraz św. Alfons Liguori (1696–1787). Ostatni z nich jest najbardziej oryginalnym twórcą metod misyjnych oraz jedynym, który wprowadził do nich nowe elementy⁹. Św. Alfons był przede wszystkim misjonarzem, i to jednym z największych w Kościele XVIII wieku we Włoszech. Niesienie nadziei najbardziej ubogim poprzez przepowiadanie im słowa Bożego było jego najważniejszym charyzmatem, przekazanym założonemu przez niego Zgromadzeniu¹⁰. Został on nazwany „prawodawcą systematycznych misji ludowych”. Jest twórcą redemptorystowskiego systemu misyjnego, w którym jednak niewiele jest elementów wyłącznie jego autorstwa; są to raczej znane i praktykowane już środki, odpowiednio przez niego dobrane, pogłębione teologicznie i skompilowane w logicznie spójną całość. Św. Alfons nie pozostawił jasnej definicji misji parafialnych. Natomiast na podstawie jego pism możemy określić je jako

pracę apostołską kapłanów upoważnionych przez zwierzchność kościelną do tymczasowego duszpasterzowania na terenie określonej parafii, celem gruntownego odnowienia życia nadprzyrodzonego w duszach wszystkich parafian przez odpowiednie środki apostołskie, a zwłaszcza przez kazania, gruntowną spowiedź i wspólną Komunię świętą¹¹.

Założyciel redemptorystów miał świadomość odmienności własnego sposobu głoszenia misji. W liście z 1734 roku do kandydata do Zgromadzenia św. Alfons pisze, że misje redemptorystów są bardzo popularne i przynoszą

⁹ Tenze, *Alfons Liguori święty wieku oświecenia*, Warszawa 1987, s. 327; C.C. Guglia, *Il Vangelo agi Ultimi. Le missioni popolari*, Roma 1990, s. 20.

¹⁰ Communicanda nr 1, *Evangelizare pauperibus – Ewangelizacja niosąca nadzieję ubogim*, w: M. Kotyński, *Zanieść nadzieję ubogim. Ewangelizacja w dokumentach CSsR*, Kraków 2006, s. 11.

¹¹ M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, Wrocław 1948, s. 36.

owoce, ponieważ „prowadzimy je w odmienny sposób, niż czynią to inne kongregacje”¹².

Alfonsjańską „nowość” w misjach stanowiły trzy istotne cechy. Pierwszą było pójście do najbardziej opuszczonych, do których nikt nie chciał iść. Stąd też proponuje on osobne misje dla każdej miejscowości. Czas ich trwania oraz liczbę misjonarzy uzależnia od potrzeb danej parafii oraz od konkretnych potrzeb duchowych ludzi, dla których była ona prowadzona¹³. Św. Alfons nakazywał, aby misja zarządzana przez superiora trwała tak długo, aż będzie można roztropnie osądzić, że już wszyscy mieszkańcy danej miejscowości przystąpili do spowiedzi. Zwykle misja trwała 12 dni. Przez pierwsze osiem głoszono kazania tematyczne i o sprawach ostatecznych, a w czasie kolejnych trzech prowadzono „pobożne ćwiczenia”. Ostatniego dnia było błogosławieństwo. W małych miejscowościach na przeprowadzenie misji mogło wystarczyć 10 dni. W miastach i miejscowościach liczących ponad 4 tys. mieszkańców mogła ona trwać 18, 24, a nawet 36 dni. Konstytucje redemptorystów z 1764 roku przytaczają następujące zalecenia dla przełożonego misji:

niech uważa, by nie przyspieszać misji z powodu troski, by nie była zbyt długa. Misje w małych miejscowościach niech trwają przynajmniej 10–12 dni, a te w dużych miejscowościach proporcjonalnie według potrzeby. Niech nie kończy misji, zanim wpieryw nie zadośćuczyni potrzebom całego ludu i nie zaspokoi sumień poprzez spowiedź.

Jeśli kościół główny nie mógł pomieścić wszystkich wiernych, prowadzono misje również w innych kościołach danej miejscowości¹⁴.

Druga cecha odnosi się do formy – opowiadając Ewangelię, należy mówić językiem zrozumiałym dla ludzi prostych, pasterzy, wieśniaków, bez kwiecistych oracji, frazy mają być krótkie, jasne, przykłady zrozumiałe, a całość tak przedstawiona, aby pozostała w pamięci słuchaczy. Jeśli była potrzeba, św. Alfons zalecał mówić w dialekcie. Słowo jest środkiem, a nie celem¹⁵. W treści kerygmatu misyjnego zaleca on akcentowanie miłości jako podstawy nawrócenia i wytrwania, podkreśla rolę modlitwy, wartość nabożeństwa do Matki Bożej, potrzebę unikania złego, szczerłość na spowiedzi św. W końcu misja

¹² S.J. Boland, *The Missionary Methods of the Redemptorists*, dz. cyt., s. 402.

¹³ A. Liguori, *Instruction pratique, sur les exercices de la mission*, w: tenże, *Cœuvre completes*, t. 15, Paris 1836, s. 210; *Regolamento per le sante missioni*, „Analecta” 4 (1922), s. 175.

¹⁴ G. Orlandi, *La Missione*, w: *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore. Origini (1732–1793)*, t. I/I, red. F. Chiovaro, Roma 1993, s. 333–334.

¹⁵ A. Liguori, *Instruction pour les prédicateurs on lettere apologetiques sur la vraie manière de prêcher avec la simplicité évangélique et sur la grand utilité des missions*, w: tenże, *Cœuvres completes*, t. 2, Paris 1854, s. 429.

według św. Alfonsa powinna doprowadzić do *vita devota*, aby zbudować życie chrześcijańskie¹⁶.

Trzecim rysem, całkowitą nowością w programie misyjnym św. Alfonsa, była obowiązkowa renowacja, którą przeprowadzano w tej samej parafii po kilku miesiącach od zakończenia misji świętej lub w następnym roku. Miała ona na celu utrwalenie owoców odprawionych misji. Renowacja trwała krócej i była prowadzona przez mniejszą liczbę misjonarzy, którzy mieli obowiązek nawiązywać do wcześniej przeżytych misji parafialnych¹⁷.

Św. Alfons Liguori akcentował w teologii ascetycznej miłość ku Bogu, w teologii moralnej troskę o właściwe kształtowanie sumienia, w teologii pastoralnej wrażliwość na konkretne potrzeby duchowe człowieka. W oparciu o te koncepcje dokonywał selekcji różnych metod misyjnych, które następnie wykorzystywał w praktyce. Przykładem może być wielka misja miejska w Neapolu w latach 1741–1742. Zorganizował ją kard. Giuseppe Spinelli. Misja została przygotowana przez bł. Januarego Marię Sarnellego – współbrata św. Alfonsa. Początkowo prowadził ją św. Alfons, a następnie sam Sarnelli. Mimo iż zaczerpnęli oni z „klasycznych metod” misyjnych, w większości pochodzących z Francji i naznaczonych rygoryzmem i jansenizmem, to jednak oddalali się od nich, dostosowując swoje metody do sytuacji kulturowej i do potrzeb adresatów, ukazując im Boga miłosiernego i przebaczącego, który poprzez Wcielenie, Misterium Paschalne i Eucharystię stał się propozycją zbawienia powszedniego dla wszystkich ludzi¹⁸. Wybrane teorie święty doktor Kościoła układał w logiczną całość przepojoną własną duchowością. W ten sposób stał się autorem jednego z najbardziej znanych i cenionych systemów misyjnych, nazywanego często „alfonsjańskim”, a współcześnie „redemptorystowskim”¹⁹. Założyciel Zgroma-

¹⁶ G. Orlandi, *La Missione*, dz. cyt., s. 353; A.V. Amarante, *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732–1765)*, Materdomini 2003; F. Ferrero, *Presentazione: Le missioni popolari nella Congregazione del SS. Redentore*, „Spicilegium Historicum CSsR” 33 (1985), s. 25–49; tenże, *El Seglar y la evangelización missione en tempo s. Alfonso*, „Spicilegium Historicum CSsR” 35 (1987), s. 361–392; S. Rapponi, *Alfonso M. de Liguori – maestro di Vita Christiana*, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, red. S. Rapponi, Roma 1984, s. 632–645; G. Orlandi, *La missione popolare redentorista in Italia – Dal Settecento ai giorni nostri*, „Spicilegium Historicum CSsR” 33 (1985), s. 51–141.

¹⁷ *Ustawy i przepisy reguły Zgromadzenia Kapłanów pod wezwaniem Najświętszego Odkupiciela*, Mościska 1899, nr 153.

¹⁸ A. Marrazzo, *Stać się Kościołem z „pokornymi”*. Misja redemptorystowska w planach i praktyce alfonsjańskiej. Referat wygłoszony na Zjeździe Misyjnym Redemptorystów Prowincji Warszawskiej, Toruń, 30 stycznia – 1 lutego 2001.

¹⁹ G. Siwek, *Ewolucja systemu misyjnego redemptorystów między Królestwem Neapolitańskim a Polską*, w: *Głosic Ewangelię posłał mnie Pan*, red. A. Bazieli, Z. Poldecki, Tuchów 1996, s. 33–34.

dzenia, pozostawiając w swoich pismach koncepcję misji, zyskał sobie miano proroka, doktora czy też prawodawcy misji ludowych, który „nadał im doskonałą postać”. Wywarł również duży wpływ na ich rozwój. Świadczy o tym fakt, że na jego autorytet powoływali się nie tylko poszczególni misjonarze, ale także synody diecezjalne, prowincjalne i plenarne²⁰.

1.3. Renowacja misji w myśli św. Alfonsa

Koncepcja tzw. renowacji misji nawiązuje do dawnej i dość powszechnej praktyki pozostawiania misjonarzy na miejscu po zakończeniu misji ludowych w celu umacniania ich owoców. Tak postępowali jezuici we Włoszech na przełomie XVI i XVII wieku. Pozostając w miejscowości czasami jeszcze cały tydzień, udzielali odpustów tym, którzy nie mieli okazji otrzymać ich podczas misji, pełnili dzieła miłosierdzia pośród ubogich, chorych, więźniów, udzielali ćwiczeń duchowych osobom zakonnym, co okazywało się nie mniej owocne niż same misje. Pozostawianie misjonarzy na miejscu postulował także św. Wincenty a Paulo oraz wielu innych misjonarzy, wskazując na utwierdzenie wiernych w dobrych postanowieniach czy spowiadanie tych, którzy jeszcze tego nie uczynili podczas tygodnia misyjnego. Duże zasługi w kształtowaniu się metody misyjnej ma bp Wilhelm Lindanus (1525–1588). Przedstawił on na synodzie w Malines (Belgia) memoriał, w którym popierał misje ludowe i udzielał cennych zaleceń metodycznych dotyczących ich głoszenia. Memoriał Lindanusa nakazywał misjonarzom powrót do miejscowości po jakimś czasie. W ten sposób mieli zobaczyć skutki odbytych misji oraz uzupełnić je wygłoszeniem pozostałych tematów kazań²¹. Św. Ludwik Grignion de Montfort prowadził dużo misji ludowych, które rozpoczynał słowami: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”, a następnie powracał do parafii, nazywając ową praktykę „powrotem misji” (*retour de mission*). Jej celem było zabezpieczenie owoców misji skoncentrowane na przygotowaniu do dobrej śmierci, a trwała cały tydzień²². Natomiast renowacja misji to element typowy dla systemu misyjnego redemptorystów. W dużej mierze przyczyniła się ona do zatwierdzenia pierwszej reguły Zgromadzenia przez Benedykta XIV w 1749 roku. Papież postawił warunek, że musi ona przewidywać przeprowadzenie renowacji misji. Idea ta została wpisana do Konsty-

²⁰ A. Meeiberg, *Historiae missionis paroecialis lineamenta*, Roma 1953, s. 262.

²¹ M. Delft, *La mission paroissiale (pratique et théorie)*, tłum. F. van Goenendael, Paris 1964, s. 64–66.

²² Tamże, s. 91; M. Pęk, *Chrystus i Maryja według Ludwika Grignion de Montforta. Wprowadzenie do pism wybranych*, w: św. Ludwik Grignion de Montfort, *Pisma wybrane*, Warszawa 2017, s. 18; B. Cortinovic, *Św. Ludwik Maria Grignion de Montfort. Niewolnik Maryi. Życie, cuda i świadectwa*, Kraków 2018, s. 10–11, 32–51.

tucji podczas Kapituły generalnej w 1764 roku²³ i w miarę możliwości była konsekwentnie realizowana. „Według św. Alfonsa, renowacja ma być ćwiczeniem duchowym, publicznym, z kazaniem zmierzającym do utrwalenia owoców misji. Istotnym warunkiem renowacji jest jak największa łączność z misją, której owoce ma utrwalić. Ta łączność ma być czasowa, osobowa, rzeczowa”²⁴. Święty patron moralistów uzasadnia potrzebę renowacji misji w liście do ks. Ricciardiego w 1764 roku. Píše w nim: „Renowacja nie jest drugą misją. Chodzi po prostu o przypomnienie wiernym ćwiczeń, w których brali udział; kazań, które słyszeli; przyrzeczeń, które składali. Ile dusz utwierdza się w dobrych postanowieniach dzięki tym odnowieniom duchowym”²⁵.

2. Renowacja misji w systemie misyjnym redemptorystów

Św. Alfons zobowiązywał więc swoich współbraci, aby udawali się kilka miesięcy po misjach do tej samej parafii z krótszym programem. Z czasem wykształciła się tradycja, że renowację odprawiano co cztery–pięć miesięcy i że z zasady powinien w niej uczestniczyć przynajmniej jeden z misjonarzy prowadzących misję²⁶. Celem renowacji było zawsze „utwierdzenie dobrych, podniesienie upadłych i zyskanie nienawróconych”²⁷ oraz pogłębienie owoców misji²⁸. Ten element posługiwania misyjnego redemptorystów wyróżniał ich na tle innych zgromadzeń²⁹.

Jeżeli misja jest zniwem, to renowacja pokłosiem. Renowacja jest drugim nawróceniem, ostatecznym dla niejednego. Uzupełnia ona misję i uspokaja wszystkich dobrej woli, co odprawili spowiedź generalną dobrze, ale wskutek lęku i wielkiego żalu i zamącenia, spowodowanego ogromem win, niejedno zapomnieli, przeszłością byli jakby przytłoczeni i wskutek tego mało myśleli o przyszłości. Renowacja miała podawać sposoby, jak sobie w przyszłości życie urządzić należy³⁰.

²³ S.J. Boland, *A dictionary of the Redemptorists*, Roma 1987, s. 315–316.

²⁴ J. Biłko, *Renowacja misji*, „Homo Dei” 7 (1938), s. 517.

²⁵ M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, dz. cyt., s. 191.

²⁶ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, Kraków 1936, s. 94; M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, dz. cyt., s. 194. Reguła czas trwania renowacji określała na tyle dni, ile to będzie konieczne; por. *Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris, Romae* 1923, nr 135.

²⁷ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 92.

²⁸ O. Gregorio, *Saggio storico intorno alla „Rinnovazione di spirito”*, „Spicilegium Historicum CSsR” 15 (1967), s. 126–133.

²⁹ M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, dz. cyt., s. 151, 191–194; R. Marcinek, *Renowacja misji świętej*, Tuchów 1992, s. I–VI.

³⁰ J. Biłko, *Drugi nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 92–93.

Dzieło nawrócenia zapoczątkowane przez misje parafialne nie mogło ustać wraz z ich zakończeniem. Winno być kontynuowane przez całe dalsze życie wiernych. Jednym ze sposobów podtrzymania i ożywienia uczynionych przez nich postanowień było właśnie przeprowadzenie renowacji. Św. Alfons uznawał je za integralną część misji. Obecne Statuty redemptorystów usilnie polecają przeprowadzanie odnowy ducha, co stanowi charakterystyczny rys Zgromadzenia³¹. Metoda renowacji nie została jednak ściśle określona ani przez Założyciela, ani przez władze Zgromadzenia. Nie była ona lubiana przez misjonarzy, którzy często opuszczali ją mimo napomnień reguły i Kapituł generalnych. Podobny stosunek do renowacji mieli i mają redemptoryści w Polsce. Po II wojnie światowej odprawili oni wiele misji i renowacji. W 1961 roku o. Stanisław Wójcik opracował Dyrektorium prac apostołskich. Postanowienia tego dokumentu, mimo aprobaty prowincjała, nigdy nie zostały do końca wprowadzone. Czytamy w nim: „renowacja nie ma wzięcia u naszych misjonarzy. Podnoszą się głosy, aby jej zaniechać. Przyczyny tego są różne: często się nie udaje, misjonarze nie są do niej przygotowani, sama w sobie jest niesprecyzowana”³².

Dyrektorium z 1961 roku traktuje renowację dość swobodnie, proponując nowy model „renowacji tematycznych”. Dalej dokument ten stwierdza:

Właściwy sens renowacji jest w tym, że ona nawiązuje do misji, łączy się z nią, jest jakoby jej kontynuacją, rozwinięciem, uzupełnieniem i pogłębieniem. Podejmuje i odświeża główne myśli misji, rozświetla więcej niektóre prawdy, idzie w głąb, kultywuje życie łaski i cnoty, czyli prawdziwą pobożność. (...) Czyny to spokojnie, z refleksją, bez większego aparatu zewnętrznych uroczystości. Może nie osiąga wszystkich parafian, ale za to urabia jakby elitę, formuje apostołów. Skutki renowacji bywają niekiedy większe niż misji³³.

Dyrektorium wskazuje, że

Renowacja o tyle ma uzasadnienie w danej miejscowości i zachowuje właściwy charakter, o ile misja tam się udała, zostawiła po sobie trwałe owoce i miłe wspomnienia; o ile odbywa się w krótkim odstępie czasu po misjach, a nie dopiero wtedy, gdy ślady misji w pamięci wiernych zostały zatarte; o ile prowadzą ją ci sami misjonarze i w dostatecznej liczbie³⁴.

³¹ Statuty Generalne, nr 017 b, w: *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986.

³² *Dyrektorium Prac Apostołskich Polskiej Prowincji OO. Redemptorystów*, Warszawa 1961, s. 77, nr 280.

³³ Tamże, s. 78, nr 283.

³⁴ Tamże, s. 78, nr 284.

Zasadniczo podczas renowacji nie urządzano większych – analogicznych do misyjnych – uroczystości, chyba że zachodziła taka potrzeba. Wówczas można było urządzić procesję czy też nabożeństwo³⁵. Zazwyczaj nie praktykowano też spowiedzi generalnych, ale raczej spowiedzi z okresu, jaki upłynął od misji. Wyjątek stanowili ci, którzy w czasie misji nie przystąpili do spowiedzi lub odprawili spowiedź świętokradzką³⁶. Rozpoczęcie i zakończenie renowacji było również mniej uroczyste niż w przypadku misji. Na początku nie wprowadzano procesyjnie misjonarzy do kościoła³⁷. Jako specjalną uroczystość renowacyjną urządzano nabożeństwo ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa z kazaniem i aktem poświęcenia parafii (i poszczególnych rodzin) Boskiemu Sercu Jezusowemu³⁸. Natomiast na zakończenie miała miejsce procesja do krzyża ustawionego w czasie misji. Błogosławieństwo końcowe udzielone w ramach renowacji nie było związane z odpustem, jak w przypadku błogosławieństwa misyjnego³⁹. Natomiast Dyrektorium z 1961 roku wyraźnie wskazuje, że na zakończenie renowacji udziela się błogosławieństwa papieskiego i że za udział w renowacji są te same odpusty co za udział w misji⁴⁰. Zasadę tę potwierdza Wykaz odpustów z 2004 roku Konferencji Episkopatu Polski⁴¹.

2.1. Tematyka kazań renowacyjnych

Na renowację należało przygotować kilkanaście nauk⁴². Niektóre z nich tematycznie pokrywały się z naukami misyjnymi. Ich ogólny zarys dotyczył celu renowacji, tj. podtrzymania w dobrym wytrwałych i podniesienia upadających⁴³. W sumie podczas renowacji należało wygłosić przynajmniej 10 kazań. Nauki miały być krótsze⁴⁴. Zwykle głoszono kazania: o błędach spowiedzi,

³⁵ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 95.

³⁶ M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, dz. cyt., s. 193.

³⁷ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 95.

³⁸ *Dyrektorium prac apostolskich Polskiej Prowincji OO. Redemptorystów*, dz. cyt., s. 81, nr 292 e.

³⁹ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁰ *Dyrektorium prac apostolskich Polskiej Prowincji OO. Redemptorystów*, dz. cyt., s. 81, nr 292 f.

⁴¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wykaz Odpustów. Normy i nadania (Enchiridion Indulgentiarum). Wzorcowe wydanie według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 r.*, Warszawa 2012, s. 62. Wykaz mówi o nadaniu odpustu poprzez uczestnictwo w świętym przepowiadaniu: „Odpustu zupełnego udziela się wiernemu, który wysłuchawszy w czasie świętych misji kilku kazań, będzie uczestniczył w uroczystym ich zakończeniu”, nr 16, 1; „Odpustu częściowego udziela się wiernemu, który uważnie i pobożnie będzie uczestniczył w innego rodzaju przepowiadaniu słowa Bożego”, nr 16, 2.

⁴² *Statua Prowincji Polskiej CSsR*, Kraków 1923.

⁴³ B. Łubieński, *De secundo Novitiatu*, Mościska 1912–1913, s. 76; J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 96.

⁴⁴ B. Łubieński, *De secundo Novitiatu*, dz. cyt., s. 76.

śmierci dobrej i złej, zgorzeniu, sądzie szczegółowym, wieczności, czyścцу, obojętności religijnej, względzie ludzkim, Matce Bożej Bolesnej, środkach wytrwałości, Najświętszym Sercu Pana Jezusa⁴⁵. Misyjne kazanie o okazjach do grzechu (*de recidivis*) uważano za najważniejsze kazanie renowacyjne, tak ważne, jak kazanie misyjne o grzechu śmiertelnym. Misjonarz miał w nim wyjaśnić „straszliwe zło recydywy i niebezpieczeństwa stąd dla duszy wynikające”⁴⁶. W czasie renowacji mówiono kazanie o unikaniu okazji i powracaniu do grzechów powszednich oraz o potrzebie zwalczania prowadzących do nich pokus. Kazanie o modlitwie zgodnie z zaleceniami św. Alfonsa należało do ścisłego repertuaru kazań misyjnych, których nigdy nie można było opuszczać. Misjonarze wyjaśniali w nim, że modlitwa jest rozmową z Bogiem, i omawiali różne jej rodzaje. Jednym z ważnych elementów treściowych tego kazania było ukazanie roli modlitwy w życiu chrześcijańskim jako niezastąpionego środka służącego uświęceniu i zbawieniu człowieka. Jak zaznacza o. Gerard Siwek,

lansowano hasło św. Alfonsa Liguori – kto się modli, ten się zbawi, kto się nie modli – ten się potępi. W jego duchu wyjaśniano, że do prowadzenia życia pobożnego obok łaski uświęcającej potrzebne są i łaski uczynkowe, łaska podnosząca czynności chrześcijanina na poziom nadprzyrodzony, łaska lecznicza, a nade wszystko łaska wytrwałości, te zaś łaski Bóg daje tym, którzy się o nie modlą. W związku z tym szło w parze mocne akcentowanie skuteczności modlitwy, a to w tym celu, aby wiernych do niej nakłonić. Skuteczność tę uzasadniano przez odwołanie się do dobroci Boga i zasług Chrystusa⁴⁷.

Dyrektorium prac apostołskich z 1961 roku wylicza następujące tematy renowacyjne: wartość życia, nieśmiertelność duszy, powracanie do grzechu, łaska dziecięstwa Bożego, dobrodziejstwa sakramentu pokuty, wiara i niewiara, potrzeba religii, śmierć sprawiedliwego i grzesznika, wieczność, czyściec, bramy piekła, miłość Boża, miłość bliźniego, zgorzenie, dobry przykład, apostołstwo, obowiązki względem Kościoła, zaparcie się siebie, Najświętsze Serce Pana Jezusa, Matka Boża Bolesna, zgadzanie się z wolą Bożą, pamięć o Bogu i dobra intencja, Opatrzność Boża, życie sakramentalne, u źródeł prawdziwej radości życia, niebo⁴⁸. Dalej sugeruje, że

można renowację oprzeć na innych zasadach, a mianowicie za temat wszystkich nauk wziąć jeden przedmiot, przeprowadzić jedną ideę, która by prze-

⁴⁵ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 97–112; M. Pirożyński, *Nowoczesna misja parafialna*, s. 193.

⁴⁶ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 99–100.

⁴⁷ G. Siwek, *Misje redemptorystów w aspekcie teologicznym*, w: *Redemptoryści w Tuchowie (1893–1993)*, red. S. Bafia, J. Chaim, S. Stańczyk, Kraków 1993, s. 289.

⁴⁸ *Dyrektorium Prac Apostołskich Polskiej Prowincji OO. Redemptorystów*, dz. cyt., s. 79, nr 288.

światła całe życie religijne (...) np.: Rodzina Bogiem silna, Dziećmi Bożymi jesteśmy, mistyczne Ciało Chrystusa, miłość Boga i bliźniego, katolik wiarą i czynem, Chrystus życiem naszym, przez Maryję do Jezusa, katolik w stosunku do świata, liturgia Kościoła i życie sakramentalne, apostołstwo ludzi świeckich a potrzeby religijne naszych czasów itp.⁴⁹

Czas takiej renowacji wynosiłby sześć lub dziewięć dni. W 1983 roku opracowane zostało kolejne Dyrektorium misji Warszawskiej Prowincji Ojców Redemptorystów. Jego autorem był o. Siwek. Dokument ten nie został jednak wprowadzony w misyjne życie polskich redemptorystów. Proponował on, aby tematy renowacyjne dotyczyły życia chrześcijańskiego, jakie powinien prowadzić człowiek nawrócony: Być chrześcijaninem dziś, Życie chrześcijańskie, Sąd sumienia, Świętych obcowanie, Rodzina – wspólnotą życia i miłości, Chrześcijanin a dzień święty, Nieustająca Wspomożycielka, Trwajcie mocni w wierze⁵⁰. Jeszcze jedną pozycją w Prowincji Warszawskiej Redemptorystów zawierającą materiały dotyczące renowacji misji jest publikacja o. Ryszarda Marcinka. Jak napisał sam autor, „są to kazania i różnego rodzaju nabożeństwa”⁵¹. Według niego, renowacja powinna się odbywać od niedzieli do czwartku. Każdy dzień zasadniczo odpowiada jednemu tematowi. W niedzielę przed południem – kazania wprowadzające, po południu – Miłosierdzie Boże jako temat zachęcający człowieka do dobrego życia. W poniedziałek do południa – kazanie o nawróceniu, po południu – „Czy poznajesz czas nawiedzenia twego”. Tematem przewidzianym na wtorek była eschatologia: rano – pamięć o zmarłych, wieczorem – śmierć chrześcijanina. Środa to dzień poświęcony trzeźwości i abstynencji: kazanie poranne – „Trzeźwymi bądźcie”, wieczorne – „Trzeźwymi bądźcie i pracujcie dla trzeźwości”. Czwartek był dniem zakończenia renowacji. Temat porannego kazania to Matka Boża, a wieczornego – Najświętsze Serce Jezusa⁵².

Podczas odnowienia misji głoszono także nauki stanowe dla rodziców, młodzieńców i panien⁵³. Odbywały się również komunie generalne tych sta-

⁴⁹ Tamże, s. 79, nr 289.

⁵⁰ *Dyrektorium Misji Warszawskiej Prowincji Ojców Redemptorystów*, Toruń 1983, s. 72–78.

⁵¹ R. Marcinek, *Renowacja misji świętej*, dz. cyt., s. V.

⁵² Tamże.

⁵³ W misjach redemptorystów św. Alfons nie przewidywał nauk stanowych, chociaż system misyjny uwzględniał pouczenie o obowiązkach rodziców i dzieci. Klasyczne nauki stanowe pojawiły się w Austrii i Bawarii w wyniku skrócenia misji do pięciu dni. Wiązało się to z potrzebą koncentracji treści oraz szybkim przygotowaniem danego stanu do spowiedzi misyjnej. Kapituła Generalna Zgromadzenia Redemptorystów w 1855 roku wprowadziła nauki stanowe jako ćwiczenia nieobowiązkowe. Z biegiem czasu misjonarze zaczęli je uwzględniać i dopracowywać; B. Scholten, *Die Volksmission der Niederdeutschen Ordensprovinz*, Hofbauer-Verlag 1976, s. 183–188; G. Siwek, *Misje redemptorystów w aspekcie teologicznym*, dz. cyt., s. 260.

nów⁵⁴. Zalecano, aby kazania głosić w sposób zachęcający i pociągający jeszcze bardziej niż na misjach⁵⁵. Nie praktykowano całego ceremoniału misyjnego, ale podkreślano charakter uroczystości wzmacniający wiarę. W czasie renowacji poświęcano rodziny Sercu Pana Jezusa poprzez Jego intronizację. Nestor polskich misjonarzy o. Bernard Łubieński postulował: „gdyby nie mogła się odbyć renowacja po sześciu albo i kilkunastu miesiącach, to należy wrócić co najmniej z kilkoma kazaniami”⁵⁶.

2.2. Nowy styl misji ludowych w dziele nowej ewangelizacji

Sobór Watykański II, posoborowe orientacje duszpasterskie, głębokie zmiany polityczne, społeczne i kulturowe wymusiły nowy styl misji ludowych. Zjawisko wyobcowania, rosnący brak wiary, a także ogromna liczba ludzi odchodzących od niej, spadające uczestnictwo w niedzielnych Mszach św. oraz utrata wartości etycznych jasno pokazały, że znaleźliśmy się w świecie, który potrzebuje – być może bardziej niż kiedykolwiek – nowego głoszenia Ewangelii. Dlatego też duszpasterska odpowiedź redemptorystów na tę sytuację ma rys ewangelizacyjny⁵⁷.

Misje ludowe są czasem nadzwyczajnej ewangelizacji, kiedy wspólnota, wspomagana przez misjonarzy, ewangelizuje się i wzmacnia swoje chrześcijańskie doświadczenie, promując powstawanie grup katechetycznych dla dorosłych, pomagając wytyczyć nowe ścieżki, aby przyciągnąć do Kościoła wyobcowanych i w ten sposób promować duszpasterski projekt wspólnoty. Ogólnymi celami działania misyjnego są:

- dodać odwagi chodzącym do kościoła – pobudzić członków wspólnoty parafialnej do mocniejszej łączności z innymi chrześcijanami i ze słowem Bożym, które wzmocni i odnowi ich życie w wierze;
- odkryć nowych współpracowników – pomóc każdemu z członków odkryć ich miejsce w byciu odpowiedzialnym i w służbie we wspólnocie i okolicy;
- przyciągnąć bliżej wyobcowanych – wspólnota parafialna spotyka tych, którzy odeszli od wiary lub jej praktykowania, aby rozpocząć rozmowę ewangeliczną;

⁵⁴ J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 112–116.

⁵⁵ B. Łubieński, *De secundo Novitiatu*, dz. cyt., s. 102–103; J. Biłko, *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁶ J. Biłko, *Renowacja misji*, dz. cyt., s. 519; *Fragmety z pism o. Łubieńskiego*, „Nasze Wiadomości” 7 (1952), s. 20–23.

⁵⁷ General Secretariat for Evangelization, *What is evangelization?*, dz. cyt., s. 105–106.

- rozpocząć działalność grup formacyjnych – to wielka luka u wielu chrześcijan, którą trzeba zappełnić przez spotkania rodzinne, a następnie przez katechezę dorosłych⁵⁸.

Każda parafia powinna dodać do swojego planu pastoralnego także własne cele. Św. Alfons zdecydowanie przeciwstawiał się misjom, w których jedynie „udaje się wzniecić zapał, ale z tego nie ma trwałego skutku!”⁵⁹. Kontynuacja dzieła misji może i powinna być prowadzona w wymiarze życia osobistego. Każdy, kto przeżył osobiste nawrócenie podczas misji, jest wezwany do pielęgnowania środków wytrwałości, które misjonarze powinni wskazywać, a wśród których modlitwa osobista i życie sakramentalne pozostają niezastąpione. Istotnym środkiem wytrwałości w nawróceniu jest także wspólnota Kościoła⁶⁰. Dlatego kontynuacja misji powinna być prowadzona również w wymiarze wspólnoty Kościoła parafialnego. Jest to bardzo ważny etap, który jest nazwany „czasem wytrwałości” i, w odróżnieniu od innych etapów, nie ma konkretnych terminów czy daty zakończenia. Kontynuacja misji w wymiarze życia parafialnego wymaga od duszpasterzy miejsca nawiązywania do orędzia misyjnego w kaznodziejstwie parafialnym, tak aby niejako przedłużyć jego oddziaływanie, pielęgnować nabożeństwa zainicjowane podczas misji, podtrzymywać istniejące lub powstałe wówczas małe wspólnoty żywego Kościoła, a także umożliwiać różnego rodzaju rekolekcje i kursy formacyjne proponowane przez ekipę misyjną zarówno dla całej parafii, jak i dla duchowieństwa oraz dla grup świeckich. Po okresie kontynuacji misji, kiedy były przyswajane katechezy misyjne na temat tożsamości chrześcijańskiej, misjonarze wracają do parafii, aby przeprowadzić renowację. Ta nowa interwencja o krótszym czasie trwania ma na celu:

- ożywić grupy i spotkania rodzinne funkcjonujące od czasu misji oraz nowe wspólnoty, a także grupy, które przestały się spotykać;
- zachęcić do przejścia ze spotkań rodzinnych do grup katechezy dla dorosłych;
- umocnić w wierze i poszukiwaniu Jezusa na poziomie osobistym i wspólnotowym;
- ponownie zwołać wszystkich, a szczególnie wyobcowanych, obojętnych i niechodzących do kościoła;
- zakończyć oficjalnie nadzwyczajny czas misji⁶¹.

⁵⁸ Tamże, s. 106–107.

⁵⁹ Św. Alfons, *Opere*, Marietti, III, s. 236, cyt. za: T. Rey-Mermet, *Święty wieku oświecenia*, dz. cyt., s. 328–329.

⁶⁰ Konstytucja 12, w: *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, dz. cyt.

⁶¹ General Secretariat for Evangelization, *What is evangelization?*, dz. cyt., s. 121.

W programach dzisiejszych misji ludowych proponowanych przez redemptorystów polskich można znaleźć kilka propozycji przeprowadzenia misji w duchu nowej ewangelizacji oraz związanej z nią renowacji misji. W misjach ewangelizacyjnych tematy renowacyjne poszczególnych dni są następujące: Trwać w Chrystusie, Trwać w Kościele, Trwać w nawróceniu, Trwać w Eucharystii, Trwać w misji. Dopełnieniem słuchania słowa Bożego są, podobnie jak podczas tygodnia profetycznego, przepowiadania, celebracje i nabożeństwa. Do tych ostatnich należy celebracja wyboru Kościoła jako drogi swojego życia, procesja na cmentarz lub modlitwa za zmarłych w kościele, wspólnotowa celebracja sakramentu pojednania lub jedna z form nabożeństwa pokutnego, celebracja potwierdzenia sakramentu chrztu, uroczystość poświęcenia Najświętszemu Sercu Pana Jezusa⁶². Natomiast problematyka przepowiadania podczas renowacji misji w tzw. misjach odnowy parafii nawiązuje do dostrzeganej już przez św. Alfonsa potrzeby wprowadzenia ludzi w głębsze życie religijne, nazywane przez niego *vita devota*. Tematyka kazań przedstawia się następująco: Życie ludzkie – dar Boży i zadanie, Jezus wzorem pełni człowieczeństwa, Dekalog drogą do prawdziwej wolności i szczęścia, Niebo przeznaczeniem człowieka, Biblia księgą życia, Sakramenty siłą naszej przemiany, Modlić się jak Maryja, Radość z życia we wspólnocie dzieci Bożych⁶³.

Zakończenie

Renowacja misji była i jest elementem typowym dla systemu misyjnego redemptorystów. Wkomponowana weń przez Założyciela w dużej mierze przyczyniła się do zatwierdzenia pierwszej reguły Zgromadzenia przez Benedykta XIV w 1749 roku. Papież postawił warunek, że musi ona przewidywać przeprowadzenie renowacji misji. Idea ta została przejęta przez tradycję misyjną redemptorystów i – w miarę możliwości – była konsekwentnie realizowana. Celem renowacji było i jest utwierdzenie w dobrym tych, którzy wytrwali w swych postanowieniach od czasu misji, a także duchowa pomoc tym, którym przydarzyły się upadki. Należało mieć również na względzie tych, którzy nie podjęli wezwania do nawrócenia w czasie misji, ale mogli to zrobić przez uczestnictwo w jej renowacji. Głównym celem było więc podtrzymanie owoców misji oraz ewentualnie uzyskanie nowych. Wzorem tego typu działal-

⁶² Komisja Misji i Rekolekcji Warszawskiej Prowincji Redemptorystów, *Dyrektorium Misji Ludowych Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, red. W. Zagrodzki, Kraków 2004, s. 141–147; J. Dubel, *Misje ewangelizacyjne*, „Homo Dei” 2 (2001), s. 118–120.

⁶³ Komisja Misji i Rekolekcji Warszawskiej Prowincji Redemptorystów, *Dyrektorium Misji Ludowych Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, dz. cyt., s. 148–175.

ności mogą być apostołowie, którzy praktykowali ponowne przybywanie do gmin, gdzie uprzednio głosili słowo Boże (por. Dz 15, 36). W programie dzisiejszych misji ludowych istnieje praktyka powrotu misjonarzy do parafii po misji – tzw. renowacja misji lub II tydzień misyjny. Klasyczna renowacja misji w duchu redemptorystowskim powinna spełniać pewne wymogi, które warunkują jej sens. Może się odbyć jedynie wtedy, gdy misje odniosą pozytywny skutek. Gdyby tak się nie stało, należy pomyśleć o powtórzeniu samych misji. Renowacja powinna mieć związek z misjami w trzech wymiarach: osobowym, kerygmatycznym i czasowym. W wymiarze osobowym dotyczy ona proboszcza, który organizował misje święte i ponownie zaprasza do przeprowadzenia renowacji tych samych misjonarzy lub przynajmniej jednego z nich. W wymiarze kerygmatycznym nie powinna ona powielać kazań misyjnych, ale ma stanowić ich kontynuację. Natomiast w wymiarze czasowym renowacja powinna odbywać się wtedy, kiedy wspomnienie misji świętych jest jeszcze żywe (ok. pół roku, maksymalnie rok po misjach).

Bibliografia

- Amarante A.V., *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732–1765)*, Materdomini 2003.
- Biłko J., *Drugi Nowicjat. Część kaznodziejska*, Kraków 1936.
- Biłko J., *Renowacja misji*, „Homo Dei” 7 (1938), s. 517–519.
- Boland S.J., *A dictionary of the Redemptorists*, Roma 1987.
- Boland S.J., *The missionary methods of The Redemptorists*, „Spicilegium Historicum CSsR” 30 (1962), s. 401–447.
- Communicanda nr 1, *Evangelizare pauperibus – Ewangelizacja niosąca nadzieję ubogim*, w: M. Kotyński, *Zanieść nadzieję ubogim. Ewangelizacja w dokumentach CSsR*, Kraków 2006.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Indicazioni pastorali per l'Anno della Fede*, <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/it/annus-fidei/indicazioni-pastorali-per-l-anno-della-fede.html> (dostęp: 21 stycznia 2016).
- Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1923.
- Cortinovis B., *Św. Ludwik Maria Grignon de Monfort. Niewolnik Maryi. Życie, cuda i świadectwa*, Kraków 2018.
- Delft M., *La mission paroissiale (pratique et théorie)*, tłum. F. van Goenendael, Paris 1964.
- Dubel J., *Misje ewangelizacyjne*, „Homo Dei” 2 (2001), s. 105–121.

- Direktorium Prac Apostolskich Polskiej Prowincji OO. Redemptorystów*, Warszawa 1961.
- Ferrero F., *El Seglar y la evangelización missione en tempo s. Alfonso*, „Spicilegium Historicum CSsR” 35 (1987), s. 361–392.
- Ferrero F., *Presentazione: Le missioni popolari nella Congregazione del SS. Redentore*, „Spicilegium Historicum CSsR” 33 (1985), s. 25–49.
- Fragmenty z pism o. Lubieńskiego*, „Nasze Wiadomości” 7 (1952), s. 20–23.
- Franciszek, *Bulla o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia Misericordiae vultus*, Wrocław 2015.
- General Secretariat for Evangelization, *What is evangelization?*, Roma 2009.
- Gregorio O., *Saggio storico intorno alla „Rinnovazione di spirito”*, „Spicilegium Historicum CSsR” 15 (1967), s. 126–133.
- Guglia C.C., *Il Vangelo agli Ultimi. Le missioni popolari*, Roma 1990.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae*, Kielce 1996.
- Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca rok 1983 Świętym Rokiem Jubileuszowym Odkupienia Apertite portas Redemptori*, Warszawa 1983.
- Jones F.M., *Alphonsus de Liguori, Saint of Bourbon Naples (1696–1787). Founder of the Redemptorists*, Dublin 1992.
- Katecheza Ojca Świętego z 30 marca 2011 roku* (Scala), „Redemptorystowskie wiadomości”, 31 marca 2011, wydanie specjalne.
- Komisja Misji i Rekolekcji Warszawskiej Prowincji Redemptorystów, *Dyrektorium Misji Ludowych Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, red. W. Zagrodzki, Kraków 2004.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wykaz Odpustów. Normy i nadania (Enchiridion Indulgentiarum)*. Wzorcowe wydanie według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 r., Warszawa 2012.
- Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986.
- Liguori A., *Instruction pour les prédicateurs on lettere apologetiques sur la vraie manière de prêcher avec la simplicité évangélique et sur la grand utilité des missions*, w: A. Liguori, *Œuvres completes*, t. 2, Paris 1854.
- Liguori A., *Instruction pratique, sur les exercices de la mission*, w: A. Liguori, *Œuvre completes*, t. 15, Paris 1836.
- Lubieński B., *De secundo Novitiatu*, Mościska 1912–1913.
- Makowski A., *Nowa ewangelizacja inspiracją odnowy misji ludowych*, Kraków 2017.
- Marcinek R., *Renowacja misji świętej*, Tuchów 1992.
- Marrazzo A., *Stać się Kościołem z „pokornymi”*. Misja redemptorystowska w planach i praktyce alfonsjańskiej. Referat wygłoszony na Zjeździe Misyjnym Redemptorystów Prowincji Warszawskiej, Toruń, 30 stycznia – 1 lutego 2001.
- Meeiberg A., *Historiae missionis paroecialis lineamenta*, Roma 1953.
- Orlandi G., *La missione popolare redentorista in Italia – Dal Settecento ai giorni nostri*, „Spicilegium Historicum CSsR” 33 (1985), s. 51–141.
- Orlandi G., *La Missione*, w: *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore. Origini (1732–1793)*, t. I/I, red. F. Chiovaro, Roma 1993, s. 325–399.

- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Życ Rokiem wiary. Program duszpasterski*, Częstochowa 2012.
- Pęk M., *Chrystus i Maryja według Ludwika Grignion de Montforta. Wprowadzenie do pism wybranych*, w: św. Ludwik Grignion de Montfort, *Pisma wybrane*, Warszawa 2017.
- Pirożyński M., *Nowoczesna misja parafialna*, Wrocław 1948.
- Rapponi S., *Alfonso M. de Liguori – maestro di Vita Christiana*, w: *Le grandi scuole della spiritualita cristiana*, red. S. Rapponi, Roma 1984, s. 632–645.
- Regolamento per le sante missioni*, „Analecta” 4 (1922), s. 172–178.
- Rey-Mermet T., *Alfons Liguori święty wieku oświecenia*, Warszawa 1987.
- Rey-Mermet T., *Przyjaciel pozbawionych nadziei. Św. Alfons Liguori (1696–1787)*, Tuchów 1996.
- Scholten B., *Die Volksmission der Niederdeutschen Ordensprovinz*, Hofbauer-Verlag 1976.
- Siwek G., *Dyrektorium Misji Warszawskiej Prowincji Ojców Redemptorystów*, mps, Toruń 1983.
- Siwek G., *Ewolucja systemu misyjnego redemptorystów między Królestwem Neapolitańskim a Polską*, w: *Głosić Ewangelię posłał mnie Pan*, red. A. Bazieliuch, Z. Poldecki, Tuchów 1996, s. 33–55.
- Siwek G., *Misje ludowe. Historia – teologia – praktyka*, Kraków 2009.
- Siwek G., *Misje redemptorystów w aspekcie teologicznym*, w: *Redemptoryści w Tuchowie (1893–1993)*, red. S. Bafia, J. Chaim, S. Stańczyk, Kraków 1993, s. 257–292.
- Statua Prowincji Polskiej CSsR*, Kraków 1923.
- Ustawy i przepisy reguły Zgromadzenia Kapłanów pod wezwaniem Najświętszego Odkupiciela*, Mościska 1899.
- Wallace A., *Reconsidering the Parish Mission*, „Worship” 4 (1993), s. 341–343.

Streszczenie

Renowacja misji ludowych w systemie misyjnym redemptorystów

Renowacja misji jest dla systemu misyjnego redemptorystów elementem typowym. Wprowadził ją św. Alfons Liguori do programu misyjnego i nakazał obowiązek jej przeprowadzenia. Miało to na celu utrwalenie owoców przeprowadzonych misji. Klasyczna renowacja misji w duchu redemptorystowskim powinna spełniać pewne wymogi, które warunkują jej sens. Powinna mieć z misjami związek w trzech wymiarach: osobowym, kerymatycznym i czasowym. Wymiar osobowy dotyczy proboszcza, który organizował misje święte i ponownie zaprasza, aby wygłosili ją ci sami misjonarze albo przynajmniej jeden z nich. W wymiarze kerymatycznym renowacja nie powinna powielać kazań misyjnych, ale ma stanowić ich kontynuację. Natomiast co do wymiaru czasowego, powinna odbywać się, kiedy wspomnienie misji świętych jest jeszcze żywe (ok. pół roku do roku po misjach).

Summary

Renovation of popular missions in the Redemptorist mission system

Mission renovation is a typical element of the Redemptorist mission system. St. Alfons Liguori inserted it to the mission program and ordered the obligation to carry it out. It was intended to consolidate the fruit of the carried out missions. The classic renovation of the Redemptorist mission should meet certain requirements that determine its meaning. Mission renovation should be related to missions in three dimensions: personal, kerygmatic and temporal. In personal dimension, it concerns the pastor who organized holy missions and invites again to be given by the same missionaries or at least one of them. In the kerygmatic dimension, renovation should not duplicate missionary sermons, but is to be a continuation of them. However, in the time dimension it should take place at a time when the memory of the saints' missions is still alive (about half a year to a year after the missions).

Don Roman Kurakh

Il Regno di Dio è arrivato

Parole chiavi: il Regno di Dio, i poveri, le beatitudini, i *guai* alla luce dello sfondo antico-testamentario, giudaico ed ellenistico

Keywords: the Kingdom of God, the poor, the blessed, i *guai* in the light of Ancient Testament, Judaic and Heellenistic background

Per entrare nel contesto delle Beatitudini nel Vangelo di Luca può aiutare l'analisi semantica delle singole unità testuali di Lc 6, 20–26¹. Dato che il termine “semantica”² nasconde un'ambiguità di senso, nell'analisi della configurazione semantica³ di Lc 6, 20–26 si farà riferimento al significato dei contenuti del testo biblico tenendo conto “del contesto in cui esso è inserito, dello sfondo culturale entro il quale si muove, della comparazione con passi affini, della redazione, del significato che alle parole e alle proposizioni proviene dal complesso dell'opera, etc.»⁴.

¹ La semantica classica studia il “significato delle espressioni linguistiche – parole o frasi – al di fuori delle situazioni in cui vengono usate; essa studia le relazioni fra espressioni linguistiche e oggetti del mondo”. Cf. C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio* (Bibbia e Liturgia 59), Roma–Bari 2008, p. 5.

² Per la semantica moderna, invece, il testo non è un concetto “autonomo”, ma viene considerato dal punto di vista del suo significato in una determinata situazione. Cf. M. Grilli, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa*, Bologna 2009, p. 20–21.

³ Con l'espressione “configurazione semantica” è inteso l'intero tessuto degli elementi che rendono comprensibile il senso del testo. L'analisi riguarda dunque il significato delle singole espressioni, delle frasi e delle unità più ampie. Cf. M. Grilli, *L'impotenza che salva*, op. cit., p. 20–21.

⁴ M. Grilli, “Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica”, *Greg* 74 (1993), p. 457–458.

Saranno esaminate alcune parole chiave come il Regno di Dio, i poveri, le beatitudini, i *guai* alla luce dello sfondo antico-testamentario, giudaico ed ellenistico. Nella conclusione si cercherà di far emergere il significato dell'insieme.

1. Le beatitudini come il *kerygma* del Regno

Prima di incominciare la ricerca è lecito far leva sulla ricchezza e profondità del concetto μακάριος di cui il senso il lettore credente non può esaurire in povere parole umane. Comunque qui si farà solo un tentativo di avvicinamento al mistero che esso nasconde. Questo presupposto sarà valido anche per gli altri concetti chiave che rendono esplicito il tema.

Nell'uso linguistico greco l'aggettivo μακάριος spesso compare come sinonimo accanto a εὐδαίμων (prospero, benestante) e viene applicato sia agli dèi sia agli uomini, per lo più ai ricchi, mentre il semplice εὐδαίμων disegna solo una sensazione di felicità nella situazione terrena.

Aristotele appunto distingue questi due termini attribuendo al primo la perfetta beatitudine degli dèi (μακαριότης) mentre alla seconda – una felicità inferiore degli uomini nelle loro attività terrene. Aristotele inoltre per primo usa il vocabolo μακαρισμός come termine tecnico per significare una *beatitudine*. In Platone questo sostantivo si riferisce alle lodi d'ammirazione con cui il popolo esalta uomini stimati. Il verbo di base makarizw significa infatti “stimare, dichiarar felice” e segue i mutamenti della concezione greca della felicità⁵.

Riguardo la forma stilistica dei μαχαρισμι si deve notare la loro vicinanza ad una sentenza proverbiale che divampa se posta al contrasto con una realtà dolorosa e perciò è carica di forti emozioni: i dolori, i desideri e gli ideali della grecità nei quali si respira la filosofia greca della vita. L'animo dei Greci, rivolta alla realtà terrena, cerca la propria felicità nei beni e nei valori immediati.

Nei LXX μακάριος è una traduzione abituale dell'ebraico אֲשֶׁר־יָרָא ('*asrê*) che è una formula introduttiva della benedizione. A proposito del contenuto delle benedizioni nell'AT è degno di nota che il loro contesto d'origine è la letteratura sapienziale che promuove gli ideali prevalenti del mondo biblico⁶. In Eccle 25, 7–10 si riscontra una raccolta di μαχαρισμι che appaiono anche altrove. Essi

⁵ F. Hauck, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 979–980. Lì sono i riferimenti diretti alle opere di Aristotele e Platone.

⁶ Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis (MN) 1995, p. 94. Il presente autore fa vedere che ci sono molti paralleli alle beatitudini nei testi giudaici sapienziali in cui lo stato privilegiato del beato è causato del fatto che “la sapienza si è esposta davanti a Dio e l'umanità”. Proprio per questo nel Discorso della Montagna il discepolo fedele è chiamato *prudente* (ὁ φρόνιμος: Mt 7, 24).

si riferiscono sempre a delle persone. A differenza della greicità nella Bibbia Dio è mai chiamato μακάριος⁷, bensì dispensa ogni beatitudine. Il fondamento della felicità del popolo d'Israele è la stessa volontà di Dio a lui nota (Mal 3, 12; Bar 4, 4). L'aspetto escatologico che segna lo sviluppo della concezione biblica della felicità pone come il suo elemento decisivo *la fine* che rivela la vicinanza a Dio del giusto che confida, spera ardentemente in Lui, Lo teme e Lo ama (Sal 2, 12; 33, 9; 39, 5 etc.). In un altro contesto il macarismo si collega anche con le attese messianiche (Sal 71, 17; Is 31, 9). In 4 Mac affiora l'idea che la morte dei martiri sia la suprema beatitudine (4 Mac 7, 15 etc.). Il suo sinonimo εὐτυχία aggiunge inoltre una sfumatura del significato escatologico e esprime l'atteggiamento interiore del martire in vista dell'imminenza della beatitudine eterna (4 Mac 6, 11)⁸.

Filone come il rappresentante del mondo giudaico ellenistico impiega questo termine per descrivere una realtà trascendente che penetra nella sfera terrena dell'uomo. In riferimento a Dio il discorso si concretizza e comincia ad avere per oggetto la natura divina che penetra nella creazione, in particolare negli uomini, che grazie a questo partecipano alla beatitudine divina. Questa visione ingloba anche le sofferenze umane attraverso le quali ci si dirige verso la beatitudine.

Per lo scopo della presente ricerca è di gran rilievo il fatto che nel NT i vocaboli della radice *makar-* caratterizzano in gran parte la singolare gioia religiosa dell'uomo che partecipa alla salvezza del Regno di Dio⁹. Quest'ultimo concetto presenta una novità assoluta che fa capovolgimento delle valutazioni che vigevano nel mondo greco (pensiero eudemonistico) e vengono approfondite rispetto al pensiero veterotestamentario (sapienziale). Tra i sinottici Lc nel Discorso della Pianura ha per oggetto una consolazione escatologica degli uomini situati in circostanze concrete, mentre Mt ha l'interesse per evidenziare il loro atteggiamento morale. Ambedue aspetti delle beatitudini hanno per

⁷ Le uniche eccezioni sono due passi di I Tim: 1, 11; 6, 15.

⁸ Filone come il rappresentante del mondo giudaico ellenistico impiega questo termine per descrivere una realtà trascendente che penetra nella sfera terrena dell'uomo. In riferimento a Dio il discorso si concretizza e comincia ad avere per oggetto la natura divina che penetra nella creazione, in particolare negli uomini che grazie a questo partecipano alla beatitudine divina. Questa visione ingloba anche le sofferenze umane attraverso le quali ci si dirige verso la beatitudine. Cf. G. Bertram, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 989. Qui sono i riferimenti alle opere di Filone.

⁹ Cf. N.J. McEleney, "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain", *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), p. 12.

scopo non solo rimandare semplicemente al futuro la situazione presente dei destinatari ma illuminarla con la luce dell'avvenire (cf. Gc 1, 12; Ap 16, 15)¹⁰.

2. La profondità del mistero del Regno di Dio

2.1. Il concetto del regno nell'AT

L'idea del regno che sorge nell'AT è espressa con il vocabolo מַלְכוּת (*malkūt*) che è uno dei pochi sostantivi astratti nell'ebraico biblico e quindi difficili da circoscrivere in quanto esprimono una realtà trascendente che non è abituale per la mentalità ebraica. Il suo significato primario è la "regalità" e quello secondo – più istituzionale, nel senso *dominio regio* che rende più esplicito un suo sinonimo מַמְלָכָה (*mamlākā(h)*). Il primo termine nell'AT disegna prevalentemente un regno politico (1 Sam 20, 31; 1 Re 2, 12) e a differenza del secondo molto raramente si usa nel linguaggio religioso per indicare la sfera in cui si esercita la potenza del מֶלֶךְ יְהוָה (*melek Jhwh*).

L'uso di מֶלֶךְ (*melek*) come epiteto di Dio è probabilmente protosemítico e in Israele è attestato nel periodo postmonarchico le cui testimonianze sono i testi seguenti: Nm 23, 21; Dt 33, 5; 1 Re 22, 19; Is 6, 5. Il motivo della *regalità* del Signore infatti è frequente nell'AT, dove viene accentuato:

- a) il carattere atemporale del Suo regno che abbraccia sia il passato sia il futuro (Es 15, 18; 1 Sam 12, 12; Sal 145, 11ss. 146, 10);
- b) il momento dell'attesa (Is 24, 23; 33, 32 etc.);
- c) l'aspetto escatologico ovvero la speranza che un giorno Dio avrebbe dimostrato pienamente la Sua *regalità*. Ciò non nega tuttavia il fatto che il Suo regno non sia già una realtà presente¹¹.

La concezione escatologica del regno appare nei libri delle Cronache che introducono piccole correzioni ai testi tradizionali. Un esempio tipico fornisce 2 Sam 7, 16 dove si parla della מַמְלָכָה (*mamlākā(h)*) di Davide, mentre nel passo corrispondente di 1 Cr 17, 14 – della מַלְכוּת (*malkūt*) del Signore. In 1 Cr 28, 5 la stessa espressione viene applicata a Salomone per richiamare l'epoca di Davide in cui il Regno del Signore era una realtà attuale. In ciò è già riconoscibile un vivo interesse per la restaurazione di questo regno. La prospettiva apocalittica

¹⁰ Nell'epistolario paolino le beatitudini non hanno una forma gnomica ma sono teologicamente pregnanti (cf. Rom 4, 7ss.; 14, 22). In Ap essi invece hanno una forma fortemente gnomica. I sette macarismi stanno in una forte tensione con 14 minacce "guai". Li vengono chiamati beati i martiri e tutti questi tipi di persone che nel tempo della fine hanno perseverato nelle prove. Cf. F. Hauck, μακάριος, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, p. 996–998.

¹¹ G. von Rad, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*I, p. 146.

nel libro di Daniele fa precisare questo concetto: tra quattro regni l'accento narrativo cade su quel ultimo (*il regno dei santi*) in cui è presente il figlio dell'uomo (Dn 7, 16ss.). Anche se in quel contesto non si parla del Regno del Signore, lo fanno supporre le seguenti affermazioni: Dio può concedere la מלכות (*malkūt*) a chi vuole (Dn 2, 44; 4, 22), in particolare al Suo popolo (Dn 7, 27)¹².

Nel periodo preesilico Signore viene concepito per lo più come il Re di Israele¹³, mentre durante e dopo esilio ci sono i richiami ad un regno universale¹⁴. Il titolo del re esprime in quei contesti la potenza, grandezza e misericordia divina, visto che l'AT non parla in termini precisi dell'essenza della מלכות (*malkūt*) divina se non nel senso di una realtà immanente¹⁵. Infine come attestano i testi profetici tardivi il Signore regnerà su tutta la terra, avrà il suo trono in Gerusalemme e sarà adorato da tutti i popoli (Is 24, 23; Zc 14, 9.16; Abd 21).

2.2. Il regno celeste nel giudaismo rabbinico

Nella letteratura rabbinica viene elaborato la formula מלכות שמים (*malkūt šāmajim*) che corrisponde al concetto di שכינה (*šēkinā(h)*) che è illuminante per il tema scelto. Entrambi servono per evitare di nominare dio per nome. Mentre il secondo si usava per sostituire l'espressione שכן יהוה (*šākan Jhwh*) "Dio abita", "Dio è presente", il primo si usava per rendere la formula מלך יהוה (*melek Jhwh*) "Dio è re"¹⁶. È importante tener presente che il concetto sopramenzionato non descriva mai il regno come la sfera in cui si esercita la potenza divina, bensì la *regalità* di Dio. Quindi è una elaborazione teologica del tardo giudaismo, che si presenta come la contrapposizione rispetto al termine מלכות (*malkūt*) usato dai rabbini esclusivamente per riferirsi all'impero di Roma, l'uso assolutamente profano di questo vocabolo.

L'uso della formula מלכות שמים (*malkūt šāmajim*) nel tardo giudaismo è contrassegnato quindi da due correnti di pensiero:

All'uomo spettano la decisione e un atto di libera scelta nei confronti della realtà del regno, il che significa che essa non è ancora riconoscibile nel mondo.

La possibilità di decidere è limitata nel tempo e perciò avrà termine (קץ (*qēṣ*) – τέλος), quando il regno si manifesterà in modo visibile. Questa prospettiva escatologica è un motivo ritornante nelle preghiere del giudaismo.

¹² K.G. Kuhn, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 151–152.

¹³ Cf. Nm 23, 21; Ger 8, 19; Sof 3, 15; Mi 2, 12ss.; ma anche Deut-Is 41, 21; 43, 15; 44, 6.

¹⁴ Cf. Ger 10, 7.10ss.; Zc 14, 9.16ss.; Mal 1, 14; Sal 22, 29; 47, 3.8.

¹⁵ D.L. Turner, "Whom does God approve? The context, structure, purpose, and exegesis of Matthew's beatitudes", *Criswell Theological Review* 6 (1992), p. 29–42.

¹⁶ Per consultare le citazioni rabbiniche si rimanda al sussidio classico di H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* II, p. 302ss.

Il concetto מלכות משיח (malkūt šāmajim) nella teologia rabbinica è distinto dall'idea messianica che caratterizza il suo aspetto nazionale e mette in rilievo che la venuta del Messia precederà ἰσχυροῦ¹⁷. E come il risultato di questa distinzione si presenta una netta tensione tra il regno messianico e quello celeste che sorgerà nel NT. Riassumendo va notato dunque che il concetto esaminato è prettamente e rigorosamente escatologico¹⁸.

2.3. La gamma concettuale del *Regno di Dio* nel NT

Sulle orme dell'AT la parola βασιλεία assume nel NT i due significati: quello di regalità (nel senso della dignità e del potere di un re) e quello del territorio. Da qui nasce il contrasto tra un regno terrestre e quello di Dio. Lo esprime molto chiaramente Ap 11, 15, dove la βασιλεία τοῦ κόσμου è presentata come votata a Satana e quindi contro Dio. Questo libro elabora perfino una concezione apocalittica dell'impero romano come potenza diabolica (una *bestia*) che vuol costituire il regno pur essendo desolata e rimanendo nelle tenebre (Ap 16, 10)¹⁹.

Su questo sfondo viene messa in luce una grandiosa realtà che si oppone al regno del diavolo, anzi lo sopraffà: il Regno di Dio. NT prova ad afferrare il suo significato con una ricca gamma delle forti espressioni, come sono: δύναμις (Ap 12, 10), δόξα (1 Tes 2, 12), ἐπιφάνεια (2 Tm 4, 1), χάρις (Eb 19, 28), ζωή (Mt 18, 9), γυνῶσις (θεοῦ) (cf. Lc 11, 52). Tutti questi concetti "rocce" confermano il carattere soteriologico della βασιλεία διὰ τοῦ Θεοῦ che è estremamente complessa e pure semplicissima: Dio manifesta la Sua *regalità* e chiama gli uomini alla salvezza²⁰. Perciò si deve cercare il Suo regno e la Sua giustizia (Mt 6, 33). Infine come dice Paolo in una sentenza molto densa esso consiste nella δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ: (Rm 14, 17).

In parallelo con la βασιλεία διὰ τοῦ Θεοῦ nel NT si parla di quella di Cristo (βασιλεία τοῦ Χριστοῦ: Ef 5, 5; Ap 11, 15) che però non va distinta dalla prima, bensì è uguale

¹⁷ Si veda H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* IV, p. 968ss. All'espressione (māl-kūt šā-mā-yim) corrisponde nel NT la βασιλεία τῶν οὐρανῶν διὰ τοῦ Θεοῦ (Mc e Lc).

¹⁸ K.G. Kuhn, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 160-161.

¹⁹ Nei sinottici è soprattutto l'episodio della tentazione di Gesù a fornire la pretesa del diavolo di avere un regno che rende l'accento narrativo sulla presentazione dei regni mondani a Gesù (cf. Mt 4, 8; Lc 4, 5-6). Nella polemica con i farisei Gesù stesso si riferisce ad un regno terreno che è un regno proprio di Satana. E più esplicitamente ne si parla in Mt 12, 26 (Lc 11, 18) che mette sulla bocca di Gesù la critica della βασιλεία del diavolo che include entrambi gli aspetti: sia del reame che del potere regale.

²⁰ K.L. Schmidt, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 184.

ad essa. Cristo e Dio in verità sono ugualmente sovrani del regno, perciò Gesù può affermare che il *Padre mi ha preparato* una βασιλεία (Lc 22, 29). E' Dio che trasferisce l'uomo εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col 1, 13), perché il regno appartiene a Lui. E alla fine dei tempi Cristo secondo la testimonianza di 1 Cor 15, 24 restituirà al Padre il regno ricevuto. Questa dinamica esplicita la tensione concettuale che l'espressione βασιλεία τοῦ θεοῦ contiene in sé.

In Mt rispetto agli altri sinottici si usa continuamente l'espressione βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 20, 1) ma anche quella più abituale (Mt 21, 31). Il lettore si chiede, quale senso attribuire a questa divergenza. Una soluzione interessante propone K. Schmidt che ritiene che il *regno dei cieli* ha una sfumatura particolare e cioè indica la potenza sovrana che scende dal cielo e si manifesta in questo mondo. Ne segue che questo regno va inteso non in senso spaziale, bensì come una regalità, una sovranità che viene dall'alto per volontà di Dio e non ha niente a che fare con un dominio che si realizza per opera umana²¹.

2.4. Gli effetti della venuta del regno

Prima di trattare l'argomento è necessario ammettere che l'annuncio del regno costituisce il cuore del kerygma di Gesù e degli apostoli. Infatti questo annuncio consiste nell'unione delle parole e dei fatti (azioni). Uno degli effetti espressivi di questa realtà sono evidentemente i miracoli. Gesù stesso considera le guarigioni degli indemoniati come un segno dell'avvento del regno (Mt 12, 28; Lc 11, 20). I sinottici provano a esprimere il dinamismo di questa venuta con una ricca gamma dei verbi di movimento e delle forme verbali che scandiscono che il regno è vicino, che si approssima, che è giunto, che viene, che si manifesterà, che deve venire: ἤγγικεν (Mt 3, 2; Lc 10, 9–11), ἐγγύς ἐστιν (Lc 21, 31), ἐρχομένη (Mc 11, 10), ἔρχεται (Lc 17, 20), ἔφθασεν (Mt 12, 28), μέλλει ἀναφαίνεσθαι (Lc 19, 11), ἐλθέτω (Lc 11, 2). Da parte dell'uomo non si riesce a percepire la portata dell'evento in cui il regno si fa visibile, cosicché né si parla *negativamente*. Quindi il regno non è qualcosa che si può conquistare con le proprie forze, bensì è una realtà che giunge all'uomo senza di lui, perché questi appartenga ad essa. Di conseguenza il desiderio di appropriarsi forzatamente di esso è stoltezza umana ed è il tentativo farisaico. *Positivamente* parlando l'uomo può sperimentare gli effetti salvifici del regno, solo se persevera duramente nella pazienza e lo accoglie. L'esempio concreto a proposito fornisce Paolo adoperando un'espressione audace: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε

²¹ K.L. Schmidt, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 181–182.

(1 Ts 5, 19)²². L'ultima idea viene sviluppata e martellata nelle parabole con cui Gesù prova a spiegare il mistero del Regno di Dio²³.

Il lettore imbattendosi nell'Apocalisse Sinottica (Mc 13 par.) viene terrorizzato giacché la rappresentazione *positiva* del regno non è altro che una catastrofe cosmica descritta dettagliatamente da Gesù. Da una parte, qui egli trova un richiamo implicito ai *guai* lucani indirizzati a quelli che hanno costruito la propria βασιλεία sulla terra. Dall'altra, il dramma escatologico sarà coronato dalla venuta sulle nubi del cielo del *Figlio dell'uomo* (Dn 7, 13) μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς (Lc 21, 27). Alla fine il lettore insieme ai protocristiani può proclamare con speranza: μαράνα θά (1 Cor 16, 22).

Nemmeno questa immagine apocalittica può esprimere il paradosso del regno e neanche le concezioni filosofiche del pensiero greco di cui è l'erede l'uomo occidentale. Essi di fatto travisano il concetto del regno rinchiudendolo nei termini astratti (soprannaturalità, trascendenza, miracolo). Si può accettare l'opinione di K. Schmidt che ritiene il predicato fondamentale del regno "quello necessariamente e rigorosamente negativo" che non nega però la sua valenza positiva come una "sovra-eminenza rispetto all'umano e la sua prodigiosità"²⁴.

Dopo questa esposizione segue una conclusione evidente e cioè, che la realizzazione del Regno di Dio appartiene al futuro, ma condiziona l'uomo già al presente e per entrare nell'"orbita del regno" questi è condizionato ad accogliere con fede, con umiltà e obbedienza l'invito pressante del Vangelo: *Convertitevi, poiché è vicino il regno dei cieli* (Mt 4, 17)²⁵.

²² La traduzione abituale del v.19 (*non spegnete lo Spirito*) lascia a desiderare, perché non esprime la bellezza dell'espressione paolina. Cf. Eb 11, 34, dove il sig. "speggnere" si adatta benissimo.

²³ Matteo le riporta abbondantemente: Mt 13, 31ss. 24–30.44.45ss.47–50; 18, 23–35; 20, 1–16; 22, 2–14; 25, 1–13. Nella parabola del seminatore la crescita del regno si presenta come una paziente apertura a Dio da parte dell'uomo (Mc 4, 26–29). In essa inoltre viene ribadito il carattere spontaneo della crescita del seme che è un vero miracolo. Prendendo in considerazione tutte le parabole del regno il lettore si accorge che questa realtà ha una logica diversa e superiore a quella umana. Infatti qui è molto chiaro l'accento narrativo sulla sua manifestazione imprevedibile e inesorabile che mettono in atto i segni ossia le opere del Cristo.

²⁴ Cf. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1978, p. 236; K.L. Schmidt, βασιλεύς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 194–195.

²⁵ Nei sinottici appare chiaro un rapporto intimo e particolarissimo fra il Regno di Dio e Gesù stesso. I passi come Mt 21, 9; Lc 19, 38; Mt 19, 29; Lc 18, 29 fanno vedere che il nome e il Vangelo di Cristo e la Sua stessa persona vanno uguagliati a quello. Questa idea è contenuta implicitamente già nell'espressione *Figlio dell'uomo* in quanto rappresentante del popolo di Dio. Peraltro Gesù stesso lascia intendere che in Lui si è manifestato il Regno di Dio, nel mondo e nel tempo (cf. Gv 1, 14). Infatti questo è il fondamento del κήρυγμα cristologico che vede nella venuta del Messia il fatto irripetibile e definitivo. E la differenza costitutiva

L'autore del terzo Vangelo ribadisce il concetto fondamentale che è abbracciato dall'idea che il regno è dono (δωρεὰ τοῦ θεοῦ: At 8, 20). In Lc 12, 32 il lettore trova la conferma che Dio dà il Suo regno ai discepoli di Gesù (cf. Mt 16, 19), ma con questo non si esaurisce il carattere dinamico di questo dono. L'uomo da parte sua è chiamato ad attualizzarlo assumendo un impegno concreto nella sua vita che lo rende responsabile delle proprie scelte.

Per concludere bisogna menzionare i destinatari principali del regno a cui è promesso questo dono. Sono infatti gli umili *ʾānāwīm* che abbandonano tutte le cose di questo mondo, anzitutto la ricchezza e la gloria e fanno quindi una scelta incondizionata (cf. Mt 13, 44–46)²⁶. Il lettore quindi diventa consapevole che il tratto più rappresentativo di quei poveri è una decisione in senso di una scelta irrevocabile che si fa dopo una precisa e sobria riflessione.

3. Gli *ʾānāwīm* di fronte al dono di βασιλεία

L'etimologia del termine greco πτωχός risale al verbo πτώσσειν (*rannicchiarsi per la paura*). Come l'aggettivo esso significa *povero, mendico* e in questo caso proviene dal verbo πτωχεύω – *essere povero, condurre una vita da mendicante*. Il sinonimo di πτωχός è l'aggettivo πένης di cui il significato è abbastanza diverso in quanto esso designa colui che per mancanza di beni è costretto di vivere del proprio lavoro, mentre πτωχός esprime l'assoluta mancanza di mezzi che costringe il povero invocare l'aiuto altrui²⁷.

L'equivalente ebraico di πτωχός è per lo più נָצַר che indica l'idea di povertà con un riferimento preciso ad una condizione di inferiorità e umiliazione – un uomo di forze ridotte e di scarsissimo conto. Un נָצַר (*'onī*) di Jahvé si presenta al Suo cospetto pieno di fiducia e in tal senso assume un valore religioso: *umile* e perfino *pio* (Sal 18, 28). La forma secondaria *ʾānāw* dell'aramaico e del neo-ebraico assume (per lo più al plurale: *ʾānāwīm*), soprattutto nell'uso biblico, un significato prettamente religioso. Riassumendo si può osservare che i vocaboli ebraici fondamentali che a volte sono usati come sinonimi all'esempio dei loro corrispondenti greci (πτωχός e πένης) sono נָצַר (*'onī*) וְעֲבָדָה (*'ebjōn*)²⁸.

tra Questi e i cristiani consiste nel fatto che per Lui il regno è presente σήμερον (Lc 4, 21; Mt 11, 5ss.), mentre per gli ultimi esso si aspetta nel futuro (K.L. Schmidt, βασιλείς, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, p. 200–201).

²⁶ J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1997, p. 263.

²⁷ F. Hauck, πτωχός, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 714. I due esempi concreti aiutano a concepire la differenza tra i due sinonimi: se la sorte di πτωχός è di non avere nulla, quella di un πένης – di dover vivere con parsimonia.

²⁸ E. Bammel, πτωχός, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 717–718, 721.

Le credenze greche sulle cause di povertà vanno in due direzioni: o essa dipende dalla colpa o dal destino e in quest'ultimo caso per il povero (inteso come misero) si può provare anche simpatia (Od 6, 208), ma in generale il mendicante è disprezzato (Od 17, 18). Del resto nel mondo greco è completamente assente un'accezione morale e tanto meno religiosa della povertà.

La particolarità della visione veterotestamentaria della povertà consiste nel considerare Signore a differenza degli dèi greci *difensore dei poveri* (Sal 140, 13). E' infatti un concetto che rimarrà immutato in tutta la storia di Israele. Nei tempi dei profeti antichi il contrasto tra la situazione economica dei ricchi e poveri costituiva un vero problema, sì da provocare un'aspra critica dell'ingiustizia dei primi nei confronti dei secondi. Così il profeta Amos proclama un castigo di Dio su tutto il popolo (Am 2, 6ss.). La caduta dello stato giudaico è stato interpretato in Ez 22, 29 appunto come un castigo per l'oppressione del עֲנִי ('onî) e עֲבְיֹן ('ebjôn). Isaia identifica i poveri col *popolo di Dio* (Is 10, 2), ma un apprezzamento veramente religioso di questi ha luogo in Sof 3, 12: *Lascerò in mezzo a te un popolou mile e povero che confiderà nel nome del Signore*. Anche nei salmi affiora l'idea che Dio fa sperimentare ai poveri la Sua particolare protezione (Sal 72 passim; 132, 15). Lì inoltre va sottolineato l'aspetto διπραύς (*pio, umile*) che è uno degli aspetti essenziali della povertà. Negli scritti sapienziali ci sono due tendenze:

- 1) sotto l'influsso del pensiero greco la povertà appare in luce sfavorevole sicché i suoi sinonimi diventano perfino la brama di piaceri (Pr 21, 17), vita frivola (Pr 23, 21), l'invidia. Si arriva addirittura ad affermare che la vita dell'indigente non merita di essere vissuta (Eccli 41, 1-4) e che è meglio morire che andar mendichi (Eccli 40, 28);
- 2) vi è presente una critica del ricco (Eccli 13, 24a) e comprensione per i poveri: è meglio essere povero e giusto che ricco e bugiardo (Pr 19, 22).

Nel tardo giudaismo, in particolare negli scritti rabbinici l'*'ānî* si riferisce esclusivamente all'uomo miserabile²⁹. E la stessa tendenza caratterizza l'uso dell'*'ānāw* che ha perduto il valore religioso. Negli scritti apocalittici il vocabolo non solo non appare, ma non c'è nemmeno alcun accenno alla condizione sociale nell'era presente e in quella futura. Al contrario, in altri apocrifi i poveri vengono menzionati solo in contesti escatologici, cosicché i "poveri diventeranno i ricchi" (*Testamentum Iudae* 25, 4; cf. *Psalmi Salomonis* 10, 12). In prossimità della fine infatti l'uomo di Dio consolerà i poveri (4 Esd 14, 13) dopo uno stadio escatologico descritto come una lotta tra poveri e ricchi, men-

²⁹ I testi rabbinici sono i seguenti: *Shebuot* 9, 7; *Shabbat* b 1, 1; *Abot* 1, 5 passim.

dicanti e principi (*Liber Iubilaeorum* 23, 19). È significativo che la fase finale di quegli eventi sia caratterizzata da una prevalenza dei poveri sui ricchi.

Nel giudaismo palestinese, precisamente in Sefforis, fu ravvisata una situazione in cui gli scribi trattavano “i poveri della terra” con un palese disprezzo e non li aiutavano nemmeno in tempo di carestia (cf. *Sanhedrin b* 92a) ed evitavano qualsiasi rapporto con loro. Non è sorprendente perciò che quei poveri li odiavano più dei non giudei (cf. *Pesahim b* 49b).

Per quanto riguarda il NT si può limitare l'indagine solo a Lc che è giustamente chiamato il *vangelo dei poveri*. In Lc 14–18 che forma un complesso, si riconoscono le prese di posizione di fronte al dilemma povero-ricco e si rivela l'impronta di una tradizione particolare lucana. Questo problema infatti deve aver avuto un posto dominante nel terzo Vangelo che dipinge l'immagine del ricco come rappresentante del giudaismo. Il lettore facilmente si rende conto che coloro su cui viene pronunciato un grido di minaccia non sono altri che capi religiosi del popolo. Da loro si distinguono molto chiaramente tutti quelli che stanno sotto il profilo degli *ānāwīm*: i derelitti, i piccoli, le vedove, i peccatori, gli affamati etc. È anche significativo che lì dove narrazione lucana tende a significati fondamentali appare il $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ (16, 20) che è comunque posto sempre all'inizio degli elenchi di persone simili (14, 21). In fin dei conti Lc rappresenta il primo, il più conseguente e in senso stretto l'unico Vangelo che si possa chiamare *ebionitico*³⁰. Il suo lettore può quindi percepire molto facilmente l'ideale a cui aderire per accogliere e interiorizzare veramente il kerygma del regno – la condizione indispensabile per essere beato.

4. I *guai* come antitesi delle beatitudini del regno

Gli equivalenti ebraici del greco οὐαί nei LXX sono הוֹי (*hōj*) e יוֹי (*'ōj*). Tramite il collegamento a *l* + suff. il secondo termine è sempre riferito a persone e gruppi di persone ben determinati e nella maggioranza dei casi segue una frase causale che esplicita colui al quale יוֹי (*'ōj*) è rivolto: chi è perduto (Ger 48, 46), non vivrà più (Nm 24, 23), morrà per mano omicida (Ger 4, 31), sarà sterminato (Is 6, 5), su cui cadono in generale morte e rovina. Invece הוֹי (*hōj*) si usa nel lamento funebre (Ger 22, 18) e rappresenta il grido tipico in quelle circostanze: “ah, Signore!”

Nella letteratura profetica l'יוֹי (*'ōj*) appare nei gridi d'angoscia. Così esclamazione per esempio Isaia di fronte alla magnificenza di Jahvé (Is 6, 5) o Geremia nei suoi lamenti (15, 10), o il popolo d'Israele (Ger 4, 13). Derivato dal contesto

³⁰ E. Bammel, $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VI, p. 768–69.

funebre nei profeti ל'יָהוָה (*hōj*) assume il significato di minaccia e contraddistingue la condotta riprovevole degli uomini nei confronti del Signore, motivando la successiva minaccia pronunciata dal Signore stesso (Is 1, 4; Am 6, 1; Sof 2, 5 etc.). Anche senza il collegamento con l'espressione di minaccia il rimprovero reso da יָהוָה (*hōj*) diventa una sorta di grido del profeta che critica severamente il comportamento errato degli uomini (Is 5, 18; Am 5, 7). In ultima analisi sia le parole di rimprovero sia quelle di minaccia risalgono al Signore il quale il profeta fa parlare in prima persona (Is 10, 1.5; Ger 22, 13; Ez 13, 3.18). Le espressioni con יָהוָה (*hōj*) possono avere anche il senso pedagogico adoperato per distogliere dalla cattiva strada che conduce alla morte e in questo caso sono tipiche dell'antica sapienza delle tribù (Pr 23, 29; Eccl 10, 16).

Il lettore dopo aver preso in rassegna gli esempi menzionati può riconoscere facilmente che essi costituiscono la tematica abituale dell'annuncio profetico. Così in Ger 22, 13 e Am 5, 7 si critica aspramente il disprezzo del diritto e della giustizia. In Mic 2, 1 viene biasimata l'avidità dei ricchi la cui condotta errata si situa in ambito sociale. Oltre a ciò l'oggetto della critica sono la sicurezza di sé unita alla derisione nei confronti di Dio o il giudizio riguardo al Suo agire (Am 5, 18; Is 5, 18). In campo politico vengono stigmatizzate l'avidità, la durezza e la dissolutezza di coloro che stanno al potere (Ab 2, 5 passim). Gli oracoli di minaccia toccano dunque tutti gli ambiti della vita e tutti i ceti sociali cosicché il lettore viene a conoscenza che vi è contenuta tutta la gamma dell'annuncio profetico. I *guai* lucani lo sintetizzano e applicano in un contesto nuovo.

La costruzione di Lc 6, 20–26 basata sulla contrapposizione tra beatitudini e *guai* ha precedenti nell'ambito biblico:

Guai a te, o terra governata da un re che è un ragazzo, e i cui grandi pranzano al mattino. Felice te, o terra governata da un re nobile, e i cui grandi mangiano quando è il momento (Eccl 10, 16–17).

I *guai* nel quadro lucano mettono l'accento sull'interpretazione sociale delle beatitudini e in questo modo si avvicinano agli oracoli profetici di minaccia. Al livello del contenuto il testo in questione richiama quello di Lc 11, 42–52 dove i destinatari sono i farisei e gli scribi. Il lettore sicuramente è in grado di scorgere la differenza essenziale tra i due contesti: nel Discorso della Pianura la formulazione lucana è dettata dalla sua visione propria dei poveri e emarginati³¹. Il panorama sociale che abbracciano i *guai* è esteso al massimo per suggerire al lettore di interpretarlo alla luce dell'espansione e dell'infinità del regno che è arrivato.

³¹ Cf. F. Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, I, Minneapolis (MN) 2002, p. 221–222.

Conclusione

Uno dei frutti dell'analisi effettuata è stata la scoperta di una forte tensione tra le beatitudini e i *guai*. L'analisi semantica ha tentato di far vedere progressivamente attraverso i concetti "rocce" la sovranità del Regno di Dio che diventa il *Leitmotiv* del tema alla luce del quale la tensione menzionata non viene considerata come l'assurdo, bensì si snoda e si capisce appunto nell'orbita di questa realtà trascendente. In contesto lucano l'annuncio del regno è caratterizzato dagli effetti che esso produce nella situazione presente dei suoi destinatari. E qui l'accento cade sulla decisione e su uno sforzo con cui si riesce ad accogliere il regno come dono attraverso la dura pazienza nelle sofferenze. E in un contesto così vitale vengono menzionati i destinatari principali della promessa del regno che sono gli *'ānāwīm*, una categoria cara a Luca che gode dell'unico privilegio d'essere beati. Il contenuto delle beatitudini storicamente era l'oggetto del ripensamento: nel mondo greco vigeva il pensiero eudemonistico, in quello biblico c'erano diversi correnti di pensiero, presentati nei Salmi, che esaltano l'ideale di un giusto che spera nel Signore, anche se la letteratura sapienziale non è priva del tutto dell'influsso greco. Lc nelle beatitudini pone in gran rilievo la gioia e l'esultazione che provengono dalla partecipazione attiva alla salvezza del regno. La controparte negativa delle beatitudini – la sezione dei *guai* – non si impone al livello semantico ma serve per lo più a esplicitare la ricchezza e nello stesso tempo l'incompatibilità delle categorie con cui il regno viene dipinto positivamente, con il pensiero mondano che lo ritiene come *stoltezza* (cf. 1 Cor 1, 18). E ora è nelle mani del lettore il poter partecipare alla verità del regno che si approfondisce nel cammino.

Bibliografia

- Betz H.D., *The Sermon on the Mount*, Minneapolis (MN) 1995.
- Bianchi C., *Pragmatica del linguaggio* (Bibbia e Liturgia 59), Roma-Bari 2008⁶.
- Bovon F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, I, Minneapolis (MN) 2002.
- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1997.
- Grilli M., *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa*, Bologna 2009.
- Grilli M., "Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica", *Greg* 74 (1993), p. 447–459.
- Kittel G., Friedrich G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia 1965.
- McEleney N.J., "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain", *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), p. 1–13.
- Strack H., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1954–1961.
- Turner D.L., "Whom does God approve? The context, structure, purpose, and exegesis of Matthew's beatitudes", *Criswell Theological Review* 6 (1992), p. 29–42.

Sommario

Il Regno di Dio è arrivato

Lo scopo del presente studio consisteinanzitutto nel fatto che nel NT il concetto di *beatitudine* rappresenta una gioia religiosa dell'uomo che partecipa alla salvezza del *Regno di Dio*. Lo stesso regno, essendo a sua volta un concetto prettamente teologico, viene inteso, nel giudaismo rabbinico nonché nel NT, nelle categorie di un mistero imminente che irrompe nel presente e capovolge la realtà. In tal modo, l'autore dimostra la realizzazione progressiva del Regno di Dio che, da una parte, appartiene al futuro, in una prospettiva metastorica di carattere apocalittico; dall'altra, però, – già al presente, con le parole del Vangelo: "Convertitevi poiché è vicino il Regno dei cieli" (Mt 4, 17), – invita l'uomo ad entrare "nell'orbita del regno". Nel contesto comunicativo del Vangelo di Luca i *poveri* – gli *'ānawīm* – sono presentati come i destinatari principali della promessa del Regno di Dio, e cioè, di *essere beati*.

Dal punto di vista metodologico, l'analisi del testo è interessata soprattutto a mettere in rilievo la funzione pragmatica dei singoli enunciati ed evidenziarne un tessuto strategico, ricco di sfumature e contrasti. In questo senso, il quadro teologico della narrativa lucana rappresenta una forte tensione fra beatitudini e *guai* e fa vedere progressivamente, attraverso un continuo alternarsi dei concetti "rocce" della tradizione biblica, la sovranità del Regno di Dio.

Summary

The Kingdom of God has come

The aim of the research was to reveal the irreconcilable character of "Beatitudes" and "Woe unto you". The contrast which they evoke makes the reader distinguish the true contrast between two worlds: the one which derives from the proclamation of the Kingdom of God and the one which is opposite to it. The very realization of coming of the Kingdom of God is inconceivable without the confrontation with the evil, which we find in the world. The aim of the exegetical analysis was to show that the experimental basis of all Beatitudes have to be found in the reality of the Kingdom of God. Everyone who stands by God with courage is filled with the light of glorified Jesus, whose everyday life reflected in the Gospels is the realization of Beatitudes. He gives the answer to the question, which the modern world sets for a man: what is happiness? The specific ways of its realization are strict, require hard work, but serve to find out the meaning of life, which all of people are invited to find after reading inspiring pages of the Gospel. The attention was focused on four structured topics: "the Kingdom of God" for "the poor" and "Beatitudes" against "Woe unto you".

There were also different categories of receivers that were not necessary for the analysis of the present research. The analysis of this text can inspire the investigation of better understanding of the community to whom the Gospel of Luke was written and provide recommendations regarding the functions and arrangement of the text, which is considered as the communicative event.

Studia Redemptorystowskie



Ks. Roman Krawczyk

ORCID: 0000-0001-8376-0520

UPH – Siedlce

Diaspory żydowskie w dziejach starożytnego Izraela (721 rok przed Chr. – 70 rok po Chr.)

Słowa kluczowe: diaspory żydowskie: Asyria, Babilon, Egipt, Rzym

Keywords: Jewish diasporas: Assyria, Babylon, Egypt, Rome

1. Diaspora – wprowadzenie w problematykę

Termin „diaspora”¹ w najogólniejszym znaczeniu określa rozproszenie jakiejś narodowości wśród innej albo wyznawców jakiejś religii wśród innych. Obejmuje on zarówno ludzi, jak i terytorium, na którym żyją. W węższym znaczeniu odnosi się do rozproszenia konkretnej grupy narodowej – zwykle odnosi się do Żydów mieszkających poza Palestyną, w krajach Azji, Afryki i Europy.

Odróżnia się diasporę przymusową, będącą wynikiem deportacji ludności żydowskiej przez Asyryjczyków i Babilończyków, od diaspory dobrowolnej, podyktowanej przeludnieniem we własnym kraju i dogodnymi warunkami osiedlania się w wielu innych państwach. W literaturze termin ten występuje w tym właśnie węższym znaczeniu, oznaczając Izraelitów, którzy przebywali wśród obcych dobrowolnie, ceniąc sobie „w pewnych okresach i okolicznościach pobyt na obczyźnie bardziej niż w swojej ziemi”².

Niektórzy z uchodźców z czasem asymilowali się wśród innych narodów społecznie i politycznie, czasem też religijnie, inni natomiast zachowali, a na-

¹ H. Langkammer, *Diaspora*, w: *Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. III, Lublin 1979, s. 1294; R. Krawczyk, *Historia starożytnego Izraela. Wybrane zagadnienia*, Siedlce 2008, s. 79–81.

² G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, tłum. Cz. Jakubiec, Warszawa 1956, s. 590.

wet wzmocnili swoją tożsamość narodową i religijną. Dla zachowania jej ważne były kontakty pomiędzy poszczególnymi grupami diaspory, które budowały poczucie przynależności do jednej wspólnoty narodowej i religijnej. Charakterystyczne było odrzucanie obcych kultów i trwanie przy monoteizmie, co niejednokrotnie narażało Żydów na prześladowanie. Nie było jednak dla nich w tym względzie żadnych kompromisów; jakiegokolwiek próby uznania istnienia innych bogów były dla nich obrazą jedyne, prawdziwego Boga.

Zachowaniu narodowej i religijnej tożsamości służyło przestrzeganie zakazu małżeństw mieszanych; odstępstwa od tej zasady były niezwykle rzadkie. Kwestią podstawową była edukacja dzieci, a w jej ramach zaznajamianie ich z tradycją przodków. Dokonywało się to w rodzinie, z okazji takich świąt, jak szabat czy Pascha. Znaczenie trudne do przecenienia miały tu również kontakty z Jerozolimą i świątynią jerozolimską. Wyrażało się to w ofiarach na rzecz kultu świątynnego, a przede wszystkim w pielgrzymowaniu do Przybytku w okresie głównych świąt³. Podtrzymywało to nadzieję na powrót z wygnania do ziemi przodków.

Sytuacja Izraelitów w diasporach była bardzo zróżnicowana – od ostrego prześladowania do względnej kulturalnej i politycznej niezależności. Wiadomo, że niektórzy osiągnęli na obczyźnie taki status czy stan posiadania, że woleli pozostać tam nawet wtedy, gdy mogli wrócić do kraju. Pomimo edyktów wolnościowych ogłoszonych przez perskich władców Cyrusa i Dariusza I nie wszyscy Żydzi powrócili z wygnania do Izraela.

Aby dokładnie ująć wszystkie aspekty problematyki żydowskiej diaspory, przedstawimy kolejno poszczególne ośrodki: diasporę asyryjską, babilońską, egipską oraz diasporę w Rzymie.

2. Diaspory żydowskie – aspekt historyczny, religijny i antropologiczny

2.1. Diaspora asyryjska

Asyria⁴, państwo w północnej Mezopotamii, była jedną z głównych potęg starożytnego Wschodu, rozciągała się od Egiptu aż po Zatokę Perską. Nic dziwnego więc, że panując nad tak rozległymi obszarami, władcy asyryjscy tytułowali siebie „panami czterech stron świata”⁵. Asyryjczycy podbijali kolej-

³ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 r. po Chr.*, Kraków 2011, s. 391.

⁴ M. Filipiak, *Asyria*, w: EK, t. I, Lublin 1973, s. 1018–1019.

⁵ R. Krawczyk, *Asyryjska diaspora Izraelitów*, w: *Człowiek i kosmos*, red. E. Jarmoch, A.W. Świderski, Drohiczyn 2009, s. 41.

no inne państwa (Syria, Fenicja), w końcu także państwo izraelskie. Salmanassar V w czasie trzech lat oblężenia próbował zdobyć Samarię, stolicę państwa izraelskiego, co mu się udało w roku 722 przed Chr. Podczas oblężenia władca zmarł w tajemniczych okolicznościach (2 Krl 17, 1–6; 18, 9–12), a miasto zdobył jego następca Sargon II.

Od roku 722 przed Chr. zaczyna się okres asyryjskiej diaspory Izraelitów. Autor biblijny tak przedstawia przyczynę upadku państwa: „Stało się tak, bo Izraelici zgrzeszyli swemu Bogu Jahwe, który ich wyprowadził z Egiptu (...). Czčili bogów obcych i naśladowali zwyczaje ludów, które Jahwe wypędził przed Izraelitami” (2 Krl 17, 7–8).

W literaturze przedmiotu spotyka się różne liczby uprowadzonych do niewoli – zwykle wymienia się liczbę 200 tys. Trzeba jednak pamiętać, że nie cała ludność państwa izraelskiego została uprowadzona. Część zbiegła na południe, chroniąc się głównie w stolicy państwa judzkiego w Jerozolimie. Początkowo nie obyło się bez napięć między Samarytanami a Judejczykami. Jednak sytuacja zagrożenia sprawiała, że obie grupy ludności, miejscowa i napływowa, musiały się pogodzić i zintegrować. Świadczy o tym tekst proroka Ezechiela, w którym Jerozolima i Samaria są przedstawiane jako „siostry” (Ez 16, 61).

Mimo deportacji znacznej części ludności Samarii pewna liczba Izraelitów pozostała jednak w kraju. Urowadzono przede wszystkim mieszkańców stolicy, natomiast trzeba pamiętać, że większość ludności mieszkała poza nią. Asyryjczycy wprowadzili na zajęтым terytorium nowy podział administracyjny na trzy prowincje ze stolicami w Gilead, Megiddo i Dor.

Politykę Salmanassara V kontynuował jego syn Sargon II (722–705). Za jego rządów miała miejsce druga deportacja Żydów. Celem polityki władców asyryjskich nie była bowiem eksterminacja ludności podbitych terenów, lecz wykorzystanie jej w realizacji swoich planów gospodarczych i politycznych. Świadczy o tym m.in. fakt, że na wyludnione w wyniku deportacji tereny Asyryjczycy sprowadzali ludność z innych krajów. Informuje o tym autor biblijny: „Król Asyrii nakazał przyjść ludziom z Babilonu, z Kutu, z Awwa, z Chamat, z Sefarwaim i osiedlił ich w miastach Samarii zamiast Izraelitów. Wzięli oni w posiadanie Samarię i osiedlili się w jej miejscowościach” (2 Krl 17, 24). Ludność napływowa dała początek zniechęconym później przez Żydów Samarytanom⁶. Deportacje różnych grup narodowościowych zapewniały Asyryjczykom utrzymanie stabilności politycznej na podbitych terenach. Konflikty

⁶ J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 302; W. Chrostowski, *Przymusowe przesiedlenie ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej Asyrii*, w: tenże, *Przybliżyło się Królestwo Boże*, Warszawa 2008, s. 106–125.

między obcymi sobie grupami ludności uniemożliwiały bowiem zorganizowanie znaczącego buntu przeciw państwu.

Trudno dokładnie opisać warunki, w jakich znaleźli się uprowadzeni Izraelici. Wiadomo, że władcy asyryjscy stosowali w swoich rządach okrucieństwo i przemoc, ale miały one charakter raczej polityczny niż demograficzny. Krwawo tłumili wszelkie bunty, ale ogółowi ludności pozostawiali dużo swobody, ponieważ korzystali z jej usług. Widać to szczególnie po cechach demograficznych uprowadzanych.

Asyryjczycy do deportacji wybierali ludzi sobie przydatnych: młodych mężczyzn i młode kobiety zdolnych do pracy, rzemieślników, a także członków elity kulturowej, politycznej i religijnej. Tego rodzaju grupy społeczne były nie tylko przydatne dla gospodarki Asyrii, ale również łatwiej i szybciej adaptowały się do nowych warunków. To z kolei cementowało jedność imperium, a także zapobiegało próbom powrotu uprowadzonych do dawnej ojczyzny⁷.

Potwierdza to przykład uprowadzonych Izraelitów. Nie tylko nie utracili oni swej tożsamości narodowej, ale przyswajali sobie zdobycze cywilizacyjne Asyrii. Pobyt na obczyźnie sprawił też, że umacniała się izraelska świadomość narodowa i religijna, a oddalenie od ojczyzny wzmacniało więzi solidarności między poszczególnymi grupami wygnańców⁸.

Część z nich uległa oczywiście asymilacji do warunków społecznych i gospodarczych kraju, w którym przebywali. Jest więc zrozumiałe, że w Biblii nie znajdujemy wiele wzmianek o powrotach Izraelitów do Samarii. Utrudniał je też fakt, że Samaria została już zasiedlona obcymi. Jednak późniejsze teksty prorockie zapowiadające przyszłe odrodzenie narodu izraelskiego wymieniają obok „domu Judy” także „dom Izraela”. Pisze prorok Jeremiasz: „W owych dniach dom Judy połączy się z domem Izraela i powrócą razem z ziemi północnej do ziemi, którą dałem w dziedzictwo waszym przodkom” (Jr 3, 18; zob. też Jr 50, 33). Świadczy to, że ludność izraelska, a przynajmniej znaczna jej część, nie utraciła swej tożsamości. Najdobitniej dowodzą tego dzieje tego narodu w późniejszych wiekach: Żydzi przeżyli najgorsze udręczenia – ale przetrwali. „I tak jak byliście, narodzie judzki i narodzie izraelski, przekleństwem wśród narodów, tak gdy was wybawi, będziecie błogosławieństwem. Nie lękajcie się, niech wasze ręce nabiorą siły” (Za 8, 13).

⁷ R. Krawczyk, *Historia starożytnego Izraela*, dz. cyt., s. 64.

⁸ G. Roux, *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 1998, s. 280–303; W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 24.

2.2. Diaspora babilońska⁹

Po upadku królestwa izraelskiego w roku 722 istniało jeszcze przez pewien czas królestwo judzkie. Kres jego istnieniu położył babiloński władca Nabuchodonozor w roku 586 przed Chr. Przyczyniły się do tego niewątpliwie imperialne ambicje władców babilońskich, w tym szczególnie właśnie Nabuchodonozora. Ale przyczyn należy szukać także w samym państwie judzkim. Król Jozjasz prowadził niefortunną dla państwa politykę. Wdał się w zbrojny konflikt z Egiptem zakończony klęską w bitwie pod Megiddo (609), w której poniósł śmierć. Po nim przez trzy miesiące rządy sprawował jego syn Joachaz, a następnie jego brat Joakin. Po śmierci Joakina Nabuchodonozor królem ustanowił jego syna o imieniu Mattatiasz, który w tekstach biblijnych nosi imię Sedecjasz (2 Krl 24, 17). Za radą swoich dworzan zbuntował się on jednak przeciw Babilonii, co ostatecznie doprowadziło do interwencji zbrojnej Babilończyków. Jerozolima została zdobyta, świątynia zburzona, Sedecjasz próbował ratować się ucieczką wraz z najbliższymi, lecz bezskutecznie. Został pochwycony, oślepiony i wtrącony do więzienia w Babilonie (2 Krl 25, 7), a jego synowie straceni w obecności ojca. Jak informuje autor biblijny, dowódca wojsk babilońskich „Spalił świątynię Pańską, pałac królewski i wszystkie domy Jerozolimy – wszystkie wielkie domy spalił ogniem (...). Resztę zaś ludu, która pozostała w mieście, zbiegów, którzy przeszli do króla babilońskiego, oraz resztę tłumu Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, przesiedlił na wygnanie” (2 Krl 25, 9–11). W ten sposób, upadkiem Sedecjasza i zburzeniem Jerozolimy, rozpoczęła się w roku 586 przed Chr. niewola babilońska. Pozostawiona w kraju najuboższa ludność została zobowiązana do płacenia haraczu najeźdźcy. Na polecenie władcy babilońskiego prorok Jeremiasz nie został uprowadzony wraz z ludnością (Jr 29, 1–20). W słowach skierowanych do wygnańców wzywał ich, by trwali przy wierze ojców i nie tracili nadziei, bo na pewno wrócą do ojczyzny. „Gdy dla Babilonu upłynie lat siedemdziesiąt, nawiedzę was i wypełnię na was swoją pomyślną zapowiedź, by was znów przyprowadzić na to miejsce (...) i odwrócę wasz los, zgromadzę spośród wszystkich narodów i z wszystkich miejsc, po których was rozproszyłem – wyrocznia Pana – i przyprowadzę was do miejsca, skąd was wygnałem” (Jr 29, 10.14).

Władzę nad ludnością pozostawioną w kraju sprawował mianowany przez Nabuchodonozora Godoliasz, lecz został on wkrótce zamordowany przez członka stronnictwa antybabilońskiego.

⁹ T. Jelonek, *Niewola babilońska*, „Polonia Sacra” 4 (2000), nr 7, s. 135–164; R. Krawczyk, *Niewola babilońska. Tożsamość narodowa i religijna Izraelitów w niewoli babilońskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 76 (2007), nr 11, s. 436–443.

Pozostał w kraju Jeremiasz, natomiast uprowadzony został prorok Ezechiel. Stał się on sumieniem wygnańców: z jednej strony głosił, że niewola jest karą za grzechy, ale z drugiej – że po odbyciu należytej kary się skończy i pozostali przy życiu powrócą do ojczyzny. Oto obietnica Jahwe: „Powiodę was do kraju waszego i poznacie, że Ja, Jahwe, to powiedziałem i wykonałem” (Ez 37, 14)¹⁰.

Podobne słowa pociechy głosił w Babilonii prorok Daniel, deportowany tam przez Nebukadnezara II. Daniel znalazł się na dworze królewskim i piastował wysokie urzędy dworskie. Jego postać związana jest jednak z licznymi nieścisłościami i niekonsekwencjami historycznymi¹¹. Drugi prorok piszący z perspektywy niewoli babilońskiej to Deutero-Izajasz, autor drugiej części Księgi proroka Izajasza (40–55). Groźby i wezwania do nawrócenia ustępują u niego miejsca słowom pociechy i otuchy (Iz 40, 1–14)¹². „Pocieszcie mój lud – mówi wasz Bóg. Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana, bo odebrało z ręki Jahwe karę w dwójnasób za wszystkie swoje grzechy” (Iz 40, 1–2). Deutero-Izajasz kreśli obraz Boga jako jedyne (Iz 45, 5–6), absolutnie transcendentalnego, jako stwórcę całego świata, także Izraela. Jahwe jest Zbawcą i Odkupicielem swego narodu (Iz 44, 22; 52, 3–5). Istotne w nauczaniu Deutero-Izajasza jest podkreślanie, że zbawcze działanie Boga ma wymiar ogólnoswiatowy – Jahwe będzie miał czcicieli na całej ziemi (Iz 45, 6–7; 55, 5).

Wróćmy do uprowadzonych do niewoli Izraelitów. Władze traktowały ich jako robotników zatrudnianych do różnego rodzaju robót publicznych, ale nie byli uważani za niewolników. Sytuacja zmieniała się za poszczególnych władców państwa. Całkowita zmiana nastąpiła wraz z upadkiem państwa babilońskiego i objęciem władzy przez Persów, szczególnie przez króla Cyrusa¹³. Nie tylko zagwarantował on Izraelitom wolność religijną, ale wydał dekret, na mocy którego mogli wracać do ojczyzny (538 przed Chr.) i podjąć dzieło odbudowy świątyni w Jerozolimie (2 Krl 36, 22; Ezd 1, 2–4; 6, 3–5). Dekret zawierał decyzję, że wydatki na odbudowę świątyni zostaną pokryte ze skarbca królewskiego. Stąd Deutero-Izajasz traktuje perskiego króla jako nieświadomego wykonawcę woli Jahwe (Iz 45, 1–7). Podobną politykę Cyrus prowadził także wobec innych podbitych ludów – nie tylko nie stosował represji, ale zapewniał im autonomię w ramach swojego imperium.

¹⁰ J. Frankowski, *Ezechiel – prorok bezlitosnej kary*, „Znak” 32 (1980), nr 310, s. 476–492; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.

¹¹ L. Stachowiak, *Daniel*, w: EK, t. III, s. 1003–1004.

¹² Tenże, *Deuteroizajasz (Iz 40–55)*, w: EK, t. VII, Lublin 1997, s. 594.

¹³ A. Kubik, *Cyrus*, w: EK, t. III, s. 699.

Wielu Żydów skorzystało z jego dekretu i wracało do Jerozolimy. Powrotem z niewoli kierowali trzej znani z imienia przywódcy: Zorobabel¹⁴, Nehemiasz¹⁵ i Ezdrasz¹⁶. Z ich też inicjatywy podjęto odbudowę Jerozolimy i świątyni. Zarówno oni, jak też prorocy Aggeusz i Zachariasz przekonywali rodaków, iż odbudowa świątyni sprawi, że Jahwe stanie się znowu ich najlepszym Panem (Ag 1, 1–11; Za 1, 7–17; 2, 6–13). Budowla została ukończona w roku 515 przed Chr. i uroczystie poświęcona: „Izraelici: kapłani, lewici i reszta wysiedleńców radośnie obchodzili poświęcenie tego domu Bożego (...). I do służby Bożej w Jerozolimie ustanowili kapłanów według ich oddziałów, a lewitów według ich ugrupowań zgodnie z przepisem Księgi Mojżeszowej” (Ezd 6, 16.18). Tak zapoczątkowany okres względnej autonomii trwał do roku 333 przed Chr., gdy wraz z podbojem Palestyny przez Aleksandra Wielkiego zaczął się okres grecki.

Niewola babilońska zakończyła się, ale pamięć o niej jako o wielkim nieszczęściu narodowym stale trwała i była pielęgnowana w wielu tekstach biblijnych, szczególnie w psalmach. Oto tylko jeden przykład, Psalm 137:

Nad rzekami Babilonu
tam myśmy siedzieli i płakali,
kiedy wspominaliśmy Syjon (w. 1).

Wygnańców dręczyła nieustannie tęsknota za ojczyzną i miastem świętym:

Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie,
niech uschnie moja prawica!
Niech język mi przyschnie do podniebienia,
jeśli nie będę pamiętał o tobie,
jeśli nie postawię Jeruzalem
ponad największą moją radość (w. 6).

Można przyjąć, że przetrwanie w niewoli babilońskiej izraelskiej świadomości narodowej w decydującym stopniu wynikało z monoteistycznej religijności Izraelitów. Wynikająca z tego wiara, że jedyny Bóg jest absolutnym Panem dziejów, powodowała, że niewolę traktowali oni jako czas przejściowy, czas oczyszczenia.

¹⁴ A. Tronina, *Zorobabel*, w: EK, t. XX, Lublin 2014, s. 1481–1482.

¹⁵ M. Bocian, U. Kraut, L. Lenz, *Nehemiasz*, w: *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1995, s. 292–293.

¹⁶ H. Langkammer, *Ezdrasz*, w: EK, t. IV, Lublin 1983, s. 1478.

2.3. Diaspora żydowska w Egipcie

W Egipcie Żydzi osiedlali się już w VI wieku przed Chr., ale proces ten wzmogło zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora w roku 586 przed Chr. oraz związana z tym niewola babilońska. Najbardziej masowy napływ Żydów do Egiptu rozpoczął się wraz z objęciem rządów w państwie faraonów przez Ptolemeusza I Sotera, który ściągał do Egiptu nowych osadników.

Żydowska migracja do Egiptu przybierała różne formy. Jest prawdopodobne, że niektórzy Izraelici trafili tam jako jeńcy wojenni, ale główny motyw migracji był ekonomiczny – poszukiwanie lepszych warunków do życia. Nie ma wiarygodnych źródeł potwierdzających, czym zajmowali się w Egipcie żydowscy osadnicy. Można przypuszczać, że wielu było zatrudnianych w rolnictwie jako siła robocza lub w różnego rodzaju rzemiosłach. Tak było przynajmniej na początku; z upływem lat otwierały się przed nimi różne możliwości pracy.

Charakterystyczne dla Żydów było to, że nie integrowali się z sąsiadami – preferowali życie we własnych skupiskach. Najlepszym przykładem jest Aleksandria, gdzie mieściła się główna siedziba żydowskiej diaspory. Założone w roku 332 przed Chr. przez Aleksandra Wielkiego miasto było w okresie greckim centralnym ośrodkiem handlowym i kulturowym w obszarze Morza Śródziemnego. Żydzi stanowili ok. 30–40% ogółu jego mieszkańców¹⁷.

Początkowo Izraelici pielęgnowali religijne tradycje swoich przodków, z czasem jednak zaczęli ulegać wpływowi kultury greckiej. W sprawach spornych korzystali z usług sądów egipskich, mimo iż w Aleksandrii mieli własny sąd religijny. Żydzi z wyższych sfer posyłali swoje dzieci do greckich szkół (*gymnasia*), pozwalali im też brać udział w zawodach sportowych, które odbywały się podczas pogańskich świąt religijnych. Języki ojczyste – hebrajski i aramejski – zostały z czasem zastąpione językiem greckim. Żydzi nie zapominali jednak o ojczyźnie swoich przodków, posyłając pieniądze na utrzymanie świątyni jerozolimskiej. „W Misznie znajduje się wzmianka, że Żydzi egipscy przekazywali w roku szabatowym datki na rzecz ubogich w Judei, składając tak zwaną dziesięcinę ubogich”¹⁸. Ale nie oznacza to, że istniała jakaś głębsza łączność między Aleksandrią a Jerozolimą: są świadectwa, że zaledwie kilku rabinów odwiedzało swoich rodaków w Aleksandrii oraz że tylko nieliczni Żydzi egipscy udawali się do Palestyny.

Sytuacja społeczna i polityczna diaspory w Egipcie była skomplikowana. Wielu uczonych uważa, że Żydzi w Aleksandrii nie mieli obywatelstwa (egipskiego), mieli jednak status społeczności równouprawnionej. Mimo to nie cie-

¹⁷ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁸ Tamże, s. 72.

szyli się sympatią greckich mieszkańców. Wynikało to głównie z ich wpływu na politykę i ekonomię. Te wrogie im nastroje spowodowały, że Flakkus, rzymski zarządca Egiptu, pozbawił Żydów ich równych Grekom praw i stłoczył ich na bardzo małym obszarze Aleksandrii – było to pierwsze w historii getto żydowskie. Sytuacja uległa poprawie, gdy Flakkus popadł w niełaskę władz rzymskich i został odwołany, a w końcu stracony.

Broniąc się przed prześladowaniem, Żydzi wysłali delegację do Rzymu do cesarza Kaliguli, na której czele stanął Filon¹⁹. Celem jej było uzyskanie od cesarza zapewnienia, że zostaną im zagwarantowane tradycyjne prawa nadane im przez Ptolomeusza, a potwierdzone przez Juliusza Cezara i Augusta. Również przeciwnicy Żydów wysłali do Rzymu swoją delegację, której przewodniczył Apion, przedstawiciel elity rządzącej Aleksandrią. Przedstawił on cesarzowi niezwykle niekorzystny obraz aleksandryjskich Żydów; dowodził, że mają obce pochodzenie, odmawiają oddawania czci bogom, że nie są patriotami, bo nie oddają cesarzowi należnej czci, i wreszcie – że zostali kiedyś wygnani z Egiptu. Mimo to cesarz Klaudiusz wydał dekret potwierdzający prawa obywatelskie Żydów. Ale gdy w roku 66 po Chr. wybuchło w Palestynie żydowskie powstanie przeciw Rzymowi, w Egipcie nastąpiła druga eksplozja nienawiści do Izraelitów²⁰.

W życiu religijnym diaspory żydowskiej w Egipcie charakterystyczne było to, że obok odstępstw od wiary przodków istniało też zjawisko odwrotne – prozelityzm, to jest dążenie Żydów do pozyskania nowych wyznawców. Józef Flawiusz²¹ podkreślał otwartość Żydów na wszystkich, którzy chcą przyjąć judaizm; niektórzy pozostawali mu wierni, inni powracali do poprzedniego stylu życia. W ogólnej opinii na temat osiągnięć prozelityzmu żydowskiego Flawiusz stwierdził:

Także wśród szerokich mas od dawna już przejawilo się gorące pragnienie przyjęcia naszych praktyk religijnych i nie można znaleźć jednego miasta greckiego czy barbarzyńskiego, ani jednego narodu, gdzie nie rozpowszechniły się nasz zwyczaj powstrzymywania się od pracy siódmego dnia i nie przestrzegano by postów, zapalania lamp i wielu innych naszych przepisów dotyczących spożywania pokarmów²².

¹⁹ L.H. Feldman, *Judaizm palestyński I diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 68.

²⁰ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, dz. cyt., s. 66; L.H. Feldman, *Judaizm palestyński I diaspory w I wieku*, dz. cyt., s. 66.

²¹ M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997.

²² Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 91.

Wielu pisarzy greckich i łacińskich wspomina o gorliwości, z jaką Żydzi zdobywali nowych wyznawców; niektórzy potępiali ich za to. Rozprzestrzenianie się żydowskich obyczajów wśród Rzymian wywoływało często wrogie komentarze ze strony części elity intelektualnej, na co skarży się m.in. Seneka²³.

Jednym z największych osiągnięć diaspory żydowskiej w Aleksandrii była Septuaginta (LXX) – tłumaczenie Biblii hebrajskiej na język grecki pochodzące z ok. 270 roku przed Chr. Przekład został dokonany dla społeczności żydowskiej, ale na jego powstanie wpłynął egipski władca Ptolomeusz II Filadelf. Natomiast najznamienitszym przedstawicielem aleksandryjskich Żydów był wspomniany wyżej Filon²⁴, piszący po grecku filozof i teolog (ok. 30–13 przed Chr. – ok. 42–54 po Chr.), przedstawiciel alegorycznej interpretacji Biblii. Był głównym reprezentantem aleksandryjskiej szkoły egzegetycznej. Głosił, że świat jest wieczny i niezniszczalny – pogląd niemieszczący się w doktrynie judaizmu. Próbując dokonać syntezy wiary i rozumu, nawiązywał do Sokratesa i Platona. Dowód na istnienie Boga przytaczał za *Timajosem* Platona. Filon uważał jednak, że Bóg jest niepoznawalny, nienazwany i niewypowiedziany. Podkreślał istnienie Opatrzności Bożej, która może zawiesić działanie praw natury.

2.4. Diaspora żydowska w Rzymie

Pochodzenie i wczesne lata diaspory żydowskiej w Rzymie są nam prawie nieznanne. Jej początki sięgają okresu, kiedy cesarz Pompejusz po zdobyciu Jerozolimy w roku 63 przed Chr. przywiózł do Rzymu wielu jeńców żydowskich, których sprzedał jako niewolników. Wydaje się jednak, że jedynie powiększyli oni liczbę Żydów już znajdujących się w Rzymie. Potwierdza to wzmianka w *Dziejach Apostolskich* (6, 9) o istnieniu w mieście „synagogi libertynów”, czyli wyzwolenców. Byli to prawdopodobnie potomkowie Żydów wprowadzonych do niewoli przez Pompejusza w latach 63–61 przed Chr., którzy później uzyskali wolność. Istnienie synagogi i jej utrzymanie zakłada przebywanie w Rzymie znacznej grupy Żydów. Dowodzi tego szczególnie mowa Cyncerona z 59 roku przed Chr. w obronie niejakiego Flakkusa, rzymskiego zarządcy Egiptu, w której Cynceron określa religię Żydów jako barbarzyński zabobon. Ale niezależnie od tych oskarżeń życie religijne rzymskich Żydów toczyło się bez większych ograniczeń. W różnych dzielnicach miasta powstawały synagogi²⁵. Ich istnienie potwierdza także autor *Dziejów Apostolskich*, który infor-

²³ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, dz. cyt., s. 419.

²⁴ F. Drączkowski, W. Kolecki, *Filon z Aleksandrii*, w: EK, t. V, Lublin 1989, s. 236–239.

²⁵ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 607.

muje o spotkaniu św. Pawła z Żydami w Rzymie: „Po trzech dniach poprosił do siebie na spotkanie z Żydami (...). Poprosiłem was, aby się z wami zobaczyć i rozmówić” (Dz 28, 17–20).

Poszczególne synagogi rzymskie miały własny zarząd; nie istniała jakaś władza centralna, której podlegałyby wszystkie. W kulcie synagogałnym używano najprawdopodobniej ówczesnego języka kultury – greki.

Z żydowskich elit intelektualnych ówczesnego Rzymu trzeba wymienić przede wszystkim Józefa Flawiusza (ok. 37–100)²⁶. Urodził się w Jerozolimie, brał udział w pierwszym powstaniu żydowskim przeciw Rzymianom, ale po klęsce został ułaskawiony przez rzymskiego dowódcę Wespazjana, który ofiarował mu mieszkanie w Rzymie, a także obywatelstwo rzymskie i pensję. Właśnie w Rzymie powstały cztery główne dzieła Flawiusza: *Wojna żydowska* (napisana po aramejsku, później przetłumaczona na grecki), *Dawne dzieje Izraela* (obejmuje okres od stworzenia świata do wybuchu powstania przeciw Rzymowi), *Autobiografia* oraz traktat *Przeciw Apionowi*, stanowiący obronę Żydów przed krytykami antysemitycznymi.

Sytuacja Żydów zmieniała się za panowania kolejnych rzymskich cesarzy. Całokształt historii tego okresu znajdzie czytelnik w cytowanych artykułach oraz w opracowaniach A. Krawczuka i J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej²⁷; tutaj przedstawię tylko główne postaci oraz istotne momenty historyczne diaspory rzymskiej. Cesarze byli na ogół przychylnie ustosunkowani do Żydów. Juliusz Cezar (100–44 przed Chr.) pokonał Pompejusza w wojnie domowej i osadził Kleopatę VII na tronie egipskim. Żydów postrzegał jako przyjaciół Rzymu. August Oktawian (63 przed Chr. – 14 po Chr.), usynowiony testamentem Cezara i mianowany jego spadkobiercą, przyznawał Żydom dodatkowe przywileje. Wynikało to również stąd, że utrzymywał on dobre stosunki z Herodem Wielkim. Tyberiusz (14–37 po Chr.)²⁸ z kolei był nieprzychylny dla Żydów. Cztery tysiące wcielił do armii i wysłał na Sycylię, a wielu innych wypędził z miasta. Powodem prześladowań mogła być żydowska agitacja religijna; wiadomo, że sporo Rzymian przyjmowało żydowskie obyczaje. Wygnanie nie trwało jednak długo, bo wielu Żydów wkrótce wróciło do Rzymu.

Klaudiusz²⁹ obwołany został cesarzem po śmierci Kaliguli. Jego rządy trwały od roku 41 do 54 po Chr. Początkowo sprzyjał Żydom, jednak później,

²⁶ M. Starowieyski, *Józef Flawiusz*, w: EK, t. VIII, Lublin 2000, s. 168–169.

²⁷ A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986; J. Niemirska-Pliszczyńska, *Żywot cesarzy rzymskich*, t. I–II, Warszawa 1954, Wrocław 2004.

²⁸ L. Trzcionkowski, *Tyberiusz*, w: EK, t. XIX, Lublin 2013, s. 1194.

²⁹ R. Sawa, *Klaudiusz*, w: EK, t. IX, Lublin 2002, s. 78.

w latach 49–50, zakazał im organizowania zgromadzeń religijnych. Według niektórych autorów (Swetoniusz) nakazał ich wypędzić z Rzymu.

Za panowania Nerona (zm. 68 po Chr.) nie było początkowo oficjalnej wrogości wobec gminy żydowskiej w Rzymie. Być może miał na to wpływ fakt, iż żona Nerona Poppea³⁰ z sympatią odnosiła się do religii żydowskiej. Z czasem jednak coraz częściej pojawiały się wrogie komentarze pod adresem Żydów, a także chrześcijan, ze strony części elit intelektualnych Rzymu, a w końcu nastąpiły krwawe prześladowania obu grup podjęte przez Nerona. Prześladowania były częścią jego bezwzględnej walki z oponentami i ewentualnymi rywalami politycznymi. Pożar Rzymu według niektórych autorów wybuchł z rozkazu samego cesarza. Dla odwrócenia od siebie podejrzeń obarczył winą powstałą w stolicy gminę chrześcijańską, co stało się pretekstem do krwawych represji. Historyk i pisarz rzymski Swetoniusz³¹ w dziele *Vita Neronis* (16, 2) pisze o chrześcijanach, że byli wyznawcami nowego, zbrodniczego zabobonu oraz że myłono ich ówczasie z Żydami, których jako wrogów państwa rzymskiego miał wygnąć z miasta cesarz Klaudiusz (25, 4). W tradycji Neron zapisał się jako okrutny tyran, zbrodniarz i prześladowca (szczególnie chrześcijan). Po jego śmierci posągi Nerona zostały usunięte z miejsc publicznych, za to stał się ulubionym negatywnym bohaterem wielu utworów literackich, w tym nowożytnych.

Sytuacja diaspory żydowskiej w Rzymie zmieni się wraz z wybuchem pierwszej wojny żydowskiej przeciwko Rzymowi.

Powstanie sprowokowało reakcję Rzymian. Wojskami rzymskimi dowodził cesarz Wespazjan i jego syn Tytus. Żołnierze splądrowali i spalili świątynię w Jerozolimie. Łatwo wyobrazić sobie uczucia Żydów w Rzymie, gdy oglądali triumfalny wjazd do miasta Wespazjana i Tytusa, którzy wśród zdobyczy prezentowali naczynia kultyczne ze zniszczonej świątyni. Łuk triumfalny noszący imię Tytusa przedstawiał sceny z triumfu Rzymian nad Żydami oraz ich stolicą³².

³⁰ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1967, XX 8, 11.

³¹ R. Sawa, *J. Swetoniusz*, w: EK, t. XVIII, Lublin 2013, s. 1252–1253.

³² J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, dz. cyt., s. 392–393.

Bibliografia

- Bocian M., Kraut U., Lenz L., *Nehemiasz*, w: *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1995, s. 292–293.
- Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, w: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003.
- Chrostowski W., *Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej Asyrii*, w: W. Chrostowski, *Przybliżyło się Królestwo Boże*, Warszawa 2008.
- Cieciela J., *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 r. po Chr.*, Kraków 2011.
- Drączkowski F., Kolecki W., *Filon z Aleksandrii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 236–239.
- Feldman L.H., *Judaizm palestyński I diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2013.
- Filipiak M., *Asyria*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 1018–1019.
- Frankowski J., *Ezechiel – prorok bezlitosnej kary*, „Znak” 32 (1980), nr 310, s. 476–492.
- Hadas-Lebel M., *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997.
- Jelonek T., *Niewola babilońska*, „Polonia Sacra” 4 (2000), nr 7, s. 135–164.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1967.
- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1986.
- Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986.
- Krawczyk R., *Asyryjska diaspora Izraelitów*, w: *Człowiek i kosmos*, red. E. Jarmoch, A.W. Świdorski, Drohiczyn 2009.
- Krawczyk R., *Historia starożytnego Izraela. Wybrane zagadnienia*, Siedlce 2008.
- Krawczyk R., *Niewola babilońska. Tożsamość narodowa i religijna Izraelitów w niewoli babilońskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 76 (2007), nr 11, s. 436–443.
- Kubik A., *Cyrus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 699.
- Langkammer H., *Diaspora*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 1294.
- Langkammer H., *Ezdrasz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, s. 1478.
- Niemirska-Pliszczyńska J., *Żywot cesarzy rzymskich*, t. I–II, Warszawa 1954, Wrocław 2004.
- Ricciotti G., *Dzieje Izraela*, tłum. Cz. Jakubiec, Warszawa 1956.
- Roux G., *Mezopotamia*, tłum. B. Kowalska, J. Kozłowska, Warszawa 1998.
- Rumianek R., *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004.
- Sawa R., *J. Swetoniusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVIII, Lublin 2013, s. 1252–1253.
- Sawa R., *Klaudiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 78.
- Stachowiak L., *Daniel*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, s. 1003–1004.
- Stachowiak L., *Deuteroizajasz (Iz 40–55)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 594.
- Starowieyski M., *Józef Flawiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 168–169.
- Tronina A., *Zorobabel*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, s. 1481–1482.
- Trzcionkowski L., *Tyberiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, s. 1194.
- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.

Streszczenie
Diaspory żydowskie w dziejach starożytnego Izraela
(721 rok przed Chr. – 70 rok po Chr.)

Autor przedstawia dzieje diaspory żydowskiej w okresie od 721 roku przed Chr. do 70 roku po Chr. Istniały diaspory przymusowe i dobrowolne. Omówiono następujące diaspory z tego okresu: asyryjską, babilońską, egipską i rzymską.

Summary
Jewish diasporas in the history of ancient Israel, 721 BC – 70 AD

In this paper, the author presents the history of the Jewish diaspora in the period of 721 BC to 70 AD. There were both voluntary and involuntary diasporas. The author mentions the following diasporas from that period of time: the Assyrian, Babylonian, Egyptian and Roman diasporas.

Paulina Dąbrosz-Drewnowska

ORCID: 0000-0003-1444-1352

USz – Szczecin

Ks. Edgeworth de Firmont – ostatni spowiednik Ludwika XVI, przyjaciel o. Klemensa Hofbauera

Słowa kluczowe: ks. Edgeworth de Firmont, o. Klemens Hofbauer, benonici, Ludwik XVI, Ludwik XVIII, księżna Angoulême, Madame Elżbieta, Maria Ludwika Adelajda Bourbon-Condé

Keywords: Fr Edgeworth de Firmont, Fr Clement Hofbauer, Redemptorists, Louis XVI, Louis XVIII, duchess of Angoulême, Madame Elisabeth, Marie-Louise Adélaïde de Bourbon-Condé

W roku 1817 na zamówienie francuskiego dworu znany artysta okresu restauracji Alexandre-Toussaint Menjaud¹ namalował obraz olejny, który znajduje się obecnie w Musée des Beaux-Arts w Bordeaux. Płótno zatytułowane *La Duchesse d'Angoulême au lit de mort de l'abbé Edgeworth* (Księżna Angoulême przy łożu śmierci ks. Edgewortha) lub *La Mort du dernier confesseur de Louis XVI* (Śmierć ostatniego spowiednika Ludwika XVI) przedstawia ubraną w czerwoną suknię córkę zgilotynowanego w czasie francuskiej rewolucji Ludwika XVI, która z troską pochyla się nad starszym schorowanym mężczyzną. Namalowana przez artystę scena rzeczywiście miała miejsce w maju 1806 roku w Mitawie, w Kurlandii. Umierającym był ks. Henry Essex Edgeworth de Firmont, z pochodzenia Irlandczyk. Stał się on postacią powszechnie znaną, kiedy na prośbę Ludwika XVI, narażając własne życie, zgodził się udać do więzienia Temple, by wypowiedzieć francuskiego króla, odprawić w celi ostatnią w jego życiu Mszę św., udzielić mu komunii, a wreszcie towarzyszyć władcy w drodze

¹ Alexandre-Toussaint Menjaud (1773–1832) – francuski malarz scen historycznych, zwłaszcza z historii Francji, a także obrazów ilustrujących życie sławnych malarzy (jego mistrzem był Jean-Baptiste Regnault). Malował na potrzeby dworu królewskiego w okresie restauracji.

na plac stracenia oraz w chwili śmierci, co nastąpiło 21 stycznia 1793 roku. Scena egzekucji Ludwika XVI z widocznym obok monarchy księdzem trzymającym krzyż została przedstawiona na licznych rycinach znanych potem w całej Europie. Pomimo ogromnego niebezpieczeństwa, zmuszony do ciągłego ukrywania się, duchowny w roku 1795 przedostał się do Anglii, gdzie przebywał brat świętego monarchy – hrabia d'Artois². Tam otrzymał list od drugiego z braci hrabiego Prowansji, który wraz z rodziną zdołał uciec z Francji³. Na jego prośbę ks. Edgeworth zgodził się pełnić posługę religijną dla francuskiej rodziny królewskiej. Odtąd wiernie towarzyszył Burbonom w tułaczce po Europie. Był osobistym spowiednikiem Ludwika XVIII, księżnej Angoulême i jej męża. Razem z wygnańcami przebywał cztery lata w Warszawie (1801–1804), gdzie poznał benonitów.

W artykule przedstawiono historię ks. de Firmonta na tle losów rodziny Burbonów, jego pobyt w Warszawie oraz kontakty utrzymywane ze zgromadzeniem warszawskich redemptorystów. O tej znajomości wiemy z jego ocalałych listów adresowanych do o. Klemensa Hofbauera oraz do bpa Douglasa⁴ w Londynie w związku z planem przeniesienia Zgromadzenia do Kanady, a także ze wzmianek na temat ks. de Firmonta zawartych w korespondencji o. Hofbauera z Babenhausen do współbraci w Warszawie, wydanej w tomach VI i VII *Monumenta Hofbaueriana*⁵. Listy te, pisane po łacinie, są świadectwem głębokiej przyjaźni łączącej irlandzkiego księdza z austriackim redemptorystą.

² Karol Filip Burbon (1757–1836) – hrabia d'Artois, brat Ludwika XVI, późniejszy król Francji Karol X (1824–1830).

³ Ludwik XVIII – Ludwik Stanisław Ksawery Burbon (1755–1824), hrabia Prowansji, brat Ludwika XVI, ogłoszony królem po śmierci swego bratanka Ludwika Karola Burbona (27 marca 1785 – 8 czerwca 1795). Po śmierci Ludwika XVI i Marii Antoniny prawowitym następcą tronu został Ludwik Karol. Więżony wraz z rodziną w Temple, po zgilotynowaniu rodziców i ciotki został odseparowany od siostry do innej celi i oddany na wychowanie szwecowi Simonowi, który miał się nad nim zęcać. Zmarł w Temple w wieku 10 lat. Oficjalnie jako przyczynę jego śmierci podano gruźlicę. Dokonujący sekcji zwłok doktor Philippe-Jean Pelletan stwierdził niedożywienie i liczne blizny świadczące o maltretowaniu chłopca. Zgodnie ze zwyczajem, jego królewskie serce zostało wyjęte. Przeprowadzone w ostatnich latach badania naukowe po kierunku prof. Jeana-Jacques'a Cassimana potwierdziły, że rzeczywiście należało ono do Ludwika XVII; E. Jehaes, R. Decorte, A. Peneau, *Mitochondrial DNA analysis of the putative heart of Louis XVII, son of Louis XVI and Marie-Antoinette*, „European Journal of Human Genetics” 6 (1998), s. 383–395.

⁴ John Douglas (1743–1812) – biskup Londynu, zwierzchnik Kościoła katolickiego w Anglii. Pomagał licznym francuskim duchownym, którzy schronili się w Anglii w czasach rewolucji francuskiej.

⁵ *Monumenta Hofbaueriana. Acta quae ad vitam S. Clementis Hofbauer referuntur*, t. I–XV, oprac. W. Szolński, Kraków–Toruń–Rzym 1915–1951, t. XVI, oprac. M. Brudzisz, H. Schermann, Innsbruck 1998 [dalej: MH i numer tomu].

Możemy tylko przypuszczać, że było ich więcej. Niestety, z korespondencji warszawskich benonitów zachowała się tylko ta, którą w 1808 roku Francuzi przejęli na potrzeby prowadzonego śledztwa, które doprowadziło do wygnania Zgromadzenia z Warszawy w czerwcu 1808 roku. Oryginały tych pism zaginęły, a w Archives Nationales w Paryżu zachowały się ich pobieżne i niestaranne tłumaczenia, dokonane przez francuskich oficerów. Listy te w polskim przekładzie zamieszczono na końcu artykułu⁶. Chcąc ukazać w pełni wzajemny stosunek korespondentów, zachowano początkowe i końcowe formuły grzecznościowe (zob. Aneks).

Postać ks. de Firmonta i jego kontakty z benonitami nie były dotąd przedmiotem zainteresowania historyków. Na relacje pomiędzy duchownymi zwrócili za to baczną uwagę Francuzi w trakcie wspomnianego śledztwa. Władze polskie i francuskie doszukiwały się w tej znajomości bliżej nieokreślonego spisku. Przyglądano się temu wątkowi niezwykle uważnie, mimo że ks. de Firmont zmarł kilka miesięcy przed śledztwem. Francuzi uznali, że poprzez osobę królewskiego spowiednika warszawscy benonici utrzymywali kontakt z Burbonami.

Podstawę źródłową artykułu stanowią wymienione już listy oraz wspomnienia ks. de Firmonta *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI* (Wspomnienia ks. Edgewortha, zawierające opis ostatnich godzin Ludwika XVI)⁷ wydane w Londynie w 1815 roku, które zaraz po upadku Napoleona zostały przetłumaczone na język francuski, zyskując ogromną popularność w dobie restauracji. Do opracowania tematu wykorzystano również *Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, with Memoirs of his Life* (Listy ks. Edgewortha do przyjaciół i wspomnienia z jego życia)⁸, wydane w Londynie w roku 1818, oraz opublikowaną w roku 2013 w Paryżu korespondencję ks. Edgewortha: *Correspondance, récits, lettres inédites* (Korespondencja, opisy, niepublikowane listy)⁹. Na temat ks. de Firmonta istnieje wiele wzmianek w pismach z okresu rewolucji, w ogólnych opracowaniach dotyczących historii Francji w tym okresie i w biografjach członków rodziny królewskiej. Jedyna monografia poświęcona duchownemu to krótka, anonimowa praca, w dużej części oparta na jego wspomnieniach, która ukazała się we Francji pod koniec

⁶ Wszystkie tłumaczenia źródeł i opracowań pochodzą od autorki.

⁷ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, London 1815.

⁸ *Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, written between the years 1777 and 1807; with memoirs of his life; including some account of the late roman catholic bishop of Cork, dr Moylan, and letters to him from the right hon. Edmund Burke, and other persons of distinction*, red. T.R. England, London 1818.

⁹ *Abbé Edgeworth de Firmont, Correspondance, récits, lettres inédites*, red. A. Pic, Paris 2013.

XIX wieku: *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI* (Anioł u stóp szafotu. Edgeworth de Firmont. Spowiednik Ludwika XVI)¹⁰. Wiele szczegółów z życia królewskiego spowiednika zawiera kazanie wygłoszone w Londynie po jego śmierci przez francuskiego księdza Charlesa de Bouvens, który wyemigrował w czasie rewolucji do Anglii¹¹. Na postać ks. de Firmonta i warszawski okres jego życia polscy historycy w zasadzie nie zwracali większej uwagi, podobnie jak niewiele interesowali się pobyttem Burbonów w Warszawie w latach 1801–1804. O wydarzeniach tych pisał Antoni Magier w *Estetyce miasta stołecznego Warszawy*¹². O pobycie dworu francuskiego wspominali również inni warszawianie¹³. Jediną dokładniejszą polskojęzyczną pracą w tym zakresie jest szkic historyczny Aleksandra Kraushara *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie* wydany w 1899 roku¹⁴, w którym wykorzystano źródła francuskie¹⁵. Już wtedy, po blisko stu latach od opisywanych wydarzeń, Kraushar przyznawał, że tematem tym w zasadzie się nie zajmowano¹⁶. We wszystkich tych pracach zabrakło jednak bardziej szczegółowych informacji o ks. de Firmontcie. Wspomnienia o nim odżyły dzięki uzupełnionemu o nowe listy zbiorowi korespondencji, który został wydany w 2013 roku w Paryżu. Praca została poprzedzona szczegółowym opracowaniem bibliograficznym i streszczeniem dotychczasowego stanu badań na temat tej postaci. Niestety, zabrakło tam informacji o sprawach polskich, a przede wszystkim listów ks. de Firmonta do o. Klemensa Hofbauera.

¹⁰ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI*, Lille 1898.

¹¹ Charles de Bouvens (1750–1830) – wikariusz generalny Joachima François Mamerta de Conzié, arcybiskupa Tours, który był w tym czasie na emigracji. Po wybuchu rewolucji francuskiej podążył za arcybiskupem do Niemiec. Po jego śmierci udał się do Londynu, gdzie był związany z członkami przebywającej tu francuskiej rodziny królewskiej – hrabią d'Artois, a potem Ludwikiem XVIII. Objął pieczę nad kaplicą przy King Street. Znany był z kazań wygłaszanych po śmierci znanych osób, m.in. ks. de Firmonta, które wydano drukiem. W 1815 roku powrócił do Francji i został kapelanem Ludwika XVIII.

¹² A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, oprac. H. Szwankowska, Wrocław 1963.

¹³ J. Kosim, *Pod pruskim zaborem. Warszawa w latach 1796–1806*, Warszawa 1980.

¹⁴ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie. Szkic historyczny (1798–1805). Z ilustracjami osób, miejscowości, gmachów, zamków i pałaców, w dziele tem wzmiankowanych, według obrazów i rycin, z galerij krajowych i zagranicznych, oraz z bogatszych zbiorów prywatnych pochodzących*, Warszawa 1899.

¹⁵ Korespondencja rodziny królewskiej z tego okresu przechowywana jest w paryskich Archives Nationales (Pierrefitte-sur-Seine). Raporty szpiega Gallona Boyera znajdują się w Archives du Ministère des Affaires Étrangères (La Courneuve).

¹⁶ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 5. Ostatnio ukazał się na ten temat artykuł I. Piotrowskiego, *Król Barometr. Ludwik XVIII w Warszawie*, w: *Wygnańcy, buntownicy, uciekinierzy* (Colloquia Anthropologica et Communicativa, t. 8), red. M. Czapięga, K. Konarska, Wrocław 2015, s. 251–261.

1. Spowiednik Madame Elżbiety

Henry Essex Edgeworth, znany jako Edgeworth de Firmont, urodził się w roku 1745 w Country Longford w Irlandii. Zmarł 22 maja 1807 roku. Jego ojciec Robert Edgeworth był anglikańskim pastorem, rektorem kościoła w Edgeworthstown¹⁷. Nawrócił się na katolicyzm, czym skazał się na wygnanie. W 1749 roku wyjechał z rodziną do Francji i zamieszkał w Tuluzie. Jego syn był wychowankiem jezuickiego kolegium. Po śmierci ojca w roku 1769 Edgeworth wyjechał do Paryża z zamiarem bycia księdzem. Tu przeszedł dogłębną formację. W roku 1791 został spowiednikiem księżniczki Elżbiety, siostry Ludwika XVI. Najpierw zwróciła się ona o pomoc w znalezieniu odpowiedniej osoby do przełożonego Zgromadzenia Misji Zagranicznych przy ul. Bac, gdzie przebywał ks. de Firmont¹⁸. Przełożony polecił jej ks. Edgewortha, którego podziwiał za mądrość, skromność, odwagę i pobożność. W ten sposób za aprobatą biskupa Paryża kapłan wszedł na dwór królewski, gdzie cieszył się poważaniem¹⁹. 17 marca 1791 roku po raz pierwszy wyspowiadał siostrę króla.

Madame Elżbieta wychwalała jego delikatność, zalety umysłu, ogromną znajomość ludzkiego serca. Po rozmowach z duchownym, jak sama pisała, czuła się silniejsza, spokojniejsza, skłonna do rozsądniejszego oceniania różnych wydarzeń w tym trudnym czasie rewolucji. Stawała się też bardziej opanowana i dojrzała w wierze. Była przekonana, że wybór jej spowiednika był wolą Opatrzności²⁰. Ks. Edgeworth natomiast nazywał swą penitentkę jedną z najbardziej cnotliwych księżniczek Europy²¹. Irlandczyk został wikariuszem generalnym diecezji paryskiej i przyjacielem rodziny królewskiej. Na wikariusza został wyznaczony pomiędzy 13 a 16 grudnia 1792 roku przez przebywającego na emigracji arcybiskupa Paryża Antoine'a-Éléonora-Léona Leclerca de Juigné²². Ks. Edgeworth pełnił swą posługę religijną do momentu pojmania Burbonów przez rewolucjonistów w sierpniu 1792 roku. W przeddzień tych wydarzeń, rankiem 9 sierpnia 1792 roku, duchowny zobaczył się po raz ostatni z księżniczką Elżbietą²³.

¹⁷ *Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, written between the years 1777 and 1807*, dz. cyt., s. 2.

¹⁸ Tamże, s. 37.

¹⁹ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 14–15.

²⁰ M.C. Amélie de Ségur, *Madame Élisabeth, sœur de Louis XVI*, Paris 1886, s. 184.

²¹ Tamże, s. 183.

²² Abbé Edgeworth de Firmont, *Correspondance, récits, lettres inédites (1771–1806)*, dz. cyt., s. 106.

²³ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI*, dz. cyt., s. 20.

2. Egzekucja Ludwika XVI

Wprowadzona w 1790 roku przez Konstytuante cywilna konstytucja duchowieństwa spowodowała wielki rozłam w Kościele francuskim. W brewe *Quod aliquantum differe* w 1791 roku Pius VI potępił jednoznacznie tę konstytucję. Walka z Kościołem w czasie rewolucji osiągnęła apogeum w latach 1791–1795. Mocą dekretu z 1791 roku, wydanego przez Zgromadzenie Prawodawcze, księża odmawiający przysięgi na konstytucję zostali ukarani więzieniem i zakazem sprawowania swoich funkcji. Większość z nich musiała uciekać za granicę. W kraju doszło do prześladowań duchowieństwa, egzekucji i masowych deportacji. Wreszcie w 1793 roku Legislatura zniosła oficjalnie chrześcijaństwo i wprowadziła nową religię rozumu i natury. Ks. Edgeworth odmówił złożenia przysięgi na konstytucję. O bardzo ciężkiej sytuacji Kościoła we Francji pisał w listach do swojej ciotki w Anglii:

(...) jesteśmy zmuszeni odprawiać Mszę świętą w swoich pokojach, chodzić po domach, aby spowiadać, zamiast przyjmować wiernych w kościele; udzielać sakramentów chorym prywatnie, bez żadnych ceremonii (...) w Paryżu jest otwartych kilka kościołów, ale są one zajęte przez schizmatycki²⁴ kler (...). Jak to się skończy, tylko jeden Bóg wie²⁵.

Ks. Edgeworth szczęśliwie uniknął śmierci podczas rewolucji. Opisywał, jak pewnej nocy jego dom przy ul. Bac w Paryżu został otoczony, a do jego drzwi zapukała banda uzbrojona w siekiery. Duchowny był przekonany, że to ostatnie chwile jego życia. Przeszukano jego listy, wśród których znajdowała się ważna korespondencja z rodziną królewską; jej odkrycie mogło zaprowadzić go wprost na szafot. Po tym wydarzeniu spalił listy, aby się nie narażać²⁶. Opuścił swoją kryjówkę w Paryżu i zmienił nazwisko na d'Edgeworth, dzięki czemu wszędzie, gdzie się pojawiał, był uważany za zrujnowanego Anglika²⁷.

Ks. de Firmont zasłynął jednak tym, że towarzyszył królowi Ludwikowi XVI w dniu jego stracenia. Na ostatnią prośbę monarchy wpuszczono do więzienia Temple kapłana, który nie złożył przysięgi na konstytucję cywilną duchowieństwa. Skazany na śmierć król prosił, by ks. Edgeworthowi zapewnić

²⁴ Mowa o duchownych, którzy złożyli przysięgę na przyjętą przez Konstytuante 12 lipca 1790 roku konstytucję cywilną kleru. Miała ona na celu podporządkowanie francuskiego Kościoła władzy państwowej, w wyniku czego nastąpił rozłam wśród duchowieństwa.

²⁵ Edgeworth do panny Ussher, Paryż, 22 maja 1791, w: *Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, written between the years 1777 and 1807*, dz. cyt., s. 65.

²⁶ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI*, dz. cyt., s. 21.

²⁷ Tamże, s. 24–25.

również bezpieczeństwo²⁸. Duchowny wspominał, jak został wezwany przez ministra sprawiedliwości i jak ten spytał go, czy zgadza się na prośbę króla, by towarzyszyć mu w ostatnich momentach życia²⁹. 20 stycznia 1793 roku kapłan został zaprowadzony do Temple, gdzie wypowiadał władzę. Ludwik XVI zamknął się z nim w pokoju³⁰. Ksiądz opisywał, jak ów minister odczytał królowi dekret, który skazywał go na karę śmierci następnego dnia. Monarcha był cichy i spokojny. Kapłan padł wtedy przed nim na kolana i zapłakał, na co król również odpowiedział łzami³¹. Również tego samego dnia Ludwik XVI po raz ostatni zobaczył się z resztą więzionej w Temple rodziny – królową Marią Antoniną, swoją siostrą Elżbietą, synem i córką. Księdzu niespodziewanie udało się uzyskać pozwolenie od Konwentu na odprawienie Mszy św. w celi skazańca w dniu egzekucji³². Król wysłuchał jej na kolanach, przyjąwszy komunię³³. Potem ks. Edgeworth wsiadł z władcą do powozu, gdzie obaj odmówili ostatnie psalmy z brewiarza księdza. Tak przybyli na plac stracenia (plac Ludwika XV, przemianowany potem na plac Rewolucji).

Tuż przed egzekucją król padł na kolana, a ksiądz udzielił mu ostatniego błogosławieństwa. Monarcha nie chciał, by mu związano ręce. Pozwolił na to, kiedy ks. Edgeworth de Firmont zwrócił się do niego słowami:

„Najjaśniejszy Panie, w tym nowym poniżeniu widzę jedynie ostatni rys podobieństwa między tobą a Bogiem Zbawicielem, który będzie twoją nagrodą”. Król miał spojrzeć w niebo i odpowiedzieć: „Rzeczywiście, tylko Jego przykład sprawia, że poddaję się tej hańbie”. Odwróciwszy się do stojących katów, rzekł: „Czyńcie, co chcecie. Wypiję ten kielich aż do dna”. Wtedy go związano. Na koniec Ludwik XVI zawołał do zebranego wokół szubienicy tłumu: „Umieram niewinny wszystkich zarzucanych mi czynów. Przebaczam sprawcom mojej śmierci i błagam Boga, aby moja krew, którą przelejecie, nie spadła nigdy na naród”. Królowi przerwał huk bębnow. Rozległ się krzyk wzywający katów. Głowa potoczyła się do kosza. Wszystko trwało chwilę. Najmłodszy z katów wziął głowę i pokazywał tłumowi, chodząc dookoła szafotu. Czynił to wśród dzikich okrzyków tłumu. Rozległy się nawoływania: „Niech żyje Republika!”. Okrzyki zaczęły się nasilać³⁴.

²⁸ [J.B. Cléry], *Journal de Cléry, suivi des dernières heures de Louis XVI, par M. Edgeworth de Firmont, du récit des événements arrivés au Temple, par Mme Royale, fille du roi, et d'éclaircissements historiques tirés de divers mémoires du temps*, Paris 1825, s. 135.

²⁹ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 44–45.

³⁰ [J.B. Cléry], *Journal de Cléry, suivi des dernières heures de Louis XVI*, dz. cyt., s. 138.

³¹ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 53–55.

³² [J.B. Cléry], *Journal de Cléry, suivi des dernières heures de Louis XVI*, dz. cyt., s. 144.

³³ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesueur de Louis XVI*, dz. cyt., s. 42.

³⁴ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 184–185.

Tak ostatnie momenty życia króla relacjonował ks. Edgeworth. Mówiono, że miał wtedy powiedzieć: „Synu św. Ludwika, wstępuj do nieba”. Kiedy kat pokazał głowę tłumom, zawołano: „Niech żyje Republika! i zatańczono rewolucyjną piosenkę – karmaniole”³⁵.

Tak oto postać ks. de Firmonta przeszła do historii. Scenę stracenia Ludwika XVI opisywał we wspomnieniach kat miasta Paryża Charles Henri Sanson, który dokonywał egzekucji króla:

(...) król poprosił o opóźnienie o trzy dni, aby mógł przygotować się na śmierć, i tę prośbę odrzucono (...). Ostatniemu królowi Francji pozwolono jedynie na spotkanie z rodziną i pomoc księdza jego religii. (...) egzekucja została wyznaczona na następny dzień. Powóz zatrzymał się u stóp rusztowania. Król siedział na tylnym siedzeniu po prawej; obok niego był jego spowiednik, a na przednim siedzeniu dwaj żandarmi. Ten ostatni wyszedł jako pierwszy; za nim ksiądz, a po nim bezpośrednio król, który wydawał się jeszcze bardziej skupiony i spokojny niż wtedy, gdy go widziałem w Wersalu i Tuileries. Gdy zbliżył się do stopni rusztowania, rzuciłem ostatnie spojrzenie dookoła. Ludzie milczeli, rozbrzmiewały bębny (...); co do mojego brata Martina³⁶, był młodszy i bardziej stanowczy. Podszedł z powagą, zdjął mu [królowi] z głowy kapelusz i powiedział królowi, że musi zdjąć jego płaszcz. „Nie ma potrzeby” – odpowiedział; pozbądźcie się mnie takim, jakim jestem teraz”. Mój brat nalegał i dodał, że to konieczne, aby związać ręce. (...) Pochyliłem się do ucha księdza: „Panie – powiedziałem – poprosz króla, aby się podporządkował. Kiedy będę wiązać jego ręce, zyskamy na czasie i być może pojawi się jakaś pomoc”. Ksiądz popatrzył smutno i z przejściem w moją twarz, a potem zwrócił się do króla: „Panie – powiedział – złóż tę ostatnią ofiarę, która sprawi, że będziesz bardziej przypominać naszego Zbawiciela”. Król wyciągnął ręce, podczas gdy jego spowiednik podsunął mu do ust krucyfiks. Dwóch pomocników związało ręce, które dzierżyły berło. On potem wspiął się po stopniach rusztowania, wsparty przez szlachetnego księdza (...). „Francuzi! – wykrzyknął donośnym głosem – widzicie swojego króla, który jest gotów za Was umrzeć. Oby moja krew przypieczerowała Wasze szczęście. Umieram niewinny tego, o co mnie oskarżono”. Chciał mówić dalej, kiedy Santerre³⁷, który stał na czele swoich ludzi, rozkazał uderzać w bębny i nic więcej nie dało się słyszeć. Za chwilę [król] został przywiązany do deski [gilotyny], a kilka sekund później, gdy uruchomiony przez mnie nóż opadał w dół, [król] słyszał ciągle głos księdza, wypowiadającego te słowa: „Synu św. Ludwika, wstępuj do nieba!” (...) W ten sposób umarł nieszczęsny książę³⁸.

³⁵ *Memoirs of the Sansons, from private notes and documents*, 1688–1847, wyd. H. Sanson, t. 2, London 1876, s. 282.

³⁶ Jeden z katów uczestniczących w egzekucji Ludwika XVI.

³⁷ Antoine Joseph Santerre (1752–1809) – w 1789 roku dowodził batalionem paryskiej Gwardii Narodowej i uczestniczył w szturmie Bastylji. Konwent Narodowy mianował go strażnikiem więzionego Ludwika XVI.

³⁸ *Memoirs of the Sansons, from private notes and documents*, dz. cyt., s. 280–284.

Ks. Edgeworth nigdy nie zapisał tych słów w swoich wspomnieniach. Pytany o nie twierdził, że nie może potwierdzić ani zaprzeczyć, gdyż w wyniku silnych emocji nie pamięta, co w tym momencie powiedział. Oczywiście nawiązaniem do tego słynnego zdania były słowa Ludwika XVIII z listu do ks. Edgewortha, kiedy władca pisał o swoim bracie Ludwiku XVI: „Wszyscy dobrzy Francuzi będą zawsze czcić pamięć męczennika, którego tryumf ty jako pierwszy ogłosiłeś i którego cnoty, mam nadzieję, Kościół kiedyś uświęci”³⁹. Po śmierci księdza król w liście do jego brata Usshera Edgewortha napisał: „Opłakuj przyjaciela, pocieszyciela, dobroczyńcę, który zaprowadził króla, mojego brata, do bram nieba, a mnie samemu utorował tam drogę”⁴⁰.

3. Spowiednik córki Ludwika XVI

W chwili gdy dokonywano egzekucji Ludwika XVI, duchowny padł na kolana. Wszyscy, jak sam potem wspominał, byli przekonani, że i jego czeka gilotylna. Po ścięciu króla, kiedy zaczęto pokazywać zgromadzonym na placu ludziom głowę monarchy, ks. Edgeworth wstał i zwyczajnie przecisnął się przez tłum, co nazywał cudownym ocaleniem⁴¹. Plac był wypełniony, a gdy szedł (był w świeckim ubraniu, gdyż noszenie sutanny było zabronione), tłum się rozstępował. Nikt nie zwracał na niego uwagi. Pospiesznie oddalił się, a potem uciekł powozem poza Paryż. Następne dni spędził w Choisy. W gazetach napisano, że uciekł do Anglii, co w jego sytuacji było korzystne⁴². Wkrótce jednak rewolucjoniści wpadli na jego trop. Rodzina przyjaciela, która go ukrywała, została za to aresztowana⁴³. Ks. de Firmontowi udało się uciec. Przebywająca w dalszym ciągu w Temple księżna Elżbieta znalazła sposób, by od czasu do czasu pisać do swego spowiednika, radząc się go w tym trudnym czasie. Z uwagi na swoje bezpieczeństwo kapłan musiał spalić jej listy, gdy jeszcze żyła, nad czym potem ubolewał⁴⁴. Po tym, jak odkryto jego korespondencję z arcybiskupem Paryża, dla wszystkich stało się jasne, że ostatni spowiednik Ludwika XVI nadal przebywa we Francji. W tym czasie uwięziono człowieka, który pośredniczył w przekazywaniu korespondencji pomiędzy nim a siostrą

³⁹ Ludwik XVIII do Edgewortha, brak daty i miejsca, w: *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 199.

⁴⁰ Ludwik XVIII do Usshera Edgewortha, brak daty i miejsca, w: tamże, s. 201.

⁴¹ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesneur de Louis XVI*, dz. cyt., s. 53.

⁴² Tamże, s. 55.

⁴³ Tamże, s. 57.

⁴⁴ Tamże, s. 58.

zgilotynowanego króla⁴⁵. Sytuacja stała się bardzo groźna. Wkrótce Komitet Ocalenia Publicznego namierzył ks. de Firmonta. Udał się on szybko do Montigny blisko Orleanu, następnie do Pithiviers i Fontainebleau, Rouen i Caen, a w końcu do Bayeux, gdzie zamieszkał w biednej chacie wraz ze swym sługą⁴⁶. Nie chciał opuszczać Francji, kiedy w więzieniu wciąż żyła siostra króla. Została ona, podobnie jak Ludwik XVI oraz Maria Antonina, postawiona przed Trybunałem Rewolucyjnym, oskarżona o zdradę kraju i zgilotynowana 10 maja 1794 roku. Jej egzekucję ks. Edgeworth boleśnie przeżył. Wyrzucał sobie, że nie mógł udzielić jej ostatniej posługi, że nie było go przy niej w Paryżu. Po tym wydarzeniu ostatecznie postanowił wyjechać do Anglii⁴⁷. 23 lutego 1794 roku jego matka i siostra znalazły się w więzieniu w klasztorze augustianów w Paryżu. Matka zmarła, a siostrę wypuszczono 26 września 1794 roku. Ks. Edgeworth opuścił Francję 20 sierpnia 1796 roku⁴⁸. Przedostał się do Londynu, gdzie znalazł się w gronie wpływowych osób. Spowiednik obiecał Elżbiecie, że po jej śmierci uda się do jej brata hrabiego Karola Filipa d'Artois do Edynburga z wiadomościami od siostry. Miał zamiar przedostać się do rodziny Irlandii, ale niespodziewanie przebywający na wygnaniu Ludwik XVIII mianował go swym jałmużnikiem⁴⁹. W roku 1798 ks. de Firmont podążył za królem do Mitawy. Został jego spowiednikiem i codziennie odprawiał Mszę św. o godzinie 7.00 rano⁵⁰.

Osoba Ludwika XVIII stanowiła pewien kłopot dla europejskich władców z uwagi na konieczność finansowania jego pobytu wraz z dworem, jak i ze względu na kwestie dyplomatyczne, zwłaszcza że wojska francuskie konsekwentnie podbijały Europę⁵¹. W czasie rewolucji król zbiegł do Brukseli. Małe państwa kolejno wymawiały mu gościnę. Zaczął tułać się po krajach niemieckich, Turynie, Weronie aż wreszcie znalazł się u Pawła I, który przyjął wygnańców na koszt dworu rosyjskiego. Car chciał się odwdziżyć za gościnę Ludwika XVI w 1782 roku, gdy jako hrabia du Nord podróżował po Europie⁵². W roku 1797 król Francji i Nawary z kilkudziesięcioosobowym dworem zamieszkał w pałacu w Mitawie. Do roku 1801 zamek książąt kurlandzkich był rezydencją burbońską.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 190.

⁴⁷ *Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁸ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 194.

⁴⁹ Tamże, s. 195.

⁵⁰ Tamże, s. 197.

⁵¹ I. Piotrowski, *Król Barometr. Ludwik XVIII w Warszawie*, dz. cyt., s. 253.

⁵² A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 16.

[Ks. Edgeworth de Firmont,] czcigodny ów kapłan, rodem z hrabstwa Middlesex, stanowił dla pretendenta widomy węzeł, łączący rodzinę królewską ze wspomnieniami nieszczęść Bourbonów. On to towarzyszył Ludwikowi XVI w ostatnich chwilach i pożegnał ofiarę słowy: Synu św. Ludwika, idź do nieba! Unikając prześladowania tłumów za terroryzmu, (...) uciekł z Francji do Blenbourga i razem z królem przybył do Mitawy, gdzie przyjął godność spowiednika i nieodstępного towarzysza wygnańców⁵³.

W Kurlandii zamieszkał też bratanek Ludwika XVIII Ludwik Antoni Burbon, książę d'Angoulême, syn hrabiego d'Artois. Brat księcia d'Angoulême, Karol Ferdynand Burbon, książę de Berry, próbował w tym czasie zjednać stronników dla sprawy Ludwika XVIII na dworach europejskich. Książę d'Angoulême ożenił się z sierotą po Ludwiku XVI, uwolnioną z twierdzy Temple Marią Teresą Karoliną Burbon, zwaną Madame Royale. Ta w paryskim więzieniu przebywała od 13 sierpnia 1792 do 18 grudnia 1795 roku, tracąc po kolei ojca, matkę, brata i stryjenkę Elżbietę⁵⁴. Dyrektoriat po długich rokowaniach zgodził się wydać ją dworowi wiedeńskiemu⁵⁵. Po staraniach Ludwika XVIII Wiedeń wysłał ją do Mitawy, gdzie dotarła w maju 1799 roku. 19 czerwca 1799 roku za specjalnym pozwoleniem papieskim odbył się jej ślub z kuzynem – księciem d'Angoulême. Błogosławieństwa nowożeńcom udzielił kard. Louis-Joseph de Montmorency-Laval, wielki jałmużnik Ludwika XV: „U kłęcznika księżniczki stał ks. Edgeworth de Firmont, a poważna ta, historyczna postać spowiednika Ludwika XVI, uroczystości tej nadawała wzruszającą cechę”⁵⁶. Ksiądz złożył swój podpis na akcie ślubu jako wikariusz generalny diecezji paryskiej, jałmużnik i spowiednik królewski. W Mitawie ks. Edgeworth został spowiednikiem księżnej d'Angoulême, jej duchowym przewodnikiem⁵⁷.

Tymczasem dzięki zwycięstwom pod Montebello (9 czerwca 1800) i Marengo (14 czerwca 1800) Bonaparte zawładnął północnymi terenami Włoch. Wygrane bitwy zmusiły Austrię do rozejmu. Car Paweł I był pod wrażeniem nie tylko włoskich zwycięstw Bonapartego, ale i wcześniejszej wyprawy do Egiptu, a przede wszystkim zamachu stanu 18 brumaire'a 1799 roku, dzięki czemu przejął władzę jako konsul. Wskutek zmiany polityki rosyjskiej względem Francji w roku 1801 rosyjski władca wymówił królowi gościnę. Burbonów przyjął Fryderyk Wilhelm III.

⁵³ Tamże, s. 22.

⁵⁴ Tamże, s. 27.

⁵⁵ Tamże, s. 27–28.

⁵⁶ Tamże, s. 32.

⁵⁷ Tamże, s. 85.

4. Pobyt dworu w Warszawie

Po Mitawie to Warszawa stała się przytułkiem wygnańców – Ludwika XVIII, jego żony Marii Józefiny Sabaudzkiej oraz Marii Teresy, księżnej d'Angoulême, i jej męża⁵⁸. Do Warszawy w roku 1801 przybył również książę de Berry. Ludwik XVIII mieszkał nad Wisłą jako hrabia de Lille bądź d'Isle-Jourdain.

Warszawa była w tym czasie miastem departamentowym, stolicą prowincji Prus Południowych i od rozbiorów bardzo straciła na znaczeniu. Orszak królewski dotarł nad Wisłę w marcu 1801 roku i pozostawał tu do lipca 1804 roku. Królowa dołączyła do męża w roku 1802 lub 1803 i wyjechała dopiero w roku 1805. Burboni zamieszkali w kamienicy Wasilewskiego na Krakowskim Przedmieściu pod nr 329. Teoretycznie Ludwik XVIII przebywał w Warszawie *incognito*. Około południa odbywał spacer w Ogrodzie Saskim, często w towarzystwie małżonków d'Angoulême. Każdy krok króla i jego otoczenia był pilnie śledzony przez napoleońskiego szpiega Gallona Boyera, który wysyłał dokładne raporty do francuskiego ministra policji Josepha Fouché. Warszawski azyl Francuzów stał się areną intryg dyplomatycznych. Bonaparte przy pomocy zręcznego dyplomaty, ministra spraw zagranicznych Prus hrabiego Christiana von Haugwitz, chciał skłonić Ludwika XVIII do abdykacji i uznania nowego porządku rzeczy⁵⁹. Pojawił się nawet pomysł, by oddać Burbonowi koronę polską. Groźby zakończyły się zamordowaniem księcia d'Enghien w Vincennes 21 marca 1804 roku, a wreszcie realną próbą otrucia rodziny królewskiej przez emisariuszy napoleońskich w Warszawie⁶⁰. W końcu Prusy pod naciskiem Napoleona wypowiedziały Ludwikowi XVIII gościnę.

W Warszawie ks. Edgeworth pełnił funkcję spowiednika i jałmużnika królewskiego. Po opuszczeniu kamienicy Wasilewskiego rodzina królewska zamieszkała w bardziej okazałym pałacu Kazanowskich na Krakowskim Przedmieściu pod nr 369, ofiarowanym wygnańcom przez Ludwikę Zamoyską⁶¹. W XVIII wieku zaadaptowano i przebudowano go na klasztor i kościół. Część przeznaczoną dla sióstr oddzielono wysokim murem. W maju gubernator Warszawy Georg Ludwig Köhler z rozkazu króla pruskiego oddał Burbonom Domek Biały w Łazienkach, który służył im jako rezydencja letnia (w zimie do pałacu przenosiła się hr. Zamoyska)⁶². Gallon Boyer, szpieg ministra Fouché,

⁵⁸ Oryginały listów w: Archives Nationales, Correspondance des princes de Condé et du duc de Bourbon (1789–1825), 34AP/2 Lettres de la princesse Louise Condé.

⁵⁹ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 6.

⁶⁰ Tamże, s. 7.

⁶¹ Tamże, s. 95–97; A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, dz. cyt., s. 158–159.

⁶² A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 101.

przybył do Warszawy na początku roku 1802 jako literat i kupiec. Przesyłał do Paryża regularne raporty adresowane do niejakiego pana Michela⁶³. Francuz miał za zadanie śledzić dwór hrabiego de Lille, jego otoczenie oraz sondować nastroje w Warszawie.

Król dużo czasu poświęcał życiu religijnemu. Zarzucano mu nawet dewocję⁶⁴. Wiadomo, że w pałacu Kazanowskich para królewska przez wybite specjalnie w tym celu okno mogła uczestniczyć w nabożeństwach odprawianych w kościele karmelitanek bosych⁶⁵. Ks. Edgeworth pisał z Warszawy do biskupa katolickiego Cork w Irlandii Francisa Moylana, że nie może narzekać na swój los. Chwalił rodzinę królewską, podkreślając szczególnie pobożność króla i małżonków d'Angoulême. Dodawał jednak, że jest to najbardziej nieszczęśliwa rodzina na świecie⁶⁶. Opisywał samotne życie Burbonów, które przebiegało w zasadzie bez żadnych wizyt. Było to spowodowane również brakiem środków finansowych dworu. Ks. Edgeworth zajmował się posługą religijną, ale i rozdawaniem jałmużny⁶⁷.

Do Warszawy przybyła jeszcze jedna ważna postać z królewskiej rodziny Burbonów – Ludwika Adelajda Burbon-Condé, córka Ludwika Józefa Burbona-Condé, która została mniszką w klasztorze sakramentek w Warszawie, przyjmąwszy imię Maria Józefa od Miłosierdzia⁶⁸. Po wybuchu rewolucji księżniczka wyemigrowała z Francji i postanowiła poświęcić się stanowi zakonnemu. Przebywając w Turynie, wstąpiła do klasztoru. Następnie udała się do Szwajcarii. W Valsainte pod Fryburgiem wstąpiła do zakonu trapistek. Kiedy Francuzi wkroczyli do Szwajcarii, car Paweł dzięki wstawiennictwu księżniczki, odwdzięczając się za gościnę w Chantilly podczas swej podróży po Europie, pozwolił trapistkom osiąść w Rosji, w klasztorze bazylianów w Orszy. Księżniczka przeniosła się stamtąd w 1800 roku do Nieświeża⁶⁹. Gdy Ludwik XVIII osiedlił się w Warszawie, zdecydowała się wstąpić do tamtejszego Zgromadzenia Sakramentek (benedyktynek od Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu), fundacji królowej Marii Kazimiery, założonej dla uczczenia zwycięstwa Jana III Sobieskiego w bitwie pod Wiedniem. Klasztor mieścił się na Rynku Nowego Miasta i był licznie zamieszkiwany przez Francuzki. Sakra-

⁶³ Tamże, s. 103–106. Oryginały raportów w: Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Correspondance diplomatique Pologne 323, k. 562–612.

⁶⁴ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 107.

⁶⁵ A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, dz. cyt., s. 160.

⁶⁶ Edgeworth do Moylana, Warszawa, 13 marca 1804, w: *Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, written between the years 1777 and 1807*, dz. cyt., s. 150.

⁶⁷ Tamże, s. 151.

⁶⁸ Tamże, s. 129–130.

⁶⁹ Tamże, s. 130–131.

mentki zajmowały się edukacją panien z domów szlacheckich i rozpowszechnianiem znajomości języka francuskiego. Księżniczka miała do niech wstąpić za namową cesarzowej Austrii⁷⁰. Mieszkając w Warszawie, utrzymywała ona stały kontakt ze swymi ojcem i bratem, przebywającymi wtedy w Anglii. Zanim Maria Ludwika przyjechała do Warszawy, w liście do przełożonej klasztoru pytała, czy tamtejszy spowiednik mówi po francusku⁷¹. Po otrzymaniu odpowiedniego pozwolenia króla pruskiego księżniczka przybyła do Warszawy. 20 września 1801 roku odbyły się jej obłóczyny. Została pobłogosławiona przez biskupa warszawskiego Józefa Miaskowskiego⁷². Na uroczystości byli obecni Ludwik XVIII i para książęca d'Angoulême. 20 września 1803 roku, po odbyciu dwuletniego nowicjatu, księżniczka złożyła śluby zakonne przed bpem Janem Chrzycielem Albertrandym⁷³. Jej spowiednikiem został Francuz z sąsiadującego klasztoru redemptorystów, usytuowanego przy ul. Pieszej na Nowym Mieście, o. Jakub Vannelet. Urodził się w 1769 roku w Reims w Szampanii, a do Warszawy przybył w roku 1796. W Zgromadzeniu był od 12 lat, a kapłanem zaledwie od czterech⁷⁴. W prowadzonej przy klasztorze św. Benona szkole dla ubogich dzieci uczył geografii, a w seminarium redemptorystów filozofii, metafizyki i logiki. Był prefektem studentatu, magistrem nowicjatu oraz spowiednikiem sióstr zakonnych. Wraz z innymi redemptorystami Francuzami posługiwał również w klasztorze sakramentek⁷⁵.

O. Vannelet odegrał ważną rolę w życiu Ludwiki. Księżniczka tak pisała w liście z 1801 roku z Nieświeża o swym spowiedniku: „moje trudności są znane mojemu spowiednikowi, pełnemu cnót duchownemu francuskiemu w Warszawie”⁷⁶. Przez o. Jakuba benonici nawiązali zapewne kontakt z rodzinną królewską oraz ks. Edgeworthem. Będąc w Warszawie, księżniczka dzięki księżnej d'Angoulême kontaktowała się ze swym ojcem i bratem. Początko-

⁷⁰ F.-M.-A. Rovérié de Cabrières, *La Princesse Louise de Condé, en religion sœur Marie-Joseph de la Miséricorde*, Paris 1867, s. 10.

⁷¹ C.-A. Sarre, *Louise de Condé*, Quintin 2005, s. 126.

⁷² Józef Miaskowski (1744–1804) – biskup diecezjalny warszawski w latach 1800–1804.

⁷³ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 134.

⁷⁴ C.-A. Sarre, *Louise de Condé*, dz. cyt., s. 132. O. Vannelet profesję zakonną złożył 13 listopada 1796 roku, święcenia kapłańskie otrzymał 16 kwietnia 1797 roku.

⁷⁵ W. Szołdrski, *Benedyktynki od Nieustającej Adoracji (Sakramentki) w Warszawie 1687–1960*, „Nasza Przeszłość” 19 (1964), s. 128. W trakcie całego pobytu redemptorystów w Warszawie było tam łącznie czterech Francuzów: Józef Passerat, Franciszek Mercier, Mikołaj Lenoir i Jakub Vannelet; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, dz. cyt., s. 63.

⁷⁶ C.-A. Sarre, *Louise de Condé*, dz. cyt., s. 132.

wo była zadowolona z pobytu w tamtejszym klasztorze⁷⁷. Potem, na skutek wydarzeń politycznych, które zmusiły dwór Ludwika XVIII do opuszczenia Warszawy, zaczęła myśleć o wyjeździe do Anglii. Podobno zdecydowała tak również dlatego, że rząd pruski zbyt mieszał się do wyboru mniszek i przełożonych Zgromadzenia. S. Maria Józefa obawiała się reakcji Ludwika XVIII na chęć opuszczenia przez nią klasztoru. Sądziła, że pobożny król będzie temu przeciwny. W swej korespondencji wspomniała, że jej spowiednik próbował wypytać ks. Edgewortha o plany Ludwika XVIII względem księżniczki. Ta informacja świadczy o bliskiej znajomości benonity ze spowiednikiem króla⁷⁸.

Wstąpienie na tron cara Aleksandra I w roku 1801 było punktem zwrotnym w polityce rosyjskiej. Pokój w Luneville zawarty 9 lutego 1801 roku pomiędzy Francją a Austrią zapewnił Francji preponderację w Europie. Osłabła rola Austrii i Prus. Bonaparte władał całymi Włochami. Związek między Rosją a Francją zacieśniał się. Bonaparte w porozumieniu z dworem pruskim przygotował plan mający na celu skłonić Ludwika XVIII do zrzeczenia się praw do tronu francuskiego⁷⁹. Wszelkimi sposobami chciał skłonić króla do uznania nowego porządku władzy we Francji, na co ten stanowczo się nie zgadzał. Pojawił się pomysł, by podarować Prusom Holandię, w zamian za co oddałyby one swe posiadłości polskie. Powstałym w ten sposób państwem miałyby władać Ludwik XVIII. Musiałby wówczas zrzec się swych roszczeń do korony Francji na rzecz pierwszego konsula. Plan został przedstawiony królowi w marcu 1803 roku przez agenta francuskiego wysłanego do Warszawy w porozumieniu z Prusami. Bonaparte zakładał, że jeśli Ludwik XVIII się nie zgodzi, król pruski wymówi mu gościnę. O planie tym pisał ks. Edgeworth de Firmont w pierwszym zachowanym liście do o. Klemensa Hofbauera (zob. Aneks).

Po odrzuceniu przez króla propozycji stało się jasne, że wkrótce wraz z dworem będzie musiał opuścić Warszawę. 21 marca 1804 roku na rozkaz Napoleona w fosie zamku Vincennes rozstrzelano porwanego ze Strasburga księcia Ludwika Burbona-Condé d'Enghien, podejrzewanego o rojalistyczny spisek. O przekazanie s. Marii Józefie wiadomości o śmierci ukochanego bratanka poproszono ks. Edgewortha. Duchowny zwrócił się do m. Rozalii, francuskiej przyjaciółki księżniczki, która wiernie towarzyszyła jej na emigracji, aby przygotowała ją na ten dotkliwy cios. M. Rozalia, będąc w celi, wymówiła tylko nazwisko księcia

⁷⁷ Ludwika Adelajda do księcia Kondeusza, Warszawa, 2 sierpnia 1801, w: *Correspondance de la princesse Louise de Condé, fondatrice du monastère du Temple, Lettres écrites pendant l'émigration à sa famille et à divers publiées avec une introduction*, red. J. Rabory, Paris 1889, s. 214.

⁷⁸ Ludwika Adelajda do księcia Kondeusza, Warszawa, 21 sierpnia 1804, w: tamże, s. 253.

⁷⁹ A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 162–174.

i podała przerażonej księżniczce krzyż⁸⁰. S. Maria Józefa miała zawołać: „Miłosierdzia! Boże, ulituj się nad nim!”. Księżniczkę pocieszała potem księżna d'Angoulême, która odwiedzała ją w klasztorze. Te wydarzenia obudziły w s. Marii Józefie chęć wyjazdu do Anglii i wzmogły tęsknotę za bratem i ojcem. Zgodę na wyjazd wyrazili przełożona i spowiednik – o. Vannelet⁸¹.

Po zabiciu księcia d'Enghien Napoleon zażądał od Fryderyka Wilhelma III wydalenia dworu francuskiego z Warszawy. W lipcu 1804 roku do miasta przybyli francuscy emisariusze z zamiarem otrucia Ludwika XVIII. 25 lipca 1804 roku po aferze, która rozgorzała wokół rodziny Burbonów, król wraz z dworem opuścił Warszawę i wyruszył do Grodna. Car rosyjski ponownie ofiarował wygnańcom pałac w Kurlandii. Królowa i księżna d'Angoulême pozostały jeszcze nad Wisłą pod opieką ks. de Firmonta. Mieszkały w Łazienkach. W kwietniu 1805 roku opuściły Warszawę z powodu złego stanu zdrowia królowej i fatalnego stanu finansów⁸². W maju 1805 roku klasztor warszawskich sakramentek opuściła s. Maria Józefa. Księżniczka za radą spowiednika przeniosła się do podobnego klasztoru benedyktynek francuskich w Anglii, na co zgodę wyraził ks. bp Adam Prażmowski⁸³. Tymczasem dwór w Mitawie przeżywał trudne chwile. Listy rodziny królewskiej były przechwytywane przez policję ministra Fouché. Po kolejnych sukcesach militarnych Wielkiej Armii i zwrocie polityki rosyjskiej ku Francji, przypieczętowanym pokojem w Tylży (7 lipca 1807 roku zawarto traktat francusko-rosyjski, a 9 lipca francusko-pruski), w październiku 1807 roku król opuścił Kurlandię i udał się do Anglii. Tam w Hartvell w hrabstwie Buckingham pozostawał do 1814 roku⁸⁴.

5. Kontakty z benonitami

W Warszawie ks. de Firmont utrzymywał kontakt z redemptorystami. Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela, zwane benonitami, istniało w Warszawie od roku 1787. Z racji swej działalności wychowawczej i duszpasterskiej, a także dzięki gorliwości apostołskiej zakonników cieszyło się ogromną sympatią mieszkańców miasta. Nabożeństwa w języku polskim i niemieckim ścierały na ul. Pieszą rzesze wiernych różnych stanów. Dzięki staraniom księży

⁸⁰ Tamże, s. 187.

⁸¹ P. de Ségur, *La dernière des Condé Louise-Adélaïde de Condé, Marie Catherine de Brignole, princesse de Monaco, lettres inédites du prince L.-J. de Condé*, Paris 1899, s. 130.

⁸² A. Kraushar, *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie*, dz. cyt., s. 218.

⁸³ Po restauracji Burbonów powróciła do Francji i ufundowała klasztor Temple, w którym zmarła w 1824 roku; tamże, s. 219.

⁸⁴ Tamże, s. 221.

znacząco zwiększyła się liczba osób przystępujących do komunii. Porywające kazania przyczyniały się do licznych nawróceń. Redemptoryści słynęli jako dobrzy spowiednicy⁸⁵.

Osobą, poprzez którą ks. Edgeworth zetknął się ze Zgromadzeniem, był zapewne o. Vannelet. Z korespondencji wiemy o rozmowach księdza ze spowiednikiem s. Marii Józefy, który musiał dokładnie poznać sytuację Burbonów i stał się niejako współuczestnikiem ich życia na wygnaniu. Wzmianki na temat ks. Edgewortha odnajdujemy w listach o. Klemensa Hofbauera. Do naszych czasów przetrwały też dwa listy królewskiego spowiednika do o. Hofbauera oraz list polecający, który ks. de Firmont napisał do bpa Douglasa w Anglii, prosząc o pomoc w związku z planowanym przeniesieniem Zgromadzenia do Kanady⁸⁶. Z racji zniszczenia oraz zaginięcia wielu materiałów źródłowych z okresu działalności redemptorystów w Warszawie w latach 1787–1808 nie jest w pełni możliwe dokładne odtworzenie kontaktów obydwu duchownych. Postać ks. de Firmonta pojawia się w dostępnej nam korespondencji o. Hofbauera z lat 1806–1807, kiedy dwór Ludwika XVIII przebywał w Mitawie. Jest to okres poprzedzający niespodziewaną śmierć irlandzkiego księdza w Kurlandii. Z listu polecającego do bpa Douglasa wiemy, że spowiednik francuskiego dworu utrzymywał ściśle kontakty z benonitami podczas całej swej bytności w Warszawie w latach 1801–1804. Pisma dowodzą wyraźnie, że ks. Edgewortha łączyła z o. Hofbauerem nie tyle zwykła znajomość, ile głęboka przyjaźń.

W liście pisanym w Babenhausen 6 sierpnia 1806 o. Klemens wspominał po raz pierwszy o. Tadeuszowi Hüblowi, przełożonemu wspólnoty zakonnej w Warszawie, o swoim planie przeniesienia Zgromadzenia do Kanady⁸⁷: „Pisałem Ci w moim ostatnim liście, że chcę udać się do Kanady, gdyż nie wiem już, co mam ze wszystkim czynić”⁸⁸. Do tego pomysłu skłaniała go bardzo trudna sytuacja Zgromadzenia w Bawarii i nasilające się tam prześladowania katolików, które w końcu doprowadziły do wygnania redemptorystów. O. Hofbauer pisał, że zabraniano im działalności⁸⁹. Sytuacja polityczna w całej Europie była bardzo napięta. Napoleon odnosił wciąż zwycięstwa, podporządkowując sobie kolejne państwa. Był to czas największych sukcesów napoleońskiej Fran-

⁸⁵ A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, dz. cyt., s. 175.

⁸⁶ Chodziło o terytoria francuskiej kolonii w Ameryce Północnej, która była nazywana Kanadą, rozciągające się na wschodnim wybrzeżu Ameryki Północnej (w liście ks. Edgeworth de Firmont nazwie ten obszar Ameryką Wschodnią) od ujścia Rzeki Świętego Wawrzyńca do Wielkich Jezior. W wyniku pokoju paryskiego (1763), kończącego wojnę siedmioletnią, Wielka Brytania przejęła Nową Francję.

⁸⁷ Klemens Hofbauer do Tadeusza Hübla, Babenhausen, 6 sierpnia 1806, MH VI, s. 25.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Klemens Hofbauer do Tadeusza Hübla, Babenhausen, 7 sierpnia 1806, MH VI, s. 30.

cji. Zawiązana w 1805 roku trzecia koalicja antyfrancuska 2 grudnia 1805 roku poniosła klęskę pod Austerlitz. Po wkroczeniu do Wiednia Napoleon zmusił Austrię do podpisania pokoju w Preszburgu (26 grudnia 1805). W roku 1806 Ludwik Bonaparte został królem Holandii. 12 lipca 1806 roku powstał Związek Reński; 16 państw południowo- i zachodniemieckich wystąpiło z Rzeszy i utworzyło pod protektoratem Napoleona związek, który wkrótce powiększył się o kolejne kraje. W roku 1806 doszło do utworzenia czwartej koalicji antyfrancuskiej. 14 października wojska francuskie stoczyły zwycięskie bitwy pod Jeną i Auerstädt, a następnie wkroczyły na ziemie polskie.

Sytuacja Kościoła była trudna na skutek rewolucji. Po przystąpieniu przez papieża do koalicji antyfrancuskiej w 1798 roku wojska pod dowództwem Aleksandra Berthiera wkroczyły do Rzymu, zajmując całe Państwo Kościelne i ogłaszając zniesienie świeckiej władzy papieża i utworzenie Republiki Rzymskiej. Papież został uwięziony. Zmarł we Francji w 1799 roku. Napoleon, który w religii widział podporę państwa, szybko zrozumiał potrzebę uregulowania stosunków z Rzymem, by zapewnić w kraju spokój polityczny i społeczny⁹⁰. Doprowadził więc do zawarcia bezprecedensowego konkordatu pomiędzy Francją a Stolicą Apostolską w 1801 roku, który określał podstawy prawne życia Kościoła katolickiego we Francji. W 1802 roku Napoleon ogłosił jednak Artykuły Organiczne, które wprowadzały szereg rozwiązań sprzecznych z konkordatem i uzależniających Kościół od państwa. Księża stali się państwowymi urzędnikami⁹¹. Papież Pius VII, mając nadzieję na cofnięcie Artykułów, udał się w roku 1804 do Paryża, by namaścić Napoleona na cesarza. Bezskutecznie. Kryzys pogłębiał się. Napoleon zmusił duchowieństwo do złożenia przysięgi na konstytucję cywilną i utworzenia Kościoła gallikańskiego, ściśle podlegającego państwu. W Warszawie benonici coraz bardziej obawiali się o możliwość pracy duszpasterskiej, która była coraz trudniejsza. Po rozbiorach rząd pruski konsekwentnie realizował politykę uzależnienia Kościoła od państwa, zmierzając do ograniczenia jego roli m.in. poprzez konfiskatę dóbr i daleko posunięte ingerencje w sprawy jurysdykcji kościelnej⁹². Zakony zostały poddane ścisłej kontroli rządu. Niektóre uległy kasacji. Urzędnicy pruscy niechętnie odnosili się do redemptorystów, oskarżając ich o szerzenie fanatyzmu religijnego i zabobonów oraz wzniesienie niepokojów społecznych wśród mieszkańców miasta⁹³. W oficjalnych pismach nazywali klasztor wylęgarnią przesądów

⁹⁰ J. Étévenaux, *Napoléon face à Dieu. Essai sur les croyances personnelles et sur la politique religieuse de l'Empereur*, Paris 2007, s. 126.

⁹¹ B. Plonger, *Des résistances religieuses à Napoléon (1799–1813)*, Paris 2006, s. 249.

⁹² B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VI, Lublin 1985, s. 241–152.

⁹³ A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, dz. cyt., s. 34.

i fanatyzmu. Prusacy zaczęli podważać podstawy prawne, które pozwalały na jego funkcjonowanie. Nie zlikwidowano go tylko z uwagi na prowadzoną przy nim szkołę dla ubogiej młodzieży⁹⁴.

W tej sytuacji o. Hofbauer szukał miejsc na założenie nowych placówek. Widząc politykę władz pruskich, niechętnych zgromadzeniom zakonnym i ingerujących zbyt w ich funkcjonowanie, był niepewny przyszłości. „Niepewność jutra kazała Klemensowi poszukiwać bardziej bezpiecznych miejsc z dala od nieprzyjaciół i politycznej zawieruchy”⁹⁵. Udało mu się założyć kilka domów w krajach południowoniemieckich: w Jestetten (1803) i Trybergu (1805). W 1807 roku redemptoryści zostali usunięci z tego ostatniego miasta. Znaleźli schronienie w Babenhausen w Bawarii, ta jednak również dostała się pod panowanie Francji. Tamtejszy rząd, na którego czele stał minister Maximilian von Montgelas, był wrogo nastawiony wobec Kościoła katolickiego. O. Hofbauer bardzo poważnie zaczął myśleć o przeniesieniu Zgromadzenia do Kanady. Wobec niekorzystnego splotu wydarzeń w roku 1807 pomysł ten nie doszedł do skutku. W styczniu 1808 roku w Babenhausen wybuchło powstanie ludności przeciwko Francuzom, skutecznie stłumione przez wojsko. Redemptorystów oskarżono o podburzanie do niego. Po dokonanej rewizji w klasztorze i przejęciu korespondencji zakonników musieli oni opuścić Bawarię⁹⁶.

W trakcie pobytu w Babenhausen w roku 1806 o. Hofbauer w listach do wspólnoty w Warszawie często pisał o trudnościach, porównując je do przesładowań pierwszych chrześcijan. Dodawał jednak z ufnością, że trudy przyniosły też wiele dobrego⁹⁷. Plan wyjazdu do Kanady redemptorysta chciał przeprowadzić dzięki pomocy ks. de Firmonta oraz księżniczki Ludwiki Adelajdy Burbon-Condé. Pisał w liście: „Niech ojciec Vannelet porozmawia z siostrą Marią Józefą, ale trzeba to trzymać w sekrecie”⁹⁸. O. Klemens zamierzał najpierw udać się do Anglii, by stamtąd wyruszyć do Ameryki: „Mielibyśmy dużo młodych ludzi, którzy pojechaliby z nami. Wielką przyjemność sprawia mi obecnie myśl o lasach Kanady”⁹⁹. Pisał też, że projekt ten wydawał mu się mimo wszystko bardzo trudny do zrealizowania ze względu na trwający konflikt pomiędzy Francją a Wielką Brytanią.

⁹⁴ Tamże, s. 36.

⁹⁵ M. Sadowski, *Uniwersalny charakter apostołatu św. Klemensa Marii Hofbauera*, „Studia Redemptorystowskie” 7 (2009), s. 55.

⁹⁶ A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, dz. cyt., s. 229.

⁹⁷ Klemens Hofbauer do Tadeusza Hübla, Babenhausen, 6 sierpnia 1806, MH VI, s. 25.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 26.

W kolejnym liście do o. Hübla z 7 sierpnia 1806 roku o. Hofbauer w dalszym ciągu donosił o trudnej sytuacji Zgromadzenia, wyrażając niepokój o jego losy. Pytał go:

Co sądzisz o tym, abyśmy napisali do spowiednika w Rosji, by nam zapewnił miejsce w Kanadzie? (...) Nigdy nie pisałem Ci o moich zmartwieniach; muszę Ci jednak o kilku powiedzieć. Moje plany zaskoczą Cię, a Ty powiesz mi, że droga do Kanady jest niezwykle długa; nieważne, obyśmy mogli przeczekać tam, aż nadejdą lepsze czasy, i mogli uformować misjonarzy dla nieszczęsnej Europy! (...) Gdybyśmy tymczasem mogli osiąść w Anglii pod pretekstem prowadzenia domu sierot czy szpitala. Maria Józefa w pewnym stopniu przyczyniłaby się do tego. Nigdy nie jestem bardziej zadowolony niż wtedy, gdy myślę o lasach Kanady. Chciałbym zobaczyć moje biedne dzieci, które osiądą tam, zanim odejdę z tego świata¹⁰⁰.

Skuteczność planu przeniesienia Zgromadzenia do Kanady była uzależniona od pomocy rodziny Burbonów, szczególnie s. Marii Józefy oraz ks. de Firmonta, przebywającego w Mitawie. O. Hofbauer miał nadzieję, że przed wyjazdem zdoła zobaczyć się z ojcami w Warszawie. Na wszelki wypadek prosił o. Hübla, by ten wskazał mu najlepszą drogę do Anglii. Polecił mu też, aby porozmawiał z s. Józefą i nakłonił ją, by jak najszybciej napisała do swego ojca i brata w Anglii z prośbą o pomoc w sprawie benonitów¹⁰¹. Zastrzegł też, aby nie mówiła o tym nikomu w klasztorze¹⁰². Na końcu listu o. Klemens snuł jeszcze plany czasowego osiedlenia się w Anglii i podróży do Kanady, dodając, że później z Kanady będzie można wysłać misje na Wschód (czyli do Europy).

W osobnym liście o. Hofbauer napisał o swym planie do ks. de Firmonta. Odpowiedź nadeszła w marcu 1807 roku, a więc zaledwie dwa miesiące przed śmiercią królewskiego spowiednika. Ten na wstępie raczej odradzał o. Klemensowi wyjazd, zachęcając go, aby nie załamywał się trudnościami i czekał cierpliwie na owoce pracy duszpasterskiej. Ks. Edgeworth nie był jednak do końca pewny swych słów, gdyż w dalszej części listu stwierdził, że być może pomysł o. Hofbauera pochodzi jednak od Boga. Zapewniając go o swojej dożgonnej przyjaźni, przekazał mu napisany przez siebie, na prośbę redemptorysty, list polecający do biskupa Londynu Johna Douglasa. Prosił w nim, by biskup zaopiekował się na miejscu o. Klemensem i pomógł mu w realizacji jego planów. Ze sposobu, w jaki ks. Edgeworth pisał o o. Hofbauerze, widać, że łączyła ich szczerą przyjaźń, głęboka duchowa więź oraz szczególne zaufanie.

¹⁰⁰ Klemens Hofbauer do Tadeusza Hübla, Babenhausen, 7 sierpnia 1806, MH VI, s. 28.

¹⁰¹ Dwukrotna prośba o rozmowę z księżniczką jest o tyle zastanawiająca, że od roku przebywała ona nie w Warszawie, a w Anglii. Być może o. Hofbauer nie był powiadomiony o jej przeniesieniu.

¹⁰² Klemens Hofbauer do Tadeusza Hübla, Babenhausen, 7 sierpnia 1806, MH VI, s. 29.

Plany redemptorysty nie powiodły się. Niespodziewanie 22 maja 1807 roku zmarł ks. Edgeworth. O jego śmierci o. Hofbauera powiadomił o. Jan Podgórski¹⁰³. Nie był to jednak koniec nieszczęść. Po serii zwycięstw armii francuskiej w kampanii 1806–1807 toczony na ziemiach polskich redemptoryści opiekowali się francuskimi żołnierzami, którzy wkroczyli do Warszawy. Najprawdopodobniej ojcowie zarazili się od nich tyfusem. 25 czerwca 1807 roku zmarł o. Stanisław Hausner, następnego dnia o. Jakub Vannelet, a 4 lipca rektor klasztoru o. Tadeusz Hübl¹⁰⁴.

Wygnanie redemptorystów z Bawarii, śmierć ojców w Warszawie, a przede wszystkim strata o. Hübla były dla o. Klemensa ogromnym ciosem. Śmierć o. Vanneleta, spowiednika księżniczki, oraz śmierć ks. de Firmonta zupełnie przekreśliły zaś szansę na wyjazd do Anglii i przeniesienie wspólnoty do Kanady. Po wkroczeniu wojsk francuskich nad Wisłę budynki klasztorne i szkolne Zgromadzenia przeznaczono na magazyny wojskowe. Służyły one również jako kwatery dla żołnierzy. Zapewnienie wyżywienia stacjonującym w nich oddziałom było ogromnym obciążeniem finansowym dla benonitów, a ponadto dezorganizowało prowadzoną przez nich działalność oświatową i duszpasterską. Wszystkie budynki obłożono ogromną kontrybucją. Rektor klasztoru o. Karol Jestershein, chcąc wznowić nauczanie, zabiegał o zwolnienie z obciążeń kwaterunku¹⁰⁵. Komisja Kwaterunkowa zarzuciła benonitom brak patriotyzmu i uchylanie się od ponoszenia ciężarów na rzecz państwa, ale ostatecznie przystąpiła na ich prośbę¹⁰⁶. Na początku 1808 roku Francuzi, którzy mieli doskonale działający wywiad i zwracali baczną uwagę na korespondencję, zaczęli odkrywać rozległe kontakty benonitów. Trop prowadził do warszawskiego klasztoru. W ramach śledztwa policja skonfiskowała korespondencję, która zawierała m.in. listy ks. de Firmonta, co natychmiast zrodziło podejrzenia o kontakty redemptorystów z Burbonami i rzekome spiski.

6. Śledztwo w czasach Księstwa Warszawskiego

Na postać ks. de Firmonta zwrócili szczególną uwagę francuska policja i marszałek Louis Davout, który w latach 1807–1808 był zwierzchnikiem wojsk francuskich w utworzonym w lipcu 1807 roku Księstwie Warszawskim.

¹⁰³ Jan Podgórski do Klemensa Hofbauera, Warszawa, 2 września 1807, MH VI, s. 53.

¹⁰⁴ A. Owczarski, *Św. Klemens Hofbauer – ojciec ubogich*, „Studia Redemptorystowskie” 7 (2009), s. 39.

¹⁰⁵ L. Grochowski, *Działalność oświatowa i opiekuńcza księży redemptorystów-benonitów w Warszawie w latach 1787–1808*, „Studia Redemptorystowskie” 7 (2009), s. 24.

¹⁰⁶ A. Owczarski, *Redemptoryści benonicy w Warszawie 1787–1808*, dz. cyt., s. 144–145.

Powiadomił on Napoleona o kontaktach benonitów z Burbonami. Choć polska historiografia nieco zlekceważyła ten wątek, był to poważny zarzut wobec redemptorystów, który w dużej mierze przyczynił się do wygnania ich z Warszawy w czerwcu 1808 roku¹⁰⁷. W świetle wiedzy o działaniu francuskiego wywiadu, a także o dokładnej inwigilacji dworu Ludwika XVIII w Warszawie przez francuskiego ministra policji Fouché zarzut o kontakty benonitów z Burbonami budził we Francuzach szczerze obawy o rojalistyczne spiski, zwłaszcza że przez lata Bonaparte, mimo usilnych prób, nie zdołał skłonić Ludwika XVIII do zrzeczenia się praw do tronu francuskiego. W liście do Napoleona z maja 1808 roku, w którym Davout opisywał działalność Zgromadzenia, wskazywał on, że o. Hofbauer utrzymywał kontakt z ks. de Firmontem¹⁰⁸. W Paryżu wszczęto śledztwo. Sporządzono w tej sprawie raport „Przesłuchanie benonitów”, który wraz z kopią listu marszałka został przekazany przez francuskiego ministra spraw zagranicznych Jeana-Baptiste’a de Nompère de Champagny ministrowi wyznań, którym był w tym czasie Félix Julien Jean Bigot de Prémeneu. Davout pisał:

Ks. Edgeworth, spowiednik Ludwika XVII i aktualny jałmużnik hrabiego Prowansji, w dniu 11 marca 1807 roku napisał z Mitawy do Klemensa Hofbauera, wikariusza generalnego benonitów warszawskich i innych zgromadzeń, przesyłając mu list polecający od lorda Douglasa¹⁰⁹: „Mogę Wam pogratulować, że nie było Was w Warszawie w momencie wkroczenia Francuzów i nie powróciście tu w czasie, kiedy wichrzyciel spokoju publicznego¹¹⁰, człowiek, którego odrazą napawają wszelkie cnoty, władza bezkarnie¹¹¹”.

Wspominając powody wygnania benonitów, minister saski na dworze francuskim Ludwig Senfft von Pilsach pisał w liście do ministra spraw zagranicznych hrabiego Friedricha von Bose w Dreźnie o korespondencji zakonników znalezionej w klasztorze:

¹⁰⁷ Podsumowanie dotychczasowego stanu badań na temat wygnania redemptorystów z Warszawy w roku 1808 i jego przyczyn zob. P. Dąbrosz-Drewnowska, *Wygnanie benonitów z Warszawy w roku 1808 r. w świetle źródeł francuskich*, w: *Studia nad epoką napoleońską*, t. II, red. M. Baranowski, Oświęcim 2016, s. 83–126.

¹⁰⁸ Archives Nationales, Cultes, Jésuites: organisation, surveillance, enquêtes, expulsions, activité dans les diocèses (An XII–1880), F 19 6287, doss. 6, Davout do Napoleona, maj 1808.

¹⁰⁹ Lord Douglas Gordon-Hallyburton (1777–1841) – szkocki żołnierz i członek Parlamentu, walczył z wojskami rewolucyjnej Francji w armii austriackiej.

¹¹⁰ To jest Napoleon.

¹¹¹ Archives Nationales, Cultes, Jésuites: organisation, surveillance, enquêtes, expulsions, activité dans les diocèses (An XII–1880), F 19 6287, doss. 6, Davout do Napoleona, Warszawa, maj 1808.

W korespondencji tej pojawiają się przede wszystkim nazwiska ks. Edgewortha, spowiednika hrabiego Prowansji, o. Hofbauera i o. Beroldingena¹¹². Marszałek pisze o ich kontaktach z Mitawą, Wiedniem, Galicją, Szwecją, Danią, z całymi Niemcami, wreszcie o zasięgu, aktywności i dużym znaczeniu ich intryg¹¹³.

W protokole z przesłuchania ojców warszawska policja w raporcie przesłanym do króla saskiego, a księcia warszawskiego Fryderyka Augusta donosiła:

Skonfiskowaliśmy w bibliotece książkę rękopiśmienną zatytułowaną *Méditations sur le tombeau de Louis XVI, de Marie Antoinette, de Louis XVII et de Mme Elisabeth* [Medytacje nad grobem Ludwika XVI, Marii Antoniny, Ludwika XVII i Madame Elżbiety]. Należała ona, według zakonników, do jednego z nich, Francuza o nazwisku Vannelet, który zmarł tej zimy. Została odłożona na bok, wydawszy się podejrzaną¹¹⁴.

W swoim raporcie pułkownik Louis-François Saunier¹¹⁵, wyznaczony na komisarza francuskiego odpowiadającego za wykonanie dekretu o wygnaniu benonitów, pisał do marszałka Davouta:

W bibliotece tych zakonników znaleźliśmy również broszury i pamflety pisane na korzyść dawnej dynastii panującej we Francji. Nakazałem je spalić, zachowując tylko rękopis Madame Elżbiety zatytułowany *Méditation sur les tombeaux de Louis seize, Marie Antoinette* [Rozważania nad grobem Ludwika XVI, Marii Antoniny], który zabrałem. Ich poświęcenie dla domu Burbonów nie pozostawia wątpliwości po przeczytaniu listu nr 15¹¹⁶ spowiednika Ludwika XVI adresowanego do o. Hofbauera, w odpowiedzi na list, w którym tenże pisał mu o tym, że cała Polska, albo przynajmniej jej część, zostanie przekazana jako rekompensata Ludwikowi XVIII¹¹⁷.

O listach ks. de Firmonta wspominał też Dominique-Georges-Frédéric Dufour de Pradt, duchowny, który złożył przysięgę na konstytucję cywilną

¹¹² Joseph von Beroldingen (1738–1816) – niemiecki ksiądz katolicki. Był kanonikiem w Spirze, w Hildesheim, a następnie prepozytem w Bruchsal. Słynął jako mecenas i znawca sztuki, literatury, nauki. Początkowo był zwolennikiem oświecenia, ale pod wpływem rewolucji francuskiej zmienił radykalnie poglądy. Utrzymywał ściśle kontakty z o. Hofbauerem.

¹¹³ Hauptstaatsarchiv Dresden 2756/05, Des Kammerherrn Senfft von Pilsach Abschickung an den kaiserlich französichen Hof Und dessen daselbest geführte Negotiation 1807–1808, k. 305–309, Senfft do Bosego, Bayonne, 26 maja 1808 (przedruk: MH VII, s. 27–29).

¹¹⁴ Hauptstaatsarchiv Dresden, Geheimes Kabinett, 3669/9 Schul-, Universitäts- und kirchliche Angelegenheiten im Herzogtum Warschau 1808–1812, Warszawa, 17 czerwca 1808, Protokół z przesłuchania, k. 74–77; 83 A, kopia.

¹¹⁵ We wrześniu 1808 roku Saunier został mianowany komendantem placu w Warszawie.

¹¹⁶ Do raportu Sauniera dołączono 26 najważniejszych zdaniem wojskowego listów z korespondencji benonitów, w tym list ks. de Firmonta nr 15.

¹¹⁷ Saunier do Davouta, AN, AF IV 1687, 74, Rapport (przedruk: MH VII, s. 83–89).

kleru i został mianowany przez Napoleona jałmużnikiem na jego dworze oraz arcybiskupem Mechelen. Pradt został poproszony o analizę korespondencji benonitów przechwyconej w warszawskim klasztorze. Nie dostrzegł w niej co prawda nic podejrzanego, ale wskazał na list ks. Edgewortha de Firmonta, w którym ten pisał o planie przeniesienia benonitów do Kanady:

Projekt ten [opuścić Europę i przenieść się do Kanady] był przyczyną napisania listu polecającego, jaki ks. Edgeworth, spowiednik Ludwika XVI, napisał z Miławy do lorda Douglasa, biskupa Londynu, aby uzyskać od rządu angielskiego pozwolenie na przybycie tam [benonitów]. List nr 128, 11 marca 1807¹¹⁸.

Na listy ks. Edgewortha zwrócił też uwagę adiutant komenderujący Jean-Louis Romeuf w raporcie, który sporządził na rozkaz marszałka Davouta na temat zarekwirowanej korespondencji benonitów. Cytował fragment owego listu, w którym była mowa o planie przeniesienia wspólnoty do Ameryki. Wspominał o liście polecającym do bpa Douglasa. Podkreślał również fragment listu, w którym ks. Edgeworth pisał o Hofbauerowi, że w Warszawie „bezwzględnie panuje niechęć do spokoju publicznego i wszelkiej cnoty”¹¹⁹.

Ks. Edgeworth de Firmont był postacią doskonale znaną na przełomie XVIII i XIX wieku dzięki roli, jaką odegrał w czasach rewolucji. O jego pobycie w Warszawie i prowadzonym trybie życia wiadomo niewiele ponad to, że był on dostosowany do zwyczajów dworu Ludwika XVIII. Kontakt duchownego z warszawskimi benonitami był jednak bliski i zażyły, o czym świadczy przytoczona korespondencja z o. Klemensem Hofbauerem. Być może ks. de Firmont sam korzystał z pomocy duchowej o. Klemensa. Nie możemy tego jednoznacznie stwierdzić z racji zniszczenia i zaginięcia źródeł. Na pewno dzięki kontaktom z ks. Edgeworthem i dworem Burbonów warszawscy benonici mieli dokładną wiedzę odnośnie do spraw Kościoła, jego sytuacji w krajach podporządkowanych napoleońskiej Francji, ale posiadali również informacje z zakresu polityki europejskiej i antynapoleońskich działań dworu Ludwika XVIII. Byli bardziej świadomi czekających ich zagrożeń pod panowaniem francuskim. Kontakty z dworem Burbonów ściągnęły jednak na redemptorystów podejrzenia o rzekome spiski, których tak bardzo obawiał się ze strony rojalistów Napoleon. Nazwisko ks. de Firmonta kojarzyło się jednoznacznie ze zniechęconymi Burbonami, którzy byli największymi wrogami napoleońskiej Francji.

¹¹⁸ AN AF IV 1046, *Analyse de la Correspondance de Bénonistes ou Jésuites de Varsovie* (przedruk: MH VII, s. 105–107).

¹¹⁹ *Raport adiutanta komenderującego Romeufa na temat korespondencji przejętej w warszawskim klasztorze benonitów, dołączony do listu Davouta do Napoleona z 15 czerwca 1808 r.*, oprac. P. Dąbrosz-Drewnowska, M. Kerautret, w: *Studia nad epoką napoleońską*, t. II, dz. cyt., s. 121.

Ks. Edgeworth de Firmont zmarł 22 maja 1807 roku w Mitawie na tyfus, którym zaraził się w czasie posługiwania francuskim jeńcom. Do końca z odaniem i poświęceniem wypełniał swe obowiązki wobec dworu. Kiedy zachorował, opiekował się nim wierny sługa Ludwik Bousset, Wandejczyk, który szczęśliwie wyzdrowiał¹²⁰. Kiedy córka Ludwika XVI dowiedziała się o chorobie swego spowiednika, nikt nie mógł jej powstrzymać przed zobaczeniem się z cierpiącym, mimo niebezpieczeństwa zarażenia się. Księżna traktowała ks. Edgewortha jak oddanego przyjaciela, członka rodziny, dla której poświęcił życie. Czuwała przy łożu chorego, podając mu lekarstwa, i towarzyszyła mu w chwili, kiedy oddawał ostatnie tchnienie¹²¹. Ks. Edgeworth zmarł po pięciu dniach choroby¹²². Został pochowany w grobowcu na cmentarzu katolickim w Mitawie¹²³. Ludwik XVIII uczcił go w ułożonym przez siebie epitafium:

Tu spoczywa wielebny Henry Essex Edgeworth z Firmont, kapłan świętego Kościoła Bożego, wikariusz generalny diecezji paryskiej, który podążając śladami Odkupiciela, był okiem ślepego, laską chromego, ojcem biednych, pocieszycielem cierpiących, kiedy Ludwik XVI został skazany na śmierć przez bezbożnych i zbuntowanych poddanych, wspierał odważnego męczennika w jego ostatniej walce i pokazał otwarte niebo wyrwanemu z ramion królów przez godną podziwu ochronę Boga. Dobrowolnie dołączył do Ludwika XVIII, kiedy ten zapragnął jego posługi. Jemu, jego rodzinie i im wiernym w ciągu dziesięciu lat dał przykład cnoty i pocieszenia w nieszczęściu. Wypędzany z królestwa do królestwa przez nieszczęścia tamtych czasów szedł, czyniąc dobro, zawsze tak jak Ten, któremu był oddany bez reszty. Promieniując dobrem, które uczynił, zmarł 22 maja w roku łaski 1807 w wieku 62 lat. Niech spoczywa w pokoju!¹²⁴.

W przedmowie do wspomnień ks. Edgewortha, wydanych po raz pierwszy w roku 1815, napisano, że stanowią one „hołd złożony pamięci człowieka, który odegrał tak szczególną rolę w wydarzeniach rewolucji francuskiej”, a „poprzez swoje cnoty zajął honorowe miejsce w historii”¹²⁵. Wierny sługa, gorliwy kapłan nie doczekał roku 1814, upadku Napoleona i momentu, kiedy Ludwik XVIII po latach tułaczki odzyskał francuski tron.

¹²⁰ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 147.

¹²¹ Tamże, s. 148–149.

¹²² Tamże, s. 150.

¹²³ Jego grób został zniszczony przez żołnierzy radzieckich w czasie II wojny światowej.

¹²⁴ Ch. de Bouvens, *Oraison funèbre de très-vénérable H. Essex Edgeworth de Firmont, prêtre de la sainte Église romaine, vicaire général du diocèse de Paris, et confesseur de Louis XVI, prononcée le 29 juillet 1807 dans la chapelle française de King-street, Portman square*, London 1807, s. 58–59.

¹²⁵ *Memoirs of the Abbé Edgeworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, dz. cyt., s. 2–3.

Aneks

Listy ks. Edgewortha de Firmonta do o. Klemensa Hofbauera

Warszawa, 25 maja [1803 lub 1804]¹²⁶

Wielce Wielebny i Drogi Ojcze,

Z radością otrzymałem i przeczytałem Twój list. Nie mogę jednak uwierzyć w wiadomości rozpowszechniane przez Francuzów, które mówią o tym, że Polska albo jej część zostaną przekazane jako rekompensata dla naszej Wysokości¹²⁷. Wasza Wielebność z łatwością przyzna, że to nie mogło by mieć żadnego związku z prawdą; interesy trzech potęg¹²⁸ musiałyby na tym ucierpieć (nie boją¹²⁹ się jeszcze na tyle, aby się na to zgodzić), ale zakładając nawet, że by się zgodziły, chociaż to [rozwiązanie] nie jest im na rękę, ośmielam się zapewnić Waszą Wielebność, że ani Polska, ani Europa nie zgodzą się na rekompensatę dla Ludwika XVIII¹³⁰ z zakazem starej dynastii¹³¹; wolałbym umrzeć, niż złamać przysięgę¹³².

Polecam się modlitwom Waszej Wielebności i pozostaję uniżonym sługą.

Edgeworth de Firmont

Mitawa, 11 marca 1807 roku¹³³

Wielce Czcigodny i Drogi Ojcze,

Jeśli się nie mylę, cztery dni temu otrzymałem od Ciebie drogi list z datą 14 lutego. Bardzo się cieszę, że czujesz się dobrze i szczęśliwie dotarłeś do spokojnych zakątków Galicji, i nie powróciłeś do Warszawy, gdzie bezwzględnie

¹²⁶ MH VII, s. 86, oryginał: Archives Nationales, Secrétairerie d'État impériale, AF IV 1687, nr 15.

¹²⁷ To jest Ludwikowi XVIII.

¹²⁸ To jest Austrii, Rosji i Prus. Prawdopodobnie list pochodzi z czasu, kiedy plan nie został jeszcze oficjalnie przedstawiony Ludwikowi XVIII. Pogłoski o tym, że „Polska” została by przekazana wygnanemu królowi, sugerowałyby utworzenie tego państwa z ziem trzech zaborów. Faktycznie w planie Bonapartego chodziło tylko o posiadłości pruskie.

¹²⁹ Mowa o strachu przed kolejnymi zwycięstwami Francji i jej dominacją w Europie.

¹³⁰ Mowa o próbach skłonienia Ludwika XVIII przez Bonapartego do uznania porządku władzy we Francji i zrzeczenia się praw do francuskiego tronu.

¹³¹ Czyli przy zrzeczeniu się przez Burbonów praw do władzy we Francji.

¹³² Ks. Edgeworth de Firmont zobowiązał się służyć wiernie Ludwikowi XVIII, który uważał się za prawowitego władcę Francji.

¹³³ MH VII, s. 23–24, oryginał: Archives Nationales, Secrétairerie d'État impériale, AF IV 1687, nr 128. Pismo cytowane przez Davouta w liście z 6 maja i 15 czerwca 1808 roku. List przetłumaczony z łaciny.

panuje niechęć do spokoju publicznego i wszelkiej cnoty¹³⁴. Czuję, Najdroższy i Czcigodny Ojcze, że będąc wyczerpanym z powodu nieszczęść i złośliwości, uważasz, że bardziej właściwe będzie ubogacić Amerykę niż nieszczęsną Europę¹³⁵. Oczywiście, jeśli ja mógłbym skromnie wyrazić swoje zdanie w tak ważnej sprawie, z całych sił trzymałbym się Twojej [własnej] rady i powiedział w zaufaniu: „Kiedy widząc, że starania, by wyleczyć Babilon, nie przywróciły mu zdrowia, porzucisz go, gdy doświadcza plagi¹³⁶? Czy porzucisz lud, który żywił własną piersią, gdyż ma twardy kark i odporne serce? Ponieważ przez trzy lata szukałeś owocu na drzewie figowym i go nie znalazłeś, czy natychmiast je zetniesz?”. Niech Bóg strzeże Ojca przed zrobieniem tego. To nie do Ciebie należy sądzić z miłości, przeciwnie, trzeba jeszcze bardziej je [drzewo figowe] pielęgnować i użyźniać. Można jednak oczekiwać kilku owoców, a po roku pojawi się 10 czy 20. Trzeba naśladować Abrahama i Lota. Trzeba docenić 20 czy nawet 10 [owoców].

Dobry i Czcigodny Ojcze, ponieważ Duch wieje, kędy chce, być może ja nie słyszę Jego głosu, a on prowadzi Cię tam, gdzie podążasz. Dołączam zatem z przyjemnością list polecający, który bardzo Ci ułatwi sprawy w Anglii. Jeśli po głębokim zastanowieniu zdecydujesz się tam jechać, poznasz przynajmniej dzięki powszechnej reputacji szanowanego człowieka, do którego jest napisany [list], ponieważ sprawuje on funkcje biskupie niemal w całym kraju, zgodnie z prawem, jakie panuje w Królestwie¹³⁷.

Nie mógłby sam zadecydować o przyjęciu Waszej Wielebności w rejon Kanady, ale ponieważ ma ogromne poważanie nie tylko wśród angielskich katolików, ale również wśród możnych, od których ostatecznie wszystko zależy, może być Ci bardziej pomocny niż ktokolwiek inny, jeśli zdecydujesz się pojechać do Londynu.

Niezależnie od tego, jak zdecydujesz, Najdroższy i Przewielebny Ojcze, moja przyjaźń¹³⁸ będzie Ci towarzyszyć, wierz mi, podobnie jak Twoja mnie, bez względu na to, czy pozostaniesz w Europie, czy udasz się do Ameryki. Będzie trwała dzień i noc, do chwili aż znajdziemy się tam, gdzie nie zabraknie

¹³⁴ 27 listopada 1806 roku wojska francuskie wkroczyły do Warszawy. 2 grudnia 1806 roku o. Klemens Hofbauer wraz z o. Hüblem przyjechał z Wiednia do Pruszyzna w Galicji, gdzie zatrzymali się u Heleny Chrapowickiej. Tam przebywali do marca 1807 roku.

¹³⁵ Mowa o planie przeniesienia Zgromadzenia do Kanady.

¹³⁶ To jest wojsk Wielkiej Armii Napoleona.

¹³⁷ John Douglas był biskupem Londynu, wikariuszem apostolskim Okręgu Północnego (Vicar Apostolic of the Northern District), czyli zwierzchnikiem, z tytułem biskupa, Kościoła katolickiego w całej Anglii i Walii.

¹³⁸ Fr. *tendresse* – czułość; słowo używane na określenie uczucia wielkiej, dozgonnej, doskonałej przyjaźni.

światła, gdzie nie będzie dnia ani nocy, Ameryki ani Europy, ale zawsze i wszędzie Jezus Chrystus.

Tak oto z ufnością i przyjaźnią pozostają najbardziej uniżonym i najpokorniejszym sługą Czcigodnego Ojca.

Edgeworth de Firmont

List polecający do bpa Douglasa, napisany przez ks. Edgewortha de Firmonta na prośbę o. Klemensa Hofbauera

Mitawa, 15 marca 1807¹³⁹

Panie,

Czcigodny ojciec Hofbauer, który przekazuje Ci ten oto list, jest wikariuszem generalnym Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, człowiekiem, który wyróżnia się z powodu swych zasług i jest osobą powszechnie szanowaną w Warszawie. Byłem z nim mocno związany przez trzy lata, które tam spędziłem, ponieważ byłem przepełniony podobną jak on gorliwością do głoszenia dobra w Ameryce Wschodniej. Czcigodny Ojciec jest na nowo ogarnięty tym duchem, który prowadził go w różne inne części Europy. Zapragnął pokonać morza, by osiągnąć swój cel w kraju niewiary i biedy, już wcześniej poświęciwszy tej chwalebnej intencji swoje życie i swoją pracę.

Anglia jest w tej chwili jedynym zakątkiem znanego świata, który utrzymuje korespondencję z całym światem; [o. Hofbauer] wybrał zatem Londyn, aby podjąć stosowne kroki dla zrealizowania swoich planów. Ośmielam się zatem przedstawić go Panu, mając nadzieję, że zechcesz udzielić mu rad i wszystkim pokierować. Jestem przekonany, że chwila rozmowy z nim wystarczy, abyś odkrył całe bogactwo, jakie Bóg włożył w to anielskie serce, i abyś zachwyił się jego osobą podobnie jak ja. Skoro Bóg w swej łasce upodobał sobie, aby wysłać do swej winnicy kilku pracowników tej miary, Kościół wkrótce stanie się tak piękny, jak w swych początkach. Korzystam w tym momencie, by się Panu przypomnieć, jako człowiek, który nigdy nie zapomni dobroci, jaką mnie Pan obdarzał przez te kilka miesięcy w Londynie, i który do ostatnich chwil swego życia pozostanie z głębokim szacunkiem dla Pana.

Pański oddany, posłuszny i uniżony sługa

Edgeworth

¹³⁹ MH VII, s. 25, oryginał: Archives Nationales, Secrétairerie d'État impériale, AF IV 1687, nr 128'.

Bibliografia

- Abbé Edgeworth de Firmont, *Correspondance, récits, lettres inédites*, red. A. Pic, Paris 2013.
- Amélie de Ségur M.C., *Madame Élisabeth, sœur de Louis XVI*, Paris 1886.
- Bouvens Ch. de, *Oraison funèbre de très-vénérable H. Essex Edgeworth de Firmont, prêtre de la sainte Église romaine, vicaire général du diocèse de Paris, et confesseur de Louis XVI, prononcée le 29 juillet 1807 dans la chapelle française de King-street, Portman square*, London 1807, s. 58–59.
- [Cléry J.B.], *Journal de Cléry, suivi des dernières heures de Louis XVI, par M. Edgeworth de Firmont, du récit des événements arrivés au Temple, par Mme Royale, fille du roi, et d'éclaircissements historiques tirés de divers mémoires du temps*, Paris 1825.
- Correspondance de la princesse Louise de Condé, fondatrice du monastère du Temple, Lettres écrites pendant l'émigration à sa famille et à divers publiées avec une introduction*, red. J. Rabory, Paris 1889.
- Dąbrosz-Drewnowska P., *Wygnanie benonitów z Warszawy w roku 1808 r. w świetle źródeł francuskich*, w: *Studia nad epoką napoleońską*, t. II, red. M. Baranowski, Oświęcim 2016, s. 83–126.
- Étèvenaux J., *Napoléon face à Dieu. Essai sur les croyances personnelles et sur la politique religieuse de l'Empereur*, Paris 2007.
- Grochowski L., *Działalność oświatowa i opiekuńcza księży redemptorystów-benonitów w Warszawie w latach 1787–1808*, „*Studia Redemptorystowskie*” 7 (2009), s. 9–29.
- Jehaes E., Decorte R., Peneau A. i in., *Mitochondrial DNA analysis of the putative heart of Louis XVII, son of Louis XVI and Marie-Antoinette*, „*European Journal of Human Genetics*” 6 (1998), 6, s. 383–395.
- Kosim J., *Pod pruskim zaborem. Warszawa w latach 1796–1806*, Warszawa 1980.
- Kraushar A., *Burboni na wygnaniu w Mitawie i Warszawie. Szkic historyczny (1798–1805). Z ilustracjami osób, miejscowości, gmachów, zamków i pałaców, w dziele tem wzmiankowanych, według obrazów i rycin, z galerij krajowych i zagranicznych, oraz z bogatszych zbiorów prywatnych*, Warszawa 1899.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. VI, Lublin 1985.
- Letters from the Abbé Edgeworth to his Friends, written between the years 1777 and 1807; with memoirs of his life; including some account of the late roman catholic bishop of Cork, dr Moylan, and letters to him from the right hon. Edmund Burke, and other persons of distinction*, red. T.R. England, London 1818.
- Magier A., *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, oprac. H. Szwankowska, Wrocław 1963.
- Monumenta Hofbaueriana. Acta quae ad vitam S. Clementis Hofbauer referuntur*, t. I–XV, oprac. W. Szoldrski, Kraków–Toruń–Rzym 1915–1951, t. XVI, oprac. M. Brudzisz, H. Schermann, Innsbruck 1998.
- Memoirs of the Abbé Edgworth, Containing the Last Hours of Louis XVI*, London 1815.

- Memoirs of the Sansons, from private notes and documents*, 1688–1847, wyd. H. Sanson, t. 2, London 1876.
- Owczarski A., *Św. Klemens Hofbauer – ojciec ubogich*, „Studia Redemptorystowskie” 7 (2009), s. 30–44.
- Owczarski A., *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, Kraków 2003.
- Piotrowski I., *Król Barometr. Ludwik XVIII w Warszawie*, w: *Wygnańcy, buntownicy, uciekinierzy* (Colloquia Anthropologica et Communicativa, t. 8), red. M. Czapiga, K. Konarska, Wrocław 2015, s. 251–261.
- Plonger B., *Des résistances religieuses à Napoléon (1799–1813)*, Paris 2006.
- Raport adiutanta komenderującego Romeufa na temat korespondencji przejętej w warszawskim klasztorze benonitów, dołączony do listu Davouta do Napoleona z 15 czerwca 1808 r.*, oprac. P. Dąbrosz-Drewnowska, M. Kerautret, w: *Studia nad epoką napoleońską*, t. II, red. M. Baranowski, Oświęcim 2016.
- Rovérié de Cabrières F.-M.-A., *La Princesse Louise de Condé, en religion sœur Marie-Joseph de la Miséricorde*, Paris, 1867.
- Sadowski M., *Uniwersalny charakter apostołatu św. Klemensa Marii Hofbauera*, „Studia Redemptorystowskie 7 (2009), s. 45–64.
- Sarre C.-A., *Louise de Condé*, Quintin 2005.
- Séguir P. de, *La dernière des Condé Louise-Adélaïde de Condé, Marie Catherine de Bri-gnole, princesse de Monaco, lettres inédites du prince L.-J. de Condé*, Paris 1899.
- Szoldrski W., *Benedyktyнки od Nieustającej Adoracji (Sakramentki) w Warszawie 1687–1960*, „Nasza Przeszłość” 19 (1964), s. 125–148.
- Un ange au pied d'un échafaud. Edgeworth de Firmont. Confesseur de Louis XVI*, Lille 1898.

Streszczenie

Ks. Edgeworth de Firmont – ostatni spowiednik Ludwika XVI, przyjaciół o. Klemensa Hofbauera

Artykuł przedstawia postać ks. Henry'ego Essexa Edgewortha de Firmonta, ostatniego spowiednika króla Francji Ludwika XVI, ściętego w czasie rewolucji francuskiej 21 stycznia 1793 roku. Przed rewolucją ks. Edgeworth był spowiednikiem siostry króla Madame Elżbiety. Zanim Ludwik XVI został stracony, poprosił o przysłanie do niego kapłana, który nie złożył przysięgi na cywilną konstytucję duchowieństwa. Ks. Edgeworth wyspowiadał króla i odprawił ostatnią Mszę w jego celi. Udzielił władcy komunii św. i towarzyszył mu aż na miejsce egzekucji. W konsekwencji musiał się ukrywać. W końcu uciekł do Anglii. Przebywający tam Ludwik XVIII mianował go królewskim jałmużnikiem. Ks. Edgeworth wędrował z dworem francuskim po całej Europie. Został spowiednikiem króla i córki ściętego Ludwika XVI, księżnej Angoulême, oraz jej męża. Towarzyszył rodzinie Burbonów w czasie pobytu w Mitawie. W 1801 roku dotarł wraz z dworem do Warszawy, gdzie przebywał do 1804 roku. Tu nawiązał kontakt z redemptorystami, co potwierdzają listy pisane przez niego do o. Klemensa Hofbauera. Są one dowodem głębokiej przyjaźni, jaka łączyła tych dwóch duchownych.

Summary
Fr Edgeworth de Firmont – the last confessor of Louis XVI,
and friend of Fr Klemens Hofbauer, CSSR

The article presents the life of Fr Henry Essex Edgeworth de Firmont, the last confessor of Louis XVI, the king of France who was beheaded during the French Revolution on 21st January 1793. Before the revolution, Fr Edgeworth was the confessor of the king's sister Madame Elisabeth. Before Louis XVI was executed, he asked to send him a priest who hadn't sworn on the civil constitution of the Clergy. Fr de Firmont confessed the king and celebrated the last mass in his cell. He gave the communion to the king and attended him at the place of execution. In consequence, he had to hide himself. In the end he fled to England. Louis XVIII designated him as a royal almoner who wandered about Europe. Fr Edgeworth became the confessor of the king and the daughter of beheaded Louis XVI and her husband – dukes of Angoulême. He accompanied the family of Bourbons to Mitawa. In 1801, he went to Warsaw where he stayed till the year 1804. He entered in contact there with Redemptorists. The fact is testified in the presented letters addressed to Fr Clement Hofbauer. They are the proof of deep friendship between two ecclesiastics.

Maciej Sadowski CSsR

ORCID: 0000-0003-2124-0751

UPJP2 – Kraków

Plus ratio quam vis.
**Die polnisch-litauische Union als Wendepunkt
im ostmitteleuropäischen Raum um die Wende
des 14. und 15. Jahrhunderts**

Schlüsselwörter: die polnisch-litauische Union, der Deutsche Orden, die Jagiellonen

Keywords: Polish-lithuanian Union, Teutonic Order, Jagiellons

Plus ratio quam vis – Karol Estreicher ist Autor dieser biblischen Paraphrase. In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, hat er sie als Leitsatz der Jagiellonen Universität eingeführt¹. Die Krakauer *Alma Mater* mit ihrer vielfältigen Geschichte, und vor allem ihr Name, ist bis heute Zeugnis einer großen Wende in der Geschichte von zwei Nachbarländern: Polen und Litauen. Die polnisch-litauische Union wurde vor über 600 Jahren geschlossen und ihr Schicksal war, außer großen Siegen, auch reich an Niederlagen und Zweifeln; so ist in diesem Teil Europas ein ganz neuer Staat entstanden, der politisch, strukturell und zivilisatorisch eine neue Qualität besaß.

In diesem Artikel möchte ich in einem breiteren Kontext die „Ja-Problematik“ der polnisch-litauischer Union und ihre Bedeutung für den ostmitteleuropäischen Raum darstellen. War es wirklich ein Wendepunkt für diese europäische Region oder war es ein Zeichen der nationalen Megalomanie, wie es manchmal behauptet wird². Ich möchte als Motto meines Aufsatzes den Leitsatz der Krakauer Universität angeben: *Plus ratio quam vis*.

¹ Weisheit bedeutet mehr als Gewalt.

² G. Błaszczyk, *Dzieje stosunków polsko-litewskich*, Bd. 2: *Od Krewa do Lublina*, Poznań 2007, S. 22 passim; vgl. A. Bues, *Die Jagiellonen: Herrscher zwischen Ostsee und Adria*, Stuttgart

1. Europäischer Kontext

Bevor wir die Grundfragen, die mit diesem Thema verbunden sind, beantworten können, sollten wir die politische Situation in Europa Ende des 14. Jahrhunderts näher betrachten. Auffallend ist vor allem die Aufteilung der Feudalgesellschaft in Westeuropa. Folge dieses Ereignisses waren verschiedene politische Konflikte und Kriege. Besonders lange dauerten die Kämpfe in Frankreich. Der Hundertjährige Krieg mit England (1337–1453) hat das ganze Land verwüstet. Andere Länder, wie Italien oder das Deutsche Reich, wurden auch im 14. Jahrhundert durch verschiedene Bürgerkriege zerstört. Im Süden des Deutschen Reiches kämpften die Schweizer Gebirgler um ihre Unabhängigkeit unter der Führung des legendären Wilhelm Tell. Das 14. Jahrhundert war auch die Zeit der großen Krise für Handwerk und Handel und hat auch viele Ideen der westlichen Welt in Frage gestellt u.a. die Konzeption der Zentralgewalt. „Avinionische Gefangenschaft“ der Päpste, auch sg. „babylonische Gefangenschaft der Kirche“, Verlust deren Autorität und der damit verbundenen Steigerung der Häresie waren Ergebnisse dieser Krise. Die Konsequenz war die Kirchenspaltung in Westeuropa in den Jahren 1378–1417³.

Durch die Eroberung der Türken wirkte sich in Südosten Europas die weitere wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung äußerst negativ aus und führte zum Zerfall des Byzantinischen Reiches. Byzantium konnte die Angriffe von außen nicht erfolgreich verteidigen. Im Übergang vom 14. zum 15. Jahrhundert haben die Türken ihre Position auf dem Balkan gefestigt und waren eine ernste Gefahr für ganz Zentralluropa. Große Gebiete von Rußland waren noch im 13. Jahrhundert in den Händen von Tataren⁴. Das hat natürlich die Entwicklung dieses Landes vollkommen gebremst. Im Norden des alten Kontinents wurden im Jahre 1397 Dänemark, Schweden und Norwegen, die drei skandinavischen Reiche, unter dänischer Führung in der Kalmarer Union geschlossen. Diese Vereinigung war Ausdruck des feudalen Expansionsdranges des dänischen Adels und konnte nicht als stabilisierender

2010, S. 35–43; vgl. H. Demkowski, *The Union of Lublin. Polish Federalism in the Golden Age*, Boulder 1982, passim; vgl. J. Miecislavas, *Lietuvos ir Lenkijos unija (XIV u. vid – XIX apr.)*, Vilnius 2000, S. 104–107; R. Frost, *Oksfordzka historia unii polsko-litewskiej. Powstanie i rozwój 1385–1569*, Bd. 1, Poznań 2018, S. 74–75.

³ *The Westminster Dictionary of Church History*, veröff. von J.C. Brauer, Philadelphia 1971, S. 77–79; vgl. K.A. Fink, *Die Päpste in Avignon*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 1973, S. 366–413.

⁴ K. Baczkowski, *Europäische Politik der Jagiellonen*, in: *Polen im Zeitalter der Jagiellonen 1386–1572*, hrsg. von G. Stangler, Wien 1986, S. 56–57.

Faktor für diesen Teil Europas gelten. Dieser Zusammenhang der Fakte hatte die Situation in Ostmitteleuropa in kleinere oder größere Weise beeinflusst⁵.

2. Der Ursprung und die Anfänge der polnisch-litauischen Union

Der in Polen im 13. Jahrhundert beginnende Einigungsprozeß der Teilfürstentümer fand unter Wladyslaw der I. Lokietek und dessen Nachfolger Kazimierz der III. Große seinen Abschluß. Kazimierz der III. der Große hat mit seiner friedlichen Politik den polnischen Staat von innen und außen gefestigt. In dieser Zeit hat auch Litauen in Osteuropa eine große Rolle gespielt. Fürst Gedymin (1316–1341) und seine Söhne Olgierd und Kiejstut begannen die Expansion nach Südosten durch die Eingliederung der russischen Fürstentümer (Weiß- und Rotrussland)⁶. Der dadurch entstandene litauische Großstaat hat sich von Baltikum bis zum Schwarzen Meer ausgedehnt. Trotz Erfolge der Polen und Litauer, fanden sich beide Staaten in ständiger Gefahr von außen und waren gezwungen Hilfe bei fremden Staaten zu suchen⁷.

Nach Ende der Piasten Dynastie hat König Lajos der Große (1370–1384) aus dem Hause der Anjou den Krakauer Thron für kurze Zeit übernommen. Erfahrungen dieser Zeit haben den Polen bewiesen, daß sie mit keiner ungarischen Hilfe im Kampf um Rotrussland oder im Kampf mit dem Deutschen Orden um die Wiederbesitznahme von Pommern nicht rechnen konnten. Im Jahre 1382 kam als Thronnachfolgerin des verstorbenen Königs Lajos seine Tochter Hedwig nach Polen. Der Adel Kleinpolens, der den Staat eigentlich regierte, ist auf Vorschlag von Wladyslaw Lokietek d.h. zur Personalunion mit Litauen zurückgekehrt⁸.

Das Ziel dieser Union wurde im Jahre 1385 in Krewo erlangt⁹. Großfürst Jagiello von Litauen wurde durch die Heirat mit Hedwig sowie der katholischen Taufe unter dem Namen Wladyslaw der II. als König von Polen gekrönt. Wir

⁵ K. Pagel, *Die Hanse*, Braunschweig 1983, S. 69–72.

⁶ Im 1307 lesen wir zum Beispiel in einer russischen Kronik: *Lithuani Polock capiunt* [W]ielkiego Xsiewta Litewskiego kronyczka krotko pisana, XVII 469, in: *Regesta Lithuaniae ab origine usque ad Magni Ducatus cum Regno Poloniae unionem*, Bd. 1, veröff. von H. Paszkiewicz, Varsoviae 1930, S. 164; vgl. H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925, S. 184–187.

⁷ W. Abraham, *Polska a chrzest Litwy*, in: *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, hrsg. von W. Baranowski, Kraków 1914, S. 10–11.

⁸ O. Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*, Bd. 1, Kraków 1919, S. 85–90.

⁹ *Litterae, quibus Jagalo dux Lithuaniae Rutenus postulat Hedvigim reginam Poloniae sibi in matrimonium copulari*, Krewo 14. August 1385, in: *Akta Unii Polski z Litwą 1385–1791*, veröff. von S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków 1932, S. 1–3.

brauchen nicht viel über sozial-rechtliche Grundlagen, die seit dieser Union die Polen und die Litauer zusammenführten wie auch über die Folgen für beide Nationen nachzudenken. Wichtig ist, was für einen Einfluß diese Vereinigung für das ganze politische System in Mitteleuropa hatte¹⁰.

Die Meinung, daß diese Staaten auf sich angewiesen waren, teile ich nicht. Die beiden Staaten waren vorher, trotz gemeinsamer Bedrohung seitens des Deutschen Ordens, nicht freundschaftlich verbunden. Die Litauer haben Grenzgebiete von Polen oft angegriffen, ohne auf die Zivilbevölkerung Rücksicht zu nehmen. Man konnte dies in zweierlei Weise verhindern, entweder durch ein Bündnis mit dem Deutschen Orden oder durch eine Vereinigung mit Litauen, um solche Angriffe zu verhindern. Man hat die zweite Möglichkeit ausgewählt, weil sie sicherer als das Bündnis mit den Deutschen Orden war und keine Opfer zu Folge hatte. Das war für die polnische Seite ein sehr wichtiger Grund diese Vereinigung anzustreben¹¹.

Jan Długosz ernannte auch andere Gründe, so z.B. das Bedürfnis der Verbreitung des Christentums, Eroberung neuer Ländern und die Wiedergewinnung alter Gebiete¹². Die Taufe des letzten heidnischen Volkes in Europa war die wichtigste Angelegenheit aus Propagandagründen und auch das Argument des ideologischen Kampfes mit dem Deutschen Orden. Die Eroberung fremder Länder bezog sich auf Russland und Podolien. Der polnische Historiker Henryk Paszkiewicz hat sehr treffend bemerkt, daß König Jagiello das polnische Volk überzeugen wollte den Kampf in Osten als Verteidigung der Weichsel zu betrachten. Die Wiedergewinnung alter Gebiete betraf vor allem Rotrußland, Pommern und Schlesien. Rückgewinn von Schlesien und Pommern hat er an zweiter Stelle gesetzt. Es war viel einfacher Rotrußland den geschwächten Ungarn wegzunehmen, als Pommern den Deutschen Orden oder Schlesien, den in Böhmen herrschenden Luxemburger¹³.

¹⁰ M. Zahajkiewicz, *Chrzest Litwy*, in: *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, hrsg. von M. Zahajkiewicz, Lublin 1990, S. 39–42.

¹¹ H. Schaefer, *Geschichte der Pläne zur Teilung des alten polnischen Staates seit 1386*, Leipzig 1937, S. 46–48; vgl. H. Łomiański, *Polityka Jagiellonów*, Poznań 1999, S. 27–28.

¹² J. Długosz, *Historiae Polonicae libri XII. Libri IX–X*, veröff. von A. Przeździecki, in: J. Długosz, *Opera omnia*, Bd. 3, Kraków 1876, S. 450–476.

¹³ H. Paszkiewicz, *O genezie i wartości Krewa*, Warszawa 1938, S. 162–163, 256–257.

3. *Balance of power.*

Die polnisch-litauische Union gegenüber dem Deutschen Orden

Die Union mit Litauen zielte gegen den Deutschen Orden. Es war aber nicht der Endkampf und die Zeit arbeitete zum Vorteil für Polen. Für Litauen war das Hauptmotiv der Union mit Polen die Gefahr seitens des Deutschen Ordens. Die Kreuzritter waren für beide Staaten gefährlich. Diese Gefahr war jedoch ganz unterschiedlich. Ein Zusammenstoß des Ordens mit Polen war eine Frage der Zeit. Litauen mußte jetzt schon um seine Existenz kämpfen. Litauische Herrscher waren gezwungen ganz ungünstige Verträge mit den Großmeistern des Deutschen Ordens zu unterschreiben. Die Überfälle, sg. „Reysen“ von Orden sind bis Troki und Vilnius geschehen. Fürst Olgierd schrieb an Patriarchen von Zarograd: *Litauen hat zwei Feinde – den Deutschen Orden und Moskau*¹⁴. Jagiello hatte den letzten Willen seines Vaters sehr gut in Erinnerung. Deshalb galt seine Politik der Expansion auf russische Gebiete auch als ein Motiv für eine Union mit Polen. Diese Union war ein politischer Pakt, der auf der Basis des alten Prinzips: *do ut des – ich gebe, daß du auch gibst* beruhte. So sollte die sogenannte „Jagiellonische Idee“, d.h. das Polonisieren der russischen und litauischen Bevölkerung und die Infiltration der polnischen Kultur nach Osten ermöglichen. Das sehen wir allerdings aus unserer heutigen Perspektive. Zwischen Baltikum und dem Schwarzen Meer ist ein Polnisch-Litauischer Staat entstanden, der ein Potential für eine Europamacht besaß¹⁵.

Diesen Vorteil hatte natürlich die Nachbarn von Polen und Litauen beunruhigt. Sie fühlten sich bedroht und fingen an Verteidigungskräfte zu mobilisieren, um ihre Interessen zu schützen. In der Praxis hat hier die sogenannte „Balance of power“ gewirkt. In Mitteleuropa hat vor allem die polnisch-litauische Union die Interessen des Deutschen Ordens und des Ungarischen Königiums bedroht. Ein großer und sehr gut organisierter Staat des deutschen Ordens entstand auf jenen Gebieten, die vom geschwächten Polen geraubt worden sind. Eine weitere Entwicklung dieses Staates konnte nur auf Kosten von Polen und Litauen stattfinden.

Besonders wichtig war in dieser Zeit für den Deutschen Orden die Eroberung von Samogetien. Dadurch sollte eine Brücke zwischen den preußischen Gebieten und Livland entstehen. Die Union zwischen Polen und Litauen und deren Taufe wurde nicht nur zur Bedrohung für den Orden, sondern bot gleichzeitig die Möglichkeit Litauen unter dem Vorwand der

¹⁴ H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie a Moskwa*, Bd. 1, Warszawa 1933, S. 415.

¹⁵ H. Łomiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, Warszawa 1989, S. 331.

Christianisierung zu erobern. Sie hat die Existenz des Ordens in diesem Teil Europas wo es keine Heiden mehr gab, in Frage gestellt. Die Stärkung Polens hat neue Forderungen gegenüber dem Orden um die verlorenen Gebiete bedeutet, die man wiedererlangen wollte. Diese Gebiete waren für den Deutschen Orden die Grundlage seiner wirtschaftlichen Existenz. Deswegen hat der Orden auch alles getan, um diese Union zu verhindern, und später, um diese zu entzweien. Diese Union war auch für Ungarn, das früher Polenverbündete sehr gefährlich war. Nach der großen inneren Krise im Jahre 1387 ist Ungarn von den Luxemburgern Sigismund regiert worden¹⁶.

Im gleichen Jahr hat Königin Hedwig zusammen mit dem polnischen Adel Russland erobert. Ein paar Monate später hat Wladyslaw Jagiello Lehenshuldigung von Moldavien und der Walachei entgegengenommen¹⁷. Auf dieser Art und Weise hat der Polnisch-Litauische Staat die Position in Richtung Südosten gefestigt. Ungarn hat ihren Einfluß am Schwarzmeer verloren. In dieser Situation war das Bündnis zwischen den Luxemburgern und dem Deutschen Orden selbstverständlich. In den Händen der Luxemburger befanden sich in dieser Zeit Böhmen, die Brandenburgische Mark und Schlesien, das auch zu den polnischen Rückforderungen gehörte. Der Großteil der Reichfürsten waren ergebene Freunde des Ordens und dienten ihm mit Schutz und Hilfe. Die Luxemburger auf dem deutschen Thron konnten deshalb nichts gegen den Orden tun, um den Einfluß im Reich nicht zu verlieren¹⁸.

Solche Kraftverteilung in Mitteleuropa stellte eine ernste Gefahr für die Jagiello Monarchie dar, da ein Konflikt mit den Kreuzrittern Mobilmachung des ganzen Reiches und Ungarn gegen Polen hieße. Das Brechen dieser Verbindungen wurde einer der Hauptziele der Westpolitik Jagiellos. In diesem Zusammenhang ist der Teilungsplan Polens unter Ordensstaat, Ungarn, Schlesische Fürsten und Kaiser gar kein Wunder; der Ideenträger war Kaiser Sigismund, der 1392 die Kreuzritter dafür mit Masowien, Nordgroßpolen und Kujawy beschenken wollte. Der Plan scheiterte, nun aber fast 400 Jahre später kam es unter anderen Bedingungen doch dazu¹⁹.

Die polnisch-litauische Union beunruhigte ebenso die Nachbarn des Ostens. Der Bund mit Polen befestigte die Lage Litauens in ihm untergebenen

¹⁶ J. Krzyżaniakowa, J. Ochmański, *Władysław II Jagiełło*, Wrocław 1990, S. 164–167.

¹⁷ „Subicientes nos, gentem atque terram Valachiae, castra ceteraque dominia sibi et consorti sue nec non ipsorum legitimis successoribus ac coronae Regni Poloniae omagaliter perpetuis temporibus duraturis“; J. Skrzypek, *Południowo-wschodnia polityka Polski (1386–1399)*, Lwów 1936, S. 55.

¹⁸ K. Tymieniecki, *Polska w średniowieczu*, Warszawa 1961, S. 156.

¹⁹ H. Schaefer, *Geschichte der Pläne zur Teilung des alten polnischen Staates seit 1386*, ebd., S. 50–53.

Westrußland und ermöglichte die weitere Expansion in Richtung Osten. Dies beunruhigte das immer mächtiger werdende Großfürstentum Moskau, das unter dem Dymitr Donski und dessen Sohn Wassili der I. die Vereinigung aller russischen Fürstentümer unternahm. Klar, der Kampf um die Rußlandherrschaft zwischen Moskau, Litauen und Tataren war noch lange nicht entschieden, die polnisch-litauische Union hatte doch auch hier eine Kräfteveränderung zur Folge. Das interessante Zeugnis war die Schlacht an Worskla (12 VIII 1399), die Litauens Expansion gegen Osten jedoch bremste. Im Kampf gegen Nachkommen des Tschingis-Khan sind neben zahlreichen Litauer fast alle polnischen Ritter gefallen. Sie gaben ihr Leben geopfert, überzeugt, daß sie die Weichsel verteidigen. Bei dieser Schlacht kämpften auf Litauerseite sogar Ordenstruppen; unter den gefallenen Rittern befanden sich: Tomasz und Jan Surwillo – „echte Litauer“. Der erste erhielt sogar die Komturwürde von Rastenburg; ein Zeichen der damaligen Zeit²⁰.

Die Wiedererlangung von Rotrussland und die Lehenshuldigung Moldaviens und Walachei (1387) war der Beginn der Schwarzmeerpolitik Polens. Für eine langfristige Perspektive bedeutete das den Anfang des Konfliktes mit der osmanischen Türkenmacht, die um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert ihre Balkanherrschaft festigten. Ungarns König Sigismund der Luxemburger, kämpfte gegen Osmanen und suchte nach Alliierten, da bot sich hier eine Allianzmöglichkeit mit Jagiello. So wurde auch die polnische West- und Ostpolitik durch gegenseitige Bedingungen gesteuert²¹.

4. Der polnisch-litauische Staat als Protagonist der Europäischen Union

Das Königreich Polen befand sich, dank dem Bund mit Litauen im Zentrum des europäischen politischen Geschehens und von nun an wurde es dessen wichtigste Bindeglied. Die Entstehung des polnisch-litauischen Staates, damit verbundene spektakuläre Taufe Litauens und die Gestaltung der katholischen Kirche Litauens mit dem Lateinritus wurde aufmerksam aufgenommen, sowohl im Westen als auch im Osten. Besondere Hoffnungen hegte jetzt der Apostolische Stuhl. Papst Urban der VI. dachte, wie seine Vorgänger, an eine Wiedervereinigung der griechischen und römischen Kirche, und hoffte

²⁰ H. Paszkiewicz, *Jagiellonowie a Moskwa*, ebd., S. 417–419; J. Dąbrowski, *Korona Królestwa Polskiego w XIV wieku. Studium z dziejów rozwoju polskiej monarchii stanowej*, Wrocław 1956, S. 96.

²¹ L. Kolankowski, *Polska Jagiellonów*, Lwów 1936, S. 46 passim.

auf Polens Drang, der die orthodoxe Russlands Kirche zum Katholizismus zwingt²². Jagiellos Taufe – und damit Litauens – hatte auch höchst politischen Charakter, denn sie hat dem Kreuzritterorden die Existenzgrundlage in diesem Teil Europa weggenommen. Deshalb hat man auch den Großmeister Konrad Zöllner von Rottenstein als den Taufspaten des Königs Wladyslaw Jagiello eingeladen. Der Orden bekämpfte die Union auf diplomatischen Weg, indem „die Scheintaufe Jagiellos und Litauen“ verkündet wurde. Diese Handlung trat in Rom auf sehr starken Widerspruch Polens. Schon im Jahre 1386 hat der päpstliche Legat ein Appell an die deutschen Fürsten gerichtet und rief alle auf, den polnischen König – Neofit als den echten Gläubigen anzuerkennen. Zuletzt hat der Apostolische Stuhl im Jahre 1403 den Kreuzrittern verboten einen Krieg mit Litauen weiterzuführen²³.

Der polnisch-litauische Staat wurde für Rom die Bastion des Christentums im Osten. Im 15. Jahrhundert, als die Bedeutung des Ordenstaates gefallen war und die Bedrohung von Osmanen gewaltig wuchs, entstand in Rom ein Leitsatz: „Polonia – antemurale christianorum“. Die große jagiellonische Monarchie, ihre Bodenschätze, und ein großes demographisches Potential wurde für den europäischen Handel sehr interessant. In England, Niederlande und in den Ländern des deutschen Reiches nahm man sehr schnell die Bedeutung Polens als Brücke zwischen West- und Osteuropa wahr²⁴.

Die Union hat auch eine schnelle wirtschaftliche Entwicklung des polnischen Staates ermöglicht, so daß im 16. Jahrhundert Polen den Namen – „Speicher Europas“ bekam. Wir dürfen auch nicht vergessen, was für eine Bedeutung dieses Bündnis für die Entwicklung der Zivilisation Osteuropas hatte. In Mittelalter war Polen ein Staat, der die Übertragung westlichen Kultur nach Osten und umgekehrt vermittelt hat. Es ist eine Tatsache, die sich nicht verleugnen lässt. Das neue Bündnis zwischen unterschiedlichen Kulturen und Religionen war ein starkes Fundament für einen neuen Staat, einen Staat „ohne Scheiterhaufen“, auf den Staat hatte ganz Europa mit Bewunderung hatte schauen können.

Als vor dreißig Jahren, zu aller Menschenfreude, die Berliner Mauer fiel und die zwei „Lungen Europas“ die Freiheit wieder im gleichen Takt einatmen konnten, tönte es aus den Brüssler Salons laut in die Welt hinaus „Wir müssen Europa eine Seele geben“. Der damalige Vorsitzender der

²² T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV wieku*, in: *Chrzest Litwy*, ebd., S. 24–25.

²³ A.F. Grabski, *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV–XV w.*, Warszawa 1968, S. 303–307.

²⁴ J. Wyrozumski, *Territoriale Einleitung Polens zur Zeit der Jagiellonen*, in: *Polen im Zeitalter der Jagiellonen...*, ebd., S. 13.

Europäischen Kommission – Jacques Delors fragte die Europäer frei weg „Was wollt ihr euren Kindern überlassen: ein Europa als Wiege aller Werte und Zeugnis echter Kultur oder aber ein Europa, deren einziges Ziel es ist mehr zu besitzen – ein zweiter Kühlschrank, ein dritter Fernseher, ein neues Auto und so fort?“. Er beantwortete seine rhetorischen Fragen folgendermaßen selbst „wenn es in den allernächsten Jahren nicht gelingt Europa eine Seele zu geben, einen Geist im Sinne des Lebens, dann wird es nicht lange bestehen!“²⁵. Das Fundament der Einheit unserer Zivilisation ist nämlich das Materielle oder der wissenschaftlich-technische Fortschritt, sondern die geistige und kulturelle Zusammengehörigkeit, so wie die kulturelle Verbindung und Grenzen überschreitende europäische Metageographie. Ein solches geistiges und kulturelles Zeichen der politischen, europäischen Einheit war einst die polnisch-litauische Union, dessen Erbe bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben ist, und beweist, dass in der Geschichte *plus ratio quam vis*.

Bibliographie

- Abraham W., *Polska a chrzest Litwy*, in: *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, hrsg. von W. Baranowski, Kraków 1914, S. 3–36.
- Baczkowski K., *Europäische Politik der Jagiellonen*, in: *Polen im Zeitalter der Jagiellonen 1386–1572*, hrsg. von G. Stangler, Wien 1986, S. 56–65.
- Błaszczyk G., *Dzieje stosunków polsko-litewskich*, Bd. 2: *Od Krewa do Lublina*, Poznań 2007.
- Bues A., *Die Jagiellonen: Herrscher zwischen Ostsee und Adria*, Stuttgart 2010.
- Dąbrowski J., *Korona Królestwa Polskiego w XIV wieku. Studium z dziejów rozwoju polskiej monarchii stanowej*, Wrocław 1956.
- Demkowski H., *The Union of Lublin. Polish Federalism in the Golden Age*, Boulder 1982.
- Długosz J., *Historiae Polonicae libri XII. Libri IX–X*, veröff. von A. Przeździecki, in: J. Długosz, *Opera omnia*, Bd. 3, Kraków 1876, S. 450–476.
- Fink K.A., *Die Päpste in Avignon*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 1973, S. 366–413.
- Frost R., *Oksfordzka historia unii polsko-litewskiej. Powstanie i rozwój 1385–1569*, Bd. 1, Poznań 2018.
- Grabski A.F., *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV–XV w.*, Warszawa 1968.
- Halecki O., *Dzieje unii jagiellońskiej*, Bd. 1, Kraków 1919.
- Kolankowski L., *Polska Jagiellonów*, Lwów 1936.

²⁵ G. Robbers, *Europa und die Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 1998, Hf. 3, S. 146–157.

- Krzyżaniakowa J., Ochmański J., *Władysław II Jagiełło*, Wrocław 1990.
- Lithuani Polock capiunt* [W]ielkiego Xsiewstwa Litewskiego kronyczka krotko pisana, XVII 469, in: *Regesta Lithuaniae ab origine usque ad Magni Ducatus cum Regno Poloniae unionem*, Bd. 1, veröff. von H. Paszkiewicz, Varsoviae 1930.
- Litterae, quibus Jagalo dux Lithuaniae Rutenus postulat Hedvigim reginam Poloniae sibi in matrimonium copulari*, Krewa 14. August 1385, in: *Akta Unii Polski z Litwą 1385–1791*, veröff. von S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków 1932.
- Łomiański H., *Polityka Jagiellonów*, Poznań 1999.
- Łomiański H., *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, Warszawa 1989.
- Miecišlovas J., *Lietuvos ir Lenkijos unija (XIV u. vid – XIX apr.)*, Vilnius 2000.
- Pagel K., *Die Hanse*, Braunschweig 1983.
- Paszkiewicz H., *Jagiellonowie a Moskwa*, Bd. 1, Warszawa 1935.
- Paszkiewicz H., *O genezie i wartości Krewa*, Warszawa 1938.
- Paszkiewicz H., *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925.
- Robbers G., *Europa und die Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 1998, Hf. 3, S. 146–157.
- Schaeder H., *Geschichte der Pläne zur Teilung des alten polnischen Staates seit 1386*, Leipzig 1937.
- Skrzypek J., *Południowo-wschodnia polityka Polski (1386–1399)*, Lwów 1936.
- Śliwa T., *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV wieku*, in: *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, hrsg. von M. Zahajkiewicz, Lublin 1990, S. 15–32.
- The Westminster Dictionary of Church History*, veröff. von J.C. Brauer, Philadelphia 1971.
- Tymieniecki K., *Polska w średniowieczu*, Warszawa 1961.
- Wyrozumski J., *Territoriale Einleitung Polens zur Zeit der Jagiellonen*, in: *Polen im Zeitalter der Jagiellonen 1386–1572*, hrsg. von G. Stangler, Wien 1986, S. 13–15.
- Zahajkiewicz M., *Chrzest Litwy*, in: *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, hrsg. von M. Zahajkiewicz, Lublin 1990, S. 33–56.

Zusammenfassung

Plus ratio quam vis. Die polnisch-litauische Union als Wendepunkt im ostmitteleuropäischen Raum um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts

Der Autor möchte in diesem Artikel in einem breiteren Kontext die Problematik der polnisch-litauischen Union und ihre Bedeutung für den ostmitteleuropäischen Raum um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts darstellen. War es wirklich ein Wendepunkt für diese europäische Region oder war es ein Zeichen der nationalen Megalomanie, wie es manchmal behauptet wird. Als Motto dieses Aufsatzes dient den Leitsatz der Krakauer Universität angeben: *Plus ratio quam vis*. Der Autor hat in dieser Arbeit die verfügbare Fachliteratur benutzt.

Summary

Plus ratio quam vis. The Polish-Lithuanian Union as a turning point in Central and Eastern Europe at the turn of the 14th and 15th century

This article is an attempt to present the genesis of the Polish-Lithuanian Union in the year of the jubilee 450 years from the signing of the Union of Lublin Act. The author undertakes to present this important historical act as a turning point in the history of Central and Eastern Europe at the turn of the 14th and 15th century and presents the consequences of this event in its geopolitical, cultural and religious dimension, based on the rich literature available.

Mirosław Grakowicz CSsR

ORCID: 0000-0002-7268-8655

WSD Redemptorystów – Tuchów

60. rocznica pielgrzymki prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do Barda (1959–2019)

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, Bardo, sanktuarium maryjne, Strażniczka Wiary Świętej, archidiecezja wrocławska, historia Kościoła na Dolnym Śląsku, represje komunistyczne

Keywords: Stefan Wyszyński, Bardo, the Marian sanctuary, Our Lady Guardian of the Holy Faith, Archdiocese of Wrocław, history of the Lower Silesian Church, communist repressions

W latach 50. i 60. XX wieku w historii sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary Świętej¹ w Bardzie odbyły się dwie szczególne uroczystości religijne. Pierwszą z nich był odpust z okazji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 sierpnia 1959 roku, na który przybył prymas Polski kard. Stefan Wyszyński. Drugą była uroczysta koronacja figurki bardzkiej Madonny 3 lipca 1966 roku, której dokonał abp Bolesław Kominek, rządca archidiecezji wrocławskiej. Każda z tych uroczystości zgromadziła ponad 100 tys. pielgrzymów². W 2016

¹ W oficjalnych dokumentach Kościoła tytuł ten został użyty po raz pierwszy w dekreście abpa Mariana Gołębiewskiego z 2 września 2004 roku; por. M. Gołębiewski, Dekret o podniesieniu sanktuarium Matki Bożej w Bardzie Śląskim do rangi sanktuarium metropolitalnego, Wrocław, 2 września 2004.

² Zachowane zdjęcia i filmy z tych uroczystości wskazują na rzeszę pielgrzymów przybyłych do Barda, która robiła duże wrażenie na organizatorach i uczestnikach. Zapewne nikt dokładnie nie policzył wiernych, a podawane liczby były szacunkowe, stąd spore rozbieżności w źródłach historycznych. W zrealizowanym z okazji pobytu Prymasa materiale filmowym podano, że do Barda przybyło wówczas 200 tys. pątników; por. S. Podgórski, *Niezwykły Odpust. Ks. Prymas Kardynał Stefan Wyszyński na odpuscie w Bardo Śląskim, 15 VIII 1959*, <https://www.youtube.com/watch?v=m0TU2V5OWKY> (dostęp: 4 marca 2019). Natomiast w opublikowanym sprawozdaniu z tej uroczystości podano, że było ich ok. 100 tys.; por. *Po-*

roku w diecezji świdnickiej, a zwłaszcza w Bardzie, przeżywana była 50. rocznica koronacji. W 2019 roku przypada zaś 60. rocznica pielgrzymki prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do Barda. Celem niniejszego artykułu jest przypomnienie tego ostatniego wydarzenia, ponieważ było ono znaczące dla Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku. Dla lepszego zrozumienia kontekstu historycznego tej pielgrzymki w pierwszym punkcie zarysowano burzliwe dzieje Kościoła na ziemiach zachodnich w okresie powojennym. Chcąc w pełni pojąć osobisty i duszpasterski wymiar pielgrzymki prymasa Wyszyńskiego, należy koniecznie przywołać jego oddanie się Matce Chrystusa, o czym traktuje drugi punkt artykułu. Trzeci zawiera krótką historię bardzkiego sanktuarium. W czwartym, na podstawie dostępnych źródeł, omówiono przebieg pielgrzymki prymasa Wyszyńskiego. Natomiast w punkcie piątym zaprezentowano jego notatkę na temat tego wydarzenia.

1. Historia Kościoła katolickiego na ziemiach zachodnich po 1945 roku

Wraz z zakończeniem II wojny światowej nastąpiły radykalne zmiany dla państwa polskiego w obrębie jego terytorium, struktury ludnościowej i ustroju. Decyzją ówczesnych mocarstw Polska znalazła się w sowieckiej strefie wpływów. Na konferencji w Poczdamie w 1945 roku odebrano jej na rzecz Związku Radzieckiego ziemie zabużańskie. W ramach „rekompensaty” przyznano jej ziemię lubuską, Pomorze Zachodnie, Prusy Wschodnie i Śląsk oraz Wolne Miasto Gdańsk. Zabraną obszar wynosił ok. 182 tys. km². Przyznane tereny miały powierzchnię 103 tys. km², co stanowiło jedną trzecią powojennego terytorium państwa³. Wraz z ustaleniem nowych granic pojawiły się w Europie problemy migracyjne. Polską ludność zabużańską zmuszono do opuszczenia rodzinnych stron i zamieszkania na terenach przyznaczonych Polsce na konferencji w Poczdamie. Nowa sytuacja polityczna miała znaczący wpływ na kształtowanie się życia religijnego ludzi. Przesiedleni zabierali ze sobą nie tylko swój dobytek, ale również swoje obyczaje i przywiązanie do Kościoła. Z Kresów przywozili obrazy, krzyże i pamiątki kultu religijnego. „W ten spo-

był Prymasa Polski we Wrocławiu i Bardu Śl. w dniach 14 i 15 sierpnia 1959 r., „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XIV (1959), nr 10, s. 513. Liczba pielgrzymów na uroczystościach koronacyjnych szacowana była na 150 tys.; por. J. Krok, *Sprawozdanie z uroczystości milenijnych i koronacji Figury Matki Bożej w Bardzie Śląskim w dniu 2 i 3 lipca 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8, s. 194.

³ Por. A.L. Sowa, *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945–2001)*, w: *Wielka historia Polski*, red. S. Grodziski, t. 10, Kraków 2001, s. 29.

sób w nowych granicach Polski znalazło się ok. 100 cudownych wizerunków pochodzących z Kresów⁴. Na ziemiach zachodnich i północnych Polski do najbardziej znanych sanktuariów należały: Góra św. Anny, Trzebnica, Krzeszów, Gietrzwałd, Święta Lipka, Bardo Śląskie i Wambierzyce. Repatrianci powoli i z trudem organizowali swoje życie świeckie i religijne. Nie było to łatwe zadanie. Ich losy obrazuje częściowo film Sylwestra Chęcińskiego *Sami swoi*. Ich adaptacja do nowych warunków nie przebiegała bezkonfliktowo ani też nie dokonała się w krótkim czasie. Sąsiadami na tych ziemiach zostawali nieraz ludzie, którzy nic o sobie nie wiedzieli. Struktury życia społecznego tworzyły się od podstaw i były często bardzo słabe. Do głosu dochodziły różnorodne uprzedzenia wynikające z odmiennych tradycji kulturowych oraz pretensje powstające w trakcie akcji osadniczej⁵. Ważną rolę w integrowaniu społeczeństwa na ziemiach zachodnich odegrał Kościół katolicki. Zdarzało się niejednokrotnie, że z Kresów przyjeżdżały całe wioski wraz ze swoim księdzem. Bywało też tak, że ludzie nie chcieli osiedlać się w miejscowościach, gdzie nie było kościoła. Obecność księży lub sióstr zakonnych ułatwiała repatriantom decyzję o zamieszkaniu na danym terenie⁶.

Po zakończeniu II wojny światowej hierarchia kościelna, z kard. prymasem Augustem Hlondem na czele, natychmiast zaczęła organizować życie religijne na Ziemiach Odzyskanych. Ważną rolę w integracji katolików odegrali polscy i niemieccy duchowni⁷. Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych w czerwcu 1945 roku odbyła się w Częstochowie pierwsza powojenna sesja Episkopatu Polski. Przewodniczył jej metropolita krakowski książę kard. Adam Stefan Sapieha, wielki polski patriota. Podczas konferencji próbowano podsumować straty wojenne w kontekście życia religijnego kraju, omówiono potrzeby duszpasterskie, skupiając się przede wszystkim na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Erygowano wówczas Krajową Centralę Caritas, która organizowała pomoc materialną dla osób dotkniętych wojną⁸. W lipcu 1945

⁴ A. Datko, *Chrześcijańskie miejsca pielgrzymkowe w Polsce*, w: *1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, red. J. Witkowski, Warszawa 2016, s. 172.

⁵ Por. A. Friszke, *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003, s. 141.

⁶ J. Krucina, *Rola integracyjna Kościoła na ziemiach zachodnich*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 13–14.

⁷ Przykładem takiego miejsca integracji było sanktuarium maryjne w Bardzie. Ważną rolę w tym kontekście odegrał jego pierwszy polski kustosz, redemptorysta o. Ludwik Frańś. To on 30 maja 1946 roku w święto Wniebowstąpienia Pańskiego zorganizował pierwszą po wojnie oficjalną pielgrzymkę katolików z Dolnego Śląska do sanktuarium w Bardzie; por. J. Schweter, *Wartha (Bardo Śląskie). Historia miejscowości pielgrzymkowej i odbywanych do niej pielgrzymek*, tłum. S. Stańczyk (sen.), Bardo 2001, s. 434, 436–437.

⁸ Por. E. Kołtan, *Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej w Polsce i w Niemczech w latach 1945–1970*, Wrocław 2016, s. 102.

roku powrócił do kraju prymas Polski kard. August Hlond, który zamieszkał w Poznaniu⁹. Wcześniej, 8 lipca 1945 roku, uzyskał on od Stolicy Apostolskiej nadzwyczajne pełnomocnictwa¹⁰, dzięki którym mianował administratorów apostołskich na ziemiach zachodnich i północnych Polski. 15 sierpnia 1945 roku na terytorium Śląska powstały dwie administracje apostołskie: we Wrocławiu – dla dolnośląskiej części archidiecezji wrocławskiej, skrawków archidiecezji praskiej i diecezji miśnieńskiej, oraz w Opolu – dla południowej części archidiecezji wrocławskiej i części archidiecezji ołmunieckiej¹¹. Nowy podział administracyjny Kościoła w Polsce wywołał sprzeciw Episkopatu niemieckiego, ponieważ Ziemie Odzyskane były nadal objęte konkordatem pomiędzy Stolicą Apostolską a III Rzeszą z 1933 roku¹². Administratorem apostołskim na Dolnym Śląsku z siedzibą we Wrocławiu został ks. infułat Karol Milik, zaś na Śląsku Opolskim ks. infułat Bolesław Kominek¹³.

Władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z Bolesławem Bierutem na czele robiły wszystko, aby życie religijne przybywających na te ziemie Kresowiaków osłabić, nawet wyeliminować, zastępując je ideologią marksistowsko-leninowską. W 1945 roku w Polsce został zainstalowany rząd całkowicie zależny od Związku Radzieckiego. 15 września tego samego roku zerwał on konkordat ze Stolicą Apostolską. W ten sposób rząd mógł podejmować działania wymierzone w Kościół. Choć konstytucja marcowa z 1921 roku zapewniała Kościołowi swobodne funkcjonowanie, to w praktyce było ono coraz bardziej ograniczane. Czasowo jednak, ze względu na jego integracyjną rolę na Ziemach Odzyskanych, również ze względów propagandowych oraz z powodu zbliża-

⁹ Trzy lata po powrocie do Polski zmarł on po krótkiej chorobie. Przyczyna jego śmierci pozostała do dzisiaj niewyjaśniona; por. *Czy zostaną wyjaśnione okoliczności śmierci kard. Augusta Hlonda?*, <https://ekai.pl/czy-zostana-wyjasnione-okolicznosci-smierci-kard-augu-sta-hlonda> (dostęp: 21 lutego 2019).

¹⁰ Por. J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, t. 1–2, Poznań 2009, s. 40 n.

¹¹ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 381.

¹² Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 33.

¹³ Decyzją papieża Piusa XII z 28 kwietnia 1951 roku ks. Bolesław Kominek został mianowany biskupem we Wrocławiu. Nie mógł on jednak sprawować urzędu ze względu na sprzeciw władz komunistycznych. Sakrę biskupią przyjął po kryjomu w Przemyślu z rąk tamtejszego ordynariusza bpa Franciszka Bardy 10 października 1954 roku; por. *Nominacja J. E. Ks. biskupa dr Bolesława Kominka biskupem we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” V–XII (1957), nr 1–2, s. 1. Funkcję właściwego rządcy diecezji wrocławskiej objął on na mocy dekretu wykonawczego kard. Wyszyńskiego z 1 grudnia 1956 roku, który nadawał mu pełne uprawnienia biskupa rezydencjalnego we Wrocławiu; por. *Dekret wykonawczy J. Em. Prymasa Polski ustanawiający J. E. Ks. dr. Bolesława Kominka biskupem we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” V–XII (1957), nr 1–2.

jących się wyborów parlamentarnych, władzom Polski Ludowej zależało na stwarzaniu pozorów respektowania praw Kościoła, a nawet przyjaznego z nim współistnienia¹⁴. Kilkanaście dni po zerwaniu konkordatu, 25 września 1945 roku, władza ludowa wydała dekret o małżeństwach cywilnych obowiązujących wszystkich obywateli. Wprowadzając w ten sposób instytucję rozwodu, władze *de facto* ugodziły w podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny¹⁵. Wyraźnie lansowana była koncepcja państwa laickiego, która zakładała pozbawienie Kościoła jakiegokolwiek wpływu na życie społeczne. Aby osiągnąć swój cel, komuniści sięgali po takie metody, jak represje administracyjne, próby korupcji i infiltracji hierarchii kościelnej, księży, osób życia konsekrowanego, a także osób świeckich¹⁶. Ziemie Odzyskane miały stać się poligonem doświadczalnym antykościelnej polityki¹⁷. Oficjalnie zarzewiem konfliktu między państwem a Kościołem na tych terenach stał się list papieża Piusa XII z 1 marca 1948 roku do biskupów niemieckich. Po opublikowaniu go władze PRL zaczęły oskarżać polskich biskupów oraz duchownych o brak postawy patriotycznej i szerzenie destabilizacji¹⁸.

W 1947 roku władze komunistyczne w Polsce przystąpiły już do otwartej walki z Kościołem. Na początku 1949 roku Biuro Polityczne Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej powołało specjalną komisję, której zadaniem było wypracowanie „generalnej linii postępowania wobec kleru”. Zakładano całkowite usunięcie ze szkół osób duchownych nauczających przedmiotów świeckich, przesunięcie lekcji religii na pierwsze lub ostatnie godziny, ograniczenie przedszkoli prowadzonych przez Caritas itp.¹⁹. Innym sposobem represjonowania Kościoła był dekret z 5 sierpnia 1949 roku o ochronie „wolności” sumienia i wyznania. Mówił on m.in. o wyjęciu spod prawa stowarzyszeń zakonnych i kongregacji duchownych. W ten sposób została zakwestionowana podstawa prawna ich istnienia²⁰. Następnym niszczącym działaniem władz była ingerencja w majątek Kościoła. Uczyniono to ustawą z dnia 20 marca 1950 roku o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki. Wprowadzono ją w życie 6 marca, czyli jeszcze zanim została uchwalona przez sejm. Ustawa ograniczała autonomię Kościoła, oddając państwu kontrolę nad

¹⁴ Por. E. Kołtan, *Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁵ Por. tamże, s. 158.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. A. Mirek, *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*, Lublin 2009, s. 10.

¹⁸ E. Kołtan, *Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej...*, dz. cyt., s. 159.

¹⁹ Tamże, s. 160.

²⁰ Tamże.

jednym ze źródeł jego finansowania. Uderzała ona w dobra materialne zarówno diecezji, jak i zakonów²¹.

Kolejną otwartą próbą ingerencji w życie Kościoła był dekret Rady Państwa z 9 lutego 1953 roku, w którym władze uzurpowały sobie prawo decydowania o tworzeniu, obsadzaniu i znoszeniu duchownych stanowisk kościelnych. Zastosowanie się do niego uczyniłoby Kościół marionetką w rękach komunistów. Spotkało się to z ostrą reakcją ze strony hierarchii w Polsce. Episkopat Polski, z kard. Stefanem Wyszyńskim na czele, w memoriale skierowanym do Bolesława Bieruta 8 maja 1953 roku odrzucił tę bezprawną próbę ingerencji w sprawę Kościoła. Najdobitniej stanowisko biskupów w tej sprawie wyrażały końcowe słowa pisma:

Pójdziemy za głosem apostolskiego naszego powołania i kapłańskiego sumienia, idąc z wewnętrznym spokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy najmniejszego powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem nie za co innego, lecz za sprawę Chrystusa i Chrystusowego Kościoła. Rzeczy Bożych na ołtarzach cesarza składać nam nie wolno. *Non possumus!*²²

W odpowiedzi na to władza komunistyczna zintensyfikowała represje wobec Kościoła. Uwięziony został kard. Stefan Wyszyński. Jego internowanie trwało od 25 września 1953 roku do 26 października 1956 roku. Narastał terror wobec osób duchownych i konsekrowanych. Wzorem ościennych państw komunistycznych przystąpiono do konkretnego niszczenia zakonów. W czasie gdy przetrzymywany był prymas Wyszyński, przystąpiono do likwidacji zakonów żeńskich. Akcję aresztowania i więzienia zakonnic w obozach pracy władze komunistyczne określiły kryptonimem „X-2”²³. Próbką osłabienia Kościoła od wewnątrz było zorganizowanie ruchu „księży patriotów”. W *exposé* sejmowym w styczniu 1949 roku premier Józef Cyrankiewicz stwierdził: „wszelkie próby wykorzystania ambony czy szat kapłańskich dla podniecania namiętności przeciw państwu ludowemu lub popierania podziemia będą przecinane z całą stanowczością i surowością prawa. Rząd będzie natomiast otaczał opieką tych kapłanów, którzy dali i dają dowody swego patriotyzmu”. Do księży współpracujących z rządem przyłgnęło propagandowe określenie „księża patrioci” jako przeciwieństwo nieposłusznej wobec władz większości kleru²⁴. W grudniu

²¹ Tamże, s. 114.

²² Por. 8 maja 1953 r. „*Non possumus!*” – biskupi polscy sprzeciwili się władzy komunistycznej, <https://nowahistoria.interia.pl/kartka-z-kalendarza/news-8-maja-1953-r-non-possumus-biskupi-polscy-sprzeciwili-sie-wl,nId,1419856>, (dostęp: 4 marca 2019).

²³ Szeroko i dogłębnie zagadnienie to omawia A. Mirek w: *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*, dz. cyt.

²⁴ Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, t. 2, Warszawa 1995, s. 156.

1954 roku liczba zarejestrowanych w Komisji Księży przy ZBoWiD wynosiła ok. 1000, czyli 10 procent ogółu kapłanów²⁵. Wszystkie te szykany i próby podzielenia Kościoła nie osłabiły jednak ducha katolickiego w narodzie.

To krótkie omówienie relacji na linii władza ludowa–Kościół katolicki w latach 50. XX wieku ukazuje ogrom problemów, z którymi przyszło zmierzyć się ówczesnemu duchowieństwu, a zwłaszcza kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Pomimo prześladowań Kościoła komuniści, wydaje się, osiągnęli skutek odwrotny od zamierzonego. Uwięzienie prymasa Polski sprawiło, że był on postrzegany przez katolików w Polsce i za granicą jako męczennik i mąż stanu. Jako świadek Chrystusa, za którego cierpiał prześladowanie, odgrywał on zasadniczą rolę w jednoczeniu wspólnoty Kościoła katolickiego w Polsce. Dlatego też każda jego obecność na uroczystościach religijnych była odbierana przez katolików jako wydarzenie najwyższej rangi, które gromadziło rzesze wiernych. Nie bez znaczenia dla jednoczącej roli Prymasa była jego postawa całkowitego zwierzenia Maryi Matce Chrystusa.

2. „Wszystko postawiłem na Maryję!”

Maria Okońska, która przez ponad 30 lat posługiwała w sekretariacie prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, stwierdziła, że najbardziej związła formułą wyrażającą jego postawę było wyznanie: „Wszystko postawiłem na Maryję!”.

Było to 14 lutego 1953 r., kiedy wobec trudności i niebezpieczeństwa, w jakich się znalazł Kościół w Polsce rządzonej i prześladowanej przez komunistów – nagle twarz kardynała zaczęła promieniować przedziwnym wprost światłem, a nawet serdeczną radością i pokojem. Domownicy wiedzieli, że Prymas Polski znalazł ratunek dla udręczonego Kościoła i Narodu. Było to jakieś natchnienie samej Matki Bożej. Rzeczywiście, aż do końca był on wierny temu natchnieniu i zawsze, a zwłaszcza w trudnych chwilach swego życia i pasterzowania – wszystko stawiał na Maryję!²⁶.

Całkowite zawierzenie się Matce Odkupiciela przez Prymasa wyraziło się przede wszystkim w jego sposobie duszpasterzowania, którego duchowym i materialnym centrum stała się Jasna Góra i każde sanktuarium maryjne na ziemi, zwłaszcza polskiej. Podczas internowania w latach 1953–1956 przygotował on *Jasnogórskie śluby narodu polskiego*. W grudniu 1954 roku z okazji

²⁵ Por. M. Rostworowski, *Słowo o Paxie 1945–1956*, Warszawa 1968, s. 48.

²⁶ M. Tabulski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, <https://naszdzienik.pl/wiara-kosciol-w-polsce/156573,wszystko-postawilem-na-maryje.html> (dostęp: 21 lutego 2019).

zbliżającej się 300. rocznicy obrony Częstochowy po raz kolejny zwrócił się ku Maryi. W zapiskach więziennych zanotował:

Warto myśleć o „obronie Jasnej Góry” roku 1955. Jest to obrona duszy, rodziny, Narodu, Kościoła przed zalewem nowych „czasów” (...). Obrona Jasnej Góry dziś – to obrona chrześcijańskiego ducha Narodu, to obrona kultury rodzimej, obrona jedności serc ludzkich – w Bożym Sercu, to obrona swobodnego oddechu człowieka, który chce wierzyć bardziej Bogu niż ludziom, a ludziom – po Bożemu. (...) Obrona Jasnej Góry dziś to obrona duszy chrześcijańskiego narodu. To stokroć donioślejszy cud, który wymaga większego jeszcze bohaterstwa do walki z wrogiem, który jest w nas. (...) dziś „obrona Jasnej Góry” – to zwycięstwo nad sobą, nad tym wrogiem, którym jestem sam²⁷.

Po uwolnieniu z więzienia 28 października 1956 roku Prymas ogłosił 3 maja 1957 roku na Jasnej Górze rozpoczęcie Wielkiej Nowenny, której celem było przygotowanie Polski na rocznicę tysiąclecia jej chrztu. Program nowenny rozłożony został na dziewięć lat, tj. do 1966 roku. Sanktuarium jasnogórskie odgrywało ogromną rolę w życiu osobistym kard. Wyszyńskiego. W jego zamiśle duszpasterskim stało się ono podstawowym miejscem odniesienia dla katolików w Polsce. Na program duszpasterski oparty na Maryi Matce Najświętszego Odkupiciela uwagę zwrócił również papież Jan XXIII. Podczas papieskiej koronacji, która odbyła się 4 listopada 1958 roku, prymas Wyszyński usłyszał od niego słowa wypowiedziane po polsku: „Częstochowa, Częstochowa”, a następnie papież dodał już po włosku: „Pragnę, aby się za mnie wiele modlono na Jasnej Górze”²⁸.

Każde sanktuarium maryjne miało dla prymasa Stefana Wyszyńskiego wielkie znaczenie w prowadzeniu ludzi do zbawienia. Tak mówił o ich roli do księży: „Sanktuaria maryjne są i powinny być maryjnymi ogniskami na ziemi polskiej. Ogniska te muszą płonąć dla całego dekanatu, diecezji czy danej części kraju!”²⁹. Uważał, że „Każde sanktuarium, nawet to małe, ubożuchne, to jakby dłoń niepokalana Maryi, Królowej Polski, wyciągająca się ku wspomnieniu i obronie narodu. Trzeba tę dłoń pochwycić, ucześcić się jej, choćby ta dłoń wyciągała się w dalekiej, zapadłej wiosce”³⁰. Podczas porannej modlitwy Prymas miał zwyczaj pielgrzymować duchowo do różnych sanktuarium maryjnych. Było to zapewne jego codzienne, synowskie pochwycenie wyciągnię-

²⁷ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 119–120.

²⁸ Tenże, *Zadania sanktuariów maryjnych w pracach wielkiej nowenny. Część druga – praktyczna, Jasna Góra, 11 maja 1959*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. V: 1959, red. Z. Kraszewski, Warszawa 2006, s. 244.

²⁹ Tamże, s. 239.

³⁰ Tamże.

tej dłoni ukochanej Matki³¹. Możemy zasadnie przypuszczać, że po 15 sierpnia 1959 roku na „trasie” jego codziennych porannych pielgrzymek znalazło się również sanktuarium Strażniczki Wiary Świętej w Bardzie.

3. Sanktuarium maryjne w Bardzie

Sanktuarium maryjne w Bardzie zaliczane jest do sanktuariów ponadregionalnych i międzynarodowych. Odgrywało ono i nadal odgrywa na Śląsku szczególną rolę³². Jest najstarszym sanktuarium maryjnym w tym regionie. Chronologicznie w Polsce wyprzedza je sanktuarium w Górze Klasztornej, gdzie objawienia maryjne miały miejsce w 1079 roku. Redemptorysta o. Ludwik Frąs nazwał Bardo Częstochową Śląską, gdyż uważał, że spełnia ono na Śląsku podobną rolę jak Częstochowa w Polsce³³. W 1000 roku, a więc w roku założenia Barda, znajdowało się ono w granicach biskupstwa wrocławskiego. Informuje o tym bulla protekcyjna wydana przez papieża Hadriana, która wymienia je z nazwy. Niektórzy historycy przypisują jego powstanie królowi Bolesławowi Chrobremu, a za datę jego założenia uważają 1006 rok³⁴. Kult Najświętszej Maryi Panny w Bardzie zogniskowany jest wokół dwóch objawień maryjnych, których szczególnym znakiem jest lipowa figurka Matki Bożej Bardzkiej. W źródłach historycznych wzmiankę o pierwszym objawieniu znajdujemy ok. 1200 roku. Maryja, ukazując się młodzieńcowi, który służył na dworze kasztelana bardzkiego, przekazała mu swój wizerunek, mówiąc, że wybrała to miejsce, aby wszystkim proszącym rozdzielać swe łaski. Figurka, którą pozostawiła młodzieńcowi, miała być materialnym znakiem Jej stałej obecności w Bardzie. Poprosiła też, aby ku Jej czci wybudować w grodzie kaplicę³⁵. Kult Matki Bożej w Bardzie zaczął rozwijać się intensywnie od chwili uzdrowienia pewnego rycerza, który spadając z konia, nieszczęśliwie złamał nogę.

³¹ „Wstawał o 5.00 – z jego zapisków wynika, że nawet w więzieniu nie zmienił planu dnia. Zaczynał od modlitwy. Kiedyś zanotował: »Odwiedzam sanktuaria maryjne«. Ta duchowa wędrówka prowadziła Prymasa do kolejnych wizerunków Maryi z przypisanymi im przez tradycję różnymi charyzmatami”; B. Piasecki, M. Zając, *Kard. Stefan Wyszyński – codzienność*, <http://www.naszczas.pl/kultura/kard-stefana-wyszynski-codziennosc> (dostęp: 22 lutego 2019).

³² Por. A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, s. 227 i 230.

³³ Por. J. Swastek, *Kult Matki Bożej Strażniczki Wiary Świętej w Bardzie*, „Nowe Życie” 2012, nr 5, s. 10.

³⁴ K. Plebanek, *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, Bardo Śląskie*, Bardo Śląskie 1995, s. 7.

³⁵ Por. M. Kapustka, *Bardzka figura maryjna – średniowieczny wizerunek a historia konfesyjna doby baroku*, w: *Bardo – skarby sztuki*, red. A. Koziół, Legnica 2011, s. 99.

Złożył on wtedy ślubowanie, że jeśli otrzyma od Matki Bożej dar zdrowia, to uda się w dziękczynnej pielgrzymce do Niej do Barda. W źródłach historycznych początek ruchu pielgrzymkowego datowany jest na 1270 rok³⁶.

Drugie objawienie Matki Bożej przypada na początek XV wieku. Miało ono miejsce na Górze Bardzkiej, zwanej też kalwaryjską. Maryja ukazała się tam grupie pasterzy. Nie powiedziała do nich nic, ale swoje przesłanie zawarła w łzach, które tam wylała. Na pamiątkę tego wydarzenia pozostawiła na skale ślady stopy i ręki. W miejscu tego objawienia wybudowano w 1619 roku kaplicę. Kustoszami bardzkiego sanktuarium od 1900 roku są redemptoryści³⁷.

Burzliwe były dzieje miasteczka i samego sanktuarium. Wielokrotnie go najeżdżano, grabiono i palono. Kult Matki Bożej nigdy jednak nie zamarł. Były okresy, gdy słabł z powodu toczonych wojen lub nieprzychylnego nastawienia ze strony rządzących, którzy utrudniali ruch pielgrzymkowy. Zawsze jednak sanktuarium bardzkie odgrywało ważną rolę w życiu Kościoła katolickiego na Śląsku³⁸. O jego znaczeniu dobitnie świadczy wypowiedź abpa Bolesława Kominka, który w orędziu z okazji koronacji figurki bardzkiej napisał:

Bardo Śl. wydaje nam się szczególnie stosownym miejscem na wyrażenie tych aktów religijnych. Przez Bardo chyba płynął pierwszy strumień chrześcijańskiego nurtu, który się przebił do Polski. Bo przez bramę kłodzką szli pierwsi misjonarze do Polski. Bardo Śl. było pewnie pierwszym postojem w pielgrzymce tych apostołów, którzy nam przed tysiącem lat nieśli światło Ewangelii Chrystusowej. W Bardzie Śląskim zapalili po drodze jedno z pierwszych ognisk maryjnych³⁹.

Szczególnym zaś aktem podkreślającym rolę tego sanktuarium w Kościele katolickim w Polsce była uroczysta koronacja figurki bardzkiej, której dokonano 3 lipca 1966 roku. Była to pierwsza koronacja figurki maryjnej na Dolnym

³⁶ Można przypuszczać, że odbywał się on już wcześniej, na co wskazuje czas powstania figurki. Przeprowadzone w 2016 roku badania dendrologiczne i datacja wykonana metodą C14 potwierdziły, że jest ona najstarszą romańską drewnianą rzeźbą Matki Bożej w Polsce. Starannie dobrany przez rzeźbiarza kawałek drewna lipowego pochodzi z 1011 roku, przy czym granica błędu wynosi 26 lat. Badania potwierdzają w 95 procentach, że drewno to zostało przygotowane między 985 a 1037 rokiem, czyli w czasach, gdy wielu Polaków przyjmowało chrzest; por. ARB, M. Krąpiec, Zestawienie wyników datowań radiowęglowych, Kraków, 12 kwietnia 2016.

³⁷ Przed redemptorystami posługę duszpasterską w Bardzie pełnili: joannici (1189–1208), augustianie (1210–1247), cystersi (1247–1810), kapłani diecezjalni (1810–1900). Redemptoryści przybyli do Barda 1 maja 1900 roku na zaproszenie kard. Georga Koppa; por. J. Schweter, *Wartha (Bardo Śląskie)*..., dz. cyt., s. 309–310.

³⁸ Por. J. Swastek, *Kult Matki Bożej*..., dz. cyt., s. 10–12.

³⁹ B. Kominek, *Orędzie arcybiskupie o koronacji statuy Matki Bożej w Bardzie Śląskim dnia 3 lipca 1966 roku*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8, s. 190.

Śląsku. Stolica Apostolska wydała zgodę na koronację już w 1948 roku, ale ze względu na nękanie Kościoła przez władze komunistyczne czekano z nią na lepsze czasy⁴⁰. Takim właściwym momentem okazało się milenium chrztu Polski. „Koronację w Bardzie Śl. włączamy w wieniec milenijnych uroczystości, jakie się odbywają w całym kraju” – mówił abp Kominek⁴¹. Pielgrzymka kard. Stefana Wyszyńskiego do sanktuarium Matki Bożej w Bardzie była nie tylko osobistym aktem zawierzenia siebie samego Strażniczce Wiary, ale wpisała się w nowennowe przygotowania do obchodów chrztu Polski; była także modlitewnym przygotowaniem Soboru Watykańskiego II, który został zapowiedziany przez Jana XXIII 25 stycznia 1959 roku. Można wreszcie stwierdzić, że była dalszym przygotowaniem do koronacji figurki Matki Bożej Bardzkiej.

4. Przebieg pielgrzymki prymasa Stefana Wyszyńskiego do Barda 15 sierpnia 1959 roku

Każda z oficjalnych wizyt Prymasa na Ziemiach Zachodnich była ważnym wydarzeniem w życiu duchowieństwa i wiernych Kościoła katolickiego. Szczególnego znaczenia nabrały uroczystości z udziałem Prymasa Tysiąclecia po jego uwolnieniu. Był on bowiem postrzegany nie tylko jako arcybiskup Kościoła w Polsce, ale również jako bohater i męczennik za sprawę Chrystusa. Zazwyczaj takim spotkaniom modlitewnym towarzyszyły ogromne tłumy wiernych. W ten sposób wyrażali oni swój szacunek i miłość do Prymasa Polski. Na Dolny Śląsk kard. Wyszyński przybył z Warszawy w sierpniu 1959 roku. Bezpośrednio przed przyjazdem przeprowadził rekolekcje dla Instytutu Prymasowskiego w Laskach⁴². Wizyta na Dolnym Śląsku składała się z czterech etapów. Każdy z nich miał inny charakter. Pierwszym etapem był pobyt we Wrocławiu, gdzie kard. Wyszyński spotkał się z wiernymi w kościele św. Wojciecha przed obrazem Najświętszej Marii Panny Podkaminskiej⁴³. Drugi

⁴⁰ Zgoda na koronację ze strony Stolicy Apostolskiej została wydana 3 lipca 1948 roku. Decyzję co do daty i tego, kto będzie koronował, Stolica Apostolska pozostawiła przełożonemu klasztoru redemptorystów w Bardzie, a zarazem kustoszowi sanktuarium o. Franciszkowi Marcinkowi; por. *Bulla Stolicy Apostolskiej, zezwalająca na ukoronowanie figury matki Boskiej w Bardo Śląskim (tłumaczenie z łaciny)*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8, s. 187–188.

⁴¹ B. Kominek, *Orędzie arcybiskupie...*, dz. cyt., s. 190.

⁴² Por. S. Wyszyński, *W obliczu Trójcy Świętej...*, *Błogosławione oczy, które widzą to, co wy widzicie. Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 10–14 sierpnia 1959*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. 302.

⁴³ Por. *Pobyt Prymasa Polski we Wrocławiu i Bardo Śl...*, dz. cyt., s. 512; por. także S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. 302.

etap stanowiła pielgrzymka do sanktuarium w Bardzie⁴⁴. Trzecim była wizyta w Nysie oraz poświęcenie tamtejszej odbudowanej katedry⁴⁵. Czwartym etapem była wizyta Prymasa w Opolu i konsekracja bpa Henryka Grzondziela⁴⁶. W środę 19 sierpnia przebywał w klasztorze Chrystusa Króla w Sokołówce w Polanicy Zdroju⁴⁷.

Dzięki wierze w Boga i miłości do Najświętszej Maryi Panny wierni, którzy znaleźli się na Dolnym Śląsku, łatwiej znosili trudy związane z II wojną światową, przymusową zmianą miejsca zamieszkania, tułaczką i koniecznością adaptacji w nieznanym otoczeniu. Polacy, którzy rozpoczynali nowe życie na dolnośląskiej ziemi, od razu pokochali sanktuarium maryjne w Bardzie⁴⁸. Był to czas, w którym katolicka Polska, choć pod rządami komunistów, przygotowywała się do wielkiego wydarzenia, jakim było milenium chrztu w 1966 roku. W latach 1957–1966 trwała wielka nowenna milenijna, którą 3 maja 1957 roku zainaugurował na Jasnej Górze prymas Stefan Wyszyński. Trzeci rok nowenny (1959/1960) był poświęcony obronie życia, zwłaszcza dzieci nienarodzonych, i przebiegał pod hasłem: „Życie jest światłością ludzi”⁴⁹. W takim kontekście historycznym, w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 sierpnia 1959 roku przybył do Barda prymas Polski kard. Stefan Wyszyński.

Posługujący w Bardzie redemptoryści rozpoczęli bezpośrednie przygotowania do wizyty Prymasa kilka tygodni wcześniej. Proboszczem parafii był od 12 kwietnia 1959 roku do 1969 roku o. Kazimierz Lenzion⁵⁰. Funkcję przełożonego klasztoru w latach 1956–1959 pełnił o. Edmund Zieliński⁵¹, na którego spadła odpowiedzialność za przygotowanie całej wizyty. W celu rozpropagowania odpustu i zaproszenia na niego jak największej liczby wiernych wysyłał on specjalne zaproszenia do proboszczów i parafian z podanym programem. Przygotowania te były czynione w ścisłej współpracy z Kurią Arcybiskupią we Wrocławiu i ordynariuszem archidiecezji, abpem Bolesławem Kominkiem.

⁴⁴ Por. S. Wyszyński, *Konsekracja biskupa H[enryka] Grzondziela, Opole [prokatedra Świętego Krzyża]*, 16 sierpnia 1959, w: tenże, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. 381.

⁴⁵ Por. tamże, s. 376.

⁴⁶ Por. tamże, s. 381.

⁴⁷ Por. tamże, s. 386.

⁴⁸ Por. J. Schweter, *Wartha (Bardo Śląskie)*, dz. cyt., s. 436–437.

⁴⁹ Por. M. Okońska, *Wielka Nowenna przed Millenium chrztu Polski (1957–1966)*, <http://raport.jasnagora.pl/2015/10/wielka-nowenna-przed-miellenium-chrztu-polski-1957-1966> (dostęp: 17 lutego 2019).

⁵⁰ Por. ARB, *Kronika parafii i klasztoru oo. Redemptorystów w Bardo Śl.*, t. IV: 1948–1959 (polski t. I), s. 250; por. także K. Plebanek, *Sto lat redemptorystów w Bardzie Śląskim*, Bardo 2000, s. 68.

⁵¹ Por. ARB, *Kronika parafii i klasztoru...*, dz. cyt., s. 245; por. także K. Plebanek, *Sto lat redemptorystów...*, dz. cyt., s. 67.

W związku z tym przełożony klasztoru w Bardzie regularnie wyjeżdżał do Wrocławia i innych miejscowości w celu omawiania szczegółów tego wydarzenia i zaproszenia do udziału w nim wiernych i duszpasterzy⁵². Odbывał też wizyty u urzędach państwowych. Na wezwanie urzędowe, 11 sierpnia 1959 roku, udał się do Powiatowej Rady Narodowej w Ząbkowicach Śląskich. Tam wydano mu polecenie, aby poza terenem kościelnym nie urządzano Prymasowi Polski żadnych nadzwyczajnych powitań. Podobną informację przekazano mu w Kurii Arcybiskupiej, do której udał się nazajutrz po wizycie w Ząbkowicach Śląskich. „O. Rektor z Wrocławia przywiózł wiadomość, że nie wolno w żaden sposób witać Prymasa na publicznych drogach, dlatego jeszcze tego wieczoru [o. Kępowicz]⁵³ odwołał wyjazd motorów do Braszowic, które miały przyprowadzić Kardynała”⁵⁴.

Na przywitanie dostojnego pielgrzyma miasteczko i kościół zostały odświętne udekorowane. W sanktuarium na każdym filarze zawieszono siedmiometrowe flagi papieskie, maryjne i polskie. Na zewnątrz kościoła umieszczono napisy, m.in.: „Prymasa Polski wita Ziemia Śląska”, „Witaj, Drogi przyjacielu młodzieży”⁵⁵. Od 11 sierpnia w kościele i na Wzgórzu Różańcowym pracowali inżynierowie z Wrocławia. Naprawili i ulepszyli nagłośnienie w sanktuarium oraz zamontowali nowe w miejscu głównych uroczystości⁵⁶. Na Wzgórzu Różańcowym przy Trzech Krzyżach wybudowano ołtarz i ambonę oraz specjalny, umieszczony na podwyższeniu tron dla kard. Wyszyńskiego. Za przygotowanie dekoracji odpowiedzialny był o. Adolf Kępowicz⁵⁷. Po każdej stronie ołtarza umieszczone zostały trzy dwunastometrowe maszty z papieskimi, maryjnymi i polskimi flagami. Ulokowanie masztów w skale (należało je zamontować na głębokości dwóch metrów ze względu na silne wiatry) było nie lada sztuką⁵⁸.

Już wieczorem 14 sierpnia 1959 roku szacowano, że do tego małego miasteczka maryjnego przybyło ok. 20 tys. pielgrzymów. Tego samego dnia do pilnowania porządku w Bardzie przyjechało 100 mundurowych milicjantów. Na drugi dzień rano dołączyło kolejnych 200. Łącznie było ich 300, nie licząc tajniaków. Miasteczko było zablokowane. Od strony Ząbkowic Śląskich samochody dojeżdżały tylko do Przyłęku. Od strony Kłodzka były zatrzymywane przed mostem na Nysie Kłodzkiej. Samochodów, z których sprzedawano żywność

⁵² Por. ARB, Kronika parafii i klasztoru..., dz. cyt., s. 259.

⁵³ Adolf Kępowicz w 1968 roku opuścił Zgromadzenie Redemptorystów. Rok później został przeniesiony do stanu laickiego; por. Catalogus Sodalium C.Ss.R., ID 2519.

⁵⁴ Por. ARB, Kronika parafii i klasztoru..., dz. cyt., s. 259.

⁵⁵ Tamże, s. 260.

⁵⁶ Tamże, s. 259–260.

⁵⁷ Tamże, s. 260.

⁵⁸ Tamże.

i napoje chłodzące, było ponad 50. Szacowano, że do godziny 10.00 przybyło ok. 150 tys. pielgrzymów. Aby móc dobrze zobaczyć Prymasa, ludzie zajmowali rozmaite i często nietypowe miejsca. Usadawiali się w oknach budynków przy ul. Głównej, na dachach, na murach, dosłownie wszędzie, gdzie się tylko dało. Kronikarz klasztoru zanotował, że od szkoły do mostu ścisk był nie do wytrzymania⁵⁹. Przed kościołem sanktuaryjnym oczekiwało na Prymasa Polski ok. 200 księży i zakonników oraz rzesze wiernych. Około godziny 11.00 podjechały pod sanktuarium cztery samochody. Wysiedli z nich prymas Stefan Wyszyński, abp Bolesław Kominek, bp Andrzej Wronka, biskup pomocniczy we Wrocławiu, oraz księża należący do Kapituły Wrocławskiej i Kurii Arcybiskupiej. Wierni, widząc Prymasa, wydawali spontaniczne, radosne okrzyki⁶⁰. Kronikarz klasztoru redemptorystów, opisując entuzjazm, z jakim Prymas Polski był witany w Bardzie, zanotował: „ludzie wiwatują, aż ziemia się trzęsie. Ks. Kardynał wita wszystkich miłym uśmiechem i błogosławieństwem”⁶¹.

Oficjalne powitania Prymasa Polski rozpoczęły się w progach bardzkiego sanktuarium. Jako pierwszy podszedł do niego ubrany w szaty liturgiczne prowincjał redemptorystów w Polsce, o. Kazimierz Hołda. Obaj dobrze się znali, darzyli przyjaźnią i wzajemnym szacunkiem⁶². Prowincjał podał dostojnemu gościowi kropidło i wodę święconą, ten zaś pokropił zebranych wokół. Następnie Prymasa Tysiąclecia przywitani chlebem i solą przedstawiciele świeckich. Byli nimi Jan Hausner i Olga Gomerska. W imieniu młodzieży kard. Wyszyńskiego powitali student Politechniki Wrocławskiej Jan Lang i Zofia Urban. Przywitały go również dzieci z kwiatami, ubrane w stroje symbolizujące: Polskę wierną Chrystusowi, Polskę wierną Ojcu świętemu i Polskę wierną Maryi Pannie⁶³. Do-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. *Pobyty Prymasa Polski we Wrocławiu i Bardzie Śl...*, dz. cyt., s. 513.

⁶¹ ARB, Kronika parafii i klasztoru..., dz. cyt., s. 260.

⁶² Ich znajomość i wzajemny szacunek wiążą się z chwilą objęcia urzędu prymasa przez kard. Wyszyńskiego. Ks. Prymas wielokrotnie gościł w klasztorach redemptorystów w Warszawie i Toruniu. W 1953 roku zaprosił o. Hołdę do poprowadzenia rekolekcji do księży biskupów na Jasnej Górze. Z okresu uwięzienia Prymasa zachowały się odręczne listy pisane do o. Hołdy, w których zwraca się do niego: „Mój Drogi Ojczce”. Kardynał dzielił się z o. Hołdą licznymi spostrzeżeniami co do posługi duszpasterskiej kapłanów w czasie reżimu komunistycznego. Podkreślał nieugięte, że nie można iść na żadne kompromisy wobec władzy i jej programów. O tym, jak kard. Wyszyński cenił sobie o. Hołdę, świadczy też fakt, że chociaż o. Kazimierz przestał pełnić urząd prowincjała redemptorystów, to Prymas mianował go na następne sześć lat przewodniczącym Konsulty Wyższych Przełożonych Zakonnych; por. B. Słota, *Aresztowany na misyjnej trasie. Ojciec Kazimierz Hołda (1907–1987), redemptorysta*, http://mtrojnar.rzeszow.opoka.org.pl/ksiezia_niezlomni/kazimierz_holda (dostęp: 18 marca 2019).

⁶³ Por. ARB, Kronika parafii i klasztoru..., dz. cyt., s. 261.

stojny gość wszedł następnie do sanktuarium. W tym czasie chór wykonał pieśń *Ecce sacerdos magnus*. W kościele przy głównym ołtarzu do kard. Wyszyńskiego zwrócił się w krótkich słowach o. Kazimierz Hołda. W przemówieniu zaznaczył, że do Barda Śląskiego, które jest przybytkiem Matki Bożej, czczonej w nim jako odwieczna strażnica wiary na Ziemiach Zachodnich, zawitał po raz pierwszy Prymas Polski. Po przemówieniu wszyscy zebrani odśpiewali Apel jasnogórski. Następnie kard. Wyszyński, biskupi i zaproszeni księża udali się do klasztoru redemptorystów⁶⁴.

Po pewnym czasie prymas Stefan Wyszyński, abp Bolesław Kominek i o. Kazimierz Hołda wyjechali samochodem na Wzgórze Różańcowe. Tam pod gołym niebem, przy piątej stacji różańcowej przedstawiającej ukrzyżowanie Pana Jezusa, o godzinie 12.00 rozpoczęła się uroczysta Msza św. odpustowa ku czci Wniebowziętej. Sprawował ją ordynariusz wrocławski abp Kominek. Bp Wronka oraz księża zajęli wyznaczone im miejsca przy ołtarzu. Prymas Polski zasiadł na specjalnie przygotowanym dla niego tronie. Uroczystości towarzyszyły dwie orkiestry dęte, a całością dyrygował o. Edmund Zieliński. Rozpoczynając Mszę św., abp Kominek zwrócił się do Prymasa z podziękowaniem za jego obecność w archidiecezji wrocławskiej. Podziękował też wiernym za tak liczne przybycie. Po odczytaniu Ewangelii kazanie z amfony wygłosił kard. Wyszyński⁶⁵.

Rozpoczął on od podziękowania duchowieństwu, osobom życia konsekrowanego i wiernym świeckim za dar spotkania w Bardzie. Następnie zwrócił się do abpa Kominka, dziękując mu za zaproszenie do archidiecezji wrocławskiej. Zasadniczą treść swego kazania Prymas Polski rozpoczął od komentarza słów antyfony na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny: „Potem wielki znak ukazał się na niebie...” (Ap 12, 1). Myśl jego prowadziła słuchaczy od Niewiasty ukazującej się na niebie do protoewangelii. Kard. Wyszyński podkreślił w homilii znaczenie pierwszej Dobrej Nowiny o Zbawicielu świata. Następnie omówił krótko fundamentalną prawdę historii zbawienia. Wskazał na beznadziejną sytuację pierwszych ludzi po grzechu pierworodnym. Gdyby nie miłosierna miłość Boga, wszystko byłoby dla człowieka stracone. Lecz Bóg sprawił, że gdzie był początek śmierci, tam był i początek życia. Bóg obiecał podnieść człowieka z upadku, a uczynił to przez Niewiastę i Jej Syna. Kardynał mówił, że Dobra Nowina zaczęła się wypełniać w chwili Zwiastowania. Wtedy bowiem Syn Boży przyjął ludzką naturę i człowiek odzyskał utracone życie. Życie to otrzymała ludzkość przez Niewiastę zapowiedzianą w raju,

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Zdumiewające jest to, że nie zachowała się treść tego kazania. Źródła archiwalne zawierają jego ogólne streszczenie, w którym Prymas Polski podkreślił rolę Barda jako ośrodka maryjnego; por. *Pobył Prymasa Polski...*, dz. cyt., s. 513–514.

tę, którą św. Jan oglądał w objawieniu, a jest nią Maryja. Maryja, skoro tylko poczęła w swym łonie Życie, od razu zanosła je ludziom. Pierwszym, który doznał błogosławionych skutków tego wydarzenia, był św. Jan Chrzyciel. W tym miejscu Prymas nawiązał do hasła trzeciego roku Wielkiej Nowenny, Roku życia. Podkreślił wartość życia nadprzyrodzonego. Na przykładzie dialogu o macierzyństwie, który prowadziły ze sobą Maryja i Elżbieta, ukazał, jak należy podchodzić do tych delikatnych ze swej natury spraw. Na końcu kazania nawiązał do samego sanktuarium. Podkreślił, że Bardo jest ściślej związane z obchodem tysiąclecia chrztu Polski aniżeli wiele innych polskich miast:

Bardo usadowiło się w przełomie Nysy Kłodzkiej, tworzącej południowe wrota Polski. Tymi właśnie wrotami weszło do Polski chrześcijaństwo i u tych wrot Królowa Polski założyła jedną ze swoich stolic, aby czuwać nad wiarą narodu polskiego. Dziwne były koleje naszego narodu. Maryja jednak nigdy o narodzie swoim nie zapomniała i gdy może najmniej o tym myślał, przygotowała mu na ziemiach zachodnich mieszkanie⁶⁶.

Kazanie kard. Wyszyński zakończył pełnymi ufności słowami, że Maryja narodu swego nigdy nie opuści. Na zakończenie Mszy św. odpustowej Prymas Polski i biskupi wrocławscy udzielili błogosławieństwa wiernym oraz archidiecezji wrocławskiej. Po uroczystościach kard. Wyszyński udał się wraz z zaproszonymi gośćmi do refektarza klasztoru redemptorystów na obiad. Następnie po krótkim odpoczynku wyjechał do Nysy, gdzie poświęcił odbudowaną po zniszczeniach wojennych katedrę św. Jakuba. Znamienne dla tej uroczystości było to, że chociaż wokół Barda grzmiało i padał deszcz, w samym miasteczku była piękna, słoneczna pogoda, wręcz idealna dla pielgrzymów⁶⁷.

5. Przebieg pielgrzymki do sanktuarium w Bardzie oczami kard. Stefana Wyszyńskiego

Od czasu swojej nominacji na prymasa Polski kard. Stefan Wyszyński miał zwyczaj robienia notatek, w których zawierał swoje przeżycia z danego dnia. Kolejne tomy tych zapisków pt. *Pro memoria* są systematycznie opracowywane i wydawane w ramach centralnego projektu badawczego IPN „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944–1989”. Jest to dokument wyjątkowy, stanowi bowiem spisywane niemal codziennie unikatowe świadectwo jego nieustrudzonej działalności prymasowskiej w la-

⁶⁶ Tamże, s. 514.

⁶⁷ Por. ARB, Kronika parafii i klasztoru..., dz. cyt., s. 261.

tach 1948–1981. Ze stronic tych przemawia sam Prymas Tysiąclecia, ukazując, jak rozumiał swoją odpowiedzialność za Kościół i naród. Można pokusić się o stwierdzenie, że zapiski te są źródłem na tyle ważnym, iż mogą wpłynąć na zmianę spojrzenia historyków na dzieje komunizmu w Polsce. Opinię tę potwierdza wielu badaczy tego okresu. Rzadko też mamy do czynienia ze źródłem porównywalnym z tymi notatkami: tak obszernym i szczegółowym (składają się na nie tysiące kart odręcznych), obejmującym tak długi okres, bo ponad 30 lat, a wreszcie sporządzonym przez człowieka wielkiego formatu⁶⁸.

Na temat pielgrzymki do Barda kard. Stefan Wyszyński zanotował:

15. VIII. 1959 r. Wrocław – Bardo – Nysa – Opole – sobota.

9.00 – Droga do Barda. Wybieramy boczny trakt, by uniknąć powitań po drodze. Ale trafiliśmy na powitanie innego rodzaju. Zatrzymywano nas pięć razy: milicja obywatelska i jacyś cywile, którzy nawet się nie legitymowali. Ale mówiły za nich ich „zakazane gęby”. Skąd się biorą tacy ludzie do tej służby, trudno sobie wyobrazić. To zbiór zwyrodnialców, zazwyczaj zapijaczonych, o fioletowych twarzach; zaopatrzeni w aparaty fotograficzne, robią zdjęcia bez pytania o pozwolenie. Służba „grzeczna”, ale bezczelna, zagłada do auta i czyni drobne badania dokumentów i wozu. Sprawilo to nam lekkie opóźnienie do Barda. Ale dowiedzieliśmy się, przez jakie udręki przechodzili ludzie, którzy chcieli być na odpuszcie w Bardzie. Porobiono parkingi dla pojazdów dość daleko od miasta, tak że ludzie musieli dochodzić pieszo. Zabroniono wydawać bilety kolejowe na stacjach do Barda, a wszystkim kierowcom zabroniono wyjeżdżać pod groźbą zabrania prawa jazdy. Pomimo tych środków odpust odbył się wspaniale. Udział ludu był olbrzymi. Do Bazyliki dotarliśmy z trudem. Tutaj było przywitanie, naprzód na stopniach świątyni, a później przed ołtarzem Matki Bożej. Jest to maleńka figurka, typu „świątków”, niezwykle miła w swym wyrazie. W świątyni tłoczno i gorąco tak, że strumienie potu spływają z nas od początku. Wysłuchaliśmy kilku powitań dziecięcych. Po krótkim przemówieniu Ks. Prowincjała Redemptorystów, O. Hołdy, udaliśmy się klasztoru. Przez ten czas lud przeszedł na „górze Różańcową”, gdzie odbyło się główne nabożeństwo. Jest to piękne miejsce, z którego na wszystkie strony roztacza się cudowny widok. Tutaj Bp Kominek celebrował sumę pontyfikalną przed ołtarzem, oparty o Kalwarię, niemieckiej roboty. Rażą w niej dwaj łotrzy, dobrze odżywieni, prawdziwie „porządne łotry”. Mogłoby ich nie być. Cały czas wisiała nad nami burza i grzmoty. Ale nie spadła ani jedna kropla deszczu, aż się lud rozszedł. W czasie sumy wygłosiłem kazanie, mając przed sobą morze głów. Właściwie nigdzie nie było widać wolnej przestrzeni. Lud śpiewał w towarzystwie orkiestry, aklamację i pieśni polskie. Po *Boże, coś Polskę* zjechaliśmy do miasta. Po obiedzie, wyjazd do Nysy, o godz. 15.30⁶⁹.

⁶⁸ J. Kopiec, *Przedmowa*, w: S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1: 1948–1952, oprac. P. Skibiński, Warszawa 2017, s. 4.

⁶⁹ Archiwum Instytutu Prymasowskiego Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie.

Zakończenie

Pielgrzymka kard. Stefana Wyszyńskiego do Barda 15 sierpnia 1959 roku była ważnym wydarzeniem integrującym życie religijne na Dolnym Śląsku. Podkreślała ona również rolę maryjnego sanktuarium w Bardzie. Było to pierwsze tak wielkie zgromadzenie katolików na Dolnym Śląsku po 1945 roku. Wyrażało ono, że Kościół katolicki, mimo że prześladowany przez nazizm hitlerowski, a następnie przez komunistyczną dyktaturę, jest nadal żywym i silnym duchowym organizmem. Uroczystość Wniebowzięcia NMP w 1959 roku ukazała, jak wielką czią wierni na Śląsku otaczali Najświętszą Maryję Pannę i z jakim szacunkiem odnosili się do Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Wydarzenie to wzmocniło duchowo i religijnie jego uczestników. W konsekwencji sanktuarium w Bardzie na powrót stało się centrum pielgrzymkowym. W programie duszpasterskiego przygotowania narodu polskiego do obchodów tysięcznej rocznicy chrztu Polski pielgrzymka ta była mocnym impulsem ożywiającym życie religijne, a zwłaszcza kult maryjny Polaków na tych terenach. A na tym szczególnie zależało Prymasowi Tysiąclecia.

Przypomnienie tej wizyty wydaje się również ważne i celowe ze względu na zbliżającą się beatyfikację Czcigodnego sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego⁷⁰. Był on bowiem wybitnym katolikiem, nietuzinkowym Polakiem, mężem stanu, wielkim czcicielem Matki Bożej, a przede wszystkim przywódcą duchowym danym Polsce przez Opatrzność Bożą na bardzo trudne czasy. Zadanie, które miał do spełnienia kard. Wyszyński w historii Kościoła katolickiego w Polsce i na świecie, dobrze rozumiał jego bliski współpracownik i przyjaciel – św. Jan Paweł II Wielki. Podkreślał to wielokrotnie i przy różnych okazjach. Jednak najdobitniej wyraził to po swym wyborze na Stolicę Piotrową. Powiedział wówczas:

Czcigodny i Umiłowany Księżu Prymasie! Pozwól, że powiem po prostu, co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża-Polaka, który dziś pełen bojaźni Bożej, ale i pełen ufności rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, niecofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem⁷¹.

⁷⁰ Papież Franciszek podpisał dekret o heroicznosci cnót kard. Stefana Wyszyńskiego 18 grudnia 2017 roku; por. *Czcigodny Sługa Boży*, <http://prymaspolski.pl/sluga-bozy/> (dostęp: 4 marca 2019).

⁷¹ Jan Paweł II, List do Polaków *Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi*, Watykan, 23 października 1978.

Po 60 latach od tej pamiętnej pielgrzymki wówczas poniekąd prorocze, a dziś nadal aktualne są słowa, które kard. Wyszyński powiedział o obecności Matki Bożej w Bardzie i roli tego sanktuarium dla Polski: „(...) i u tych wrót Królowa Polski założyła jedną ze swoich stolic, aby czuwać nad wiarą narodu polskiego”⁷². Tak przed 60 laty, jak i dzisiaj jedną z najważniejszych trosk współczesnych Polaków jest ich wiara w Boga i Chrystusa Najświętszego Odkupiciela. Troska ta jest tym bardziej paląca, im bardziej laicyzuje się współczesna Europa, która żyje tak, jakby Boga nie było⁷³, i im bardziej z Europy płyną do Polski różnego rodzaju ideologie, które fałszywie obiecują człowiekowi szczęśliwe życie, pod jednym wszak warunkiem – że nie będzie ono związane z prawdziwym Bogiem, a tym bardziej z Kościołem katolickim.

Bibliografia

- 8 maja 1953 r. „*Non possumus!*” – biskupi polscy sprzeciwili się władzy komunistycznej, <https://nowahistoria.interia.pl/kartka-z-kalendarza/news-8-maja-1953-r-non-possumus-biskupi-polscy-sprzeciwili-sie-wl,nId,1419856> (dostęp: 4 marca 2019).
- Albert A., *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, t. 2, Warszawa 1995.
- ARB, Kronika parafii i klasztoru oo. Redemptorystów w Bardo Śl., t. IV: 1948–1959 (polski t. I).
- ARB, M. Krąpiec, Zestawienie wyników datowań radiowęglowych, Kraków, 12 kwietnia 2016.
- Bulla Stolicy Apostolskiej, zezwalająca na ukoronowanie figury matki Boskiej w Bardo Śląskim (tłumaczenie z łaciny)*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8.
- Cunha D. da, *Współczesna Europa żyje tak, jakby Boga nie było*, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-duarte-da-cunha-wspolczesna-europa-zyje-tak-jakby-boga-nie-bylo> (dostęp: 10 kwietnia 2019).
- Czcigodny Sługa Boży*, <http://prymaspolski.pl/sluga-bozy/> (dostęp: 4 marca 2019).

⁷² K. Plebanek, *Sto lat redemptorystów...*, dz. cyt., s. 34.

⁷³ „Charakterystyczne jest jednak także to, że w ciągu tych 10 lat pogłębił się proces sekularyzacji, laicyzacji Europy. Widziałem w wielu miejscach społeczeństwa i ludzi żyjących tak, jakby Boga nie było. To jest niestety to, co cechuje współczesną Europę – życie, jakby Boga nie było”; D. da Cunha, *Współczesna Europa żyje tak, jakby Boga nie było*, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/ks-duarte-da-cunha-wspolczesna-europa-zyje-tak-jakby-boga-nie-bylo> (dostęp: 10 kwietnia 2019).

- Czy zostaną wyjaśnione okoliczności śmierci kard. Augusta Hlonda?*, <https://ekai.pl/czy-zostana-wyjasnione-okolicznosci-smierci-kard-augusta-hlonda> (dostęp: 21 lutego 2019).
- Datko A., *Chrześcijańskie miejsca pielgrzymkowe w Polsce, w: 1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, red. J. Witkowski, Warszawa 2016.
- Dekret wykonawczy J. Em. Prymasa Polski ustanawiający J. E. Ks. dr. Bolesława Kominka biskupem we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” V–XII (1957), nr 1–2.
- Friszke A., *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003.
- Gołębiewski M., *Dekret o podniesieniu sanktuarium Matki Bożej w Bardzie Śląskim do rangi sanktuarium metropolitalnego*, Wrocław, 2 września 2004.
- Jackowski A., *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *List do Polaków Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi*, Watykan, 23 października 1978.
- Kapustka M., *Bardzka figura maryjna – średniowieczny wizerunek a historia konfesyjna doby baroku*, w: *Bardo – skarby sztuki*, red. A. Koziół, Legnica 2011.
- Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986.
- Kołtan E., *Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej w Polsce i w Niemczech w latach 1945–1970*, Wrocław 2016.
- Kominek B., *Orędzie arcybiskupie o koronacji statuy Matki Bożej w Bardzie Śląskim dnia 3 lipca 1966 roku*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8.
- Kopiec J., *Przedmowa*, w: S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1: 1948–1952, oprac. P. Skibiński, Warszawa 2017.
- Krok J., *Sprawozdanie z uroczystości milenijnych i koronacji Figury Matki Bożej w Bardzie Śląskim w dniu 2 i 3 lipca 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XXI (1966), nr 8.
- Krucina J., *Rola integracyjna Kościoła na ziemiach zachodnich*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec, Wrocław 1996.
- Mirek A., *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*, Lublin 2009.
- Nominacja J. E. Ks. biskupa dr Bolesława Kominka biskupem we Wrocławiu*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” V–XII (1957), nr 1–2.
- Okońska M., *Wielka Nowenna przed Milenium chrztu Polski (1957–1966)*, <http://raport.jasnagora.pl/2015/10/wielka-nowenna-przed-milenium-chrztu-polski-1957-1966> (dostęp: 17 lutego 2019).
- Piasecki B., Zając M., *Kard. Stefan Wyszyński – codzienność*, <http://www.naszczas.pl/kultura/kard-stefana-wyszynski-codziennosc> (dostęp: 22 lutego 2019).
- Pietrzak J., *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, t. 1–2, Poznań 2009.
- Plebanek K., *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, Bardo Śląskie*, Bardo Śląskie 1995.
- Plebanek K., *Sto lat redemptorystów w Bardzie Śląskim*, Bardo 2000.
- Pobyty Prymasa Polski we Wrocławiu i Bardo Śl. w dniach 14 i 15 sierpnia 1959 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” XIV (1959), nr 10.

- Podgórski S., *Niezwykły Odpust. Ks. Prymas Kardynał Stefan Wyszyński na odpuszczenie w Bardo Śląskim, 15 VIII 1959*, <https://www.youtube.com/watch?v=m0TU-2V5OWKY> (dostęp: 4 marca 2019).
- Rostworowski M., *Słowo o Paxie 1945–1956*, Warszawa 1968.
- Schweter J., *Wartha (Bardo Śląskie). Historia miejscowości pielgrzymkowej i odbywanych do niej pielgrzymek*, tłum. S. Stańczyk (sen.), Bardo 2001.
- Słota B., *Aresztowany na misyjnej trasie. Ojciec Kazimierz Hołda (1907–1987), redemptorysta*, http://mtrojnar.rzeszow.opoka.org.pl/ksieza_niezlomni/kazimierz_holda (dostęp: 18 marca 2019).
- Sowa A.L., *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945–2001)*, w: *Wielka historia Polski*, red. S. Grodziski, t. 10, Kraków 2001.
- Swastek J., *Kult Matki Bożej Strażniczki Wiary Świętej w Bardzie*, „Nowe Życie” 2012, nr 5.
- Tabulski M., *Wszystko postawiłem na Maryję*, <https://naszdzienik.pl/wiara-kosciol-w-polsce/156573,wszystko-postawilem-na-maryje.html> (dostęp: 21 lutego 2019).
- Wyszyński S., *Konsekracja biskupa H[enryka] Grzędziela, Opole [prokatedra Świętego Krzyża], 16 sierpnia 1959*, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. V: 1959, red. Z. Kraszewski, Warszawa 2006.
- Wyszyński S., *W obliczu Trójcy Świętej... Błogosławione oczy, które widzą to, co wy widzicie. Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 10–14 sierpnia 1959*, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. V: 1959, red. Z. Kraszewski, Warszawa 2006.
- Wyszyński S., *Zadania sanktuariów maryjnych w pracach wielkiej nowenny. Część druga – praktyczna, Jasna Góra, 11 maja 1959*, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. V: 1959, red. Z. Kraszewski, Warszawa 2006.
- Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Paryż 1982.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.

Streszczenie
60. rocznica pielgrzymki prymasa Polski
kard. Stefana Wyszyńskiego do Barda (1959–2019)

Artykuł przedstawia pielgrzymkę prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary Świętej w Bardzie Śląskim, która miała miejsce 15 sierpnia 1959 roku, w dzień Wniebowzięcia NMP. Była ona wielkim wydarzeniem religijnym na Dolnym Śląsku, tym bardziej że w tym okresie nasilała się walka władz komunistycznych przeciwko Kościołowi katolickiemu. Dla lepszego zrozumienia jej kontekstu historycznego omówiono skomplikowaną historię Kościoła zachodniej Polski po II wojnie światowej. Niemożliwe jest też zrozumienie osobistych i duszpasterskich aspektów pielgrzymki Prymasa bez choćby pobieżnej wiedzy o jego nabożeństwie do Matki Chrystusa. Temu zagadnieniu poświęcona jest druga część artykułu. W trzeciej przedstawiono krótką historię sanktuarium w Bardzie. Czwarta opisuje pielgrzymkę Prymasa na podstawie dostępnych źródeł archiwalnych, a na końcu znajduje się osobista notatka kard. Wyszyńskiego na ten temat.

Summary
60th anniversary of the pilgrimage of the Primate of Poland,
Cardinal Stefan Wyszyński to Bardo (1959–2019)

The article presents a pilgrimage of the Polish Primate, cardinal Stefan Wyszyński to the sanctuary of Our Lady Guardian of the Holy Faith in Bardo. The pilgrimage took place in 15th August 1959 i.e. in the Assumption Day. The Primate's pilgrimage was greatly celebrated in the Lower Silesia churches, the more so because of growing intense fight of the communist authorities against the Catholic Church at that period. For the better understanding of the historical context of the cardinal Wyszyński's pilgrimage, firstly, complicated Church history of western Poland after the second world war is discussed. It is also impossible to understand the personal and pastoral aspects of the Primate's pilgrimage without at least cursory knowledge of his devotion to the Mother of Christ. The second part of the article is devoted to this issue. In the third one a short history of the Bardo sanctuary is presented. The fourth point describes the Primate's pilgrimage on the basis available archival sources followed by the personal note of the cardinal Wyszyński concerning the pilgrimage in the final point.

Piotr Koprowski

ORCID: 0000-0003-1016-9582

UG – Gdańsk

Jednostka w społeczeństwie polskim doby PRL (do początku lat 80. XX wieku)

Słowa kluczowe: Polska Ludowa, jednostka, społeczeństwo, władza, państwo, petent, dysponent

Keywords: People's Poland, individual, society, power, state, petitioner, disposer

W społeczeństwie funkcjonującym w oparciu o liberalny porządek społeczno-światopoglądowy dowartościowuje się prywatne inicjatywy jednostek, będące często motorem napędowym określonych struktur. Z kolei w społeczeństwie socjalistycznym, a za takie można uznać społeczeństwo polskie w okresie Polski Ludowej, w relacjach między jednostkami (obywatelami) dopuszczalne i promowane było przede wszystkim współzawodnictwo związane z wykonywaniem zadań przewidzianych w sporządzonym „odgórnie” planie. Ze względu na to, iż zdecydowana większość dóbr była rozprowadzana na podstawie decyzji publicznych, relacje społeczne ogniskowały się przede wszystkim w strukturach państwowych. Siły społeczne powinny więc krystalizować się m.in. w procesie rywalizacji o nadzór nad działalnością decydenta publicznego. Ten zaś w społeczeństwie socjalistycznym pełnił specyficzną funkcję. Nie reagował „na gorąco” na zachodzące procesy o charakterze autonomicznym ani nie walczył z przeciwnikami ideologicznymi. Przede wszystkim był on animatorem życia zbiorowego na wykreowanych przez siebie nowych podstawach społecznych oraz tym, kto musi opanować „żywiol” gospodarstw domowych poszczególnych jednostek. Przedmiotem zainteresowania autora niniejszego artykułu jest jednostka w społeczeństwie polskim doby PRL (do początku lat 80. XX w.), wpisana w tego rodzaju mechanizmy i struktury.

Opanować „żywiół” gospodarstw domowych, zawsze jakoś „uwalniających się” ze spetryfikowanych struktur, oznaczało w tym okresie upaństwowieć inicjatywę działania w sferze życia zbiorowego. Podstawę organizacji społeczeństwa socjalistycznego w dobie PRL tworzyły określone zespoły pracowni-
cze, zobligowane do wykonania konkretnych zadań i korzystania z przydzielonych środków. „Zbierając” w swego rodzaju zjednoczony, państwowy kombinat nie tylko produkcję i wymianę produktów, lecz również obsługę potrzeb ludności i kontrolę jej poczynąń, decydent publiczny koordynował przydział środków i zadań w całej sferze życia zbiorowego. Powstał więc uwzględniający realia techniczno-produkcyjne system resortowo-branżowy, obudowany siecią zależności służbowych mającą wyznaczać „pionowe” zarządzanie¹. Przy tego rodzaju „konstrukcji” siłą rzeczy musiały pojawić się czynniki kojarzenia i różnicowania określonych interesów². W efekcie współdziałanie w mechanizmie życia zbiorowego zaczęło, przynajmniej w jakiejś mierze, przekształcać się w coś, co przypomina zjawisko ekspansji społecznej.

Nie można jednak zapominać o tym, że ekspansja społeczna, ściśle związana z przewartościowaniem w obrębie układu sił, musiałyby mieć specyficzny wymiar. Upaństwowanie inicjatywy działania miało wszak zapobiec uzależnieniu przebiegu procesów społecznych od zmian w zakresie układu sił. Pociągało ono za sobą również – co warto podkreślić – upaństwowanie tych relacji międzyludzkich, które wiązały się z wykonywaniem określonych funkcji w życiu zbiorowym. W rozbudowanych strukturach państwowych jednostki kontaktowały się ze sobą nie jako osoby prywatne, lecz jako funkcjonariusze podejmujący działania z ramienia i na rachunek państwa, stosownie do przydzielonego im zakresu władzy i posiadanych kompetencji zawodowych. Rozległość zakresu spraw prowadzonych przez państwo sprawiała, iż nawet w przypadku załatwiania przez jednostki kwestii prywatnych jedna ze stron reprezentowała zazwyczaj państwo, a mówiąc precyzyjniej – jakąś strukturę państwa.

W sferze zawodowej jednostka po prostu wykonywała otrzymane polecenia, ale następstwa tego miały wpływ w głównej mierze na sytuację pracodawcy – państwa. W warunkach konkretnej, bezpośredniej rywalizacji między niezależnymi osobami-podmiotami działania napięcie między interesem indywidualnym i ponadpartykularnym uzewnętrznia się w określony sposób w strukturze społecznej. W społeczeństwie polskim doby PRL działało się jed-

¹ Szerzej na ten temat zob. M. Bałtowski, *Gospodarka socjalistyczna w Polsce. Geneza, rozwój, upadek*, Warszawa 2009.

² W. Wiśniewski, *Od kryzysu do normalizacji*, Warszawa 1984, s. 19–23.

nak inaczej. Owe antynomie między dwoma typami interesów niejako „uwnętrzniły się” w społecznym wymiarze osobowości danego „ja”, będącego zarazem pracownikiem i, przynajmniej teoretycznie, udziałowcem wieloczynnościowego „kombinatu”, jakim było ówczesne państwo. Tego typu rozdwojenie osobowości stawało się widoczne również w relacjach międzyludzkich, mających miejsce w sferze odgrywanych ról społecznych. W pierwszej kolejności trzeba wspomnieć o współdziałaniu podwładnego i przełożonego, których funkcje wyodrębniły się wskutek nałożenia na „techniczny” układ działania hierarchicznego systemu zarządzania³. W ślad za tym następowało upaństwowienie hierarchii społecznej na poziomie zależności służbowych. Niektóre jednostki – ze względu na zajmowane stanowiska w strukturach kierowniczo-organizacyjnych – wydawały innym polecenia, domagały się informacji o przeprowadzonych działaniach, a także oceniały je, mogąc nagradzać bądź karać wykonawców.

Struktura organizacyjna z wyodrębnionymi rolami podwładnego i przełożonego stanowiła w Polsce Ludowej odmienną jakość niż struktura społeczna. Nie powinno to dziwić. Podstawą tej ostatniej jest bowiem m.in. podział wśród ludzi określonych zasobów, takich jak bogactwo, przywileje, wpływy. Z kolei struktura organizacyjna opiera się na podziale wyraźnie wyodrębnionych kompetencji służbowych, które przysługują pełnionym – na podstawie umowy o pracę – funkcjom społecznym⁴. Z odgrywaniem ważnych ról w życiu zbiorowym wiążą się określone przywileje, jak choćby wysokość uposażenia, prestiż społeczny czy ułatwienia w dostępie do dóbr wyłączonych z obiegu powszechnego. Jeśli jednak tego rodzaju przywileje są udostępniane według przyjętych zasad, na mocy wewnętrznych rozporządzeń, a korzystające z nich jednostki respektują w sferze zawodowej określony rygorizm związany z zajmowanymi stanowiskami, cała struktura będzie funkcjonowała według bezosobowych reguł organizacyjnych i nie wystąpi problem „układu sił”. Osobiste przywileje będą miały w tym przypadku charakter konsumpcyjny i motywujący wysokich rangą funkcjonariuszy do jeszcze pełniejszej, głębszej identyfikacji z celami organizacji-dobroczyńcy.

Nie oznacza to jednak braku problemów. Mogą się one pojawić choćby wtedy, kiedy część osób związanych z daną organizacją uważa istniejące w niej zróżnicowanie za niesprawiedliwe, kiedy kwestionują oni kwalifikacje zajmujących eksponowane stanowiska decydentów lub też kiedy zasadniczo są przekonani, iż owa organizacja nie jest w stanie efektywnie zaspokajać potrzeb

³ A. Micewski, *Polityka staje się historią*, Warszawa 1986, s. 377–383.

⁴ *From Max Weber: Essays in Sociology*, red. H.H. Gerth, C.W. Mills, London 1947, s. 196–198.

społecznych. Krytyka może dotyczyć także kwestii związanych z zapewnieniem wydajności zbiorowego wysiłku, zainteresowaniem wykonawców efektami działań, odpowiednim motywowaniem do pracy również tych, którzy nie pracują na kierowniczych stanowiskach.

Nowa perspektywa pojawia się w momencie, kiedy można prywatnie, „na własną rękę” wykorzystać służbowe uprawnienia. Wówczas w społeczeństwie socjalistycznym, pozbawionym mechanizmów regulacji o charakterze autonomicznym, ujawniał się w mniejszym lub większym zakresie destrukcyjny charakter tego rodzaju możliwości. Nadużycie zajmowanego stanowiska w celu zapewnienia sobie korzyści wiązało się w PRL z zakresem kompetencyjnym i często przejawiało się w „wygodnej” interpretacji zarówno przepisów prawa, jak i upoważnień do działania. Przekłamania te mogły dotyczyć danych o sytuacji oraz wyników własnej działalności⁵. Do nadużycia stanowiska mogło dojść – i w Polsce Ludowej często dochodziło – również wówczas, kiedy dany decydent kierował się własnymi przekonaniem, mającymi wpływ na kształt interesu społecznego.

Wyraźną antynomię między interesem indywidualnym i ponadpartykularnym w PRL ujawniają nie tylko relacje podwładny–przełożony, lecz również funkcjonariusz–petent lub klient struktur państwowych. Funkcjonariusz zawsze działał z upoważnienia państwa i z tego względu jego postępowanie można postrzegać w kategoriach swoistej ekspansji organizmu państwowego wkraczającego w sprawy obywateli. Z kolei petent podejmował działanie w swoim prywatnym interesie, co – niezależnie od tego, czy efekt był pozytywny czy negatywny – dawało mu pewną swobodę wyboru postępowania. Co ciekawe, prawie każdy obywatel upaństwowionego społeczeństwa polskiego występował – przynajmniej pośrednio – na przemian raz w roli petenta, a raz funkcjonariusza. Jednak samo wyodrębnienie roli petenta i funkcjonariusza instytucji państwowej nie było wystarczające ani dla procesu formowania się struktury społecznej, ani dla zarysowania wyrazistego układu sił.

Przydzielony obywatelowi Polski Ludowej zakres autonomii, w obrębie którego mógł on przejawiać prywatną inicjatywę w celu realizacji osobistych celów, wytyczała organizacja życia zbiorowego⁶. Dokonywany przezeń wybór miejsca i rodzaju pracy był ograniczony zapotrzebowaniem zakładów na nowych pracowników, natomiast wybór sposobu wydawania zarobionych uczciwie pieniędzy – m.in. realizowanym przez gospodarkę nakazowo-rozdzielczą

⁵ M. Tarniewski, *Płonie komitet*, Paryż 1982, s. 38; K. Madej, *Bezradność lub represja. Władze wobec przestępczości gospodarczej w PRL (1956–1970)*, Warszawa 2010.

⁶ A. Machnikowska, *Prawo własności w Polsce w latach 1944–1981. Studium historyczno-prawne*, Gdańsk 2010.

modelem konsumpcji. Gdy obywatel spędzał swój wolny czas, musiał nadal pamiętać o wzmożonej czujności władz wobec różnego rodzaju, rzeczywistych i potencjalnych, zagrożeń dla ustroju realnego socjalizmu⁷. Ujęta w dosyć sztywne ramy prywatna inicjatywa oddziaływała w pewnym stopniu także na dystrybucję dóbr w społeczeństwie. Państwo, uwzględniając – przynajmniej częściowo – reakcje rynku pracy oraz podaży i popytu na artykuły konsumpcyjne, a także pragnąc nie dopuścić do wybuchu niezadowolenia społecznego, było punktem odniesienia dla każdej, nawet najbardziej przedsiębiorczej jednostki⁸.

Zważywszy na to, że interesy poszczególnych jednostek nierzadko ujawniały się w sferze organizacyjnej życia zbiorowego i wpływały na podejmowane decyzje w pracy zawodowej, relacja funkcjonariusz–petent ulegała ewolucji, przekształcając się w relację między dysponentem dóbr i osobą ubiegającą się o nie. W tej sytuacji znaczenie miał nie tylko stopień zrozumienia dysponenta dla zainteresowanego nabyciem czegoś, ale i specyfika, rodzaj konkretnych dóbr. Czasami decydent publiczny ustalał dla niektórych grup społecznych minimum socjalne lub dopuszczalną rozpiętość dochodów. Generalnie jednak podział dóbr ekonomicznych był ściśle związany z proporcją płac, przywilejów socjalnych (deputaty, szczególne świadczenia socjalne), premii, nadwyżek akordowych⁹. Pewną rolę w tym zakresie odgrywały też podejmowane inwestycje, które wymagały zatrudnienia (często na korzystnych warunkach) pracowników ze społeczności lokalnej¹⁰.

W związku z tym, iż upaństwowienie inicjatywy działania w życiu zbiorowym wymagało koordynacji organizacyjnej, pełna dyspozycja zasobami skupiała się na szczeblu centralnym. Ze szczebla centralnego uprawnienia decyzyjne przesuwano na niższe szczeble zarządzania. Jeden centralny ośrodek dyspozycji nie był bowiem w stanie uzyskać olbrzymiej ilości informacji i rozwiązać wszystkich problemów, mających często lokalną specyfikę i koloryt. Warto podkreślić, że w strukturze organizacyjnej w Polsce istniał podział zarówno władzy, jak i dóbr ekonomicznych. Bardzo ważny był w tym kontekście bezpośredni podział miejsc w tym układzie, przybierających postać etatów. Etat, zapewniający określone przywileje i dający osobistą satysfakcję, stał

⁷ B. Klich-Kluczevska, *Przez dziurkę od klucza. Życie prywatne w Krakowie (1945–1989)*, Warszawa 2005.

⁸ J. Kochanowski, *Tylnymi drzwiami. Czarny rynek w Polsce 1944–1989*, Warszawa 2010.

⁹ J. Szumlicz, *Pomoc społeczna w polskim systemie zabezpieczenia społecznego*, Warszawa 1987.

¹⁰ Zob. K. Kunicki, G. Ławecki, *Budujemy drugą Polskę. Wielkie inwestycje w PRL-u*, Łódź 2018.

się w upaństwowionym społeczeństwie polskim elementarnym dobrem indywidualnym. W związku z tym, iż poszczególne etaty różniły się między sobą pod względem stopnia zaspokajania indywidualnych aspiracji, wypracowano swoistą strategię ich obsady. Obsada bardziej atrakcyjnych etatów wymagała przeprowadzenia selekcji. Polityka personalna stała się swoistym czynnikiem kształtowania struktury społecznej. Najwyżej „punktowane” u kandydatów były bowiem m.in. ich kompetencje zawodowe oraz postawa ideowa, zyskująca nie tylko aprobatę, ale i zaufanie władz¹¹.

Ekspansja społeczna jednostki w zorganizowanym społeczeństwie w dobie PRL przejawiała się głównie w robieniu określonej kariery, której towarzyszyła taka czy inna rywalizacja. Dochodziło do niej podczas ubiegania się o atrakcyjne etaty, a nawet już wcześniej, np. w trakcie studiów uniwersyteckich, których ukończenie znaczna część młodzieży, choćby z rodzin wiejskich, traktowała jako przepustkę do lepszego życia. Rywalizowano też o miejsca w strukturach władzy, przy czym zarówno broniący swoich „ciepłych” posad, jak i ci, którzy dopiero się o nie ubiegali, wykorzystywali przysługujące im prerogatywy służbowe.

Zainicjowanie, a następnie postępy przebudowy społeczno-ekonomicznej w duchu komunistycznym stwarzały określone możliwości przystosowania się „na nowo” jednostek do egzystencji w społeczeństwie, zmuszając je do rezygnacji ze „starych”, już nieaktualnych, kategorii oceny i analizy zjawisk, sposobów bycia i zachowań¹². Do krystalizującego się *novum* odnosiła się zarówno władza komunistyczna, walcząca z wszelkimi przejawami tego, co „stare”, a więc już z założenia reakcyjne, jak też jej oponenti. Powodowało to pewne napięcia w strukturze socjalistycznego społeczeństwa. Napięcia występowały także na niezwiązanej ze strukturami państwowymi niwie społecznej i w obszarze nieumotywowanej ideologicznie konieczności codziennej adaptacji do realiów rzeczywistości. Adaptacja ta powstawała spontanicznie, na zasadzie odruchów samozachowawczych, pod wpływem bodźców pochodzących ze sfery życia zbiorowego¹³. W jej efekcie jednostki, przynajmniej niektóre, włączały się do różnych grup, znajdując w nich możliwość zaspokojenia swoich

¹¹ Usuwaniu dysonansów między zawodowymi i ideowymi kryteriami selekcji kandydatów na ważne stanowiska służyła w PRL – przynajmniej w pewnym stopniu – polityka przyjęć na wyższe uczelnie, uwzględniająca pochodzenie społeczne i światopogląd młodych ludzi. Zob. L. Szuba, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, Lublin 2002; D. Gołaszewska-Chilczuk, *Partyjne zasady rekrutacji studentów. Ich efekty na przykładzie lubelskiego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej*, „Polska 1944/1945–1989. Studia i Materiały” 2010, nr 9, s. 155–177.

¹² L. Sobczak, *Rynek pracy w Polsce Ludowej*, Warszawa 1958.

¹³ I. Kienzler, *Życie w PRL i strasznie, i śmiesznie*, Warszawa 2015.

potrzeb, realizacji dążeń, a także zyskując pewną tożsamość społeczną. Następujące w Polsce Ludowej przeobrażenia społeczno-ekonomiczne nie uświadomiły, jak się wydaje, społeczeństwu związku między indywidualną, jednostkową pomyślnością a powodzeniem wykonywanych zespołowo określonych zadań. Za pośrednictwem struktur państwowych wytworzył się natomiast specyficzny splot interesów między gospodarstwami domowymi.

W PRL splot interesów między poszczególnymi jednostkami pojawiał się w dużej mierze dzięki podejmowanym na różnych szczeblach zarządzania państwem publicznym decyzjom, dotyczącym m.in. rozdziału zadań, środków niezbędnych do ich realizacji oraz różnego rodzaju dóbr użytku osobistego (materialnych, ekonomicznych itp.). Upaństwowione w istocie relacje społeczne niejako „wciągały” wiele elementów w orbitę peerelowskiej maszyny. Dość wspomnieć, że nawet działania ukierunkowane na osiągnięcie celów osobistych zostały „zepchnięte” w obręb procedur natury organizacyjnej. Zdolność przystosowania się do panującego porządku społeczno-ekonomicznego rozstrzygała o osobistej pomyślności lub niepomyślności jednostek. Do początku lat 80. XX wieku nie było żadnej alternatywnej drogi, niezależnie od stopnia akceptacji ówczesnych realiów.

Przystosowanie się do panującego systemu nie musiało jednak oznaczać – i w przypadku Polaków nie oznaczało – całkowitego podporządkowania się decydentowi publicznemu. W praktyce społeczna utopia nie została urzeczywistniona. Państwo, kierując się własnym interesem, wyzwoliło jednak w obywatelach dążenia partykularne. Podporządkowanie społeczeństwa polskiego komunistycznej władzy nie sprowadziło się do ukształtowania jednostek skłonnych bezmyślnie słuchać takiego czy innego oficjalnego autorytetu. Polegało ono przede wszystkim na narzuceniu obywatelom dążącym do osiągnięcia pomyślności osobistej pewnych reguł gry w strukturach państwowych. Te ostatnie za sprawą społecznych zachowań jednostek zyskały swego rodzaju legitymizację o charakterze pragmatycznym.

W PRL nabywanie przez obywateli tożsamości społecznej odbywało się głównie na drodze kontaktów z różnymi ośrodkami administracyjnymi i politycznymi, którym przedkładali oni różnego rodzaju postulaty, dostarczali informacji mających uzasadnić słuszność określonego działania itp. Co ciekawe, nawet jeśli dana jednostka wskazywała na przysługujące jej prawo dostępu do jakiegoś dobra, powołując się na schemat: „dlaczego ja tego nie mam, a X to już ma?”, nie dochodziło zazwyczaj do bezpośredniego kontaktu, a więc i starcia między nią a „tym drugim”¹⁴. Każda jednostka ubiegająca się o określone

¹⁴ W. Wesołowski, *Klasy, warstwy i władza*, Warszawa 1966, s. 112–116.

dobro występowała w roli petenta, usiłującego jakoś – nie zawsze za pomocą merytorycznego wywodu – zyskać przychyłność urzędowych czynników. Jeśli petent, mimo podjętych zabiegów i uniżoności wobec instytucji państwowych, nie zdołał nic uzyskać, mógł złożyć skargę¹⁵. Postawy roszczeniowe obywateli wobec państwa – szafarza dóbr i zarazem wyznacznika miary sprawiedliwości społecznej – nie były do początku lat 80. marginalnym zachowaniem.

Ze względu na to, iż władza państwowa w dobie PRL organizowała całość życia zbiorowego, o określone dobra ubiegały się nie tylko jednostki, ale i grupy społeczne, połączone wewnątrznie wspólnotą interesów. Co charakterystyczne, należały do nich m.in. ogniwa organizacyjne struktury państwowej. Czasem występowały one w roli dysponenta pewnych dóbr, innym razem zaś – w roli petenta. Dążenie do uzyskania przywilejów, udogodnień przez współtworzące różne komórki osoby było nagminne w rozbudowanej hierarchicznie i funkcjonalnie organizacji państwowej. Tworzyła się przy tym sieć wzajemnych uzależnień, w której odbiorcy zadań i środków do ich realizacji usytuowani bardziej „na górze” obdzielali nimi swoich podopiecznych usytuowanych „niżej”. Ubiegający się o określone zasoby byli jednocześnie dysponentami innych towarów, co naturalnie prowadziło do transakcji wymiennych. Zazwyczaj przełożeni opierali swoją pozycję zawodową i autorytet na lojalności podwładnych oraz ich chęci do współpracy. Obydwu stronom zależało więc na utrzymaniu dobrych relacji.

W sytuacji, kiedy decydującej roli nie odgrywały uwarunkowania ekonomiczne, z prawem podaży i popytu na czele, ceny towarów nie odzwierciedlały faktycznych kosztów ich wytwarzania, ale preferencje władz centralnych. Zysk nie współkształtował tożsamości żadnej grupy społecznej, będąc jedynie umowną kategorią umożliwiającą ocenę efektywności gospodarowania, zaś państwowo-polityczni decydenci nie zabiegali w istocie o przychyłność opinii publicznej. W mechanizmie życia zbiorowego jednostki i grupy, połączone wspólnotą interesów, nie posiadały własnego „punktu ciężkości”, będąc swego rodzaju niewolnikami systemu kierowania i organizacji.

W Polsce Ludowej występowało dosyć istotne społecznie zróżnicowanie między pracą o charakterze kierowniczym i pracą typowo wykonawczą. Kierownik był osobą upoważnioną i osobiście zaangażowaną w to, by egzekwo-

¹⁵ W Polsce Ludowej znajdowały się liczne biura skarg, działające m.in. przy organach państwowych, komitetach partyjnych, redakcjach gazet. Zob. np. R. Domke, *Problemy społeczne Polaków w świetle analiz Biura Listów KC PZPR w latach siedemdziesiątych XX wieku*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 17 (2011), nr 1, s. 353–370; A.M. Adamus, *Peerelowskie pisanie do władzy*, w: *Letnia szkoła historii najnowszej 2012. Referaty*, red. K. Dworaczek, Ł. Kamiński, Warszawa 2013, s. 136–153.

wać od podwładnego wykonywanie obowiązków, podnosić efektywność pracy i obniżać koszty. Od szeregowego pracownika odróżniał się on pozycją społeczną, wysokością uzyskiwanego uposażenia, perspektywą kariery zawodowej, stylem życia, zainteresowaniami i aspiracjami pozazawodowymi. Osoby zajmujące stanowiska kierownicze i niekierownicze znacznie więcej dzieliło, niż łączyło. Nawet kwestie związane z funkcjonowaniem ich wspólnego zakładu pracy każda z nich postrzegała w innej optyce, nie mówiąc o zagadnieniach większego formatu, jak choćby polityka gospodarcza czy model konsumpcji.

Zważywszy jednak na to, iż zarówno pion kierowniczy, jak i szeregowi pracownicy to ogniwa jednolitej organizacji państwowej, na które przemożny wpływ wywierały instancje nadrzędne, obie te kategorie społeczne często jednoczyły się w dążeniu do otrzymywania stosunkowo nietrudnych zadań i dużych środków na ich realizację. Swoiste zbliżenie interesów między dyrekcją i robotnikami miało również inne oblicze.

W środowisku robotników fabrycznych (...) niekiedy [miało miejsce] świadome zaniżanie norm produkcyjnych, w obawie przed ich zaostrzeniem (...) wśród personelu kierowniczego natomiast [dochodziło do] planowania zadań przedsiębiorstwa poniżej faktycznie istniejących możliwości („ukrywanie rezerw”), wykonywania planu kosztem jakości produkcji („buble zalegające magazyny”). Zakres kompetencji umożliwiał również personelowi kierowniczemu działanie na rzecz swoich grupowych interesów, na przykład przy podziale premii, nagród itp.¹⁶.

Powstawała w ten sposób swoista „wypadkowa” wewnętrznie zróżnicowanych interesów. Od tzw. swoich ludzi dyrektor zakładu mógł oczekiwać pomocy i przychylności, ci zaś mieli świadomość, że ma on wobec nich dług wdzięczności czy nawet pewne zobowiązania.

„Swoi ludzie” stanowili w dobie PRL najlepszy rodzaj gwarancji wspólnoty interesów w sytuacji permanentnego deficytu dóbr. Nierzadko przeciwstawiano dążenia danego ogniwa organizacji życia zbiorowego organizmowi społecznemu postrzeganemu jako określona całość. „Swoi” tworzyli konkretną strukturę instytucjonalno-personalną, odróżniając się wyraźnie od anonimowego czy wręcz wrogiego „otoczenia”. Wykrystalizował się specyficzny „układ sił”, niereprezentujący – co prawda – społecznego wymiaru zróżnicowania interesów, lecz wywierający znaczący wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa i gospodarki. Nie bez znaczenia było również to, do jakiej dziedziny życia społeczno-zawodowego należeli „swoi” i ich bezpośredni zwierzchnik. Jeśli – przy-

¹⁶ J. Balcerek, L. Gilejko, *Społeczno-ekonomiczne funkcje samorządu robotniczego*, Warszawa 1967, s. 141.

kładowo – „obsługiwali” publiczne ośrodki przymusu bezpośredniego (Służba Bezpieczeństwa, kadra zawodowych wojskowych), ich „siła przetargowa” była zdecydowanie większa niż tych, którzy takiego „przywileju” nie posiadali.

„Podzielone” na grupy społeczeństwo, zaangażowane w specyficzny, „miejscowy” układ interesów, charakteryzowało się pasywnością polityczną¹⁷. Determinowało to – przynajmniej w pewnym stopniu – fenomen polskiego przywództwa politycznego w systemie społecznym. Z jednej strony, przywódca w Polsce Ludowej starali się zapewnić sobie jak największą niezależność w kształtowaniu polityki społeczno-ekonomicznej, opierając się na aparacie przymusu pomagającym forsować ich koncepcje, m.in. koncepcję industrializacji kraju. Ów aparat, mający różnorakie przywileje i uprawnienia, nie wykazywał jednak większego zainteresowania sferą gospodarczą. Z drugiej strony, przywódcy tworzyli programy o charakterze doktrynalno-pragmatycznym, w których uwzględniali – przynajmniej w jakimś stopniu – naciski bądź sugestie takich czy innych lobby. Te ostatnie mogły stawać się swoistą bazą społeczną dla pełnionego przywództwa danej jednostki. Związki między przywódcą i różnymi lobby mogły niekiedy prowadzić do pewnej legitymizacji inwestycji, często gigantycznych, tego pierwszego. Nie owocowały jednakże wypracowaniem skutecznych sposobów rozwiązywania pojawiających się problemów.

W PRL nie było sprzyjających warunków do rozwoju form pozapaństwowej organizacji społecznej ani też do pojawienia się – w ramach państwowych struktur – innowacji technicznych czy nowych technologii wytwarzania produktów. Układ współtworzony przez petentów i dysponentów, z mniejszymi podgrupami „swoich” i „obcych”, konserwował jednak istniejące *status quo*, i robił to chyba nawet lepiej niż aparat represyjno-kontrolny. Miała na to wpływ zarówno właściwa jednostce-petentowi ugodowość, jak też istnienie potencjalnej i faktycznej możliwości poprawy własnego położenia. Perspektywa lepszego ułożenia sobie życia wiązała się z pewnym marginesem swobody każdego decydenta – funkcjonariusza organizacji państwowej. O losach danej jednostki decydowały ponadto układy personalne, które z kolei tworzyły się na bazie wspólnych interesów, ale i pod wpływem rozwoju kontaktów towarzysko-przyjacielskich.

Z powodu braku w sferze życia społeczno-gospodarczego doby PRL mechanizmów wolnorynkowych i swobodnie, w nieskrępowany sposób kształtującej się opinii publicznej względną pomyślność, a nawet sukces osiągały

¹⁷ S. Galij-Skarbińska, *Postawy prosystemowe i antysystemowe w PRL w latach siedemdziesiątych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica” 10 (2013), s. 148–161.

przede wszystkim te jednostki, które lepiej opanowały zasady różnych gier i taktyki „drobnych kroczków”. Fenomen wzajemnego wyświadczenia sobie „przysług” przyczyniał się do wytwarzania między jednostkami relacji typu patron–klient, które do pewnego momentu zapobiegały narastaniu niezadowolenia społecznego. Takie działania wynikały nie tylko z zimnego wyrachowania czy zdroworozsądkowej kalkulacji, ale również ze zrozumienia potrzeb innych, nieanonimowych osób, a może i z chęci przyjscia im z pomocą. Warto też dodać, że owa próba zrozumienia i empatii przekraczała niekiedy podziały polityczno–światopoglądowe. Paternalistyczne układy, nazywane potocznie „kumoterskimi”¹⁸, pozwalały często przetrwać osobom pozostającym w konflikcie z władzą oraz nieco łagodziły jej społeczną ocenę, nie eliminując jednak ciągle obecnych w przestrzeni życia codziennego narzekań zwykłych ludzi.

Splot interesów między władzą komunistyczną i upaństwowionym społeczeństwem, jaki istniał w Polsce Ludowej do początku lat 80. XX wieku, nie miał szczególnie konfliktowego charakteru, biorąc pod uwagę podział dóbr osobistego użytku. Przywileje ekonomiczne związane z zajmowaniem wysokich stanowisk obejmowały zasadniczo dosyć niewielką grupę ludzi i były – przynajmniej w pewnym sensie – ze względów ideologicznych owiane tajemnicą. Z punktu widzenia zwykłego obywatela większe znaczenie miały rozmaite mniej lub bardziej zakamuflowane zabiegi prowadzące do sytuacji, w której określone korzyści można było osiągnąć dzięki „operacji” rozdysponowywania różnych zasobów na szczeblach niższych od centralnego. „Operacja” ta ściśle wiązała się z nieformalnymi porozumieniami, układami, w obrębie których mogła pojawić się też empatia, zrozumienie dla potrzeb innych.

¹⁸ Szerzej na temat „kumoterstwa” w ujęciu socjologicznym i filozoficznym zob. R. Rosicki, *Rzecz o nepotyzmie i kumoterstwie*, „Przegląd Politologiczny” 17 (2012), nr 2, s. 131–146.

Bibliografia

- Adamus A.M., *Peerełowskie pisanie do władzy*, w: *Letnia szkoła historii najnowszej 2012. Referaty*, red. K. Dworaczek, Ł. Kamiński, Warszawa 2013, s. 136–153.
- Balcerek J., Gilejko L., *Spoleczno-ekonomiczne funkcje samorządu robotniczego*, Warszawa 1967.
- Bałtowski M., *Gospodarka socjalistyczna w Polsce. Geneza, rozwój, upadek*, Warszawa 2009.
- Broda M., „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011.
- Domke R., *Problemy społeczne Polaków w świetle analiz Biura Listów KC PZPR w latach siedemdziesiątych XX wieku*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 17 (2011), nr 1, s. 353–370.
- From Max Weber: Essays in Sociology*, red. H.H. Gerth, C.W. Mills, London 1947.
- Galij-Skarbińska S., *Postawy prosystemowe i antysystemowe w PRL w latach siedemdziesiątych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica” 10 (2013), s. 148–161.
- Gołaszewska-Chilczuk D., *Partyjne zasady rekrutacji studentów. Ich efekty na przykładzie lubelskiego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej*, „Polska 1944/1945–1989. Studia i Materiały” 2010, nr 9, s. 155–177.
- Kienzler I., *Życie w PRL i strasznie, i śmiesznie*, Warszawa 2015.
- Klich-Kluczevska B., *Przez dziurkę od klucza. Życie prywatne w Krakowie (1945–1989)*, Warszawa 2005.
- Kochanowski J., *Tylnymi drzwiami. Czarny rynek w Polsce 1944–1989*, Warszawa 2010.
- Koprowski P., *Stosunki polsko-radzieckie w latach osiemdziesiątych XX w. – specyfika i uwarunkowania*, w: *O Polsce Ludowej – wybrane zagadnienia*, red. B.A. Nowak, K. Maciąg, Lublin 2017, s. 70–84.
- Kunicki K., Ławecki G., *Budujemy drugą Polskę. Wielkie inwestycje w PRL-u*, Łódź 2018.
- Machnikowska A., *Prawo własności w Polsce w latach 1944–1981. Studium historycznoprawne*, Gdańsk 2010.
- Madej K., *Bezradność lub represja. Władze wobec przestępczości gospodarczej w PRL (1956–1970)*, Warszawa 2010.
- Micewski A., *Polityka staje się historią*, Warszawa 1986.
- Paczkowski A., *Wojna polsko-jaruzelska. Stan wojenny w Polsce 13 XII 1981 – 22 VII 1983*, Warszawa 2006.
- Polacy '81. Postrzeganie kryzysu i konfliktu*, red. W. Adamski, Warszawa 1983.
- Rosicki R., *Rzecz o nepotyzmie i kumoterstwie*, „Przegląd Politologiczny” 17 (2012), nr 2, s. 131–146.
- Sobczak L., *Rynek pracy w Polsce Ludowej*, Warszawa 1958.
- Styl życia, obyczaje, etos w Polsce lat siedemdziesiątych z perspektywy roku 1981. Szkice*, red. A. Siciński, Warszawa 1981.
- Szuba L., *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, Lublin 2002.
- Szumlicz J., *Pomoc społeczna w polskim systemie zabezpieczenia społecznego*, Warszawa 1987.
- Tarniewski M., *Płonie komitet*, Paryż 1982.
- Wesołowski W., *Klasy, warstwy i władza*, Warszawa 1966.
- Wiśniewski W., *Od kryzysu do normalizacji*, Warszawa 1984.

Streszczenie
Jednostka w społeczeństwie polskim doby PRL
(do początku lat 80. XX wieku)

W artykule przedstawiono kilka refleksji na temat fenomenu jednostki w polskim społeczeństwie doby PRL (do początku lat 80. XX wieku). Splot interesów, jaki zachodził między władzą komunistyczną i upaństwowionym społeczeństwem, nie miał, jeśli weźmiemy pod uwagę podział dóbr osobistego użytku, charakteru szczególnie konfliktowego. Przywileje ekonomiczne związane z zajmowaniem wysokich stanowisk obejmowały zasadniczo dosyć niewielką grupę ludzi i były – przynajmniej w pewnym sensie – „maskowane” pod wpływem oficjalnej ideologii komunistycznej. Z punktu widzenia „zwykłego” obywatela, konkretnej jednostki, większe znaczenie miały różnego rodzaju mniej lub bardziej zakamuflowane zabiegi, w wyniku których określone korzyści można było osiągnąć w związku z „operacją” rozdysponowywania określonych zasobów na szczeblach usytuowanych poniżej nadrzędnego, centralnego. „Operacja” ta ściśle wiązała się z różnorodnymi nieformalnymi porozumieniami, układami, w obrębie których mogła pojawić się też empatia, zrozumienie dla potrzeb innych.

Summary
An individual in the Polish society of the day of the Polish People's Republic
(up to the beginning of 1980s)

The article presents a few comments referring to the phenomenon of the individual in the Polish society of the Polish People's Republic (up to the beginning of the 1980s), "inscribed" into specific mechanisms and structures. The tangle of interests that existed between the communist authorities and the nationalized society did not have, if we take into account the distribution of personal interests, something particularly conflictual. The economic privileges associated with occupying high positions generally included quite a small group of people and were – at least in a sense – "masked" under the influence of the official communist ideology. From the point of view of an "ordinary" citizen, a particular individual, different types of more or less disguised operations were more important, in which specific benefits could be achieved due to the "operation" of allocating specific resources at the subordinate, central levels. This "operation" was closely related to various, informal agreements, arrangements within which empathy and understanding for the needs of others could arise.

Witalij Kotyk CSsR

Okupacja Ukrainy przez Sowietów i dzieje Kościoła podziemnego w latach 1946–1989

Słowa kluczowe: Kościół greckokatolicki, prześladowanie, podziemie, męczennicy
Keywords: Greek-Catholic Church, persecution, underground, martyrs

Od samego początku funkcjonowania na Ukrainie komunistycznej ideologii i sowieckiej władzy sprawy religii i Kościoła były w centrum uwagi polityki partyjno-państwowej. Jedną z przyczyn takiego działania były marksistowsko-leninowskie korzenie ideologii komunistycznej. Religia została ogłoszona światopoglądem antynaukowym, a walka z nią, wszelkimi metodami, była obowiązkowym i bezkompromisowym zadaniem dla komunizmu¹.

W 1943 roku Stalin podjął decyzję, aby odnowić Rosyjski Kościół Prawosławny. Zdecydował, iż Cerkiew powinna być traktowana jako instytucja zaspokajająca potrzeby pewnej części ludzi, ale warunkiem jej istnienia musiała być lojalność i współpraca z partią i państwem. Miało to służyć jego interesom, dlatego też Cerkiew powinna wykonywać polityczne rozporządzenia władzy. Wierzących należało cierpliwie ateizować, a każdego, kto nie chciał się dostosować, skazywano za kontrrewolucyjną działalność. Taka koncepcja odniesienia do religii, Kościoła i wierzących była realizowana w praktyce politycznej².

Po przyjsciu sowieckiej władzy w 1944 roku na Ukrainie zaczyna się likwidacja greckokatolickiej Cerkwi poprzez zjednoczenie jej z Rosyjską Cerkwią Prawosławną i podporządkowanie ówczesnym władzom. W niniejszym opracowaniu wskazane zostaną sposoby ideologiczno-wychowawczej pracy so-

¹ P. Jaroc'kyj, *Relihijeznawstwo*, Kyjiw 2004, s. 167.

² Tamże, s. 168.

wieckiej władzy i przekształcenia wierzących w ateistów albo wiernych swojej idei ludzi na przykładzie Cerkwi greckokatolickiej.

1. Likwidacja Kościoła

W czasie drugiej okupacji zachodniej Ukrainy, kiedy radzieckie wojsko weszło do Lwowa 27 lipca 1944 roku, władza miała już dobrze przygotowany plan wobec kraju, a w szczególności wobec Kościoła. Przeszkodą na drodze sowietyzacji ziem zachodnioukraińskich okazało się istnienie greckokatolickiej Cerkwi, która była nosicielem ukraińskiej tradycji i narodowej idei wolności od totalitarnych reżimów. Kościół miał znaczący wpływ na świadomość mieszkańców zachodniej Ukrainy. Odgrywał istotną rolę nie tylko w życiu religijnym, ale również społeczno-politycznym. Komunistyczna władza widziała Cerkiew greckokatolicką jako wielkie zagrożenie dla siebie i postanowiła zlikwidować UGKC na całym obszarze ZSRR³.

15 marca 1945 roku przewodniczący do spraw religii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, pułkownik Karpow, przedstawił Stalinowi instrukcję nr 58 o likwidacji metropolii greckokatolickiej w Galicji oraz mukaczewskiej greckokatolickiej eparchii na Zakarpaciu⁴. Po realizacji planu zachodziła potrzeba utworzenia prawosławnej eparchii we Lwowie oraz zorganizowania grupy w środku Cerkwi, która zdobywałaby przychyłność duchowieństwa UGKC. Tymczasem w miejscowej prasie ukazywały się artykuły dyskryminujące Cerkiew greckokatolicką i oskarżające ją o współpracę z nacjonalistami. Jednym z nich był tekst promoskiewskiego galicjanina Jarosława Gałana *Z krzyżem czy nożem?*, w którym przedstawił on wszystkie te zarzuty. 11 kwietnia 1945 roku zaczęły się już pierwsze aresztowania greckokatolickiej hierarchii i zmuszanie do przechodzenia na prawosławie⁵.

28 maja 1945 roku prawosławny biskup lwowski i tarnopolski Makary z polecenia komunistycznej władzy zorganizował Grupę inicjatywną na rzecz zjednoczenia greckokatolickiej i prawosławnej Cerkwi. Na jej czele stał znany w zachodniej Ukrainie teolog, proboszcz greckokatolickiego kościoła Przemienienia Pańskiego we Lwowie, Hawryło Kostelnyk, zwerbowany przez sowieckie służby specjalne. W skład grupy weszli także księża greckokatolickcy: Mychajło Melnyk, proboszcz kościoła w Niżankowicach, oraz Antoni Pelwecki, proboszcz kościoła w Kopyczyńcach. Werbunkowa grupa zaczęła swoją

³ R. Kordonski, *Likwidacja Kościoła greckokatolickiego w latach 1939–1946 na Ukrainie*, „Studia Warmińskie” 52 (2015), s. 283.

⁴ A. Babyns’kij, *Istoria UGKC za 90 chwyłyn*, Lwiv 2018, s. 93.

⁵ Tamże.

działalność od przekonywania duchowieństwa UGKC do przejścia do prawosławnej Cerkwi metodami zastraszania, aresztem i stosowaniem przymusu. Duchowych, których nie udało się przekonać, przekazywano NKWD. Agenci Grupy inicjatywnej wzywali księży na nocne rozmowy, na których dawano im wybór: przyłączenie się do prawosławia albo areszt i zesłanie na Syberię⁶. Wówczas zaproponowano głowie Kościoła greckokatolickiego, metropolicie Josyfowi Slipemu, prawosławną katedrę kijowską. Po odmowie metropolita został uwięziony 11 kwietnia 1945 roku i zesłany do łagrów na Syberię na osiem lat. Następnie przedłużono mu termin o siedem lat – w sumie w łagrach spędził osiemnaście lat⁷.

Za pośrednictwem władzy i pod wpływem NKWD część duchowieństwa greckokatolickiej Cerkwi przyłączyła się do Grupy inicjatywnej. Mówi o tym sam ks. Hawryło Kostelnik w liście do Aleksego I, patriarchy moskiewskiego: „Zaledwie 50 księży przyłączyło się do Inicjatywnej grupy z przekonania, a reszta postąpiła tak, bo nie miała wyjścia”⁸. W roku 1945 razem z metropolitą Josyfe Slipym zostali aresztowani biskupi Nikita Budka, Mykoła Czarniecki, Iwan Latyszewski i Grygorij Chomyszyn. Wielu greckokatolickich księży, którzy nie pogodzili się z Grupą inicjatywną, zostało również aresztowanych i osadzonych w więzieniu, niektórzy ukrywali się w domach wiernych bądź w lasach. Zamykano kościoły w parafiach, w których doszło do aresztowań lub ukrywano księży greckokatolickich⁹.

W kolejnych krokach władza sowiecka zmierzała do likwidacji greckokatolickiej Cerkwi i zwołania soboru celem oficjalnego przyjęcia dokumentu o zerwaniu związków z Watykanem i zjednoczeniu się z prawosławną Cerkwią. Do zwołania soboru potrzebni byli greckokatolicki biskupi, którzy nie należeli jednak do Grupy inicjatywnej, gdyż żaden z nich się na to nie zgodził. 22 lutego 1946 roku przedstawiciele Grupy wyjechali do Kijowa, gdzie dokonano przyłączenia do prawosławia całej delegacji. Następnie 24 i 25 lutego w katedrze św. Włodzimierza w Kijowie odbyły się tajne święcenia na prawosławnych biskupów Antoniego Pelweckiego oraz Mychajły Melnyka¹⁰. W dniach 8–10 marca we Lwowie odbyło się zebranie, które Rosyjska Cerkiew Prawosławna i rosyjska

⁶ R. Kordonski, *Likwidacja Kościoła greckokatolickiego w latach 1939–1946 na Ukrainie*, dz. cyt., s. 283.

⁷ H. Herasymowa, *Slipyj Josyp Iwanowycz*, w: *Encyklopedija istoriji Ukrajinny*, red. W. Smolij, t. 9, Kyjiw 2012, s. 627.

⁸ A. Babyńskij, *Istorija UGKC za 90 chwyłyn*, dz. cyt., s. 95.

⁹ N. Myzak, *Peresliduвання UGKC w 40–50 rokach XX-st. Likwidacija i jiji naslidky*, „Relihija ta socium” 2010, nr 2, s. 44.

¹⁰ R. Szlachtecz, *Prowedennia Lwiws'koho cerkownoho soboru 1946 roku w konteksti borot'by radians'koji władzy z ukrajins'kym wyzwolnym ruchom*, „Mołodyj wczenyj” 2014, nr 7, s. 35.

historiografia nazywają „soborem lwowskim”. Przyjechało na niego 216 księży i 16 osób świeckich. Zebrani jednogłośnie głosowali za wszystkimi uchwałami, a mianowicie za skasowaniem unii brzeskiej i przyłączeniem Cerkwi greckokatolickiej do Cerkwi prawosławnej. Po głosowaniu ks. Kostelnyk przedstawił delegatom soboru Pelweckiego i Melnyka jako biskupów prawosławnych. 5 kwietnia 1946 roku delegacja „biskupów” na czele z Hawryłą Kostelnykiem spotkała się w Moskwie z patriarchą moskiewskim Aleksym I i pułkownikiem NKWD Karpowem, odpowiedzialnym za sprawę Cerkwi¹¹.

W ten sposób został oficjalnie zlikwidowany Kościół greckokatolicki. Wszystkie greckokatolickie świątynie stały się prawosławne, a większość została po prostu zamknięta albo wykorzystana do innych celów. Kto odmówił przejścia do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, zostawał uwięziony, inni uciekli na Zachód. Niektórzy księża zgodzili się przejść na prawosławie, żeby nie stracić parafii. Jeszcze inna część duchowieństwa decydowała się pozostać wierna Cerkwi greckokatolickiej i Stolicy Apostolskiej. Od tego czasu zaczyna się historia podziemnego Kościoła greckokatolickiego.

W podobny sposób komunistyczna władza działała na Zakarpaciu. Dekretem Zakarpackiej Rady Narodowej od 24 marca 1945 roku wprowadzano uproszczoną procedurę przejścia greckokatolickich parafii na prawosławie, co dało możliwość odbierania kościołów grekokatolikom. Władza miała zamiar utworzyć Grupę inicjatywną także na Zakarpaciu (podobnie jak na zachodniej Ukrainie), jednak plan nie doszedł do skutku, gdyż na przeszkodzie stanął bp Teodor Romża¹². Wówczas władza radziecka zdecydowała się go zlikwidować i 27 października 1947 roku przeprowadzono na niego zamach. Wojskowa ciężarówka najechała na powóz, którym jechał. Próba nie powiodła się, duchowny został ranny i przewieziony do szpitala. 31 października radzieckie służby specjalne przekazały pielęgniarce-agentce ampułkę z trucizną, aby wykonała śmiertelny zastrzyk i dobiła biskupa¹³. Po jego śmierci duchowieństwo zaznało represji i prześladowań. 28 sierpnia 1949 roku eparchia mukaczewska została ostatecznie zlikwidowana. Część duchowieństwa przyłączyła się do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, część została uwięziona i zesłana na Syberię, a część przeszła do podziemia¹⁴.

¹¹ A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwylyn*, dz. cyt., s. 96.

¹² R. Bodnarczuk, *Greko-Katolyky w Ukraini (seredyna 1940 – seredyna 1960 rokiw)*, „Istyczno-polityczni studiji” 2016, nr 1, s. 20.

¹³ W. Dmytruk, *Likwidacija Ukrajins'koji Greko-Katolyc'koji Cerkwy na Zakarpatti (druha polowyna 1940 rokiw)*, „Istorija Ukrainy. Mało widomi imena, podiji i fakty” 2010, nr 36, s. 287.

¹⁴ A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwylyn*, dz. cyt., s. 98.

Druga połowa lat 40. XX stulecia pozostanie zapamiętana przez Ukraińców jako okres, kiedy sowiecka władza realizowała akty brutalnej przemocy wobec setek tysięcy grekokatolików. Tylko w latach 1945–1951 na Ukrainie zostało aresztowanych 556 grekokatolickich księży¹⁵, 100 zakonników i zakonnic zesłano do sowieckich łagrów, zamknięto 195 klasztorów i domów klasztornych, w których było ok. 1000 zakonników. Skonfiskowano i przekazano Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu 2500 świątyń¹⁶. Przynależący do Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej byli prześladowani i katowani. Wielu było zabijanych jeszcze przed osądzeniem, niepokornych masowo zsyłano do łagrów na Syberii. Sowiecka represyjna maszyna zaczęła trzebić UGKC i wszystkich inaczej myślących, jednak Cerkiew grekokatolicka nie przestała istnieć, przechodząc do działalności podziemnej.

2. Życie Kościoła podziemnego

Główne miejsce oporu przeciw sowieckiej ideologii stanowiły klasztory. Na początku 1945 roku w eparchii stanisławowskiej działało ich jedenaście. Szczególne zaniepokojenie władzy wywoływał klasztor bazylianów w Hoszowie (nazywany tamtejszą „Jasną Górą”), który próbowano wielokrotnie zlikwidować. Po czterech latach od tzw. soboru lwowskiego, według stanu na 1 marca 1950 roku, na terytoriach obwodów lwowskiego, stanisławowskiego i zakarpackiego działało osiem grekokatolickich klasztorów, które nie tylko prowadziły duszpasterską opiekę nad wierzącymi, ale – mówiąc słowami Piotra Wilchowego, odpowiedzialnego za sprawy religii w Ukraińskiej SRR – były „centrami zebrania wrogo nastawionych do sowieckiej władzy elementów”¹⁷. Istnienie klasztorów stanowiło swego rodzaju wyzwanie dla sowieckiej władzy, dlatego ich mieszkańcy niedługo cieszyli się „swobodą stalinowskiej Konstytucji”. Już w 1950 roku został zlikwidowany klasztor bazylianów w Hoszowie w obwodzie stanisławowskim, a zakonników aresztowano. Po nim wszystkie klasztory, które jeszcze działały, były zamykane, a budynki przekazywane na potrzeby miejscowych władz¹⁸.

Bardzo trudne były ostatnie lata stalinowskiego reżimu. Znamy wiele przypadków, w których z rąk władzy sowieckiej, w ten czy inny sposób, gi-

¹⁵ R. Bodnarczuk, *Greko-Katołyky w Ukraini (seredyna 1940 – seredyna 1960 rokiw)*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶ A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwyłyn*, dz. cyt., s. 98.

¹⁷ I. Myszczyk, *Likwidacija Greko-Katołyč'koi Cerkwy w Ukraini w powojenni roky: istoriohrafija*, „Istoriohraficzni doslidžennia w Ukraini” 2007, nr 17, s. 277.

¹⁸ Tamże, s. 278.

nęli duchowni greckokatolickiego Kościoła. Do więzienia trafiali księża, którzy swoją działalnością przyczyniali się do podniesienia chrześcijańskiej i narodowej świadomości Ukraińców. Ci, którzy zostali, tworzyli małe wspólnoty i szli pracować do fabryk, zakładów medycznych, na uczelnie itp.¹⁹. Ale przede wszystkim nie zaniedbywali swoich obowiązków duchowej opieki nad ludźmi, którzy zostali wierni Cerkwi greckokatolickiej. Narażając się na uwięzienie i śmierć, księża w nocy sprawowali w domach Liturgię św., rozdawali komunię, spowiadali, chrzcili, odwiedzali chorych i wykonywali wszystkie niezbędne posługi duszpasterskie.

Potrzeby duchowieństwa i wiernych w zakresie literatury religijnej były realizowane w tajnych drukarniach, jak również dzięki przemytowi książek. Tylko w 1960 roku na granicy skonfiskowano 13 tys. egzemplarzy tzw. antysowietickich i religijnych wydań²⁰.

Wielu duchownych, a szczególnie księży, zostało zesłanych do łagrów na Syberii. Mało kto stamtąd wracał, a ci, którym się to udało, byli już w podeszłym wieku i zdrowotnie wyniszczeni. Dlatego ważnym zadaniem UGKC, od którego zależała jej przyszłość, było wykształcenie i wyświęcenie nowych księży. Podjęto więc decyzję utworzenia seminarium duchownego w Tarnopolu. W 1968 roku zostało ono wykryte przez KGB i zlikwidowane. Księża kształcono zatem indywidualnie i tajnie²¹. Niektórzy uczyli się w rzymskokatolickich seminariach w Kownie i Rydze. Mogło być i tak, że uczyli się w seminariach Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, a potem porzucili Patriarchat Moskiewski i przechodzili do Kościoła greckokatolickiego²².

NKWD nieustannie śledziło biskupów greckokatolickich eparchii. Niedługo po aresztowaniu metropolity Josyfa Slipego, który wyznaczył czterech swoich następców, dwóch z nich również zostało aresztowanych. Nikita Budka i Mykoła Czarnecki zostali uwięzieni z metropolitą 11 kwietnia 1945 roku. Archimandryta Klemens Szeptycki wykonywał swoje obowiązki do czerwca 1947 roku. Wiceprowincjał redemptorystów Joseph de Woht służył do czasu swego wygnania do Belgii w grudniu 1948 roku. Przed wyjazdem przekazał swoje obowiązki redemptoryście o. Iwanowi Ziatykowi, którego wkrótce aresztowano, katowano i osądzono w 1950 roku, następnie zesłano na Syberię, skąd już nie powrócił. Na pewien czas odpowiedzialnym za Kościół był ks. Mykoła

¹⁹ Por. N. Myzak, *Peresliduвання UGKC w 40–50 rokach XX-st. Likwidacija i jji naslidky*, dz. cyt., s. 46.

²⁰ Por. I. Stasiuk, *Dijalnist' Ukrajins'koji Greko-Katolyc'koji Cerkwy w pidpilli (1946–1989)*, „Derżawa i armija” 2014, nr 784, s. 227.

²¹ Por. tamże.

²² Por. A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwyłyn*, dz. cyt., s. 100.

Chmilowski, ale on również został uwięziony i osądzony w Rosji w Rostowie nad Donem²³. W ten sposób komunistyczny reżim walczył z Kościołem, pozabawiając go duchowych przewodników.

Po śmierci Stalina w 1953 roku z syberyjskich łagrów powrócili niektórzy księża. Do Moskwy przywieziono metropolitę Josyfa Slipego i znowu zachęcano go do zrzeczenia się władzy nad metropolią UGKC i przejścia na prawosławie. Proponowano mu wysokie urzędy w Cerkwi prawosławnej. Metropolita odmówił i został zesłany do Kraju Krasnojarskiego²⁴. W 1956 roku po amnestii powrócił do Lwowa bp Mykoła Czarnecki CSsR, bp Iwan Lataszewski, pomocniczy biskup stanisławowski, i Aleksander Chira z eparchii mukaczewskiej, a także wielu grekokatolickich księży. Aby pokazać, że system sowieckiej władzy ich nie złamał i nie obawiają się jej, jawnie modlili się koło ścian soboru św. Jura we Lwowie²⁵.

Biskupi tajnie święcili nowych kapłanów i przyjmowali z powrotem tych, którzy wcześniej przeszli z UGKC na prawosławie. Blisko 300 księży z czasem nawróciło się i wyświadało u bpa Mykoły Czarneckiego oraz zostało przyjętych do Cerkwi grekokatolickiej. W ciągu trzech lat duszpasterskiej posługi bp Czarnecki nawrócił ponad 20 tys. osób i wyświęcił ok. 50 prezbiterów²⁶. UGKC prowadziła aktywną działalność, umacniając swoją pozycję na zachodniej Ukrainie i Zakarpaciu.

Odnowa aktywności UGKC, objawiająca się w odprawianiu Liturgii św. i nabożeństw, była okazją do przejmowania świątyn prawosławnych. Delegacje grekokatolików domagały się swoich praw w Kijowie i Moskwie. Dla przykładu, wierni z Zawadowa w rejonie stryjskim obwodu lwowskiego przez 23 lata pisali do władz z prośbą o rejestrację grekokatolickiej parafii. Mieszkańcy Mszany w rejonie gródzkim obwodu lwowskiego przez trzy lata napisali ponad 300 listów i prośb, a delegacja z ich wioski odwiedzała różne urzędy sowieckiej władzy 11 razy²⁷.

Aktywne życie UGKC zawdzięcza również głowie Kościoła Josyfowi Slipeemu, który przekazywał z łagrów na Ukrainę różnego rodzaju listy dla umocnienia wiernych. W przesłaniu na Boże Narodzenie 1947 roku zachęcał, aby trzymać się ojcowskiej wiary, nie oddawać świątyni, nie bać się przesła-

²³ Por. B. Bociurkiw, *Ukrajins'ka Greko-Katołyč'ka Cerkwa w pidpilli (1946–1989)*, „Kowczeh” 1993, nr 1, s. 125.

²⁴ Por. A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwyłyn*, dz. cyt., s. 100.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. I. Stasiuk, *Dijalnist' Ukrajins'koji Greko-Katołyč'koji Cerkwy w pidpilli (1946–1989)*, dz. cyt., s. 226.

²⁷ Por. tamże.

dowania. Oprócz moralnej pomocy dawał także praktyczne wskazówki, np. wiernym, którzy zostali bez duszpasterza, polecał zbierać się w prywatnych mieszkaniach i modlić się²⁸. Listy pasterskie i niektóre tomy rękopisów książki „Historia Powszechnego Kościoła na Ukrainie”, które przekazywał do Galicji przez księży i świeckich powracających z zesłania, były przechwytywane i konfiskowane²⁹.

W 1953 roku, po zakończeniu okresu kary, Josyf Slipy nie miał prawa powrotu do Galicji. Aby nie dopuścić do jego wjazdu na Ukrainę, w 1959 roku ponownie skazano go na siedem lat za działalność antysowiecką³⁰. Metropolita nadal na wszelkie możliwe sposoby opiekował się Kościołem. W 1963 roku na prośbę papieża Jana XXIII dano mu możliwość uczestniczenia w Soborze Watykańskim II³¹. Josyf Slipy nie chciał zostawiać swojej owczarni i tylko ze względu na posłuszeństwo Ojcu świętemu zdecydował się wyjechać do Rzymu. Pozostawił sobie sowiecki paszport do końca życia w nadziei powrotu do swego narodu. Okazało się to już niemożliwe³².

Zwolnienie metropolity zgodnie z rozkazem Chruszczowa odbyło się 26 stycznia 1963 roku. Władze jednak nie wpuściły go na Ukrainę. Zamieszkał w hotelu w Moskwie pod szczególnym nadzorem NKWD. Przed odjazdem do Rzymu zdążył jeszcze 4 lutego 1963 roku wyświęcić w hotelu na biskupa redemptorystę Wasyla Wełczykowskiego i wyznaczył go głównym odpowiedzialnym za podziemny Kościół grekokatolicki na Ukrainie³³.

Destalinizacja za czasów Nikity Chruszczowa nie oznaczała, że prześladowanie grekokatolików się skończyło. Niektórzy księża, powróciwszy z łagrów, na nowo byli wtrącani do więzienia. W 1957 i początkach 1958 roku znów zostali aresztowani księża Diduch z wioski Worochta, Kazanowski, Sołtys, Wasyłyk. Pawło Wasyłykowi wymierzono karę pięciu lat więzienia. Na początku listopada 1969 roku drugi raz skazano bpa Wełczykowskiego na trzy lata. W 1972 roku został zwolniony i wyjechał za granicę. Głową podziemnego Kościoła został Wołodymyr Sterniuk. W tym samym roku w Iwano-Frankiwsku

²⁸ S. Sztuka, *Wpływ Josypa Slipoho na pidpilnu dijálnist' UGKC w radians'kij Ukraini (1946–1963)*, „Naukowi zapysky” (seria: Istoryczne rehijieznawstwo) 2012, nr 7, s. 340.

²⁹ B. Bociurkiw, *Ukrajins'ka Greko-Katolyc'ka Cerkwa w pidpilli (1946–1989)*, dz. cyt., s. 131.

³⁰ I. Stasiuk, *Dijálnist' Ukrajins'koji Greko-Katolyc'koji Cerkwy w pidpilli (1946–1989)*, dz. cyt., s. 226.

³¹ S. Sztuka, *Wpływ Josypa Slipoho na pidpilnu dijálnist' UGKC w radians'kij Ukraini (1946–1963)*, dz. cyt., s. 343.

³² Tamże.

³³ A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwylyn*, dz. cyt., s. 101.

aresztowano bpa Sofrona Dmyterkę i kilku księży. Brutalnie zamordowano księży Mychajłę Łuckiego i Iwana Łuczkowa³⁴.

O działalności grekokatolickiej Cerkwi na przełomie lat 60. i 70. można dowiedzieć się z listu kierownika Wydziału Propagandy i Agitacji KC KPZR w obwodzie lwowskim Podolczaka, w którym czytamy: „w toku śledztwa została zlikwidowana wroga działalność około 100 unijnych księży i ich pomocników, zlokalizowano 20 ugrupowań mnichów, skonfiskowano bardzo dużo unickiej i nacjonalistycznej literatury i środków jej produkowania”³⁵.

Religijna działalność duchowieństwa UGKC była kwalifikowana jak „wroga”. Niemożliwość pokonania podziemnej Cerkwi grekokatolickiej, a nawet jej rozwój powodowały coraz bardziej represyjne prawodawstwo. Nowe postanowienie Politbiura CK KPU, noszące tytuł „O wzmocnieniu walki przeciw wrogiej działalności resztek unijnego duchowieństwa na terytoriach USSR”, zostało wydane 1 lutego 1973 roku. Obowiązek jego wykonania spoczywał na odpowiedzialnym za sprawy religii przedstawicielu tego organu w każdym obwodzie³⁶.

3. Męczennicy podziemnego Kościoła

Prześladowania i męczeństwo Cerkwi grekokatolickiej na terenach zachodniej Ukrainy zaczęło się wraz z wybuchem II wojny światowej. W czasie pierwszej sowieckiej okupacji zostało zamordowanych kilku księży grekokatolickich, m.in. bazylianie Sewerian Baranyk i Jakym Sen’kiwski. Redemptorysta Zynowij Kowałyk został ukrzyżowany na ścianie więzienia przy ul. Zamarszynowskiej we Lwowie. W 1941 roku przez sowieckich okupantów zostali zamordowani o. Andrij Iszczak, o. Mykoła Konrad i kantor Wołodymyr Pryjma. W czasie okupacji niemieckiej do niemieckiego obozu w Majdanku został wywieziony o. Emilian Kowcz, który zginął 22 marca 1944 roku w komorze gazowej, a jego ciało spalono w krematorium³⁷.

Po okupacji niemieckiej przyszła druga okupacja sowiecka i w 1944 roku zaczęły się ponowne aresztowania, prześladowania i nowa fala oddających życie za wiarę. Św. Jan Paweł II w czasie pielgrzymki na Ukrainę w 2001 roku

³⁴ Por. tamże, s. 104.

³⁵ I. Stasiuk, *Dijalnist’ Ukrainjs’koi Greko-Katolyc’koi Cerkwy w pidpilli (1946–1989)*, dz. cyt., s. 227.

³⁶ Por. tamże, s. 228.

³⁷ K. Nitkiewicz, *Męczennicy grekokatolickcy Ukrainy*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 2001, nr 9, s. 37.

beatyfikował 27 męczenników UGKC. W swojej homilii podczas Mszy św. w obrządku wschodnim we Lwowie mówił o ich najwyższym świadectwie:

Pamięć o nich nie może zagaść, bo jest błogosławieństwem. Należy im się nasz podziw i wdzięczność. Niczym ikona ewangelicznych błogosławieństw, przeżywanych aż do rozlewu krwi, są oni znakiem nadziei dla naszej epoki i dla przyszłych czasów. Dowiedli, że miłość jest silniejsza od śmierci.

W ich zmaganiach z tajemnicą zła zajaśniała – mimo ludzkich ułomności – moc wiary i łaski Chrystusa (por. 2 Kor 12, 9–10). Ich niezłomne świadectwo okazało się zasiewem nowych chrześcijan³⁸.

Nieliczni zostali beatyfikowani, procesy innych są w toku, znacznie więcej świadków wiary pozostaje w pamięci. Jan Paweł II w czasie Mszy św. we Lwowie zwrócił się również do duchowieństwa, zakonnic i studentów teologii: „Zwłaszcza wam pragnę wskazać świetlany przykład tych heroicznym świadków Ewangelii. Bądźcie tak jak oni wierni Chrystusowi aż do śmierci!”³⁹.

Działalność grekokatolików mimo wszelkich zakazów pokazała, że władza sowiecka nie jest w stanie zniszczyć UGKC. Wierni nie stracili nadziei, bo wiedzieli, że czas wolności nastanie. Podtrzymywali ich w tym wierni grekokatolicy zza „żelaznej kurtyny”. Radio Watykańskie dawało możliwość konspiracyjnego wysłuchania Mszy św., słowa Bożego i różnego rodzaju transmisji⁴⁰.

Dojście do władzy Michaiła Gorbaczowa i zapoczątkowanie przez niego walki z problemami ekonomicznymi oraz wprowadzenie planu reform „pieriestrojka” spowodowało osłabienie narodowych i religijnych prześladowań. W latach 1986–1987 zostali zwolnieni z obozów prawie wszyscy więźniowie polityczni i religijni.

Została utworzona grupa inicjatywna walcząca o legalizację UGKC, której kierownikiem został Josef Terela, a później Iwan Gel. Starano się publikować i rozpowszechniać czasopismo „Chrześcijański Głos”. Skończyło się zastraszanie masowymi represjami, duchowieństwo i działacze stali się bardziej aktywni i jawni. Zaczęto odprawiać Msze św. na ulicach, wierni grekokatolicy zbierali podpisy do władz z żądaniem otwarcia świątyń i legalizacji UGKC⁴¹. Do akcji aktywnie przyłączyli się biskupi i księża grekokatolicki. 16 maja 1989 roku wierni razem z księżmi Grigorijem Simkajłą, Mykołą Simkajłą, Wołodymyrem

³⁸ Jan Paweł II, *Niech świętość będzie celem waszych dążeń*. Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji 27 męczenników i Jozafaty Michaliny Hordaszewskiej, Lwów, 27 czerwca 2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2001, nr 9, s. 33.

³⁹ Tamże, s. 34.

⁴⁰ A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwylyn*, dz. cyt., s. 106.

⁴¹ Por. B. Bociurkiw, *Ukrajins'ka Greko-Katolyc'ka Cerkwa w pidpilli (1946–1989)*, dz. cyt., s. 159.

Wijtyszenem, Igorem Wozniaką i biskupami Filemonem Kurczabą, Sofronem Dmyterką, Pawłą Wasyłykiem rozpoczęli głódówkę na Arbacie w Moskwie. Biskupi próbowali przekazać przesłanie do Przewodniczącego Prezydium Najwyższej Rady ZSRR Michaiła Gorbaczowa. Głodujący udzielali wywiadów zagranicznym mediom, co chroniło ich przed użyciem siły przez władzę⁴².

1 grudnia 1989 roku odbyło się spotkanie Michaiła Gorbaczowa z papieżem Janem Pawłem II w Rzymie. Rozmawiano o ustanowieniu dyplomatycznych relacji między ZSRR i Watykanem i o UGKC. Niedługo po tym spotkaniu, 30 listopada tego samego roku, Rada do spraw religii przy Radzie Ministrów ZSRR zezwoliła na rejestrację greckokatolickich parafii w całym ZSRR⁴³. Gorbaczowska „pieriestrojka” umożliwiła Kościołowi szybką odnowę.

Zakończenie

Sowiecka władza i decyzja „soboru lwowskiego” zadały greckokatolickiej Cerkwi głębokie ciosy, ale nie były w stanie zniszczyć jej całkowicie. Część ludu i duchownych została wierna swojemu wyznaniu i religijnym tradycjom. Greckokatolicka hierarchia i struktury przedłużały swoje istnienie, ale już w podziemiu. Okres podziemny trwał 44 lata. W tym czasie ok. 1,5 tys. księży i ich rodzin było na wygnaniu, w więzieniu i stalinowskich łagrach. Większość z nich zginęła albo przedwcześnie umarła. Wszystkie świątynie greckokatolickie były likwidowane, rabowane i oddane Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jednak komunistycznemu reżimowi nie udało się zniszczyć wiary w sercach ludzi. Ukraińscy grekokatolicy przeszli tę drogę – cierpiąc i ginąc dla swojej Cerkwi, pozostali jej wierni.

⁴² Por. A. Babyns'kyj, *Istorija UGKC za 90 chwyłyn*, dz. cyt., s. 118.

⁴³ Por. tamże, s. 120.

Bibliografia

- Babyns'kyj A., *Istorija UGKC za 90 chwytyln*, Lwiv 2018.
- Bociurkiw B., *Ukrajins'ka Greko-Katołyč'ka Cerkwa w pidpilli (1946–1989)*, „Kowczeh” 1993, nr 1, s. 123–164.
- Bodnarczuk R., *Greko-Katołyky w Ukraini (seredyna 1940 – seredyna 1960 rokiw)*, „Istoryczno-polityczni studiji” 2016, nr 1, s. 15–32.
- Dmytruk W., *Likwidacija Ukrajins'koji Greko-Katołyč'koji Cerkwy na Zakarpatti (druha połowyna 1940 rokiw)*, „Istorija Ukrainy. Mało widomi imena, podiji i fakty” 2010, nr 36, s. 283–293.
- Herasymowa H., *Slipyj Josyp Iwanowycz*, w: *Encykłopedija istoriji Ukrainy*, red. W. Smolij, t. 9, Kyjiw 2012.
- Jan Paweł II, *Niech świętość będzie celem waszych dążeń*. Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji 27 męczenników i Jozafaty Michaliny Hordaszewskiej, Lwów, 27 czerwca 2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2001, nr 9, s. 15–40.
- Jaroc'kyj P., *Relihijeznawstwo*, Kyjiw 2004.
- Kordonski R., *Likwidacija Kościoła greckokatolickiego w latach 1939–1946 na Ukrainie*, „Studia Warmińskie” 52 (2015), s. 281–290.
- Myszczak I., *Likwidacija Greko-Katołyč'koji Cerkwy w Ukraini w powojenni roky: istoriohrafija*, „Istoriograficzni doslidżennia w Ukraini” 2007, nr 17, s. 270–287.
- Myzak N., *Peresliduwannia UGKC w 40–50 rokach XX-st. Likwidacija i jiji naslidky*, „Relihija ta socium” 2010, nr 2, s. 283–293.
- Nitkiewicz K., *Męczennicy grekokatolicy Ukrainy*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2001, nr 9, s. 36–39.
- Stasiuk I., *Dijalnist' Ukrajins'koji Greko-Katołyč'koji Cerkwy w pidpilli (1946–1989)*, „Derżawa i armija” 2014, nr 784, s. 224–230.
- Szlachtecz R., *Prowedennia Lwiws'koho cerkownoho soboru 1946 roku w konteksti borot'by radians'koji władzy z ukrajins'kym wyzwolnym ruchom*, „Mołodyj wczenyj” 2014, nr 7, s. 34–38.
- Sztuka S., *Wpływ Josypa Slipoho na pidpilnu dijalnist' UGKC w radians'kij Ukraini (1946–1963)*, „Naukowi zapysky” (seria: Istoryczne relihijeznawstwo) 2012, nr 7, s. 336–344.

Streszczenie
Okupacja Ukrainy przez Sowieców i dzieje Kościoła podziemnego
w latach 1946–1989

Wiek XX był trudnym okresem w życiu Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie. Za sprawą przeprowadzonego w 1946 roku pseudosoboru we Lwowie komunistyczny reżim, walcząc z religią, zlikwidował UGKC. Pomimo tego Kościół nie przestał istnieć. Jego działalność przeniosła się do podziemia i trwała przez 44 lata, aż do rozpadu Związku Radzieckiego w 1989 roku. W tym okresie prześladowana i żyjąca w podziemiu UGKC, zachowując wierność Kościołowi katolickiemu i Stolicy Apostolskiej, oddała chwałę Bogu w osobach swoich hierarchów, księży oraz wielu ludzi wierzących, którzy ponieśli śmierć za wiarę. Św. Jan Paweł II, odwiedzając Ukrainę w 2001 roku, ogłosił 27 błogosławionych męczenników UGKC.

Summary
The Occupation of Ukraine by the Soviets and the history
of the Underground Church in 1946–1989

The 20th century was a very difficult period of time for the Greek-Catholic Church in Ukraine. In the year 1946 new communist invaders started to fight religion in Western Ukraine. They have organized so called "council" in Lviv in order to suppress UGCC. Despite that Ukrainian Greek-Catholic Church did not ceased to exist. Bishops, priests and faithfuls have survived the time of persecution in the underground. This was the time of great testimony to the faithfulness of our people to the Catholic Church and to the Holy See. That testimony was strengthen by blood of many martyrs: bishops, priest, religious and faithfuls. In the year 1989, when Soviet Union was about to collapse, UGCC has raised from underground to the new life. In 2001 saint pope John Paul II has acknowledged the great sacrifice of Ukrainian martyrs and has beatified 27 of them.

Studia Redemptorystowskie



Ks. Jerzy Adamczyk

ORCID: 0000-0003-1415-7378

WSD – Radom

Formacja w niższym seminarium duchownym w aspekcie kanonicznym

Słowa kluczowe: niższe seminaria, formacja, alumni, Kodeks prawa kanonicznego, powołanie kapłańskie

Keywords: minor seminaries, formation, students, Code of Canon Law, sacerdotal vocation

Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* zwraca uwagę, że powołanie kapłańskie często objawia się już pod koniec okresu dzieciństwa i w pierwszych latach młodości. Wielu z tych, którzy wstąpili do wyższego seminarium, stwierdza, że wezwanie Boże słyszeli już od dawna. Dlatego też Kościół, tworząc instytucję niższych seminariów duchownych, pielęgnuje ziarna powołań zasiane w sercach chłopców, stara się owe powołania wstępnie rozeznawać i wspomagać ich rozwój, tak aby alumni potrafili na nie odpowiedzieć¹.

Niższe seminaria duchowne nadal kontynuują swoje cenne dzieło wychowawcze w różnych częściach świata. Wytrzymały one próbę czasu i ostrą krytykę skierowaną pod ich adresem, szczególnie na Soborze Watykańskim II².

¹ Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992) [dalej: PDV], nr 63, AAS 84 (1992), s. 657–804.

² „Dochodzi do oskarżenia instytucji [niższego seminarium – J.A.] i krytykowania jej nawet tak surowo, że może wyniknąć z tego zaniechanie, co obecnie się dzieje. Krytyka niższych seminariów jest rozpowszechniona: rezygnuje się z nich lub usiłuje się proponować jakąś instytucję nowego typu, żeby je zastąpić, w szczególności »konwikty«, które angażują mniej personelu, zapewniając szerszy kontakt międzyludzki”; Sacrée Congrégation pour l'Éducation Catholique, Lettre circulaire aux Ordinaires des lieux *Les Petits Séminaires* (23 maja 1968) [dalej: *Les Petits Séminaires*], w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, t. III, Roma 1972, kol. 5372.

Doświadczenie pokazuje, jak wielkie korzyści płyną z funkcjonowania tych instytucji kościelnych, dlatego też prawo kanoniczne poleca je zachować i popierać, a tam, gdzie biskup diecezjalny uzna to za wskazane, powinny być nawet erygowane³. Niniejszy artykuł poświęcony jest formacji w niższym seminarium duchownym w aspekcie kanonicznym⁴.

1. Cel instytucji niższego seminarium duchownego

Sobór Trydencki w dekrecie *Cum adolescentium*, nakazując zakładać w całym Kościele kolegia (czyli seminaria) dla wychowywania kleru, nie wprowadził rozróżnienia na seminarium wyższe i niższe, postanowił tylko, że do seminarium należy przyjmować wyłącznie takich młodzieńców, którzy rokuja nadzieję, że zostaną dobrymi kapłanami, nie młodszych niż dwunastoletnich, świadomych swego powołania do służby Bożej⁵. A więc chłopcy już po ukończeniu dwunastu lat i mający określone przymioty mogli być przyjmowani do seminarium. Tak niski wiek uniemożliwiał oczywiście podjęcie odpowiedzialnej decyzji o wyborze stanu duchownego.

W praktyce przez kilkadziesiąt lat po Soborze Trydenckim wykonanie dekretu o zakładaniu seminariów duchownych okazywało się niezwykle trudne. Dopiero św. Wincenty a Paulo jako jeden z pierwszych zrealizował te postanowienia. Po próbach organizowania seminarium, podjętych ok. 1636 roku, zrozumiał, że jedną z podstawowych przeszkód, które ograniczały rozwój seminariów trydenckich, był zbyt niski wiek kandydatów do kapłaństwa, niezdolnych jeszcze do podejmowania tak poważnych decyzji. Zrezygnowano więc z przyjmowania tak młodych ludzi. Od tej pory kandydatami mogli być mężczyźni co najmniej dziesiętnastoletni, którzy dojrzeliby do podjęcia decyzji o kapłaństwie. Dopiero po ukończeniu nauk świeckich mogli oni podjąć studia filozoficzne

³ Por. kan. 234 § 1; Sacrée Congrégation pour l'Éducation Catholique, Note *L'institution des petits séminaires à propos des petits séminaires* (7 czerwca 1976) [dalej: Note *L'institution des petits séminaires*], nr 1, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 5, Bologna 1990, nr 2054–2064; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 54; A. Manenti, *Il ruolo dei formatori nel discernimento vocazionale all'interno del seminario minore*, „*Seminarium*” 51 (2011), nr 3, s. 725.

⁴ Trzeba zaznaczyć, że w niniejszym przedłożeniu będzie mowa wyłącznie o niższym seminarium duchownym, z pominięciem innych tego rodzaju instytucji mających podobny cel, o których wspomina kan. 234 § 1. Owe inne instytucje to „choćby grupy powołaniowe dla chłopców i młodzieży”; PDV, nr 63.

⁵ Por. Concilium Oecumenicum Tridentinum, Decreto *Cum adolescentium*, sessione XXIII, can. 18 *de ref.*, w: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 750; tekst polski: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511–1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 707.

i teologiczne. Zasadę tę po raz pierwszy zrealizował św. Wincenty we Francji w seminarium diecezjalnym w Annecy⁶.

Praktyka przyjmowania starszych młodzieńców do wyższego seminarium duchownego zapoczątkowana przez św. Wincentego a Paulo przyczyniła się do wyodrębnienia się instytucji niższego seminarium, do którego przyjmowano chłopców młodszych, ale tylko tych, którzy nie wykluczają możliwości powołania kapłańskiego⁷. Określenia „niższe seminarium duchowne” (fr. *petit séminaire*) użył jako pierwszy ks. Jean-Jacques Olier w celu odróżnienia go od wyższego seminarium duchownego (fr. *grand séminaire*)⁸.

Rozwój instytucji niższego seminarium duchownego był inspirowany francuskim nurtem duchowości kapłańskiej związanym z *école française*. Seminarium pomagało kandydatowi w rozpoznaniu powołania kapłańskiego, a także w uzyskaniu wiedzy z zakresu Pisma Świętego, patrologii i prawa kanonicznego. Od alumna wymagano dobrego stanu zdrowia, odpowiedniego poziomu intelektualnego, stosownego zachowania, pracowitości i pobożności; wspólne zamieszkanie i przestrzeganie ustalonego regulaminu, zwłaszcza ciszy oraz skupienia, stanowiło ważny element jego formacji ludzkiej, religijnej i duchowej⁹. Trzeba dodać, że po zawierusze napoleońskiej wiele diecezji i zgromadzeń zakonnych podjęło szybkie działania w celu udoskonalenia i uwspółcześnienia szkół pobożnych, seminariów, kolegiów itp. dla kandydatów na kapłanów. Powstanie rzeczywistych i właściwych seminariów niższych, czyli wyraźne różnych od wyższych, miało miejsce dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Oferowały one młodym chłopcom wykazującym oznaki powołania kapłańskiego odpowiednie środowisko dla ich rozwoju oraz dawały szansę na zdobycie „klasycznego” szkolnego wykształcenia, które w tamtym okresie powoli podupadało w szkołach publicznych, niejednokrotnie będących w rękach nauczy-

⁶ Por. J. Łupiński, *Seminarium duchowne w Tykocinie*, Łódź 2011, s. 5; J. Herranz, *Importanza del Seminario Minore e del Seminario Diocesano*, „Seminarium” 35 (1983), nr 4, s. 512.

⁷ E. Ziemann, *Seminarium duchowne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 17, Lublin 2012, kol. 1397.

⁸ Por. tamże, kol. 1396. Natomiast S. Bista twierdzi, że nazwy „niższe seminarium duchowne” (*Petit Séminaire*) jako pierwszy użył św. Wincenty a Paulo. Pojawiła się ona w jego listach w 1649 roku na równi z nazwą *Grand Séminaire*; por. S. Bista, *Instytucja niższych seminariów duchownych diecezjalnych przykładem wpływu prawa partykularnego na kościelne prawo powszechne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 163, przyp. 11, za: A. Degert, *Histoire des Séminaires Français jusqu'à Révolution*, Paris 1912, t. 2, s. 464.

⁹ Rozpowszechnienie się w XIX wieku szkół dla chłopców prowadzonych przez państwo wzbudziło w różnych krajach europejskich podobne inicjatywy ze strony Kościoła, który zaczął tworzyć miejsca dla młodzieńców przejawiających skłonności do życia zakonnego i kapłańskiego. Por. P. Composta, *Commento al 234*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985, s. 141.

cieli o poglądach pozytywistycznych i niewrażliwych na problemy religijne¹⁰. Instytucja niższego seminarium duchownego została usankcjonowana w KPK z 1917 roku, gdzie w kan. 1354 § 2 poleca się, aby zwłaszcza w większych diecezjach starać się o założenie dwóch odrębnych seminariów: niższego i wyższego. Niższe powinno kształcić chłopców w zakresie szkoły średniej. Sobór Watykański II wskazał na jego cele dydaktyczno-wychowawcze, a także położył nacisk na solidną formację religijną kandydatów, zapewnienie im kierownictwa duchowego oraz włączenie w proces wychowawczy rodziców. Ponadto sobór akcentował potrzebę ogólnego rozwoju chłopców według zasad zdrowej psychologii, uwzględniającej ich wiek i mentalność; program nauczania zaś winien być tak opracowany, aby absolwenci niepodejmujący studiów w wyższym seminarium duchownym mogli się kształcić na innych uczelniach wyższych. Kwestię niższego seminarium reguluje KPK z 1983 roku¹¹, zaś papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* (nr 63) podkreśla znaczenie niższych seminariów duchownych w odkrywaniu, pielęgnowaniu i rozwijaniu powołania do kapłaństwa, a także ich rolę w duszpasterstwie powołań¹².

Skoro zarówno Sobór Watykański II, jak i Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku polecają zachować, a nawet, gdy biskup diecezjalny uzna to za wskazane, erygować niższe seminarium duchowne, to powstają pytania, jaki jest cel tej instytucji, czemu ma ona służyć oraz jak powinna przebiegać w niej formacja.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku stwierdza, że celem niższego seminarium duchownego jest „wspieranie powołań”¹³, a według Kodeksu ka-

¹⁰ Por. G. Trevisan, *La normativa sui seminari minori*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 3 (1990), z. 1, s. 88; F. Marchisano, *L'evoluzione storica della formazione del clero*, „Seminarium” 13 (1973), nr 2, s. 311.

¹¹ Kan. 234. § 1; por. F. Marchisano, *L'evoluzione storica della formazione del clero*, dz. cyt., s. 315.

¹² Por. E. Ziemann, *Seminarium duchowne*, dz. cyt., kol. 1396–1397; Według KPK z 1917 roku, w jednym pojęciu seminarium – tzn. miejsca, gdzie uprawia się ziemię i kształtują się ewentualne powołania kapłańskie – różnica między „niższym” a „wyższym” tkwiła przede wszystkim w różnym rodzaju dyscyplin naukowych, które uczniowie winni zrealizować. Por. D. Cito, *Comentario al can. 234*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, Pamplona 1996, s. 219; P. Composta, *Commento al 234*, dz. cyt., s. 141. Praktyka zakładania seminariów niższych została podczas dyskusji na Soborze Watykańskim II poddana ostrej krytyce ze względu na przypadki braku dojrzałości wśród wychowanków. Ostatecznie sobór zajął w tej sprawie stanowisko umiarkowane (OT, nr 3), które zostało potwierdzone w KPK 83. Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 234*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II. Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 58; D. Cito, *Comentario al can. 234*, dz. cyt., s. 219. W sposób wyczerpujący oraz nie mniej interesujący ukazuje historię niższych seminariów duchownych S. Bista, *Instytucja niższych seminariów duchownych diecezjalnych*, dz. cyt., s. 161–185.

¹³ Kan. 234 § 1. Schemat KPK z 1977 roku mówił, że celem seminariów niższych jest wspieranie powołań (*vocationum fovendarum gratia*); Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici

nonów Kościołów wschodnich jest nim kształcenie przede wszystkim tych, którzy zdają się okazywać przejawy powołania do świętej służby, aby mogli je łatwiej i jaśniej rozeznaczyć oraz ukształtować w duchu poświęcenia¹⁴. Zgodnie z Dyrektoriem o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores* seminarium niższe to szczególna wspólnota chłopców, w której są pielęgnowane i rozwijane załączki powołania kapłańskiego¹⁵, natomiast obowiązujące *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* przypomina, że celem niższego seminarium jest pomoc w ludzkim i chrześcijańskim dojrzewaniu młodych ludzi, którzy przejawiają w sobie załączki powołania do kapłaństwa służebnego, tak aby rozwinęli zgodnie z ich wiekiem wewnętrzną wolność, uzdalniającą ich do odpowiedzi na plan Boga odnośnie do ich życia¹⁶. Soborowy dekret *Optatam totius* stwierdza autorytatywnie, że seminaria niższe są zakładane w celu pielęgnowania załączek powołania, aby alumni mogli pójść wielkodusznie i z czystym sercem za Chrystusem Odkupicielem¹⁷. Redaktorzy okólnika *Les Petits Séminaires* stwierdzają, że instytucja seminarium niższego (zwyczajna, chociaż niekonieczna) jest przeznaczona dla młodych, którzy wykazują oznaki lub przyjmują ewentualność powołania¹⁸, a dokument *L'institution des petits séminaires* podkreśla, że niższe seminarium jest miejscem właściwym, chociaż niekoniecznym, do pielęgnacji powołania kapłańskiego¹⁹. Z przytoczonych przepisów wynika niezbicie, że cechą charakterystyczną niższego seminarium jest jego wymiar powołaniowy, co podkreślił dekret *Optatam totius*, mówiąc, że przez specjalną formację religijną, zwłaszcza zaś przez odpowiednie kierownictwo duchowe, alumni mogą pójść wielkodusznie i z czystym sercem za Chrystusem Odkupicielem²⁰.

Recognoscendo, Schema *De Populo Dei*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977; tekst polski: „Poborowe Prawodawstwo Kościelne” 1979, t. 10, z. 2, kan. 85 § 1, s. 161.

¹⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1990 oraz AAS 82 (1990), s. 1033–1363, tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002 [dalej: KKKW], kan. 331 § 1.

¹⁵ Kongregacja ds. Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004) [dalej: AS], nr 86, Città del Vaticano 2004; tekst polski: Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Kielce 2005.

¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016) [dalej: *Ratio fundamentalis institutionis* 2016], nr 18, Watykan 2016.

¹⁷ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de Institutione sacerdotali Optatam Totius* (28 października 1965) [dalej: OT], nr 3, AAS 58 (1966), s. 713–727; tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 288–301.

¹⁸ *Les Petits Séminaires*, kol. 5373.

¹⁹ Note *L'institution des petits séminaires*, nr 2.

²⁰ Por. OT, nr 3.

Należy zauważyć, że kan. 234 § 1 traktuje jednakowo, z racji celów (powołaniowych), którym służą, niższe seminaria i inne tego rodzaju instytucje, które w *Optatam totius* jawią się jako odrębne²¹, jednak wyraźnie odróżnia placówki, które z definicji mają charakter powołaniowy, od zwyczajnej szkoły katolickiej²². Oznacza to, że do niższego seminarium duchownego albo do podobnych instytucji winni być przyjmowani tylko ci chłopcy, którzy akceptują formalnie – oni i ich rodziny – hipotezę powołania. Oznaki tej możliwości będą u poszczególnych alumnów mniej lub bardziej oczywiste bądź dostrzegalne, w konsekwencji wola zostania kapłanem będzie mniej lub bardziej wyraźna, lecz przyjęcie ewentualnego powołania przez młodzieńca powinno być formalne (jednoznaczne)²³.

Na cel ściśle powołaniowy kładzie nacisk *Plan de formación para los Seminarios Menores* Konferencji Episkopatu Hiszpanii, w którym seminarium niższe ukazane jest jako diecezjalna wspólnota wychowawcza erygowana przez biskupa według norm Stolicy Apostolskiej dla pielęgnowania załączków powołania kapłańskiego tych, którzy wykazują jego oznaki we wczesnym wieku i skłaniają się do diecezjalnego kapłaństwa świeckiego²⁴. Podobnie stwierdza dyrektorium Konferencji Episkopatu Włoch *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, mówiąc, że Kościół przewiduje, także dla chłopców w wieku dorastania, szczególną wspólnotę (seminarium niższe) dla początkowego rezeźniania powołań do prezbiteratu²⁵.

Dlatego określając kryteria przyjmowania chłopców do niższego seminarium i biorąc pod uwagę istotne różnice między kandydatami do wyższego i niższego seminarium duchownego (niepełnoletniość), powinno się inspiro-

²¹ OT, nr 3, 1–2.

²² Por. D. Cito, *Comentario al can. 234*, dz. cyt., s. 220; P. Composta, *Commento al 234*, dz. cyt., s. 141.

²³ Por. Note *L'institution des petits séminaires*, nr 4. J. Krukowski pisze, że „formacja duchowa w seminarium niższym ma stwarzać klimat sprzyjający pielęgnacji »ziarna« powołania odpowiednio do wieku wychowanków. Nie należy więc z góry zakładać, że do niższego seminarium mają być przyjmowani kandydaci mający powołanie pewne, gdyż nie pozwala na to wiek kandydatów”; tenże, *Komentarz do kan. 234*, dz. cyt., s. 58. Można więc przyjmować także tych, którzy zgodnie z opinią rodziny objawiają pozytywne znaki dyspozycji do świętej służby.

²⁴ Conferencia Episcopal Española, *Plan de formación para los Seminarios Menores* (24 kwietnia 1991), nr 1, https://conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2012/12/comisiones_plenaria_1991PlanFormacionSacerdotalMenores.pdf (dostęp: 31 października 2019).

²⁵ Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)*, nr 35, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 40 (2006), nr 10, s. 289–435; zob. A. Manenti, *Il ruolo dei formatori nel discernimento vocazionale all'interno del seminario minore*, dz. cyt., s. 725.

wać zasadami przewidzianymi w kan. 241 § 1 dla przyjęcia kandydatów do seminarium wyższego, dostosowując je do konkretnych przypadków²⁶. Tak więc do niższego seminarium winno się przyjmować jedynie tych, którzy, biorąc pod uwagę ich przymioty ludzkie i moralne, duchowe i intelektualne, ich zdrowie fizyczne i psychiczne, jak również szczerą wolę, wydają się zdolni do oddania się na stałe świętym posługom²⁷. Podobne wymagania kandydatom do niższego seminarium duchownego stawiają prawodawcy patrykularni. Przykładowo, statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej postanawia, że do szkoły mogą być przyjmowani młodzieńcy wyznający wiarę katolicką²⁸, natomiast według regulaminu Niższego Seminarium Duchownego Diecezji Płockiej do seminarium można przyjąć kandydatów, których przymioty ludzkie, duchowe, moralne, intelektualne oraz zdrowie fizyczne i psychiczne pozwalają oczekiwać właściwego rozwoju powołania²⁹.

Dyrektorium Konferencji Episkopatu Włoch *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* poleca, aby przy przyjmowaniu do seminarium niższego przełożeni sprawdzili, czy dany chłopiec wybrał je dobrowolnie i posiada odpowiednio do wieku fundamentalne przymioty ludzkie, wiarę i dyspozycyjność, które pozwolą mu przyjąć propozycję formacyjną seminarium. Muszą także ocenić jego uzdolnienia intelektualne, uwzględnić jego udział w życiu parafialnym oraz uzyskać wiedzę o jego rodzinie³⁰.

Według norm Konferencji Episkopatu Hiszpanii, kandydat do seminarium niższego winien w stopniu wystarczającym posiadać stosowne przymioty ludzkie, poglądy chrześcijańskie i czystość intencji zostania w przyszłości kapłanem. Może on być przyjęty tylko po spełnieniu tych warunków³¹. Uczeń winien koniecznie posiadać określone przymioty osobiste, którego czynią go zdatnym do przyjęcia święceń kapłańskich i godnym wykonywania tej posługi. Musi mieć prawidłowe warunki fizyczne i psychiczne oraz wykazywać brak

²⁶ Por. D. Cito, *Comentario al can. 234*, dz. cyt., s. 220.

²⁷ Por. kan. 241 § 1.

²⁸ *Statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie* (1 lutego 2011), § 2, nr 3, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 85 (2011), nr 1–3, s. 33.

²⁹ Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Płockiej. Sikórz 83 A, gmina Brudzeń Duży. Archiwum bieżące. Teczka: *Regulamin Niższego Seminarium Duchownego Diecezji Płockiej*, cz. *Wychowankowie*. Uwaga: w 2009 roku zmieniono nazwę Niższego Seminarium Duchownego Diecezji Płockiej na Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. św. Stanisława Kostki. Jest to szkoła koedukacyjna. W internacie kontynuowane są tradycje niższego seminarium wraz z charakterystyczną dla niego formacją.

³⁰ Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, dz. cyt., nr 40. Dyrektorium to wymaga, aby przy przyjmowaniu chętnych do seminarium niższego żądać od nich stosownej opinii własnego proboszcza; tamże.

³¹ Conferencia Episcopal Española, *Plan de formación para los Seminarios Menores*, dz. cyt., nr 33.

tych wad wrodzonych lub pochodzących z wychowania rodzinnego, które czyniłyby go niezdolnym do posługi prezbitera. Ponadto winien odznaczać się wystarczającymi uzdolnieniami umysłowymi, które umożliwią mu zdobycie wykształcenia humanistycznego, filozoficznego i teologicznego właściwego dla kapłana diecezjalnego. Powinien mieć podstawowe wychowanie w wierze, wystarczającą wrażliwość religijną i dyspozycyjność do uczestniczenia w aktach kultu, jak również zdolność wzrastania w wielkoduszości i bezinteresowności. Ważnymi cechami są także towarzyskość i otwarcie na innych oraz zdolność i pragnienie współpracy oraz kompromisu³².

W kontekście powyższych rozważań pojawia się jednak pytanie: Skoro do niższego seminarium duchownego należy przyjmować tylko chłopców, którzy nie wykluczają powołania do kapłaństwa, to czy istnieje jakakolwiek możliwość, aby przyjąć też tych, którzy takiego powołania nie czują?

Podczas prac nad rewizją Kodeksu powstała trudność z jasnym ukazaniem cech charakterystycznych niższego seminarium, od których zależało kryterium przyjęcia kandydatów. Początkowo konsultorzy byli za tym, aby dopuszczać do niego także tych, którzy nie dążą do kapłaństwa. Stwierdzono, że w seminariach niższych i w podobnych instytucjach dopuszcza się młodych z odpowiednimi kwalifikacjami, nawet jeżeli nie czują się powołani do świętych posług³³. Swoje stanowisko konsultorzy motywowali faktem, że w niektórych seminariach już tak się dzieje³⁴ oraz że „zakres [funkcjonowania seminarium] musi być szerszy, ponieważ nadzieja posiadania powołania może pojawić się później”³⁵.

W schemacie KPK z 1977 roku w kan. 85 § 2 zezwalano – jeśli zachodziła-by taka potrzeba i wyraziłaby na to zgodę Konferencja Biskupów – na przyjęcie do niższego seminarium młodzieńców wyróżniających się postawą moralną, którzy jednak nie czują się powołani do świętej posługi. Na skutek interwencji Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, a także licznych biskupów dyspozycję tę usunięto w celu zachowania podstawowej cechy charakterystycznej seminarium niższego jako instytucji powołaniowej³⁶. Powrócono w ten sposób do idei soborowej, ponieważ „nie wydaje się dobrym, faktycznie byłaby to ciężka szkoda, przyjmować do seminarium wszystkich, gdyż musi ono zawsze

³² Tamże, nr 34.

³³ Por. „Communications” 8 (1976), s. 128.

³⁴ Por. tamże, s. 129.

³⁵ Tamże, s. 112.

³⁶ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum Libri II *De Populo Dei*, can. 85 § 2; por. Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium *Ecclesiae imago de pastoralis ministerio Episcoporum* (22 lutego 1973) [dalej: EI], nr 194, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328; tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” 1975, t. 6, z. 1, nr 10370–11035; por. KKKW, kan. 331 § 1.

zachowywać swoją cechę charakterystyczną³⁷. Odrzucono więc kan. 85 § 2 schematu KPK z 1977 roku, ponieważ „w przeciwnym razie stałaby się pusta sama postać seminarium niższego³⁸”.

2. Wykształcenie humanistyczne i naukowe w niższym seminarium duchownym

Według kan. 234 § 1, w niższych seminariach winno się realizować wykształcenie humanistyczne i naukowe. Prawodawca ponadto postanawia, że jeśli w pewnych wypadkach okoliczności czego innego nie doradzają, młodzieńcy mający zamiar przystąpić do kapłaństwa winni otrzymać taką formację humanistyczną i naukową, jaką w ich kraju otrzymują młodzieńcy zamierzający podjąć studia wyższe³⁹. Jest to dyspozycja o charakterze roztropnościowym (norma sformułowana ostrożnie), mająca na celu uniknięcie sytuacji, w której młodzieńcy opuszczający z jakiegokolwiek powodu seminarium mogliby mieć trudności z dalszym kształceniem na wyższych uczelniach, zarówno kościelnych, jak i świeckich⁴⁰.

Józef Krukowski pisze, że

program nauczania w niższych seminariach z reguły, jeśli okoliczności czego innego nie wskazują, ma być dostosowany do poziomu nauczania w szkołach średnich typu humanistycznego tak, aby umożliwiał absolwentom podjęcie studiów wyższych w danym kraju. Chodzi o to, aby zapewnić absolwentom niższych seminariów podjęcie swobodnego wyboru: wstąpienia do seminarium wyższego lub podjęcia studiów wyższych innego typu⁴¹.

³⁷ „Communications” 9 (1977), s. 36; por. G. Trevisan, *La normativa sui seminari minori*, dz. cyt., s. 92.

³⁸ „Communications” 13 (1981), s. 160; L. Chiappetta, powołując się na „Communications” 14 (1982), s. 159–160, kan. 205, nr 3, przypomina, że w przypadkach szczególnych, *modo tantum exceptionalis*, biskup mógłby przyjąć do niższego seminarium chłopca, który nie czuje oznak powołania kapłańskiego, jeśli jest to naprawdę konieczne w danych okolicznościach; tenże, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, Napoli 1988, s. 306; por. G. Trevisan, *La normativa sui seminari minori*, dz. cyt., s. 92.

³⁹ Kan. 234 § 2. Kanon ten koresponduje z kan. 806 § 2, według którego kierownicy szkół katolickich winni zabiegać, pod nadzorem miejscowego ordynariusza, by wykształcenie uzyskane w tych placówkach było przynajmniej na takim samym poziomie co w innych tego rodzaju szkołach w kraju. Por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 306.

⁴⁰ Por. tamże. Trzeba dodać, że norma ta sprzyja wolności w wyborze drogi kapłańskiej lub innego rodzaju życia.

⁴¹ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 234*, dz. cyt., s. 58.

Odnosnie do wykształcenia humanistycznego i naukowego aktualne *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* formułuje następujące zalecenia:

młodzi ludzie winni otrzymać przygotowanie szkolne wymagane we własnym kraju do podjęcia studiów uniwersyteckich. Ponadto winni starać się również o uzyskanie takiego wykształcenia, aby mogli cieszyć się wolnością i możliwością wyboru innego stanu życia, gdyby nie zostało rozpoznane w nich powołanie do kapłaństwa. Byłoby właściwe, gdyby seminarium oferowało także formację dodatkową, dowartościowując na przykład aspekty kulturalne, artystyczne, sportowe, itd. Zajęcia mogą się odbywać w seminarium, w szkołach katolickich albo w innych szkołach⁴².

Dekret *Optatam totius* stanowi, że zanim alumni przystąpią do studiów ściśle kościelnych, powinni zdobyć wykształcenie humanistyczne i w dziedzinie nauk ścisłych w takim stopniu, jaki w ich państwie uprawnia młodzież do rozpoczęcia studiów wyższych⁴³. Twórcy Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores* wychodzą z założenia, iż potrzeba, aby niższe seminarium realizowało program nauczania odpowiadający zakresowi nauczania obowiązującemu w szkołach państwowych, na ile to możliwe, uznany przez państwo⁴⁴.

Według norm Konferencji Episkopatu Hiszpanii, w procesie wychowawczym realizowanym w seminarium niższym kultura umysłowa, jako część formacji osobowej i integralnej ucznia, jest jednym z jej istotnych wymiarów. Rezultat kształcenia umysłowego, w którym biorą udział także formatorzy seminaryjni, zależy w znacznej mierze od profesorów – ich przymiotów pedagogicznych, przygotowania naukowego i stopnia oddania się pracy kształceniowej. Rektor seminarium niższego i dyrektor do spraw nauki mają troszczyć się, aby profesorowie wypełniali należycie swoje zadanie zgodnie z planem formacyjnym i regulaminem seminarium. Poprzez studia w seminarium niższym uczniowie winni uzyskać taką formację humanistyczną i naukową, jakiej wymaga się od młodzieży rozpoczynającej studia na uczelniach państwowych. Jest bardzo wskazane, aby studia, które realizuje się w seminarium niższym, były uznawane przez państwo i aby ich plan odpowiadał wymaganiom stawianym przez świeckie uczelnie. W ten sposób nie powstanie przeszkoda w dalszym studiowaniu dla tych, którzy wystąpią z seminarium albo będą zmuszeni je opuścić⁴⁵.

⁴² Por. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* 2016, nr 22; EI, nr 194.

⁴³ Por. OT, nr 13; P. Composta, *Commento al 234*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁴ Por. AS, nr 86.

⁴⁵ Por. Conferencia Episcopal Española, *Plan de formación para los Seminarios Menores*, dz. cyt., nr 113–114.

Statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej zawiera postanowienie, że kształcenie w szkole trwa trzy lata i jest realizowane w oparciu o obowiązujące przepisy dotyczące edukacji w szkołach publicznych⁴⁶ oraz że nadzór pedagogiczny nad seminarium, zgodnie z ustawą o systemie oświaty i aktami wykonawczymi wydanymi na jej podstawie, posiada śląski kurator oświaty⁴⁷. Statut ten stwierdza, że niższe seminarium duchowne spełnia warunki ustawowe przewidziane dla szkół niepublicznych posiadających uprawnienia szkoły publicznej, realizuje programy nauczania zawierające podstawę programową kształcenia ogólnego, prowadzi zajęcia edukacyjne w cyklu nie krótszym oraz w wymiarze nie niższym niż łączny wymiar obowiązkowych zajęć edukacyjnych określony w ramowym planie nauczania szkoły publicznej tego typu, klasyfikuje i promuje uczniów oraz przeprowadza egzaminy i sprawdziany zgodnie z zasadami ustalonymi przez ministra edukacji narodowej, z wyjątkiem egzaminów wstępnych, prowadzi dokumentację przebiegu nauczania ustaloną dla szkół publicznych, zatrudnia nauczycieli przedmiotów obowiązkowych posiadających kwalifikacje określone dla nauczycieli szkół publicznych⁴⁸.

Wykształcenie humanistyczne i naukowe ma wspomóc rozwój wszystkich komponentów ludzkiej osobowości alumna, o czym traktuje *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, domagając się, aby młodzi w trakcie swojej formacji korzystali z pomocy odpowiedniego kierownictwa, tak aby harmonijnie rozwijali swoje możliwości fizyczne, moralne, intelektualne i uczuciowe, aby stopniowo przyswajali sobie poczucie sprawiedliwości, szczerości, braterskiej przyjaźni, prawdy, słusznej wolności, obowiązkowości⁴⁹.

3. Specjalna formacja religijna alumnów

Biorąc pod uwagę kan. 234 § 1, należy podkreślić, iż zasadniczą cechą charakterystyczną niższego seminarium duchownego jest realizowana tam specjalna formacja religijna. Nie jest ona jeszcze ściśle kościelna, gdyż taka będzie

⁴⁶ Por. *Statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej*, dz. cyt., § 2, nr 2, s. 33.

⁴⁷ Por. tamże, § 3, s. 33.

⁴⁸ Por. tamże, § 4, s. 34.

⁴⁹ Sacra Congregazione per l'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 stycznia 1970), nr 14, AAS 62 (1970), s. 321–384, editio apparatus post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marca 1985), Typis Polyglottis Vaticanis 1985 [dalej: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* 1985].

udziałem alumnów w wyższym seminarium, ale jest to formacja religijna w sensie właściwym, jakiej wymaga powołanie występujące co najmniej w załączku⁵⁰.

Twórcy noty *L'institution des petits séminaires* przypominają, że niższe seminarium powinno koniecznie jasno uwydatnić pojęcie kapłaństwa i poprzez stosowany model życia, szczególnie religijnego, umożliwić doświadczenie istotnych warunków kapłaństwa. Możliwe powołanie musi zostać w niższym seminarium poddane próbie i rozeznane, natomiast powołanie fałszywe lub nieistniejące powinno zostać wyeliminowane⁵¹. Trzeba dodać, że niższe seminarium duchowne poprzez formację religijną ma pomóc w ukierunkowaniu życiowym także tym, którzy z niego odchodzą, gdyż nie są powołani do kapłaństwa⁵².

Dekret *Optatam totius* ujmuje cel formacji seminaryjnej następująco: „w seminariach niższych, założonych do pielęgnowania załączków powołania, należy przysposabiać alumnów przez specjalną formację religijną, zwłaszcza zaś przez odpowiednie kierownictwo duchowe, do pójścia wielkodusznie i z czystym sercem za Chrystusem Odkupicielem”⁵³.

W ramach formacji religijnej szczególne miejsce zajmuje życie liturgiczne, w którym w miarę upływu lat alumni winni uczestniczyć z coraz pełniejszą świadomością, a także inne pobożne praktyki, tak codzienne, jak i okresowe, ujęte w regulaminie każdego seminarium⁵⁴. Pius XII w adhortacji *Menti nostrae* przypomina, że trzeba bardzo zabiegać o uformowanie religijne alum-

⁵⁰ Por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 306.

⁵¹ Por. Note *L'institution des petits séminaires*, nr 6, nr 8.

⁵² „Tak więc seminarium powinno stale i bezwzględnie przewidywać i dopuszczać ewentualność odejścia ucznia w trakcie pobytu. Jeżeli dopuszcza się pobyt chłopców, którzy okazują się niepowołani i jeżeli narzuca się im faktycznie tryb życia przeciwny ich prawdziwemu powołaniu, seminarium nie wypełnia swojego zadania i podąża ku swojej zgubie. Seminarium ponosi w rzeczywistości poważną, a zarazem niezbędną odpowiedzialność za udzielenie pomocy w wyborze kierunku życia tym, dla których seminarium nie jest odpowiednie”; Note *L'institution des petits séminaires*, nr 9.

⁵³ OT, nr 3. Wszystkie głosy w dyskusji soborowej, który przygotowały dekret *Optatam totius*, podkreślały znaczenie autentycznej formacji religijnej, z odpowiednim kierownictwem duchowym. Por. *Les Petits Séminaires*, nr 3, kol. 163.

⁵⁴ Por. tamże. „Niezbędnym elementem tej duchowej formacji jest przede wszystkim życie liturgiczne i sakramentalne, w którym młodzi ludzie winni uczestniczyć z coraz większą świadomością. Z postępującym wiekiem trzeba, by łączyli je z pobożnością maryjną oraz z innymi codziennymi i okresowymi praktykami pobożnościowymi, które należy uwzględnić w regulaminie każdego seminarium, tak jak w przypadku innych aspektów”; *Ratio fundamentalis institutionis* 2016, nr 21; por. G. Trevisan, *La normativa sui seminari minori*, dz. cyt., s. 94.

nów, ale z uwzględnieniem ich naturalnych zainteresowań i stopnia rozwoju umysłowego⁵⁵.

W Niższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej do prowadzenia stałej formacji religijnej arcybiskup metropolita częstochowski mianuje na wniosek rektora prefekta ds. wychowawczo-religijnych⁵⁶. Jako najbliższy współpracownik rektora w zakresie wychowania i prowadzenia formacji religijnej, ma on za zadanie doprowadzić uczniów do autentycznej wiary poprzez: ukazywanie im prawd objawionych i ciągłe pogłębianie ich wiedzy religijnej, zachęcanie do częstego i intensywnego praktykowania wiary, uświadomienie obowiązku apostołstwa słowem i życiem, głoszenie konferencji, homilii, rozważań, spowiedź i kierownictwo duchowe uczniów, indywidualne rozmowy z nimi, spotkania formacyjne i kręgi biblijne, wprowadzenie uczniów w służbę liturgiczną, opiekę nad ruchami religijnymi w seminarium, zachęcanie do czytania publikacji i literatury religijnej, redagowanie gazetki liturgicznej i formacyjnej, przygotowanie programu na dzień skupienia oraz rekolekcje wielkopostne, troskę o porządek w kaplicy, wreszcie wyznaczanie miejsca dla uczniów⁵⁷.

Według *Plan de formación para los Seminarios Menores* Konferencji Episkopatu Hiszpanii, w ramach specjalnej formacji religijnej umożliwia się alumnom poznanie najważniejszych tematów dotyczących Jezusa i orędzia chrześcijańskiego, jednocześnie ułatwiając im spotkanie z Jezusem poprzez modlitwę, katechezę, pogadanki formacyjne oraz celebracje liturgiczne. Formacja ta przewiduje także kształcenie sumienia moralnego alumnów zgodnie z orędziem ewangelicznym⁵⁸.

Wychowankowie seminarium mają codziennie uczestniczyć w Eucharystii w swojej grupie lub wraz z całą wspólnotą, a także poleca się, aby pilnie praktykowali sakrament pokuty, co ma służyć doświadczeniu głębszej komunii z Panem. W przypadku alumnów, którzy w seminarium będą przygotowywać się do przyjęcia bierzmowania, należy przedstawić im fundamenty wiary i w ten sposób umożliwić im osobisty wybór Jezusa jako swojego wzoru⁵⁹.

Alumni w ramach formacji religijnej winni ponadto być stopniowo wychowywani do miłości i pobożności wobec Najświętszej Maryi Panny, która

⁵⁵ Pius PP. XII, *Adhortatio Apostolica Menti Nostrae* (23 września 1950), cz. III, AAS 42 (1950), s. 687.

⁵⁶ Por. *Statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej*, dz. cyt., § 13, nr 1, s. 40.

⁵⁷ Por. tamże, § 14, s. 40–41.

⁵⁸ Por. Conferencia Episcopal Española, *Plan de formación para los Seminarios Menores*, dz. cyt., nr 49.

⁵⁹ Por. tamże.

pozostaje w ścisłej relacji z Jezusem Chrystusem. Seminarium powinno organizować okresowo celebracje ku czci Dziewicy Maryi oraz wtajemniczyć uczniów w modlitwę różańcową i w praktykę innych form pobożności maryjnej. W ramach kierownictwa duchowego winno się wskazywać alumnom, aby łączyli swoje życie duchowe z Matką Zbawiciela i Kościoła⁶⁰.

Według dyrektorium Konferencji Episkopatu Włoch *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, propozycja duchowa oferowana przez seminarium ma pomóc chłopcom, zgodnie z prawem wzrostu, uświadomić sobie własny świat wewnętrzny, aby mogli oni rozpoznać i przyjąć powołanie Boże i wielkodusznie na nie odpowiedzieć. Formatorzy winni stopniowo wychowywać alumnow do słuchania słowa Bożego, stwarzać im okazje do modlitwy osobistej i wspólnotowej, która osiąga swój szczyt w Eucharystii. Trzeba ich zachęcać do odkrycia piękna i radości płynącej z sakramentu pojednania oraz wprowadzać w znajomość *depositum fidei* poprzez stosowne katechezy⁶¹.

Idąc za Chrystusem ku pełnej dojrzałości ludzkiej, niższe seminarium pomaga chłopcom nabyć i troszczyć się o cnoty takie jak: szczerość, uczciwość, wielkoduszność, odpowiedzialność, wytrwałość, szacunek dla każdego człowieka, umiejętność przebaczenia, pozwalające budować zrównoważone i dojrzałe osobowości⁶².

Zakończenie

Prawo kanoniczne poleca zachować i popierać niższe seminaria duchowne, a tam, gdzie biskup diecezjalny uzna to za wskazane, powinny być nawet erygowane. Doświadczenie pokazuje, że korzyści płynące z funkcjonowania tych instytucji kościelnych są ogromne.

Aby jednak niższe seminarium duchowne zachowało swoją naturę i tożsamość, winno przyjmować tylko tych chłopców, którzy akceptują formalnie – oni i ich rodziny – możliwość powołania. Choć jego oznaki będą u poszczególnych alumnow mniej lub bardziej dostrzegalne, a w konsekwencji wola zostania kapłanem mniej lub bardziej wyraźna, przyjęcie ewentualnego powołania przez młodzieńca powinno być formalne (jednoznaczne).

Formacja w niższym seminarium jest realizowana w dwóch kierunkach. Według kan. 234 § 1, winno się w nim realizować wykształcenie humanistyczne i naukowe. Prawodawca ponadto postanawia, że jeśli w pewnych wypadkach

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, dz. cyt., nr 43.

⁶² Por. tamże, nr 44.

okoliczności czego innego nie doradzają, młodzieńcy mający zamiar przystąpić do kapłaństwa winni otrzymać taką formację humanistyczną i naukową, jaką w ich kraju otrzymują młodzieńcy zamierzający podjąć studia wyższe.

Drugim kierunkiem i zasadniczą cechą charakterystyczną niższego seminarium duchownego jest realizowana tam specjalna formacja religijna. Nie jest ona jeszcze ściśle kościelna, gdyż taka będzie udziałem alumnów w wyższym seminarium duchownym, ale jest to formacja religijna w sensie właściwym, jakiej wymaga powołanie co najmniej w załączku.

Bibliografia

Źródła

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1990 oraz AAS 82 (1990), s. 1033–1363; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27 maja 1917), AAS 9 (1917), cz. II, s. 1–593.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Concilium Oecumenicum Tridentinum, Decreto *Cum adolescentium*, sessione XXIII, can. 18 *de ref.*, w: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 748–751; tekst polski: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511–1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 705–713.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Institutione sacerdotali *Optatum Totius* (28 października 1965), AAS 58 (1966), s. 713–727; tekst polski: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 288–301.
- Conferencia Episcopal Española, *Plan de formación para los Seminarios Menores* (24 kwietnia 1991), https://conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2012/12/comisiones_plenaria_1991PlanFormacionSacerdotalMenores.pdf (dostęp: 31 października 2019).
- Conferenza Episcopale Italiana, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)*, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 40 (2006), nr 10, s. 289–435.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), nr 18, Città del Vaticano 2004; tekst pol-

- ski: Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Kielce 2005.
- Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), AAS 84 (1992), s. 657–804.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016), Watykan 2016.
- Pius PP. XII, *Adhortatio Apostolica Menti Nostrae* (23 września 1950), AAS 42 (1950), s. 657–702.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema De Populo Dei*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977; tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” 1979, t. 10, z. 2, s. 125–388.
- Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Płockiej. Sikórz 83 A, gmina Brudzeń Duży. Archiwum bieżące. Teczka: *Regulamin Niższego Seminarium Duchownego Diecezji Płockiej*.
- Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio Episcoporum* (22 lutego 1973), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945–2328; tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” 1975, t. 6, z. 1, nr 10370–11035.
- Sacra Congregazione per l’Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 stycznia 1970), AAS 62 (1970), s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marca 1985), Typis Polyglottis Vaticanis 1985.
- Sacrée Congrégation pour l’Éducation Catholique, *Lettre circulaire aux Ordinaires des lieux Les Petits Séminaires* (23 maja 1968), w: X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, t. III, Roma 1972, kol. 5371–5374.
- Sacrée Congrégation pour l’Éducation Catholique, *Note L’institution des petits séminaires à propos des petits séminaires* (7 czerwca 1976), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 5, Bologna 1990, nr 2054–2064.
- Statut Niższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie* (1 lutego 2011), „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” 85 (2011), nr 1–3, s. 32–83.

Literatura

- Bista S., *Instytucja niższych seminariów duchownych diecezjalnych przykładem wpływu prawa partykularnego na kościelne prawo powszechne*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 161–186.
- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, Napoli 1983.
- Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, Pamplona 1996.
- Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Roma 1985.
- Degert A., *Histoire des Séminaires Français jusqu’à Révolution*, t. 2, Paris 1912.
- Herranz J., *Importanza del Seminario Minore e del Seminario Diocesano*, „Seminarium” 35 (1983), nr 4, s. 508–518.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II: Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005.

- Łupiński J., *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769–1863*, Łódź 2011.
- Manenti A., *Il ruolo dei formatori nel discernimento vocazionale all'interno del seminario minore*, „Seminarium” 51 (2011), nr 3, s. 725–750.
- Marchisano F., *L'evoluzione storica della formazione del clero*, „Seminarium” 13 (1973), nr 2, s. 299–322.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986.
- Trevisan G., *La normativa sui seminari minori*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 3 (1990), z. 1, s. 88–95.
- Ziemann E., *Seminarium duchowne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 17, Lublin 2012, kol. 1396–1398.

Streszczenie

Formacja w niższym seminarium duchownym w aspekcie kanonicznym

Artykuł podejmuje problematykę formacji w niższym seminarium duchownym w aspekcie kanonicznym. W jego pierwszej części przedstawiono cel instytucji niższego seminarium duchownego. W drugiej wskazano na konieczność formacji naukowej w niższym seminarium, natomiast część trzecia została poświęcona specjalnej formacji religijnej alumnów, jakiej wymaga powołanie kapłańskie istniejące w załączku.

Summary

Formation at the minor seminary in the canonical aspect

The article addresses the problems of formation at the minor seminary in the canonical aspect. The first part presents the objective of the institution of the minor seminary. The second part indicates the necessity of scientific formation in the minor seminary. The third part is devoted to the special religious formation of alumni as required by the priestly vocation at its initial stage.

Ks. Ginter Dzierżon

ORCID: 0000-0002-5116-959X

UKSW – Warszawa

Ewolucja dyscypliny i doktryny w przedmiocie kanonicznej przeszkody ślubu czystości od początku chrześcijaństwa do okresu kanonistyki klasycznej

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, przeszkoda małżeńska, ślub czystości

Keywords: canon law, impediment to marriage, vow of chastity

Funkcjonująca w obecnie obowiązującym katalogu przeszkód małżeńskich (kan. 1083–1094 KPK)¹ przeszkoda publicznego ślubu czystości (kan. 1088 KPK), podobnie jak większość tego typu ograniczeń w kanonicznym porządku prawnym, została ukształtowana w ciągu wieków istnienia Kościoła katolickiego. Przedmiotem uwagi w niniejszym opracowaniu stanie się namysł nad ewolucją dyscypliny i doktryny w tej materii w ściśle określonym przedziale czasowym, to znaczy od początku chrześcijaństwa aż do epoki kanonistyki klasycznej. Tak określony cel badawczy wpłynął na strukturę artykułu. W jego skład wejdą następujące wątki tematyczne: geneza przeszkody, uchwały Soboru Chalcedońskiego (451) i ich następstwa, ustawodawstwo świeckie, uchwały I i II Soboru Laterańskiego (1123 i 1139), a także zróżnicowanie zachodzące pomiędzy ślubem prostym a ślubem uroczystym.

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritatae Joannis Pauli PP. II promulgatus* – 25.01. 1983, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 [dalej: KPK].

1. Geneza przeszkody

Już u początku chrześcijaństwa powstały pierwsze formy życia konsekrowanego. Funkcjonowanie istniejących wówczas wspólnot wiązało się z przyjęciem pewnych zasad życia, zwanych regułami. W piśmiennictwie wskazuje się m.in. na reguły św. Pachomiusza, św. Bazylego, św. Augustyna czy też św. Benedykta². Jedną z zasad przyjętych w regułach było życie w czystości, wiążące się ze złożeniem odpowiednich ślubów. Ponieważ miały miejsce przypadki porzucenia życia konsekrowanego i zawierania związków małżeńskich, Kościół stanowił normy szczegółowe regulujące ten problem³. Jak pisał Luigi Chiappetta, złożenie ślubu z natury rzeczy (*ex natura rei*) czyniło zawarte małżeństwa niegodziwymi⁴. Należy jednak wyjaśnić, iż przeszkoda zrywająca w znaczeniu obecnie obowiązującego ograniczenia prawnego pojawiła się stosunkowo późno⁵. W pierwotnym chrześcijaństwie nie uznawano bowiem ślubów dziewictwa i doskonałej czystości za ograniczenia o takim charakterze. Nieco odmienne w stosunku do dzisiejszych ujęć prawnych pojmowanie sprawiło, że związki zawarte po złożeniu ślubu były ważne, ale niegodziwe⁶. Popierając te twierdzenia, historycy prawa powołują się na treści zawarte w Dekrecie Gracjana. Rozważając ten problem, Mistrz Gracjan przywołał teksty takich pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak św. Cyprian z *Ad Pomponium*⁷ oraz św. Augustyn z *De adulternis coniugis* (I, 24)⁸.

Należy jednak zauważyć, że pomimo iż takie związki małżeńskie były ważne, osoby związane ślubem czystości były karane⁹; wierny bowiem, który naruszył to zobowiązanie, był zobligowany do czynienia pokuty¹⁰. Wprowadzanie coraz surowszej dyscypliny o charakterze karnym wiązało się z faktem, iż od

² A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (kan. 1088 CIC). Evoluzione storica e legisilazione vigente*, Roma 2007, s. 25–40; J. Kowal, «*Impedimentum voti*» e dimissione dall'istituto religioso, „Periodica” 88 (1999), s. 35; H. Stawniak, *Przeszkoda publicznego ślubu czystości*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 271–275.

³ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 40; A. D'Auria, *Gli impedimenti matrimoniali*, Roma 2007, s. 136.

⁴ L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, s. 158.

⁵ P. Pellegrino, *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio*, Torino 2000, s. 81.

⁶ Tamże, s. 81; F. Aznar Gil, *Derecho matrimonial canónico*, t. 1, Salamanca 2001, s. 403.

⁷ c. 4, C. 27, q. 1.

⁸ c. 1, C. 32, q. 8; H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, w: tenże, *Opera selecta*, red. J. Misztal-Konecka, Lublin 2014, s. 284; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 41.

⁹ F. Aznar Gil, *Derecho matrimonial...*, dz. cyt., s. 403.

¹⁰ P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 81.

IV wieku życie konsekrowane w Kościele stawało się coraz to bardziej zinstytucjonalizowane. Z badań przeprowadzonych przez Andrzeja Sosnowskiego wynika, iż synody wczesnochrześcijańskie z reguły nie zajmowały się problemami ascezy¹¹. Na wielu z nich wprowadzano jednakże coraz surowsze normy dyscyplinarne, w których grozono nakładaniem kar za łamanie zobowiązania do życia w czystości¹².

Nie można też abstrahować tutaj od faktu, iż do IV wieku nie istniały normy o charakterze powszechnym regulujące ten problem¹³. Papieże pierwszych wieków w nielicznych przypadkach podejmowali interwencje w kwestii ślubu czystości w skali Kościoła powszechnego. Z reguły nie ingerowali w życie monastyczne, ponieważ koncentrowali się przede wszystkim na działalności Kościołów partykularnych. Od IV wieku pojawia się jednak coraz więcej dekretów papieży w związku ze skierowanymi do nich zapytaniami o charakterze dyscyplinarnym¹⁴. W dekretale papieża Syrycjusza *Directa ad decesorem* (385) uznano małżeństwo dziewicy konsekrowanej za niegodziwe¹⁵. Z kolei w ustaleniach zawartych w dekretale papieża Symacha *Hortatur nos* (502) zalecono wdowom pozostanie wiernym swoim zobowiązaniom, dziewicom natomiast kategorycznie zabroniono zawierania związków małżeńskich¹⁶. Sosnowski, powołując się na opinię Angelo Carminatiego, twierdzi, iż decyzje dotyczące dziewic zawarte w tym dokumencie są pierwszym śladem wskazującym na występowanie prawdziwej przeszkody małżeńskiej¹⁷.

Konkludując, należy stwierdzić, iż w V wieku w Kościołach partykularnych nakładano różnego rodzaju kary na naruszających ślub czystości; w tym okresie nie funkcjonowała jeszcze przeszkoda zrywająca, gdyż z reguły wprowadzano zakazy zawarcia małżeństwa¹⁸.

¹¹ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 41.

¹² W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. 1, Wien-München 1953, s. 210; F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. 3, cz. 1, Romae 1939, s. 548; A. D'Auria, *Gli impedimenti...*, dz. cyt., s. 136; P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 82. W *Causa XXVII* Dekretu Gracjana wymieniono: *Concilium Liberitanum* – 300–306 (can. 13), c. 25, C. 27, q. 1. *Concilium Ancyranum* – 314 (can. 19), c. 24, C. 27, q. 1; *Concilium Toledanum I* – 398 (can. 16), c. 27, C. 27, q. 1. Zob. F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, t. 5, Romae 1925, s. 349.

¹³ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁴ Tamże, s. 62.

¹⁵ Syrycius, *Directa ad decessore* – 385, PL, t. 13, s. 1137; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 63; J. Kowal, «*Impedimentum voti*»..., dz. cyt., s. 38.

¹⁶ Simmacus, *Hortatur nos* – 502, PL, t. 62, s. 55.

¹⁷ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 66.

¹⁸ J. Kowal, «*Impedimentum voti*»..., dz. cyt., s. 39.

2. Uchwały Soboru Chalcedońskiego (451) i ich następstwa

Na ustanowienie przeszkody ślubu czystości wywarły duży wpływ ustalenia przyjęte na odbytym w 451 roku Soborze Chalcedońskim¹⁹. W kan. 4 uchwał soborowych ujęto pryncypia generalne co do życia konsekrowanego, stwierdzając, że mnisi nie powinni zajmować się sprawami światowymi²⁰. Do problemu zawierania małżeństwa przez dziewice i mnichów ustosunkowano się bezpośrednio w kan. 16, stanowiąc: „Dziewica, która poświęciła się Panu Bogu, tak samo i mnich nie powinni wstępować w związki małżeńskie. Jeśli znajdą się tacy, którzy to uczynią, mają być wykluczeni ze wspólnoty. Postanawiamy jednakże, że lokalny biskup ma prawo okazać im miłosierdzie”²¹. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że regulacje te miały wprawdzie duże znaczenie w kształtowaniu się późniejszej dyscypliny życia konsekrowanego, nie miały jednak charakteru przeszkody zrywającej do zawarcia małżeństwa²². Zdaniem Franciscusa Wernza i Petrusa Vidala, wynikało to z faktu, iż w tym czasie nie wypracowano jeszcze jednolitej terminologii teoretycznoprawnej w tej materii²³, z drugiej zaś strony w poszczególnych Kościołach lokalnych występowały różne podejścia do tego problemu²⁴.

Dla ówczesnej dyscypliny ustalenia soborowe miały jednak istotne znaczenie. Do końca VII wieku na synodach partykularnych aplikowano dyscyplinę przyjętą w Chalcedonie. W uchwałach wielu synodów powtórzono te zasady dyscyplinarne, niejednokrotnie modyfikując rozwiązania co do nakładania kar²⁵. Należy też zwrócić uwagę, że w tym czasie nie funkcjonowało jeszcze prawo powszechne odnoszące się do interesującej nas kwestii²⁶.

Wracając do przerwanego wątku, należy dodać, iż na Soborze Nicejskim II (787) bezpośrednio nie zajęto się tym zagadnieniem. W jego uchwałach zna-

¹⁹ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 45.

²⁰ *Sobór Chalcedoński – 451*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 229.

²¹ Tamże, s. 241; J. Kowal, *«Impedimentum voti»...*, dz. cyt., s. 37.

²² A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 47.

²³ Szerzej na temat kształtowania się kategorii ustaw nieważniących i uniezwalniających w kanonicznym porządku prawnym zob. M.C. Heinzmann, *Le leggi irritanti e inabilitanti*, Roma 2002.

²⁴ F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, dz. cyt., s. 352.

²⁵ *Concilium Agatense – 506* (can. 27), Mansi, t. 8, s. 319; *Concilium Autissidorensense – 578* (can. 26), Mansi, t. 9, s. 914; *Concilium Tarragonense – 516* (can. 11), Mansi, t. 8, s. 543; *Concilium Epaonense – 517* (can. 38), Mansi, t. 8, s. 555–568; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 47–49.

²⁶ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 56.

lazły się jedynie dwa kanony prewencyjne, 18 i 22, wprowadzone w celu zapobieżenia skandalom w życiu wspólnotowym²⁷.

Wśród historyków prawa nie występuje zgodność co do tego, kiedy ograniczenie do zawarcia małżeństwa wynikające ze złożonego ślubu czystości stało się przeszkodą zrywającą. Chiappetta utrzymywał, iż pierwszym synodem, który wprowadził przeszkodę o takim charakterze, był synod w Trosly (909)²⁸. Opinii tej nie podzielali Wernz i Vidal, przekonując, iż tego typu regulacje występowały już w uchwałach niektórych synodów z VII wieku²⁹.

3. Prawodawstwo świeckie

Po uzyskaniu wolności przez Kościół w IV wieku wzrastało znaczenie władzy papieskiej w ówczesnym życiu społecznym³⁰. Z biegiem czasu ukonstytuowała się „teoria dwóch władz” wypracowana przez papieża Gelazego I (492–496), oparta na założeniu, iż władza duchowa i świecka są od siebie niezależne; przy tym w koncepcji tej zakładano wyższość władzy duchowej nad świecką. Teoria ta wpłynęła w sposób szczególny na akty prawne stanowione w prawie świeckim oraz na ówczesne relacje państwo–Kościół³¹.

W ustawodawstwie świeckim bowiem znalazły się m.in. regulacje dotyczące życia konsekrowanego, nakładające kary na tych, którzy naruszyli reguły ży-

²⁷ Sobór Nicejski II – 787, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 373 i 377.

²⁸ L. Chiappetta, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 158. Zob. *Concilium Troslejanum – 909*, Mansi, t. 18, cap. IX, 288–294.

²⁹ F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, dz. cyt., s. 353. Popierając tę tezę, kanoniści ci powołali się na: *Concilium Parisiense – 615* (can. 14), Mansi, t. 10, s. 542, oraz *Concilium Romanum – 721* (can. 2–3), Mansi, t. 12, s. 261. Treść tych zapisów była następująca: can. 2: „Si quis diaconam in coniugum duxerit, anathema sit”; can. 3: „Si quis monacham quam Dei ancillam appellamus, in coniugum duxerit, anathema sit”; *Concilium Romanum – 743* (can. 5), Mansi, t. 12, s. 383.

³⁰ Na pozycję ówczesnego Kościoła w istotny sposób wpłynęły dwa wydarzenia: 1) wydanie w 313 roku przez cesarza Konstantyna Wielkiego edyktu mediolańskiego, na mocy którego Kościół uzyskał wolność kultu (por. *Codex Theodosianus*, ed. T. Mommsen, P.M. Meyer, P. Krueger, Berolini 1905, 16, 2, 2. Szerzej na temat znaczenia tego dokumentu zob. N. Colaianni, *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d'oggi*, w: *L'Edito di Costantino 1700 anni dopo. Atti del Convegno di Studi Bari 11–12 aprile 2013*, red. R. Coppola, C. Ventrella, Bari 2015, s. 139–158; D. Nicro, *Il culto pubblico nell'era constantina: origini e sviluppo*, w: tamże, s. 159–168); 2) uzyskanie pozycji religii oficjalnej za rządów cesarza Teodozjusza I (380) (por. *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1877, 1.1.1. Zob. także C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011, s. 48; A. Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa*, Bologna 2007, s. 29; S. Williams, G. Friell, *Teodozjusz Wielki*, tłum. M.J. Baranowski, Oświęcim 2016, s. 64–65).

³¹ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 78.

cia konsekrowanego, zawierając związki małżeńskie³². Głównym celem norm wprowadzonych przez ówczesnych władców była pomoc Kościołowi w egzekwowaniu tego zobowiązania³³.

I tak w Kodeksie Teodozjusza występują dwie ustawy, z 19 lutego oraz 22 września 354 roku, w których nakazywano karanie porywaczy dziewic i wdów poświęconych Bogu³⁴. W Nowelach justyniańskich natomiast zabroniono mnichom porzucania życia monastycznego³⁵. Za przekroczenie tego zobowiązania przewidziano surowe kary³⁶. Wreszcie w pochodzącym z VIII wieku Edyktie Liutprandusa nakazywano nałożenie kar na mniszki, które naruszyłyby złożony ślub czystości³⁷.

4. Uchwały I i II Soboru Laterańskiego (1123 i 1139)

Na spetryfikowanie dyscypliny w kwestii przeszkody ślubu czystości wywarła decydujący wpływ reforma gregoriańska³⁸. W duchu tej reformy problem ten podjęto szczególnie na odbytych w pierwszej połowie XII wieku I i II Soborze Laterańskim³⁹. W kan. 21 Soboru Laterańskiego I kategorycznie zabroniono mnichom życia z konkubinami oraz zawierania z nimi związków małżeńskich⁴⁰. Normy soborowe zostały rozpowszechnione przez synody reformatorskie we Francji, Burgundii, Anglii i Normandii⁴¹.

W interesującej nas kwestii szczególne znaczenie mają ustalenia wypracowane na kolejnym soborze, Laterańskim II. Aż dziesięć kanonów poświęca on dyscyplinie dotyczącej życia konsekrowanego. W kan. 7 postanowiono, że

³² F. Aznar Gíl, *Derecho matrimonial...*, dz. cyt., s. 403.

³³ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 87.

³⁴ *Codex Theodosianus*, 9, 25, 1; 9, 25, 2; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 79.

³⁵ Iustinianus, *Novellae* 123, 15; 133, 2; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 80.

³⁶ Iustinianus, *Novellae* 5, 6; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimonial...*, dz. cyt., s. 81.

³⁷ Liutprandus, *Leges de Anno XVII*, 114, w: *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, t. 4, Hannoverae 1868, s. 155; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 85.

³⁸ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 90.

³⁹ R. Foreville, *Storia dei Concilii Ecumenici*, t. 6, Città del Vaticano 2001, s. 70.

⁴⁰ *Sobór Laterański I – 1123*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2003, s. 133: „(...) mnichom bezwzględnie zakazujemy posiadania konkubin oraz zawierania związków małżeńskich. Wydajemy decyzję, zgodnie z postanowieniem świętych kanonów, że kontrakty małżeńskie tego rodzaju osób mają być rozwiązane, oni zaś powinni być poddani pokucie”; J. Freisen, *Geschichte des kanonischen Ehrrecht bis zum Verfall der Glossenliteratur* (reprint), Aalen 1963, s. 693; F. Aznar Gíl, *Derecho matrimonial...*, dz. cyt., s. 404.

⁴¹ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 90.

wierni nie mają prawa do uczestnictwa we Mszy św. tych, którzy naruszyli celibat lub ślub czystości⁴². Zdaniem kanonistów, po raz pierwszy w uchwałach soborowych ujęto naruszenie ślubu w kategoriach przeszkody zrywającej. Uczeni dopatrują się tego typu ograniczenia w sformułowaniu kanonu: „Huiusmodi namque copulationem quam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractum matrimonium non esse censemus”⁴³. Historycy prawa nie są zgodni co do genezy tej regulacji. Według Josepha Freisena, zwrot „matrimonium non esse censemus” został dodany przez papieża Innocentego II⁴⁴; inni natomiast bezpośredniego źródła tych uchwał dopatrują się w uchwałach synodu w Pizie (1134). W jego statutach bowiem uznano małżeństwa kanoników regularnych i mnichów za nieważne (*non esse sancimus*)⁴⁵. W opinii Priamo Etziego, Sobór Laterański skorygował zapis „non esse sancimus” synodu, aby nie było wątpliwości co do tego, że zawarte małżeństwa są nieważne⁴⁶.

Wracając do głównego nurtu rozważań, należy dodać, iż podobne rozwiązanie na Soborze Laterańskim II wprowadzono w kan. 8 dotyczącym niewiast, postanawiając: „Zarządzamy, że ta sama norma powinna być przestrzegana

⁴² *Sobór Laterański II – 1139*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, dz. cyt., s. 145 i 147: „(...) polecamy, aby nikt nie słuchał mszy celebrowanej przez tych [kapłanów], o których wie, że żyją z żoną lub konkubiną. Aby zaś prawo wstrzemięźliwości i czystości podobającej się Panu rozpowszechniło się i umocniło wśród szeregów ludzi Kościoła, postanawiamy, że jeśli znaleźliby się biskupi, prezbiterzy, diakoni, subdiakoni, kanonicy regularni i mniisi, a także bracia zakonni po złożonych ślubach, którzy łamiąc swoje święte postanowienia, odważyliby się połączyć z żonami, zobowiązani są się od nich rozdzielić. Uważamy bowiem, że tego rodzaju związek nie jest małżeństwem. Natomiast osoby rozdzielone niech ze swej strony czynią pokutę odpowiednią do tak wielkiego wykroczenia”.

⁴³ *Sobór Laterański II – 1139*, dz. cyt., s. 144; F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, dz. cyt., s. 353; P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 82; A. D'Auria, *Gli impedimenti...*, dz. cyt., s. 137; P. Etzi, *L'impedimento di voto (can. 1088 CIC): sua origine e qualificazione giuridica*, „*Ius Ecclesiae*” 11 (1999), s. 206; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 93; J. Kowal, *«Impedimentum voti»...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁴ J. Freisen, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 693: „Uebrigens sit die Formulierung des c. 7 cit zu beachten; es wird in dem Canon nich decretirt: die Ehe sei nichtig, sondern der Papst wählt mit Vorbedacht die auf diesbezügliche Unsicherheit schließenden Worte: *matrimonium non esse censemus*”.

⁴⁵ *Concilium Pisannum – 1134*, Mansi, t. 21, s. 489–490: „Ut autem lex continentiae, & Deo placent munditia in ecclesiasticis personae, & sacris ordinibus dilatetur, statuimus quatenus (...). Regulares canonici, & Monachi, qui sacrum transgredientes propositum, uxores sibi copulare praesumsperint, separentur. Huiusmodi namquam copulationem, quoniam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse sancimus”; J. Freisen, *Geschichte...*, dz. cyt., s. 693; P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 207; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁶ P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 208: „A nostro avviso il Lateranense II corregge l'espressione «sancimus» del Concilio Pisano, affinché non si abbia neppure il dubbio che questi matrimoni vengano invalidati per un intervento dello stesso Concilio”.

w odniesieniu do niewiast poświęconych Bogu, jeśli by zamierzały – oby to się nigdy nie zdarzyło – wyjść za mąż przeciw prawu⁴⁷.

Analizując przytoczone regulacje, Sosnowski trafnie zauważył, iż w kan. 7 i 8 nie ma wzmianki o dziewicach konsekrowanych, dlatego też tych dyspozycji nie można było aplikować do tej kategorii osób⁴⁸.

5. Wypracowanie różnicowania pomiędzy ślubem prostym a ślubem uroczystym

Jak napisał Felix Cappello, w IV wieku w doktrynie zaczęto rozróżniać ślub publiczny i prywatny. Zagadnienie to stało się jednak szczególnym przedmiotem namysłu kanonistów i teologów w epoce kanonistyki klasycznej ze względu na ukształtowaną już wtedy dyscyplinę dotyczącą przeszkody ślubu czystości⁴⁹.

Przy tym należy zauważyć, iż problem, o którym mowa, znalazł miejsce w Dekrecie Gracjana. Ten wybitny przedstawiciel szkoły bolońskiej rozróżniał ślub prosty oraz ślub uroczysty. Według niego, pierwszy składano bez prawnych formalności, drugi natomiast wiązał się z wypełnieniem takich formalności, jak: błogosławieństwo przełożonego, zmiana szaty, oddanie się zakonowi lub klasztorowi poprzez ręce przełożonego oraz podpisanie tekstu⁵⁰. Złożenie pierwszego ze ślubów w rozumieniu Gracjana w odniesieniu do woli zawarcia małżeństwa skutkowało zaistnieniem przeszkody wzbraniającej; złożenie drugiego powodowało bardziej poważny skutek związany z pojawieniem się przeszkody zrywającej⁵¹.

Wspomnianymi kategoriami ślubów i ich prawnymi skutkami zajmowali się również dekretyści⁵². Według Rufinusa, ci, którzy złożyli ślub prosty, mogli

⁴⁷ *Sobór Laterański II – 1139*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁸ A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 93–94.

⁴⁹ F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis...*, dz. cyt., s. 547.

⁵⁰ E. Górecki, *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w Dekrecie Gracjana i nauce Dekretystów*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974), s. 76.

⁵¹ c. 11, C. 27, q. 1; c. 40, C. 27, q. 1; c. 43, C. 27, q. 1, a zwł. c. 8, D. 27: „Hic distinguendum est, quo voventium alii sunt simpliciter voventes de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt; alli sunt, quibus post votum accedit benedictio consecrationis vel propositum religionis de quibus Hieronymus et Nicolaus et Calixtus scripsit”; P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 209.

⁵² Rolandus Bandinelli, *Summa*, ed. F. Thaner, Wien 1872, s. 117–118; Stephanus Tornacensis, *Summa* (reprint), ed. J.F. Schulte, Aalen 1965, s. 233; Rajmundus de Peñaford, *Summa de poenitentia et matrimonio*, ed. J. Ochoa, L. Diez, t. 1, Roma 1976, s. 931–932. Szerzej na ten temat zob. P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 83; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 120–122.

zawrzeć związek małżeński, który uznawano za ważny, dlatego też nie byli zobligowani do rozejścia się; ci natomiast, którzy złożyli ślub uroczysty, nie mogli zawrzeć ważnego związku, w przypadku zaś jego zawarcia byli zobowiązani do rozejścia się⁵³. Z kolei u Rolandusa Bandinelliego po raz pierwszy pojawiają się terminy *impedit* oraz *dirimit*, wskazujące na wyraźną dyferencję pomiędzy następstwami wynikającymi z wystąpienia przeszkody wzbraniającej i zrywaniającej⁵⁴. Rozwiązania te zostały przejęte przez papieży Aleksandra III (1159–1181)⁵⁵, Celestyna III (1191–1198)⁵⁶ oraz Innocentego III (1198–1216)⁵⁷.

Kontynuując te rozważania, należy dodać, iż w średniowiecznej doktrynie dyskutowano też nad racjami wprowadzenia takiego rozróżnienia. W pierwszym rzędzie trzeba tu przywołać poglądy wyrażone przez św. Tomasa z Akwinu. W swym wywodzie ten wybitny teolog wyszedł z przesłanki, że następstwem złożenia ślubu uroczystego jest małżeństwo duchowe pomiędzy ślubującym a Bogiem. W konsekwencji zawarcie związku małżeńskiego w takiej sytuacji skutkowało nieważnością małżeństwa materialnego⁵⁸. Według Akwinaty, ślub prosty tym różnił się od uroczystego, że był zwykłym przyrzeczeniem złożonym Bogu. Twierdził on, iż w tym przypadku składający ślub nadal pozostawał panem własnego ciała, dlatego też mógł się ofiarować drugiej stronie kontraktu małżeńskiego. W jego przekonaniu, naruszający ślub grzeszył wprawdzie ciężko, czyn ten nie powodował jednak nieważności zawartego związku⁵⁹.

⁵³ Rufinus, *Die Summa Decretorum* (reprint), ed. H. Singer, Aalen 1963, s. 435–436; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 118–119.

⁵⁴ E. Górecki, *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w Dekrecie Gracjana...*, dz. cyt., s. 87–88.

⁵⁵ Dekretały: *Super eo*, c. 8, X, 3, 31; *Ad nostram*, c. 8, X, 3, 31; *Significatum*, c. 11, X, 3, 31.

⁵⁶ Dekretały: *Meminimus*, c. 3, X, 4, 6; *Consultit*, c. 4, X, 4, 6; *Veniens*, c. X, 4, 6.

⁵⁷ Dekretały: *Insuante*, c. 7, X, 4, 6; *Ex parte*, c. 14 X, 3, 32; E. Górecki, *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w prawie dekretalów i nauce dekretalistów do Bonifacego VIII, „Prawo Kanoniczne”* 18 (1975), s. 107; P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 83; F. Aznar Gil, *Derecho matrimonial...*, dz. cyt., s. 404.

⁵⁸ S. Thomas Aquinatus, *Summa Theologiae, Supplementum*, q. 53, a 2: „Qui facit votum sollemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo votum sollemne”; P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 213–214.

⁵⁹ S. Thomas Aquinatus, *Summa Theologiae*, q. 53, a 1: „Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis. Et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori: et propter hoc votum simplex, quamvis impediatur contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiae, tamen, quia verus contractus est, non potest matrimonium propter hoc dirimi”; P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 215; P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 83.

Ta teoria scholastyczna niosła pewne problemy natury teologicznej. Podstawowe zarzuty w odniesieniu do niej dotyczyły asymilacji kategorii małżeństwa w obszarze małżeństwa duchowego. Przeciwnicy takiego ujęcia wskazywali na jej ograniczenia. Koncepcja ślubu była niekompletna, ponieważ w tym przypadku nie miało miejsca przekazanie władzy (*transferimento del dominio*)⁶⁰.

Z nieco odmiennym podejściem do tego problemu spotykamy się w dekretale papieża Bonifacego VIII *Quod votum*. W dokumencie tym stanowiono, iż nieważność małżeństwa powoduje wyłącznie uroczysty ślub czystości wynikający z przyjęcia święceń lub profesji wyraźnej bądź też milczącej we wspólnocie życia konsekrowanego aprobowanej przez Stolicę Apostolską⁶¹. Z przytoczonego zapisu wynikało, iż przeszkoda ta pochodziła z ustanowienia kościelnego⁶². Tego typu rozumienie w przyszłości dominowało w doktrynie Kościoła⁶³.

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż przeszkoda ślubu czystości, podobnie jak inne przeszkody występujące w obecnie obowiązującym katalogu przeszkód małżeńskich, nie została ukształtowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa⁶⁴. Dyscyplina tego prawnego ograniczenia przeszła długą ewolucję. W opracowaniu wykazano, iż decydujący wpływ na ukształtowanie się przeszkody ślubu czystości miała reforma gregoriańska, a szczególnie uchwały Soboru Laterańskiego II. Namysł średniowiecznych teologów i kanonistów nad formami funkcjonowania tego prawnego ograniczenia doprowadził do wypracowania niezwykle istotnego rozróżnienia ślubu prostego i ślubu uroczystego. Zaprezentowane średniowieczne ustalenia prawne i stanowiska doktrynalne były na tyle istotne, że rzutowały na dalszy rozwój kościelnej dyscypliny w tej materii. Proces ten znalazł odzwierciedlenie w ustaleniach zawartych w pierw-

⁶⁰ P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 216.

⁶¹ In VI. 3, 15: „(...) illud solum votum debere dici sollemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod sollmenizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, aut per professionem expressam vel tacitam, factam alicui de religiosibus per Sedem Apostolicam approbatis”; E. Górecki, *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w prawie dekretalów...*, dz. cyt., s. 122; P. Etzi, *L'impedimento di voto...*, dz. cyt., s. 217; A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale...*, dz. cyt., s. 126.

⁶² P. Pellegrino, *L'impedimento...*, dz. cyt., s. 84.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Szerzej na ten temat zob. G. Dzierżon, *Kształtowanie się instytucji przeszkód małżeńskich w kanonicznym porządku prawnym*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 15–36.

szym Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku⁶⁵. W zbiorze tym bowiem w katalogu przeszkód wzbraniających znalazła się przeszkoda ślubu prostego (kan. 1058), w katalogu przeszkód zrywających natomiast przeszkoda ślubu uroczystego (kan. 1073).

Bibliografia

Źródła

- Codex Iuris Canonici auctoritatae Joannis Pauli PP. II promulgatus* – 25.01.1983, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritatae promulgatus* 25.01.1917, AAS 9 (1917), pars II, s. 1–593.
- Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1877.
- Codex Theodosianus*, ed. T. Mommsen, P.M. Meyer, P. Krueger, Berolini 1905.
- Concilium Agatense* – 506, Mansi, t. 8, s. 319–338.
- Concilium Concilium Autissidorensense* – 578, Mansi, t. 9, s. 911–918.
- Concilium Epaonense* – 517, Mansi, t. 8, s. 555–568.
- Concilium Parisiense* – 615, Mansi, t. 10, s. 539–546.
- Concilium Pisannum* – 1134, Mansi, t. 21, 485–492.
- Concilium Romanum* – 721, Mansi, t. 12, s. 261–267.
- Concilium Romanum* – 743, Mansi, t. 12, s. 381–386.
- Concilium Tarragonense* – 516, Mansi, t. 8, s. 539–546.
- Concilium Troslejanum* – 909, Mansi, t. 18, s. 263–309.
- Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, E. Richter, Graz 1959.
- Liutprandus, *Leges de Anno XVII*, 114, w: *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, t. 4, Hannoverae 1868, s. 155.
- Simmacus, *Hortatur nos* – 502, PL t. 62, s. 54–56.
- Sobór Chalcedoński* – 451, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 193–257.
- Sobór Nicejski II* – 787, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2001, s. 21–61.
- Sobór Laterański I* – 1123, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2003, s. 117–135.
- Sobór Laterański II* – 1139, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2003, s. 139–161.
- Syrycius, *Directa ad decessorem* – 385, PL, t. 13, s. 1132–1147.

⁶⁵ *Codex Iuris Canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritatae promulgatus* – 25.01.1917, AAS 9 (1917), pars II, s. 1–593.

Literatura

- Aznar Gíl F., *Derecho matrimonial canónico*, t. 1, Salamanca 2001.
- Cappello F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. 3, cz. 1, Romae 1939.
- Colaiani N., *La libertà religiosa di Costantino con gli occhiali del giurista d'oggi*, w: *L'Edito di Costantino 1700 anni dopo. Atti del Convegno di Studi Bari 11-12 aprile 2013*, red. R. Coppola, C. Ventrella, Bari 2015, s. 139-158.
- Chiappetta L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990.
- D'Auria A., *Gli impedimenti matrimoniali*, Roma 2007.
- Dzierżon G., *Kształtowanie się instytucji przeszkód małżeńskich w kanonicznym porządku prawnym*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 15-36.
- Etzi P., *L'impedimento di voto (can. 1088 CIC): sua origine e qualificazione giuridica*, „*Ius Ecclesiae*” 11 (1999), s. 193-222.
- Fantappiè C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011.
- Foreville R., *Storia dei Concilii Ecumenici*, t. 6, Città del Vaticano 2001.
- Freisen J., *Geschichte des kanonischen Ehrrecht bis zum Verfall der Glossenliteratur*, (reprint), Aalen 1963.
- Górecki E., *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w Dekrecie Gracjana i nauce Dekretystów*, „*Prawo Kanoniczne*” 17 (1974), s. 71-95.
- Górecki E., *Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w prawie dekretalów i nauce dekretalistów do Bonifacego VIII*, „*Prawo Kanoniczne*” 18 (1975), s. 103-124.
- Heinzmann M.C., *Le leggi irritanti e inabilitanti*, Roma 2002.
- Insadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, w: H. Insadowski, *Opera selecta*, red. J. Misztal-Konecka, Lublin 2014, s. 169-390.
- Kowal J., «*Impedimentum voti*» e dimissione dall'istituto religioso, „*Periodica*” 88 (1999), s. 29-60.
- Nicro D., *Il culto pubblico nell'era constantina: origini e sviluppo*, w: *L'Edito di Costantino 1700 anni dopo. Atti del Convegno di Studi Bari 11-12 aprile 2013*, red. R. Coppola, C. Ventrella, Bari 2015, s. 159-168.
- Padoa Schioppa A., *Storia del diritto in Europa*, Bologna 2007.
- Pellegrino P., *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio*, Torino 2000.
- Plöchl W., *Geschichte des Kirchenrechts*, t. 1, Wien-München 1953.
- Rajmundus de Peñaford, *Summa de poenitentia et matrimonio*, ed. J. Ochoa, L. Diez, t. 1, Roma 1976.
- Rolandus Bandinelli, *Summa*, ed. F. Thaner, Wien 1872.
- Rufinus, *Die Summa Decretorum* (reprint), ed. H. Singer, Aalen 1963.
- Sosnowski A., *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (kan. 1088 CIC). Evoluzione storica e legislazione vigente*, Roma 2007.
- Stawniak H., *Przeszkoda publicznego ślubu czystości*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa 2016, s. 269-317.
- Stephanus Tornacensis, Summa* (reprint), ed. J.F. Schulte, Aalen 1965.
- Thomas Aquinatus, *Opera omnia*, ed. S. Frettè, P. Marè, Parisiis 1871-1875.
- Wernz F., Vidal P., *Ius canonicum*, t. 5, Romae 1925.
- Williams S., Friell G., *Teodozjusz Wielki*, tłum. M.J. Baranowski, Oświęcim 2016.

Streszczenie

Ewolucja dyscypliny i doktryny w przedmiocie kanonicznej przeszkody ślubu czystości od początku chrześcijaństwa do okresu kanonistyki klasycznej

Zaprezentowane opracowanie ukazuje problematykę ewolucji dyscypliny i doktryny w przedmiocie kanonicznej przeszkody ślubu czystości od początku chrześcijaństwa do okresu kanonistyki klasycznej. Autor wykazał, iż przeszkoda zrywająca ślubu czystości nie została wprowadzona we wczesnym chrześcijaństwie, lecz dopiero w drugim tysiącleciu. Według niego, decydujący wpływ na ukształtowanie się tej przeszkody miała reforma gregoriańska, a w sposób szczególny uchwały Soboru Laterańskiego II. Namysł zaś średniowiecznych teologów i kanonistów nad formami funkcjonowania tego prawnego ograniczenia doprowadził do wypracowania niezwykle istotnego rozróżnienia ślubu prostego i uroczystego. Te średniowieczne ustalenia prawne i stanowiska doktrynalne były na tyle istotne, że rzutowały na dalszy rozwój kościelnej dyscypliny w tej materii. Znalazły one odzwierciedlenie w uregulowaniach zawartych w pierwszym Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku. W zbiorze tym bowiem w katalogu przeszkód wzbraniających znalazła się przeszkoda ślubu prostego (kan. 1058), w katalogu przeszkód zrywających natomiast funkcjonowała przeszkoda ślubu uroczystego (kan. 1073).

Summary

The evolution of the discipline and doctrine concerning the canonical impediment of the vow of chastity from the beginning of Christianity to the times of classical canon law

The author of the article presented the issue of the evolution of the discipline and doctrine concerning the canonical impediment of the vow of chastity during the period from the beginning of Christianity to the times of classical canon law. He proved that the impediment of the vow of chastity was not introduced in early Christianity but in the second millennium. The author believes that the crucial influence on the shape of this impediment was that of the Gregorian Reform, especially the resolutions of the Second Council of the Lateran. The considerations of medieval theologians and canonists on the forms of functioning of this legal limitation led to making an especially important distinction between simple and solemn vows. These medieval legal regulations and doctrinal arrangements were so essential that they influenced further development of ecclesiastical doctrine in this matter. This was reflected in the dispositions included in the first Code of Canon Law of 1917 in which in the catalogue of impedient impediments was the one of simple vows (can. 1058), while the catalogue of diriment impediments included the impediment of solemn vows (can. 1073).

Ks. Tomasz Białobrzęski

ORCID: 0000-0002-1763-2632

UKSW – Warszawa

Motywacja aktów administracyjnych

Słowa kluczowe: motywacja aktów administracyjnych, procedura administracyjna, rekurs

Keywords: motivation of administrative acts, administrative procedure, recourse

„Akt administracyjny to akt ustanowiony przez kompetentny organ kościelnej władzy wykonawczej, odznaczający się konkretnością, mający oparcie w akcie prawodawczym, bezpośrednio skierowany do osiągnięcia dobra publicznego Kościoła”¹. Zacytowana definicja pozwala na wskazanie jednego z istotnych elementów aktu administracyjnego, jakim jest skierowanie na osiągnięcie dobra publicznego. W danym akcie troska o dobro publiczne będzie wyrażona w motywacji dołączonej do decyzji.

Motywacja aktu administracyjnego jest tak istotna dlatego, ponieważ pozwala wskazać przyczyny jego wydania oraz określić cel, jaki jego autor chce osiągnąć poprzez swoją decyzję. W opinii A. Mizińskiego,

przyczyna jest motywem praktycznym, konkretną celowością, jaką organ władzy administracyjnej przedkłada w wydaniu aktu administracyjnego. Przyczyna ukazuje jego aspekt funkcjonalny. (...) Ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że przyczyna daje odpowiedź na pytanie: dlaczego akt administracyjny? Na to pytanie można odpowiedzieć w różny sposób: ponieważ tego domaga się dobro publiczne powierzone administracji; ponieważ współlistniały okoliczności obiektywne przewidziane przez prawo dla wydania aktu; ponieważ władza miała zamiar osiągnąć określony cel².

¹ J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011, s. 369; por. G. Leszczyński, *Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 39.

² A. Miziński, *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 123–124.

1. Zasada motywacji aktów administracyjnych

Wśród ogólnych zasad określających postępowanie administracyjne w Kościele niektórzy autorzy wymieniają zasadę motywacji. Zdaniem J. Canosy, obowiązek podania przez autora aktu administracyjnego motywów swojej decyzji wynika ze sprawiedliwości. Ponadto, z uwagi na brak szczegółowych i kompletnych norm postępowania administracyjnego w KPK, zasada motywacji czyni zadość tym brakom. Znajomość motywów decyzji przełożonego pozwala na jej zrozumienie oraz poznanie procedury, która doprowadziła do wydania konkretnego aktu administracyjnego. Wspomniany autor podkreśla również znaczenie motywacji przy ewentualnym rekursie hierarchicznym i sędowo-administracyjnym³. Podobnie wypowiada się J. Krukowski, podkreślając, że postawienie wymogu podania motywacji ma na celu: 1) uniknięcie stanowienia aktów całkowicie arbitralnych; 2) zagwarantowanie ich obiektywności; 3) umożliwienie adresatowi aktu poznania obiektywnych motywów, jakimi kierował się jego autor; 4) wniesienie rekursu przeciwko decyzji, gdyby motyw, które doprowadziły do jej wydania, okazały się błędne⁴.

2. Motywacja poszczególnych aktów administracyjnych

Na podstawie Kodeksu prawa kanonicznego oraz literatury kanonistycznej⁵ można wyróżnić szczególne akty administracyjne, takie jak: konkretny dekret i nakaz, reskrypt, przywilej, dyspensa. Prawodawca kościelny tylko w przypadku konkretnego dekretu wymaga podania motywów jego wydania. Niemniej interesująca jest również analiza pozostałych aktów administracyjnych pod kątem ich motywacji.

2.1. Motywacja konkretnych dekretów i nakazów

Interesująca jest historia powstania norm dotyczących motywacji dekretów w Pracach Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego. W tym, co dotyczy obowiązku przedstawienia pisemnej motywacji przynajmniej w sposób sumaryczny, konsultorzy komisji byli zgodni. Uznano go za oczywisty. Ten aspekt motywacji nie wzbudził dyskusji i nie wnoszono do niego uwag⁶.

³ Por. J. Canosa, *Principios del procedimiento*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, red. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, Pamplona 2001, s. 149.

⁴ Por. J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 295.

⁵ Por. tamże, s. 290–343.

⁶ Por. T. Białobrzeski, *Las normas de procedimiento administrativo en los proyectos de la „Lex de proceduraadministrativa” (1963–1983)*, „Cuadernos doctorales” 22 (2007–2008), s. 414.

W toku prac komisji padła propozycja, aby w szczególnych przypadkach motywy decyzji przełożonego były zamieszczane w odrębnym dokumencie, który miałby charakter poufny. Dotyczyłoby to sytuacji, gdyby opublikowanie całej treści dekretu mogło spowodować poważną szkodę. Adresat dekretu byłby poinformowany o motywach, ale nie otrzymywałby dokumentu, który je zawiera, tylko samą decyzję. W przypadku rekursu hierarchicznego lub sądowno-administracyjnego dekret wraz z dokumentem zawierającym motywację byłby przekazywany do rozpatrującego rekurs. Po wielu dyskusjach ostatecznie odstąpiono od tego pomysłu⁷.

Inną propozycją było upoważnienie poszczególnych Konferencji Episkopatu do wydania szczegółowych norm dotyczących motywacji dekretów. Miałyby one określić te dekry, w których pominięcie motywacji byłoby dopuszczalne. Tak jak poprzednia, i ta propozycja została po dyskusji odrzucona przez komisję⁸.

2.1.1. Konkretny dekrety i nakazy (KPK, kan. 48–58)

W kan. 51 KPK prawodawca zawarł dwa formalne wymagania dotyczące konkretnego dekretu, tj. formę pisemną i motywację. „Dekret powinien być wydany na piśmie, z podaniem, jeśli zawiera decyzję, przynajmniej ogólnej motywacji”⁹. W opinii E. Labandeiry, należy podać zwłaszcza motywację tych decyzji, które są wynikiem wyboru spośród różnych możliwych wariantów¹⁰.

W motywacji konkretnego dekretu powinna zostać wskazana podstawa prawna decyzji przełożonego, faktyczne domniemania oraz argumenty przemawiające za konkretną decyzją. Prawodawca wymaga podania tych motywów przynajmniej w formie ogólnej. W opinii kanonistów, np. J. Mirasa, nie chodzi tutaj o motywy powierzchowne, abstrakcyjne, ogólnikowe. Autor aktu powinien podać wszystkie argumenty, które przyjął w swojej decyzji, jak również te, które odrzucił. Nie chodzi jednak o szczegółowy opis podejmowania decyzji, ale o jego najistotniejsze elementy¹¹.

Podanie motywacji dekretu jest tak istotne, ponieważ wyraża decyzję przełożonego podjętą z jego inicjatywy, bez konieczności wniesienia uprzedniej prośby przez adresata aktu. W takim przypadku adresat dekretu może być za-

⁷ Por. tamże, s. 414–416.

⁸ Por. tamże, s. 416–417.

⁹ KPK, kan. 51.

¹⁰ Por. J. Miras, *Forma*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, dz. cyt., s. 196–197.

¹¹ Por. tamże, s. 197; por. J. Miras, *Comentario al can. 51*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 563–566.

skoczony decyzją przełożonego, o której wydanie wcześniej nie wnosił. Stąd tak znacząca rola motywacji decyzji, która pozwoli adresatowi aktu na zrozumienie motywów działania przełożonego. W sytuacji gdy zdaniem adresata aktu przełożony naruszył jego prawa i adresat nie zgadza się z przedstawioną motywacją, może wnieść rekurs hierarchiczny lub sędowo-administracyjny. W opinii J. Krukowskiego, wymóg podania motywów decyzji „stanowi ważny element poszanowania praw podmiotowych, jak i dobra publicznego Kościoła. Spełnienie tego wymogu jest konieczne do ważności aktu w przypadkach, w których ustawodawca wyraźnie stawia wymóg podania przez autora motywów pod sankcją nieważności”¹².

2.1.2. Dekret usunięcia lub przeniesienia proboszcza (KPK, kan. 1740–1752)

Prawodawca w kan. 1740 KPK w sposób ogólny podaje motywy, dla których proboszcz może zostać usunięty z parafii, mianowicie „szkodliwe lub przynajmniej nieskuteczne”¹³ posługiwanie. Szczegółowo zostały one natomiast określone w kan. 1741 KPK i należą do nich: „1) sposób postępowania, który przynosi kościelnej wspólnotie poważną szkodę lub zamieszanie; 2) nieudolność albo trwała choroba umysłowa lub fizyczna, która czyni proboszcza nieużytecznym w wypełnianiu jego zadań; 3) utrata dobrego imienia u uczciwych i poważnych parafian lub niechęć w stosunku do proboszcza, które według przewidywania szybko nie ustają; 4) poważne zaniedbanie lub naruszanie obowiązków parafialnych, które trwa mimo upomnienia; 5) złe zarządzanie dobrami doczesnymi, z wielką szkodą Kościoła, ilekroć na zarządzenie złu brak innego środka”¹⁴. W referowanym kanonie mamy do czynienia z taksatywnie wymienionymi powodami. Biskup, wydając dekret usunięcia proboszcza, nie może kierować się innymi motywami.

Motywy przeniesienia proboszcza na inny urząd zostały z kolei określone w kan. 1748 KPK jako: „dobro dusz albo potrzeba lub pożytek Kościoła”¹⁵. Nie ma tutaj, jak w przypadku usunięcia, ściśle wyliczonych przyczyn.

¹² J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 295; por. tenże, *Komentarz do kan. 51*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 1, Warszawa 2003, s. 114–115.

¹³ KPK, kan. 1740; por. Á. Marzoa, *Comentario al can. 1740*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. IV/2, Pamplona 2002, s. 2172–2175.

¹⁴ KPK, kan. 1741; por. Á. Marzoa, *Comentario al can. 1741*, w: *Comentario Exergético...*, t. IV/2, dz. cyt., s. 2175–2182.

¹⁵ KPK, kan. 1748; por. Á. Marzoa, *Comentario al can. 1748–1749*, w: *Comentario Exergético...*, t. IV/2, dz. cyt., s. 2197–2200.

W tym miejscu należy nadmienić, że w przypadku usunięcia lub przeniesienia proboszcza ustawodawca KPK określił bardzo szczegółowo procedurę administracyjną, jaką należy zastosować. W przypadku innych aktów administracyjnych nie ma tak dokładnie opisanej procedury.

2.2. Motywacja reskryptów

Reskrypt jest aktem administracyjnym wydanym na piśmie przez kompetentną władzę wykonawczą, którym na czyjaś prośbę udziela się przywileju, dyspensy czy innej łaski¹⁶. Istotnym warunkiem udzielenia reskryptu jest więc wniesienie prośby przez zainteresowaną osobę.

W przypadku reskryptu inicjatywa wychodzi od osoby zainteresowanej. To ona musi podać motywy, które przekonają przełożonego do pozytywnej odpowiedzi na przedłożoną prośbę. W przypadku pozytywnego rozpatrzenia sprawy autor aktu nie jest zobligowany do podania motywów swojej decyzji, bowiem zostały one zawarte w prośbie zainteresowanego. Sytuacja przedstawia się odmiennie, gdy odpowiedź przełożonego jest negatywna. Wówczas motywacja odmowy wydaje się konieczna, aby osoba wnosząca o wydanie reskryptu miała świadomość, czym kierował się jego autor. Pozwoli to lepiej zrozumieć decyzję przełożonego i jest istotne w ewentualnym rekursie hierarchicznym lub sądowno-administracyjnym.

Prawodawca KPK w normach dotyczących reskryptów nie zobowiązuje przełożonego do motywowania swojej decyzji wyrażonej w akcie administracyjnym tego typu. Zostały jednak promulgowane reguły dotyczące wpływu subrepcji lub obrepcji na ważność reskryptu. Ponieważ z zasady reskrypt jest wydawany na prośbę zainteresowanej osoby, prawodawca przewidział sytuacje, w których motywacja wniesionej prośby jest nieuczciwa i sankcjonowana nieważnością aktu administracyjnego. Subrepcja, w rozumieniu kan. 63 § 1 KPK, polega na zatajeniu prawdy, jeśli w prośbie nie wyrażono tego, co zgodnie z ustawą, stylem i praktyką kanoniczną winno być wyrażone do ważności¹⁷. Obrepcja to w rozumieniu kan. 63 § 2 KPK przedstawienie nieprawdy, jeśli ani jedna z podanych przyczyn nie jest prawdziwa¹⁸.

¹⁶ Por. KPK, kan. 59 § 1; por. J. Canosa, *Comentario al can. 59*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 588–599.

¹⁷ Por. KPK, kan. 63 § 1; por. J. Canosa, *Comentario al can. 63*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 610–612; por. J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 307–308.

¹⁸ Por. KPK, kan. 63 § 2; por. J. Canosa, *Comentario al can. 63*, dz. cyt., s. 612–613; por. J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 307–308.

2.2.1. Motywacja przywilejów

Przywilej jest łaską udzielaną dla pożytku pewnych osób fizycznych lub prawnych¹⁹. Prawodawca w kanonach KPK dotyczących przywileju nie odnosi się bezpośrednio do zagadnienia ich motywacji²⁰. W kan. 76 § 1 KPK została zamieszczona definicja przywileju oraz wskazanie podmiotu właściwego do jego udzielenia. W sposób bardzo ogólnikowy wspomniano tylko, że przywilej jest łaską udzielaną dla pożytku pewnych osób. Inna wzmianka dotycząca przywileju znajduje się w kan. 84 KPK, w którym stanowi się o odebraniu go. Motywem takiej decyzji może być jego nadużywanie²¹. Z uwagi na ewentualny rekurs od decyzji przełożonego również w przypadku przywileju pisemne podanie jej motywów jest praktycznie pożyteczne.

W komentarzach dotyczących przywilejów kanonicznych dyskutowana jest kwestia równowagi pomiędzy przywilejem a zasadą równości wiernych w Kościele. Właściwa władza udzielająca przywileju powinna ocenić, czy w danym przypadku jest ona zachowana pomiędzy przymiotami beneficjenta a udzielaną łaską²².

2.2.2. Motywacja dyspens

Dyspensa jest „rozluźnieniem ustawy czysto kościelnej w szczególnych przypadkach przez tych, którzy posiadają władzę wykonawczą w granicach swoich kompetencji”²³. Ważnym zagadnieniem są przyczyny, dla których jest ona udzielana. W kan. 90 § 1 KPK prawodawca stanowi, że

od ustawodawstwa kościelnego nie należy dyspensować bez słusznej i racjonalnej przyczyny, z uwzględnieniem okoliczności przypadku i ważności ustawy, od której się dyspensuje. W przeciwnym razie dyspensa jest niegodziwa, a także nieważna, chyba że została udzielona przez prawodawcę lub jego przełożonego²⁴.

W kanonach KPK dotyczących dyspens nie ma bezpośredniego wymagania, aby jej autor podał motywy jej udzielenia. W sytuacji gdy ktoś zwraca się z prośbą o dyspensę, jest zobowiązany do podania motywów, dla których o nią

¹⁹ Por. KPK, kan. 76 § 1; por. M.J. Roca, *Comentario al can. 76*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 649–651.

²⁰ Por. KPK, kan. 76–84.

²¹ Por. M.J. Roca, *Comentario al can. 84*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 670–673.

²² Por. tenże, *Comentario al can. 76*, t. I, dz. cyt., s. 652.

²³ J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 332; por. E. Baura, *Comentario al can. 85*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 676–679.

²⁴ KPK, kan. 90 § 1; por. E. Baura, *Comentario al can. 90*, w: *Comentario Exergético...*, t. I, dz. cyt., s. 694–698.

prosi, autor aktu jest więc zwolniony z tego obowiązku. Gdyby natomiast przedłożony odpowiedział negatywnie na przedstawioną prośbę, podanie motywów odmowy byłoby istotne, pozwoliłoby bowiem zrozumieć przesłanki, jakimi się kierował. Ponadto w przypadku rekursu hierarchicznego lub sądowo-administracyjnego stanowiłoby istotny element w ich rozstrzygnięciu.

3. Wady związane z motywacją aktów administracyjnych

3.1. Skutki pominięcia motywacji

Prawodawca w kan. 51 KPK stawia bezwzględny wymóg podania motywacji konkretnego dekretu, nie dopuszczając żadnego wyjątku. Rodzi się więc pytanie o skutki wydania aktu administracyjnego bez podania motywacji. Na podstawie kan. 10 KPK należy stwierdzić, że brak motywacji nie powoduje automatycznie nieważności konkretnego dekretu²⁵. Nieważność aktu zachodzi tylko wtedy, gdy prawodawca KPK stawia wyraźnie taki wymóg²⁶. Brak formalny – jakim jest pominięcie motywacji – powoduje, że decyzja przedłożonego wyrażona w dekrecie może zostać zaskarżona na drodze rekursu hierarchicznego i sądowo-administracyjnego²⁷.

3.2. Nielegalność dotycząca motywów

Zgodnie z wymogiem kan. 51 KPK, autor aktu powinien w konkretnym dekrecie podać motywy swojej decyzji. Może jednak mieć miejsce sytuacja, że autor aktu podaje takie motywy, które w rzeczywistości nie zaistniały. W takim przypadku mamy do czynienia z błędem faktycznym. Inna sytuacja zachodzi wtedy, gdy zaistniałe fakty nie miały takiego waloru prawnego, jaki został im przypisany. Można wtedy mówić o błędzie prawnym. W opinii J. Krukowskiego, gdyby „kościelny akt administracyjny został wydany dla takich motywów

²⁵ KPK, kan. 10. „Jedynie te ustawy należy uznać za unieważniające lub uniezdalniające, które wyraźnie postanawiają, że akt jest nieważny albo osoba niezdolna”.

²⁶ Przykładem może być kan. 699 § 1 KPK: „Najwyższy przełożony ze swoją radą, która do ważności powinna się składać z czterech przynajmniej członków, ma kolegialnie przystąpić do dokładnego rozważania dowodów, argumentów i obrony oraz jeśli zostanie to zadecydowane w tajnym głosowaniu, winien wydać dekret wydalający, który do ważności musi zawierać przynajmniej sumaryczne umotywowanie prawne i faktyczne”.

²⁷ Por. J. Miras, *Consecuencias de la ausencia de motivación*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, dz. cyt., s. 199; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 51*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 115.

faktycznych lub prawnych, które były wymagane przez prawo, ale faktycznie nie zaistniały, należy uważać go za akt nielegalny²⁸. O nielegalności aktu administracyjnego w opinii cytowanego autora można mówić również wtedy, gdy akt został wydany bez zaistnienia przyczyny („słuszna”, „poważna” przyczyna), która była wymagana prawem do jego ustanowienia²⁹.

Zakończenie

Prawodawca KPK w tym, co dotyczy aktów administracyjnych, zwrócił uwagę na jeden z ich elementów formalnych, jakim jest motywacja. Bezpośrednio obowiązek podania motywacji został promulgowany w kanonach dotyczących konkretnych dekretów. W przypadku pozostałych aktów administracyjnych taki wymóg nie został zamieszczony.

Po analizie norm dotyczących referowanego tematu należy stwierdzić, że wymóg podania motywacji powinien dotyczyć wszystkich aktów administracyjnych. Każda decyzja przełożonego wyrażona aktem jest podjęta w oparciu o konkretne motywy. Podanie ich do wiadomości wraz z decyzją przełożonego jest prawem adresata aktu i wiąże się ściśle z zasadą sprawiedliwości. W ten sposób uniknie się poczucia, że przełożony sprawuje swoją władzę w sposób czysto autorytarny.

Podanie motywacji decyzji odgrywa również istotną rolę w przypadku odwołań od decyzji przełożonego na drodze rekursu hierarchicznego i sądowno-administracyjnego. Przełożony rozpatrujący rekurs może lepiej zrozumieć przyczyny, którymi kierował się adresat aktu, oraz argumenty adresata aktu, który czuje się nim pokrzywdzony.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż pomimo braku uregulowań dotyczących motywacji wszystkich aktów administracyjnych powinna się ona znajdować w każdym dokumencie, w którym przełożony podejmuje konkretną decyzję administracyjną.

²⁸ J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 369; por. G. Leszczyński, *Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie...*, dz. cyt., s. 39; por. T. Białobrzeski, *Wady kościelnych aktów administracyjnych*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 192.

²⁹ Por. J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, dz. cyt., s. 369–370; por. G. Leszczyński, *Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie...*, dz. cyt., s. 39.

Bibliografia

- Baura E., *Comentario al can. 85*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 674–680.
- Baura E., *Comentario al can. 90*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 694–698.
- Białobrzeski T., *Las normas de procedimiento administrativo en los proyectos de la „Lex de proceduraadministrativa” (1963–1983)*, „Cuadernos doctorales” 22 (2007–2008), s. 385–433.
- Białobrzeski T., *Wady kościelnych aktów administracyjnych*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 179–200.
- Canosa J., *Comentario al can. 59*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 588–599.
- Canosa J., *Comentario al can. 63*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 609–613.
- Canosa J., *Principios del procedimiento*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, red. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, Pamplona 2001, s. 149–153.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 51*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. I, Warszawa 2003, s. 114–115.
- Krukowski J., *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011.
- Leszczyński G., *Kościelna procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Marzoa Á., *Comentario al can. 1740*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. IV/2, Pamplona 2002, s. 2172–2175.
- Marzoa Á., *Comentario al can. 1741*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. IV/2, Pamplona 2002, s. 2175–2182.
- Marzoa Á., *Comentario al can. 1748–1749*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. IV/2, Pamplona 2002, s. 2197–2200.
- Miras J., *Comentario al can. 51*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 563–566.
- Miras J., *Consecuencias de la ausencia de motivación*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, red. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, Pamplona 2001, s. 199.
- Miras J., *Forma*, w: *Compendio de derecho administrativo canónico*, red. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, Pamplona 2001, s. 196–199.

- Miziński A., *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Krański, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 109–142.
- Roca M.J., *Comentario al can. 76*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 649–656.
- Roca M.J., *Comentario al can. 84*, w: *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. I, Pamplona 2002, s. 670–673.

Streszczenie

Motywacja aktów administracyjnych

Tematem publikacji jest motywacja aktów administracyjnych. Prawodawca kodeksowy wymaga, aby poszczególne akty oprócz decyzji zawierały również motywację, która skłoniła ich autorów do takiego rozwiązania konkretnej sytuacji. W sposób szczególny wymóg motywacji odnosi się do konkretnego dekretu i został promulgowany w kan. 51 KPK.

We wstępie została zamieszczona ogólna definicja aktu administracyjnego oraz formalne wymagania, jakie powinien spełniać. Przedstawione zostało również rozumienie motywacji w terminologii kanonicznej. Część pierwsza zawiera opis ogólnej zasady postępowania administracyjnego w Kościele, jaką jest zasada motywacji aktów administracyjnych. Część druga – najobszerniejsza – została poświęcona motywacji poszczególnych aktów administracyjnych, tj. konkretnych dekretów i nakazów, reskryptów, przywilejów i dyspens. W części trzeciej zostały wskazane konsekwencje braku motywacji decyzji wyrażonej w konkretnym akcie administracyjnym. Zakończenie zawiera podsumowanie tematu oraz wnioski. Wynika z nich, że nawet w przypadku tych aktów, w których prawodawca nie wymaga wprost zamieszczenia motywacji, jest to pożyteczne i wskazane, pozwala bowiem uniknąć sporów administracyjnych.

Summary

Motivation of administrative acts

The subject of the publication is the motivation of administrative acts. The legislator of the Code of Canon Law requires that the individual acts, in addition to decisions, also include the motivation that led them to such a solution to a particular situation. In a special way, the requirement of motivation refers to a specific decree and was promulgated in can. 51 of the Code of Canon Law.

The entire publication consists of an introduction, three main parts and an ending. The introduction includes a general definition of the administrative act and formal requirements to be met. An understanding of motivation in canonical terminology is also presented. The first part contains a description of the general

principle of administrative proceedings in the Church, which is the principle of motivating administrative acts. The second part – the most comprehensive one – was devoted to the motivation of individual administrative acts, i. e. specific decrees and orders, as well as references, privileges and dispensations. In the third part, the consequences resulting from the lack of motivation of the decision expressed in a specific administrative act were indicated. The ending contains a summary of the topic and conclusions. It results from them that in the case of those acts in which the legislator does not require explicitly placing motivation, it is useful and indicated. It avoids administrative disputes.

Marek Saj CSsR

ORCID: 0000-0002-0365-1277

UKSW – Warszawa

Modus procedendi **w przypadku formalnego aktu wystąpienia z Kościoła**

Słowa kluczowe: wystąpienie z Kościoła, apostazja, przestępstwo, kara, skutki kary

Keywords: formal act of defection, apostasy, offence, penalty, consequences of penalty

Przez przyjęcie chrztu św. osoba staje się członkiem Kościoła, z właściwymi sobie prawami i obowiązkami¹. Zgodnie z Kodeksem prawa kanonicznego z 1983 roku, jednym z podstawowych obowiązków wiernego wobec Kościoła jest zachowanie z nim wspólnoty². Naruszenie tego obowiązku może nastąpić poprzez popełnienie przestępstwa apostazji, herezji bądź schizmy³. Najbardziej radykalny sposób zerwania więzi z Kościołem to formalny akt wystąpienia z niego. Ponieważ sytuacje takie mają miejsce coraz częściej, Stolica

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984 [dalej: KPK], kan. 96: „Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami, które – zważywszy ich pozycję – są właściwe chrześcijanom, jeśli są we wspólnocie kościelnej i o ile nie przeszkadza sankcja nałożona zgodnie z przepisem prawa”; J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I, ks. I: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Pallottinum 2003, s. 164–167.

² KPK, kan. 209 § 1: „Wierni zobowiązani są – każdy przez swoje własne działanie – zachować zawsze wspólnotę z Kościołem”.

³ KPK, kan. 751: „Herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdziw, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej; apostazją – całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, schizmą – odmowę uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub utrzymywania wspólnoty z członkami Kościoła, uznającymi to zwierzchnictwo”. Kan. 1364 § 1: „Odstępca od wiary, heretyk lub schizmatyk podlega ekskomunie wiążącej mocą samego prawa, przy zachowaniu przepisu kan. 194 § 1, n. 2; duchowny może być ponadto ukarany karami, o których w kan. 1336 § 1, n. 1, 2 i 3”.

Apostolska wydała 13 marca 2006 roku list dotyczący tej kwestii⁴. Biorąc pod uwagę zawarte w nim wytyczne i mając także na względzie przepisy kodeksowe dające jej taką możliwość⁵, Konferencja Episkopatu Polski 27 września 2008 roku wydała „Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła”⁶, zaś 7 października 2015 roku ogłosiła „Dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła”⁷. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie przybliżenie procedury postępowania w sytuacji, kiedy wierny zgłasza wolę wystąpienia z Kościoła katolickiego formalnym aktem, zgodnie w wymienionymi przepisami.

1. Osoba składająca oświadczenie

Wierny pragnący w sposób formalny wystąpić z Kościoła katolickiego winien być osobą pełnoletnią, czyli mającą pełnię praw w tej wspólnotcie⁸. Nadto ma posiadać zdolność do czynności prawnych, czyli jego działanie ma być działaniem świadomym i wolnym. Nie będzie takie wtedy, gdy akt ten dokonany będzie pod wpływem wywartego na tę osobę zewnętrznego przymusu, któremu w żaden sposób nie mogła się oprzeć⁹, bądź „pod wpływem ignorancji

⁴ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, 13.03.2006 (Prot. N. 10279/2006), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20060313_actus-formalis_en.html. Tekst polski: Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, 13 marca 2006, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 5 (2006), s. 242–244.

⁵ KPK, kan. 455 § 1: „Konferencja Episkopatu może wydawać dekrety ogólne jedynie w tych sprawach, w których przewiduje to prawo powszechne, albo określa szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej, wydane przez nią z własnej inicjatywy lub na prośbę samej Konferencji”.

⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, 27 września 2008, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008) [dalej: *Zasady postępowania*], s. 89–91.

⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła*, 7 października 2015, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015) [dalej: *Dekret ogólny*], s. 101–104. Po uzyskaniu *recognitio* Kongregacji Biskupów dekret ten otrzymał moc obowiązującą od 19 lutego 2016 roku.

⁸ KPK, kan. 98 § 1: „Osobie pełnoletniej przysługuje pełne wykonywanie jej uprawnień. § 2. W wykonywaniu swoich uprawnień osoba małoletnia podlega władzy rodziców lub opiekunów, z wyjątkiem tych spraw, w których małoletni na podstawie prawa Bożego lub kanonicznego są wyjęci spod ich władzy; co do ustanowienia opiekunów oraz ich władzy, należy zachować przepisy prawa cywilnego, chyba że w prawie kanonicznym co innego zastrzeżono albo biskup diecezjalny uznał w pewnych wypadkach, ze słusznej przyczyny, że należy zarządzić temu przez ustanowienie innego opiekuna”. Por. *Dekret ogólny*, p. 1.1.

⁹ KPK, kan. 125 § 1.

lub błędu dotyczącego samej istoty aktu lub warunku wymaganego w sposób bezwzględny¹⁰.

Należy tutaj podkreślić, że osobie składającej takie oświadczenie nie muszą już towarzyszyć świadkowie. Aktualne przepisy tego nie przewidują, w przeciwieństwie do zasad z 2008 roku. W nich można było przeczytać: „Aktu odstępstwa (...) może dokonać tylko osoba pełnoletnia (...) w obecności (...) dwóch pełnoletnich świadków. Zaleca się, by – jeśli to możliwe – przynajmniej jednym ze świadków był ktoś z rodziców lub chrzestnych odstępcy, którzy towarzyszyli mu niegdyś w przyjęciu do Kościoła¹¹, czyli podczas chrztu¹². Rodzice chrzestni są świadkami wiary, którzy mają pomagać rodzicom, „żeby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wypełniał wiernie związane z nim obowiązki¹³. Ich obecność przy składaniu oświadczenia o wystąpieniu z Kościoła na pewno nie miała na celu wypomnienia im, że źle spełnili swoje zadanie względem chrześniaka/chrześniaczki. Raczej chodziło o możliwość dania takiej osobie jeszcze jednej szansy, żeby zastanowiła się nad swoją decyzją. Brak świadków takiego aktu, co przewidują obecne przepisy, służy jednak temu, by ciężar odpowiedzialności wystąpienia z Kościoła nie spoczął na rodzicach czy też chrzestnych.

2. Wymagana forma oświadczenia

Wystąpienie z Kościoła jest tak poważną decyzją, że prawodawca wymaga odpowiedniej formy takiego oświadczenia¹⁴. Nade wszystko ma ono mieć formę pisemną; nowe przepisy powtarzają tu poprzednie¹⁵. Oświadczenie konieczne musi być złożone osobiście przez zainteresowaną osobę¹⁶, nie ma więc możliwości posłużenia się kimś innym, np. pełnomocnikiem. By jeszcze bardziej to podkreślić, Konferencja Episkopatu Polski wprost wskazała, że przesła-

¹⁰ Tamże, kan. 126.

¹¹ Zasady postępowania, p. 5.

¹² KPK, kan. 872: „Przyjmujący chrzest powinien mieć, jeśli to możliwe, chrzestnego”. Kan. 873: „Należy wybrać jednego tylko chrzestnego lub chrzestną, albo dwoje chrzestnych”.

¹³ Tamże, kan. 872; por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom*, 1975, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, nr 5.

¹⁴ KPK, kan. 124 § 1: „Do ważności aktu prawnego wymaga się, by był on dokonany przez zdolną do tego osobę oraz by były w nim zawarte wszystkie jego istotne elementy konstytutywne i zostały wypełnione formalności oraz warunki wymagane przez prawo do ważności aktu”.

¹⁵ Dekret ogólny, p. 1.2; Zasady postępowania, p. 5.

¹⁶ Dekret ogólny, p. 1.2; Zasady postępowania, p. 5.

nie oświadczenia o wystąpieniu z Kościoła drogą pocztową, elektroniczną lub złożenie go przed urzędnikiem cywilnym nie osiągnie zamierzonego skutku prawnego¹⁷. To także niemal dosłowne powtórzenie poprzednich przepisów¹⁸.

Wymaga się, by składane oświadczenie zawierało kilka elementów. Po pierwsze, dane personalne odstępcy, zgodne z dowodem tożsamości¹⁹, dalej dane dotyczące daty i parafii chrztu. Jeżeli chrzest miał miejsce w innej parafii niż składane jest oświadczenie, należy dołączyć świadectwo chrztu²⁰. Wola i motywacja zerwania wspólnoty z Kościołem nie powinny budzić wątpliwości, stąd występująca osoba winna to jednoznacznie wyrazić²¹. Oświadczenie ma także zawierać informacje, że akt ten dokonany zostaje dobrowolnie, z pełną świadomością konsekwencji, jakie za sobą pociąga²². Składane oświadczenie musi być własnoręcznie podpisane przez osobę występującą z Kościoła²³.

3. Miejsce złożenia oświadczenia

Dokumenty kościelne ściśle określają miejsce złożenia oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła. Jest nim parafia aktualnego miejsca stałego lub tymczasowego zamieszkania składającego oświadczenie²⁴. Zagadnienie to nie powinno stwarzać żadnych wątpliwości, gdyż prawo kodeksowe jasno precyzuje, czym jest miejsce stałego lub tymczasowego zamieszkania. „Zamieszkanie stałe nabywa się takim przebywaniem na terytorium jakiejś parafii lub przynajmniej diecezji, które albo jest połączone z zamiarem pozostania tam na stałe, jeśli nic stamtąd nie odwoła, albo trwało przez pełnych pięć lat”²⁵. Z kolei „tymczasowe zamieszkanie nabywa się przez takie przebywanie na terenie jakiejś parafii lub przynajmniej diecezji, które albo jest połączone z zamiarem pozostania tam przynajmniej przez trzy miesiące, jeśli nic stamtąd nie odwoła,

¹⁷ Dekret ogólny, p. 6.1–3.

¹⁸ Zasady postępowania, p. 7.

¹⁹ Dekret ogólny, p. 2.1, 3.1. W Zasadach postępowania wymagano jeszcze danych świadków tego aktu; zob. p. 6.

²⁰ Dekret ogólny, p. 2.2; Zasady postępowania, p. 6.

²¹ Dekret ogólny, p. 2.3; Zasady postępowania, p. 6. Tak Dekret ogólny, jak i wcześniejsze Zasady postępowania nie podają wzoru takiego oświadczenia, gdyż dokument taki byłby jakby instruktażem, jak wystąpić z Kościoła. Istnieje jednak duża liczba stron internetowych, które to oferują. Po treści składanych oświadczeń widać, że niejednokrotnie odstępcy właśnie z takich źródeł korzystają.

²² Dekret ogólny, p. 2.4; Zasady postępowania, p. 6.

²³ Dekret ogólny, p. 2.5; Zasady postępowania, p. 6.

²⁴ Dekret ogólny, p. 1.2; Zasady postępowania, p. 5.

²⁵ KPK, kan. 102 § 1.

albo przedłużyło się rzeczywiście do trzech miesięcy²⁶. Należy także podkreślić, iż „stałe lub tymczasowe zamieszkanie traci się przez odejście z miejsca połączone z zamiarem niepowracania”²⁷.

Mowa jest tutaj o faktycznym zamieszkanui, nie zaś o zameldowaniu, które nie odgrywa w tym przypadku żadnej roli. Określenie stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania jest ważne, gdyż przez nie nabywa się własnego proboszcza i ordynariusza²⁸, którzy w tej procedurze są właściwymi przełożonymi.

4. Osoba przyjmująca oświadczenie

Obowiązujące przepisy jasno określają osobę, wobec której należy złożyć oświadczenie. Jest nią proboszcz, jak to zostało wyżej podkreślone, stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania²⁹. Zapis taki, jednakowy w obydwu dokumentach wydanych przez Konferencję Episkopatu Polski, różni się od tego, jaki znajdujemy w tekście Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, gdzie czytamy: „Wymaga się, poza tym, aby akt został ujawniony przez zainteresowanego w formie pisemnej kompetentnej władzy Kościoła katolickiego: własnemu Ordynariuszowi lub proboszczowi, który jedynie jest kompetentny, by stwierdzić, czy zaistniał akt woli o treści wyrażonej w p. 2”³⁰. Jest to jednak dokument dla całego Kościoła katolickiego, a poszczególne Kościoły partykularne mogły to zalecenie doprecyzować, jak stało się właśnie w Kościele w Polsce.

Można pytać, czy przed kimś innym, kto nie jest proboszczem³¹, można ważne złożyć omawiane tutaj oświadczenie. W sprawie tej zabierają głos niektórzy kanoniści, dla przykładu, Wiesław Wenz podkreśla, iż

normy wyraźnie stwierdzają, że chodzi o proboszcza, a nie o wikariusza parafialnego. Aby wikariusz mógł ważne przyjąć taki akt, musi uprzednio uzyskać

²⁶ Tamże, kan. 102 § 2.

²⁷ Tamże, kan. 106.

²⁸ Tamże, kan. 107 § 1: „Zarówno przez zamieszkanie stałe, jak i tymczasowe każdy uzyskuje własnego proboszcza oraz ordynariusza”.

²⁹ Dekret ogólny, p. 1.2.

³⁰ Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Actus formalis...*, dz. cyt., p. 5. W tym samym dokumencie Papieska Rada używa ogólnego sformułowania: „(...) przyjęcie do wiadomości tej decyzji przez kompetentną władzę kościelną”; tamże, p. 1.

³¹ Zgodnie z normą kodeksową, „proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa”; KPK, kan. 519; zob. Kongregacja Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4 sierpnia 2002, Poznań 2002, nr 18–22.

delegację do ogółu spraw albo do jednego określonego przypadku od ordynariusza albo proboszcza. Delegowanie tej władzy przypomina delegowanie upoważnienia do błogosławienia związków małżeńskich³².

Takiego samego zdania jest Tomasz Jakubiak³³.

5. Obowiązki osoby przyjmującej oświadczenie

Proboszcz, otrzymując od osoby pragnącej wystąpić z Kościoła oświadczenie, na początku weryfikuje jej tożsamość³⁴. Dane personalne widniejące na tym piśmie winny zgadzać się z danymi widniejącymi na dowodzie tożsamości. Następnie ma przeprowadzić, jak zaznacza Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski, „pełną troski rozmowę duszpasterską”³⁵. Jej celem jest przede wszystkim rozeznanie przyczyn tej decyzji³⁶. Ma więc podjąć takie starania duszpasterskie, „by zachęcić składającego oświadczenie woli do porzucenia jego zamiarów i obudzić wiarę zaszczerpioną weń przez sakrament chrztu”³⁷. O jakiego rodzaju starania miałyby chodzić, biskupi nie wspominają, zaznaczają jedynie, że winny one być podjęte „z miłością i roztropnością”³⁸. Z pewnością chodzi o sposób podejścia do tej osoby, aby spotkanie z proboszczem nie odbyło się w takiej atmosferze, że ona jeszcze bardziej utwierdzi się w swojej decyzji porzucenia Kościoła. Zasady postępowania polecały, by akt formalnego wystąpienia nie był „dokonywany w tym samym dniu, w którym osoba chcąca wystąpić z Kościoła zgłasza swój zamiar duszpasterzowi, ale dopiero po upływie czasu, jaki proboszcz roztropnie pozostawi do namysłu przed podjęciem tak poważnego w skutkach kanonicznych kroku”³⁹. Aktualne przepisy już o tym nie wspominają.

W sytuacji gdy składający oświadczenie podtrzymuje swoją decyzję, a proboszcz „nabył pewność moralną, że (...) jest [ona] wyrazem jego wolnej, nieprzymuszonej woli i dowodem na porzucenie wspólnoty z Kościołem, rozumianej jako zerwanie więzi wiary, sakramentów i władzy pasterskiej”⁴⁰,

³² W. Wenz, *Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle norm kościelnych*, „Prawo i Kościół” t. 2, 2010, s. 34.

³³ T. Jakubiak, *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (2009), s. 324.

³⁴ Dekret ogólny, p. 3.1.

³⁵ Tamże, p. 3.2.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, p. 3.3; Zasady postępowania, p. 8.

³⁸ Dekret ogólny, p. 3.3.

³⁹ Zasady postępowania, p. 8.

⁴⁰ Dekret ogólny, p. 4.

ma obowiązek poinformować go o konsekwencjach takiego aktu. Przede wszystkim jest to zaciągnięcie ekskomuniki *latae sententiae*⁴¹, która powoduje m.in. zakaz sprawowania i przyjmowania sakramentów oraz sprawowania sakramentaliów⁴², zakaz ministerialnego udziału w obrzędach kultu – dotyczy to w szczególności pełnienia funkcji chrzestnego, świadka bierzmowania czy też świadka zawarcia małżeństwa⁴³. Dalej, odstępcą ma zakaz wykonywania urzędów, posług i zadań w Kościele⁴⁴, zakaz przynależenia do publicznych stowarzyszeń, ruchów i organizacji kościelnych i katolickich⁴⁵, a także zostaje pozbawiony pogrzebu kościelnego⁴⁶. Wymienione w dekrecie biskupów polskich skutki wystąpienia z Kościoła formalnym aktem są jedynie przykładowe, o czym świadczy forma ich zapisu. W Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku podane są wszystkie konsekwencje takiego czynu⁴⁷. Tutaj jedynie warto podkreślić, że oprócz wymienionych skutków odstępcą nie może zawrzeć kanonicznego związku małżeńskiego bez zezwolenia ordynariusza miejsca⁴⁸. Przywoływane wyżej przepisy Konferencji Episkopatu Polski różnią się w tej kwestii. Otóż Zasady postępowania stanowią, iż

osoby, które dokonały formalnego aktu odstępcstwa, nie podlegają kanonicznej formie zawarcia małżeństwa (kan. 1117). Jeśli zamierzałyby zawrzeć małżeństwo ze stroną katolicką, podlegają przepisom zawartym w kan. 1071 § 1, 4° i 5°; 1124 oraz w Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim⁴⁹.

Z kolei w Dekrecie ogólnym jest wspomniane, jak to zostało już podkreślone, że na zawarcie takiego małżeństwa potrzeba zezwolenia ordynariusza⁵⁰. Obydwa zapisy zawierają odwołanie do tych samych kanonów Kodeksu prawa kanonicznego – jednak ich treść uległa zmianie po wejściu w życie Zasad postępowania. Papież Benedykt XVI zmodyfikował niektóre normy, wykreślając

⁴¹ Tamże, p. 3.4. Zob. kan. 1364 § 1; Zasady postępowania, p. 9.

⁴² Dekret ogólny, p. 3.4a; Zasady postępowania, p. 9.

⁴³ Dekret ogólny, p. 3.4b; Zasady postępowania, p. 9.

⁴⁴ Dekret ogólny, p. 3.4c; KPK, kan. 1331; Zasady postępowania, p. 9.

⁴⁵ Dekret ogólny, p. 3.4d; KPK, kan. 316; Zasady postępowania, p. 9.

⁴⁶ Dekret ogólny, p. 3.4e; KPK, kan. 1184 § 1 nr 1; Zasady postępowania, p. 9.

⁴⁷ Więcej na ten temat zob. m.in.: M. Saj, *Karne skutki wystąpienia z Kościoła katolickiego*, w: „*Musimy siac*”. *Księga pamiątkowa ku czci Gerarda Siwka CSsR (1938–2015)*, red. M. Pawliszyn, Kraków 2016, s. 317–335.

⁴⁸ Dekret ogólny, p. 13; KPK, kan. 1125, 1071 § 1 nr 4 i 5, 1071 § 2.

⁴⁹ Zasady postępowania, p. 10.

⁵⁰ Dekret ogólny, p. 13.

sformułowanie: „i nie odstąpiła od niego formalnym aktem”⁵¹. W konsekwencji osoba, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła i pragnie zawrzeć kanoniczny związek małżeński, zobowiązana jest do zachowania przy jego zawieraniu kanonicznej formy⁵².

Kolejnym obowiązkiem proboszcza po sprawdzeniu, czy oświadczenie zawiera wszystkie wymagane Dekretem ogólnym elementy⁵³, jest przesłanie do kurii swojej diecezji kopii złożonego oświadczenia oraz kopii świadectwa chrztu odstępcy⁵⁴. Oryginał oświadczenia woli pozostaje w archiwum parafii⁵⁵.

Gdyby proboszcz miał jakieś wątpliwości w ocenie konkretnego przypadku, wówczas obowiązkowo winien odnieść się do ordynariusza miejsca, by je wyjaśnić⁵⁶.

6. Obowiązki ordynariusza miejsca

Ordynariusz miejsca, otrzymawszy wspomnianą kopię oświadczenia i kopię świadectwa chrztu, weryfikuje oświadczenie pod względem formalno-prawnym. Gdy nie budzi ono zastrzeżeń, poleca proboszczowi parafii, w której odstępcą przyjął chrzest, dokonanie odpowiedniego wpisu do księgi ochrzczonych, także wtedy, gdy parafią chrztu jest parafia złożenia oświadczenia⁵⁷. Wpis umieszcza się na marginesie księgi w następującym brzmieniu: „Dnia... w parafii... w... złożył(a) formalne oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego”⁵⁸. Od tej chwili adnotacja ta winna być wpisywana na świadectwie chrztu odstępcy⁵⁹. Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski nie przewiduje wydania żadnego zaświadczenia potwierdzającego fakt wystą-

⁵¹ Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Omnium in mentem* na temat zmian w Kodeksie prawa kanonicznego, 26 października 2009, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (2010), s. 13–14.

⁵² M. Saj, *Kanoniczna forma zawarcia małżeństwa*, w: *Kanoniczne prawo małżeńskie – wybrane zagadnienia*, red. A. Chciałowska, K. Niewiadomska, M. Olkowicz, Warszawa–Kraków 2017, s. 118–121. Więcej na ten temat: U. Nowicka, *Obowiązywalność kanonicznej formy zawarcia małżeństwa po motu proprio Omnium in mentem*, „Prawo i Kościół” 3 (2011), s. 63–76. Zagadnieniu temu swoją monografię poświęcił R. Wierzchanowski, *Czy jeszcze katolik? Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem*, Warszawa 2017, s. 384.

⁵³ Dekret ogólny, p. 5.

⁵⁴ Tamże, p. 4.2.

⁵⁵ Tamże, p. 4.1.

⁵⁶ Tamże, p. 5.

⁵⁷ Tamże, p. 7.

⁵⁸ Tamże, p. 10.

⁵⁹ Tamże.

pienia z Kościoła⁶⁰. Jedynym tego dowodem jest świadectwo chrztu, na którym umieszcza się taką adnotację⁶¹.

W sytuacji gdy odstępcą przyjął chrzest w parafii należącej do innej diecezji niż parafia jego aktualnego zamieszkania i równocześnie złożenia oświadczenia, ordynariusz miejsca przesyła informację o akcie wystąpienia z Kościoła do właściwego ordynariusza miejsca, aby ten polecił dokonanie stosownego wpisu w księdze ochrzczonych⁶². Jak łatwo zauważyć, jedynie ordynariusz miejsca danej diecezji ma prawo informowania parafii chrztu o wystąpieniu z Kościoła. Nigdy nie poleca tego bezpośrednio proboszczowi ordynariusz innej diecezji.

Ponieważ wystąpienie z Kościoła formalnym aktem powoduje zaciągnięcie ekskomuniki *latae sententiae*, ordynariusz miejsca może zadeklarować zaciągnięcie jej, zachowując przy tym właściwe przepisy prawa kanonicznego⁶³. Deklaracja taka oznacza stwierdzenie, że odstępcą jest już w kościelnej karze. Innymi słowy, jest to potwierdzenie popełnienia przestępstwa apostazji zagrożonego karą ekskomuniki *latae sententiae*⁶⁴. Nie można jej utożsamiać z nałożeniem kary. Wtedy mówilibyśmy o karze *ferendae sententiae*⁶⁵.

Może się zdarzyć, że informacja o wystąpieniu z Kościoła wpłynie z zagranicznej kurii diecezjalnej wprost do parafii chrztu, pomijając kurię diecezji, do której ta parafia należy. Wówczas proboszcz nie może dokonać adnotacji o wystąpieniu w księdze ochrzczonych, ale winien się skonsultować z własnym ordynariuszem miejsca, który podejmie w tej sprawie decyzję⁶⁶.

W poprzednio obowiązujących Zasadach postępowania nie ma mowy o ordynariuszu miejsca, któremu przekazuje się kopię oświadczenia i który poleca zapisanie tego faktu w parafialnej księdze ochrzczonych. Zamiast niego wymieniona jest kuria diecezjalna⁶⁷. Podkreślono jednak obowiązek dokonania wpisu także w duplikatach ksiąg metrykalnych⁶⁸, czego z kolei nie ma w przepisach obecnie obowiązujących. Nie oznacza to jednak, że dzisiaj nie

⁶⁰ Tamże, p. 11.

⁶¹ Tamże, p. 10.

⁶² Tamże, p. 8.

⁶³ Tamże. Dekret ogólny wymienia w tej kwestii następujące kanony KPK: 1364, 1342, 1718–1728.

⁶⁴ KPK, kan. 1364 § 1: „Ostępcą od wiary, heretyk lub schizmatyk podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, przy zachowaniu przepisu kan. 194 § 1, n. 2; duchowny może być ponadto ukarany karami, o których w kan. 1336 § 1, n. 1, 2 i 3”.

⁶⁵ Tamże, kan. 1314: „Kara jest najczęściej karą wymierzaną wyrokiem, to jest taką, iż nie wiąże winnego, jeśli nie zostanie wymierzona (...)”.

⁶⁶ Dekret ogólny, p. 12.

⁶⁷ Zasady postępowania, p. 12.

⁶⁸ Tamże.

należy tego czynić. W poprzednich przepisach wspomniana jest także sytuacja, że polski katolik za granicą wystąpił z Kościoła, ale dokonał tego aktu wobec urzędnika cywilnego. Parafia lub kuria, otrzymawszy takie zgłoszenie, nie powinna odnotować go w księdze ochrzczonych. Należało je zachować w archiwum parafii i sprawę wyjaśnić przy okazji rozmowy z tą osobą⁶⁹. Jeśli taka adnotacja została dokonana, a miało to miejsce przed wejściem w życie nowych przepisów, i wierny nie miał rzeczywistej woli wystąpienia z Kościoła, wówczas trzeba było zwrócić się do kurii z wnioskiem o anulowanie takiego wpisu. Gdy taka sytuacja wynikała przy okazji pogrzebu wiernego, wówczas nie należało mu odmawiać katolickiego pogrzebu, jeśli swoim życiem potwierdzał przywiązanie do Kościoła albo przed śmiercią dał znaki pokuty⁷⁰. Obecne przepisy także milczą o takiej sytuacji.

7. Zawieszenie skutków wystąpienia z Kościoła

Jak zostało to podkreślone, wystąpienie z Kościoła formalnym aktem pociąga za sobą określone w prawie skutki, do których należy m.in. zakaz przyjmowania sakramentów. Nie jest on jednak bezwzględny, gdyż w określonych okolicznościach może zostać zawieszony. Chodzi tu o niebezpieczeństwo śmierci (*periculum mortis*)⁷¹. Prawodawca kodeksowy używa właśnie tego łacińskiego terminu, mając na myśli sytuację, w której osobie zagraża śmierć np. z powodu choroby, operacji, działań wojennych, a więc „jednakowo prawdopodobne jest pozostanie przy życiu i śmierć”⁷². Tego rodzaju „niebezpieczeństwa śmierci nie należy utożsamiać z wypadkiem śmierci (*articulum mortis*), w którym jest pewność utraty życia. Wystarczy zatem, że zachodzi pierwsza ze wspomnianych sytuacji”⁷³. Gdyby się okazało, że źle oceniono niebezpieczeństwo śmierci i w rzeczywistości nie miało ono miejsca, zawieszenie skutków wynikających z wystąpienia z Kościoła, a tym samym udzielenie sakramentów pozostaje ważne. Zastosowanie ma tutaj bowiem norma kan. 144⁷⁴.

⁶⁹ Tamże, p. 16.

⁷⁰ Tamże, p. 17; KPK, kan. 1184 § 1: „Jeśli przed śmiercią nie dali żadnych oznak pokuty, pogrzebu kościelnego powinni być pozbawieni: 1. notoryczni apostaci, heretycy i schizmatycy”.

⁷¹ Dekret ogólny, p. 14; KPK, kan. 1352 § 1.

⁷² J. Krukowski, F. Lempa, *Sankcje w Kościele*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, Lublin 1987, s. 210.

⁷³ Tamże, s. 211.

⁷⁴ KPK, kan. 144 § 1: „W przypadku błędu powszechnego, faktycznego czy prawnego, a także w przypadku wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej, Kościół uzupełnia wykonawczą władzę rządzenia, zarówno w zakresie zewnętrznym, jak i we-

Należy jeszcze podkreślić, że zawieszenie nie jest zwolnieniem z kary. „Sprawca przestępstwa pozostaje nadal w karze, co pociąga za sobą obowiązek odcierpienia kary albo uwolnienia się od niej przez absolucję niezbędną do zwolnienia z cenzury”⁷⁵. Przyczyną takiego podejścia prawodawcy jest troska o zbawienie katolika, który wystąpił z Kościoła. Jak twierdzi Tadeusz Pawluk, „Kościół nie chce nikogo, kto jest narażony na utratę życia, pozbawiać możliwości dostępu do źródeł łask oraz swojego wstawiennictwa”⁷⁶. Wierny taki może więc otrzymać sakramentalne rozgrzeszenie, przyjmując namaszczenie chorych i komunię św.⁷⁷. Dodatkowym koniecznym warunkiem skorzystania z tych sakramentów będzie dobrowolna prośba o ich przyjęcie i okazanie postawy nawrócenia⁷⁸.

Zgodnie z Dekretem ogólnym Konferencji Episkopatu Polski, gdy minie niebezpieczeństwo śmierci, wierny ponownie zobowiązany jest przestrzegać skutków zaciągniętej kary ekskomuniki za apostazję. Może jednak wyrazić wolę powrotu do pełnej wspólnoty Kościoła⁷⁹. Wtedy należy zastosować procedurę przewidzianą w takiej sytuacji⁸⁰.

Warto podkreślić, iż poprzedni dokument Episkopatu Polski na ten temat w identyczny sposób regulował kwestię zawieszenia skutków wystąpienia z Kościoła⁸¹.

8. Powrót do Kościoła po formalnym akcie wystąpienia

Po formalnym akcie wystąpienia z Kościoła jest możliwość powrotu do niego, ponieważ przyjęty sakrament chrztu św. wyciska niezniszczalny charakter. Inaczej powrót do pełnej wspólnoty Kościoła byłby niemożliwy⁸². Odstępca, który podjął taką decyzję, winien zgłosić się do proboszcza. Dekret ogólny

wewnętrzny” § 2: „Ten sam przepis ma zastosowanie do uprawnień, o których mowa w kan. 882, 883, 966 oraz 1111 § 1”.

⁷⁵ J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 286.

⁷⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 108.

⁷⁷ Dekret ogólny, p. 14; J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 286.

⁷⁸ Dekret ogólny, p. 14.

⁷⁹ Tamże, p. 14–15.

⁸⁰ Tamże, p. 16–17.

⁸¹ Zasady postępowania, p. 20.

⁸² Dekret ogólny, p. 15; KPK, kan. 849: „Chrzest, brama sakramentów, konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie, który uwalnia ludzi od grzechów, odradza ich jako dzieci Boże i przez upodobnienie do Chrystusa niezniszczalnym charakterem włącza ich do Kościoła, jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formy słownej”.

nie określa bliżej, o jakiego proboszcza tu chodzi, jak to miało miejsce w sytuacji wystąpienia z Kościoła. Z drugiej jednak strony, logiczne jest, że chodzi znów o proboszcza miejsca zamieszkania, stałego lub tymczasowego, apostaty, a nie o jakiegokolwiek. Gdyby w międzyczasie osoba ta zmieniła miejsce zamieszkania, wówczas ktoś inny stałby się jej własnym proboszczem.

Zgłaszając się więc do proboszcza, należy złożyć u niego pisemną prośbę zawierającą dane personalne; dane dotyczące daty i parafii chrztu; dane dotyczące daty i miejsca, w którym zostało złożone oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła, wreszcie krótką informację o okolicznościach i motywacjach wystąpienia z Kościoła oraz pragnienia powrotu do pełnej z nim wspólnoty⁸³. Z kolei proboszcz musi rozeznąć, czy ta osoba jest już gotowa do takiego powrotu. Jeśli wynik rozeznania będzie pozytywny, wówczas w imieniu odstępcy zwraca się do ordynariusza miejsca, który jest właściwy do zwolnienia z tej kary z racji miejsca zamieszkania⁸⁴. Oprócz wspomnianych pism proboszcz ma także obowiązek przedstawić ordynariuszowi ewentualną kwestię małżeństwa zawartego przez odstępcę po wystąpieniu z Kościoła, by ustalić jego stan kanoniczny⁸⁵.

Ordynariusz, zwalniając z kary, ma o tym fakcie, a także o powrocie do pełnej wspólnoty z Kościołem poinformować proboszcza parafii chrztu tego wiernego. Poleca mu dokonanie w księdze ochrzczonych następującej adnotacji: „Dnia... powrócił(a) do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim”⁸⁶. Można w tym miejscu zapytać, czy ordynariusz miejsca powiadamia wprost proboszcza parafii chrztu. Na pewno tak, gdy wszystko dokonuje się w ramach jednej diecezji. Co jednak w sytuacji, gdy parafia chrztu znajduje się na terenie innej diecezji? Dekret ogólny o tym nie wspomina, wydaje się jednak, że winien tego dokonać ordynariusz miejsca, gdzie znajduje się parafia chrztu. Tak wynika z numeru 8 analizowanego dekretu, gdzie jest mowa o adnotacji

⁸³ Dekret ogólny, p. 16.1–4.

⁸⁴ Tamże, p. 17. Punkt ten w swojej treści odsyła do kan. 1356 § 1 nr 1 KPK, który wymienia osoby właściwe do zwolnienia z tej kary: „Z kary wymierzonej lub wiążącej mocą samego prawa, ustanowionej nakazem, który nie został wydany przez Stolicę Apostolską, może zwolnić: 1. ordynariusz miejsca, na którym przebywa przestępca”. Wydaje się jednak, że należało podać kanon wcześniejszy, gdyż mówimy tutaj o zwolnieniu z kary ustanowionej ustawą: „Z kary ustanowionej ustawą, jeśli jest wymierzona lub deklarowana, o ile nie jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej, mogą zwolnić: 1. ordynariusz, który upoważnił trybunał do wymierzenia lub deklarowania kary, bądź ją dekretem osobiście lub przez innego wymierzył lub deklarował; 2. ordynariusz miejsca, na którym przebywa przestępca, w porozumieniu jednak – chyba że byłoby to niemożliwe z racji nadzwyczajnych okoliczności – z ordynariuszem, o którym w n. 1” (kan. 1355 § 1).

⁸⁵ Dekret ogólny, p. 17.

⁸⁶ Tamże, p. 18.

o wystąpieniu z Kościoła. Ordynariusz miejsca aktualnego zamieszkania powracającego do Kościoła wiernego powinien zatem zwrócić się w tej sprawie do ordynariusza miejsca parafii chrztu, a ten poleca dokonanie adnotacji proboszczowi parafii chrztu.

Kolejną kwestią jest nałożenie przez ordynariusza miejsca odpowiedniej pokuty. Użyte wyrażenie „może” nie zobowiązuje go do tego⁸⁷. Z pewnością będzie to uzależnione od powodów wystąpienia z Kościoła, reakcji środowiska na tę decyzję i samego powrotu do pełnej jedności z kościelną wspólnotą. Pokuta, o której tutaj mowa, nakładana jest w zakresie zewnętrznym. Polega na obowiązku wykonania jakiegoś aktu religijnego, aktu pobożności czy też miłości względem bliźnich⁸⁸.

Porównując aktualne przepisy Kościoła w Polsce w kwestii powrotu do kościelnej wspólnoty po formalnym akcie wystąpienia z poprzednio obowiązującymi, należy zauważyć kilka różnic. Mianowicie, wcześniej odstępca musiał odbyć stosowne przygotowanie⁸⁹, obecnie nic się o tym nie mówi. Dalej, jego wolę powrotu należało przedstawić kurii diecezjalnej⁹⁰, która teraz nie jest wspomniana, co nie zmienia faktu, że będzie w sprawę zaangażowana, choćby w przygotowanie odpowiednich pism. Przy zagadnieniu zwolnienia przez ordynariusza z cenzury przywołano kan. 1357⁹¹, nie zaś 1356 § 1 nr 1, widniejący w nowych przepisach. Kolejna różnica to obowiązek złożenia wyznania wiary⁹², o czym aktualne procedury nie wspominają. Te z kolei mówią o nałożeniu pokuty⁹³, a poprzednie pomijają ten temat.

⁸⁷ Tamże; KPK, kan. 1358 § 2: „Kto zwalnia z cenzury, może postąpić zgodnie z kan. 1348 lub także nałożyć pokutę”.

⁸⁸ KPK, kan. 1340 § 1.

⁸⁹ Zasady postępowania, p. 18.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże; KPK, kan. 1357: „§ 1. Z zachowaniem przepisów kan. 508 i 976 z cenzury ekskomuniki lub interdyktu, wiążącej mocą samego prawa, jeszcze niedeklarowanej, może w zakresie wewnętrznym sakramentalnym zwolnić spowiednik, jeśli penitentowi jest trudno pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zaradził kompetentny przełożony. § 2. Udzielając zwolnienia spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w ciągu miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego, bądź do kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia oraz zastosowania się do otrzymanych poleceń. Tymczasem spowiednik powinien nałożyć odpowiednią pokutę i w razie potrzeby nakazać naprawienie zgorzenia i wyrównanie wyrządzonej szkody. Odniesienia może dokonać także spowiednik bez podania nazwiska. § 3. Taki sam obowiązek odniesienia się z chwilą wyzdrowienia mają ci, którzy zgodnie z kan. 976 zostali zwolnieni z cenzury wymierzonej lub deklarowanej albo zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej”.

⁹² Zasady postępowania, p. 18.

⁹³ Dekret ogólny, p. 18.

* * *

Podsumowując, warto podkreślić, jak konieczna jest znajomość kościelnych przepisów dotyczących formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego. Dotyczy to jednakowo duszpasterzy, jak i wiernych świeckich, tym bardziej że procedury obowiązujące w takich sytuacjach uległy zmianie. To z pewnością zaoszczędziłoby niepotrzebnych negatywnych emocji, jakie niejednokrotnie mają miejsce przy tego typu spotkaniach. Jednak nie tylko o stronę formalną zagadnienia tutaj chodzi, a o podkreślenie roli sakramentu chrztu św. i życia we wspólnocie Kościoła. Dlatego polscy biskupi tak wyraźnie akcentują te kwestie w zakończeniu aktualnie obowiązujących w tej materii przepisów. Czytamy w nich bowiem:

W związku ze wzrastającą tendencją sekularyzacji, pokusą życia pozbawionego wymiaru religijnego, Konferencja Episkopatu Polski zachęca usilnie wiernych do nieustannego pielęgnowania i pogłębiania więzi we wspólnocie ludu Bożego oraz odważnego dawania świadectwa wiary, aby wielorakie trudności, napięcia i kryzysy ziemskiego życia mogły być skuteczniej przezwyciężane. Wszystkich wiernych wzywa do modlitwy za braci i siostry, którzy jak ewangeliczne zagubione owce oddalili się od wspólnoty Kościoła, by powrócili na drogę jedności wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego.

To zobowiązanie i wyzwanie dla wszystkich wierzących.

Bibliografia

- Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Omnia in mentem* na temat zmian w Kodeksie prawa kanonicznego, 26 października 2009, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (2010), s. 13–14.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984.
- Jakubiak T., *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (2009), s. 321–330.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła*, 7 października 2015, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015), s. 101–104.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom*, 1975, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 13–21.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, 27 września 2008, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 89–91.
- Kongregacja Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4 sierpnia 2002, Poznań 2002.
- Krukowski J., Lempa F., *Sankcje w Kościele*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, Lublin 1987.
- Krukowski J., Sobański R., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I, ks. I: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Pallottinum 2003.
- Nowicka U., *Obowiązywalność kanonicznej formy zawarcia małżeństwa po motu proprio Omnium in mentem*, „Prawo i Kościół” 3 (2011), s. 63–76.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, 13.03.2006 (Prot. N. 10279/2006), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20060313_actus-formalis_en.html. Tekst polski: Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, 13 marca 2006, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 5 (2006), s. 242–244.
- Saj M., *Kanoniczna forma zawarcia małżeństwa*, w: *Kanoniczne prawo małżeńskie – wybrane zagadnienia*, red. A. Chciałowska, K. Niewiadomska, M. Olkowicz, Warszawa–Kraków 2017, s. 118–121.
- Saj M., *Karne skutki wystąpienia z Kościoła katolickiego*, w: „*Musimy siał*”. *Księga pamiątkowa Gerarda Siwka CSsR (1938–2015)*, Kraków 2016, s. 317–335.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008.
- Wenz W., *Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle norm kościelnych*, „Prawo i Kościół” t. 2, 2010, s. 21–43.
- Wierzchanowski R., *Czy jeszcze katolik? Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem*, Warszawa 2017.

Streszczenie

Modus procedendi w przypadku formalnego aktu wystąpienia z Kościoła

Z racji pojawiania się przypadków występowania wiernych ze wspólnoty Kościoła potrzeba było opracowania norm proceduralnych, których należy przestrzegać, by taka decyzja była ważna i wywoływała określone w prawie skutki. W 2006 roku normy takie wydała Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, a następnie poszczególne Kościoły partykularne miały na jej podstawie wypracować własne uregulowania dotyczące tego zagadnienia. W Kościele w Polsce takie przepisy pochodzą z 2008 roku, w 2015 zostały znowelizowane. Niniejsze rozważania przedstawiają więc aktualnie obowiązującą procedurę formalnego aktu wystąpienia z Kościoła, uwzględniając przy tym racje prawne takich wymogów.

Summary

Modus procedendi in case of act of formal defection of the Church

For the reason that there were acts of leaving the community of the Church there arose a need for working out the legislative norms to be followed and obeyed to make such a decision valid and binding with regard to juridic consequences. In 2006 such norms were issued by the Papal Council for the Legislative Texts, and next, the particular Churches were obliged to worked out their own norms regarding that issue. In the Church in Poland such rules derive from 2008, and further, they were amended in 2015. Hence, the below study show the currently applicable norm for formal act of defection from the Church, and at the same, it takes into consideration the juridic aspects of such norms.

Andrzej Kukła CSsR

ORCID: 0000-0003-4472-3246

WSD Redemptorystów – Tuchów

La costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* e un nuovo modo di fare l'ecumenismo

Parole chiavi: *Anglicanorum coetibus*, ex-anglicani, l'Ordinariato Personale, ARCIC, The Pastoral Provision, i preti sposati, l'ecumenismo, il testo di Malta, la dichiarazione *Life in Christ*

Keywords: *Anglicanorum coetibus*, former Anglicans, the Personal Ordinariate, ARCIC, The Pastoral Provision, married priests, ecumenism, text of Malta, the *Life in Christ* declaration

Il problema della divisione della Chiesa è sempre nel mondo cristiano un'opportunità di trovare le vie di (concordanza o sintonia) invece di discordia e l'unità. La costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*¹ (di seguito AC) del 4 novembre 2009, offre una normativa essenziale che regola l'istituzione e la vita di Ordinariati Personali per quei fedeli anglicani che desiderano entrare corporativamente (penso sia meglio spiritualmente o socialmente) o singolarmente in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Con essa, come è espresso nel Proemio, il Santo Padre Benedetto XVI, manifesta la sua paterna sollecitudine verso quei fedeli anglicani, laici, chierici e membri di Istituti di vita consacrata e di Società di vita apostolica, che hanno ripetutamente chiesto alla Sede Apostolica di essere ricevuti nella piena comunione cattolica. Qui, il Santo Padre si mostra come Pastore Supremo di tutta la Chiesa e garante, per il mandato di Cristo, dell'unità dell'episcopato e della comunione universale di tutte le Chiese.

¹ Benedetto XVI, Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, del 4 novembre 2009, AAS 101 (2009), p. 985–990.

P. Gianfranco Ghirlanda, SJ, Consultore della CDF, durante un convegno a Roma all'Università Gregoriana (2019) descrisse gli Ordinariati personali per ex anglicani come "una chiesa personale particolare". I fedeli non sono sotto la giurisdizione della diocesi cattolica romana, dove vivono ma sotto quella dell'ordinariato personale. P. Ghirlanda spiega che questo serve per prevenire l'assimilazione e la perdita d'identità degli ex anglicani.²

Mark Langham, cappellano cattolico dell'Università di Cambridge, durante lo stesso convegno nel suo discorso ha dato alla AC una prospettiva ecumenica dicendo che AC offre un "nuovo modo di fare l'ecumenismo". Secondo Langham gli ordinariati si mostrano come un esempio di "ecumenismo realizzato". Egli descrisse AC come un "cambiamento tettonico senza precedenti" facendo che gli Ordinariati sono "parte del paesaggio ecclesiale".³

1. Struttura della Chiesa Anglicana

Gli anglicani nella sua struttura tante volte hanno vissuto le divisioni tra di loro. L'ente che chiamiamo in genere "La Chiesa Anglicana" crea adesso 38 Chiese con il numero di circa 85–100 milioni di fedeli che vivono nei 160 paesi del mondo. Diventa difficile spiegare nella maniera chiara e breve una (saldà forse è meglio?) stabile composizione di quest'unità. La Comunione Anglicana (Anglican Communion) è stata fondata durante la Conferenza di Lambeth nel 1867 a Londra sotto la guida di Charles Longley già arcivescovo di Canterbury. Codesto che unisce tutti nella Comunione Anglicana è il fatto di una considerazione della Chiesa d'Inghilterra (Church of England) fondata nel 1534 come "la Chiesa Madre".⁴ Le chiese anglicane hanno in realtà un'ampia libertà nella creazione delle regole liturgiche ed anche un'autogestione nelle questioni che riguardano la dogmatica e le questioni morali. Un comune punto di riferimento è un *Libro di Preghiera* (*Book of Common Prayer*) che contiene i testi liturgici, testi biblici e le preghiere. Un *Libro di Preghiera* dovrebbe creare le regole dell'insegnamento delle chiese locali però non è necessario che tutte le chiese locali seguano questo insegnamento generale.

² „He described the ordinariates as »a personal particular church« where the faithful who belong to them were not under the jurisdiction of the Roman Catholic diocese where they live but under that of the ordinary of the personal ordinariates. This was to prevent assimilation and loss of identity”; *Symposium 2019 examined the amazing progress in “realized ecumenism” in 10 years*, <https://anglicanorumcoetibusociety.blog/2019/10/17/symposium-2019-examined-the-amazing-progress-in-realized-ecumenism-in-10-years/> (28.10.2019).

³ Cf. *ibid.*

⁴ J. Wierusz-Kowalski, *Protestantyzm*, in: *Zarys dziejów religii*, ed. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Warszawa 1976, p. 903.

Tutte le chiese anglicane (esclusa la Chiesa di Inghilterra) sono autonome e indipendenti. In pratica solamente la Chiesa di Inghilterra nel Regno Unito ha un carattere statale. Il re di Inghilterra è automaticamente il Superiore Supremo (Supreme Governor) della Chiesa di Inghilterra con i suoi circa ventisei milioni di fedeli. In pratica solo 1,7 milioni sono i membri effettuali. Già alla fine del seicento nasce la così detta Chiesa Alta (High Church).

2. La finalità principale della costituzione apostolica ***Anglicanorum coetibus***

Dal punto di vista teologico, la Chiesa ha come modello l'unità che esiste all'interno della Santissima Trinità. Secondo questo modello "il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (*Lumen Gentium*, 1). In questa prospettiva ogni divisione dei membri della Chiesa è una ferita (cf. Gv 17, 20–21).

Il fine primordiale della costituzione AC è di promuovere ancora di più le relazioni tra gli anglicani e i cattolici. In sostanza tutto il dialogo ecumenico con la Chiesa Anglicana è trovare la dimensione comune con la Chiesa Cattolica, salvaguardando le particolarità proprie dell'anglicanesimo e cattolicesimo. Questo dialogo propone le altre possibilità di risolvere la diversità e i problemi recenti che porta la vita quotidiana delle chiese ma non sempre si arriva a una soluzione che soddisfi tutti. Il fine immediato che accompagnava al Santo Padre Benedetto XVI è di facilitare il passaggio dalla Chiesa anglicana alla Chiesa cattolica ai fedeli che hanno questo desiderio. Prima la possibilità di passaggio era particolarmente difficile per un fedele anglicano, specialmente se era un sacerdote. Le principali difficoltà che si devono superare nel caso di passaggio sono ovviamente di carattere personale: crisi di coscienza, pressione sociale (da parte dei familiari, dei parrocchiani, dei conoscenti, etc.).

Il fine ultimo di AC è di promuovere le relazioni tra gli anglicani e i cattolici, ben inteso che tutta l'attività ecumenica deve tendere alla **restaurazione della piena comunione ecclesiale**. Ma il fine prossimo di AC, come afferma il suo Proemio, consiste nel disporre i mezzi necessari affinché possa realizzarsi il desiderio di alcuni gruppi di anglicani ad essere accolti, anche come collettività, nella piena comunione cattolica. Il Cardinale William Levada evidenziando il grande passo della Chiesa dice:

La Costituzione Apostolica di Papa Benedetto XVI è un modo coraggioso per cercare di garantire che elementi distintivi nel mondo anglicano che favoriscono l'unità cattolica, possano rimanere distintivi quando gruppi di anglicani

entrano in piena comunione. Questo è per l'arricchimento di tutti, anche se questi elementi distintivi devono essere vissuti normalmente da chi proviene da un background anglicano.⁵

Considerevoli sono le parole del Cardinale W. Levada: “La recente costituzione apostolica AC che istituisce Ordinariati personali per i gruppi di anglicani che cercano piena comunione con la Chiesa cattolica, non è stata creata in un vuoto scientifico o pastorale. Questa costituzione è un risultato di un logico sviluppo dei dialoghi ufficiali tra la Comunità anglicana e la Chiesa cattolica romana durante il periodo di quarantacinque anni dalla fine del Concilio Vaticano II”.⁶

I lavori per creare il ponte tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Anglicana hanno iniziato pochi anni dopo la chiusura del Concilio Vaticano II nell'anno 1965. Un momento considerevole nei rapporti tra la Chiesa Anglicana e Cattolica era la visita dell'arcivescovo di Canterbury Michael Ramsey a papa Paolo VI nel marzo 1966. Durante questa visita hanno deciso di costituire una Commissione preparatoria, per una nuova tappa nelle relazioni tra due Chiese.

3. La commissione ARCIC

Il cardinale Levada ha detto che “sarebbe un tradimento dei principi ecumenici cattolici e gli obiettivi di rifiutare di abbracciare” ex anglicani e i loro “doni distintivi che arricchiscono la Chiesa... L'unità che Cristo desidera per la Sua Chiesa può sempre essere aggiunto, così come c'è spazio per un altro strumento dell'orchestra”.⁷

Il dialogo ufficiale tra la Chiesa cattolica e la Comunione anglicana – proposto da Paolo VI e dall'Arcivescovo di Canterbury Michael Ramsey nel 1966 – viene portato avanti attraverso la ARCIC e attraverso la Commissione Internazionale Anglicana-Cattolica per L'unità e la Missione (IARCCUM), creata nel 2001. La prima fase del lavoro dell'ARCIC (1970–1981) è stata suggellata dalle dichiarazioni sull'Eucaristia e sul ministero e da due dichiarazioni sull'autorità nella Chiesa; mentre la seconda fase (1983–2005) ha prodotto dichiarazioni sulla salvezza, sulla giustificazione, sull'ecclesiologia così come ulteriori studi sull'autorità della Chiesa.

⁵ W. Levada, *Five Hundred Years After St. John Fisher: Pope Benedict's Initiatives Regarding the Anglican Communion*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100306_levada-ontario_en.html (28.10.2019).

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

La prima Commissione internazionale chiamata ARCIC (Anglican–Roman Catholic International Commission) è stata fondata già nel 1969 con un mandato di produrre dichiarazioni concordate su tre questioni: la dottrina eucaristica, il ministero di coordinamento, d'autorità nella chiesa. Gli sponsor di ARCIC sono:

- 1) Il Consiglio Consultivo Anglicano,
- 2) Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (ex Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani).

Il suo mandato è stato stabilito dal Rapporto di Malta l'anno seguente e ha proceduto in due periodi: 1970–1981 e 1983–2005.

La prima fase di ARCIC si è svolta sotto l'egida del reverendissimo Henry McAdoo (Arcivescovo anglicano di Dublino) e il reverendo Alan Clark (vescovo cattolico di East Anglia). Nel 1970 e nel 1971 ci è stata una serie d'incontri sulla dottrina eucaristica.

Nel testo *The Malta Report Anglican-Roman Catholic Joint Preparatory Commission* leggiamo: “Le tre riunioni della Commissione, tenutesi nel corso 1967 presso Gazzada, Huntercombe e a Malta, sono state caratterizzate non solo da spirito di carità e di franchezza, ma anche da un crescente senso di urgenza, penitenza, gratitudine” (n. I.1).⁸

Naturalmente che prima di tutto hanno toccato due materie fondamentali per entrambi le parti cioè: l'Eucaristia e quello che sembrava una sfida principale, cioè l'autorità e primato del Papa. Nei prossimi anni, dopo un duro lavoro hanno elaborato *Instrumentum laboris* sul:

- 1) Eucaristia (1971),
- 2) Ministero e l'ordinazione (1973),
- 3) Autorità nella Chiesa I e II (1976 e 1981).

Consigliamo inoltre la costituzione di due sotto-commissioni miste, responsabile nei confronti della Commissione Permanente, di svolgere due compiti urgenti e importanti:

- 1) di esaminare la questione d'intercomunione, e delle relative questioni di Chiesa e di ministero;
- 2) di esaminare la questione dell'autorità, la sua natura, esercizio, e le implicazioni.⁹

⁸ *The Malta Report Anglican/Roman Catholic joint preparatory commission*, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=The+Malta+Report+ANGLICAN-ROMAN+CATHOLIC+JOINT+PREPARATORY+COMMISSION&subid=446> (28.10.2019).

⁹ “We also recommend the constitution of two joint sub-commissions, responsible to the Permanent Commission, to undertake two urgent and important tasks: ONE to examine the question of intercommunion, and the related matters of Church and Ministry; THE OTHER to examine the question of authority, its nature, exercise, and implications”; *ibid.*, no 22.

La commissione cercava di creare le precisazioni sui vari punti necessari. Così hanno preparato le risposte, chiamate *Chiarimenti* (pubblicate nel 1979 e nel 1981).¹⁰ Un secondo documento riguardava la dichiarazione concordata *Autorità nella Chiesa II* (1981). Questo lavoro era assai profondo e ha ricevuto un giudizio largamente favorevole sia all'interno dell'autorità anglicana sia cattolica. La Santa Sede avrebbe poi approvato il bilancio concordato in materia di Eucaristia e il ministero con le loro spiegazioni. Le dichiarazioni dell'ARCIC sull'autorità nella Chiesa dichiarano, con un pieno accordo su determinate questioni: (ad esempio primato del Papa e l'infallibilità) purtroppo non è stato ancora raggiunto. La Commissione ha raccomandato che questi problemi siano affrontati da un nuovo ARCIC. L'unica questione rimasta in sospeso era quella che riguardava l'ordinazione delle donne. ARCIC sul ministero sacerdotale di cui ha pubblicato il documento nel 1973.

Molti anglicani e cattolici discernevano nel bilancio concordato un cammino che porta al riconoscimento di una comune espressione della propria fede. Gli anglicani che erano i membri del gruppo di lavoro, con cui la Congregazione per la Dottrina della Fede ha consultato nel periodo di preparazione, il testo di AC vedono la costituzione come uno degli effetti del lavoro di ARCIC.

4. La commissione ARCIC II e un concetto morale

Nel 1983 dalle autorità di entrambe le Chiese è stato istituito ARCIC II con un nuovo gruppo dei teologi rappresentativi di ogni lato. Hanno creato una lista delle dichiarazioni concordate prodotte da ARCIC II:

- 1) "La salvezza e la Chiesa" (1987),
- 2) "La Chiesa come comunione" (1991),
- 3) "La vita in Cristo: morale, la comunione e la Chiesa" (1994),
- 4) "Il dono dell'Autorità nella Chiesa III" (1999),
- 5) "Maria – Una grazia e la Speranza in Cristo" (2005).

Tra le discussioni che toccano i problemi del governo e dei sacramenti durante i lavori di ARCIC hanno fatto una sfida teologica sul campo della

¹⁰ "The Commission produced four Agreed Statements over twelve years of work: *Eucharistic Doctrine* (1971), *Ministry and Ordination* (1973), *Authority in the Church I and II* (1976, 1981), and *Elucidations on Eucharistic Doctrine* (1979) and *Elucidations on Ministry and Ordination* (1979). These were drawn together in *The Final Report*, issued in 1981, including an *Elucidation on Authority in the Church*"; *Looking towards a Church fully reconciled, The Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission 1983–2005 (ARCIC II)*, <https://www.anglicancommunion.org/media/316089/looking-towards-a-church-fully-reconciled-arcic-ii.pdf> (28.10.2019).

teologia morale. Chiaro che le due Chiese hanno in certi elementi della teologia morale delle visioni totalmente disuguali. Tra gli elementi comuni troviamo la figura del matrimonio. Sia la Chiesa cattolica sia anglicana, affermano che un matrimonio fedele e permanente tra un uomo e una donna è fondamento essenziale della società. La Sacra Scrittura e il diritto naturale sono come le fonti dell'insegnamento delle chiese su questo tema. I membri anglicani e cattolici di ARCIC II nel 1994 hanno proposto questo come una corretta formulazione comune della dottrina morale accettata da entrambe le Chiese. Non c'è da stupirsi, quindi, che l'ordinazione di un vescovo omosessuale nel New Hampshire, con successiva approvazione nel 2003 da parte del Generale Convenzione della Chiesa Episcopale (USA) e l'autorizzazione dei rituali per la benedizione delle unioni e matrimoni omosessuali dalla Chiesa anglicana del Canada ha causato un enorme sconvolgimento all'interno delle Comunioni Anglicane.

Durante gli incontri ARCIS II a Venezia (28.08.–6.09.1993) è stato elaborato il documento intitolato *Life in Christ: Morals, Communion and the Church An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission*. In questo documento hanno affermato che non tutti i problemi sono da risolvere subito ma che

il nostro accordo rivelerà un significativo passo avanti verso il recupero della piena comunione. Metterà in una giusta prospettiva ogni disaccordo che può continuare ad esistere nell'insegnamento ufficiale e nella pratica pastorale su questioni particolari, come il divorzio e la contraccezione. La crisi del mondo moderno è più di una crisi di etica sessuale. In gioco c'è la nostra stessa umanità.¹¹

Notevole è anche una spiegazione della commissione ARCIS II: “Le questioni della dottrina e della morale sono strettamente interconnesse e le differenze in un settore possono riflettere le differenze nell'altro”.¹² In pratica possiamo dire che comune ad ambedue è la questione dell'autorità e il modo del suo esercizio specialmente nel campo della vita morale. Durante le discussioni tornava spesso il concetto di una comprensione del rapporto tra libertà e autorità nella vita morale. Questo rapporto – secondo il documento –

¹¹ *Life in Christ: Morals, Communion and the Church An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission*, https://www.anglicancommunion.org/media/105236/ARCIC_II_Life_in_Christ_Morals_Communion_and_the_Church.pdf (28.10.2019), p. 1.

¹² *Ibid.*, p. 2.

può contribuire, a capire meglio nella maniera positiva il rapporto nella vita delle chiese”¹³

In questo documento vediamo bene la diversità delle due Chiese. Il Documento parla nella maniera ampia dei problemi che riguardano la tradizione che persiste da secoli ma anche offre una nuova visione – forse più ecumenica sulla vita umana e familiare. Nel documento troviamo una spiegazione:

Le due questioni morali su cui le Comunioni Anglicane e Cattoliche Romane hanno espresso disaccordo ufficiale sono:

- a) Il matrimonio di un divorziato durante la vita di un ex partner.
- b) I metodi ammissibili per controllare il concepimento.

Vi sono altre questioni riguardanti la sessualità su cui gli atteggiamenti e le opinioni anglicani e cattolici sembrano entrare in conflitto, in particolare l'aborto e l'esercizio delle relazioni omosessuali (n. 54).¹⁴

La dichiarazione *Life in Christ* della Commissione ARCIC II afferma:

È necessario continuare lo studio delle differenze tra di noi, tra reali o apparenti, specialmente nella nostra comprensione e nell'uso della nozione di “legge”. (...) Tuttavia, gli anglicani e i cattolici romani non parlano tra loro come estranei morali. Entrambi si rivolgono a una tradizione condivisa, e riconoscono le stesse Scritture come normative di quella tradizione. Entrambi rispettano il ruolo della ragione nel discernimento morale. Entrambi offrono il dovuto posto alla virtù classica della prudenza. Siamo convinti, pertanto, che un seguente scambio tra le nostre due tradizioni su questioni morali servirà sia alla causa dell'unità cristiana che al bene di quella società più ampia di cui facciamo tutti parte.¹⁵

Vediamo molto bene che un processo dell'unificazione delle norme morali nelle due chiese non appare come un processo facile. Un rispetto reciproco

¹³ Cf. *ibid.*

¹⁴ “Even on those particular issues where disagreement exists, Anglicans and Roman Catholics, we shall argue, share a common perspective and acknowledge the same underlying values. This being so, we question whether the limited disagreement, serious as it is, is itself sufficient to justify a continuing breach of communion”; *ibid.*, p. 1.

¹⁵ “Continuing study is needed of the differences between us, real or apparent, especially in our understanding and use of the notion of »law«. A clearer understanding is required of the relation of the concept of law to the concepts of moral order and the common good, and the relation of all these concepts to the vision of human happiness and fulfillment as »persons-in-community« that we have been given in and through Jesus Christ. However, Anglicans and Roman Catholics do not talk to each other as moral strangers. They both appeal to a shared tradition, and they recognize the same Scriptures as normative of that tradition. They both respect the role of reason in moral discernment. They both give due place to the classic virtue of prudence. We are convinced, therefore, that further exchange between our two traditions on moral questions will serve both the cause of Christian unity and the good of that larger society of which we are all part”; *ibid.*, p. 102.

è connesso sempre con un'indipendenza e diversità. Un altro punto di differenza riguarda il problema morale che riesamina le attività omosessuali.¹⁶ Nella dichiarazione *Life in Christ* troviamo la spiegazione del problema. Secondo questo documento l'insegnamento della Chiesa Cattolica non condanna le persone che si dichiarano come omosessuali. Piuttosto chiaramente spiega che "l'attività omosessuale è «intrinsecamente disordinata» e determina che è sempre oggettivamente sbagliata. Ciò influisce sul tipo di consigli pastorali che sono dati alle persone omosessuali."¹⁷

L'Arcivescovo di Westminster il Cardinale Cormac Murphy-O'Connor e il vescovo anglicano Mark Santer il 6.09.1990 a Dublino nel *The Agreed Statements of ARCIC II* hanno dichiarato:

Siamo dolorosamente consapevoli delle difficoltà che ancora ci attendono. Tuttavia, siamo rincuorati e incoraggiati dalle parole di Papa Giovanni Paolo II e dell'Arcivescovo Robert Runcie nella loro Dichiarazione Comune del 2 ottobre 1989:

«Sullo sfondo della disunione umana, l'arduo cammino verso l'unità cristiana deve essere perseguito con determinazione e vigore, a prescindere che si percepiscano ostacoli per bloccare il cammino. Noi qui ci impegniamo solennemente e noi che rappresentiamo per la restaurazione dell'unità visibile e della piena comunione ecclesiale nella fiducia che cercare qualcosa di meno sarebbe tradire l'intenzione di nostro Signore per l'unità del suo popolo. Il Papa e l'Arcivescovo hanno anche dichiarato: »Il viaggio ecumenico non riguarda solo la rimozione degli ostacoli, ma anche la condivisione dei doni«. Questa è stata l'esperienza dei membri della Commissione. Nel dare riceviamo. Questa è l'esperienza della comunione in Cristo».¹⁸

¹⁶ "In the matter of homosexual relationships a similar situation obtains. Both our Communion affirm the importance and significance of human friendship and affection among men and women, whether married or single. Both affirm that all persons, including those of homosexual orientation, are made in the divine image and share the full dignity of human creatureliness. Both affirm that a faithful and lifelong marriage between a man and a woman provides the normative context for a fully sexual relationship. Both appeal to Scripture and the natural order as the sources of their teaching on this issue. Both reject, therefore, the claim, sometimes made that homosexual relationships and married relationships are morally equivalent, and equally capable of expressing the right ordering and use of the sexual drive. Such ordering and use, we believe, are an essential aspect of life in Christ. Here again our different approaches to the formulation of law are relevant (cf. 52). Roman Catholic teaching holds that homosexual activity is »intrinsically disordered«, and concludes that it is always objectively wrong. This affects the kind of pastoral advice that is given to homosexual persons. Anglicans could agree that such activity is disordered; but there may well be differences among them in the consequent moral and pastoral advice they would think it right to offer to those seeking their counsel and direction"; *ibid.*, p. 87.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ "We are painfully aware of the difficulties which still lie in our way. Nevertheless, we are heartened and encouraged by the words of Pope John Paul II and Archbishop Robert Runcie

Da parte sua, la Chiesa cattolica ha chiaramente articolato la sua posizione sull'ordinazione delle donne.

I membri anglicani e cattolici dell'ARCIC II nel 1994 hanno proposto una corretta formulazione comune della dottrina morale approvata da entrambe le Chiese. Purtroppo l'ordinazione nel 2003 a New Hampshire di un vescovo che si è dichiarato gay e vive in un'unione omosessuale, con la susseguente autorizzazione da parte della Convenzione Generale della Chiesa Episcopale (USA) hanno causato un enorme sconvolgimento all'interno della Comunione Anglicana. Addirittura la Chiesa anglicana in Canada ha dato un'autorizzazione di rituali per la benedizione delle unioni e dei matrimoni gay.¹⁹

Il dialogo ufficiale è stato sospeso dal Papa Giovanni Paolo II nel 2003, dopo la consacrazione episcopale di Gene Robinson, un omosessuale che manifestamente manteneva una relazione con un altro uomo. In seguito, le difficoltà sono aumentate con l'approvazione dell'ordinazione di donne, soprattutto per incarichi episcopali.

5. L'ordinazione di un sacerdote e un vescovo femminile

La decisione del Consiglio Consultativo Anglicano (Anglican Consultative Council) nel 1971 dichiara come "accettabile" ("acceptable") per il vescovo di ordinare una donna al sacerdozio (se la chiesa nazionale o la provincia lo accetta). La decisione che riguarda l'ordinazione sacerdotale per le donne dipende dalla competenza della chiesa locale. Subito nel 1971 nella Chiesa anglicana a Hong Kong il vescovo Gilbert Baker ha celebrato per la prima volta il rito di ordinazione sacerdotale per le due donne.²⁰ Nel giugno 1975 la Chiesa anglicana di Canada ha approvato l'ordinazione delle donne per il sacerdozio.

in their Common Declaration of 2 October 1989: »Against the background of human disunity the arduous journey to Christian unity must be pursued with determination and vigor, whatever obstacles are perceived to block the path. We here solemnly recommit ourselves and those we represent to the restoration of visible unity and full ecclesial communion in the confidence that to seek anything less would be to betray our Lord's intention for the unity of his people.« The Pope and the Archbishop also declared: »The ecumenical journey is not only about the removal of obstacles but also about the sharing of gifts.« That indeed has been the experience of the members of the Commission. In giving we receive. That is of the essence of communion in Christ"; *Looking towards a Church fully reconciled*, op. cit.

¹⁹ W. Levada, *Five Hundred Years After St. John Fisher: Pope Benedict's Initiatives Regarding the Anglican Communion*, op. cit.

²⁰ "New Anglican Consultative Council (lay and clergy representatives from member churches) declares it is »acceptable« for a bishop to ordain a woman if his (sic) national church or province approves. The Revs Jane Hwang and Joyce Bennett are ordained to the priesthood by Bishop Gilbert Baker of Hong Kong; Florence Li Tim-Oi's orders are recognized in ab-

Uniformemente nel 1976 in America nella Chiesa Episcopale degli Stati Uniti dopo l'approvazione dall'Assemblea Generale hanno fatto la prima valida per la Chiesa Anglicana l'ordinazione di un sacerdote donna.²¹

La questione dell'ordinazione delle donne rimane un motivo di turbamento e di discordia non soltanto per i cattolici ma anche per tanti anglicani. Questa situazione intercorre in particolare nella Chiesa d'Inghilterra, dove più di 300 parrocchie hanno respinto il ministero dei vescovi che hanno approvato il sacerdozio femminile. La situazione è diventata ancora più complicata e più acuta dopo la decisione del sinodo di York (9 luglio 2008) in favore per permettere l'ordinazione delle donne come un vescovo femminile. Sembra che la decisione che riguarda l'ordinazione dei vescovi femminili ha accelerato le decisioni di tanti anglicani per chiedere un passaggio alla Chiesa Cattolica.²²

Già nel 1975 il Papa Paolo VI pubblicò un appello formale all'Arcivescovo di Canterbury Frederick Donald Coggan per evitare di fare un passo che avrebbe un grave impatto negativo sulle relazioni ecumeniche. Il Santo Padre Paolo VI ha scritto all'Arcivescovo di Canterbury:

Vostra Grazia è naturalmente ben consapevole della posizione della Chiesa cattolica sulla questione. Lei sostiene che non si è detto le donne Ordiniamo ammissibili al sacerdozio, per ragioni veramente fondamentali. Queste ragioni comprendono: l'esempio, registrato nelle Sacre Scritture, di Cristo scelse i suoi Apostoli soltanto tra gli uomini, la pratica costante della Chiesa, che hanno imitato Cristo nello scegliere soltanto uomini, e il suo magistero vivente ha costantemente affermato che l'esclusione di donne dal sacerdozio è in linea con il piano di Dio per la sua Chiesa.²³

sentia, and as China emerges from the cultural revolution she resumes priestly ministry in nationalized Chinese church. Episcopal Women's Caucus founded. American House of Bishops refers women's ordination for further study. Episcopal women begin to be ordained deacon alongside men"; *A Chronology of Events Concerning Women In Holy Orders in the Episcopal Church, USA and the world-wide Anglican Communion*, <http://arc.episcopal-church.org/women/two/chronology.htm> (28.10.2019).

²¹ Ibid.

²² Cf. W. Levada, *Five Hundred Years After St. John Fisher: Pope Benedict's Initiatives Regarding the Anglican Communion*: "For many Anglicans, however, the question of women's ordination remains a source of tension and disagreement, particularly in the Church of England, where more than 300 parishes have refused the ministry of bishops who ordain women, and for whom alternative episcopal oversight in the form of "flying bishops" (suffragans to the Archbishop of Canterbury) have provided supplemental ministry. The decisions of the recent Synod of the Church of England to permit the ordination of women bishops, and the refusal to authorize continued alternative episcopal oversight, have made the problem for this minority of Anglicans even more acute"; op. cit.

²³ Paolo VI, *Risposta alla lettera di Sua Eccellenza Mons. Dott. FD Coggana, Arcivescovo di Canterbury, sul sacerdozio delle donne, 30 novembre 1975*, AAS 68 (1976), p. 599-600: "Your Grace

Nel mese di ottobre 1976, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato la sua dichiarazione *Inter Insigniores*, affermando che nella Chiesa Cattolica non si riconosce l'autorità di ordinare le donne. Nello stesso momento hanno spiegato chiaramente che questa dichiarazione non proviene dai motivi socio-culturali ma piuttosto a causa della

tradizione ininterrotta per tutta la storia della Chiesa, universale in Oriente e in Occidente. Questo si vede meglio nella prospettiva che il sacerdozio maschile e un ministero sacramentale “*che deve essere*” considerato conforme al piano di Dio per la sua Chiesa. Non esiste nella storia della Chiesa una forma femminile del sacerdozio.²⁴

Questa posizione è stata affermata nel 1992 nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e di nuovo nel 1994 con la lettera apostolica di Papa Giovanni Paolo II *Ordinatio Sacerdotalis* (22.05.1994). Il Papa scrive:

Benché la dottrina circa l'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini sia conservata dalla costante e universale Tradizione della Chiesa e sia insegnata con fermezza dal Magistero nei documenti più recenti, tuttavia nel nostro tempo in diversi luoghi si ritiene discutibile, o anche si attribuisce alla decisione della Chiesa di non ammettere le donne a tale ordinazione un valore meramente disciplinare. Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli [cf. Lc 22, 32] dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa.²⁵

Nell'ottobre 1995 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato una risposta affermando ancora una volta che la dottrina indica che la Chiesa Cattolica non ha il potere di concedere ordini sacri alle donne. Questo è stato dichiarato come l'infallibile magistero ordinario e universale. Per i cattolici, la questione della riserva di ordinazione sacerdotale agli uomini non è solo

is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing his Apostles only from among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God's plan for his Church.”

²⁴ Ibid.

²⁵ Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Ordinatio sacerdotalis* – ai vescovi della Chiesa Cattolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=Ordinario+Sacerdotalis&subid=446> (28.10.2019).

una questione di prassi storica o discipline. Questa riserva entra nel campo dottrinale e tocca il cuore della dottrina dell'Eucaristia stessa e la natura sacramentale. Si tratta quindi di una questione che non può essere isolata alla periferia di colloqui ecumenici, ma ha bisogno di essere legata esplicitamente nell'integrità dell'unità dei cristiani, che per sua natura è eucaristica.

Cardinale Walter Kasper, già presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, in un intervento indicato nel giugno 2006 ha rivolto il problema delle ordinazioni per il sacerdozio e il vescovato femminile alla Camera dei Vescovi della Chiesa d'Inghilterra durante i lavori sulla ordinazione delle donne all'episcopato. Il porporato nel suo discorso ha affermato:

Perché l'ufficio episcopale è un ministero di unità, la decisione si esegua e avrebbe un impatto immediato sulla questione dell'unità della chiesa e con essa l'obiettivo del dialogo ecumenico. Sarebbe una decisione contro l'obiettivo comune che abbiamo fino ad ora perseguita nel nostro dialogo: (...) piena comunione ecclesiale, che non può esistere senza la piena comunione nella sede episcopale.²⁶

Il cardinale Kasper interpretando la decisione presa a York dal sinodo della Chiesa d'Inghilterra di consentire l'ordinazione di donne vescovo si è espresso chiaramente: "Uno strappo alla tradizione apostolica di tutte le Chiese cristiane è un ostacolo all'unità".²⁷ Il porporato afferma

di aver appreso con rincrescimento la notizia del voto della Chiesa di Inghilterra che apre la strada all'introduzione della legislazione che conduce all'ordinazione di donne all'episcopato (...). Una tale decisione significa uno strappo alla tradizione apostolica mantenuta da tutte le Chiese del primo millennio, ed è perciò un successivo ostacolo per la riconciliazione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa di Inghilterra (...) questa decisione avrà delle conseguenze per il dialogo, che finora aveva portato buoni frutti.²⁸

²⁶ W. Kasper, *Mission of Bishops in the Mystery of the Church. Reflections on the question of ordaining women to episcopal office in the Church of England*: "Its decisions have a particular importance for our dialogue, and give a strong indication of the direction in which the Communion as a whole is heading. Because the Episcopal office is a ministry of unity, the decision you face would immediately impact on the question of the unity of the Church and with it the goal of ecumenical dialogue. It would be a decision against the common goal we have until now pursued in our dialogue: full ecclesial communion, which cannot exist without full communion in the episcopal office"; http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060605_kasper-bishops_en.html (28.10.2019).

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

Secondo il cardinale Kasper, il fatto che la maggioranza dei vescovi riunita a York ha votato in favore alle ordinazioni episcopali delle donne fa capire che gli stessi vescovi erano contrari alla possibilità di prevedere una giurisdizione separata in Inghilterra per quei fedeli che dissentono verso le donne sacerdoti e vescovi.²⁹

Spesso gli anglicani accusano la Chiesa Cattolica della mancanza delle pari dignità della donna. Cardinale Kasper risponde accuratamente:

Questa posizione è stata spesso capita male come misoginia e negazione della pari dignità delle donne. Ma nella Lettera Apostolica "Mulieris dignitatem" sulla "Dignità e Vocazione delle Donne" (1988) e nella sua "Lettera alle donne" (1995) Papa Giovanni Paolo II ha chiarito che la posizione della Chiesa cattolica non è in alcun apostolica come è stata tramandata nella Chiesa nel corso dei secoli. La Chiesa cattolica distingue tra l'uguale valore e la pari dignità degli uomini e delle modo nata da una negazione della pari dignità degli uomini e delle donne o una mancanza di stima per le donne, ma si basa esclusivamente sulla fedeltà alla testimonianza donne da un lato e dall'altro la differenziazione dei due sessi, che hanno un rapporto complementare tra loro.³⁰

Il Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra (17.11.2014) ha promulgato il provvedimento cominciato già nel luglio 2014 che consente alle donne di essere ordinate vescovo nella Chiesa d'Inghilterra. Dopo l'approvazione dal Parlamento e l'assenso della casa reale questo ha dato il via libera all'ordinazione delle donne al servizio episcopale.³¹

6. "Pastoral Provision"

Negli ultimi anni negli USA e in India si osserva un processo di passaggio di tanti anglicani alla piena comunione con la Chiesa Cattolica. Il Santo Padre Giovanni Paolo II già nel 1981 ha firmato un documento chiamato "Pastoral

²⁹ Cf. *ibid.*

³⁰ "This position has often been misconstrued as misogyny and denial of the equal dignity of women. But in the Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* on »The Dignity and Vocation of Women« (1988) and in his »Letter to Women« (1995) Pope John Paul II made it clear that the position of the Catholic Church in no way arose from a denial of the equal dignity of men and women or a lack of esteem for women, but is based solely on fidelity to apostolic testimony as it has been handed down in the Church throughout the centuries. The Catholic Church distinguishes between the equal value and equal dignity of men and women on the one hand and on the other hand the differentiation of the two sexes, which have a complementary relationship with one another"; *ibid.*

³¹ Cf. G. Gambassi, *Inghilterra. Anglicani: via libera alle donne vescovo*, in: L'Avvenire.it, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=ordinazione+delle+donne&subid=446> (28.10.2019).

Provision”. Il documento preparato *ad casum* nel modo particolare per gli USA comprendeva alcune parrocchie episcopaliane – che sono state affidate direttamente dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF). La CFD durante la sessione ordinaria di 18.06.1980 ha preso le decisioni che riguardano il passaggio dalla Chiesa Anglicana alla Chiesa Cattolica.³²

Il pastore Rev. John Backer ha scritto un articolo intitolato: *The Pastoral Provision for Roman Catholics in the U.S.A.*³³ In quest’articolo presenta nella maniera ampia la situazione dei fedeli che hanno il desiderio di avere la piena comunione con la Chiesa Cattolica. Il documento “Pastoral Provision” (PP) offre le principali spiegazioni come si presenta la nuova figura che nel futuro prenderà il nome “L’Ordinariato personale per gruppi di tradizione anglicana che cercavano la piena comunione con la Chiesa cattolica mantenendo elementi propri”.

Nel PP questa nuova figura giuridica della Chiesa Cattolica non costituisce ancora un ente definito come un ordinariato, non accoglie ancora la personalità giuridica e il suo statuto è di carattere provvisorio. Naturalmente non si aspettava subito una figura ben cristallizzata dal punto giuridico. Bisogna quindi apprezzare lo sforzo che riguarda una sistematizzazione delle strutture e le figure legali che non esistevano finora nella legislazione della Chiesa Cattolica. Guardando la storia dell’ordinariato cerchiamo anche le ragioni che fanno muovere i fedeli anglicani per diventare i membri della Chiesa Cattolica. Tra le principali difficoltà e preoccupazioni per quelli che passano dalla Chiesa Anglicana alla Chiesa Cattolica, possono essere elencate:

- 1) Una crisi di coscienza dopo l’ordinazione delle donne all’ufficio del vescovo.
- 2) La pressione sociale (da parte della famiglia che rimane nella Chiesa Anglicana).
- 3) Il fatto che i pastori anglicani possono essere sottovalutati al riguardo del clero romano.

Già nella “Dichiarazione Comune si Sua Santità Giovanni Paolo II e di S. G. Robert Runcie, Arcivescovo Di Canterbury” firmata nel Vaticano il 2 ottobre 1989 si vedeva molto chiaro che l’unità non è una relata facile. Parlando dell’unità i due capi delle chiese scrivono:

³² Cf. J.M. Sheehan, *A new canonical configuration for the “pastoral provision” for former episcopalians in the United States of America?*, Roma 2009.

³³ J.D. Barker, *The pastoral provision for Roman Catholics in the U.S.A.*, <http://anglicanpatrimony.blogspot.com/2011/08/pastoral-provision-for-roman-catholics.html> (28.10.2019).

Questa differenza nella fede è il riflesso d'importanti differenze ecclesiologicalhe e noi sollecitiamo i membri della commissione mista internazionale cattolico-anglicana e tutti coloro che sono impegnati con la preghiera e con l'azione al raggiungimento dell'unità visibile, a non sminuire tali differenze. Allo stesso tempo, li sollecitiamo a non perdere le speranze e a non abbandonare l'azione in favore dell'unità.³⁴

E' ovvio che l'unità dei cristiani è una realtà molto complicata e dinamica nello stesso momento. Nella Dichiarazione di 1989 troviamo anche un grande desiderio di vedere il processo d'unità nello spirito di pazienza e collaborazione positiva: "Incoraggiamo anche il nostro clero e i nostri fedeli a non negligenza né a sottovalutare il fatto che noi già condividiamo una certa comunione, anche se imperfetta".³⁵

Analizzando le difficoltà interne della Chiesa anglicana al livello dogmatico e strutturale si può dire che nel futuro la Chiesa Cattolica incontrerà crescenti difficoltà. Questo non è legato soltanto con il fatto di passaggio dei fedeli anglicani alla piena comunione con la Chiesa Cattolica ma anche per l'evidente mancanza di unità ecclesiale all'interno della stessa Chiesa d'Inghilterra.

7. La figura dell'Ordinariato Personale

La decisione di istituire ordinariati personali per anglicani è un passo molto considerevole nel processo di ricollegarsi alla Chiesa Universale. Già il fatto che la Chiesa Cattolica fa adottare ai fedeli anglicani il suo significato ecumenico. Perfino il fatto di creare per loro una nuova struttura dentro la Chiesa sottolinea l'importanza di questo fatto.

L'Ordinariato Personale per gli anglicani non è espressamente previsto nel CIC 83. Spesso nei testi riguardanti questi ordinariati si usa il termine: "Ordinariati per gli ex anglicani". Il generale fondamento canonico si trova nel canone 368 CIC 83 con i riferimenti nei canoni 311–313.³⁶ Nella Chiesa Cattolica l'Ordinariato per gli anglicani è riconosciuto come regolare l'ente ecclesiastico con la personalità giuridica pubblica (AC art. 1 §3). In pratica l'ordinariato per gli anglicani funziona alla stessa base giuridica che per esempio l'Opus

³⁴ *Dichiarazione Comune si Sua Santità Giovanni Paolo II e di S. G. Robert Runcie, Arcivescovo Di Canterbury*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf_jp-ii_spe_19891002_dichiaraz-comune.html (28.10.2019).

³⁵ Ibid.

³⁶ Can. 368: "Le Chiese particolari, nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica, sono innanzitutto le diocesi, alle quali, se non consta altro, vengono assimilate la prelatura territoriale e l'abbazia territoriale, il vicariato apostolico e la prefettura apostolica e altresì l'amministrazione apostolica eretta stabilmente".

Dei o gli ordinariati militari cioè come circoscrizione ecclesiastica equiparata a una diocesi.

Con la pubblicazione hanno fatto un po' di complicazione. Il 9 novembre 2009 è stata pubblicata AC con data del giorno 4 dello stesso mese e anno, assieme alle Norme Complementari (di seguito NC) emanate dalla CDF recanti la medesima data. In seguito sono stati promulgati i due atti normativi, la AC in latino e le NC in inglese. Ai sensi del can. 8 la promulgazione ha avuto luogo il giorno 4 dicembre 2009, data del fascicolo corrispondente degli *Acta Apostolicae Sedis* (in realtà pubblicato molto più tardi); il testo ufficiale AC e delle NC è dunque quello pubblicato in latino e in inglese nel richiamato numero degli *Acta*. L'importante di ricordarci che l'Ordinariato una volta istituito dalla Santa Sede diventa ipso iure persona giuridica pubblica ed è assimilato a una diocesi.³⁷

Per adesso sono tre Ordinariati personali nel mondo:

1. Our Lady of Walsingham – Regno Unito (15.01.2011, 91 sacerdoti, 3500 membri, il primo nel mondo);
2. The Chair of Saint Peter – Stati Uniti e Canada (01.01.2012, 43 parroci, 62 sacerdoti, 6700 membri);
3. Our Lady of the Southern Cross – Australia, Giappone (15.06.2012, 14 parroci, 14 sacerdoti, 2000 membri).

Come si presenta l'Ordinariato personale spiega il Vescovo Steven Lopes dell'Ordinariato della Sede di San Pietro. Secondo lui l'Ordinariato offre un'accoglienza particolare dove, anche se entrando nella nuova realtà, ciò non significa un'assimilazione totale.

Benedetto ha aperto un nuovo modo di entrare in piena comunione dove tutte quelle tradizioni, tutta quella storia, tutta quella teologia, che vi ha nutrito fino a cercare la piena comunione, non dovete lasciare alla porta della Chiesa cattolica quando entrate, ma potete portare con voi queste stesse tradizioni liturgiche, pastorali, teologiche in modo arricchente.³⁸

³⁷ Cf. V. Parlato, *Stat, Chiese e pluralismo confessionale*, "Rivista telematica", gennaio 2010, https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/parlato_note.pdf?pdf=note-sulla-costituzione-apostolica-anglicanorum-coetibus (28.10.2019).

³⁸ "Bishop Steven Lopes of the Ordinariate of the Chair of St. Peter: (...) the model that the Ordinariate offers other communities – that becoming Catholic, full communion, does not mean complete assimilation. That there is room within the Catholic expression of faith for a diverse means of expressing Catholic faith, whether that be liturgical, whether that turns on structures of governance, whether that be pastoral or theological emphases. That's there. And the Ordinariate is living, breathing proof of that. It's a way of welcoming people into full communion in a new way. Benedict opened a new way of entering full communion where all of those traditions, all of that history, all of that theology, that

Esso consente ai fedeli già anglicani di conservare le loro tradizioni liturgiche.³⁹

L'articolo I §4 di AC dice:

L'Ordinariato è formato da fedeli laici, chierici e membri d'Istituti di Vita Consacrata o di Società di Vita Apostolica, originariamente appartenenti alla Comunione Anglicana e ora in piena comunione con la Chiesa Cattolica, oppure che ricevono i Sacramenti dell'Iniziazione nella giurisdizione dell'Ordinariato stesso.

L'articolo IV dell'AC dispone che: la potestà (*potestas*) dell'ordinario è ordinaria, vicaria e personale. Questo in pratica significa che la sua potestà ordinaria è "annessa per il diritto stesso all'ufficio conferitogli dal Romano Pontefice, per il foro interno e per il foro esterno". La potestà vicaria l'ordinario dell'ordinariato significa che sempre è "esercitata in nome del Romano Pontefice". Il fatto che l'Ordinariato è di natura sua una struttura personale, la potestà personale è "esercitata su tutti coloro che appartengono all'Ordinariato". Naturalmente un Ordinariato deve fungere in una collaborazione con il vescovo diocesano. La costituzione AC prevede che la potestà dell'Ordinario "è esercitata in modo congiunto con quella del Vescovo diocesano locale nei casi previsti dalle Norme Complementari" (AC, IV).

"L'art. IV dell'AC dispone che l'ordinario è nominato (eletto) dal Romano Pontefice. Tuttavia l'art. 4, §1 delle NC precisa che egli è nominato *ad nutum Sanctae Sedis* dal Romano Pontefice ed è scelto in una terna presentata dal consiglio di governo".⁴⁰

La nuova formula che offre la costituzione AC riesamina anche il fatto di discernere il significato e il valore del celibato nella Chiesa Cattolica. Siccome

nurtured you to the point of seeking full communion, you don't have to leave at the door of the Catholic Church when you enter in, but you can bring these very same liturgical, pastoral, theological traditions with you in an enriching way"; *Ordinariates Mark 10 Years of Anglican Traditions and Catholic Communion, The Catholic Church is marking the tenth anniversary of Benedict XVI's historic apostolic constitution Anglicanorum Coetibus*, <http://www.ncregister.com/blog/pjsmith/ordinariate-jubilee> (28.10.2019).

³⁹ AC art. III: "Senza escludere le celebrazioni liturgiche secondo il Rito Romano, l'Ordinariato ha la facoltà di celebrare l'Eucaristia e gli altri Sacramenti, la Liturgia delle Ore e le altre azioni liturgiche secondo i libri liturgici propri della tradizione anglicana approvati dalla Santa Sede, in modo da mantenere vive all'interno della Chiesa Cattolica le tradizioni spirituali, liturgiche e pastorali della Comunione Anglicana, quale dono prezioso per alimentare la fede dei suoi membri e ricchezza da condividere".

⁴⁰ E. Baura, *Gli ordinariati personali per gli ex-anglicani. Aspetti canonici della risposta ai gruppi di anglicani che domandano di essere ricevuti nella Chiesa cattolica*, "Ius Ecclesiae: Rivista Internazionale Di Diritto Canonico" vol. XXIV (2012), no 1, p. 22.

la maggioranza del clero anglicano vive già nel matrimonio e ha le famiglie, bisognava sistemare questa realtà. Nell'articolo abbiamo la norma generale:

VI. § 1. Coloro che hanno esercitato il ministero di diaconi, presbiteri o vescovi anglicani, che rispondono ai requisiti stabiliti dal diritto canonico [13] e non sono impediti da irregolarità o altri impedimenti, [14] possono essere accettati dall'Ordinario come candidati ai Sacri Ordini nella Chiesa Cattolica. Per i ministri coniugati devono essere osservate le norme dell'Enciclica di Paolo VI *Sacerdotalis coelibatus*, n. 42 [15] e della Dichiarazione *In June*. [16] I ministri non coniugati debbono sottostare alla norma del celibato clericale secondo il can. 277, §1.

I vescovi, i sacerdoti e i diaconi sposati che entrano in piena comunione con la Chiesa Cattolica entrano sotto le norme speciali che offre AC. Ogni caso deve essere considerato singolarmente.⁴¹

Siccome la realtà degli Ordinariati è in fase di permanente sviluppo anche dal punto di vista giuridico, ha bisogno di certe modifiche. Dopo un periodo d'avviamento della figura giuridica dell'Ordinariato, il Papa Francesco, ha approvato il 31 maggio 2013, una modifica significativa alle norme complementari per la costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, che stabilisce e guida il lavoro dell'Ordinariato. La modifica affronta una particolare domanda su chi ha i requisiti per diventare membro dell'Ordinariato.⁴² Il documento intitolato *Complementary Norms For The Apostolic Constitution Anglicanorum Coetibus*⁴³ nel articolo 5 troviamo le norme ben precise. Specialmente possiamo concentrarci sulla questione di nuovi membri.⁴⁴ Le norme si presentano così:

⁴¹ AC art.VI, § 2: "L'Ordinario, in piena osservanza della disciplina sul celibato clericale nella Chiesa Latina, *pro regula* ammetterà all'ordine del presbiterato solo uomini celibi. Potrà rivolgere petizione al Romano Pontefice, in deroga al can. 277, § 1, di ammettere caso per caso all'Ordine Sacro del presbiterato anche uomini coniugati, secondo i criteri oggettivi approvati dalla Santa Sede".

⁴² J. Steenson, *Change in Anglicanorum coetibus Complementary Norms. Amendment to Apostolic Constitution Complementary Norms Emphasizes Mission to Evangelize* (5 § 2), <https://foolishnesstotheworld.wordpress.com/2013/07/02/change-inanglicanorum-coetibus-complementary-norms/> (28.10.2019).

⁴³ *Complementary Norms For The Apostolic Constitution Anglicanorum Coetibus* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20190319_norme-anglicanorum-coetibus_en.html (28.10.2019).

⁴⁴ § 3. "A person, who has been validly baptized in another Ecclesial Community outside of the Catholic Church, and subsequently desires to enter into full communion with the Catholic Church through the evangelizing mission of the Ordinariate, may be admitted to membership in the Ordinariate upon reception into full communion and conferral of the Sacraments of Confirmation and Eucharist. Also, this applies to the case of those not being validly baptized that have come to the faith through the evangelizing mission of the Ordinariate and therefore receive in it all of the sacraments of initiation"; *ibid.*

§ 2. Coloro che sono stati battezzati nella Chiesa Cattolica, ma non hanno ricevuto gli altri Sacramenti dell'Iniziazione, e poi, tramite la missione evangelizzatrice dell'Ordinariato, riprendono la prassi della fede, possono essere ammessi come membri dell'Ordinariato e ricevere il Sacramento della Cresima o il Sacramento della Eucaristia oppure entrambi.⁴⁵

§ 3. Una persona che è stata battezzata validamente in un'altra comunità ecclesiale al di fuori della Chiesa Cattolica, e successivamente esprime la volontà di entrare in piena comunione con la Chiesa Cattolica, a seguito della missione evangelizzante dell'Ordinariato, può essere ammessa all'appartenenza nell'Ordinariato dal momento in cui essa entra nella piena comunione e riceve i sacramenti della Cresima e dell'Eucaristia. Inoltre, ciò è valido anche per coloro che non sono validamente battezzati, ma che sono venuti alla fede attraverso la missione evangelizzante dell'Ordinariato e, dunque, possono così ricevere in essa tutti i sacramenti dell'iniziazione.⁴⁶

Il Mons. Jeffrey Steenson, un prelado della Chiesa Cattolica, che era prima un vescovo nella Chiesa Episcopale nella diocesi di Rio Grande e adesso come l'ordinario nel primo Ordinariato Personale di "the Chair of Saint Peter" dice:

Nel comunicare questa modifica, la Congregazione per la Dottrina della Fede sottolinea che il criterio obiettivo di una catechesi incompleta è il cattolico battezzato che manca l'uno o l'altro dei sacramenti dell'iniziazione (Confermazione, accoglienza dell'Eucaristia). I cattolici non possono diventare membri dell'Ordinariato "per motivi puramente soggettivi o preferenze personali".⁴⁷

Conclusioni

Lo sforzo ecumenico iniziato dopo il Concilio Vaticano II comporta i frutti che forse non ci si aspettava. Il Mons. Harry Entwistle,⁴⁸ l'Ordinario emerito dell'Ordinariato in Australia (Our Lady of the Southern Cross) nella lettera ha scritto: "Per alcuni anglicani in cerca di unità, il dono di Papa Benedetto era la destinazione che non potevano abbracciare, e così si sono allontanati come fecero alcuni discepoli di Gesù dopo l'alimentazione dei cinquemila (Giovann-

⁴⁵ Questo paragrafo è stato aggiunto al testo delle Norme complementari secondo una decisione della Sessione ordinaria del 29 maggio 2013, approvata da Papa Francesco il 31 maggio 2013.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ J. Steenson, *Change in Anglicanorum coetibus Complementary Norms*, op. cit.

⁴⁸ Mons. Harry Entwistle fu il primo Ordinario dell'Ordinariato Personale di Nostra Signora della Croce del Sud (Australia). Educato al St Chad's Theological College, fu ordinato sacerdote nella diocesi di Blackburn nel 1964. Dopo l'accoglienza nella Chiesa Cattolica Romana, è stato ordinato sacerdote nella Cattedrale di Santa Maria, Perth il 15 giugno 2012.

ni, 6:66)".⁴⁹ Il grande passo paterno e possiamo dire profetico dei ultimi tre Papi ha aperto la possibilità di creare una ente giuridica che risponde nella maniera pastorale alle richieste di alcuni gruppi dei fedeli anglicani per poter entrare nella piena comunione con la Chiesa Cattolica. Questo desiderio dell'unità è stato elaborato tramite un grande lavoro dei gruppi misti romano-anglicani, ma in certo senso accelerato dalle decisioni fatte dalle chiese anglicane nel campo morale e giuridico-pastorale. La *Pastoral Provision* prevedeva che gli ex-anglicani appartenessero alla cura del vescovo cattolico del loro domicilio. La costituzione *Anglicanorum Coetibus* ha portato una visione molto più coraggiosa. Dopo dieci anni del cammino nelle nuove strutture degli Ordinariati Personali gli ex-anglicani hanno trovato – anche con tante difficoltà – un posto nella comunità dei fedeli nella Chiesa Cattolica come un gruppo speciale. Questo grande successo era possibile grazie ai tanti pastori che hanno trovato un ponte da attraversare per creare unione. Un grande coraggio e la fiducia che questa nuova figura giuridica dell'Ordinariato porterà dinamismo ecumenico nella direzione giusta. Tutto ciò che è nuovo ha bisogno di certi miglioramenti. Il Papa Benedetto nel suo discorso ai vescovi britannici e del Galles diceva: "Sono convinto che, con un'accoglienza affettuosa e cordiale, questi gruppi saranno una benedizione per tutta la Chiesa".⁵⁰

Il recentemente canonizzato San Giovanni Henry Newman (convertito dall'anglicanesimo alla Chiesa cattolica) abbia ispirato il progresso di AC. Il valore degli ordinariati nella vita della Chiesa di oggi innanzitutto che gli ex anglicani che sono adesso "completamente all'interno" della Chiesa, sono "anche un grande dono" per la Chiesa.⁵¹

⁴⁹ H. Entwistle, *Musings of the Ordinary Emeritus*, <http://www.ordinariate.org.au/musings/musings-july-2019-edition-33/> (28.10.2019).

⁵⁰ *Discorso del Santo Padre ai Presuli della Conferenza Episcopale di Inghilterra e Galles*, 1° febbraio 2010, <http://magisterobenedettoxvi.blogspot.com/2010/02/il-papa-ai-vescovi-inglesi-vi-chiedo-di.html> (28.10.2019).

⁵¹ "He said it was the hope of the Church many more individuals and groups of Anglicans would continue to respond to the offer in Pope-emeritus Benedict XVI's Apostolic Constitution. Cardinal Ladaria said the goal of the symposium was to make better known the value of the ordinariates in the life of the Church today. He also told the ordinariate members that now that they were »fully within« the Church, they are »also a great gift« to the Church"; *ibid.*

Bibliografia

- A Chronology of Events Concerning Women In Holy Orders in the Episcopal Church, USA and the world-wide Anglican Communion*, <http://arc.episcopalchurch.org/women/two/chronology.htm> (28.10.2019).
- Barker J.D., *The pastoral provision for Roman Catholics in the U.S.A.*, <http://anglicanparimony.blogspot.com/2011/08/pastoral-provision-for-roman-catholics.html> (28.10.2019).
- Baura E., *Gli ordinariati personali per gli ex-anglicani. Aspetti canonici della risposta ai gruppi di anglicani che domandano di essere ricevuti nella Chiesa cattolica*, "Ius Ecclesiae: Rivista Internazionale Di Diritto Canonico" vol. XXIV (2012), no 1.
- Benedetto XVI, Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus*, del 4 novembre 2009, AAS 101 (2009).
- Complementary Norms For The Apostolic Constitution Anglicanorum Coetibus*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20190319_norme-anglicanorum-coetibus_en.html (28.10.2019).
- Dichiarazione Comune si Sua Santità Giovanni Paolo II e di S. G. Robert Runcie, Arcivescovo Di Canterbury*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/october/documents/hf_jp-ii_spe_19891002_dichiaraz-comune.html (28.10.2019).
- Discorso del Santo Padre ai Presuli della Conferenza Episcopale di Inghilterra e Galles*, 1° febbraio 2010, <http://magisterobenedettoxvi.blogspot.com/2010/02/il-papa-ai-vescovi-inglesi-vi-chiedo-di.html> (28.10.2019).
- Entwistle H., *Musings of the Ordinary Emeritus*, <http://www.ordinariate.org.au/musings/musings-july-2019-edition-33/> (28.10.2019).
- Gambassi G., *Inghilterra. Anglicani: via libera alle donne vescovo*, in: L'Avvenire.it, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=ordinazione+delle+donne&subid=446> (28.10.2019).
- Kasper W., *Mission of Bishops in the Mystery of the Church. Reflections on the question of ordaining women to episcopal office in the Church of England*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060605_kasper-bishops_en.html (28.10.2019).
- Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Ordinatio sacerdotalis* – ai vescovi della Chiesa Cattolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=Ordinario+Sacerdotalis&subid=446> (28.10.2019).
- Levada W., *Five Hundred Years After St. John Fisher: Pope Benedict's Initiatives Regarding the Anglican Communion*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100306_levada-ontario_en.html (28.10.2019).
- Life in Christ: Morals, Communion and the Church An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission*, <https://www.anglican->

- communion.org/media/105236/ARCIC_II_Life_in_Christ_Morals_Communion_and_the_Church.pdf (28.10.2019).
- Looking towards a Church fully reconciled, The Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission 1983–2005 (ARCIC II)*, <https://www.anglicancommunion.org/media/316089/looking-towards-a-church-fully-reconciled-arcic-ii.pdf> (28.10.2019).
- Ordinariates Mark 10 Years of Anglican Traditions and Catholic Communion, The Catholic Church is marking the tenth anniversary of Benedict XVI's historic apostolic constitution Anglicanorum Coetibus*, <http://www.ncregister.com/blog/pjsmith/ordinariate-jubilee> (28.10.2019).
- Paolo VI, *Risposta alla lettera di Sua Eccellenza Mons. Dott. FD Coggana, Arcivescovo di Canterbury, sul sacerdozio delle donne*, 30 novembre 1975, AAS 68 (1976).
- Parlato V., *Stat, Chiese e pluralismo confessionale*, "Rivista telematica", gennaio 2010, https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/parlato_note.pdf?pdf=note-sulla-costituzione-apostolica-anglicanorum-coetibus (28.10.2019).
- Sheehan J.M., *A new canonical configuration for the "pastoral provision" for former episcopalians in the United States of America?*, Roma 2009.
- Stenson J., *Change in Anglicanorum coetibus Complementary Norms. Amendment to Apostolic Constitution Complementary Norms Emphasizes Mission to Evangelize*, <https://foolishnesstotheworld.wordpress.com/2013/07/02/change-in-anglicanorum-coetibus-complementary-norms/> (28.10.2019).
- Symposium 2019 examined the amazing progress in "realized ecumenism" in 10 years*, <https://anglicanorumcoetibussociety.blog/2019/10/17/symposium-2019-examined-the-amazing-progress-in-realized-ecumenism-in-10-years/> (28.10.2019).
- The Malta Report Anglican/Roman Catholic joint preparatory commission*, <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=The+Malta+Report+ANGLICAN-ROMAN+CATHOLIC+JOINT+PREPARATORY+COMMISSION&subid=446> (28.10.2019).
- Wierusz-Kowalski J., *Protestantyzm*, in: *Zarys dziejów religii*, ed. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Warszawa 1976.
- <https://www.searchnewworld.com/search/search2.html?partid=snschbng&p=-COMPLEMENTARY+NORMS+FOR+THE+APOSTOLIC+CONSTITUTION+ANGLICANORUM+COETIBUS+testo+italiano&subid=446> (28.10.2019).

Sommaro

La costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* e un nuovo modo di fare l'ecumenismo

La storia della rottura della Chiesa cattolica e della Chiesa anglicana è una ferita di lunga durata sul Mistico Corpo di Cristo.

La divisione della Chiesa cattolica e anglicana non è motivo di orgoglio per i cristiani. Le azioni intraprese da entrambe le chiese dopo il Concilio Vaticano II non hanno portato la soddisfazione prevista da entrambe le parti, sebbene le commissioni congiunte nominate da entrambe le parti abbiano lavorato intensamente. Tuttavia, l'ecumenismo in questa variante non può essere solo una costituzione di una parte comune che si adatta a entrambe le chiese, ma non conduce alla vera unità dei fedeli. Non si tratta di ecumenismo sociale, ma prima di tutto è necessario creare una comunità a livello religioso, morale e pastorale. Questo non è facile dopo tanti anni di reciproca accusa e deprezzamento. Tuttavia, l'intenso lavoro intrapreso prima dell'apparizione della costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* (2009), specialmente dai gruppi di ARCIC e ARCIC II, ha dato un risultato molto tangibile, che è diventato una soluzione di compromesso.

La possibilità di creare ordinariati personali per gli anglicani che desiderano la piena comunione con la Chiesa cattolica data da Benedetto XVII è una pietra miliare nella storia della Chiesa cattolica e dell'ecumenismo. Oltre all'accesso legale nella piena comunione con i cattolici, gli ex-anglicani possono conservare elementi importanti per loro. Tra questi, i più importanti sono: la capacità di svolgere molti costituenti della sacra liturgia mantenendo i propri testi liturgici, la possibilità di ricevere di nuovo l'ordinazione sacerdotale nella Chiesa cattolica e capacità di svolgere le funzioni del sacerdozio per i pastori che sono sposati e hanno la propria famiglia. Per molti anglicani, la ragione principale per trasferirsi nella comunità della chiesa cattolica erano le decisioni prese dalla chiesa anglicana. In particolare, ciò concerne il permesso di ordinare le donne come sacerdoti e vescovi il permesso di ordinare sacerdoti che ufficialmente dichiarano di essere omosessuali. Tra le questioni, c'erano anche contrasti concernenti le discussioni sulla famiglia, il divorzio, l'aborto. Queste questioni tuttavia non erano dominanti nelle decisioni di passaggio alla Chiesa Cattolica. Tale studio mostra i principali vettori che influenzano l'istituzione di ordinariati personali per gli ex-anglicani in cerca di piena unità con la comunità della Chiesa Cattolica. In particolar modo, individua il valore unitario ed ecumenico della costituzione *Anglicanorum coetibus* che è stata proposta per gli ex-anglicani amareggiati dalle decisioni della propria chiesa anglicana, ma che vogliono vivere nella fede cristiana con la piena libertà e con la coscienza ordinata.

Summary
The Apostolic Constitution *Anglicanorum coetibus*
and a new way of doing ecumenism

The history of the separation of the Catholic Church and of the Anglican Church is a long-lasting wound on the Mystical Body of Christ.

The division of the Catholic and Anglican Church is not a motive for pride for Christians. The actions taken by both Churches after the Second Vatican Council did not bring the expected contentment of both parties, although the joint committees appointed by both sides have worked intensely. However, ecumenism in this variation cannot be just a composition of a common part that adapts to both churches, but does not lead to the true unity of the faithful. It is not a subject of social ecumenism, but above all it is necessary to create a community at the religious, moral and pastoral level. This is not easy after so many years of mutual accusation and devaluation. However, the intense work undertaken before the appearance of the Apostolic Constitution *Anglicanorum coetibus* (2009), especially by the ARCIC and ARCIC II groups, gave a very substantial result, which has become a compromise solution.

The possibility of creating Personal Ordinariates for Anglicans who desire full communion with the Catholic Church given by Benedict XVII is a milestone in the history of the Catholic Church and ecumenism. In addition to legal access to full communion with Catholics, ex-Anglicans can preserve important elements for them. Among these, the most important are: the ability to perform many components of the sacred liturgy maintaining their own liturgical texts, the possibility of receiving priestly ordination again in the Catholic Church and the ability to perform priesthood functions for pastors who are married and have their own family. For many Anglicans, the main reason for moving into the Catholic Church community was the decisions made by the Anglican Church. In particular, this concerns the permission to ordain women as priests and bishop and the permission to ordain priests who officially claim to be homosexuals. Among the issues, there were also discussions on the family, divorce and abortion. However, these questions were not dominant in the decisions of passage to the Catholic Church. This study shows the main vectors that influence the instituting of Personal Ordinariates for former Anglicans in search of full unity with Catholic Church communities. In particular, it identifies the unitary and ecumenical value of the Constitution *Anglicanorum coetibus* which was proposed for the ex-Anglicans who are bitter about the decisions of their own Anglican Church, but want to live in the Christian faith with full freedom and an ordered conscience.

Studia Redemptorystowskie



Krzysztof Bochenek

ORCID: 0000-0001-7849-642X

UR – Rzeszów

„Problem” z miłością w kontekście polskiej refleksji piętnastowiecznej

Słowa kluczowe: człowiek, miłość, kobieta, filozofia średniowieczna, Akademia Krakowska

Keywords: man, love, woman, medieval philosophy, Cracov Academy.

Miłość uznać można za czynnik kształtujący w największym stopniu naszą świadomość i międzyosobowe odniesienia, złożony i wielopłaszczyznowy, a w konsekwencjach niezwykle implikatywny. Nie inaczej było w średniowieczu, choć ówczesne „problemy” związane z miłością znacznie różnią się od współczesnych. Biorąc pod uwagę to, jak niewiele łączy walentykową narrację o miłości ze scholastycznym namysłem w tym obszarze, refleksja nad tą kwestią pozwala dostrzec, jak bardzo w ciągu wieków zmienił się sam człowiek. W artykule zwrócę uwagę na te zagadnienia, które konstytuowały stosunek scholastyki do szeroko rozumianego terminu „miłość” w kontekście relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Chodzi tu przede wszystkim o deprecjację kobiety oraz dosyć ambiwalentne podejście do tak silnie przecież związanych z miłością obszarów, jak cielesność czy seksualność.

Średniowiecze, wbrew obiegowym ocenom, łączy w sobie wiele antyteycznych czynników, jak skrajnie ascetyczna pobożność i niewyobrażalny przepych, heroiczna wiara i wyrafinowane okrucieństwo. Aktom płomiennej wiary towarzyszą oskarżenia o herezje i płonące w ich wyniku stosy, a powszechną probatę europejskiej opinii publicznej, zdobywaną przez pozakulisowe działania dyplomatyczne oraz nieliczące się z żadnymi normami moralnymi intrygi, zyskują „metody krzyżackie” nawracania na chrześcijaństwo.

Za zasadniczy czynnik kształtujący naukową refleksję i codzienną egzystencję w średniowiecznej Europie trzeba w pierwszym rzędzie teocentryczną wizję świata. Trudno mówić wtedy o wątpliwościach co do istnienia Boga, choć sam sposób poznawczego ujęcia Go wyznaczał typologię dociekań filozoficznych i teologicznych¹.

Uznanie Boga za centralny element, wokół którego koncentruje się ludzkie życie, prowadziło w konsekwencji do przekonania, iż celem człowieka nie może być świat doczesny, lecz wieczność stojąca w radykalnej opozycji do jego ziemskiej egzystencji, w której trzeba realizować zawstydzające, jeśli nie wprost grzeszne, potrzeby cielesne. Postulat dystansowania się wobec „świata” i świeckich nauk tworzył ważny, choć marginalny problem chrześcijańskiej doktryny oraz życia. W oparciu o autorytet Biblii trudno było jednak uzasadnić deprecjację jakiegokolwiek bytu, skoro wszystkie Boże dzieła są dobre, choć niepozbawione ułomności adekwatnych do ich usytuowania w hierarchii bytów². Jak pisze sugestywnie jeden z polskich scholastyków, to, co duchowe, przewyższa cielesność tak, jak złoto cenniejsze jest niż srebro³. Pamiętając o tym, iż celem egzystencji na ziemi jest świętość, nie powinniśmy więc przesadnie cieszyć się dobrami doczesnymi, lecz korzystać z nich z umiarem, niejako z przymusu i konieczności⁴.

Opiniom głoszącym wyższość celibatu nad małżeństwem i uzasadniającym jego pozytywny wpływ na fizyczną kondycję człowieka towarzyszą przeciwnostawne, radykalnie względem niego wrogie, zwłaszcza u schyłku średniowiecza. Uwidacznia się swoiste napięcie pomiędzy ideałem życia małżeńskiego i monastycznego. Neguje się sens powołań radykalnie samotniczych, gdyż wzór życia chrześcijańskiego przesuwana się w kierunku społecznie użytecznej aktywności, a nie bezproduktywnego odosobnienia. Pojawiają się krytyczne opinie o przymusie życia duchownego i zmuszania dzieci, a zwłaszcza córek, do „ustalanych” małżeństw⁵. Nawet dziś kontrowersyjnie brzmi głos Grzegorza z Sanoka, iż za mała jest swoboda w rozwiązywaniu małżeństw pomiędzy osobami, których pożycie ułożyło się niepomyślnie. Biskup ten sądził, iż małżeństwo pomiędzy ludźmi, których nie łączy już miłość, należy rozwiązać, gdyż jest już ono nawet niemiłe Bogu. Czymś nierozsądnym i nawet niebez-

¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 675–676.

² Zob. J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 36–38.

³ Zob. Paweł z Pyskowic, *Principium super Ps. 118*, rkps BJ 1428, f. 19v.

⁴ Zob. tamże, f. 39r.

⁵ Zob. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 28–29.

piecznym jest też zmuszanie do wspólnego mieszkania ze sobą ludzi wzajemnie się nienawidzących⁶.

Każda refleksja dotycząca okresu średniowiecza nie byłaby pełna i zrozumiała bez odniesienia do pojęcia grzechu (zwłaszcza pierwotnego) i łaski, gdyż stworzyły one perspektywę i przestrzeń dla rozwoju moralnego jednostek i społeczeństw, nadając na wieki dynamizm europejskiej kulturze⁷. Uwalniając człowieka z determinizmu przyrody, chrześcijaństwo przyznało mu możliwość popełnienia grzechu i zerwania w jego konsekwencji z Absolutem. Warto przy tym pamiętać, iż autorzy inspirujący się doktryną Augustyna, w tym zwolennicy reformacji, surowo oceniał stan człowieka po grzesznym upadku pierwszych ludzi, uznali, że niemal zniweczył on naturę ludzką⁸. Tomiści zaś, podzielając pogląd, iż grzech zniszczył naszą naturę, zaznaczali jednoznacznie, iż nie można tu mówić o zupełnej zmianie jej istoty⁹. W tym duchu Mateusz z Krakowa pisał, iż człowiek – totalny dłużnik Boga – dzięki karze otrzymał możliwość zwrotu długu¹⁰.

1. Deprecjacja małżeństwa i kobiety

Wprawdzie na średniowiecze patrzy się niekiedy przez pryzmat niezliczonych dam dworu, pięknych i subtelnych białogłów stanowiących obiekt rycerskich westchnień i pojedynków, jednak w ówczesnym społeczeństwie kobiecie przyznawano mało eksponowane miejsce. Nie wolno przy tym zapominać, iż filozofia oraz teologia, odwołując się do kultu Maryi, prezentowały w tej kwestii wyważone stanowisko, a biblijna narracja o kobietach jest znacznie mniej negatywna niż ta formułowana przez starożytnych myślicieli. U schyłku średniowiecza widać symptomy refleksji nad pozycją „słabszej płci” w życiu społecznym, pojawiają się „pochwały kobiety”, pozytywniej też traktuje się kobiecą urodę, nie widząc w niej jedynie sideł „świata” i złego ducha¹¹. Gwibert z Nogent widzi nawet w pięknie kobiety odbicie, choć niedoskonałe

⁶ Zob. F.K. Buonaccorsi, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, tłum. J. Lichońska, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978, s. 529.

⁷ Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961, s. 407.

⁸ Zob. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 11.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰ Zob. J. Domański, *Wiek XIII–XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 33.

¹¹ Zob. S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki...*, dz. cyt., s. 27–30.

i nietrwale, nieskończonego piękna Boga¹². Nie oznacza to jednak zrównania pozycji kobiety i mężczyzny. Za sugestywną uznać można opinię Stanisława z Zawady, który sądził, iż przez różnego typu ozdoby natura rekompensuje niekiedy bytom ich mniejszą doskonałość. Tak właśnie jest z kobietą. Pozbawiona wartościowych cech, które dostał od Stwórcy mężczyzna, w zamian obdarzona została zdobiącą ją urodą¹³. Autor ten samo stworzenie kobiety wiąże z decyzją Boga, który wyszedł naprzeciw potrzebom mężczyzny, pragnącego mieć towarzystwo kogoś sobie podobnego¹⁴. Sądził też, że kobieta celowo nie powstała z kości głowy, aby nie sugerować dominacji nad mężczyzną, ani też z jego stóp, aby nie widzieć w niej jego służebnicy, lecz z kości z jego środkowej części¹⁵.

Pomimo panującej opinii, iż równowaga pomiędzy kobietą i mężczyzną powinna być adekwatna do tej między zmysłami i rozumem¹⁶, a mężczyzna, wyższa część rozumu, panuje nad kobietą, niższą jego częścią zobowiązaną do podległości¹⁷, podkreślano, iż te „przewagi” mężczyzny nad kobietą odnoszą się jedynie do sfery przyrodzonej, gdyż pod względem natury „odnowionej” po zmartwychwstaniu będą oni sobie równi¹⁸. Ułomność wynikająca z ciała i płci nie przeszkadza kobiecie mieć równej z mężczyzną godności¹⁹, skoro obraz Boga w człowieku jest zasadniczo niezależny od płci, a wyższość dają mężczyźnie tylko pewne różnice przypadłościowe²⁰.

2. Umiarkowana akceptacja ludzkiej cielesności

Ekspozowanie godności człowieka, także ze względu na jego ciało, miało istotne znaczenie dla antropologii chrześcijańskiej, starożytnej i średniowiecznej, stanowiąc przeciwagę dla pojawiających się tendencji spirytualistycz-

¹² Zob. R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 100–103.

¹³ Zob. Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1429, s. 93 (dalej: *Commentum*).

¹⁴ Zob. tamże, s. 87–88.

¹⁵ Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones super II librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkps BJ 2203, f. 213r; M. Falkener, *Epithoma conclusionum theologialium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis admodumutilis, in florentissimo studio Cracoviensie lucubratum*, Kraków 1521, f. 58v (dalej: *Epithoma*).

¹⁶ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, rkps BJ 2217, f. 148v.

¹⁷ Zob. *Epithoma*, f. 64r.

¹⁸ Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones...*, f. 206v.

¹⁹ Zob. *Commentum*, s. 193–194.

²⁰ Zob. *Epithoma*, f. 58v.

nych, bliskich manicheizmowi²¹. Polscy scholastycy, dystansując się raczej od późnośredniowiecznych „pochwał” ludzkiego ciała, unikali też sformułowań ostro nim gardzących. Dosadnie w tej kwestii wyraża się Maciej z Łabiszyna, piszący, iż „jak błoto, liche ze swej natury i nieczyste, zanieczyszcza wszystko, z czym się zetknie, tak też i ciało, łącząc się z duszą, zanieczyszcza ją i skłania do grzechów”²². Ciało stanowi według niego jakby ścianę oddzielającą nas od poznania Boga²³. Opinie tego typu były jednak marginalne, gdyż jeśli scholastyka wskazywała na jakieś racje uzasadniające niechęć i nieufność do ciała, to opierając się na tych samych źródłach, jednoznacznie broniono jego godności. Nawet autorzy odwołujący się do Augustyna wątki deprecjonujące cielesność łączyli z elementami jej pochwały, szacunek dla ciała opierając na przesłankach wywodzonych z wiary, a zwłaszcza z jego związku z rozumną duszą²⁴. W zjednoczeniu ciała pierwszych ludzi i, generalnie rzecz biorąc, każdego człowieka z właściwą im duszą, uwidacznia się moc i piękno ciała. Ludzkie ciało co do kompozycji jest najdoskonalsze, a potwierdzeniem tego są liczne i zróżnicowane akty przez nie podejmowane, również w związku z duszą. Bóg przeznaczył ludzkiemu ciału trzy miejsca: raj, ziemię i niebo. W stanie niewinności umieścił On człowieka w raju, gdzie nie musiał pracować, a wykonywana przez niego praca miała na celu uzyskanie satysfakcji oraz utrzymanie sprawności ciała. Wraz z wypędzeniem z raju człowiek musiał podjąć pracę, z którą związany był trud dla ciała. Natomiast w stanie chwały ciało znajdzie swoje miejsce w niebie, gdzie będzie mogło się cieszyć życiem wiecznym²⁵.

Będący nie tylko filozofem czy teologiem, ale i medykiem Stanisław z Zawy, odwołując się do tej rozwijającej się wówczas powoli gałęzi wiedzy, zauważa, iż dusza domaga się ciała w odpowiednim stopniu zorganizowanego. Doskonałość wśród zwierząt tyczy się bowiem również stopnia harmonii poszczególnych części ich ciał oraz właściwej proporcji i kompozycji elementów. Nie ma zaś wątpliwości co do tego, że ciało ludzkie ma pod tym względem największą doskonałość. Zdarza się też oczywiście inaczej, gdy ze względu na grzech dusza traci swą prawość, dotykając ją zniszczenie pozostawia bowiem ślad również w ludzkim ciele; można wtedy mówić o skrzywieniu cielesnym

²¹ Zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), s. 273.

²² Zob. Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1273, f. 195ra.

²³ Zob. tenże, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1455, f. 107ra.

²⁴ Zob. S. Wroński, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne” 23 (1984), s. 73.

²⁵ Zob. *Commentum*, s. 149–157.

(*curvitas*)²⁶. Warto też zauważyć, iż na przełomie XV i XVI wieku Jan z Głogowa neguje wciąż jeszcze popularne wtedy tezy fizjonomistów, iż piękno ciała stanowi wyraz wewnętrzznego dobra, a brzydota odzwierciedla moralne zepsucie²⁷.

3. Ambivalentne podejście do seksualności

Tak jak we wszystkich innych kwestiach, również w ocenie średniowiecznego stosunku do cielesności i seksualności należy być ostrożnym, unikając formułowania jednoznacznych wniosków. Większym autorytetem cieszyli się z pewnością surowi i ascetyczni mnisi, biczownicy, pokutnicy, pustelnicy, lecz nie brakowało też wesołych, cieszących się cielesnym wymiarem życia, w tym zmysłową miłością, goliardów i trubadurów²⁸. Teoretyczna refleksja w tej kwestii każe jednak raczej mówić o tym, iż w ocenie ludzkiej seksualności dominowała co najmniej ambiwalencja i wstyd. Nad całym dojrzałym średniowieczem ciążyły Artykuły paryskie z 1277 roku, w których pojawiły się potępienia m.in. takich też dotyczących ludzkiej seksualności: wstrzemięźliwość sama w sobie nie jest cnotą; zupełne powstrzymanie się od stosunków płciowych niszczy cnotliwość i gatunek ludzki; upodobanie w aktach płciowych nie utrudnia posługiwania się intelektem, a stosunki płciowe między osobami wolnymi od więzów małżeńskich nie są grzechem²⁹. Te potępiane opinie formułowano rzadko, a stosunek chrześcijaństwa do seksualności był bardzo ostrożny. Tematyku tą uwidaczniała się zwłaszcza w kontekście teologiczno-moralizatorskim, gdzie zwracano uwagę na potrzebę pokonywania przez człowieka słabości rodzących się z seksualności³⁰. Trudno zarazem nie zauważyć, iż ówczesni autorzy rozważali z zaangażowaniem bardzo nawet szczegółowe kwestie odnoszące się do seksualności, które i dziś wywołują poczucie zażenowania.

Nie było w średniowieczu przede wszystkim wątpliwości co do tego, iż właściwie jedynym moralnie godziwym celem związku mężczyzny i kobiety jest dobro gatunku ludzkiego, czyli rozmnażanie się³¹. Wprawdzie Bóg mógłby inaczej to ustalić, jednak uznał w swojej mądrości, że kolejni ludzie będą się

²⁶ Zob. tamże, s. 153–154.

²⁷ Zob. E. Chojecka, *Theorie und Praxis des Porträts der Frührenaissance. Die Phisionomia des Johann von Glogau (1518)*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe” XVIII (1969), s. 178.

²⁸ Zob. T. Witczak, *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990, s. 5–12.

²⁹ Zob. *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, oprac. i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 314–315.

³⁰ Zob. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992, s. 171.

³¹ Zob. *Commentum*, s. 99.

rodzili poprzez rozmnażanie w ramach małżeństwa³². Wskazywano także, iż zamierzone przez Stwórcę różnicowanie płciowe jest dobre, użyteczne i godne³³, wyraźniej też objawia się przez nie w człowieku obraz Boga³⁴, również z tego powodu, iż w związku dwóch płci zachodzi u ludzi nierozłączność nieznaną wśród zwierząt³⁵. Bóg od początku stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, dając im polecenie rozmnażania się, i to jeszcze wtedy, gdy funkcjonowali w stanie natury niewinnej³⁶. Gdyby Bóg inaczej ustalił rozmnażanie ludzi, to nie ujawniłaby się prawda o tym, że Trzeci (Duch Święty) pochodzi od Dwojga³⁷.

Sądzone także, iż skoro również w raju seks miał służyć pomnażaniu ludzkości, to należy go uznać za coś zupełnie naturalnego³⁸. Skoro Adam nie był w stanie sam zachować rodzaju ludzkiego, Bóg obdarzył go towarzyszką, wziętą z jego ciała, aby mogli to uczynić wspólnie. Uznawano jednak, że po grzechu pierworodnym, kiedy porządek natury uległ zepsuciu, małżeństwo stało się także swoistym lekarstwem na pożądliwość³⁹. W żądach związanych z seksualnością widziano wyraz zepsucia ludzkiej natury, sądząc, iż choć w raju pierwsi ludzie prawdopodobnie korzystaliby z władzy rozrodczej, którą obdarzył ich Bóg, to odbywałoby się to w niemal uduchowiony sposób, bez żaru namiętności oraz bólu związanego z porodem⁴⁰. Negacja seksualności nie jest tu jednak zupełna, gdyż w kwestii tego, czy sam akt rozmnażania ma w sobie ślad obrzydliwości, Stanisław podkreśla, iż akt zawarty w poleceniu Stwórcy i nigdy nieodwołany nie może jej zawierać. W stanie niewinności akt małżeński dokonywałby się jednak z odpowiednią skromnością, podczas gdy w stanie natury upadłej wiąże się z pożądliwością, która sprawia, iż cielesność często dominuje nad rozumem. W stanie niewinności seks małżeński odznaczałby się godnością zarówno odnośnie do samego aktu, jak i jego owocu. Obecnie zaś seksualne akty małżeńskie są godne tylko pod względem ich owocu, a brak godności samego aktu sprawia, że w jego trakcie pojawia się poczucie wstydu. Ludzie używający rozumu w czasie aktu seksualnego czerwią się przed innymi ze wstydu, i to nawet wtedy, gdy ma on miejsce z żoną w ramach małżeństwa⁴¹.

³² Zob. Maciej ze Saspowa, *Quaestiones...*, dz. cyt., f. 218r.

³³ Zob. *Commentum*, s. 87–88.

³⁴ Zob. *Epithoma*, f. 58v.

³⁵ Zob. *Commentum*, s. 99.

³⁶ Zob. *Epithoma*, f. 60r.

³⁷ Zob. *Commentum*, s. 99.

³⁸ Zob. *Epithoma*, f. 130r.

³⁹ Zob. *Commentum*, s. 75; *Epithoma*, f. 130r.

⁴⁰ Zob. *Commentum*, s. 87–88.

⁴¹ Zob. *Commentum*, s. 23.

W warunkach rajskich stosunek cielesny byłby adekwatny do ówczesnej godności małżeństwa, odnosiłby się jedynie do celu dla niego ustanowionego, a genitaliów używano by bez lubieżnych rozkoszy cielesnych i bez ognia namiętności. Samo zaś wezwanie do rozmnażania się nie obowiązywało Ewy i Adama natychmiast, lecz dopiero w odpowiednim miejscu i czasie, a w raju żyli oni na sposób dziewiczy i w takim stanie zostali z niego wyrzuceni⁴². Ponieważ przed grzechem pierwotnym nie było dysharmonii pomiędzy pragnieniami zmysłów i rozumu⁴³, pierwsi rodzice podejmowaliby współżycie cielesne nie ze względu na zmysłowe żądze, lecz dyktat rozumu kierujący działanie każdej z właściwych im władz tylko na ten cel, dla którego zostali nią obdarzeni. Skoro więc władza rozrodcza została człowiekowi w stanie niewinności dana dla pomnażania rodzaju ludzkiego, a jego rozum był wtedy prawy, to była mu ona w tym czasie podporządkowana. Współżycie seksualne miałyby więc w raju miejsce tylko wtedy, gdy pojawiałyby się odpowiednie ku temu warunki, czyli zgodność władz rozrodczych obu płci wymagana do poczęcia dziecka. Wiele jest przy tym racji wskazujących na to, że gdyby pierwszy człowiek dalej egzystował w stanie niewinności, dochodziłby wówczas do współżycia płciowego i związanej z nim emisji nasienia, choć właśnie konieczność zachowania gatunku jawi się tu jako najbardziej przekonująca. Podczas stosunku seksualnego kobieta traciłaby także w raju dziewictwo, lecz nie umniejszałoby to jej godności, gdyż dochodziłoby wtedy do utraty integralności na płaszczyźnie cielesnej, ale nie myślanej⁴⁴. Skoro w warunkach rajskich ciało ludzkie było najdoskonalsze, charakteryzowała go też odpowiednia czystość, dzięki której pierwsi ludzie nie doświadczaliby żadnych pokus i pożądliwości o charakterze seksualnym⁴⁵.

Powyższe refleksje nie pozostawiają wątpliwości co do tego, iż dziewictwo stanowiło w średniowieczu wartość samą w sobie, a jego utrata implikowała jakąś formę deprecjacji wartości kobiety. Wskazywano zresztą powszechnie, że stosunek cielesny nie należy do integralności i doskonałości małżeństwa. Nie dochodziło przecież do seksualnych stosunków w raju, kiedy trwało małżeństwo Adama i Ewy. Nie było ich także między małżonkami przecież, Maryją i Józefem⁴⁶. Od tych ostrożnych opinii zdaje się odcinać Jakub z Paradyża, sądzący, iż przyjemność związana z małżeńskim aktem płciowym, nawet największa, nie jest grzechem; nie jest ona bowiem sprawą woli, lecz naturalnej

⁴² Zob. *Epithoma*, f. 60r.

⁴³ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 146r–146v.

⁴⁴ Zob. *Commentum*, s. 33–35.

⁴⁵ Zob. *Commentum*, s. 92; M. Falkener, *Super I quodlibetum*, rkps BJ 2218, f. 140r.

⁴⁶ Zob. *Epithoma*, f. 130r.

konieczności, stąd nie może być grzechem⁴⁷. Michał Falkener zaś, prowadząc wnikliwe rozważania na temat motywów skłaniających małżonków do podjęcia aktu seksualnego, doszedł do wniosku, że jeśli wynika on z samej tylko natury, to jest dobry, lecz niezasługujący. Kiedy głównym motywem małżonków jest łaska, ma miejsce również akt o charakterze religijnym przyznający im zasługę. Jeśli zaś kobieta i mężczyzna uprawiają seks jedynie z pożądlivości, to zawsze grzeszą, lekko, gdy ktoś współżyje dla przyjemności w ramach małżeństwa, bądź ciężko, gdy do takiego aktu dochodzi nie z małżonkiem⁴⁸.

Ponieważ małżeństwo zostało ustanowione przez Boga jako instytucja służąca prokreacji, wskazuje Zawadczyk, nie dochodziłoby w nim do seksualnego współżycia z innych powodów. Dopiero po grzechu człowiek zaczął prowadzić życie seksualne z innych powodów. Skoro akt seksualny jest tak samo naturalny jak proces odżywiania, a człowiek w zgodzie z naturą odczuwał w raju pragnienie i głód, to pierwsi rodzice w sposób rozumny i naturalny mogli też wtedy odczuwać chęć podjęcia współżycia seksualnego. Nie kierowaliby się jednak rozkoszą cielesną, lecz chęcią poczęcia dziecka. Jak obrazowo zauważa Stanisław z Zawady, jeśli ludzie w warunkach rajskich nie pragnęliby nadmiernej ilości pożywienia, to tak samo byłoby z seksem⁴⁹.

Pochylając się nad niepokojącym ascetycznie nastawione społeczeństwo średniowieczne problemem: czy w stanie niewinności w trakcie seksu mogło pojawiać się większe zadowolenie niż po grzechu, krakowscy scholastycy stwierdzają, iż stosunkowi seksualnemu w raju towarzyszyłaby większa rozkosz uporządkowana, a w stanie natury osłabionej grzechem rozkosz nieuporządkowana⁵⁰. Konkluzja taka nie zaskakuje, skoro u schyłku XV wieku spirytualistyczna antropologia przesłaniała pozytywną perspektywę oceny seksualności autorstwa Akwinaty, a miejsce jego *delectatio* zajmowała godna potępienia *libido*, utożsamiana z epikurejską rozkoszą (*voluptas*)⁵¹. Warto jednak zauważyć, iż pomimo krytycznej oceny seksualności w medycznych, naturalistycznych i eschatologicznych kontekstach często pojawiały się bardzo rozbudowane rozważania o istocie rozkoszy, w wymowie niezwykle nawet naturalistyczne⁵².

⁴⁷ Zob. Jakub z Paradyża, *O myślach i ich jakości*, w: 700 lat..., dz. cyt., s. 321.

⁴⁸ Zob. *Epithoma*, f. 133r.

⁴⁹ Zob. *Commentum*, s. 172–174.

⁵⁰ Zob. Maciej ze Sępowa, *Quaestiones...*, dz. cyt., f. 86v; *Commentum*, s. 172.

⁵¹ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 380–382.

⁵² Na przykład słynny traktat L. Valli *De voluptate*; zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002, s. 35.

4. Afektywny aspekt miłości

Nie wolno także zapominać, iż to właśnie w okresie średniowiecza powstają nieśmiertelne historie miłosne, z opowieścią o Tristanie i Izoldzie na czele, powab zaś oraz niebezpieczeństwa miłości opiewają wielcy poeci: Walter von der Vogelweide czy François Villon. Również ideał rycerski, naznaczony rysem ascezy i zdolności do poświęceń, związany jest z kontekstem erotycznym, a rycerz i dama jego serca stanowią motyw romantyczny pojawiający się niezwykle często⁵³.

W średniowieczu zdają się ujawniać przede wszystkim dwie koncepcje miłości: ekstazyjna oraz grecko-tomistyczna. Pierwsza wywodzi się od mistyków cysterskich i franciszkańskich, druga kształtuje się pod wpływem św. Tomasza z Akwinu. Według niego, kochać to znaczy szukać dobra, natomiast z miłością według ekstazyków wiązać się winien jakiś rodzaj samowyniszczenia. O ile też tomiści sądzili przede wszystkim, iż człowiek zbliża się do Boga przez poznanie, u ekstazyków franciszkańskich dominowało przekonanie, iż dokonuje się to przez miłość⁵⁴.

Nie wolno przy tym zapominać, iż starożytność знаła tylko uczucia względne, ograniczone miarą ludzką, a uczucie miłości do Boga było właściwie nieznanne, nawet w kontekście Starego Testamentu. Dopiero wraz z chrześcijaństwem konstituuje się nowa postawa, zgodnie z którą na nieskończoną miłość Boga do ludzi powinni oni odpowiadać miłością równie absolutną. Głębia przeżycia religijnego, w którym widziano rodzaj uniesienia duchowego, a nawet egzaltacji, znajdowała odbicie w stylistyce miłosnej. Przez poezję starano się przekazać ekstazę duszy rozkochanej w Bogu i poszukującej Go, sięgano po metaforykę ognia, spalania się; ujawniała się tu zmysłowość zbliżona nie tylko do Pieśni nad pieśniami, ale naśladująca wprost miłosne liryki trubadurów. Zwłaszcza w religijności franciszkańskiej widoczna jest chęć zerwania ze średniowieczną spekulacją rozumową na rzecz przeżyć wewnętrznych, związanych z radością egzystencji⁵⁵. Nie sposób nie odwołać się tu do Dantego, przekonanego, że jeśli ktoś nie czuje w sobie miłości, nie jest też zdolny do filozofii, jako aktu najwyższej ludzkiej wiedzy. Jedynie miłość duchowa, wznosząca się ponad zmysły, skłania intelekt do faktycznego zajmowania się ostatnimi przyczynami wszechświata. Zgodnie ze swoją naturą człowiek chce

⁵³ Zob. J. Huizinga, *Marzenie o bohaterstwie i miłości*, w: *Zrozumieć średniowiecze*, red. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1997, s. 218–221.

⁵⁴ Zob. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997, s. 479–480.

⁵⁵ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1996, s. 466.

bowiem ostatecznie dążyć do przedmiotu najbardziej go udoskonalającego⁵⁶. Już Augustyn nie pozostawiał w tym względzie większych wątpliwości, pisząc: „Miejmy w nienawiści związku cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności”⁵⁷. Samej miłości, jako najsilniejszej ze wszystkich dostępnych człowiekowi energii, przypisywał on centralne miejsce między wszystkimi cnotami, pod warunkiem jednak, iż jest ona hierarchicznie uporządkowana⁵⁸. W bardziej wyważony sposób patrzy na tę kwestię św. Tomasz z Akwinu, zwracając uwagę na to, że jeśli ktoś nie odróżnia trzech sfer: zmysłowej, duchowej i nadnaturalnej, to nie jest w stanie zrozumieć, jak w nich i przez nie rozwijają się trzy miłości: *eros*, *philia* i *agape*. Warto zauważyć, iż za Pseudo-Dionizym Akwinata nie waha się do dyskusji o miłości religijnej wprowadzić pojęcia *erosa*, nazywając go miłością pożądawczą⁵⁹.

Dostrzegając w miłości potężną siłę, wskazywano na to, iż odgrywa ona istotną rolę w ramach procesów poznawczych. Broniący racjonalizmu R. Pecoock podkreśla więc, że złość ludzka podważa prawa rozumu i sprzyja zachowaniom irracjonalnym, a miłość jako akt woli, a nie uczucie, zakłada właśnie jasne i wyraźne poznanie rozumowe. Inni jednak autorzy, np. Wincenty z Aggsbach, walczyli o to, aby miłość uniezależnić od krępujących ją i zniekształcających związków z poznaniem. Miłość jako czynnik związany ze zmysłowością rozpatrywano także w aspekcie astrologicznym i medycznym, a teoretycy miłości z XV wieku, jak np. Ficino, byli lekarzami. Lorenzo de' Medici w gwałtownym uczuciu miłości widzi rodzaj choroby, uznając, że z racji medycznych i z powodu wpływów astralnych człowiek zakochany, podobnie jak chory, szczególnie silnie dręczony jest w nocy⁶⁰.

Narastające przez wiek XIV tendencje myślowe prowadziły powoli do nasilenia się w kolejnym stuleciu woluntaryzmu, praktycyzmu, utylitaryzmu, a w konsekwencji do wzrostu zainteresowania uczuciem miłości cielesnej. Kwestię tę zaliczyć można do wiodących antropologicznych zagadnień epoki, a na terenie Włoch widać tendencje na tyle dowartościowujące ludzką cielesność, iż moce seksualne człowieka zestawia się z cnotami bohaterskimi⁶¹. Zwłaszcza w kontekście dysput o ludzkiej wolności częściej podejmowano refleksję nad wpływem na jej stan towarzyszących człowiekowi, nierzadko zróżni-

⁵⁶ Zob. K. Michalski, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, dz. cyt., s. 465–466.

⁵⁷ Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 143.

⁵⁸ Zob. K. Michalski, *Geniuszowi św. Augustyna w hołdzie Jubileuszowym*, w: *Filozofia wieków średnich*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁹ Zob. tenże, *Mistyka i scholastyka u Dantego*, dz. cyt., s. 520.

⁶⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, dz. cyt., s. 184.

⁶¹ Zob. tenże, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., s. 35–36.

cowanych i gwałtownych afektów. Wydaje się przy tym, iż temat ten często marginalizowano z tego przede wszystkim powodu, iż afekty utożsamiano z czymś irracjonalnym i tajemniczym, zagrażającym ustalonemu porządkowi w świecie oraz harmonii w samym człowieku. W wielu pochodzących z XV wieku traktatach *De passionibus animae* wskazywano, że napór różnych mocy witalnych oraz uczuć tkwiących w człowieku, w tym zwłaszcza miłości, jest tak silny, iż zagraża jego wolności w większym jeszcze stopniu niż determinizm astralny, fatum czy magia⁶².

W odróżnieniu od tych rozważań w naukowym środowisku krakowskim tego okresu w miłości widzi się uczucie wyższe, odnoszące się w pierwszym rzędzie do relacji z Bogiem i przyjaźni międzyludzkiej. W konsekwencji nie zostawiano tu właściwie miejsca na refleksję nad uczuciem miłości cielesnej łączącej mężczyznę i kobietę. Referując szeroko tę tematykę, Michał Falkener pytał więc: Czy Chrystus dał nam większy znak miłości przez swoje cierpienie czy też przez dar Eucharystii?⁶³ Podejmując refleksję w tej kwestii, wskazuje on, iż w przypadku ludzi mówić można niejako o dwóch rodzajach miłości. Pierwszy to miłość zmysłowa, będąca efektem namiętności niekierowanych rozumowo. Pojawia się wówczas, gdy za jej przedmiot uznaje się to, co wydaje się użyteczne i niesie ze sobą zadowolenie. Drugi, odmienny typ namiętności odnosi się do woli i podporządkowany jest rozumowi. Sprawia on, iż pragnie się czegoś dla siebie nie z tego względu, że jest użyteczne i dające zadowolenie, lecz po prostu dlatego, że stanowi to prawdziwe dobro⁶⁴.

Michał Falkener dochodzi też do wniosku, iż miłość pomiędzy dwojgiem ludzi ujawniać się może na cztery sposoby czy też przez cztery znaki: słowa – gdy jakies serce pełne jest miłości, a z ust wprost wylewa się obfita mowa⁶⁵; jeszcze pełniej przez przekazane dobra, gdy niektórzy ludzie nie ograniczają się jedynie do licznych i pięknych słownych deklaracji; trzecim, odznaczającym się znowu większą intensywnością znakiem miłości może być jakaś osobista ofiara; najsilniej zaś miłość okazuje się poprzez znoszenie prześladowań ze względu na przyjaciela⁶⁶.

⁶² Zob. tamże.

⁶³ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 145r.

⁶⁴ Zob. *Commentum*, s. 138.

⁶⁵ Zob. M. Falkener, *Super V quodlibetum*, dz. cyt., f. 146r–146v.

⁶⁶ Zob. tamże, f. 146v.

Zakończenie

Określenie „»problem« z miłością” w tytule artykułu w dużej mierze zdaje się definiować dylematy człowieka średniowiecznego, przede wszystkim scholastyka, związane z szeroko rozumianą miłością. Ludzie ówczesni właściwie tak samo jak my uprawiali seks, wiązali się z partnerami, stawali się rodzicami. Egzystując jednak w zupełnie innym kontekście kulturowym i cywilizacyjnym, mieli w tej kwestii inne dylematy niż my. Trudno nie zauważyć przede wszystkim, iż współcześni w zupełnie w innych kontekstach zdają się zakłopotani, a w innych dociekliwi. Ludzie średniowiecza, pozostając w kwestiach miłości, zwłaszcza seksualnej, wyraźnie zakłopotani, pozostawali zarazem niezwykle wprost dociekliwi, zadając zawstydzające nawet i dziś pytania. Współcześni ludzie bez wątpienia coraz rzadziej czują się zawstydzeni w sprawach seksu, choć trudno wyzbyć się wrażenia, że odrzucając jednocześnie dociekliwość, nie zawsze postępują słusznie. Z jeszcze większym poczuciem dysonansu współczesny zwolennik feminizmu spogląda na tak charakterystyczną dla średniowiecza deprecjację kobiety. Redefiniując pojęcie rodziny, nie zgodzi się zapewne ze scholastycznym rozumieniem małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety ukierunkowanego na potomstwo i wykluczającego, przynajmniej w teorii, rozwoju. Spotykając się niemal wszędzie z eksponowaną na różne sposoby nagością, nie zaaprobuje raczej umiarkowanej akceptacji ludzkiej cielesności w średniowieczu. Poszukujący coraz silniejszych wrażeń w sferze seksualnej *homo ludens* początku XXI wieku nie podzieli też ówczesnego ambiwalentnego podejścia do seksualności. Nie zrozumie postrzegania afektywnych aspektów miłości w okresie średniowiecza, kierując się nierzadko jedynie emocjami związanymi z poszukiwaniem przyjemności. Dostrzegając te różnice, warto pamiętać o nich przede wszystkim przy formułowaniu wniosków na temat scholastyki czy, szerzej rzecz ujmując, mentalności średniowiecznej. Pozwalają nam one także dotrzeć do korzeni naszego myślenia i samorozumienia.

Bibliografia

- Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954.
- Buonaccorsi F.K., *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, tłum. J. Lichońska, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978.
- Chojecka E., *Theorie und Praxis des Porträts der Frührenaissance. Die Phisionomia des Johann von Glogau (1518)*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena. Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe” XVIII (1969).
- Domański J., *Wiek XIII–XV*, w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989.
- Falkener M., *Epithoma conclusionum theologicalium pro introductione in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis admodumutilis, in florentissimo studio Cracoviensie lucubratum*, Kraków 1521.
- Falkener M., *Super V quodlibetum*, rkps BJ 2217.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Bóg Stwórca – Aniołowie – Człowiek*, Lublin 1961.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992.
- Huizinga J., *Marzenie o bohaterstwie i miłości*, w: *Zrozumieć średniowiecze*, red. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1997.
- Jakub z Paradyża, *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, red. J. Domański, Warszawa 1978.
- Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971).
- Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1273.
- Maciej z Łabiszyna, *Collecta super Evangeliam secundum s. Ioannem*, rkps BJ 1455.
- Maciej ze Saspowa, *Quaestiones super II librum Sententiarum Petri Lombardi*, rkps BJ 2203.
- Michalski K., *Geniuszowi św. Augustyna w hołdzie Jubileuszowym*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997.
- Michalski K., *Mistyka i scholastyka u Dantego*, w: *Filozofia wieków średnich*, red. K. Michalski, Kraków 1997.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1996.
- Paweł z Pyskowic, *Principium super Ps. 118*, rkps BJ 1428.
- Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990.
- Pieper J., *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000.
- Stanisław z Zawady, *Commentum Super Genesim*, rkps BJ 1429.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 2002.
- Swieżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Witczak T., *Literatura średniowiecza*, Warszawa 1990.

Wroński S., *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Mediewistyczne” 23 (1984).
Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku, wybór, oprac.
i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002.

Streszczenie

„Problem” z miłością w kontekście polskiej refleksji piętnastowiecznej

Miłość uznać można za czynnik kształtujący w największym stopniu naszą świadomość i międzyosobowe odniesienia, a zarazem zjawisko złożone i wielopłaszczyznowe. Nie inaczej było w średniowieczu, choć ówczesne „problemy” związane z miłością znacznie różnią się od współczesnych. W artykule zwrócono uwagę na te zagadnienia, które konstytuowały stosunek scholastyki do szeroko rozumianego terminu „miłość” w kontekście relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Chodzi tu przede wszystkim o deprecjację kobiety oraz dosyć ambiwalentne podejście do tak silnie przecież związanych z miłością obszarów, jak cielesność czy seksualność.

Summary

A „problem” with love in the context of Polish 15th-century reflection

Love can be considered as a factor that shapes our consciousness and interpersonal references to the greatest extent, and at the same time is complex and multifaceted. It was no different in the Middle Ages, although the then “problems” related to love are significantly different from those of today. The article draws attention to those issues that constituted the attitude of scholasticism to the broadly understood term “love” in the context of the relationship between a man and a woman. It is primarily about the depreciation of a woman and a rather ambivalent approach to such strongly connected with love areas as corporeality and sexuality.

Jolanta Łodzińska

ORCID: 0000-0002-2224-3834

UKSW – Warszawa

Socjologiczne aspekty idei holizmu w zawodzie pielęgniarstwa

Słowa kluczowe: zdrowie, opieka pielęgniarstwa, idea holizmu, potrzeby człowieka, podmiotowość

Keywords: health, nursing care, the idea of holism, human needs, subjectivity

Poszerzająca się wiedza o człowieku, zarówno ta, której źródłem są nauki filozoficzne, ekologia, socjologia, psychologia, jak i ta, która czerpie głównie z medycyny i fizjologii, spowodowały, że współczesny człowiek ma możliwość udziału w tworzeniu nowej jakości życia. Zdaniem Urszuli Krzyżanowskiej-Łagowskiej, teoria struktury człowieka wielowymiarowego uaktywnia niejako te wszystkie czynniki. Pozwala ona nie tylko na rozpatrywanie go jako bytu jednostkowego, ale także jako elementu większych i mniejszych całości. Stanowi również dobrą bazę teoretyczną do przyjęcia w naukach medycznych, a w szczególności w pielęgniarstwie. Daje tym samym rzetelne podstawy naukowe do prawidłowego rozumienia podejścia holistycznego w opiece nad chorym. Większość dostępnych opracowań na temat tego modelu pomija jednak całkowicie aspekt duchowy, a w najlepszym przypadku marginalizuje jego znaczenie, nie wyjaśniając, co się za nim kryje¹. Wymiar duchowy człowieka to przede wszystkim wewnątrz, wartości, aksjologia, wspólnotowość, to głębia tego, co zewnętrzne. Takie podejście do człowieka i jego natury w ujęciu Krzyżanowskiej-Łagowskiej pozwala w naukach pielęgniarstwa budować teo-

¹ U. Krzyżanowska-Łagowska, *Elementy duchowości w etosie pielęgniarstwa*, w: *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, red. J. Łodzińska, S. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2017, s. 236.

retyczne podstawy troski, współczucia, miłości i wolności jako metod i narzędzi terapeutycznych. Autorka zwraca uwagę nie tylko na prawa pacjenta, ale także na jego powinności. To samo dotyczy personelu pielęgniarstwa. Leczy i uzdrawia nie tylko tabletką, na stan zdrowia wpływa również zachowanie etyczne każdej osoby².

Człowiek często staje jednak bezradny wobec zjawisk naturalnych, ponieważ, choć z jednej strony ulepsza swoje życie, korzystając z osiągnięć naukowych, z drugiej doświadcza niepewności, zagrożeń, cierpienia i chorób. Istnieje pilna potrzeba nowego spojrzenia na człowieka i jego zdrowie. Obecnie wielu autorów opowiada się za koncepcją holistyczną, która obejmowałaby to zagadnienie w sposób kompleksowy. Inny niż dotychczas sposób definiowania zdrowia w publikacjach naukowych stawia zupełnie nowe wyzwania. Jest wyrazem poszukiwania przez medycynę kolejnych rozwiązań zmierzających do poprawy dobrostanu społeczeństwa. Główną jego ideę stanowi przeniesienie ciężaru walki o zdrowie z instytucji medycznych na instytucje życia społecznego oraz postępowanie poszczególnych jednostek³. Zdrowie niewątpliwie jest jedną z najważniejszych wartości w życiu. Postrzeganie go jako tylko brak choroby to zbyt mało. Ochrona zdrowia i zapobieganie chorobom należą do stałych elementów życia codziennego. Zdrowie jest kształtowane przez procesy życia społecznego, podlega nieustannej ewolucji i wymaga ciągłej adaptacji⁴.

1. Zdrowie jako wartość społeczna

Prowadząc dyskurs dotyczący idei holizmu, należy rozpocząć od definicji zdrowia. Koncepcje zdrowia i jego ochrony zmieniały się w czasie wraz z rozwojem cywilizacyjnym społeczeństw i pojawianiem się kolejnych nurtów filozoficznych, których idee przewodnie miały wykładnie materialne w postaci paradygmatów⁵. Ewoluuja one przede wszystkim dzięki rozwojowi nauki i szerszemu spojrzeniu na otaczającą rzeczywistość. Choć odpowiedź na pytanie, czym jest zdrowie, może wydawać się oczywista, to jako zagadnienie abstrakcyjne jest ono trudne do jednoznacznego i kategorycznego określenia. Pomimo iż rezultatem rozważań na ten temat, trwających już od ponad dwóch tysięcy lat, jest ok. 300 definicji zdrowia, to jak dotąd nie powstała ta uniwer-

² Por. tamże.

³ T.B. Kulik, M. Latalski, *Przedmowa*, w: *Zdrowie publiczne*, red. T.B. Kulik, M. Latalski, Lublin 2002, s. 11.

⁴ Tamże.

⁵ A. Ostrzyżek, J.T. Marcinkowski, *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia. Teoria i praktyka kliniczna*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93 (2012), nr 4, s. 682.

salna, ujmująca jego istotę w sposób niebudzący zastrzeżeń⁶. Problem w tym, że definicje te bazują na kilku często odmiennych płaszczyznach (biologicznej, psychicznej czy społecznej). Co więcej, wbrew twierdzeniom o neutralnym charakterze obu pojęć (tj. zdrowia i ochrony zdrowia), wpływ na ich rozumienie mają nie tylko osiągnięcia naukowe, ale również czynniki społeczno-kulturowe, w tym aksjologie i ideologie oraz systemy społeczno-polityczno-ekonomiczne. To od nich zależy, czy zdrowie będzie pojmowane jako „brak choroby”, „norma gatunkowa”, „funkcjonowanie organizmu”, „zdolność adaptacyjna” czy „dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny”⁷.

Zdrowie było od wieków wysoko cenioną wartością. Badania prowadzone wśród dorosłych i młodzieży wskazują, że obok wartości z obszaru życia osobistego i rodzinnego jest ono uznawane za najważniejsze. Większość z badanych nie ryzykowałaby własnego zdrowia dla uzyskania korzyści materialnych czy dla pracy zawodowej⁸. Według definicji Światowej Organizacji Zdrowia (WHO),

Zdrowie jest stanem pełnego, dobrego samopoczucia/dobrostanu (*wellbeing*) fizycznego, psychicznego i społecznego, a jednostki lub grupy muszą mieć możliwość określania i realizowania swoich dążeń, zaspokajania potrzeb, a także zmiany środowiska bądź radzenia sobie z nim. Dlatego zdrowie jest postrzegane jako zasób życiowy, a nie cel życia. Zdrowie jest pojęciem pozytywnym, obejmującym zasoby osobiste i społeczne oraz możliwości fizyczne, a nie tylko brakiem obiektywnie istniejącej choroby czy niepełnosprawności⁹.

Definicja ta jest bardzo ważna i nowatorska, ponieważ nie poprzestaje na samym negującym ujęciu zdrowia jako braku choroby, ale bardzo mocno akcentuje jego aspekt pozytywny, którym jest dobrostan. Oznacza to, że w kwestiach zdrowia nie można skupiać się jedynie na chorobach i próbach ich zwalczania, ale należy koncentrować się zwłaszcza na jego wzmacnianiu. W odpowiedzi na tę potrzebę powstał więc „model biopsychospołeczny” zdrowia jako systemowe podejście do choroby, kładące nacisk na wzajemne relacje między ciałem a umysłem oraz na rozpatrywanie choroby na wszystkich poziomach. Model ten zajmuje się całym człowiekiem, a nie tylko „człowiekiem-maszyną”. Zakłada on, że człowiek nie tyle ma ciało, ile jest ciałem. Poddaje kryty-

⁶ Por. B. Woynarowska, *Edukacja zdrowotna*, Warszawa 2013.

⁷ H.T. Engelhardt, *Ideology and etiology*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 1976, nr 1, s. 256–257.

⁸ M. Banaszekiewicz, *Zdrowie jako wartość*, w: *Promocja zdrowia*, red. A. Andruszkiewicz, M. Banaszekiewicz, Lublin 2008, s. 11.

⁹ Por. *Zdrowie – definicja Światowej Organizacji Zdrowia (WHO)*, <https://ekaloria.pl/zdrowie/> (dostęp: 17 czerwca 2019).

ce sposób przedstawiania zdrowia i choroby na zasadzie „albo-albo”. Należy przyjąć, że istnieje pewna skala, w której pełne zdrowie i śmiertelna choroba znajdują się na przeciwległych końcach, a między nimi istnieje cała seria stanów pośrednich. Ta z pozoru niewielka zmiana w ujęciu problemu zdrowia i choroby ma poważne implikacje praktyczne i teoretyczne. Przyjmując zasadę „albo-albo”, nie mamy powodu, aby się zdrowiem interesować i zajmować¹⁰. Nowe spojrzenie na kwestię zdrowia i choroby stawia nas pomiędzy tymi biegunami i uświadamia nam, że zbliżanie się do jednego bądź drugiego zależy od świadomej i nieświadomej aktywności. Przyswajanie nawyków prozdrowotnych przesuwają nas w kierunku bieguna „zdrowie”¹¹. Bardzo dużą rolę odgrywa tu prewencja – zapobieganie chorobom. Jeżeli ludzie pragną być zdrowi, nie mogą ograniczyć się do chodzenia do lekarza wtedy, gdy zachorują (ponieważ jest to skupianie się jedynie na chorobach). Powinni koncentrować się także na samym zdrowiu – wzmocnić je przez odpowiedni tryb życia (np. właściwie odżywianie, aktywność fizyczna), sposób myślenia i właściwe radzenie sobie z emocjami. Współczesna definicja zdrowia WHO bardzo mocno podkreśla zatem związek zdrowia z życiem wewnętrznym i społecznym człowieka oraz z jego osobistą troską o kondycję fizyczną.

2. Potrzeby człowieka jako punkt wyjścia dla działań pielęgniarki

Omawiając rolę pielęgniarki w kontekście idei holizmu, należy wyjść od potrzeb człowieka, które stanowią fundament wielokierunkowych działań. Bezpieczeństwo rozpatrywane na poziomie antropologicznym stanowi dla jednostki wartość najwyższą, gdyż tylko przy jego zagwarantowaniu istnieje możliwość realizacji naturalnych, osobistych i społecznych potrzeb człowieka¹². Abraham Maslow, tworząc teorię hierarchii ludzkich potrzeb, ułożył je w kolejności od najbardziej podstawowych do tych wyższego rzędu. Najważniejsze spośród wszystkich są potrzeby fizjologiczne (inaczej egzystencjalne, niezbędne do przetrwania: pożywienie, tlen, sen), które warunkują procesy życiowe¹³. Następną jest potrzeba bezpieczeństwa: stabilności, pewności zatrudnienia, ochrony porządku, sprawiedliwości oraz wyeliminowania zagrożeń¹⁴.

¹⁰ B. Czarnecki, *Przedmiot psychologii zdrowia*, „Nauczyciel i Szkoła” 2001, t. 3–4, nr 12–13, s. 30.

¹¹ Tamże.

¹² K. Karolak, *Bezpieczeństwo jednostki i narodu – mrzonka czy realność w XXI wieku?*, w: *Bezpieczeństwo XXI wieku. Asymetryczny świat*, red. K. Liedel, P. Piasecka, T. Aleksandrowicz, Warszawa 2011, s. 16.

¹³ A. Mazzoneo, *Motivazione e personalia*, „Psicosintesi” 2006, nr 6, s. 19–20.

¹⁴ R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino 2011, s. 75.

Dalej wyszczególnione są potrzeby społeczne (przynależności i miłości), do których zaliczyć należy relacje interpersonalne, nawiązywanie przyjaźni, potrzebę afiliacji, przynależności do grupy. Ten poziom jest bardzo istotny, ponieważ niezaspokojenie tych potrzeb może doprowadzić do alienacji społecznej jednostki, poczucia wyobcowania czy nawet odrzucenia. Może to skutkować zaburzoną funkcjonowaniem w społeczeństwie oraz w miejscu pracy, co z kolei powoduje obniżenie efektywności pracownika.

Kolejny poziom tworzą potrzeby szacunku i uznania, które pojawiają się wtedy, gdy poprzednie zostały zaspokojone. Odnoszą się one nie tylko do sprawnie funkcjonujących relacji między ludźmi, ale także do konieczności uznania działań w ich postrzeganiu. Bardzo istotne jest, by inni dostrzegli profesjonalizm, kompetencje, umiejętności, aby docenili zaangażowanie jednostki. Należy też w tym miejscu wspomnieć o niebezpieczeństwie: jeśli ktoś zbyt mocno pragnie uznania, może to utrudniać współpracę z nim i być przyczyną zahamowania efektywności.

Najwyżej w piramidzie Masłowa znajduje się potrzeba samorealizacji. Tutaj jednostka koncentruje się na wykorzystaniu w pełni swojego potencjału i realizacji zamierzeń. W przeciwieństwie do czterech poprzednich, potrzeba samorealizacji nigdy nie zostaje zaspokojona, ponieważ człowiek wciąż pragnie rozwoju, stawia sobie ambitne cele. Należy tutaj mieć na uwadze także niebezpieczeństwa związane z niemożnością realizacji wytyczonych celów. Niekiedy mogą one przerastać czyjeś możliwości, co może prowadzić do frustracji lub załamania nerwowego¹⁵.

Ten hierarchiczny porządek sprawia, że warunkiem zaspokojenia potrzeb stojących wyżej jest przynajmniej częściowe zaspokojenie potrzeb niższych (biologicznych). Dzieje się tak dlatego, że potrzeba jest wyrazem związku człowieka ze światem i jego zależności od niego. Życie, zdrowie, rozwój, samopoczucie, zachowanie się w taki, a nie inny sposób świadczy o tym, że człowiek odczuwa brak czegoś, co znajduje się poza nim. Potrzeba jest czynnikiem dynamizującym życie ludzkie, pobudza do działania. Człowiek funkcjonuje poprzez zaspokajanie różnego rodzaju potrzeb. Są one wyznacznikiem celów, siłą napędową lub hamującą aktywność fizyczną i odczucia oraz decyzje. Najsilniej odczuwane w danym społeczeństwie potrzeby decydują o jego kulturze, typowych skłonnościach i dominujących wartościach. Potrzeby są wynikiem cech biologicznych i psychicznych człowieka ukształtowanych przez sprzężone oddziaływanie środowiska kulturowego i naturalnego. Ich źródłem są fizyczne

¹⁵ Z. Kawczyńska-Butrym, *Rodzina. Koncepcje i przemiany rodziny*, w: *Wybrane elementy socjologii*, red. A. Majchrowska, Lublin 2003, s. 73.

i duchowe wymagania ludzkiego organizmu, wynikają one także z uczestnictwa jednostki w życiu gospodarczym i społecznym¹⁶. Wydaje się, iż postępowanie zgodnie z założeniami modelu biopsychospołecznego daje szansę na całościowe spojrzenie na człowieka, zarówno kiedy jest zdrowy, jak i podczas choroby. Niestety, rzeczywistość okazuje się wręcz brutalna, ponieważ z jednej strony wprowadza się normy zatrudnienia dla pielęgniarek, z drugiej zaś, jako starzejąca się grupa zawodowa, często nie są one w stanie sprostać wymaganiom stawianym przez lekarzy, pacjentów i ich najbliższych. Pielęgniarka, opiekując się podopiecznym, zajmuje się także jego rodziną, uwzględnia jego środowisko życia, pracy i nauki oraz społeczność lokalną, w tym religię, wartości kulturowe oraz warunki socjoekonomiczne. Od pielęgniarki oczekuje się wysokiego poziomu etyczno-moralnego i odpowiedzialności. W relacji z pacjentem i jego rodziną wymaga się od niej biegłości w nawiązywaniu i utrzymywaniu kontaktu, słuchania, wyjaśniania oraz rozumienia zachowań niewerbalnych. Pielęgniarka powinna wykazywać się empatią i wrażliwością na problemy innych ludzi. Oczekuje się od niej również zdolności organizacyjnych oraz umiejętności wydajnej współpracy w zespole i z innymi świadczącymi¹⁷.

3. Idea holizmu – konceptualizacja pojęcia

W medycynie dominował i dominuje do dziś paradygmat biomedyczny, który wywodzi się z teorii siedemnastowiecznego filozofa René Descartesa i zakłada odrębność funkcjonalną ciała i umysłu. Świat w ujęciu Kartezjusza (i innych filozofów tego okresu) był jednym wielkim mechanizmem, maszyną rządzoną procesami ruchu (mechaniki), jego harmonię wyznaczały prawa matematyki, geometrii i mechaniki, a nie boskie prawodawstwo czy ludzkie dążenia do zdobycia wyznaczonych sobie celów. Częścią owego świata-maszyny był też człowiek. Jego naturę i zachowania analizowano i interpretowano za pomocą tych samych metod i opierając się na tych samych prawach (zasadach), jakie stosowano do zjawisk przyrodniczych, jak gdyby chodziło „o linie, płaszczyzny albo ciała”¹⁸. W modelu Kartezjusza zdrowie oznaczało więc perfekcyjne funkcjonowanie biologicznej maszyny; choroba to zepsucie („awaria”) któregoś z elementów ludzkiego organizmu. Zadaniem medycyny

¹⁶ Tamże.

¹⁷ L. Marcinowicz, *Rola pielęgniarki i położnej w sprawowaniu podstawowej opieki zdrowotnej*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 2014, t. 12, nr 4, s. 356.

¹⁸ Por. B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1954, s. 41.

miało być naprawienie owych uszkodzonych części, ale bez uwzględnienia stanu całości (maszyny-organizmu)¹⁹.

Ciało traktowano oddzielnie również w kontekście szybko rozwijających się w XX wieku nauk technicznych, które miały coraz większy udział w medycynie. Pacjent poddawany licznym badaniom diagnostycznym za pomocą różnego rodzaju aparatury znajduje się daleko od lekarza i często nie zostaje dokładnie poinformowany o celu tej diagnostyki i jej wynikach. Nierzadko jest traktowany w procesie leczenia jak maszyna, którą należy naprawić, usuwając lub wymieniając wadliwe części, lub też niszcząc „ciała obce” stanowiące przyczynę problemu. W tradycyjnym modelu biomedycznym zdrowie jest kategorią zobiektywizowaną – w dobrym stanie zdrowia nie ma dysfunkcji biologicznych. Zdrowie i choroba są kategoriami rozłącznymi – albo się jest zdrowym, albo chorym, nie ma natomiast stanów pośrednich. Zdrowy człowiek nie potrzebuje lekarza, natomiast chory powinien pozostać całkowicie pod jego kontrolą. Od pacjenta nie oczekuje się aktywności prozdrowotnej, a jedynie podporządkowania się zaleceniom lekarzy w czasie choroby²⁰.

Niestety, model mechanistyczny, traktujący człowieka jak „zepsutą maszynę”, nie dostrzega wpływu czynników psychicznych na zdrowie i chorobę, co dostrzegali lekarze z czasów przednowożytnych. Model biomedyczny uwzględnia wyobrażenia, myśli i emocje tylko jako aspekty psychiki, niemające wpływu na ciało. Odkrycia zewnętrznych przyczyn chorób, m.in. wirusów czy bakterii, dodatkowo wzmocniły jego pozycję. Z kolei rozwijające się w medycynie specjalizacje spowodowały, że lekarz koncentrował się podczas leczenia tylko na wybranych narządach zamiast na chorym całościowo. Aktualnie intensywny postęp wiedzy medycznej oraz zmiany w obrębie służby zdrowia (np. procedury obowiązujące konkretny oddział) dają możliwość leczenia tylko przypadłości mieszczących się w obrębie danej specjalizacji oddziału czy przychodni. Tak więc znowu nie można leczyć człowieka całościowo²¹.

Ponieważ biotechniczny model medycyny skupia się jedynie na chorobie i jej leczeniu, wpływa to również na kształtowanie się pewnych stereotypów myślenia i hierarchię wartości, według której wszystko to, co wiązało się z zachowaniem zdrowia i zapobieganiem chorobom, było mniej ważne niż to, co

¹⁹ E. Starzyńska-Kościszko, *Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2010, nr 12, s. 321.

²⁰ Por. K. Markocka-Mączka, K. Grabowski, R. Taboła, *Holistyczne podejście do pacjenta*, w: *Profilaktyka i edukacja zdrowotna*, red. E. Dybińska, M. Szpringer, R. Asienkiewicz, Lublin 2017, s. 173.

²¹ Por. M.A. Basińska, *Psychospołeczny kontekst promocji zdrowia*, w: *Promocja zdrowia*, dz. cyt., s. 19.

łączyło się z chorobą i jej leczeniem. Zdrowie pojmowane jest tutaj jako brak choroby, którą traktuje się jako skutek nieprawidłowości w budowie określonego narządu lub zaburzeń w jego funkcjonowaniu. W centrum zainteresowania pielęgniarki znajduje się więc przede wszystkim fizyczny wymiar osobowości pacjenta, często z pominięciem wymiaru psychicznego, duchowego, społecznego i kulturowego. Skutkiem takiego stanu rzeczy staje się przedmiotowe traktowanie pacjenta. Według tej koncepcji, pacjent to wyizolowany organizm, w którym należy pielęgnować niesprawny narząd. Pielęgnowanie się zatem nie człowieka, ale jego ciało (a nieraz tylko jego konkretny element). Pielęgniarstwo instrumentalne poprzez pominięcie zdrowia, a skupienie się na chorobie jedynie w jej wymiarze biologicznym zmniejsza możliwości działania pielęgniarki. Przyczyniają się do tego brak profilaktyki, promocji zdrowia oraz pomijanie środowiska rodzinnego i naturalnego w procesie pielęgnowania.

Człowiek w pracy pielęgniarki powinien być podmiotem, a nie przedmiotem działań. Według koncepcji Florence Nightingale, człowieka jako osobę tworzą komponenty fizyczne, intelektualne, emocjonalne oraz duchowe. Nie jest on jednak ich sumą, lecz jednością. Nightingale dużą wagę przywiązywała do zapewnienia komfortu fizycznego i psychicznego pacjenta – człowieka chorego i cierpiącego. Poszanowanie godności każdego pacjenta, uwzględnienie jego osobowości, indywidualności, czuwanie nad jego zdrowiem fizycznym, psychicznym stało się dla niej podstawą pielęgnowania. Uważała, że wszyscy ludzie mają prawo do opieki zdrowotnej, stąd humanitaryzm będący istotą działania pielęgniarek winien wyrażać się w praktyce w udzielaniu pomocy zawsze, wszędzie i każdej potrzebującej osobie. Dlatego też pielęgniarki powinny odznaczać się bardzo wysoką kulturą moralną, a na pierwszym planie swojej działalności zawodowej stawiać dobro chorego, czyli ochronę jego życia i zdrowia, jak i okazywać mu zaufanie, wyrozumiałość, życzliwość i miłość²².

Nightingale podchodziła więc do osoby ludzkiej w sposób holistyczny. Miało to źródło w wyznawanym przez nią światopoglądzie, według którego człowiek dla osiągnięcia własnego zbawienia powinien podejmować ciężką pracę, aby zyskiwać dobrostan moralno-emocjonalno-fizyczny²³. Człowiek w jej teorii pielęgniarstwa stanowi centrum. Istnieją w nim naturalne siły leczenia, którego przebieg utrudniają czynniki środowiska. Pielęgniarka niejako manipuluje tymi czynnikami na korzyść człowieka. Pomagając chorym, ma ona możliwość rozwijania i duchowego doskonalenia się. Ludzie różnią się

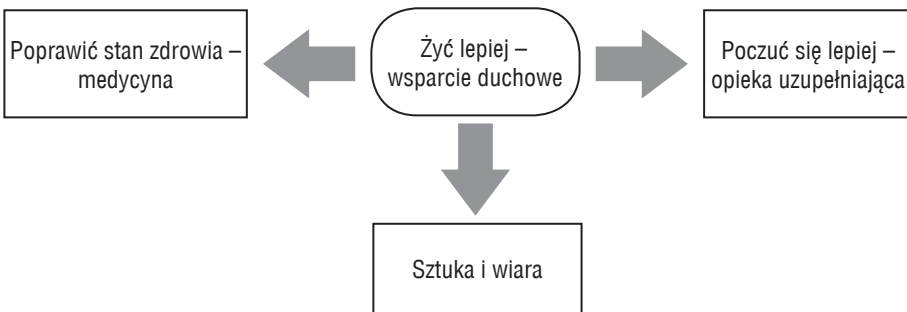
²² A. Nawrocka, *Etos polskich pielęgniarek w aspekcie historycznym*, „*Annales Academiae Medicae Silesiensis*” 2009, t. 63, nr 1, s. 69.

²³ S. Poznańska, *Istota wielkiej teorii koncepcyjnego modelu pielęgniarstwa F. Nightingale*, w: *Etyka w pracy pielęgniarskiej*, red. I. Wrońska, J. Mariański, Lublin 2002, s. 281.

między sobą biologicznie, socjoekonomicznie, wierzeniami, a także chorobami. Wszyscy są jednak sobie równi i wszyscy mają jednakowe prawa do korzystania z pomocy w sprawach zdrowia²⁴.

Holizm (gr. *hólos* – cały) jest to teoria rzeczywistości, zgodnie z którą świat stanowi całość hierarchicznie złożoną z licznych całości niższego rzędu i podlega dynamicznej, twórczej ewolucji, prowadzącej do powstania coraz to nowych, jakościowo różnych całości (nieudających się zredukować do sumy swych części); zapoczątkowany przez Jana Ch. Smutsa, rozwijany przez niektórych biologów i filozofów angielskich w pierwszej połowie XX wieku²⁵. Idea całościowego podejścia w medycynie jest jednak znacznie starsza. Słowa przypisywane Hipokratesowi: „by leczyć ciało ludzkie, konieczna jest wiedza o całości zjawisk”, stanowią podstawę dzisiejszej holistycznie rozumianej medycyny. Grecki lekarz uważał bowiem, że człowiek pozostaje w ścisłym związku ze swoim środowiskiem, ale przede wszystkim, że należy leczyć człowieka, a nie konkretną chorobę²⁶.

Schemat 1. Potrzeby pacjenta



Źródło: M. Baum, *Pojęcie holizmu w medycynie konwencjonalnej i alternatywnej*, tłum. A. Bronowicz, „Medycyna po Dyplomie” 2010, nr 9, s. 95.

Holizm w odniesieniu do pielęgniarstwa oznacza świadczenie opieki we wszystkich stanach zdrowia i choroby i we wszystkich obszarach życia pacjenta. Pielęgniarka musi więc wykorzystywać wszystkie swoje umiejętności, by udzielić mu wszechstronnej pomocy. Interwencja pielęgniarska może być

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. *Holizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/holizm;4008462.html> (dostęp: 17 czerwca 2019).

²⁶ A. Ostrzyżek, J.T. Marcinkowski, *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia*, dz. cyt., s. 682–683.

nieskuteczna, jeśli ukierunkowana jest tylko na fragment (segment) problemu zdrowotnego, względnie jeśli bierze pod uwagę tylko jedną możliwą przyczynę zaobserwowanego stanu (np. tylko somatyczną lub tylko psychiczną). Holizm oznacza traktowanie organizmu jako całości, co wynika z faktu, że organizm jest czymś więcej niż sumą swoich części, ponieważ stanowi system²⁷. Holizm to podejście do pacjenta jako do bytu intelektualnego, emocjonalnego, społecznego, duchowego i – oczywiście – fizycznego; wymaga także od pacjenta aktywności w kwestii jego leczenia, rezygnacji z biernego bycia biorcą świadczeń leczniczych, w czym nie można mu jednak przeszkadzać. Takie podejście zmusza do innego spojrzenia na chorobę. Holistyczny model zdrowia obejmuje płaszczyzny:

- fizyczną (funkcjonowanie biologiczne organizmu jako całości),
- psychiczną (funkcjonowanie poznawcze i emocjonalne),
- społeczną (zdolność do utrzymywania prawidłowych relacji międzyludzkich),
- duchową (związaną z osobistymi przekonaniami)²⁸.

Zdrowie w tym modelu przedstawiane jest jako stan równowagi dynamicznej organizmu i jako jeden ze stanów pośrednich jest usytuowane pomiędzy hipotetycznym optimum zdrowia i klinicznym stadium choroby. Jako pozytywne wskaźniki zdrowia i jego „zaplecze funkcjonalne” wymieniane są rezerwa zdrowia pozytywnego i potencjał zdrowotny jednostki. Podejście holistyczne uznaje odrębność psychospołeczną każdego chorego i poszukuje sposobów leczenia dostosowanych do jego indywidualnych potrzeb, przyjmując tezę o wyjątkowości każdego życia przy zwyczajności przeżywanej choroby. Respektuje społeczne otoczenie chorego i również w nim poszukuje źródeł dysfunkcji i patologii, z którymi mierzy się pacjent. Włącza rodzinę i społeczność, a przede wszystkim samego chorego w proces przejmowania kontroli nad chorobą, odbudowywania zdrowia i zwiększania jego potencjału²⁹. Pielęgnacja w ujęciu holistycznym powinna być działaniem bez granic obejmującym człowieka jako całość, jego pragnienia i ogół cierpień. Człowiek jest bowiem wartością absolutną i niezastąpioną³⁰.

Holizm wymaga zainteresowania całą osobą w jej własnym otoczeniu oraz ogółem stosowanych metod leczenia. Wynika to przede wszystkim z ochrony

²⁷ Por. W. Ciechaniewicz, *Pielęgniarstwo. Ćwiczenia*, Warszawa 2001.

²⁸ A. Ostrzyżek, J.T. Marcinkowski, *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia*, dz. cyt., s. 683.

²⁹ Tamże.

³⁰ A. Zaworska, *Etyka zawodu pielęgniarskiego*, „Biuletyn Świętokrzyskiej Izby Pielęgniarek i Położnych” 2002, nr 1, s. 5–7.

naczelnych wartości człowieka – zdrowia i życia – oraz osobowego przedmiotu oddziaływań zawodowych, co wyklucza instrumentalne traktowanie podopiecznych. Osoba ludzka nie może być dla nikogo przedmiotem działania czy też jego środkiem, ale zawsze celem. Zadaniem i obowiązkiem pielęgniarki jest całościowe podejście do pacjenta jako istoty integralnej. Podobnie jak lekarz, wkracza ona w sferę biomedyczną życia ludzkiego, która wymaga szczególnej czci, szacunku i ochrony³¹.

Podejście holistyczne łączy ekologiczną subtelność starożytnych obrzędów terapeutycznych z ofertą współczesnej nauki, uwzględniając zarówno te techniki, których skuteczność została dowiedziona, jak również te, które dopiero od niedawna zaczyna się stosować. Zmierzają do stworzenia takiego systemu opieki zdrowotnej i edukacji, w którym ludzie, jako członkowie określonej społeczności, sami będą troszczyć się o własne zdrowie³². Nie oznacza to, iż pacjent sam będzie się leczył. Należy jednak docenić, jak istotna jest samoobserwacja. Czujny pacjent bywa niezwykle pomocny w postawieniu mu prawidłowej diagnozy. Niestety, rzeczywistość bywa przytłaczająca. Niektórzy lekarze, słysząc mnóstwo objawów z ust pacjenta, stwierdzają nerwicę lub hipochondrię. A stan faktyczny jest niejednokrotnie inny. Dlatego na chorego należy spojrzeć w sposób wielowymiarowy, z uwzględnieniem jego własnej obserwacji oraz odczuć. Nie można przykładać tej samej miary do każdego. Inną kwestią jest komercjalizacja służby zdrowia, wskutek czego pacjent stał się klientem/świadczeniobiorcą, a lekarz świadczeniodawcą. Leczenie, a właściwie obecnie udzielanie świadczeń, stało się procedurą o określonej wartości finansowej, czyli produktem. Każdej chorobie przypisany jest numer statystyczny, szpitale i przychodnie mają swoje limity, których przekroczenie powoduje sankcje pieniężne. Lekarz staje się przedsiębiorcą, jego własne korzyści finansowe i korzyści finansowe instytucji, w której pracuje, stają się znaczącym, jeśli nie zasadniczym motywem jego myślenia i działania³³. Niemały i wręcz niekontrolowany wzrost wydatków na terapię i związany z tym kryzys opieki zdrowotnej spowodował bezsilność medycyny w modelu biomedycznym.

³¹ J. Łodzińska, *Spoleczno-zawodowe determinanty profesji pielęgniarskiej w sprawowaniu opieki paliatywnej*, w: *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, red. J. Łodzińska, S. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2017, s. 160.

³² Z. Kostrzanowska, *Ogólna etyka pielęgniarstwa*, w: *Etyka w pracy pielęgniarzkiej*, dz. cyt., s. 148–149.

³³ F. Heubel, *Patients or customers: ethical limits of market economy in health care*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 2000, t. 25, nr 2, s. 240.

4. Praktyczny aspekt holizmu w pielęgniarstwie

Kształtowanie się zawodu pielęgniarstwa na świecie wpływa z szeroko pojętej opieki nad chorym, w tym nad chorym dzieckiem, osobą dorosłą i starszą. Pielęgnowanie rozumiane głównie jako troszczenie się ulega dynamicznym zmianom. Niewystarczające jest już postrzeganie pacjenta jako osoby chorej przez pryzmat jego (nie)zaspokojonych potrzeb biologicznych, psychicznych czy społecznych. Światowa Organizacja Zdrowia kładzie nacisk przede wszystkim na subiektywne poczucie zdrowia pacjenta, a także na jego sferę biopsychospołeczną, duchową czy kulturową. Także według WHO, zdrowie to swego rodzaju dobrostan o dużej dynamice, podlegający regularnym procesom, i dlatego należy je wpisać w kontekst norm, praw i wartości człowieka³⁴.

Współczesne pielęgniarstwo nabiera coraz większego znaczenia w systemie opieki zdrowotnej, stanowiąc jego niezbędny element. Odgrywa coraz większą rolę w promowaniu i zachowaniu zdrowia oraz zapobieganiu chorobom w różnych środowiskach życia człowieka. Pielęgniarki stanowią najliczniejszą grupę pracowników medycznych zatrudnionych w podmiotach leczniczych, pełniąc zasadniczą funkcję w opiece nad człowiekiem zdrowym i chorym. Stefania Poznańska przedstawiła pielęgniarstwo jako złożoną działalność, zawód, profesję, naukę i sztukę. Według autorki, złożona działalność opiera się na świadczeniu profesjonalnej opieki pielęgniarstwa „zarówno pojedynczemu człowiekowi, jak i całemu społeczeństwu”³⁵. Opieka ta dotyczy nie tylko pomocy w chorobie, ale ukierunkowana jest również na promowanie i umacnianie zdrowia³⁶. Istotą pielęgniarstwa jest m.in. szeroko rozumiana „troskliwość pielęgniarstwa”, która według Poznańskiej przejawia się w określonych cechach pielęgniarki: lubi ludzi i nie jest jej obojętny ich los, chce im pomagać, posiada niezbędną ku temu wiedzę i umiejętności, zna i rozumie osoby, którym pomaga, zna ich problemy zdrowotne, świadczy pomoc poprzez ułatwianie, a nie wydawanie poleceń i kontrolowanie, zna swoje możliwości i ograniczenia oraz zasługuje na zaufanie³⁷. Całościowo pojmowana opieka nad chorym oraz troska o niego w różnych aspektach to jej podstawowe zadanie. Zwiększone oczekiwania wobec współczesnego pielęgniarstwa nie tylko zachęcają, ale w jakimś sensie wymuszają podejmowanie działań na rzecz porządkowania

³⁴ W. Włodarczyk, *Pielęgniarstwo w Polsce i na świecie*, Piła 2009, s. 16.

³⁵ S. Poznańska, *Pielęgniarstwo*, w: *Podstawy pielęgniarstwa*, t. I: *Założenia teoretyczne*, red. B. Ślusarska, D. Zarzycka, K. Zahradniczek, Lublin 2004, s. 21–22.

³⁶ *Taż*, *Istota wielkiej teorii koncepcyjnego modelu pielęgniarstwa F. Nightingale*, dz. cyt., s. 21.

³⁷ *Taż*, *Pielęgniarstwo*, w: *Podstawy pielęgniarstwa*, t. I: *Założenia teoretyczne*, red. B. Ślusarska, D. Zarzycka, K. Zahradniczek, Lublin 2008, s. 21–24.

dotychczasowego stanu wiedzy, dokumentowania doświadczeń praktycznych oraz wyników poszukiwań teoretycznych mających doprowadzić do formułowania merytorycznie uzasadnionych odpowiedzi³⁸.

W obliczu zachodzących zmian w opiece zdrowotnej i wobec coraz bardziej skomplikowanych problemów zdrowotnych pielęgniarstwa są często postrzegane jako główna siła uczestnicząca w strategii tych reform. Jako największa grupa profesjonalistów zajmujących się ochroną zdrowia w regionie europejskim WHO, mają wielki wkład w osiągnięcie przez kraje członkowskie wyznaczonych celów zdrowotnych, szczególnie w dobie niżu demograficznego³⁹. Jego efektem jest dynamiczny wzrost populacji osób starszych, którym poświęca się coraz więcej uwagi. Sprawowanie opieki pielęgniarstwa nad pacjentami w starszym wieku ze względu na występowanie złożonych problemów zdrowotnych, pielęgnacyjnych, jak i społeczno-psychologicznych jest dla pielęgniarek wyzwaniem. Oprócz wiedzy medycznej opieka ta wymaga od nich znajomości procesu starzenia, charakterystycznych dla tej fazy życia zachowań i problemów, a także znajomości zagadnień z zakresu pedagogiki i psychologii. Zapewnienie opieki pielęgniarstwa w środowisku domowym ludzi starszych jest priorytetowym działaniem zapobiegającym zjawisku ich instytucjonalizacji lub przedwczesnej instytucjonalizacji⁴⁰.

Przykładem pielęgniarki, która pokazała, jak przetrwać w trudnych czasach, jak opiekować się pacjentem w sposób wieloaspektowy, jak okazać mu szacunek, jest Hanna Chrzanowska⁴¹. Doskonale zdawała sobie sprawę ze złożoności natury ludzkiej. Postrzegała człowieka w sposób niezwykle holistyczny. Widziała go w perspektywie biopsychospołecznej. Całkowicie oddała siebie i swoją pracę drugiemu. Wiedzę teoretyczną przekazywaną na wykładach środowisku pielęgniarstwu wprowadzała w czyn, czuwając przy łóżkach pacjentów. Całe dorosłe życie poświęciła chorym oraz trosce o upowszechnianie wiedzy, jak należy się nimi opiekować. Była pionierką pielęgniarstwa społecznego, określanego również jako otwarte (w odróżnieniu od pracy pielęgniar-

³⁸ J. Górajek-Jóźwik, *Przedmowa*, w: *Filozofia i teorie pielęgnowania*, red. J. Górajek-Jóźwik, Lublin 2007, s. 7.

³⁹ I. Wrońska, J. Mariański, *Wstęp*, w: *Etyka w pracy pielęgniarstwa*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁰ M. Wysokiński, I. Wrońska, R. Ślusarz, *Niesprawność osób starszych wyzwaniem dla opieki pielęgniarstwa*, „Problemy Pielęgniarstwa” 19 (2011), nr 2, s. 239–240.

⁴¹ Hanna Chrzanowska (1902–1973) – polska pielęgniarka, działaczka charytatywna, pisarka, pedagog, instruktorka i prekursorka pielęgniarstwa rodzinnego, domowego i parafialnego, wiceprzewodnicząca oraz członek Zarządu Głównego Polskiego Stowarzyszenia Pielęgniarek Zawodowych, naczelna redaktor czasopisma „Pielęgniarka Polska”, współorganizatorka Polskiego Towarzystwa Pielęgniarstwa, autorka m.in. *Pielęgniarstwa w otwartej opiece zdrowotnej* oraz *Rachunku sumienia pielęgniarki*.

rek w szpitalach i innych zakładach zamkniętych), którego jedną z form była opieka domowa. Uważała, że przewlekłe chorego człowieka, który z różnych powodów nie może już leczyć się w szpitalu, należy otoczyć wielowymiarową opieką w domu. Stawiała więc pielęgniarce bardzo wysokie wymagania. Miała ona nie tylko zadbać o higienę osobistą chorego, opatrywać jego rany (odleżyny uważane były wówczas za klęskę pielęgniarki), lecz także – w miarę swoich możliwości – ulżyć jego różnorodnym dolegliwościom, a jeśli nie leżało to już w jej kompetencjach, postarać się, aby pacjenta odwiedził lekarz. Pierwszym jednak zadaniem pielęgniarki domowej było dostrzec w chorym człowieka, okazać mu szacunek i empatię, zainteresować się jego życiem, problemami i potrzebami, również tymi najbardziej podstawowymi, jak posiłki, czysta bielizna, uporządkowanie mieszkania. Celem pielęgniarki było pomóc cierpiącemu w taki sposób, aby uszanować jego godność, i to w każdych warunkach. Hanna Chrzanowska doskonale wiedziała, że nie można skupiać się tylko na jednym wymiarze człowieka, np. tylko fizycznym czy psychicznym. Zdawała sobie sprawę, że idea holizmu stanowi filozoficzną podstawę działań podejmowanych przez przedstawicieli tych wszystkich zawodów opiekuńczych, które zorientowane są na biopsychospołeczny model zdrowia. Duże znaczenie w promowaniu holistycznego podejścia do pacjenta mają także teorie pielęgnowania autorstwa Virginii Henderson, Dorothei Orem czy Callisty Roy.

Z biegiem czasu rola pielęgniarki ewoluowała od służenia do osiągnięcia coraz większej wiedzy medycznej, zorientowania na pacjenta jako indywidualną osobę – człowieka. W aktualnie obowiązującej Ustawie o zawodach pielęgniarki i położnej pielęgniarstwo określane jest jako samodzielny zawód medyczny, który może wykonywać osoba posiadająca do tego prawo. Ponadto zgodnie z treścią art. 4.1, funkcja pielęgniarki polega na udzielaniu świadczeń zdrowotnych, w szczególności na:

- „rozpoznawaniu warunków i potrzeb zdrowotnych pacjenta,
- rozpoznawaniu problemów pielęgnacyjnych pacjenta,
- planowaniu i sprawowaniu opieki pielęgnacyjnej nad pacjentem,
- samodzielnym udzielaniu w określonym zakresie świadczeń zapobiegawczych, diagnostycznych, leczniczych i rehabilitacyjnych oraz medycznych czynności ratunkowych,
- realizacji zleceń lekarskich w procesie diagnostyki, leczenia i rehabilitacji,
- orzekaniu o rodzaju i zakresie świadczeń opiekuńczo-pielęgnacyjnych,
- edukacji zdrowotnej i promocji zdrowia”⁴².

⁴² Ustawa z dnia 15 lipca 2011 r. o zawodach pielęgniarki i położnej (Dz.U. z 2011, nr 174, poz. 1039 z późn. zm.).

Wydaje się, że ustawa zakłada całościowe spojrzenie na pacjenta, ujmując niejako wszystkie etapy opieki nad chorym. Predyspozycjami warunkującymi przydatność do tego zawodu są: spostrzegawczość (obserwowanie objawów chorego), dobra pamięć, dokładność (szczególnie podczas dobierania leków dla chorych), systematyczność (bezbłędne wykonywanie zleceń lekarskich), opanowanie i rozważa (chory powinien mieć zapewnioną spokojną atmosferę), poczucie odpowiedzialności i zaradności (w sytuacjach nagłych podczas nieobecności lekarza należy podejmować samodzielne decyzje), opiekuńczość⁴³.

Ponadto specyfika zawodu pielęgniarstwa wymaga od wykonujących go osób szeregu sprawności: oprócz gruntownego wykształcenia także umiejętności pracy w zespole, czujności, zdolności opanowania emocji, bycia w dobrej kondycji psychofizycznej, dyspozycyjności, umiejętności oddzielenia sfery zawodowej od spraw osobistych⁴⁴.

Pielęgniarka jest łącznikiem między pacjentem, środowiskiem a innymi pracownikami służby zdrowia⁴⁵. Pielęgniarstwo to nie tylko zawód, ale także powołanie, wymagające od jej przedstawicieli przyjęcia i prezentowania specyficznej postawy. Oczekiwania i wymagania społeczeństwa odnośnie do kompetencji pielęgniarek oraz ich postępowania są coraz większe. Działając zgodnie z normami etycznymi w konkretnych sytuacjach, personel pielęgniarski ma istotny wpływ na kształtowanie opinii publicznej o tym zawodzie⁴⁶. W konsekwencji rozwoju medycyny pielęgniarstwo przekształciło się w samodzielną i wymagającą wysokich kwalifikacji profesję⁴⁷. Holistyczne podejście do pacjenta stało się niejako obowiązkiem pielęgniarek. Mimo piętujących się trudności, starają się one sprostać temu zadaniu.

Badania przeprowadzone w 2017 roku na grupie 2384 podlaskich pielęgniarek wykazały, iż dla ponad 84% powodem, dla którego wybrały taką ścieżkę zawodową, była chęć niesienia pomocy drugiemu człowiekowi⁴⁸. Z analizy materiału wynika także, iż motywem wyboru zawodu pielęgniarstwa nie był związany z nim prestiż. Co więcej, bycie pielęgniarką nie jest postrzegane jako powód do dumy przez środowisko pielęgniarskie również po latach wykonywania zawodu. Z drugiej strony, osoby niezwiązane z opieką medyczną profesję

⁴³ J.F. Terelak, *Stres zawodowy*, Warszawa 2007, s. 284.

⁴⁴ J. Łodzińska, *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych. Studium socjologiczne na przykładzie pielęgniarek w województwie podlaskim*, Warszawa 2018, s. 86–87.

⁴⁵ M. Minczewska, *Praca pielęgniarki*, Warszawa 1973, s. 176.

⁴⁶ J. Łodzińska, *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych*, dz. cyt., s. 86–87.

⁴⁷ H. Czobera, *Miejsce pielęgniarstwa w ramach nauk medycznych*, Warszawa 1974, s. 28.

⁴⁸ J. Łodzińska, *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych*, dz. cyt., s. 149.

tę uznają za znaczącą. Badania CBOS z 2017 roku dotyczące prestiżu zawodowego wskazują, iż zawód pielęgniarki w Polsce cieszy się wysokim zaufaniem, znalazł się bowiem na drugiej pozycji w rankingu. Natomiast same zainteresowane oceniają go jako średnio prestiżowy. Czynnikiem najsilniej oddziałującym na pozycję pielęgniarek i położnych jest uznanie pacjentów i profesjonalizm personelu, na który składa się: samodzielność zawodowa, umiejętności i wykształcenie. Na wizerunek pielęgniarki wpływają również relacje między nią a pacjentem i jego rodziną, a także jej doświadczenie i wiedza⁴⁹. Oznacza to, iż oczekiwania społeczne względem tej grupy zawodowej można uznać za spełnione. Powodem, dla którego badane przez CBOS respondentki zostały pielęgniarkami, była chęć niesienia pomocy drugiemu człowiekowi oraz świadomość bycia potrzebnym (77%)⁵⁰. Z ankiety wynika również, że pielęgniarki pozostają wierne swojemu powołaniu – trwają przy pacjencie w zdrowiu i w chorobie, mimo wielu zastrzeżeń co do warunków płacowych. Rozczarowanie, niepokój i frustracje kadry pielęgniarskiej budzi niskie ich zdaniem wynagrodzenie, które jest nieadekwatne do wykonywanej pracy, ocenianej jako ciężka, oraz do spoczywającej na nich odpowiedzialności. Jak wykazały badania, blisko 68% pielęgniarek nie myśli jednak o zmianie zawodu⁵¹.

Należy podkreślić, że profesja ta wymaga dziś coraz większej wiedzy fachowej, dlatego pielęgniarki są jedną z najbardziej kształcących się grup zawodowych. Każdego roku podejmują one wiele kursów kwalifikacyjnych, specjalistycznych lub specjalizacji. Od kilkunastu lat możliwe jest doktoryzowanie się w dziedzinie pielęgniarstwa. Rozwój medycyny i ogromny postęp w diagnostyce i leczeniu sprawia, że wykwalifikowana pielęgniarka będąca członkiem zespołu terapeutycznego ma obecnie większą autonomię. Dzięki temu staje się możliwe holistyczne spojrzenie na pacjenta z perspektywy wykształconej, samodzielnej oraz kompetentnej kadry pielęgniarskiej. Nadal nie jest to jednak proste.

⁴⁹ Por. E. Tymoszuk, *W poszukiwaniu prestiżu mojego zawodu*, <https://www.pielegniarkicyfrowe.pl/2017/10/19/w-poszukiwaniu-prestizu-mojego-zawodu/> (dostęp: 21 czerwca 2019).

⁵⁰ J. Łodzińska, *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych*, dz. cyt., s. 149.

⁵¹ Tamże, s. 248.

Zakończenie

Współcześnie od osób zajmujących się opieką medyczną wymaga się świadomości istnienia społecznych aspektów choroby i zdrowia. Wiążąca się z nimi medycyna powinna być nie tylko nowoczesna, naukowa, ale przede wszystkim mieć „ludzką twarz”⁵². Model biotechniczny stanowi swego rodzaju ograniczenie w podejściu holistycznym, ponieważ pacjent jest w nim traktowany niestety przedmiotowo. Z kolei model biopsychospołeczny zakłada postrzeganie go w sposób podmiotowy. W ramach tego systemu pielęgniarki powinny zajmować się pacjentami wieloaspektowo, ponieważ takie jest społeczne oczekiwanie. Holizm w całej swej rozciągłości jest podstawą działań pielęgniarki w procesie opieki nad chorym. Nie jest łatwo zastosować go w praktyce, przede wszystkim dlatego, że pielęgniarki pracują pod presją czasu, ich działania nie są skoordynowane, często są niezadowolone z bardzo dużego kontrastu między swoimi wynagrodzeniami a wynagrodzeniami lekarzy. Ponadto holistyczne podejście do pacjenta utrudnia im machina procedur medycznych, w której często rachunek ekonomiczny decyduje o zastosowanym leczeniu. Takich powodów można by wskazać dużo więcej.

Reasumując, we współczesnym pielęgniarstwie realizowane jest podejście holistyczne, o czym świadczy m.in. wysokie miejsce w rankingu zawodów cieszących się największym zaufaniem społeczeństwa. Personel natomiast staje na wysokości zadania na miarę swoich możliwości. Pielęgniarka jest pełnoprawnym członkiem zespołu terapeutycznego i niejako pomostem pomiędzy lekarzem a pracownikami zajmującymi się opieką uzupełniającą czy wspierającą. Jednak braki kadrowe, zbyt niskie uposażenie w stosunku do wykonywanych czynności, odpowiedzialności i wykształcenia powodują frustrację tego środowiska, co niestety odbija się na jakości świadczonych przez nie usług. Z kolei oczekiwania społeczne wobec tej grupy zawodowej, szczególnie w momentach trudnych dla chorych i ich bliskich, są bardzo duże. Pielęgniarka zaś musi sprostać wielorakim zadaniom stawianym nie tylko przez pacjentów, ale również przełożonych i lekarzy.

⁵² E. Jachymczyk, J. Gołębiowski, J. Stypuła, *Etyka i odpowiedzialność zawodowa w pracy pielęgniarki sprawującej opiekę nad pacjentem neurochirurgicznym*, „Studia Medyczne” 2008, t. 11, s. 48–50.

Bibliografia

- Banaszkiewicz M., *Zdrowie jako wartość*, w: *Promocja zdrowia*, red. A. Andruszkiewicz, M. Banaszkiewicz, Lublin 2008.
- Basińska, M.A., *Psychospołeczny kontekst promocji zdrowia*, w: *Promocja zdrowia*, red. A. Andruszkiewicz, M. Banaszkiewicz, Lublin 2008.
- Baum M., *Pojęcie holizmu w medycynie konwencjonalnej i alternatywnej*, tłum. A. Bronowicz, „Medycyna po Dyplomie” 2010, nr 9, s. 92–96.
- Bielawska J., *Interdyscyplinarny charakter pielęgniarstwa*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2014, nr 14, s. 9–20.
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino 2011.
- Ciechaniewicz W., *Pielęgniarstwo. Ćwiczenia*, Warszawa 2001.
- Czarnecki B., *Przedmiot psychologii zdrowia*, „Nauczyciel i Szkoła” 2001, t. 3–4, nr 12–13, s. 28–32.
- Czobera H., *Miejsce pielęgniarstwa w ramach nauk medycznych*, Warszawa 1974.
- Engelhardt H.T., *Ideology and etiology*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 1976, nr 1, s. 256–268.
- Górajek-Jóźwik J., *Przedmowa*, w: *Filozofia i teorie pielęgnowania*, red. J. Górajek-Jóźwik, Lublin 2007.
- Heubel F., *Patients or customers: ethical limits of market economy in health care*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 2000, t. 25, nr 2, s. 240–253.
- Holizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/holizm;4008462.html> (dostęp: 17 czerwca 2019).
- Jabłońska K., *Błogosławiona Hanna Chrzanowska i jej kompleks wyższości*, <http://wiedz.com.pl/2018/04/28/blogoslawiona-hanna-chrzanowska-i-jej-kompleks-wyzszosci/> (dostęp: 20 czerwca 2019).
- Jachymczyk E., Gołębiowski J., Stypuła J., *Etyka i odpowiedzialność zawodowa w pracy pielęgniarki sprawującej opiekę nad pacjentem neurochirurgicznym*, „Studia Medyczne” 2008, t. 11, s. 47–50.
- Karolak K., *Bezpieczeństwo jednostki i narodu – mrzonka czy realność w XXI wieku?*, w: *Bezpieczeństwo XXI wieku. Asymetryczny świat*, red. K. Liedel, P. Piasecka, T. Aleksandrowicz, Warszawa 2011.
- Kawczyńska-Butrym Z., *Rodzina. Koncepcje i przemiany rodziny*, w: *Wybrane elementy socjologii*, red. A. Majchrowska, Lublin 2003.
- Kostrzanowska Z., *Ogólna etyka pielęgniarstwa*, w: *Etyka w pracy pielęgniarstwie*, red. I. Wrońska, J. Mariański, Lublin 2002.
- Kotlarska-Michalska A., *Starość w aspekcie socjologicznym*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 2000, nr 12, s. 147–159.
- Krzyżanowska-Łągowska U., *Elementy duchowości w etosie pielęgniarstwie*, w: *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, red. J. Łodzińska, S. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2017.
- Kulik T.B., Latański M., *Przedmowa*, w: *Zdrowie publiczne*, red. T.B. Kulik, M. Latański, Lublin 2002.

- Łodzińska J., *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych. Studium socjologiczne na przykładzie pielęgniarek w województwie podlaskim*, Warszawa 2018.
- Łodzińska J., *Społeczno-zawodowe determinanty profesji pielęgniarskiej w sprawowaniu opieki paliatywnej*, w: *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, red. J. Łodzińska, S. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawa 2017.
- Marcinowicz L., *Rola pielęgniarki i położnej w sprawowaniu podstawowej opieki zdrowotnej*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 2014, t. 12, nr 4, s. 352–357.
- Markocka-Mączka K., Grabowski K., Taboła R., *Holistyczne podejście do pacjenta*, w: *Profilaktyka i edukacja zdrowotna*, red. E. Dybińska, M. Szpringer, R. Asienkiewicz, Lublin 2017.
- Mazzonetto A., *Motivazione e personalia*, „Psicosintesi” 2006, nr 6, s. 19–21.
- Minczewska M., *Praca pielęgniarki*, Warszawa 1973.
- Nawrocka A., *Etos polskich pielęgniarek w aspekcie historycznym*, „Annales Academiae Medicae Silesiensis” 2009, t. 63, nr 1, s. 59–72.
- Niechwiadowicz-Czapka T., Klimczyk A., *Wybrane zagadnienia z pielęgniarstwa geriatrycznego*, Wrocław 2010.
- Organiściak E., *Teorie treści*, w: *Motywowanie pracowników jako warunek funkcjonowania nowoczesnej firmy*, http://motywowanie-pracownikow.eprace.edu.pl/530,Teorie_tresci.html (dostęp: 17 czerwca 2019).
- Ostrzyżek A., Marcinkowski J.T., *Biomedyczny versus holistyczny model zdrowia teoria i praktyka kliniczna*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 93 (2012), nr 4, s. 682–686.
- Poznańska S., *Istota wielkiej teorii koncepcyjnego modelu pielęgniarstwa F. Nightingale*, w: *Etyka w pracy pielęgniarskiej*, red. I. Wrońska, J. Mariański, Lublin 2002.
- Poznańska S., *Wprowadzenie do pielęgniarstwa*, w: *Podstawy pielęgniarstwa*, t. I: *Założenia teoretyczne*, red. B. Ślusarska, D. Zarzycka, K. Zahradniczek, Lublin 2004.
- Poznańska S., *Pielęgniarstwo*, w: *Podstawy pielęgniarstwa*, t. I: *Założenia teoretyczne*, red. B. Ślusarska, D. Zarzycka, K. Zahradniczek, Lublin 2008.
- Spinoza B., *Etyka*, Warszawa 1954.
- Starzyńska-Kościszko E., *Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2010, nr 12, s. 319–326.
- Terelak J.F., *Stres zawodowy*, Warszawa 2007.
- Tymoszuik E., *W poszukiwaniu prestiżu mojego zawodu*, <https://www.pielęgniarki.cyfrowe.pl/2017/10/19/w-poszukiwaniu-prestizu-mojego-zawodu/> (dostęp: 21 czerwca 2019).
- Ustawa z dnia 15 lipca 2011 r. o zawodach pielęgniarki i położnej (Dz.U. z 2011, nr 174, poz. 1039 z późn. zm.).
- Włodarczyk W., *Pielęgniarstwo w Polsce i na świecie*, Piła 2009.
- Woynarowska B., *Edukacja zdrowotna*, Warszawa 2013.
- Wójcik G., *Rola pielęgniarki w systemie opieki długoterminowej*, w: *Wybrane zagadnienia z pielęgniarstwa europejskiego*, red. I. Wrońska, E. Krajewska-Kułak, Lublin 2007.

- Wrońska I., Mariański J., *Wstęp*, w: *Etyka w pracy pielęgniarskiej*, red. I. Wrońska, J. Mariański, Lublin 2002.
- Wysokiński M., Wrońska I., Ślusarz R., *Niesprawność osób starszych wyzwaniem dla opieki pielęgniarskiej*, „Problemy Pielęgniarstwa” 19 (2011), nr 2, s. 239–243.
- Zaworska A., *Etyka zawodu pielęgniarskiego*, „Biuletyn Świętokrzyskiej Izby Pielęgniarek i Położnych” 2002, nr 1, s. 5–7.
- Zdrowie – definicja Światowej Organizacji Zdrowia (WHO)*, <https://ekaloria.pl/zdrowie/> (dostęp: 17 czerwca 2019).

Streszczenie

Socjologiczne aspekty idei holizmu w zawodzie pielęgniarki

Podstawą dla zrozumienia dotychczasowego pielęgniarstwa jest poznanie tendencji rozwojowych związanych ze zdrowiem oraz pojęciem opieki. Uwarunkowania zdrowia oraz dobrostanu człowieka często wykraczają poza kryteria medyczne. Profesjonalizm zawodowy zmusza pielęgniarki do ustawicznego poszerzania wiedzy nie tylko ściśle medycznej, ale także z zakresu m.in. psychologii, pedagogiki, socjologii, ekonomii. Okoliczności te podyktowane są przede wszystkim koniecznością spojrzenia na pacjenta jako na integralną całość, a nie zespół oddzielnych narządów, organów. Człowiek stanowi system, a nie sumę poszczególnych części. Zdrowie jest postrzegane jako jeden z podstawowych zasobów indywidualnych, społecznych oraz ekonomicznych. Tylko zdrowe społeczeństwo może tworzyć dobra materialne i kulturalne, rozwijać się i osiągać odpowiedni, satysfakcjonujący poziom życia. Istotną w tym procesie jest rola pielęgniarki, szczególnie w wielowymiarowym kontekście opieki nad pacjentem, w ramach której nie tylko leczy się chorego, ale dba się także o człowieka zdrowego, prowadząc szeroko zakrojoną profilaktykę zdrowotną. Idea holizmu musi być zatem dobrze rozumiana i realizowana w stosunku do podmiotu opieki zdrowotnej. Jednak rodzi się pytanie, czy w obecnych warunkach pielęgniarstwa są w stanie podejść do chorego w sposób holistyczny. Czy model biotechniczny we współczesnej medycynie nie stanowi swego rodzaju ograniczenia?

Summary

Sociological aspects of the idea of holism in the nursing profession

Getting to know developmental tendencies associated with the health and comprehending the care is a ground for understanding the current nursing. Conditioning of the health and the welfare of the man often goes beyond medical criteria. The principle of the professionalism obliges nurses for constant widening not only the medical knowledge but also on psychology, pedagogy, sociology and economy. These circumstances are dictated with need to look to the patient as to the integral whole, rather than the team of separate organs. The man constitutes the system, rather than the sum of individual parts. The health is perceived as one of basic individual, social and economic reserves. The healthy society can only create the tangible property

and cultural, to develop and to achieve the appropriate, satisfying standard of living. In this process a role of the nurse is significant, particularly in the multidimensional context of the patient care, where not only a sick person is being treated, but they are caring also for the healthy man leading widely snitch health prevention. The idea of the holism must be and so well understood and carried out towards the entity of the health care. However a question arises: At the present prevailing conditions, are nurses able to come up to the sick person in the holistic way? Doesn't the biotechnical model constitute the kind of restriction?

Anna Wysokińska-Zajchowska

Bezdomność w Japonii. Polityka społeczna

Słowa kluczowe: bezdomność, japońskie chrześcijańskie organizacje pozarządowe, polityka społeczna Japonii

Keywords: homelessness, Japanese Christian NGOs, Japanese social policy

Wprowadzenie

Temat bezdomności jest niewątpliwie bardzo trudny dla badacza z racji swej wieloaspektowości. Nie sposób podać jednej przyczyny tego zjawiska. W Japonii jest ono jednak tematem wartym szczególnej uwagi przez wzgląd na fakt, iż rząd japoński niezwykle długo się od niego odcinał – aż do 1999 roku.

Artykuł 25 japońskiej konstytucji mówi: „Wszyscy obywatele mają prawo do utrzymywania określonego minimum poziomu zdrowego i kulturalnego życia. We wszystkich dziedzinach życia państwo dokłada starań w celu wprowadzenia i rozszerzania opieki i zabezpieczenia społecznego oraz zdrowia publicznego”¹. Ponadto w myśl odrębnych przepisów państwo powinno każdemu obywatelowi zagwarantować minimalny standard życia.

Mimo iż polityka państwa teoretycznie zapewniała utrzymanie Japończykom mającym problemy nie tylko ekonomiczne, ale i mieszkaniowe, zarówno w miastach, jak i wokół nich zaczęły powstawać osiedla namiotów i kartonowych „domów”. Przez długi czas przyczyn bezdomności upatrywano nie w systemie, a w jednostkach. Bezdomnymi zostawali ludzie, którzy wnioskowali o pomoc, jednak ich podania zostały odrzucone przez urzędników jako

¹ Konstytucja Japonii z 3 listopada 1946, www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm (dostęp: 25 stycznia 2019).

niespełniające kryteriów. Prof. Tom Gill, badacz zjawiska bezdomności w Japonii, za punkt zwrotny w podejściu władz do tej sytuacji uważa chwilę, gdy rozwijające się media zaczęły się interesować m.in. tematem skutków utraty pracy przez ludzi w średnim wieku. Obnażyło to niedoskonałości rządowego programu pomocy osobom znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej. Szybko stało się jasne, że problem nie tkwi ani w bezdomnych, ani w urzędnikach, a w zasadach przyznawania świadczeń. Warunkiem przyznania zapomogi była bowiem nie tylko bezdomność, ale również m.in. ukończenie 65. roku życia oraz bycie przewlekle chorym lub w jakikolwiek sposób niezdatnym do pracy². Bezdomność była warunkiem niezbędnym, ale nie wystarczającym do przyznania wsparcia.

Ministerstwo Zdrowia, Pracy i Opieki Społecznej oficjalnie potwierdziło wzrost bezdomności w Japonii. Według dostępnych danych, w 1998 roku liczba bezdomnych wynosiła 16 247 osób, w 1999 roku 20 451, a w 2003 roku 25 296. Ostatnie badania zostały przeprowadzone w 2016 roku. Ankieterzy odnotowali 6235 osób bezdomnych, zatem w teorii ich liczba znacznie spadła³. Należy jednak zaznaczyć, iż wyniki te są tylko szacunkowe, nie wiemy, ile osób zostało pominiętych choćby przez wzgląd na nieaktualność ankiety⁴. Formularze badają wiek bezdomnego, długość pobytu na ulicy, a badania prowadzone były w miejscach, gdzie odnotowano pobyt przynajmniej 50 bezdomnych⁵. Z uwagi na ostatnie kryterium należy te statystyki podać w wątpliwość.

1. Kim są bezdomni?

Warto zwrócić uwagę, iż znacząca większość japońskich bezdomnych to mężczyźni⁶. Jest to w dużej mierze wynikiem kulturowych uwarunkowań. Kobieta mimo całego postępu obyczajowego Japonii nadal uważana jest za osobę, którą należy się opiekować. Jest zatem niejako zwolniona z odpowiedzialności za swoją bezdomność, gdyż przyjmuje się, iż powinna znajdować się pod opieką męża, dzieci lub ogólnie rodziny. Takie spojrzenie determinuje niemal

² T. Gill, *Whose Problem? Japan's Homeless as an Issue of Local and Central Governance*, w: *The Political and Economy of Governance in Japan*, red. G. Hook, New York 2005, s. 201–205.

³ Japońskie Ministerstwo Pracy i Opieki Zdrowotnej, www.mhlw.go.jp/toukei/list/64-15b.html, (dostęp: 25 stycznia 2019).

⁴ Ostatnie statystyki dostępne na stronie Japońskiego Ministerstwa Pracy i Opieki Zdrowotnej pochodzą z 2016 roku.

⁵ Japońskie Ministerstwo Pracy i Opieki Zdrowotnej, www.mhlw.go.jp/toukei/list/64-15a.html#link06 (dostęp: 25 stycznia 2019).

⁶ Japońskie Ministerstwo Pracy i Opieki Zdrowotnej, www.mhlw.go.jp/toukei/list/64-15b.html (dostęp: 25 stycznia 2019).

natychmiastową pomoc w znalezieniu bezdomnej kobiecie choćby mieszkania socjalnego. Mężczyźni natomiast powinni być w stanie zapewnić zarówno sobie, jak i całej rodzinie stabilizację finansową⁷. Bezdomny mężczyzna postrzegany jest przez społeczeństwo jako osoba niezaradna, a jego sytuacja najczęściej kojarzona jest z alkoholizmem. Choć niewątpliwie uzależnienie od alkoholu bywa przyczyną utraty majątku, to na uwadze należy mieć również inne powody, jak: uzależnienie od hazardu, niezdarność do wykonywania wyuczonego zawodu z powodu choroby, brak możliwości zmiany kwalifikacji zawodowych, podeszły wiek, bankructwo firmy. W wielu przypadkach bezdomność jest również skutkiem ucieczki przed spłatą zaciągniętej pożyczki. Osoby zajmujące się ściąganiem długów odwiedzają domy dłużników – często nawet w środku nocy – żądając zwrotu należności. Niemożność spłaty wiąże się z groźbami, nękaniami lub ośmieszeniem w oczach rodziny i lokalnej społeczności⁸. Rozwiązania tej sytuacji dłużnicy upatrują w ucieczce. Kluczowy jest tu jednak fakt, iż nie mogą oni podjąć pracy ani zwrócić się do odpowiednich instytucji pomocy społecznej, gdyż wiązałoby się to z podaniem danych osobowych, a w efekcie umożliwiłoby ich zlokalizowanie. Dla takich osób jest to teoretycznie rozwiązanie tymczasowe, gdyż okres, w którym mogą być poszukiwani z powodu niespłaconej pożyczki, to pięć lat, w praktyce jednak często mają później problemy ze znalezieniem pracy, jak również nie są mile widziani w rodzinnym domu – dlatego pozostają na ulicy.

W przeciwieństwie do wielu zurbanizowanych krajów, japońskich bezdomnych nie spotkamy bezpośrednio na głównej ulicy, a na uboczu: w parku, pod mostem, na stacjach metra, na zadaszonych ulicznych targach. Charakterystyczne, iż również w tych miejscach (z wyjątkiem pewnych wyznaczonych obszarów) nie natkniemy się na nich za dnia. Oznaką, iż w danym miejscu za kilka czy kilkanaście godzin pojawi się bezdomny, jest pozostawiony przez niego dobytek w postaci szczelnie owiniętego folią wózka, często przymocowanego do rampy. Wynika to m.in. z faktu, iż społeczeństwo japońskie niechętnie spogląda na tych, którzy nie poradzili sobie w życiu, jak również z tego, że w ciągu dnia bezdomni starają się zarobić choć trochę pieniędzy, najczęściej zbierając puszki. Kultura japońska kładzie nacisk na obowiązek jednostki względem społeczności⁹ – tych, którzy mu nie podolali (czego widoczną konsekwencją jest właśnie bezdomność), często określa się jako osoby nieprzystosowane.

⁷ P.P. Karan, *Japan in 21st Century: Environment, Economy, and Society*, Kentucky 2005, s. 198–202.

⁸ D. Leonardsen, *Japan as a Low-Crime Nation*, New York 2004, s. 36–38.

⁹ J. Hendry, *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, Kraków 2013, s. 84–89.

Brak adaptacji w społeczeństwie wynika zwykle ze zbyt rygorystycznych norm społecznych. Mężczyzna ma nie tylko utrzymywać rodzinę, ale również być silny, niewzruszony. Okazywanie słabości jest niepożądane i źle widziane. Wielu bezdomnych ma rodzinę, dom z dala od większych miast. Niektórzy nie chcą jednak wracać, gdyż bezdomność wyzwala ich z narzuconych kulturowo ograniczeń, norm i pozwala na słabość. Prowadzi to do odizolowania ich od reszty społeczeństwa. Izolacja ta jest dwustronna: społeczeństwo nie czuje się komfortowo w obecności osób, które nie żyją zgodnie z powszechnie akceptowanym schematem, ale również sami bezdomni izolują się, czując, że zawiedli, że wręcz nie mają prawa prosić o pomoc ani nie mogą ufać innym. To ostatnie wynika z faktu, iż często stają się oni ofiarami agresji ze strony społeczeństwa. W latach 2001–2003 prasa odnotowała 20 morderstw bezdomnych, z czego ośmiu dopuścili się inni bezdomni¹⁰. Paradoksalnie, opinia publiczna zwróciła uwagę jedynie na te przypadki, co prowadziło do sprzeciwów wobec budowania schronisk dla bezdomnych blisko osiedli mieszkalnych. Świadkowie natomiast odwracają oczy od aktów przemocy dokonywanych przez osoby będące w ich oczach pełnoprawnymi obywatelami (czyli m.in. mające pracę). Należy też zwrócić uwagę na nowe zjawisko: młodzi mężczyźni (często również dzieci) atakują bezdomnych, którzy traktowani są jako ludzie pozbawieni wartości¹¹. Przykład opisuje Norimitsu Onishi w „New York Timesie”: młodzi chłopcy zostali aresztowani za napaść na trzech śpiących bezdomnych. Najmłodszy z atakujących miał zaledwie 10 lat, najstarszy 16. W zeznaniach stwierdzili, iż „zabijali czas”, „odreagowywali stres” „pozbywali się społecznych śmieci”¹². Do momentu ujęcia przez policję nie zdawali sobie sprawy, że zrobili coś niewłaściwego, że skrzywdzili człowieka. Przypadek ten świadczy, iż w Japonii dochodzi wręcz do dehumanizacji bezdomnych. Postrzegani jako margines społeczeństwa, który należy jak najszybciej usunąć, dla wielu ludzi stają się okazją do brutalnego wyładowania emocji.

2. Państwo japońskie wobec bezdomności

Mimo iż bezdomni są odrzucani przez społeczeństwo, wiele oficjalnych instytucji stara się odmienić lub choćby poprawić ich sytuację życiową.

¹⁰ T. Gill, *Whose Problem? Japan's Homeless as an Issue of Local and Central Governance*, dz. cyt., s. 193.

¹¹ N. Onishi, *For Japan's New Homeless, There's Disdain and Danger*, www.nytimes.com/2003/12/17/world/for-japan-s-new-homeless-there-s-disdain-and-danger.html (dostęp: 28 stycznia 2019).

¹² Tamże.

W pierwszej kolejności należy omówić sposoby zapewnienia stałego lub tymczasowego zakwaterowania. W Japonii obok schronisk funkcjonują również samodzielne centra wsparcia, bloki socjalne i noclegownie. Schroniska przyjmują ludzi prosto z ulicy; tych, którzy decydują się na pójście do takiego miejsca, można uznać za osoby chcące odmienić swoje życie. Choć każde schronisko zapewnia wikt, a niektóre nawet pomoc lekarską, czas pobytu w nich jest ograniczony – w zależności od miasta wynosi dwa lub trzy miesiące. Potem bezdomny zazwyczaj przenosi się na okres od czterech (Tokio) do sześciu miesięcy (Osaka i Jokohama) do centrum wsparcia, gdzie dostaje szansę powrotu do normalnego życia. Oprócz kursów doszkalających pracownicy pomagają podopiecznym znaleźć odpowiednie oferty pracy, napisać CV, wypożycza się nawet garnitury na rozmowę kwalifikacyjną. W niektórych miastach bezdomni otrzymują wsparcie finansowe na wynajęcie najtańszego mieszkania¹³, by mogli ponownie przyzwyczać się do życia w społeczeństwie. Centra, które nie oferują wsparcia finansowego, zapewniają dłuższy pobyt i zamieszkanie nawet wtedy, gdy cel (znalezienie pracy) zostanie osiągnięty. Przedłużenie tego okresu pozwala na odłożenie odpowiedniej kwoty na wynajęcie samodzielnego mieszkania. Zasadą jest, iż to pracownicy zarządzają pieniędzmi mieszkańców, aby ci ich nie marnotrawili¹⁴: wydzielają im codziennie pewną część na drobne potrzeby, jednak większość ich wynagrodzenia zatrzymują z myślą o przyszłości¹⁵. Może się wydawać, iż wynajęcie mieszkania nie stanowi przy stałym zatrudnieniu problemu. W praktyce jednak oprócz opłat miesięcznych często trzeba również zapłacić kaucję za dwa lub trzy miesiące z góry, jak również dodatkową opłatę dla agenta nieruchomości w wysokości jednego czynszu. Minimalny koszt na samym początku wynajmu małego mieszkania może zatem wynosić nawet 160 tys. jenów (ok. 5 760 zł). Tak wysokie opłaty sprawiają, iż ludzie opuszczający centrum pomocy często nie decydują się na samodzielne mieszkanie i kierują kroki do bardzo niskiej klasy hostelu, będącego czymś w rodzaju noclegowni, lub ponownie trafiają na ulicę¹⁶.

„Noclegownie” są niewątpliwie tańszą opcją znalezienia stałego schronienia, nie wymagają też opłat wstępnych. Natomiast standard jest znacznie niższy niż w prywatnym lokum. Mieszkańcy dzielą kuchnię, pralnię, toaletę oraz łazienkę. Innym rozwiązaniem jest złożenie wniosku o mieszkanie socjalne, które zapewnia godziwe, choć minimalne warunki zamieszkania w prywat-

¹³ H. Aoki, *Japanese Underclass: day laborers and homeless*, Melbourne 2006, s. 251.

¹⁴ A. Wasswo, *Housing in Postwar Japan – A Social History*, London 2002, s. 38.

¹⁵ Tamże, s. 39.

¹⁶ T. Gill, *Failed Manhood on the Streets of Urban Japan*, w: *Recreating Japanese Men*, red. S. Fruhstuck, A. Walthall, Berkeley 2011, s. 178–179.

nym lokalu, a czynsz uzależniony jest od dochodów. W pierwszej kolejności mieszkania te są przydzielane kobietom i samotnym rodzicom, lista oczekujących samotnych mężczyzn jest zatem bardzo długa¹⁷.

Oprócz państwowych instytucji pomocy bezdomnym w Japonii działają też prywatne. Podobnie jak centra wsparcia przyjmują bezdomnych i zapewniają im tymczasowe zamieszkanie, ale dodatkowo oferują też pomoc prawniczą, dzięki której łatwiej pokonać meandry administracyjne i aplikować o zapomogę od państwa. Wsparcie prawników w pewnym stopniu przydaje również aplikującym wiarygodności. Jednak gdy zapomoga zostanie już przyznana, pobierają oni wynagrodzenie za dotychczasową pomoc w wysokości 80–90% jej kwoty¹⁸. Naturalnie możemy zapytać, dlaczego potrzebujący nie zwracają się do odpowiednich organów państwowych samodzielnie. Otóż pierwszym warunkiem aplikowania o zapomogę jest posiadanie stałego adresu zamieszkania... Kolejna trudna kwestia to pytania dotyczące posiadania rodziny, która mogłaby wesprzeć w trudnej sytuacji, jak również zdrowie aplikującego – czy jest on zdatny do pracy¹⁹. Należy wreszcie pamiętać, że wnioski rozpatrywane są przez ludzi, którzy przyznają świadczenia lub nie, często polegając wyłącznie na własnym przekonaniu. Pomoc prawnika jest zatem niemal niezbędna, aby udowodnić potrzebę przyznania zapomogi.

Władze japońskie starają się nakłonić bezdomnych do zmiany trybu życia także innymi sposobami. Zarządcy parków, w których ci się osiedlają, jak również patroli policji starają się usuwać ich z pola widzenia mieszkańców i kierować ich do centrów pomocy. W metrach instalowane są specjalne urządzenia wydające nieprzyjemny, drażniący, wysoki dźwięk, by zniechęcić poszukujących schronienia do rozkładania posłań w ciepłych przejściach. W wielu parkach na środku ławki znajdują się dodatkowe podłokietniki, aby uniemożliwić spanie.

Można się zastanawiać, dlaczego stosunkowo niewielu bezdomnych decyduje się na skorzystanie z pomocy rozmaitych instytucji. Przeniesienie się do tymczasowego pokoju, często współdzielonego z innym bezdomnym, wiąże się z porzuceniem zgromadzonego dobytku, który niemal natychmiast zostanie usunięty przez odpowiednie służby. Jeśli poszukiwanie pracy będzie bezowocne, taki człowiek wraca po jakimś czasie do życia na ulicy nie tylko bez pieniędzy, ale i bez własnych rzeczy. Od nowa musi budować prowizoryczne,

¹⁷ Y. Hirayama, R. Ronald, *Introduction: does housing system matter?*, w: *Housing and Social Transition in Japan*, red. Y. Hirayama, R. Ronald, Oxon 2007, s. 6–8.

¹⁸ The City of Osaka official website, www.city.osaka.lg.jp/fukushi/page/0000087121.html (dostęp: 1 lutego 2019).

¹⁹ Y. Hirayama, R. Ronald, *Introduction: does housing system matter?*, dz. cyt., s. 10.

kartonowe schronienie czy organizować sobie miejsce noclegowe w postaci wyrzuconego przez kogoś materaca lub koca.

Również wstyd i strach często prowadzą do odrzucenia pomocy organizacji oferujących bezdomnym możliwość zmiany statusu społecznego.

3. Sanya i Sanyukai

Osobną część artykułu należy poświęcić osiedlu Sanya (obszar tokijskiej dzielnicy Tayto-ku), dziś zwanemu przez Japończyków „starym Tokio”, kiedyś „miastem pracowników”, oraz Sanyukai – organizacji *non-profit* wspierającej zarówno bezdomnych, jak i byłych bezdomnych na jego terenie²⁰.

Uliczki tej dzielnicy nie przypominają slumsów, są tu niewielkie domy w starym stylu, jak również wiele tanich hoteli dla turystów, najczęściej urządzonych podobnie jak opisywane wcześniej noclegownie; część z nich mieści się w dawnych blokach pracowniczych. Niegdyś nie było tam bezdomnych, mieszkańcy, których znaczna część przybyła w odpowiedzi na ogłoszenia o pracę, zajmowali się różnymi pracami fizycznymi²¹. Jeśli ktoś nie był w stanie wynająć własnego mieszkania, mógł liczyć na zakwaterowanie w pracowniczym, w jednym z ogromnych wieżowców. Wraz ze zmianami w gospodarce kraju zmniejszało się zapotrzebowanie na nisko kwalifikowanych robotników. Wiele osób straciło pracę, a wkrótce potem dom. Osiedle zamknięto w 1966 roku, a jego nazwa została usunięta z map²².

Japończycy starają się zapomnieć o jego istnieniu. Mieszkańcy czy właściciele miejscowych firm zapytani, czy znajdujemy się na terenie dzielnicy Sanya, albo odpowiadają, że to jeszcze nie tu, albo że jesteśmy „na północ od Asakusy” lub „blisko stacji Minami-Senju”. Obszar przy Minami-Senju również jest niezwykle specyficzny. Wychodząc ze stacji, niemal natychmiast dostrzegamy cmentarz ze sporym pomnikiem Buddy. Na początku lat 90. wokół Minami zamieszkiwali burakumini, tj. ludzie, których zawody uznawane były za nieczyste, jako związane z krwią i śmiercią, np. kaci, grabarze, rzeźnicy czy pracownicy rzeźni. Byli oni dyskryminowani przez społeczeństwo i piętnowani, traktowani jak „niewidzialni”. Dziś o przeszłości tego miejsca przypomina jedynie posąg Buddy, który miał być ostatnim widokiem skazanego na karę śmierci. Współcześnie nie mówi się o egzekucjach wykonywanych przy cmentarzu i rzadko wspomina o burakuminach (choć nadal istnieją). Ludzie

²⁰ Sanyukai Official, sanyukai.or.jp/aboutsanyukaieng.html (dostęp: 1 lutego 2019).

²¹ E. Fowler, *San'ya Blues: Laboring Life in Contemporary Tokyo*, Ithaca 1998, s. 200.

²² Sanyukai Official, sanyukai.or.jp/aboutsanyukaieng.html, dz. cyt.

i wydarzenia przy Minami-Senju zostali zanegowani tak jak w późniejszym czasie cała Sanya. Niskie ceny hosteli, hoteli, a nawet mieszkań do wynajęcia tłumaczy się obecnością duchów ludzi pochowanych na cmentarzu – choć nie wspomina się o jego historii. Japończycy wolą odwołać się do strefy duchowej, niż przyznać, że w okolicy dochodziło do „skażenia śmiercią” z rąk burakuminów czy że w późniejszym czasie narastał problem bezdomności wśród mieszkańców osiedla, co doprowadziło do zaniżenia wartości nieruchomości. Nawet tory pobliskiego metra są nietypowo poprowadzone nad ziemią, aby nie niepokoić zmarłych.

Na północ od Asakusy świat bezdomnych niepostrzeżenie miesza się ze światem ludzi majątnych (również przyjezdnych). Te dwie skrajnie odmienne rzeczywistości zawsze jakoś koegzystowały obok siebie, jednak w tej dzielnicy było to bardziej widoczne. Trzy lata temu podczas moich pierwszych badań w Tokio natknęłam się na bezdomnych w pobliżu mojego hostelu. Pojawili się nagle, w godzinach wieczornych, pod zadaszeniem kompleksu sklepowo-targowego Iroha-kai. Niespełna trzy lata później podczas kolejnej podróży dostrzegłam zmiany. Iroha-kai utraciła dach, odnowiono wiele budynków, a bezdomni zniknęli. Wielu z nich zapewne przeniosło się w okolice rzeki Sumidy, gdzie Sanyukai często organizuje dla nich posiłki. Część zapewne skorzystała z oferty tej organizacji, która stara się zapewniać potrzebującym tymczasowe schronienie, pożywienie, opiekę lekarską²³. Najistotniejszy jest tu jednak fakt, iż w przeciwieństwie do pracowników innych instytucji wolontariusze Sanyukai nawiązują więź z tymi, którym pomagają. Zrozumienie i do pewnego stopnia zżycie się z podopiecznymi jest możliwe dzięki temu, iż wielu z nich to osoby, które same kiedyś były bezdomne.

Atrakcyjne położenie starego osiedla (10 minut metrem od głównych atrakcji turystycznych, ok. 40 minut piechotą) sprawia, że prywatni przedsiębiorcy kupują działki budowlane, opustoszałe domy oraz dawne robotnicze bloki, tworząc w ich miejscu wielojęzyczne hotele dla obcokrajowców. Choć krajobraz jednej z najuboższych dzielnic Tokio zaczyna się zmieniać, nie znaczy to, iż problem biedy i bezdomności zniknął z Japonii. W filmie dokumentalnym *Sanya, Tokyo, Broken City* bezdomny mężczyzna, Masaharu, wypowiada bardzo istotne słowa: „Jeśli przeżyjesz tydzień na ulicy, nie ma dla ciebie powrotu”²⁴. Choć wiele osób skorzystało z sukcesem z pomocy choćby instytucji państwowych,

²³ Sanyukai Official, sanyukai.or.jp/aboutsanyukaieng.html (dostęp: 3 stycznia 2019).

²⁴ *Sanya, Tokyo, Broken City*, <https://www.youtube.com/watch?v=B3iQMUoFzMc> (dostęp: 3 stycznia 2019).

zdanie to ukazuje, jak ogromna bywa niewiedza i bezradność bezdomnych, i jak trudno jest im zrobić pierwszy krok, by wrócić do społeczeństwa.

4. Japońscy chrześcijanie i bezdomność

Choć chrześcijanie stanowią w Japonii wyznaniową mniejszość, nie znaczy to, że nie starają się wspierać ludzi w trudnej sytuacji życiowej, jak również że wśród nich samych nie ma osób potrzebujących. Bezdomność jest bowiem problemem narodu, a nie religii. Faktem jest, iż bezdomni próbują sami zapewnić sobie warunki do egzystencji i na ogół nie zwracają się do przechodzących obok z prośbą o wsparcie. W przeciwieństwie do religii judeo-chrześcijańskich, szintoizm, który przez wieki wywarł ogromny wpływ na mentalność japońskiego społeczeństwa, nie wskazuje na potrzebę pomocy bliźniemu. Zazwyczaj osoby prywatne pomagają poprzez oferowanie posiłku w zamian za opowiedzenie historii życia. Niepisany kontrakt między bezdomnym a tym, kto chce słuchać, trwa tylko tak długo jak posiłek. W dzielnicy Sanya działa też Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości, które starają się wspierać najuboższych, pomagać chorym. Choć każdy może wspomóc ich działalność, siostry zgodnie z założeniami Zgromadzenia nie organizują zbiórek publicznych, „wierząc, że Dobry Bóg natchnie ludzi chęcią dzielenia się z innymi”²⁵. Przyjmują więc dary w postaci żywności czy pieniędzy.

Siostry dostrzegają w bezdomnych, którym niosą pomoc, znacznie więcej niż mijający ich obojętnie przechodnie. W przeciwieństwie do instytucji prywatnych, które często nastawione są na własny zysk, a tym samym uprzedmiotawiają bezdomnych, oraz ogółu społeczeństwa, które nierzadko ich dehumanizuje, siostry traktują tych ludzi w sposób podmiotowy – widzą w każdym z nich brata lub siostrę w potrzebie. Niedaleko klasztoru zawsze można dostrzec bezdomnych. Przyciąga ich ciepły darmowy posiłek i przyjazne zachowanie sióstr, ale też chęć zerwania z nałogiem alkoholowym²⁶. Dotyka on wielu Japończyków (nie tylko bezdomnych). Sake i inne alkohole są dla nich idealnym środkiem na radzenie sobie ze stresem, odprężenie po ciężkim dniu. Paradoksalnie, koncentrowanie się na zdobyciu funduszy na picie jeszcze bardziej odsuwa bezdomnego od społeczeństwa, w którym alkohol jest społecznie akceptowany i obecny w życiu niemal każdego dorosłego obywatela.

²⁵ Sr. Joseph MC, *Siostry Misjonarki Miłości. Wyjaśnienie, ostrzeżenie*, <https://diecezja.waw.pl/1549>, (27 lutego 2019).

²⁶ M. Teresa, *A Simple Path*, Canada 1995, s. 197.

Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości jest często ostatnią z instytucji, do których bezdomni mogą się zgłosić z prośbą o pomoc. Choć Sanyukai również prowadzi noclegownię i zapewnia opiekę zdrowotną, Zgromadzenie oferuje pomoc zwłaszcza tym, którzy w jakimś stopniu zawsze będą zależni od innych. W przeciwieństwie do innych organizacji, nie ma tu założenia, że podopieczny w ciągu kilku miesięcy powinien wyjść z bezdomności. Pomoc sióstr jest długotrwała, oparta na miłosierdziu do bliźniego, które nie jest ograniczone formularzami i terminami. „Często jesteśmy pytane: »Dlaczego nie nauczycie ludzi łowić, tylko dajecie im rybę?« Odpowiadamy, że większość naszych ludzi nie ma wystarczającej siły, by utrzymać wędkę²⁷. Potrzebujący nie otrzymają więc porad prawnych czy przygotowania do ewentualnych rozmów kwalifikacyjnych, gdyż większość z nich nie jest już w stanie odmienić swego losu. Istotą działalności Zgromadzenia jest pomoc najsłabszym – „niech inni pracują nad problemami, które doprowadziły człowieka do takiego stanu, pozwólcie nam teraz pomóc mu umrzeć w spokoju i z godnością²⁸”.

Misjonarki Miłości nie koncentrują się zatem wyłącznie na potrzebach bieżących (pożywienie, odzienie itp.) swoich podopiecznych, ale przede wszystkim na niesieniu im ulgi duchowej. Bezdomni, którzy są chrześcijanami, nie oglądają się za siebie, odwołując się do historii żony Lota. Wielu z nich codziennie czyta Biblię i modli się o dobry dzień²⁹. Wspólna modlitwa daje im siłę. Celebrują każdą chwilę i nie tylko nie oglądają się wstecz, ale też nie martwią się o jutro³⁰. Wiara daje ulgę, nadzieję, nawet jeśli nie na lepszy los, to na spokojne życie.

Podsumowanie

Japonia, jeden z najbardziej rozwiniętych krajów świata, tak samo jak inne państwa boryka się z problemem bezdomności. Choć o zjawisku tym zaczęto mówić stosunkowo niedawno, z pewnością istniało już wcześniej – nieudokumentowane.

Choć literatura przedmiotu podaje, iż bezdomni w Japonii są to najczęściej słabo wykształceni, byli pracownicy przemysłu budowlanego, pozostaje faktem, że domy tracą również osoby posiadające dyplom ukończenia uniwersytetu. Jednak w ankietach odnotowywani są głównie pracownicy fizyczni.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 198.

²⁹ *Sanya, Tokyo, Broken City*, dz. cyt.

³⁰ Missionary of Charity Brothers – Sanya, <https://missionariesofcharitysanya.wordpress.com/2011/05/01/ojisans-savings•donations/> (27 lutego 2019).

Zatem choć rząd japoński uznał istnienie problemu bezdomności, opinii publicznej przekazywane są niepełne i nieaktualne dane.

Przedstawione w artykule organizacje pomocy to jedynie wybrane przykłady instytucji starających się poprawić los osób bezdomnych. Dawne tokijskie osiedle Sanya jest dziś jednym z wielu obszarów nastawionych na przyjmowanie zagranicznych gości. Badania nad bezdomnością najlepiej rozpocząć właśnie tam, gdyż ludzie ci w przeciwieństwie do osób zamieszkujących okolice rzeki Sumidy chętniej wchodzi w dialog z obcokrajowcami. Mimo zmian krajobrazu dzielnicy nadal można ich spotkać w bocznych ulicach, gdzie znajdują się najtańsze hostele w mieście.

Bibliografia

- Aoki H., *Japanese Underclass: day laborers and homeless*, Melbourne 2006.
- Fowler E., *San'ya Blues: Laboring Life in Contemporary Tokyo*, Ithaca 1998.
- Gill T., *Failed Manhood on the Streets of Urban Japan*, w: *Recreating Japanese Men*, red. S. Fruhstuck, A. Walthall, Berkeley 2011.
- Gill T., *Whose Problem? Japan's Homeless as an Issue of Local and Central Governance*, w: *The Political and Economy of Governance in Japan*, red. G. Hook, New York 2005.
- Godyll F., Kang S.Y., *Poverty, Education and Development*, New York 2000.
- Hendry J., *Japończycy. Kultura i społeczeństwo*, Kraków 2013.
- Hirayama Y., Ronald R., *Introduction: does housing system matter?*, w: *Housing and Social Transition in Japan*, red. Y. Hirayama, R. Ronald, Oxon 2007.
- Japońskie Ministerstwo Pracy i Opieki Zdrowotnej, www.mhlw.go.jp/toukei/list/64-15b.html (dostęp: 25 stycznia 2019).
- Karan P.P., *Japan in 21st Century: Environment, Economy, and Society*, Kentucky 2005.
- Konstytucja Japonii z 3 listopada 1946, www.pl.emb-japan.go.jp/relations/konstytucja.htm (dostęp: 25 stycznia 2019).
- Leonardsen D., *Japan as a Low-Crime Nation*, New York 2004.
- Lie J., *The Politics of Recognition in Contemporary Japan*, w: *Democratization and Identity: Regimes and Ethnicity in East and Southeast Asia*, red. S.J. Henders, Maryland 2004.
- M. Teresa, *A Simple Path*, Canada 1995.
- Mason R.H.P., Caiger J.G., *A History of Japan*, Tokio 1997.
- Missionary of Charity Brothers – Sanya, www.missionariesofcharitysanya.wordpress.com/2011/05/01/ojsans-savings•donations/ (dostęp: 27 lutego 2019).

- Onishi N., *For Japan's New Homeless, There's Disdain and Danger*, www.nytimes.com/2003/12/17/world/for-japan-s-new-homeless-there-s-disdain-and-danger.html, (dostęp: 28 stycznia 2019).
- Reischauer E.O., *Japan, The Story of Nation*, Tokyo 2004.
- Sanya, *Tokyo, Broken City*, www.youtube.com/watch?v=B3iQMUoFzMc (dostęp: 3 stycznia 2019).
- Sanyukai Official, sanyukai.or.jp/aboutsanyukaieng.html (dostęp: 3 stycznia 2019).
- Sr. Joseph MC, *Siostry Misjonarki Miłości. Wyjaśnienie, ostrzeżenie*, www.diecezja.waw.pl/1549 (dostęp: 27 lutego 2019).
- The City of Osaka official website, www.city.osaka.lg.jp/fukushi/page/0000087121.html (dostęp: 1 lutego 2019).
- Wasswo A., *Housing in Postwar Japan – A Social History*, London 2002.

Streszczenie

Bezdomność w Japonii. Polityka społeczna

Artykuł ma ukazać sytuację osób bezdomnych w Japonii. Szczególna uwaga została zwrócona na przyczyny bezdomności takie jak długi, niepełnosprawność, bankructwo firmy itp. W tym kontekście nie mniej istotne jest podejście ogółu do problemu bezdomności. Dla wielu Japończyków utrata domu jest symbolem braku przystosowania do życia w społeczeństwie. Artykuł porusza również kwestie pomocy oferowanej przez państwo oraz przez organizacje pozarządowe. Bezdomność w Japonii jest nadal tematem tabu, o czym świadczy choćby próba wyparcia ze zbiorowej świadomości historii najuboższych dzielnic, takich jak Sanya (Tokio).

Summary

Homelessness in Japan. Social policy

This article aims to show the situation of homeless people in Japan. Particular attention was paid to the causes of homelessness such as debts, disability and bankruptcy of the companies, etc. In this context, the general view on the problem of homelessness has become no less important. For many Japanese people, the loss of a home is a symbol of a lack of adaptation to life in society. This article also addresses the issues of assistance offered by the state as well as by non-governmental organizations. Homelessness in Japan is still a taboo subject, as is evidenced by an attempt to dislodge from the collective consciousness the history of the poorest neighborhoods such as Sanya (in Tokyo).

Noty o autorach

Ks. Jerzy Adamczyk – prezbiter diecezji radomskiej, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, dotyczących hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów oraz miejsc świętych i nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Ks. Tomasz Białobrzewski – doktor habilitowany nauk prawnych, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; absolwent Uniwersytetu Nawarry w Hiszpanii; od 2008 roku adiunkt w Katedrze Kanonicznego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW, od 2019 dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego na UKSW; wiceoficjał w Sądzie Biskupim Płockim.

Ks. Jerzy Biernat – ur. w 1970 roku w Krakowie, przyjął święcenia kapłańskie w 1997 roku. Pracuje jako duszpasterz w diecezji krakowskiej. Pracę magisterską napisał z patrologii, a licencjacką z teologii duchowości.

Julia Bromberek – ur. w 1982 roku, absolwentka Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego na kierunku filozofia, podyplomowo dziennikarstwo, spec. radiowa; obecnie doktorantka tamże – pisze rozprawę z pogranicza filozofii i filmu, zajmuje się zagadnieniami personalizmu i egzystencjalizmu. Dziennikarka radiowa, telewizyjna i prasowa na Śląsku; obecnie mieszka i pracuje w Krakowie jako dziennikarka, scenarzystka filmowa i specjalistka ds. PR i promocji krakowskiego oddziału ZASP.

Mirosław Chmielewski CSsR – doktor habilitowany nauk teologicznych, adiunkt w Katedrze Współczesnych Form Przekazu Wiary Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; wykładowca w WSD Redemptorystów w Tuchowie; konsultor w Radzie ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episko-

patu Polski, członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich, Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, Polskiego Towarzystwa Edukacji Medialnej; współzałożyciel Stowarzyszenia Pedagogów NATAN. Zainteresowania naukowe: teologia pastoralna, edukacja medialna, teologia mediów, teologia i antropologia przepowiadania, *public relations* Kościoła.

Paulina Dąbrosz-Drewnowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; absolwentka historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II. Jako stypendystka rządu francuskiego odbyła studia doktoranckie na Université Paris-Sorbonne. Uzyskała stopień doktora na obu tych uczelniach. Obecnie adiunkt w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Autorka książek: *W dyplomatycznej depeшы i wojskowych wspomnieniach. Obraz Księstwa Warszawskiego (1807–1815) w źródłach francuskich* (Szczecin 2019) oraz *Oczami paryżanina, czyli Księstwo Warszawskie w napoleońskiej propagandzie (1807–1815)* (Szczecin 2019). Przetłumaczyła i opracowała wspomnienia ambasadora francuskiego Dominika Pradta – *Historia ambasady w Wielkim Księstwie Warszawskim w roku 1812* (Oświęcim 2016) oraz książki: R. Tournes, *Kampania wiosenna 1813 roku. Lützen. Studium napoleońskiego manewru* (Oświęcim 2015); C. Thoumas, *Marszałek Lannes* (Oświęcim 2015).

Ks. Ginter Dzierżon – profesor doktor habilitowany w zakresie prawa kanonicznego, kierownik Katedry Historii, Teorii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor ponad 250 opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych prawa kanonicznego oraz teorii prawa, w tym siedmiu książek: *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2001 (we współpracy z W. Góralskim); *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002; *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępny*, Warszawa 2004 (we współpracy z W. Góralskim); *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody „różności religii” w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008; *Powierzenie urzędu kościelnego poprzez wybór. Komentarz do regulacji zawartych w Księdze I Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kraków 2012; *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, Kraków 2014 (red.); *Wybrane zagadnienia z tematyki wpływu alkoholizmu na niezdolność do zawarcia małżeństwa (syndrom DDA, zespół Korsakowa, AA)*, Kraków 2018 (red.).

Mirosław Grakowicz CSsR – duszpasterz i rekolekcjonista, święcenia kapłańskie przyjął w 1991 roku. Od 2008 roku jest proboszczem i kustoszem sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary Świętej w Bardzie w diecezji świdnickiej. W latach 2009–2013 odbył studia doktoranckie w Instytucie Historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Rozpoczął przewód doktorski na PWT we Wrocławiu z dziedziny historii Kościoła. Jest wykładowcą historii Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela w WSD w Tuchowie.

Piotr Koprowski – doktor nauk humanistycznych, nauczyciel akademicki na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, historyk idei, poeta, autor sześciu 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); *W ogrodzie muz. Twórcy – idee – postawy (XIX–XXI w.)* (Rzeszów 2017); *Polacy i Rosjanie wobec wyzwań swoich czasów (XIX–XX w.). Szkice historyczno-filozoficzne* (Rzeszów 2017); *Między podmiotowością jednostkową a oddziaływaniem społecznym. Szkice z historii idei* (Lubliniec 2019); pięciu zbiorów poezji: *Czekając na Słońce* (Pelplin 2014), *W rytmie ciszy* (Lubliniec 2015), *Niś metafizyki* (Rzeszów 2015); *Z historią w (nie) tle* (Rzeszów 2016); *Poeta osobny* (Rzeszów 2017), jak również kilkudziesięciu artykułów naukowych.

Witalij Kotyk CSsR – kapłan Kościoła greckokatolickiego obrządku wschodniego, duszpasterz i misjonarz na Ukrainie; magister i licencjat teologii pastoralnej, obecnie student III roku studiów doktoranckich na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Ks. Roman Krawczyk – ur. w 1951 roku, profesor doktor habilitowany w zakresie nauk teologicznych, zatrudniony w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.

Andrzej Kukła CSsR – ur. w 1963 roku, święcenia kapłańskie przyjął w 1989 roku, doktorat z prawa zakonnego uzyskał w 1997 roku na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Sędzia Sądu Metropolitalnego w Krakowie, wykładowca w WSD Redemptorystów w Tuchowie oraz L'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto Comparato delle Religioni (DiReCom) w Lugano (Szwajcaria), kierownik sekcji prawa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Ks. Roman Kurakh – ur. w 1979 roku, zdobył licencjat z teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana w Rzymie. Wykładowca Ewangelii Janowej, Apokalipsy i Dziejów Apostolskich w Seminarium Eparchialnym w Użgorodzie (Ukraina). Interesuje się zagadnieniami dotyczącymi dzieła Janowego i teologii św. Łukasza.

Jolanta Łodzińska – doktor habilitowana nauk humanistycznych w zakresie socjologii, profesor UKSW zatrudniona w Instytucie Nauk Socjologicznych na Wydziale Społeczno-Ekonomicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowo-badawcze: wypalenie i stres zawodowy, socjologia pracy, socjologia medycyny, funkcjonowanie rodziny w dobie późnej ponowoczesności oraz etyka życia społecznego.

Andrzej Makowski CSsR – doktor nauk teologicznych, przełożony klasztoru i prefekt Tirocinium Pastoralnego Prowincji Warszawskiej Redemptorystów w Lublinie. Wykłada homiletykę w WSD Redemptorystów w Tuchowie oraz w WSD Zakonu Paulinów w Krakowie. Misjonarz, rekolekcjonista, prowadzi dni skupienia dla osób duchownych. Jest autorem kilku artykułów opublikowanych w czasopismach i książkach zbiorowych.

Monika Malmon – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, zatrudniona w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmuje się filozofią Anzelma z Canterbury oraz myślą logiczną wczesnego średniowiecza. W jej kręgu zainteresowań pozostaje też filozofia współczesna, m.in. twórczość Chantal Delsol i Alasdaira MacIntyre'a, oraz filozofia prawa.

Rafał Sergiusz Niziński OCD – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracuje na stanowisku profesora w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się filozofią Boga, a w związku z tym także metafizyką i epistemologią. Zainteresowania badawcze: metafizyka Martina Heideggera, filozofia Boga Charlesa Hartshorne'a, Tomasza z Akwinu, Spinozy, teologia Karla Bartha – problem racjonalności wiary, filozofia Boga Xaviera Zubiriego, mistyka karmelitańska św. Jana od Krzyża oraz św. Teresy od Jezusa, demonologia. Opublikował kilka pozycji książkowych, artykułów oraz prac pod swoją redakcją.

Katarzyna Rodziewicz – doktorantka Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej). Jej zainteresowania oscylują wokół etyki i bioetyki. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat koncepcji człowieka u Adama Węgrzeckiego.

Maciej Sadowski CSsR – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, rektor WSD Redemptorystów w Tuchowie, adiunkt w Katedrze Historii XIX i XX wieku na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; przewodniczący zespołu redakcyjnego serii „Studia do dziejów redemptorystów polskich”, członek redakcji rocznika „Studia Redemptorystowskie”; członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, członek Instytutu Historycznego Redemptorystów w Rzymie, członek Rady Programowej Muzeum „Pamięć i Tożsamość” im. św. Jana Pawła II w Toruniu; współautor i konsultant historyczny filmów dokumentalnych: *W służbie obfitego Odkupienia. Redemptoryści polscy w okowach dwóch totalitaryzmów*, *Misjonarz* oraz *Szkoła polskości*, misjonarz rekolekcjonista.

Marek Saj CSsR – doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; wykładowca prawa kanonicznego w WSD Redemptorystów w Tuchowie; konsultor Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski; członek Komisji Prawnej Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce; członek redakcji rocznika „Studia Redemptorystowskie” oraz serii „Studia do dziejów redemptorystów polskich”; członek rady programowej kwartalnika „Homo Dei” i rady wydawniczej Wydawnictwa Homo Dei.

Matyas Szalay – urodził się na Węgrzech; dyrektor Instituto de Filosofía Edith Stein w Granadzie; pracę magisterską oraz licencjacką z filozofii obronił na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie; stopień doktora uzyskał w International Academy of Philosophy w Liechtensteinie. Autor kilku książek i artykułów w czasopismach, poświęconych fenomenologii i filozofii religii.

Marek Urban CSsR – absolwent studiów teologicznych i filozoficznych. Na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie uzyskał stopień doktora, a na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Prodziekan i kierownik

dyscypliny na Wydziale Filozoficznym UPJPII w Krakowie. Zainteresowania: filozofia nowożytna i współczesna, zwłaszcza filozofia idealizmu niemieckiego i jej spotkania z myślą chrześcijańską Hansa Ursa von Balthasara. W swoich pracach naukowych podejmuje idee dotyczące historii filozofii, filozofii kultury i religii, metafizyki, filozofii człowieka, estetyki, a także filozofii żydowskiej.

Anna Wysokińska-Zajchowska – absolwentka politologii i filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim, doktorantka w Instytucie Filozofii UR. Pasjonatka kultury japońskiej, trzykrotnie wzięła udział w badawczych, indywidualnych grantach uczelnianych. Członkini Toyo University International Association for Inoue Enryo Research.

Spis treści

Od Redaktora	5
--------------------	---

FILOZOFIA

Marek Urban CSsR Myśliciele żydowscy XX wieku – Gershom Scholem (1897–1982)	9
Matyas Szalay Christian virtue and the free market. How is being poor the best way to prosperity?	23
Monika Malmon The crisis of values in present-day society and public life	43
Katarzyna Maria Rodziewicz Próba oceny moralnej sztucznego zapłodnienia	57
Julia Bromberek Sartre’owska teoria czasującego się istnienia	73

TEOLOGIA

Ks. Jerzy Biernat Znaczenie modlitwy i kontemplacji w walce duchowej u Ewagriusza Pontyjskiego w ujęciu Anselma Grüna	93
Rafał S. Niziński OCD Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa	113
Mirosław Chmielewski CSsR Rekolekcje w ujęciu Gerarda Siwka CSsR	137
Andrzej Makowski CSsR Renowacja misji ludowych w systemie misyjnym redemptorystów	159

Don Roman Kurakh	
Il Regno di Dio è arrivato	179

HISTORIA

Ks. Roman Krawczyk	
Diaspory żydowskie w dziejach starożytnego Izraela (721 rok przed Chr. – 70 rok po Chr.)	197
Paulina Dąbrosz-Drewnowska	
Ks. Edgeworth de Firmont – ostatni spowiednik Ludwika XVI, przyjaciel o. Klemensa Hofbauera	211
Maciej Sadowski CSsR	
<i>Plus ratio quam vis</i> . Die polnisch-litauische Union als Wendepunkt im ostmitteleuropäischen Raum um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts	243
Mirosław Grakowicz CSsR	
60. rocznica pielgrzymki prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do Barda (1959–2019)	255
Piotr Koprowski	
Jednostka w społeczeństwie polskim doby PRL (do początku lat 80. XX wieku)	277
Witalij Kotyk CSsR	
Okupacja Ukrainy przez Sowieców i dzieje Kościoła podziemnego w latach 1946–1989	291

PRAWO

Ks. Jerzy Adamczyk	
Formacja w niższym seminarium duchownym w aspekcie kanonicznym	307
Ks. Ginter Dzierżon	
Ewolucja dyscypliny i doktryny w przedmiocie kanonicznej przeszkody ślubu czystości od początku chrześcijaństwa do okresu kanonistyki klasycznej	325
Ks. Tomasz Białobrzeski	
Motywacja aktów administracyjnych	339

Marek Saj CSsR	
<i>Modus procedendi</i> w przypadku formalnego aktu wystąpienia z Kościoła	351
Andrzej Kukła CSsR	
La costituzione apostolica <i>Anglicanorum coetibus</i> e un nuovo modo di fare l'ecumenismo	367

VARIA

Krzysztof Bochenek	
„Problem” z miłością w kontekście polskiej refleksji piętnastowiecznej ...	395
Jolanta Łodzińska	
Socjologiczne aspekty idei holizmu w zawodzie pielęgniarki	411
Anna Wysokińska-Zajchowska	
Bezdomność w Japonii. Polityka społeczna	433
Noty o autorach	445

Contents

Chief Editor's preface	5
------------------------------	---

PHILOSOPHY

Marek Urban CSsR Jewish thinkers of the 20 th century – Gershom Scholem (1897–1982)	9
Matyas Szalay Christian virtue and the free market. How is being poor the best way to prosperity?	23
Monika Malmon The crisis of values in present-day society and public life	43
Katarzyna Maria Rodziewicz Artificial insemination – an attempt of moral evaluation	57
Julia Bromberek Sartre's theory of time-self consciousness	73

THEOLOGY

Fr Jerzy Biernat The meaning of prayer and contemplation in the spiritual fight of Evagrius Ponticus according to Anselm Grün	93
Rafał S. Niziński OCD A comparison of the understanding of the negative aspect of the mystical experience according to Dionysius the Areopagite and St John of the Cross	113
Mirosław Chmielewski CSsR Retreat in the view of Fr Gerard Siwek CSsR	137
Andrzej Makowski CSsR Renovation of popular missions in the Redemptorist mission system ...	159

Fr Roman Kurakh	
The Kingdom of God has come	179

HISTORY

Fr Roman Krawczyk	
Jewish diasporas in the history of ancient Israel, 721 BC – 70 AD	197
Paulina Dąbrosz-Drewnowska	
Fr Edgeworth de Firmont – the last confessor of Louis XVI, and friend of Fr Klemens Hofbauer	211
Maciej Sadowski CSsR	
<i>Plus ratio quam vis</i> . The Polish-Lithuanian Union as a turning point in Central and Eastern Europe at the turn of the 14 th and 15 th century	243
Mirosław Grakowicz CSsR	
60 th anniversary of the pilgrimage of the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński to Bardo (1959–2019)	255
Piotr Koprowski	
An individual in the Polish society of the day of the Polish People's Republic (up to the beginning of 1980s)	277
Witalij Kotyk CSsR	
The occupation of Ukraine by the Soviets and the history of the Underground Church in 1946–1989	291

LAW

Fr Jerzy Adamczyk	
Formation at the minor seminary in the canonical aspect	307
Fr Ginter Dzierżon	
The evolution of the discipline and doctrine concerning the canonical impediment of the vow of chastity from the beginning of Christianity to the times of classical canon law	325
Fr Tomasz Białobrzęski	
Motivation of administrative acts	339
Marek Saj CSsR	
<i>Modus procedendi</i> in case of act of formal defection of the Church	351
Andrzej Kukła CSsR	
The Apostolic Constitution <i>Anglicanorum coetibus</i> and a new way of doing ecumenism	367

VARIA

Krzysztof Bochenek	
A „problem” with love in the context of Polish 15 th -century reflection	395
Jolanta Łodzińska	
Sociological aspects of the idea of holism in the nursing profession	411
Anna Wysokińska-Zajchowska	
Homelessness in Japan. Social policy	433
Notes about Authors	445

