

*Nowe życie w Chrystusie*

**ISSN 0239-801X**

Imprimatur 883/15/A  
*Kuria Metropolitalna Białostocka*

Spis 32 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:  
1) [www.studiateologiczne.pl](http://www.studiateologiczne.pl); 2) [www.archibial.pl](http://www.archibial.pl)

Wydawca:  
Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelna 1, 15-087 Białystok  
Tel. 85 665 24 00, faks 85 665 24 31  
e-mail: [kuria@bialystok.opoka.org.pl](mailto:kuria@bialystok.opoka.org.pl)

Adres Redakcji:  
Ks. A. Skreczko: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok, tel. 85 732 50 19,  
[skreczko@bialystok.opoka.org.pl](mailto:skreczko@bialystok.opoka.org.pl)  
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 91  
[studiateologiczne@onet.eu](mailto:studiateologiczne@onet.eu)

Łomża 2015

STUDIA  
TEOLOGICZNE

---

Białystok - Drohiczyn - Łomża

**33**  

---

**2015**

*Nowe życie w Chrystusie*

### **ZESPÓŁ REDAKCYJNY:**

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny  
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego  
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz  
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski, Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski,  
Ks. dr Jarosław Kotowski

### **Rada naukowa:**

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy), Prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa), Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa), Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin), Ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII Kraków), Prof. Corina Villasana (UCAB, Caracas, Venezuela), Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UwB Białystok), Ks. prof. dr hab. Josef Zmijewski (Fulda, Niemcy).

### **Redaktorzy językowi:**

język angielski – Ks. mgr lic. John Krupka  
język włoski – Oria Ferraguti  
język rosyjski/białoruski – Юрий Побайба

### **Redaktor statystyczny:**

Ks. Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)

### **Redaktorzy tematyczni:**

Filozofia – ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (PWT Wrocław)  
Humanistyka – ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)  
Nauki Społeczne – ks. dr Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)  
Prawo Kanoniczne – ks. dr hab. Jarosław Sokołowski (UKSW Warszawa)  
Teologia - ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża )

### **Lista recenzentów artykułów:**

Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (UAM w Poznaniu)  
Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (PWT)  
Ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor (UŚ)  
Ks. dr hab. prof. UKSW Andrzej Jacek Najda (UKSW)  
Ks. dr Leszek Pintal (KUL)  
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB)  
Ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski (UKSW)  
Ks. dr hab. Jarosław Sokołowski

## WPROWADZENIE

Rok duszpasterski 2015/16 przeżywamy w Polsce pod hasłem: Nowe życie w Chrystusie. Celem podstawowym nowego programu jest podjęcie działań zmierzających do ukształtowania w wiernych duchowości chrzcielnej, która winna w nas dojrzewać i rozwijać się na drodze dorosłego życia, po przyjęciu chrztu.

Bezpośrednią inspiracją do tego jest 1050. rocznica chrztu Polski i jej obchody. Rocznicą tą jest nie tylko wspomnieniem wydarzenia historycznego, które miało miejsce w roku 966 i zapoczątkowało dzieje Kościoła na ziemiach polskich, a także zaistnienie państwowości Polski, lecz również zobowiązaniem do refleksji nad konsekwencjami tego faktu dla teraźniejszości i przyszłości. Najważniejszymi priorytetami programu duszpasterskiego są: sakrament chrztu świętego, nowy Człowiek i duchowość chrzcielna.

Wyjątkowym kontekstem najbliższego roku duszpasterskiego są Świątowe Dni Młodzieży w Krakowie oraz spodziewana wizyta Ojca Świętego Franciszka w Polsce. Ponadto dochodzi do tego Rok Święty Bożego Miłosierdzia, który rozpocznie się 8 grudnia br.

Jak zaleca Episkopat Polski, pierwszym owocem programu duszpasterskiego winno być pogłębienie rozumienia istoty sakramentu chrztu. A do tego niezbędne jest dobrze prowadzone przygotowanie rodziców i chrzestnych. Bardzo ważne jest właściwe celebrowanie tego sakramentu i późniejsze towarzyszenie rodzinie. Duchowość chrzcielna realizuje się poprzez życie łaską Ducha Świętego w codzienności.

Drugi priorytet programu duszpasterskiego: Nowy Człowiek - to przede wszystkim zrozumienie równej godności wszystkich ochrzczonych, jako dzieci Bożych oraz uświadomienie, że jednym ze skutków chrztu jest udział w powszechnym kapłaństwie Ludu Bożego. Chodzi o formację ku „nowemu człowiekowi”.

Materiały zawarte w tym numerze „Studiów Teologicznych” pomyślane zostały jako pomoc duszpasterska w realizacji zadań stojących w Kościele Polskim w nowym roku duszpasterskim.

Kolejny, 34. tom Studiów Teologicznych ukaże się pod hasłem: „**Idźcie i głosćcie**”. Zapraszamy do publikowania artykułów i materiałów duszpasterskich.

*Redakcja*



# Artykuły





KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

## JEZUS LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Treść: Wprowadzenie; 1. Prorok i Reformator; 2. Ośmieszony?; 3. Wnioski.

### Wprowadzenie

Postać zmarłego w roku 2009 Leszka Kołakowskiego niezmiennie budzi zainteresowanie i trudno wyobrazić sobie rzeczową debatę na temat marksizmu czy religii bez przywoływania jego poglądów<sup>1</sup>. Myśl tego filozofa, jak zauważa o. J. A. Kłoczowski, „to zdecydowanie wielka myśl”<sup>2</sup>. Co stanowi zatem o jej ponadczasowej wartości? Co sprawia, że sytuujemy tego myśliciela w gronie najwybitniejszych współczesnych filozofów? „W moim przekonaniu, podkreśla dominikanin, ogromnym uproszczeniem byłoby mianować go jedynie świadkiem załamania się ideologii komunistycznej w Polsce, poszukiwania filozoficzne Kołakowskiego były bowiem znaczenie głębsze – sięgały fundamentów myślenia filozoficznego i humanistycznego. Kołakowski pokazywał, w jaki sposób ktoś poruszający się w obszarze kultury świeckiej może odnaleźć humanistyczne wartości religii. Kołakowski od religii nie oczekiwał żadnych uproszczeń. Powiedziałbym, że był scep-

---

**Ks. dr Przemysław Artemiuk** – (ur. 1974) doktor nauk teologicznych. W latach 2007-2010 odbył studia specjalistyczne z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zakończone obroną pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Marka Skierkowskiego: „On jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Chrystologia „zstępująca” kard. Christopa Schönborna. Od października 2010 podjął wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży z teologii fundamentalnej i religiolgii oraz wykłady zlecone na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest autorem kilkunastu artykułów naukowych.

<sup>1</sup> Zob. „Zeszyty Literackie” 1/2012, numer specjalny w całości poświęcony Leszkowi Kołakowskiemu, zatytułowany „Leszek Kołakowski. Mądrość prawdziwa”; M. Król, *Czego uczy nas Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010; szczegółowa kronika życia i kompletna bibliografia zob. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2014.

<sup>2</sup> J. A. Kłoczowski, *Kłocz. Autobiografia. Rozmawiają Artur Sporniak i Jan Strzałka*, Kraków 2015, s. 276.

tykiem, który z czasem coraz silniej uległ pokusom mistycznym. Sądzę, że to postawa wciąż aktualna i dla wielu atrakcyjna”<sup>3</sup>.

Z kolei K. Michalski w eseju napisanym na osiemdziesiąte urodziny filozofa zauważa, że jego myśli „wpisane są w samoświadomość powojennej Polski, w istotny sposób organizują nasze życie duchowe. Czegoś takiego jeszcze w Polsce nie było: owszem, byli uczeni światowej sławy w jakiejś dziedzinie, znani nie tylko u nas filozofowie (choć nie na taką skalę), byli myśliciele, którzy potrafili poruszyć nasze umysły i wrażliwość moralną – ale nigdy, myślę, wszystko to nie było skupione w jednym człowieku”<sup>4</sup>.

Jednak początek drogi naukowej wcale tego nie zapowiadał, bowiem Kołakowski „wspierał, jak mógł, słowem i piórem, zdobywających wtedy Polskę komunistów i gromił zezwierzęconą, znikczemniałą burżuazję (kapitalizm) i jej rzekomych ideologicznych rzeczników. Jego ataki, kierowały się przede wszystkim przeciw *filozofii katolickiej*, polskiej i zagranicznej – a więc przeciw, jak uważał, pseudoracjonalnym próbom ideologicznego uzasadnienia politycznie i społecznie opresywnej instytucji, jaką jest Kościół. Religia, pisał, to nic więcej, jak tylko obskurantyzm, świadectwo niedojrzałości i słabości umysłowej *zahukanych mas*, konserwująca tę niedojrzałość i umysłową słabość w interesie tych, co z niej korzystają: *ideologia kościelna* (...) to (...) *narzędzie bazy kapitalistycznej w jej fazie gnicia*. Marksizm, twierdził, pozwala to wydobyć na jaw; marksizm, co *niesie ludzkości wyzwolenie społeczne* (...) oraz *zwycięstwo rozumu i nauki nad zabobonem i fałszem*”<sup>5</sup>.

Młody Kołakowski od samego początku nie był typowym ideologiem partyjnym. Już w połowie lat pięćdziesiątych okazało się, że filozof tworząc zręby własnego systemu myślenia, nie tylko poddał krytyce społeczną funkcję Kościoła i uzasadniał swój sprzeciw wobec filozofii katolickiej formułując moralne i intelektualne racje, ale równocześnie wypracowywał własne stanowisko filozoficzne, co doprowadziło do kolizji z obowiązującą wykładnią marksizmu, a w konsekwencji do konfliktu z samą partią. Zatem Kołakowski stanął w opozycji nie tylko wobec katolickich filozofów, ale także wobec partyjnych ideologów. Swoje poglądy określił jako racjonalizm nieograniczony. Można go streścić w następujący sposób: „(...) *alternatywa główna*, podkreślał, *która obejmuje konflikt racjonalizmu i ir-*

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> K. Michalski, *Kruchość tego wszystkiego. Na osiemdziesięciolecie Leszka Kołakowskiego*, w: tenże, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014, s. 126.

<sup>5</sup> Tamże, s. 126-127.

racjonalizmu określana jest faktem przyjmowania lub odrzucania absolutu w jakiegokolwiek postaci (...) piszący niniejsze słowa uważa się za racjonalistę. Taki racjonalizm to, argumentuje Kołakowski, bezwarunkowa akceptacja nieograniczonej odpowiedzialności człowieka za siebie, wyjście (...) z zawinionej przez samego siebie niedojrzałości. Racjonalista wie, że wszelki absolut jest tylko iluzją, że człowiek zdany jest wyłącznie na siebie; jeśli Bóg oznacza niekwestionowalną instancję, na którą można zrzucić odpowiedzialność – to dla racjonalisty nie ma Boga: *kto akceptuje istnienie Boga (...) demonstruje własne kalectwo*. Nie chodzi tylko o Boga (w tym znaczeniu); chodzi o każdą taką – rzekomo niepodważalną, a więc absolutną – instancję (...)”<sup>6</sup>. Partia również się do niej zalicza.

Racjonalizm stał się dla Kołakowskiego nie tylko główną tezą, na kanwie której formułował poglądy, ale przede wszystkim postawą kształtującą spojrzenie na człowieka i świat. W znakomitym eseju z roku 1959 zatytułowanym „Kapłan i błazen” opowiadając się za filozofią błazna, w następujący sposób uzasadniał swój wybór. „Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyizmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego czynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszym salonowym; błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nieoczywistość jego oczywistości i nieostateczność jego ostateczności; zarazem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji”<sup>7</sup>. Wyraźnie sympatyzując z postawą błazna, Kołakowski stwierdza, że filozofia tego rodzaju „jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to,

---

<sup>6</sup> Fragmenty tekstu „Nieracjonalności racjonalizmu” z roku 1959 cytuję za: K. Michalski, *Kruchość tego wszystkiego*, s. 129-130.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 78.

co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem, podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności; w zależności od miejsca i chwili myśl błazna może poruszać się po wszystkich ekstremach myślenia, albowiem świętości dzisiejsze były wczoraj paradoksami, a absoluty na równiku bywają bluźnierstwami na biegunie. Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwstawnych, jest tedy dialektyczna z przyrodzenia; jest po prostu przewyciężaniem tego, co jest, dlatego, że jest właśnie; rządzi nią wszakże nie chęć przekory, ale nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego”<sup>8</sup>.

Wybierając ostatecznie filozofię błazna Kołakowski opowiada się za „postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się, podkreśla myśliciel, za możliwościami wartości pozaintelektualnych, zawartymi w postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywiołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne”<sup>9</sup>.

K. Michalski komentując te słowa zauważa, że kapłan i błazen to nie dwie role społeczne, ani dwie rzeczywiste postacie, nie ksiądz i prześmiewczy intelektualista. „Sceną konfrontacji kapłana i błazna, stwierdza filozof, jest w pierwszym rzędzie samowiedza każdego aktora życia społecznego z osobna; *filozofia błazna*, radykalny racjonalizm, to przede wszystkim nieustanny wysiłek przewyciężania własnego konserwatyzmu: przewyciężenia naturalnej, a więc nieusuwalnej pokusy samointerpretacji w kategoriach rzeczowych, rozumienia siebie jako elementu jakiejś struktury, kółka w jakiejś maszynie, klocka w jakiejś instytucji, części jakiejś istniejącej solidnie całości, jakiegoś porządku. Błazen, w każdym z nas, to wysiłek wyzwolenia się z tego wszystkiego, wysiłek wolności”<sup>10</sup>.

Ostatecznie filozofia błazna okazała się dla Kołakowskiego zarówno wyborem intelektualnym, jak i politycznym. Filozof stając się „człowiekiem

<sup>8</sup> Tamże, s. 79.

<sup>9</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>10</sup> K. Michalski, *Kruchość tego wszystkiego*, s. 131-132.

Października”, poparł ruch reformatorski – rewizjonizm i wszedł w ostry konflikt z partią. Koniec lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte to obok polityki równocześnie intensywny namysł nad najbardziej newralgicznymi pytaniami, który objawił się wyznaniem zawartym w książce „Obecność mitu”<sup>11</sup>. Kołakowski przyglądając się najpierw Spinozie zauważa, że filozofia jako refleksja teoretyczna nie daje odpowiedzi na najważniejsze pytania. „Trzeba ich szukać w *życiu ludzkim, które nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, ale po prostu jest*. Filozofia – wysiłek samowiedzy tego życia – może je co najwyżej zrobić *lepszym lub gorszym, bardziej lub mniej obdarzonym wolnością, bardziej lub mniej wypełnionym lękiem bądź nadzieją*”<sup>12</sup>. Dlatego należy zauważyć, iż u źródeł filozofowania leżą życiowe wybory i to one stają się motorem rozwoju myślenia. Nie znaczy to jednak, komentuje myśl Kołakowskiego Michalski, „że odpowiedzi na najważniejsze pytania pozostają w relacji do indywidualnych potrzeb życiowych każdego z nas. Nie, bynajmniej, (...), to prawda, *rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywistość pragną (...)* – ale istnieje rzeczywistość wspólna wszystkim ludziom, niezmienny wspólny mianownik potrzeb biologicznych i społecznych, który można nazwać naturą człowieka”<sup>13</sup>. Dzięki niej możemy dostrzegać, porównywać, oceniać i uzasadniać obiektywne wartości.

Co jednak się składa na naturę człowieka? Kołakowski w latach sześćdziesiątych już wie, że nie ma ciągłości między pytaniami „bezpośrednio lub pośrednio odnoszącymi się do doświadczenia regulowanego postulatami nauki a pytaniami o «sens» i jego brak, o «prawdę» i «fałsz», o «dobro» i «zło», pytaniami, które wprowadzają jakiś porządek, jakąś hierarchię w nasze oceny świata”<sup>14</sup>. Sam naukowy opis gatunku *homo sapiens* to za mało, aby zdefiniować naturę człowieka i wskazać, co decyduje o jego wyborach między poszczególnymi wartościami. „Odpowiedzi na pytanie o «sens», «dobro» czy «prawdę» nie dadzą się uzasadnić według tych samych reguł co twierdzenia naukowe lub ich pochodne; ich uzasadnienie, (...), jest mityczne nie racjonalne”<sup>15</sup>. Cóż oznacza to nowe sformułowanie, pojawiające się w roku 1966 w filozofii Kołakowskiego?

Mit nigdzie nie jest przez niego zdefiniowany, ale z całości rozważań

<sup>11</sup> Książka ta została napisana w roku 1966, prawie równocześnie z „Filozofią pozytywistyczną”, jednak L. Kołakowski opublikował ją dopiero na emigracji w roku 1972.

<sup>12</sup> K. Michalski, *Kruczość tego wszystkiego*, s. 132-133.

<sup>13</sup> Tamże, s. 133.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 134.

można wyprowadzić jego rozumienie. Zwracając uwagę na takie pojęcia jak prawda, dobro, piękno, Kołakowski stwierdza, że chociaż używamy ich w znaczeniu powszechnym, to równocześnie nie przystają one do innych, bowiem organizują ludzki sposób myślenia do tego stopnia, iż wydają się nieusuwalne. „Pojęcia te, komentuje K. Michalski, są symptomem potrzeby, która w żaden sposób nie da się sprowadzić do innych potrzeb; potrzeby której nie potrafimy opisać niezależnie od jej symptomów, a więc nie odwołując się właśnie do pojęć sygnalizujących jej obecność. Jest to, (...), potrzeba *odwołania się realności bezwarunkowych*: choć używamy niekiedy słów «prawda», «dobro» czy «sens» w sensie relatywnym, choć niektóre nasze wartości są bez wątpienia względne – mówimy przecież o «mojej prawdzie» o tym, że coś jest «dobre dla kogoś», czy o «sensowności» czegoś ze względu na taki a nie inny cel – to jednak nie możemy się obejść, (...), bez nierelatywnego sensu tych słów: bez obiektywnej prawdy, absolutnego dobra sensu niezależnego od tego, co ktoś robi czy czego chce. Bez wartości, które są po prostu wartościami, wartości, które obowiązują bez względu na to, czego chcemy, co robimy, co się z nami dzieje»<sup>16</sup>.

Istnieje zatem swoiste napięcie, nazwane przez Kołakowskiego fundamentalnym, między potoczną percepcją świata, nastawieniem animalnym, a porządkiem mitologicznym. Pierwszy, podkreśla J. A. Kłoczowski, wychodząc od oglądu świata, kieruje się ku „technologicznemu wysiłkowi jego eksploracji”<sup>17</sup>, który realizuje się w nauce. „Czym innym jest mit: jest percepcją świata (całości rzeczywistości: «wszelkiego możliwego doświadczenia») przy jednoczesnym odniesieniu go do realności ponad-empirycznej: Boga, prawdy, wartości, miłości itp.”<sup>18</sup>. Kołakowski przekonuje przy tym, że mit ma charakter heurystyczny, a filozof jego zgeneralizowane pojęcie usiłuje „zastosować jako sieć, która wyławia w kulturze pewien jej trwale konstytutywny składnik, a dzięki temu tworzy nieco inną zasadę podziału zjawisk, aniżeli się najczęściej w filozofii kultury przyjmuje”<sup>19</sup>.

A zatem fundamentalne pytania rodzące się w ludzkim wnętrzu, domagają się odpowiedzi, która musi wyjść poza świat rzeczy i pójść głębiej. „Obecność w człowieku tych pytań, komentuje J.A. Kłoczowski, ujawnia istotny wymiar ludzkiego bytowania – potrzebę odniesienia całej rzeczywistości oraz własnego bytu do «nieempirycznej realności bezwarunkowej».

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 169.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 8.

Jest to tylko obecność intencji, co nie stanowi żadnego dowodu realności tego, do czego intencja owa się odnosi. Intencjonalna obecność przedmiotów mitycznych w naszej kulturze to jedynie odsłonięcie potrzeby, wpisanej w realność człowieka. Można opisać mit wskazując na odkrywane w człowieku potrzeby rodzące w nim pytania o sprawy «ostateczne», które Kołakowski nazywa metafizycznymi. Są one rdzennie mityczne i nie można ich przekształcić w pytania naukowe<sup>20</sup>. Jakie to potrzeby? Pierwszą można streścić w pytaniu: czy świat posiada jakiś sens? Chodzi o odnalezienie jakiegoś ponadempirycznego ładu, harmonii. Druga to potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich. Trzecią można określić jako pragnienie widoku świata jako całości<sup>21</sup>.

Czym zatem ostatecznie jest mit? „W rezultacie mit, zauważa K. Michalski, a więc pojęcia odsyłające do takich warunków naszego życia, które w tym życiu nie dadzą się znaleźć – daje nam oparcie w świecie, robi ze świata dom. Nie daje się natomiast użyć do wyjaśniania czegoś, co się w tym świecie dzieje. Kwalifikacja naszej wiedzy jako prawdziwej bądź fałszywej jest operacją mityczną (bo odnosi ją do rzeczywistości bezwarunkowej, czyniąc ją w ten sposób właśnie wiedzą o czymś) – ale sam mit nie może być prawdziwy albo fałszywy: (...) *nie mamy tu do czynienia* – pisze Kołakowski – *z przyporządkowaniem sądu do sytuacji, która opisuje, ale z przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja*. Interpretacja mitu – a więc obrazu świata jako sensownej całości, w jakiej człowiek może znaleźć swoje miejsce – interpretacja tak rozumianego mitu jako wiedzy jest, (...), jego degeneracją<sup>22</sup>. Dlatego „mit” zdaniem K. Michalskiego jest nie tyle wiedzą, co nadzieją, „w której zawiera się doświadczenie ułomności i niedostatku oraz ufność w ich uleczalność<sup>23</sup>”.

Filozofię mitu Kołakowski wpisuje w szerszą refleksję nad kulturą, którą zgodnie z myślą filozofa należałoby rozumieć jako „całe bogactwo znaków i środków, jakimi ludzie komunikują się ze sobą<sup>24</sup>”. Do tego mitycznego świata należy także osoba Jezusa z Nazaretu, której Kołakowski poświęcił ważne dwa teksty: artykuł z roku 1965 zatytułowany „Jezus Chrystus – Prorok i Reformator<sup>25</sup>” oraz esej „Jezus ośmieszony. Esei apologetyczny

---

<sup>20</sup> J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 169.

<sup>21</sup> Zob. Tamże, s. 169-178.

<sup>22</sup> K. Michalski, *Kruczość tego wszystkiego*, s. 135.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 168.

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – Prorok i Reformator*, w: tenże, *Nasza wesoła apokalipsa*. Wy-

i sceptyczny<sup>26</sup>, napisany w połowie lat osiemdziesiątych i nieukończony, odnaleziony w formie rękopisu i w takiej postaci opublikowany w roku 2014.

Po uwagach wstępnych zawierających szkic myśli Kołakowskiego pragnę w ich świetle spojrzeć na refleksję filozofa nad osobą Jezusa. Chcę zbadać oba teksty zwracając po pierwsze uwagę na oryginalność rozważań Kołakowskiego. Po drugie pragnę odszukać wzajemny związek między obrazami. W końcu zapytać o ewentualny rozwój refleksji chrystologicznej, bowiem obie publikacje dzieli w końcu bez mała dwadzieścia lat. W badaniu przyjmę kolejność chronologiczną, najpierw poddam analizie artykuł, a następnie esej. Na koniec sformułuję wnioski, które będą odpowiedzią na postawione wyżej pytania.

## 1. Prorok i Reformator

Refleksję nad osobą Jezusa Chrystusa Kołakowski rozpoczyna od nakreślenia różnych perspektyw badań. I tak historyk będzie pytał o wiarygodność źródeł na temat tego człowieka oraz jaka jest jego siła oddziaływania na kulturę żydowską. Czy między prorokami Starego Testamentu a Jezusem istnieje ciągłość? W jaki sposób wpisuje się On w całość religii żydowskiej? Z kolei historyk idei umieszczając osobę Chrystusa w całej historii chrześcijaństwa, będzie grzebał się w bezmiarze wydarzeń i myśli, które narosły wokół mitu Jezusa. „Jakże zapomnieć, pyta Kołakowski, o monstrualnych wieloznacznościach, pozornych i rzeczywistych, którymi historia chrześcijaństwa obciążyla naukę Jego fundatora?”<sup>27</sup>. Dla religioznawcy zaś Chrystus może stać się kolejnym ogniwem struktury mitologicznej, które będzie rozpatrywał na tle innych kultur, szukając podobieństw i wskazując na odmienności. „Może się starać – co nie przychodzi łatwo – zapomnieć o tym, do jakiego stopnia ta postać leży w cieniu współczesnej sytuacji i obecności chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie; może zmierzać ku temu, by osiągnąć wobec przedmiotu ten sam stopień zainteresowania zubożniałego, ten sam rodzaj religioznawczego albo estetycznego dystansu, na który nas stać w stosunku do mitów egipskich lub greckich”<sup>28</sup>. Biograf szkicując wizerunek Jezusa, będzie chciał nadać Jego

---

*bór najważniejszych esejów*, s. 107-125. Pierwodruk „Argumenty” 1965, nr 51-52.

<sup>26</sup> Tenże, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przekład D. Zańko, Kraków 2014.

<sup>27</sup> Tenże, *Jezus Chrystus – Prorok i Reformator*, s. 107.

<sup>28</sup> Tamże, s. 107-108.



osobie rys psychologiczny oraz ukazać jej spójność, uwalniając ten obraz od wszelkich skrajności.

Żadna z tych perspektyw nie warunkuje jednak spojrzenia Kołakowskiego. Jego punkt widzenia jest czysto filozoficzny, a zatem nie historyczny, psychologiczny czy religioznawczy. „Staram się, przyznaje filozof, o taki stopień swobody, by odczytać teksty kanonicznych i apokryficznych Ewangelii, nie pamiętając o komentarzach ani nawet listach Pawła. Staram się nie doszukiwać zawrotnych spekulacji teologicznych lub filozoficznych w prostych słowach. Chciałbym streścić to, co może dostrzec w postaci i w nauce Jezusa człowiek świecki, który nie przyznaje się do wiary chrześcijańskiej w żadnej odmianie, do żadnych dogmatów i żadnej wspólnoty kościelnej, ale przyznaje się do tradycji, której chrześcijaństwo jest częścią niezbywalną – tej samej tradycji, której składnikami są Budda i Sokrates, Kant i Marks. Nie chcę odtwarzać psychologicznej sylwetki Jezusa; próbuję pytać o jego miejsce w tradycji europejskiej jako całości, a więc nie swoiście chrześcijańskiej tradycji; o to, w jaki sposób misja, którą sam sobie przypisał, i w jakiej części stała się składnikiem zawile usnutej tkaniny, tworzącej nasze odziedziczone zasoby kulturalne. Pytam zaś o tę tradycję niezależnie od dogmatów chrystologicznych, wokół których chrześcijanie ukonstytuowali własną samowiedzę religijną”<sup>29</sup>.

Po uwagach wstępnych Kołakowski przywołuje poglądy na temat Chrystusa wybranych filozofów. Z wielkich myślicieli zwraca uwagę na Pascala, Hegla, Kierkegaarda, Nietzschego i Jaspersa. Wprawdzie sam Jezus filozofem nie był, nie wymienia Go również żaden podręcznik historii filozofii, to jednak znalazł On swoje miejsce w refleksji filozoficznej. Kołakowski zaznacza, że „warto o tym wspomnieć, aby zarysować możliwe stereotypy filozoficznej interesowności wobec tej zdumiewającej postaci”<sup>30</sup>.

Według Hegla Jezus doskonale się wpisuje w całość jego koncepcji i jest pewną fazą historycznej samowiedzy ludzkości, to znaczy, że ujawnia ideę Boga, której może doświadczyć człowiek w chwili, gdy rozumie Boga „jako to, czego sam jest innobytem”<sup>31</sup>. Innymi słowy, wyjaśnia Kołakowski, „osobowość Jezusa redukuje się niemal do pewnego etapu samowiedzy ludzkiej w jej stosunku do absolutu. Nie znaczy to, że Hegel Jezusa odrzeczywistnił, odzierając go z osobowości lub człowieczeństwa – powiada przecieź, że jest on człowiekiem wielokroć bardziej niż greccy bogowie antropomorficzni

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 108.

<sup>30</sup> Tamże, s. 109.

<sup>31</sup> Tamże.

– ale pozbawia jego osobowość owej osobliwej, wiecznej i trwałej jednorazowości, owej pozahistorycznej wyjątkowości, owej jakości, która chrześcijaństwo ufundowała, a która zasadza się na wierze, że oto w historię samą wtargnęło spoza historii nadprzyrodzone wezwanie<sup>32</sup>. Zatem zdaniem Kołakowskiego Hegel ograniczył osobę Jezusa, wskazując Mu miejsce we własnym systemie myślenia. Nie dostrzegł również znamion Jego boskości, dzięki którym wiara w Niego rozlała się po świecie.

Dla Kierkegarda sytuującego się w opozycji do Hegla, osoba i przesłanie Jezusa pozostają niezwykle aktualne i w rzeczywistości dopiero wtedy nabierają znaczenia, kiedy przykładamy je do konkretnej ludzkiej egzystencji. „Chrystus jest dla nas, tłumaczył, jałową informacją historyczną, jeśli go traktujemy jako przekaznik byłego objawienia: jest, przeciwnie, życiem chrześcijańskim realnym dla każdej egzystencji poszczególnej wtedy, kiedy potrafi ona uwspółcześnić go sobie literalnie, a więc rozumieć jego zaproszenie – «przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście pod jarzmem, a ja was pokrzepię» – jako osobiście do niej samej zwrócone, jako każdorazowo ważne i w każdej chwili na nowo wypowiedane. Dla chrześcijanina Jezus nie jest po prostu Mesjaszem, który w pewnej chwili, historycznie umiejscowionej, przyszedł w imieniu Boga nauczać dogmatów lub głosić przykazania. Jest osobowym trwaniem chrześcijaństwa w każdym chrześcijaninie z osobna, jest niejako przeciwczłonem nieustannie żywym każdej egzystencji, która w jego obecności szukać będzie odpowiedzi na własną ułomność i własną nędzę<sup>33</sup>. Kierkegaard, co akcentuje Kołakowski, zwraca uwagę na aktualny i egzystencjalny wymiar przesłania Jezusa. W refleksji nad Jego osobą nie tyle chodzi o wykazanie historyczności czy boskości, ile o wymiar osobisty. Jakie znaczenie Jego życia posiada dla mnie.

Pascal z kolei wskazując na znaki obecności Boga w świecie w sporach z deistami, zauważa, że chociaż człowiek może je odczytywać, jest do tego zdolny, to mimo wszystko stale doświadcza skażenia grzechem. Dzięki Jezusowi, podkreśla francuski myśliciel, może nie tylko poznać Boga, ale także przekonać się o własnej nędzy. I ta wiedza, zdaniem Kołakowskiego, człowiekowi jest najpotrzebniejsza. „Z owych dwóch prawd – że Bóg istnieje i że jesteśmy nędzarzami – każdą z osobna możemy przyswoić sobie bez drugiej, ale dopiero poznanie Jezusa-osoby zawiera w sobie z koniecznością obie te prawdy stopione. Wiedza o inwalidztwie naszym jest sama

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 109-110.

źródłem rozpacz, a goła wiedza o Bogu pozostaje twierdzeniem spekulatywnym, bez wartości dla życia. Znajomość nieosłoniętą własnego upadku i nadzieję możliwego uleczenia osiągamy obie zarazem, w znajomości Jezusa – a to właśnie i to dopiero tworzy wiarę chrześcijańską<sup>34</sup>. Pascal zatem mówiąc o Chrystusie, widzi w Nim po pierwsze Kogoś przynoszącego osobiste wyzwolenie z grzechu, w tym punkcie jego spojrzenie zbliżone jest do Kierkegaarda, ale również, i to jest drugi wymiar refleksji francuskiego myśliciela, Jezus objawia również konkretną wiedzę na temat Boga, który jest. Te dwa wymiary łączą się w jego refleksji. Podsumowując myśl Pascala, Kołakowski stwierdza, że „niemożliwe jest tedy chrześcijaństwo czysto filozoficzne, ufne w moc spekulatywnych dowodów, ani czysto historyczne, oparte na wiadomościach z historii świętej. Jezus Chrystus poza dogmatyczną i historyczną swoją twarzą występuje tedy wobec nas jako egzystencja realna odkupiciela, w obliczu której, właśnie przez to, że jest osobą, a nie faktem po prostu ani doktryną, rodzi się w nas poczucie ciemności, w jakiej żyjemy, z zarazem przecucie drogi, co z ciemności wyprowadza”<sup>35</sup>.

Spośród filozofów interpretujących postać Jezusa należy jeszcze zwrócić uwagę na doktrynę Nietzschego, który jako jeden z nielicznych ogłosił się wrogiem Chrystusa. Według niego Jezus „był tym, który próbował unicestwić wszystkie istotne wartości życia, gloryfikował własną niezdolność do oporu i bezsilność podnosił do rangi cnoty; zderealizował wszystkie istotne wartości, przenosząc je do duchowego wnętrza człowieka, i skodyfikował moralność ludzi, którzy nie potrafią bronić własnego prawa i we własnej bierności szukają oparcia, powód do chluby z niej czyniąc”<sup>36</sup>.

Podsumowując spojrzenia filozofów, Kołakowski zauważa, że są to trzy różne sposoby odnoszenia się do Jezusa. Dla Nietzschego Chrystus pozostaje fałszywym prorokiem, dla Hegla kolejnym stadium rozwoju ducha, zaś dla chrześcijan Pascala i Kierkegaarda źródłem wiary przemieniającym grzeszną kondycję człowieka. Orientacja dwóch ostatnich myślicieli, podkreśla polski filozof, „jest do przyjęcia również dla ludzi nie związanych żadnymi dogmatycznymi treściami chrześcijaństwa – nie w tym sensie rzecz jasna, by upatrywać mieli w Chrystusie osobową i historycznie jednorazową inkorporację świata nadprzyrodzonego, do której zwracać się można z pytaniem lub troską, ale w tym tylko, że Jezus, podobnie jak każdy z wielkich myślicieli, proroków, reformatorów, filozofów, nadaje się do

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 110.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 111.

owego szczególnego współczesnienia, gdzie wartości uniwersalne są przykute do jednorazowej genezy<sup>37</sup>.

W tym miejscu Kołakowski dokonuje uściślenia wstępnych założeń, zdefiniowanych jako perspektywa filozoficzna. „Filozof w istocie, wyjaśnia, kiedy chce wykroczyć poza czysto historyczny i poza czysto rzeczowy punkt widzenia, odnosi się do tradycji filozoficznej i religijnej w taki sposób, by treść tej tradycji nie była ani faktem po prostu, który zrozumieć trzeba, ani myślą po prostu, wobec której trzeba «zająć stanowisko» aprobujące albo negatywne. Traktuje bowiem tradycję kulturalną ani tak, by była zbiorem kumulujących się «prawd», ani tak, by była ciągiem zneutralizowanych historycznie faktów, ale tak właśnie, by ujawnić w niej wartości uniwersalne, a jednak trwale związane z osobą twórcy, a jednak nie dające się uwolnić od osobowego pochodzenia. Dwoistość ta należy do trudnych składników swoiście filozoficznej intencji wobec tradycji. Jezus, w takiej perspektywie umieszczony, ani się nie da zredukować do zbioru wydarzeń (wśród których byłyby również obecne, jako wydarzenia właśnie, treści jego nauki), ani do zbioru abstrakcyjnych wartości, nad którymi wolno się zastanawiać rzeczowo, całkiem niezależnie od okoliczności ich powstania. Traktujemy albo staramy się traktować jego naukę jako, brzydko mówiąc, «fakt zesencjalizowany» albo jako wartość uniwersalną, związaną w treści z własnym pochodzeniem faktycznym<sup>38</sup>.

Kim w takim razie był Jezus według Kołakowskiego? Jak filozof charakteryzuje Jego osobę? Najpierw wyjaśnia na czym polegało główne proctwo Jezusa, następnie wskazuje, jakiej chciał dokonać reformy, dalej, co oznacza Jego prawo dla nas i w końcu proponuje, jak przywrócić go kulturze.

Kołakowski charakteryzując Jezusa, rozpoczyna od uwag natury biblijnej. Najpierw omawia podstawowe dane Ewangelii. „Dla spojrzenia czysto historycznego, wyjaśnia filozof, (...) jest [On] Żydem galilejskim, który wierzył w Boga żydowskiego i wierzył w to, że Bóg ten powierzył mu misję szczególną nauczycielską. I był tym, o którym wierzyli z kolei jego uczniowie, że potrafi słowem uśmierzyć wichry, suchą nogą chodzić po jeziorze, ryby w sieci napędzać, zmarłych wskrzeszać, trędowatych uzdrowić, ślepym wzrok przywracać, demony wyganiać z opętanych, z Mojżeszem i Eliaszem rozmawiać, chleb rozmnażać dla ubogich, wodę w wino,

---

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 111-112.

a wino w krew przemienić; był dla nich tym jeszcze, który wypełnił obietnice Starego Zakonu dotyczące Mesjasza i posłannictwo swoje przyswiadczył zmartwychwstaniem<sup>39</sup>.

Ta pierwsza część wyznania nie odbiega od katolickiej ortodoksji. W kolejnych jednak zdaniach Kołakowski wyraźnie już różni się, bowiem nie podziela wiary w boską tożsamość Chrystusa. „Ten Jezus, zauważa, chociaż przyjmował hołdy wierzących, nie uważał się za Boga, a nawet wręcz zaprzeczył, by mógł za Boga uchodzić; powiadał wszakże, gdy go dobrym zwano, że jeden Bóg tylko jest dobry, przyznawał, że nie wie, kiedy przyjdzie dzień obiecany, i mówił: «twoja, nie moja wola niech się stanie»<sup>40</sup>. Nieuznawanie boskości Jezusa pociąga za sobą konsekwencje eklezjologiczne. „W tym znaczeniu, dodaje filozof, niepodobna powiedzieć, że Jezus stworzył chrześcijaństwo, jeśli wiara w boskość Jezusa miałaby do fundamentów chrześcijaństwa należeć; raczej Paweł jest tym, który wszczął proces deifikacji, ten zaś, mimo oporów, nierzadkich jeszcze u ojców przedniecejskich, zwyciężył ostatecznie, przynajmniej jako dominujące rozumienie chrześcijaństwa, mimo wielokrotnych nawrotów «ariańskich»<sup>41</sup>.

Skoro Jezus według Kołakowskiego nie był Bogiem, to Kim w takim razie? (...), jak wolno sądzić, podkreśla filozof, uważał się za reformatora żydowskiego, obarczonego posłannictwem nadprzyrodzonym, za pomazańca, czyli Chrystusa, który od Boga – tego samego, któremu ufał ze swymi słuchaczami – przyniósł nowinę o rychłym końcu świata i apel do wszystkich, by niezwłocznie przygotowali się na kataklizm ostateczny<sup>42</sup>. A zatem jego główna misja, zdaniem Kołakowskiego, polegała na obwieszczeniu prorocstwa o końcu świata. „Był przeświadczony niezachwianie o tym, wyjaśnia filozof, że koniec świata jest niedaleki, tak niedaleki, iż nieraz powiadał uczniom i słuchaczom, że wielu z nich jeszcze na własne oczy ujrzy nadejście królestwa bożego na ziemię, poprzedzone pomorem i głodem, uciskiem wielkim, spadaniem gwiazd i zaćmieniem słońca, a zakończone zejściem widzialnym Syna Bożego z obłoków w towarzystwie aniołów dmących w trąby<sup>43</sup>. Kołakowski nie dostrzega zatem oryginalności Jezusa, ale patrzy na Jego osobę przez pryzmat prorocstwa z Księgi Daniela, mówiącego o przybywającym Synu Człowieczym (zob. Dn 7,13-14).

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 112.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 112-113.

<sup>42</sup> Tamże, s. 113.

<sup>43</sup> Tamże.

Co dzieje się jednak, kiedy zapowiedzi te nie spełniają się? Jak wytłumaczyć zachowanie uczniów? „Niesprawdzenie się tych przepowiedni, wyjaśnia Kołakowski, nie zachwiało wiarą uczniów, którzy je sobie inaczej wytłumaczyli. Ale owa rychło spodziewana katastrofa kosmiczna narzuciła całkiem nową perspektywę wszystkim rzeczom: od tej chwili wszelkie sprawy świata niktą w cieniu apokalipsy. Tym samym wszystkie realności ziemskie, cała wielorakość rzeczy służących życiu traci sens wszelki i wszelką wartość samoistną. Świat cielesny przestaje być ważny: może być jeszcze, jest jeszcze przedmiotem obowiązku, nie może być przedmiotem pożądania, skoro w kruchości swej oto dobiega kresu”<sup>44</sup>. Zatem główne proctwo Jezusa mówiące o końcu świata chociaż nie spełniło się, to jednak, jak zauważa filozof, na trwałe przemieniło sposób myślenia chrześcijan. Odtąd bowiem ziemska egzystencja przestaje się liczyć, celem nie jest marny żywot tutaj na ziemi, ale królestwo niebieskie. W takiej perspektywie należy również odczytywać naukę Jezusa, która jawi się jako nowe prawo.

Czy jednak, pyta Kołakowski, jest ono rzeczywiście całkowicie nowe? „Od dawna czytelników Ewangelii uderzały pewne rysy niespójne w osobowości Jezusa”<sup>45</sup>. Filozof ma na myśli z jednej strony głęboki pokój i miłosierdzie wobec innych, a z drugiej surowość w ocenie i zachowaniu, a nawet gniew. „Tam, gdzie spotyka opór lub sceptycyzm, staje się gwałtowny. Jest niezachwianie pewien swego posłannictwa i tylko w ostatniej chwili, umierając w męczarni, zdaje się wybuchać krzykiem rozpaczony wobec Boga, który go porzucił; ale i ten krzyk jest cytacją z psalmisty”<sup>46</sup>. Kołakowski dostrzega sprzeczność między nauką Jezusa a jego impulsywnym zachowaniem, ja gdyby Mistrz z Nazaretu w swoich czynach uosabiał gniewnego Boga Starego Testamentu, w nauczaniu zaś odmiennie rozkładał akcenty. Jak filozof interpretuje te rozbieżności? Co jego zdaniem przynosi nauczanie Jezusa? Kołakowski uważa, że trudno jednym słowem określić stosunek Chrystusa do Starego Zakonu. Na pewno ważniejsze niż gesty jest duch, z którego pochodzą. Liczy się nie zachowanie, ale czystość serca, miłość bliźniego bez zbędnych intencji. Jezus „z pewnością nie chce przerywać ciągłości wiary żydowskiej, chce ją odnowić, chce jej nadać sens zinterioryzowany; lekceważy przepisy mozaizmu, nie przestrzega sabatu ani obrzędowych ablucji, nie płaci podatków na kult, narażając się na oburzenie ortodoksów. Reprezentuje ciągłość wobec późnych proroków, ale odwołuje

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 114.

się do kamiennych rygorów Deuteronomium, jakby celowo podkreślając kontrast swojej nauki wobec tradycji, już przecie po części zanachronizowanej<sup>47</sup>.

Sytuacja zmienia się wraz z nastaniem chrześcijaństwa. „Przerwanie ciągłości następuje za sprawą uczniów, głównie w żydowskiej diasporze, jednakże nie tylko wiadomość o cudownym zmartwychwstaniu tworzy tę przerwę: również zestaw nauk, które łatwo dają się sformatować w taki sposób, iż nie są już uzupełnieniem wiary Izraela, ale jej przekroczeniem w pewnym punkcie zasadniczym. Tak właśnie rzecz wygląda w orędziach świętego Pawła<sup>48</sup>. Co zdaniem Kołakowskiego stanowi ten węzłowy punkt świadczący o zmianie? Można go przedstawić w następujący sposób: „Jezus w rzeczywistości nie tyle zastępuje pewne przepisy innymi, nie tyle uzupełnia je lub poprawia, ile uczy, że wszelkie przepisy są zbyteczne, jako że miłość sama pochłania sobą nakaz i uzbytecznia go niejako w spontanicznej więzi – a tylko miłość jest ważna. Innymi słowy: więź umowy między człowiekiem i Bogiem nie zostaje odmieniona przez zmianę treści umowy, ale istnieć w ogólności przestaje na rzecz więzi miłości. (...). Tylko to ma wartość prawdziwie, co z miłości pochodzi, ale cokolwiek z miłości korzenia wyrasta, nie może być sądzone prawem ani mierzone paragrafem ustawy. Nie liczy się nic, co jest gestem, jeśli skądinąd pochodzi aniżeli z pragnienia, by pełnić wolę bożą<sup>49</sup>. W taki właśnie sposób naukę Jezusa zinterpretowali św. Paweł, św. Augustyn czy Marcin Luter.

Z tego wypływa następująca prawda. Kołakowski zauważa, że pierwszy raz w dziejach kultury śródziemnomorskiej została wypowiedziana tak radykalnie dychotomia duszy i świata. Wprawdzie każdy człowiek ma obowiązki wobec świata, ale nie może niczego od niego oczekiwać. Dla Jezusa, jak podkreśla filozof, liczy się tylko dusza. „W obliczu nadciągającej katastrofy totalnej tylko ślepiec liczy jeszcze na doczesne sukcesy. Królestwo niebieskie jest perłą drogocenną, za którą trzeba oddać wszystko, co mamy, całą majątność; «co za pożytek człowiekowi, choćby świat cały pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę?»<sup>50</sup>. A zatem rzeczywistą misją Jezusa było ujawnienie nędzy doczesności. Liczy się jedynie relacja z Bogiem. Wszystko inne w perspektywie królestwa niebieskiego nie przedstawia żadnego znaczenia. „Wszystkie więzi doczesne, wszystko, co łączy nas

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 115.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 115-116.

<sup>50</sup> Tamże, s. 116.

ze światem fizycznym, znikomieję do nicości w świetle tej jednej ważnej prawdziwie – więzi z Bogiem. Reszta jest wtórna – już to obojętna, już to wroga<sup>51</sup>. Nawet rodzina może stanowić przeszkodę. Według Kołakowskiego Jezus głosi wyraźny podział, bez stopni pośrednich. Albo jesteś wybrany albo odrzucony. Albo zbawiony albo potępiony. Wprawdzie przemawia do wszystkich, ale ma świadomość, że nie złamie pychy zatwardziałych. Dlatego w nauczaniu koncentruje się na krytyce takich postaw. „Nienawidzi pysznych i możnych, pewnych siebie, zaspokojonych w poczuciu mocy i prawa, bogaczy i chciwców: tym nie obiecuje królestwa, przygarnia wzgardzonych i nędznych, prostytutki i poborców podatkowych, ci właśnie mu wierzą, albowiem wiedzą, że życie doczesne jest nędzą i cierpieniem, a w to właśnie uwierzyć trzeba, by przyjąć do wiadomości jego naukę”<sup>52</sup>.

Kołakowski jest przekonany, że dychotomia świata i królestwa możliwe najpełniej oddaje przesłanie Jezusa. „Jest też totalnym odwróceniem wszystkich wartości”<sup>53</sup>. Ten podział odmienia obraz świata wykuty w mozaistycznej tradycji. Filozof zaznacza, że jest on uniwersalny, to znaczy, że dotyczy wszystkich i jedynie ważny. „I tu, zapewne, Jezus chciał być tylko odnowicielem tradycji judaistycznej, nie burzycielem; tu ciągnął zaszczepiony już u proroków wątek – ale przeciwstawił się tradycji, wybierając jej postać dawniejszą i skrajna, skonfrontował siebie z mozaizmem klasycznym i ujawnił konflikt, unicestwił ideę ludu wybranego, wprowadził uniwersalną zasadę podziału”<sup>54</sup>. Jezusowy program został przez uczniów przepracowany i dostosowany tak, aby i poganie mogli uwierzyć. Ostatecznie śmierć Jezusa scementowała wspólnotę i przyczyniła się do jej wyłonienia z judaizmu. W tym miejscu Kołakowski stawia wyraźny akcent. Zwraca bowiem uwagę na moment narodzin chrześcijaństwa. Widzi je nie w całym życiu Jezusa, ale w fakcie powstania z martwych i wierze w tę prawdę uczniów. „Chrześcijaństwo jako gmina, podkreśla, właśnie nie powstało dzięki wierze uczniów w prawdę nauki Jezusa, ale przez wiarę w jego zmartwychwstanie, a później wiarę w boskość nauczyciela. I chociaż nieraz w dziejach późniejszego chrześcijaństwa kwestionowano deifikację Chrystusa, której Ewangelię nie potwierdzają, to przecież i ci przeczący uznawali, że jedynym wspólnym dogmatem chrześcijaństwa jako takiego, chrześcijaństwa bez dokładniejszych określeń, jest ta oto wiara: Jezus jest

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 117.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.



Chrystusem, człowiekiem historycznym, urodzony w Galilei i ukrzyżowany w Jerozolimie, jest Pomazańcem Bożym. Ten dogmat był konstytuowany dla chrześcijaństwa również w jego najbardziej «luźnych» odmianach<sup>55</sup>.

Kołakowski zwraca uwagę, że wartość nauczania Jezusa nie tylko okazuje się zbawienną dla Jego wyznawców, ale także dla wszystkich, którzy nie podzielają wiary chrześcijan. O obecności Chrystusa w kulturze nie tyle decydują dogmatycy, o które spierają się teolodzy, ale wskazania będące nowością i nadal wykazujące swoją żywotność. Polski filozof kładzie akcent na nowe reguły niezależne od apokaliptycznych proroctw Jezusa, które niezmiennie pozostają aktualne szczególnie w przestrzeni kultury. Kołakowski streszcza je w pięciu punktach, dodając przy tym własny komentarz.

Pierwsza reguła dotyczy miłości i wskazuje na jej wyższość nad prawem, które zostaje przez nią zniesione. „Myśl ta, zdaniem filozofa, weszła do kultury europejskiej jako przeświadczenie, że związki między ludźmi oparte na zaufaniu unieważniają związki umowy, że tam, gdzie zaufanie i wzajemna miłość organizują współżycie solidarne, zbędny jest kontakt, zbędne są stosunki roszczeń i obowiązków. Bóg Pięcioksięgu, mściwy i żądny posłuchu, choćby okrutnego, Bóg, który zawarł przymierze z Abrahamem za cenę gotowości absolutnej do poddaństwa, gotowości aż do ofiary z jedyne dziecka – ten Bóg, kiedy przeobraził się w Boga miłosierdzia, otworzył możliwość nowego spojrzenia na obcowanie międzyludzkie również. Opozycja związku umowy i związku miłości pozostała w naszej kulturze w sposobie bycia, który nie jest organicznie zrośnięty (choć jest genetycznie związane) z wierzeniami chrześcijańskimi, żyła i żyje do dziś w niezliczonych odmianach<sup>56</sup>. Kołakowski ją dostrzega w tych filozofiach, które wydobyły to przeciwstawienie. Na przykład u Rousseau, Kierkegaarda, Jaspersa czy nawet Marksa. „Wszystkie utopie, wyjaśnia, które ładu umowy, więz prawną chciałyby unieważnić na korzyść ładu solidarności dobrowlnie podjętej, prawdziwie doświadczanej, słowem: wszystkie utopie powszechnego braterstwa, owocują na tym samym szczepie, nieraz obojętne wobec własnych, odległych początków<sup>57</sup>.

Druuga reguła mówi o zniesieniu przemocy w stosunkach między ludźmi. I chociaż nawet dla chrześcijan wydaje się mało realna i naiwna w swojej treści, to niezmiennie obowiązuje wszystkich. Kołakowski podkreśla, że po wiekach nadużyć władzy, „idea świata bez przemocy została przyjęta.

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 117-118.

<sup>56</sup> Tamże, s. 118-119.

<sup>57</sup> Tamże, s. 119.

Tym samym nadzieja świata bez przemocy nie jest bezmyślnym marzycielstwem. Nie ci są naiwni, co myślą, że stopień użycia przemocy może słabnąć, i walczą o to, by słabł – naiwni są ci, co wierzą, że przemoc wszystko załatwia<sup>58</sup>. Filozof zauważa, że Chrystus całkowicie rezygnując z przemocy, równocześnie walczył o realizację własnych idei, oddając za nie życia. Dlatego należy podkreślić, iż „idea życia bez przemocy nie jest ani głupia, ani utopijna: wymaga tylko odwagi, której najbardziej pozbawieni są czciciele gwałtu jako środka uniwersalnego, jako że są gotowi walczyć tylko wtedy, gdy mają w rozporządzeniu przemoc wobec słabszych, i nigdy inaczej<sup>59</sup>”.

Kolejna reguła przekonuje, że człowiek nie tylko żyje sprawami doczesnymi. Nie tylko rzeczy są w stanie go nasycić, nie tylko chleb ma w naszym życiu znaczenie. Kołakowski dostrzega, że w kulturze europejskiej od wieków trwa proces uznawania wartości, które „nie dają się sprowadzić do potrzeb fizycznego, życiowego zaspokojenia, o zgodę na to, że są takie wartości, że są prawdziwe i że są niezależne od innych<sup>60</sup>”. Z dzisiejszej perspektywy te postulaty uznania wartości duchowych mogą wydawać się nieco trywialne, „ale też wszystko, co Jezus głosił, jeśli ostało się potem w kulturze, jest po wiekach banałem, lecz dzięki niemu właśnie banałem się stało<sup>61</sup>”.

Zniesienie idei ludu wybranego, to czwarta reguła. Kołakowski widzi w niej nadzieję dla wszystkich, którzy chcą poznać Boga. Dzięki Jezusowi nastąpiło całkowite otwarcie przestrzeni wiary. Dlatego należy podkreślić, iż „nie ma narodów wybranych, przez Boga lub historię ponad inne ulubionych i uprawnionych do tego, by w imię jakiegokolwiek racji narzucać innym swoje zwierzchnictwo – nic bardziej skromnego w świecie refleksji teoretycznej i nic bardziej prowokującego dramatyczne starcia, jeśli na serio jest potraktowane. Że fundamentalne wartości ludzkie są własnością wszystkich i że ludzkość tworzy jeden ład – idea taka stała się dzięki nauce Jezusa niezbywalną częścią naszego świata duchowego<sup>62</sup>”.

Ostatnia, piąta reguła dotyczy kondycji ludzkiej, którą Kołakowski nazywa organiczną nędzą doczesności<sup>63</sup>. Dzięki nauczaniu Jezusa obraz

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 120.

<sup>59</sup> Tamże, s. 121.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 121-122.

<sup>62</sup> Tamże, s. 122.

<sup>63</sup> Zob. Tamże.

ułomnego świata, naznaczonego grzechem i słabością wszedł na stałe do kultury europejskiej. Przyniesli go filozofowie, jak Pascal, czyniąc z tej myśli siłę rozwoju duchowego. Niektórzy, interpretując prawdę o nędzy tego świata, zbyt szybko doszli do wniosku, że chodzi w niej o rezygnację i dekadencję. Z kolei bogaci i syci tłumaczyli głodnym i spragnionym małą wartość dóbr materialnych i przemijalność tego świata. Interpretując tę regułę Kołakowski akcentuje, że „w owym przekonaniu o organicznej ułomności egzystencji ludzkiej pozostaje coś, co może być i bywa naprawdę tematem refleksji filozoficznej (...); coś, co dla filozofów było zawsze ważne jako przedmiot i może być, co więcej, rozważane, bez względu na wiarę lub niewiarę w żywot przyszły, a także nie skłania zgoła do takiej oto konkluzji, że w obliczu strukturalnego inwalidztwa naszego bytu wszelki trud naprawy tego, co daje się naprawić, jest daremny i bezpłodny. Można bowiem usilnie się starać i można walczyć o to bez końca, by zmienić w warunkach ludzkiego istnienia wszystko, co zmienić można, a przy tym wiedzieć, że absolut jest nieosiągalny, że pewna organiczna ułomność ludzkiego istnienia nie podlega naprawie, że obecne jest w nas niedołęstwo fundamentalne związane z samą skończonością ludzką. Ten temat nie przestanie filozofów zajmować”<sup>64</sup>. Zatem nie rezygnacja w obliczu ludzkich słabości, ale twórcza praca, pozwalająca sensownie przeżyć ziemski czas.

„Oto niezupełny i przykładowy, podsumowuje Kołakowski, – lecz nie arbitralnie przykładowy – zestaw tych wartości, które dzięki nauce Jezusa weszły w tworzywo duchowe Europy i świata w sposób trwały, nie związane swoiście z dogmatem. Ale to oderwanie wartości, w ich niechrześcijańskiej odmianie, od korzenia osobowego jest rodzajem ubóstwa kulturalnego. Łączy się z monopolizacją Jezusa w kręgu dogmatycznych gmin chrześcijańskich i zanikiem jego osobowości na pozostałych obszarach świata duchowego. Powstaje ryzyko, iż wszelkie objawy dekadencji chrześcijaństwa muszą być nieuchronnie dekadencją historycznego sensu istnienia Jezusa. Otóż chcemy tego uniknąć”<sup>65</sup>.

Wniosek, jaki wyciąga filozof z rozważań nad osobą Mistrza z Nazaretu jest jeden i to niezwykle radykalny. „(...) osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać usunięte z naszej kultury ani unieważnione, jeśli kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal. Nie może bez zasadniczego przerwania ciągłości życia duchowego opaść nagle w nieistotność postać tego człowieka,

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 123-124.

<sup>65</sup> Tamże, s. 124.

który przez stulecia był nie po prostu nauczycielem dogmatów, ale wzorem najświetniejszych wartości ludzkich; wcielił on bowiem w osobowości własnej zdolność do wypowiedzania pełnym głosem swojej prawdy, zdolność do tego, by bronić jej do końca i bez wykrętów, zdolność do oporu ostatecznego przeciw presji stabilnej rzeczywistości, która go nie przyjmuje. Uczył, w jaki sposób, nie uciekając się do gwałtu, można stawić czoło sobie i światu. Był tedy wzorem owego autentyzmu radykalnego, w którym dopiero każdy osobnik ludzki może własnym wartościom prawdziwie nadać życie”<sup>66</sup>.

## 2. Ośmieszony?

Drugi z tekstów poświęconych Jezusowi to nieukończony esej, który Kołakowski również rozpoczyna się od naszkicowania własnej perspektywy. Na wstępie stwierdza, że o Chrystusie można dzisiaj przeczytać niemal wszystko, co tylko się chce. „Po pierwsze, wylicza filozof, że nigdy nie istniał. Albo że, owszem, istniał, ale nie został ukrzyżowany; ktoś inny zawisł na krzyżu zamiast Niego. Albo że został ukrzyżowany, ale nie umarł na krzyżu; ocknął się w grobie, skąd wyszedł, by umrzeć kilka dni później. Albo że ożenił się z Marią Magdaleną i miał dzieci. Albo że, jeśli przyjrzeć się bliżej, był trockistą lub zwolennikiem Fidela Castro. Albo że był po prostu żydowskim nacjonalistą. Albo że był przybyszem z innej galaktyki. Albo że był homoseksualistą, a święty Jan Apostoł był jego kochankiem. Albo że był Murzynem. Albo że miał określonej płci, tylko był jednocześnie mężczyzną i kobietą (a więc, prawdopodobnie, hermafrodytą). Albo że był istotą bezcielesną”<sup>67</sup>. Kołakowski przywołując pewien wybór opinii na temat Jezusa zaznacza, że tego rodzaju dociekania całkowicie go nie interesują. Podobnie z badaniami historycznymi czy też studiami biblijnymi nad Ewangelią. Filozof świadomie je pomija. Dlaczego zatem wraca do osoby Galilejczyka? Co w takim razie jest frapującego w tej postaci?

Swoją narrację Kołakowski rozpoczyna od postawienia głównej tezy. Brzmi ona następująco: „Myślę o Jezusie jako o elemencie składowym cywilizacji europejskiej, myślę o Nim takim, jaki był postrzegany przez wieki, zgodnie z wyobrażeniami i stereotypami, które znane są nam wszystkim nie tylko z lektury Nowego Testamentu, ale także z niezliczonych obrazów,

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 125.

<sup>67</sup> Tenże, *Jezus ośmieszony*, s. 7-8.

figur w kościołach, kazań, kościelnej tradycji, a nawet kolęd. Myślę więc o Jezusie takim, jaki jest obecny w pamięci nas wszystkich, którzy wierzyliśmy i żyliśmy w tej kulturze. Myślę, by tak rzec, o micie, nie zakładając jednak, że «mit» oznacza historię nieprawdziwą, fikcję, wytwór wyobraźni (określenie «mityczny» dotyczy sposobu postrzegania i nie ma to nic wspólnego z prawdziwością jakiejś historii). Unikam pytania, jak w narracji ewangelicznej odróżnić prawdziwe od wyobrażonego, to, co jest do przyjęcia, od tego, co niepewne. Myślę o Jezusie prawdziwie, rzeczywiście i niezbywalnie obecnym w naszej historii. Ta obecność obejmuje wszystkie Jego słowa, wszystkie cuda, modlitwy i nauki<sup>68</sup>. A zatem Kołakowski ponownie chce rozpatrywać osobę Jezusa jako niezmiennie przynależącą do kultury i pozostającą w niej na sposób mitu. Oczywiście to ostatnie pojęcie należy odczytywać w całości poglądów filozofa zarysowanych we wprowadzeniu.

W uwagach wstępnych filozof przyznaje także, że akceptuje wszystko, co na temat Chrystusa przekazała tradycja katolicka, zastrzega jednak, że przyjmuje to, bowiem w ten sposób cywilizacja zasymilowała Jezusa i poprzez to się ukształtowała, a on sam myśli wewnątrz tej cywilizacji<sup>69</sup>. Podziela zatem wiarę w obrębie kultury, ale nie wiarę religijną. Tę drugą zdecydowanie pomija. Podobnie czyni z całym działem teologii dotyczącym Jezusa, czyli chrystologią. Wszelkie spory dogmatyczne są poza jego zainteresowaniami. Myśląc o Galilejczyku, Kołakowski formułuje następujące pytania: „czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa? Czy wierzymy, że jeśli Jezus zostanie wygnany z naszego świata, ten świat przepadnie? Dlaczego potrzebujemy Jezusa?”<sup>70</sup>. Cały esej, wprawdzie nie ukończony ostatecznie, chce odpowiedzieć na wyżej postawione kwestie. Kołakowski ma świadomość, że w przypadku Jezusa trudno mówić o dosłownym zapominaniu Jego osoby. Jednak „każdy, zauważa filozof, kto przeczyta Ewangelie i zastanowi się nad życiem, jakie nas otacza i jakie prowadzimy, dojdzie do takiego wniosku”. A zatem zapominanie oznacza niedostrzeżenie mocy Jego osoby, nietraktowanie poważnie słów wypowiedzianych przez Niego i ośmieszanie stylu życia, który On zaproponował. Kołakowski nie wie czy Jezus był Bogiem, nie poszukuje odpowiedzi na tę kwestię, wie natomiast i jest o tym przekonany, że „jeśli jakiś Boży człowiek żył kiedykolwiek na

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 8-9.

<sup>69</sup> Zob. Tamże, s. 10.

<sup>70</sup> Tamże, s. 11.

tej ziemi, to był nim On<sup>71</sup>.

Co nadal uderza w przesłaniu Mistrza z Nazaretu? Kołakowski podobnie jak w pierwszym tekście zwraca uwagę na to, że życie i nauczanie Jezusa upływa w cieniu dnia ostatecznego. „Bez tego apokaliptycznego oczekiwania niczego w chrześcijaństwie nie da się zrozumieć”. Rozumie je jako przygotowanie do dnia Paruzji, czyli nadejścia Boga poprzez budowanie królestwa już tutaj na ziemi. W tym celu znosił, unieważniał, wymazywał grzechy, niczym Mesjasz. Zachowywał się albo jak bluźnierca albo ktoś, kto ma klucze do królestwa. Filozof dostrzega, że Jezus nie tylko zapowiadał nadejście Królestwo, ale je przynosił. Dlatego wszystko, co robił, było podporządkowane tej idei. A jednak ostateczna godzina nie nadeszła, paruzja nie dokonała się i dlatego kolejni chrześcijanie stanęli wobec trudnego wyboru. Zastanawiali bowiem się, czy Jezus miał rację, czy nie nastąpiło jakieś fałszerstwo z Jego strony, czy nie pomylił się wieszcząc koniec. Ta sprawa podzieliła chrześcijan, ale również przyczyniła się do konsekwentnej refleksji. Okazało się bowiem, że „chrześcijanie są zdolni zarówno do przyjęcia wiary w misję Zbawcy, jak i idei Sądu Ostatecznego<sup>72</sup>. Kwestia apokalipsy nie umarła jednak. „W krytycznych momentach różnych epok historycznych, podkreśla Kołakowski, było jednak wystarczająco dużo powodów religijnych i społecznych, by przewidywanie Końca zawładnęło umysłami, przekładając się na ruchy millenarystyczne<sup>73</sup>.

Filozof zauważa i tym razem, że w eschatologii chrześcijańskiej należy uczynić ważne rozróżnienie. Poddać życie i ten świat Bogu oraz oczekiwać Jego nadejścia to jedno. A spowodować koniec tej rzeczywistości, to całkowicie inna kwestia, której nie da się pogodzić z przesłaniem Jezusa. Dlatego Kołakowski proponuje, aby przyswoić sobie apokaliptyczny sposób patrzenia na świat, bo jest on warunkiem, aby ludzkość przetrwała i uniknęła samozagłady, czyli Końca, który sama sobie zgotuje<sup>74</sup>. „Nasza ziemia nie jest wieczna, pewnego dnia przestanie istnieć. Egzystencja człowieka na jej powierzchni też nie jest wieczna, a każdy nas żyje w cieniu swojej apokalipsy prywatnej, nieuniknionej i w gruncie rzeczy nieodległej: własnej śmierci. Przesłanie Jezusa było takie: w obliczu nieuniknionego Końca wszystkie dobra i rzeczy ziemskie są jeśli nie bezwartościowe, to w każdym razie drugorzędne i względne, nigdy nie powinny uchodzić za dobra same

<sup>71</sup> Tamże, s. 12.

<sup>72</sup> Tamże, s. 17.

<sup>73</sup> Tamże, s. 18.

<sup>74</sup> Zob. Tamże, s. 20.

w sobie, a tym bardziej za wartości absolutne. Myśleć inaczej to idolatria, to oddawanie najwyższej czci temu, co nietrwałe, bez znaczenia, pozbawione wagi<sup>75</sup>. A zatem liczy się tylko Bóg i Jego Królestwo, troska o duszę jest priorytetem, jej utrata zaś, to zło absolutne. Kołakowski przekonuje, że apokaliptyczne przesłanie Jezusa akcentujące walkę o Boże sprawy, zawiera właśnie taką treść. „Chrześcijaństwo, podkreśla filozof, traci cały swój sens historyczny, moralny i religijny w momencie, gdy zapomni się o tej najważniejszej idei: że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne”<sup>76</sup>. I chociaż rozmaici interpretatorzy życia Jezusa usiłują przekonać, że rdzeniem jego nauczania było coś innego, to z pewnością nie są oni chrześcijanami.

Kołakowski zastanawia się, czy to naiwne przykazanie Jezusa, tylekroć ośmieszane jest przeżytkiem? Czy ma znaczenie dla współczesnego świata? „Mamy powody, przyznaje, by uważać, że potrzebujemy go bardziej niż pierwsi chrześcijanie, że w gruncie rzeczy to, że zapomnieliśmy o Jezusie i w rezultacie o Jego najbardziej znanym przykazaniu, sprawiło, że znaleźliśmy się tam, gdzie teraz jesteśmy – często zrozpaczeni, wiecznie zatrwożeni, pozbawieni znaków”<sup>77</sup>. Dobra materialne nie wypełnią wszystkich ludzkich potrzeb. Coraz większa chęć posiadania doprowadziła do punktu, który grozi katastrofą. Wszyscy przypominający o tym, są lekceważeni i ośmieszani. Ale w gruncie rzeczy, zauważa filozof, to Jezus jest ośmieszany. „Tak, Jezus jest ośmieszany, ale wiemy, że ma rację, i nawet otwarcie tego nie kwestionujemy”<sup>78</sup>. Kołakowski zauważa swoistą schizofrenię wśród wierzących. Z jednej strony żyją chrześcijanie, którzy praktykują cnoty, ale nigdy nie odważyliby się ich głosić publicznie. Z drugiej wielu ewangelizatorów nieustannie naraża się na kpiny i szyderstwa, słysząc, że głoszą banały i komunały. Wśród wielu współczesnych bycie chrześcijaninem uchodzi za śmieszność i wstyd i to nawet nie w sferze intelektualnej, ale przede wszystkim moralnej. A zatem bycie chrześcijaninem to nie powód do chluby, ale wstyd. Co gorsza, „można odnieść wrażenie, że na wydziałach teologii ostatnią rzeczą, o której się słyszy, jest Bóg: mówi się o symbolach religijnych, o sprawiedliwości społecznej, o zaangażowaniu, o wymiarze historycznym. Cóż to za spektakl! Załamuje się wiek oświecenia i racjonalizmu, światła oświecenia gasną wszędzie, ale nie w Kościołach

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>76</sup> Tamże, s. 22.

<sup>77</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>78</sup> Tamże, s. 23.

i u teologów<sup>79</sup>.

Co zatem pozostaje wierzącym? Przekonanie, że Jezus ma rację. „Wiemy, stwierdza Kołakowski, że przynajmniej dla części wielkich problemów ludzkości nie ma rozwiązań czysto technicznych czy organizacyjnych, że wymagają one tego, co Jan Chrzciciel nazwał metanoją, przemianą duchową<sup>80</sup>. Nie uda się tego osiągnąć metodami technicznymi. „Polega ona na uznaniu, że korzenie zła są w nas, zanim wrosną w instytucje i doktryny. Łatwo to powiedzieć, nie lubimy powtarzać takich banałów, zwłaszcza że bardzo trudno kierować się nimi w życiu. Otóż metanoja w takim sensie jest ściśle związana z przewidywaniem apokalipsy. I dlatego świadomość apokaliptyczna Jezusa nie tylko nie traci znaczenia dla naszego świata, ale jest fundamentem naszej nadziei na jego przetrwanie<sup>81</sup>. Metanoja wymaga uznania własnej winy i rozpoczyna proces nawrócenia. Ale odrzucenie zła, które się czyni nie jest jedynie warunkiem bycia chrześcijaninem. Należy ono także do dziedzictwa ludzkości, jest nieodzowne w stawianiu się człowiekiem. „Jeśli nie umiemy czuć się winni, nie jesteśmy zdolni do odróżnienia dobra od zła. (...). A kiedy mówię o «odróżnianiu dobra od zła», mam na myśli tylko takie odróżnianie, którego znaczenie, siła obiektywna, zniewalająca, nie zależy od nas; odróżnienie, którego nie możemy ani unieważnić, ani zmienić według naszej woli lub kaprysu, odróżnienie, które zastajemy gotowe, które nam się narzuca i które jesteśmy zmuszeni przyjąć jako prawdziwe<sup>82</sup>. Czy to jest śmieszne – pyta Kołakowski? Jeśli chcemy się o tym przekonać, wystarczy zobaczyć w całej złożoności naszą cywilizację, pozbawioną niejednokrotnie takiej zdolności, w której dokonano się odrzucenie grzechu i zwolnienie człowieka z osobistej odpowiedzialności. Winne są społeczeństwa lub system, a nigdy ja sam. „Pomyślmy jak ludzie poważni, sugeruje filozof: jesteśmy – każdy z nas – ofiarami tego monstrum, tego «społeczeństwa», i nikt z nas w żaden sposób nie przyczynia się osobiście do tego, co to monstrum wyczynia. Wyznajmy to: taka jest nasza codzienna filozofia, filozofia całkowitej niewinności jednostki, odrzucenia osobistej odpowiedzialności, zanegowania zła i grzechu, a ostatecznie zanegowania człowieka poprzez zapomnienie o Jezusie<sup>83</sup>.

Czy ta cywilizacja jest w stanie przetrwać? Jaką rolę odgrywa jeszcze

<sup>79</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>80</sup> Tamże, s. 25.

<sup>81</sup> Tamże, s. 25-26.

<sup>82</sup> Tamże, s. 26-27.

<sup>83</sup> Tamże, s. 28-29.



chrześcijaństwo? Czy na obecnym etapie realnie wpływa na dzieje świata? Kołakowski przekonuje, że „zdrowy rozsądek, okazuje się słuszny – nie pozostawia wątpliwości: istnieje ścisły i wzajemny związek między zapomnieniem tradycji chrześcijańskiej a tym, nad czym ubolewamy i co aż za dobrze znamy jako symptomy choroby naszej cywilizacji”<sup>84</sup>. I nie chodzi tutaj jedynie o jakąś abstrakcyjną czy konceptualną wiedzę na temat działania dobra i zła. Chodzi o dotarcie do jądra rozumienia, o odkrycie wiedzy mitycznej, która pozwoli zrozumieć to fundamentalne rozróżnienie, a nie jeszcze jedne spekulacje teologiczne. Kołakowski podkreśla, że „prawdziwe korzenie naszej cywilizacji to narracja ewangeliczna i osoba Jezusa, Jego nauczanie jako słowo pochodzące od Niego, a nie wiedza abstrakcyjna, przedestylowana lub skodyfikowana w formie teologii moralnej. Do doświadczenia moralnego mamy dostęp tylko poprzez słowo przekazane osobiście – przez Boga, proroka, mistrza, kapłana, ojca lub matkę. Żadna teologia, żadna teoria nie może nam dać tu niczego poza konceptualnymi środkami wyrazu i nigdy nie prowadzi do doświadczenia zła i dobra jako własności naszej duszy. Nie idzie tu więc o «religię», jeśli przez «religię» rozumie się zbiór prawd teologicznych; chodzi o dostęp do Jezusa – człowieka lub Boga – zawsze osoby”<sup>85</sup>.

Z pewnością pomoże w tym język wiary, który ma wartość tylko wtedy, kiedy jest żywy. Nauczanie chrześcijańskie wypływające z żywego doświadczenia i posługujące się takim językiem, okaże się niewysuszone. Sama zaś wiara przetrwa jeśli będzie naznaczona „obecnością Jezusa Chrystusa, to znaczy trwaniem ponadczasowego w czasowym”<sup>86</sup>. Podobnie z Kościołem, jeśli ludzie nie znajdą w nim Boga i Jezusa, okaże się, że nie ma on już do wypełnienia żadnego specjalnego zadania. „To dziwne, to bardzo dziwne, że w chrześcijaństwie wszyscy chcą znaleźć właśnie Boga. Jeżeli Go nie znajdują, odchodzą, żeby szukać gdzie indziej. Gdy Kościół uznaje inne sprawy za cele autonomiczne, z konieczności będzie przyciągać tych, którzy zechcą go wykorzystać do spraw świeckich, a odpychać tych, dla których liczą się przede wszystkim Bóg i Jezus; będzie więc dokonywał w swoim łonie selekcji negatywnej, antychrześcijańskiej. Poszukujący zwrócą się ku medytacji transcendentnej, mądrości Wschodu, naukom buddyjskim, wiedzy tajemnej”<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 30.

<sup>85</sup> Tamże, s. 31-32.

<sup>86</sup> Tamże, s. 35.

<sup>87</sup> Tamże, s. 35-36.

W tym miejscu eseju Kołakowski dotyka tematu relacji między *sacrum* i *profanum*. Próba określenia ich wzajemnego związku oraz obszaru wpływu jest dla filozofa niezmiernie ważna. „To, że te napięcia istnieją, wyjaśnienia, jest nieuchronne i wynika z natury rzeczy, a to z tego prostego powodu, że *sacrum* znane jest w przekładzie na formy *profanum*, jako że żyjemy w ciele, w świecie, w społeczeństwie. Możemy próbować znieść to napięcie, usuwając w myślach albo raczej uważając, że usuwamy – *sacrum*, gdyż *profanum* daje się usunąć czy pochłonąć przez *sacrum* tylko w taki sposób, który *sacrum* zabija”<sup>88</sup>. Co dzieje się, kiedy sfera *sacrum* jest stopniowa zagarniana przez *profanum*? Wraz z postęпами sekularyzacji, obszar *sacrum* zostaje całkowicie zaanektowany i „cele świeckie w naturalny sposób przypisują sobie jego cechy”<sup>89</sup>. Jedna „całkowita eliminacja *sacrum*, wyjaśnia Kołakowski, – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego”<sup>90</sup>.

Napięcie między tym, co święte i tym, co świeckie, może również przybrać odwrotny kierunek. Usunięcie *profanum* będzie wtedy oznaczało włączenie wszystkiego do przestrzeni *sacrum*. Całkowita zaś dominacja sfery świętej, stanie się w rzeczywistości jej tyranią. „W ten sposób, w groteskowej formie, realizuje się jedność przeciwieństw: zniesienie *sacrum* przechodzi pseudometamorfozę i wciela się w tyrańskie idole, a zniesienie *profanum* zdobywa panowanie nad tymi, którzy je niszczyli, i czyni z nich swoje sługi. Rezultaty są podobne: dyktatura pozorów – ani *sacrum*, ani *profanum* nie dają się unicestwić, jako że obydwa są rzeczywiste, a więc nieuniknione. Można obezwładnić jedno lub drugie, można zakazać im wyrazu, ale przemienić to, co rzeczywiste, *in nihilum* jest dla człowieka równie niemożliwe, jak stworzyć jest *ex nihilo*”<sup>91</sup>. Jak w takim razie pokonać tę dychotomię? Kołakowski odwołując się do przykładu Jezusa, w Jego postawie widzi najlepszą metodę budowania relacji między *sacrum* a *profanum*. Galilejczyk pytany o kwestię podatków, nakazuje Bogu oddać to, co boskie, a cesarzowi to, co cesarskie (zob. Mt 12,13-17). Komentując ten

<sup>88</sup> Tamże, s. 36-37.

<sup>89</sup> Tamże, s. 37.

<sup>90</sup> Tamże, s. 37-38.

<sup>91</sup> Tamże, s. 40-41.

fragment filozof wyjaśnia, że „Jezus nie nawoływał do tyranii *sacrum*. Choć oczekiwał eschatonu, nie głosił nierzeczywistości rzeczywistego ani tego, że *profanum* jest z istoty złe. Pozostawił je na swoim miejscu. Bóg troszczy się o wróble i lilie, Bóg daje nam pożywienie i przyodziewek, On strzeże tego, co stworzył, a stworzył wszystko. Wymaga, byśmy nigdy nie byli więźniami dóbr ziemskich, ale nie potępia ich, bo w przeciwnym razie musiałyby potępić siebie samego”<sup>92</sup>. Zatem napięcie istnieje i będzie istnieć, bo jesteśmy stworzeni jako ludzie wolni. Pytanie o Boga i cesarza jest tutaj fundamentalne. „Chrześcijanie szukali rozwiązania, które – nie podważając przypowieści Jezusa – pozwoliłoby im przystosować się do świata świeckich instytucji. Całkowity rozdział, który przekształciłby chrześcijaństwo w sektę świętych, obcą enklawę w nieczystym świecie, ani nie dał się przeprowadzić, ani zresztą nie był zgodny z ideą posłannictwa apostołskiego. Pokusa takiej separacji była niewątpliwie odczuwalna zarówno u początków życia chrześcijańskiego, jak w ciągu całej jego historii”<sup>93</sup>.

Mieszanie się sfery *sacrum* i *profanum* objawiało się w rozmaitych konstrukcjach politycznych. Przybierało niekiedy formę teokracji, a innym razem państwa totalitarnego, w każdym z przypadków dominowało ideologiczne podejście do religii. Supremacja Kościoła doprowadziła do rozdziału z państwem. Uformowana demokracja przekonuje zaś dzisiaj, że „nie może być organizmem ideologicznym tak jak państwa totalitarne, religijne i antyreligijne; nie ma ona żadnej obowiązującej doktryny, którą [chciała-by] narzucić obywatelom – wszystkie doktryny są na rynku, całkowicie dostępne dla obywateli, jest wolny wybór”<sup>94</sup>. Tylko decydując się, skąd człowiek może wiedzieć, co jest słuszne? Czy jest w stanie obejść się bez jakiejś filozofii wartości?

Mówiąc o wolnościach obywateli czy też o równości wobec prawa, podkreśla Kołakowski, należy odnaleźć fundament, na którym buduje się demokrację. Tak stawiając kwestię, filozof wraca do idei prawa naturalnego, którego nie da się jednak odkryć w naturze jak chociażby grawitacji. Dlatego „jeśli natura nie wytwarza rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego, prawo naturalne może być tylko prawem boskim. Jeśli nie ma prawa boskiego, rozróżnienie dobra i zła może być ustanowione jakimkolwiek dekretem, przez kogokolwiek i przybrać jakimkolwiek sens”<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Tamże, s. 41.

<sup>93</sup> Tamże, s. 44.

<sup>94</sup> Tamże, s. 48.

<sup>95</sup> Tamże, s. 50.

Prawo boskie poprzedza ludzkie prawa, ale nie działa automatycznie jak grawitacja. „(...) jeśli istnieje, wyjaśnia filozof, jest ważne ze względu na swoje źródło, a więc jest prawdziwe”<sup>96</sup>. Państwo może je przyjąć i na nim budować swoją egzystencję, odrzucając zaś samo bierze na siebie obowiązek ustanawiania prawa, które może okazać się arbitralne. Warto jednak, przekonuje Kołakowski, sięgać do słów Jezusa. Wprawdzie „nie pozostawił [On] żadnego prawa dla państw, żadnej reguły dla świeckich instytucji; powiedział tylko, co każdy z nas z osobna ma robić, jak odróżniać dobra od zła; w rozmowie z diabłem rzekł, że służyć trzeba tylko samemu Bogu (Łk 4,8), a wszystko to powiedział jako zwiastun słowa Bożego. Jego nauczanie nic nie jest warte, jeśli nie wierzy się w to, że Jezus jest Chrystusem, że śmiertelny i ciepiący człowiek naprawdę posiadał Słowo”<sup>97</sup>. Dlatego wiara w to „dopóki trwa, nawet w formie osłabionej, półświadomej, resztkowej, dopóty może służyć życiu świeckiemu, podtrzymując przekonanie, że rozróżnienie dobra i zła jest realne i zakorzenione w porządku, który nas przekracza, i nie zależy od kaprysu rządu, króla, większości, partii politycznej czy wreszcie każdego z nas osobna”<sup>98</sup>.

A co stanie się, jeśli prawo naturalne zostanie usunięte? Kiedy zniknie ten podstawowy fundament ludzkiej egzystencji, wskazujący na istnienie wartości niezmiennych, wtedy także człowiek zostanie pozbawiony Boga. „Dlatego właśnie, podkreśla Kołakowski, nieobecność Jezusa zapowiada śmierć cywilizacji, której spadkobiercami wciąż jesteśmy; drugą zaś śmiercią Jezusa byłoby samoukrzyżowanie tej cywilizacji”<sup>99</sup>.

Jak daleko mogą sięgnąć procesy sekularyzacyjne? Nietzsche przekonywał, że „nie ma żadnego prawa naturalnego, to my sami musimy wyrokować o dobru i złu”<sup>100</sup>. W tym stwierdzeniu prorok nihilizmu zawarł wszystko i tym samym położył koncepcyjny fundament pod nową cywilizację, której imieniem była otchłań<sup>101</sup>. Jezus z kolei wskazywał, że „królestwo istnieje, i to jest powód, dla którego życie nie jest z konieczności porażką”<sup>102</sup>. A jeśli nie istnieje, to co wtedy? Życie okazuje się przegraną i to w każdym przypadku. Kołakowski zauważa, że takie właśnie było przesła-

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Tamże, s. 51.

<sup>98</sup> Tamże, s. 51-52.

<sup>99</sup> Tamże, s. 53.

<sup>100</sup> Tamże, s. 55.

<sup>101</sup> Zob. Tamże.

<sup>102</sup> Tamże.

nie Nietzschego, a także założenie cywilizacji całkowicie zsekularyzowanej czy „zdemitologizowanej”.

Co kryje się pod tym ostatnim terminem? „Zdemitologizować się», wyjaśnia filozof, to znaczy uwolnić się od mitu w potocznym i pejoratywnym sensie tego słowa, a mianowicie od mitu pojmowanego jako historia fikcyjna, legenda, coś niemożliwego. Za fikcję uważa się wszystko, co jest nie do przyjęcia według kryteriów naukowych<sup>103</sup>. W przypadku Jezusa chodzi przede wszystkim o Jego bycie synem Boga, które wyrażało się w słowach i czynach. Kołakowski przekonuje, że między faktami historycznymi, a tymi, które są przedmiotem wiary, „istnieje strefa pośrednia: wydarzenia, które według opisu ewangelicznego były empirycznie dostępne, ale których historyk nie może zaakceptować, ponieważ są niemożliwe<sup>104</sup>. O jakie wydarzenia może tutaj chodzić? Na przykład o cuda, przemienienie na górze, a przede wszystkim Zmartwychwstanie, które „z jednej strony należy do kategorii wiary, ale z drugiej – przedstawiane jest jako wydarzenie empiryczne, fakt widzialny, ujrzany przez świadków, inaczej niż «fakt» «boskości» Jezusa<sup>105</sup>. Kołakowski zauważa, że nawet dzisiejszy człowiek, gdyby znalazł się w tamtej epoce, z pewnością mógłby zobaczyć zarówno ukrzyżowanie Jezusa, jak powstanie z martwych. W sporach o to ostatnie wydarzenie nie chodzi by je udowodnić czy historycznie obalić. Stosunek do powstania z martwych, zdaniem filozofa, jest w rzeczywistości problemem relacji do tego, co mityczne, ponadrozumowa, przekraczające ludzkie wyobrażenia. „Ci, którzy negują Zmartwychwstanie, negują je nie dlatego, że mają dowody historyczne, iż takiego wydarzenia nie było, ale dlatego, że jest ono absolutnie niemożliwe, ponieważ nikt ze zmarłych nie powrócił na ziemię. Nie chodzi więc o to, czy są dowody na Zmartwychwstanie lub przeciwko niemu, tylko o to, że jest ono z samej swojej istoty nie do pomyślenia. I rzeczywiście, od XVII wieku było właśnie tak – racjoniści nie silą się już na argumenty, że takie czy inne cudowne wydarzenie nie ma oparcia w źródłach historycznych, uznając, że takie wydarzenia po prostu «nie mogły zaistnieć, bo naruszają prawa natury»<sup>106</sup>.

W tym miejscu eseju Kołakowski proponuje czytelnikom wyobrażony dialog między apologetą a sceptykiem. Punktem wyjścia jest oczywiście fakt powstania z martwych, a zatem cud, w rzeczywistości jednak filozof

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 56.

<sup>104</sup> Tamże, s. 57.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże, s. 60.

przybliża w nim teorię „demitologizacji”. Apologeta w odniesieniu do prymatu nauki w badaniach zauważa, że straciła ona już dawno bezwzględność niezawodność. Czy jest ona w stanie zdefiniować to, co niemożliwe? Sceptyk tymczasem uparcie trwa przy zdaniu, że to, co cudowne nie jest w żaden sposób naturalne i dlatego nie może być przyjęte w ramach racjonalnego myślenia. Dlatego też nie będzie w stanie dostrzec cudu, nawet jeśli go ujrzy, bowiem całkowicie wyklucza taką możliwość. Apologeta, za Pascallem twierdzi, że tylko wierzący może rozpoznać cud, żeby go zobaczyć, trzeba uwierzyć. „Jeśli racjonalista, argumentuje apologeta, zobaczyłby Jezusa wychodzącego z grobu trzy dni po ukrzyżowaniu, zawsze mógłby powiedzieć, albo że mu się to przywidziało (nawet tysiąc osób w tym samym miejscu może również ulec zbiorowej halucynacji i przysiąc, że «widziały na własne oczy»), albo że ten nadzwyczajny powrót do życia naprawdę nastąpił, ale da się wytłumaczyć – przynajmniej w zasadzie – samym tylko przyczynami fizycznymi. Neguje więc cuda nie dlatego, że nikt ich nie widział, ale dlatego, że nie pasują do jego wizji świata. Jest więc w takim samym świecie logicznym jak wierzący”<sup>107</sup>.

Z kolei apologeta, stwierdza Kołakowski, przyznaje, że wprawdzie brakuje kryteriów empirycznych do stwierdzenia, co jest nadprzyrodzone, a co nie, to jednak powiedzieć, że „nauka nigdy nie przyjmie, że nastąpiło jakieś wydarzenie nadprzyrodzone, to tylko połowa prawdy”<sup>108</sup>. Co stanowi drugą część? Teza, że „jeśli Bóg stworzył świat i jeśli prawa natury pochodzą od Niego, [to] wszystko jest nadprzyrodzone”<sup>109</sup>. To ostatnie pojęcie, dodaje apologeta powstało, aby opisać zjawiska przekraczające zwykły porządek rzeczy i niezdarzające się często. „Nie musimy definiować tego, stwierdza apologeta, co jest rzadkie, jako czegoś poza porządkiem natury. Nie sądzę nawet, żeby to, co tradycja chrześcijańska uznając za cuda, rzeczywiście naruszało te prawa natury, które uważamy za absolutnie fundamentalne, takie jak prawo zachowania energii. Z tego nie wynika, że nie byłyby to znaki, przez które Bóg do nas przemówił. Tak, to były znaki zamierzone przez Boga, język, w którym On rozmawia z nami. Ale jeśli Bóg działa za pośrednictwem «przyczyn wtórnych», można przyjąć, że daje nam znaki, nie naruszając naturalnego porządku, który stworzył”<sup>110</sup>.

Ta argumentacja zgodności natury z nadprzyrodzonością sceptykowi

<sup>107</sup> Tamże, s. 69.

<sup>108</sup> Tamże, s. 71.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Tamże, s. 71-72.

nie wystarcza. Jego zdaniem znaki jakie daje Bóg, nawet jeśli nie sprzeciwiają się naturze, to jednak są rozpoznawalne poprzez wiarę, nie dzięki poznaniu racjonalnemu. Apologeta uważa jednak, że inne spojrzenie sceptyka byłoby możliwe, gdyby uznał jednak, że nauka nie może określać całej sfery prawdy akceptowalnej. Wprowadzie dzięki własnym procedurom tworzy racjonalistyczne *credo*, ale nie jest w stanie całkowicie objąć i wyjaśnić całej rzeczywistości.

Ten fikcyjny dialog jest dla Kołakowskiego wprowadzeniem do rozważań nad teorią „demitologizacji” i jej skutkami. Filozof w odniesieniu do tego projektu stanowczo stwierdza, że „nie ma chrześcijaństwa «zdemitologizowanego», chrześcijaństwo «zdemitologizowane» nie jest niczym innym, jak tylko niereligijnym racjonalizmem; «demitologizacji» nie da się przeprowadzić częściowo, chyba że popadnie się [dwa słowa nieczytelne], w rażące sprzeczności. Ponadto projekt «demitologizacji» wymaga przesłanek *quasi*-empirycznych, a te są bardzo wątpliwe”<sup>111</sup>. O co w takim razie chodziło myślicielom postulującym nowe odczytanie tekstów biblijnych? Dlaczego podjęli w ogóle takie zamierzenie? Czy Słowo Boże było nie dość jasne, aby dokonywać filtrowania go?

Dla Bultmanna demitologizacja była częścią pracy hermeneutycznej, którą podjął z powodu swoich obowiązków kaznodziejskich. Jak bowiem przekazać współczesnym przesłanie Biblii, skoro świat tak bardzo się zmienił? Kołakowski problem znany już u modernistów francuskich, a potem w teologii liberalnej dziewiętnastego wieku streszcza tak: „raz napisany tekst się nie zmienia, ale jego percepcja nieuchronnie zmienia się wraz z przemianami kultury, wrażliwości, wiedzy; w konsekwencji ewoluuje też znaczenie tekstu”<sup>112</sup>. Czy to oznacza, że skoro tekst jest prawdziwy, to wraz z biegiem lat może zmienić się sama prawda w nim zapisana? Co w takim razie z chrześcijańskim przesłaniem jest stałe? A co, jeśli świat nie będzie już potrzebował wiary chrześcijańskiej, czy wtedy będzie to oznaczało, że jest ona fałszywa, chociaż przez wieki była prawdziwa? Moderniści na te problemy odpowiadali tak: „to, co jest fundamentalnie prawdziwe w chrześcijaństwie, nigdy nie przestaje być prawdziwe, ale ta prawda nigdy nie może zostać sformułowana definitywnie. Wszystkie formuły wiary, dogmaty i symbole są tylko historyczne, a więc z konieczności z bogiem historii tracą żywotność i stają się anachroniczne. Jądro wiary, która objawia się każ-

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 73.

<sup>112</sup> Tamże, s. 76.

demu z nas w osobistym doświadczeniu, nie obumiera, ale sposób, w jaki się wyraża, jest zawsze tymczasowy, względny i nie mniej przypadkowy niż język etniczny, w jakim o niej mówimy, jest więc ona z zasady nieuchwytna w formie wiecznie ważnego twierdzenia<sup>113</sup>.

Bultmann wiele lat potem sformułował dokładnie takie samo stanowisko. Nie mówił wprawdzie, że biblijny tekst jest całkowicie na łasce czytającego, ale chciał go dostosować do współczesnej mentalności, tak, aby przesłanie chrześcijańskie było czytelne. Niemiecki teolog podejmuje się zatem oczyszczenia tekstu z „mitologii”, bowiem, jego zdaniem, nie ulega wątpliwości, że „człowiek nowoczesny” nie dzieląc już wizji świata ludzi starożytnych, do których zwracali się autorzy Biblii, odrzuca tamtą strukturę przestrzeni, podział na niebo i ziemię, przywraca naturalną przyczynowość nieakceptującą wydarzeń cudownych, dostosowuje religię do współczesnej nauki, bo wierzy, że ona pozwala dotrzeć do prawdy. Co może w takim razie z biblijnego świata zaakceptować „człowiek nowoczesny”? Może „nadal zaakceptować przesłanie chrześcijańskie w jego znaczeniu nie «obiektywnym», lecz «egzystencjalnym», to znaczy może wierzyć, że świat, w którym się znajduje, nie jest rzeczywistością ostateczną i że Bóg obejmuje wszechświat empirycznym, nie będąc jego częścią. Wiara to raczej spotkanie egzystencji ze Słowem niż akceptacja pewnej liczby twierdzeń<sup>114</sup>. Widać w tym miejscu wyraźne nawiązanie do luterńskiego rozumienia wiary. Nie jest ona w tej perspektywie aktem intelektualnym, ale doświadczeniem, a zatem z samej definicji nie może być wyrażona w żadnych dogmatach. Nie dlatego wierzę, że tak uczy dogmat czy Kościół podaje za Pismem tę prawdę, ale decyduję się iść za Jezusem i stąd moja wiara w Niego. Ta decyzja rodzi zaufanie i daje pewność, a zatem zgodę na wolę Boga.

Co w takim razie zostaje z chrześcijańskiego przesłania po tym bultmannowskim oczyszczeniu? „(...) wiara, podkreśla Kołakowski, w znaczeniu luteranskim, a mianowicie zaufanie do Boga objawionego w Jezusie; a więc taka wiara, która nie może oprzeć się na żadnym fundamencie intelektualnym, *fiducia*, o której nie można nawet powiedzieć, że implikuje teoretyczną prawdę «Bóg istnieje», bo ta sama w sobie nie ma żadnego znaczenia egzystencjalnego, chyba że jako aspekt osobistego doświadczenia<sup>115</sup>.

Program demitologizacji Bultmanna, co zauważa polski filozof, spotkał

<sup>113</sup> Tamże, s. 78.

<sup>114</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>115</sup> Tamże, s. 83.



się z krytyczną ocenę Karla Jaspersa. Myśliciel ten, stając na gruncie przekonania, że filozofia nigdy nie zasymiluje religii, ani jej nie zrozumie, pokazał, że program profesora z Marburga ma swoje źródło, w jednej książce filozoficznej M. Heideggera, proponującej pewien projekt hermeneutyczny (chodzi oczywiście o „Bycie i czas”<sup>116</sup>). Jaspers odmiennie rozumie demitologizację. W jego rozumieniu chodzi tutaj „o odzyskanie pierwotnego znaczenia mitu, a nie jego zniszczenie”<sup>117</sup>. Mit jest obecny w świecie i chociaż każdy może zanegować jego wartość dla siebie, to nie dla innych. „Żyjąc w micie, człowiek staje się świadomy transcendencji i w tym spotkaniu «obiektywne» i «subiektywne» jest nierozłączne; dlatego też nie da się znaleźć w micie prawdy naukowej, ale jest równie niemożliwe – albo przynajmniej nieuprawnione – redukowanie mitu do osobistego doświadczenia wierzącego, do treści «egzystencjalnej»”. Wiara z kolei nie pochodzi z pracy egzegetycznej, czy też ze spekulacji teologicznych, ale jest przekazywana przez kapłanów. Jej skuteczność zależy od osobistej wiary przekazujących.

I chociaż Jaspers, podobnie jak Bultmann nie przyjmuje, że trup mógł wyjść z grobu, że istnieją diabły czy magia, to równocześnie uważa, że zniszczenie języka mitologicznego byłoby katastrofą. Marbuczyk chciał ratować niemityczne minimum chrześcijaństwa i popadł w luterkański dogmat o usprawiedliwieniu z wiary, z kolei Jaspers broniąc języka mitu, uważa, że nie mając żadnego odniesienia do rzeczywistości empirycznej, podaje on kody, „które pomagają nam uchwycić transcendencję i egzystencję – nierozzerwalnie ze sobą związane, ale na zawsze nieprzeniknione”. Spoglądając krytycznie na wszelkie próby jego dogmatyzacji, podkreśla, że „redukcja mitu do abstrakcyjnej doktryny to zniszczenie go”<sup>118</sup>.

Podsumowując dyskusję filozofa i kaznodziei, Kołakowski zauważa, że „Jaspers chce zostawić mit nietknięty w jego pierwotnym wyrazie, zarówno dlatego że uważa, iż żadnego lepszego wyrazu znaleźć się nie da, jak i dlatego, że mit jest niezbędną częścią tradycji kultury”<sup>119</sup>. Należy ludziom pozostawić przesady, bowiem „prosty człowiek potrzebuje mitu jako narracji, którą przyjmuje dosłownie, a jeśli chodzi o oświeconych, ci mogą zaakceptować mit tylko w formie «kodów», które mgliście odsyłają do niewyraźnej rzeczywistości ostatecznej”<sup>120</sup>. Z kolei Bultmann „wszystko, co

---

<sup>116</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekład B. Baran, Warszawa 2008.

<sup>117</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 85.

<sup>118</sup> Tamże, s. 89.

<sup>119</sup> Tamże, s. 90.

<sup>120</sup> Tamże, s. 90-91.

chce ocalić z chrześcijaństwa, żeby wyjść naprzeciw «nowoczesnemu człowiekowi», jest nie mniej «mitologiczne» niż składniki, których gotów jest się pozbyć<sup>121</sup>. Wobec mitu rysują się zatem dwie podstawy. Z jednej strony, jak chce Jaspers, filozofia nie może wziąć na siebie zadań wiary i dlatego ludzkość nie może obyć się bez mitu, z drugiej zaś wiare, tak chce Bultmann, należy oczyścić, tak aby „nowoczesny człowiek” mógł przyjąć ją jako zgodną z przesłankami nauki. Należy więc konsekwentnie dokonać „demitologizacji”, aby przywrócić prawdziwy obraz wiary, która jest doświadczeniem zaufania.

Wobec tych propozycji Kołakowski proponuje trzecie rozwiązanie. Najpierw stwierdza, że świat niezmiennie i na nowo potrzebuje mitu. „Po wiekach rozkwitu oświecenia, wyznaje, obudziliśmy się nagle pośród kulturowego i umysłowego zamętu, przerażeni, wobec świata, który – jak się wydaje – traci swoje religijne dziedzictwo. Nasz strach jest całkowicie uzasadniony. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów. Obserwujemy z pewnego rodzaju ulgą symptomy religijnego odrodzenia, a «powrót *sacrum*» stał się modnym tematem<sup>122</sup>. Mitu jednak, ze smutkiem zauważa filozof, nie przywrócą intelektualiści, tylko kapłani, dzięki ich misji akty wiary wzmacniają udział człowieka w *sacrum*».

W obrębie mitów szczególne miejsce zajmuje mit Jezusa, który należy odróżnić od spekulacji chrystologicznych. „Nie da się nigdy dowieść, że teologowie, którzy wyjaśniają mity, przekładają je na teoretyczne abstrakcje, mówią naprawdę to samo, co mity chcą nam powiedzieć<sup>123</sup>. Nie mniej dla ludzi prostych wiara może obejść się bez teologii, ale nie można żądać równocześnie, by całkowicie zlikwidowano wszelką refleksję teologiczną. W tym miejscu Kołakowski wyraźnie uzasadnia sens i potrzebę pogłębioonej i naukowej refleksji nad wiarą. „Jeśli sama wiara nie wymaga i nie tworzy teologii, teologia rodzi się w sposób naturalny, kiedy zderzają się różne mity lub kiedy mit zostaje zaatakowany przez oświecenie. Teologia to przede wszystkim sposób, w jaki mit broni się przed wrogami, a dopiero potem sposób, w jaki próbuje zrozumieć sam siebie; pragnienie zrozumienia siebie jest zapewne również pochodną koniecznością obronienia się. Wiara, jeśli żyje, jest rozumiała sama dla siebie, a mit, jeśli się w niego wierzy, jest zawsze jasny, nie będąc nigdy jasnym z zewnątrz, dla niewie-

<sup>121</sup> Tamże, s. 95.

<sup>122</sup> Tamże, s. 100.

<sup>123</sup> Tamże, s. 101.

rzącego. Być wewnątrz mitu to uczynić go przejrzystym, nie odczuwając potrzeby wyjaśnień teologicznych. Być poza nim to ograniczyć mit do tego, co nie jest specyficznie mityczne – jego funkcji społecznych, psychologicznych, poznawczych”<sup>124</sup>. I chociaż trudno jest jednoznacznie ustalić granicę między mitem i teologią, to wydaje się, że teologia najpierw broniąc, a potem uzasadniając jest czymś wtórnym wobec mitu, który ma cechy pierwotnej prawdy, pierwszego opisu doświadczenia religijnego.

Jaka zatem może być treść podstawowego mitu mówiącego o Jezusie? Kołakowski przyznaje, że im bardziej chce ją poznać, tym mniej z niej rozumie. Mit Jezusa według niego można zdefiniować następująco: „reformator religijny z małego, ciemnego plemienia, pogardzanego przez wielkich i uczonych, żyjącego na peryferiach cesarstwa rzymskiego, stał się symbolem duchowym *par excellence* najpotężniejszej i najbardziej twórczej (niekoniecznie najbardziej cnotliwej) cywilizacji świata i jest ciągle, po dwóch tysiącach lat, światłem tej cywilizacji oraz, przynajmniej moralnie, jej znakiem rozpoznawczym – nikt mnie nie przekonał, że da się to prosto wytłumaczyć, chociaż znam proponowane tłumaczenia. To, że Jego nauki moralne, obelżywe i niesłychane wyzwanie rzucone światu, załwadnęły tym światem – nominalnie, to prawda, ale więcej niż nominalnie – jest niepojęte. To, że ze słabych, pozbawionych ozdób rąk galilejskiego Żyda wyłonił się nowy wszechświat, jest niepojęte, jeśli próbujemy spojrzeć z perspektywy Jego epoki. Korzeniem tej przemiany – świat chrześcijański zawsze był zgodny w tym punkcie – jest miłość”<sup>125</sup>.

### 3. Wnioski

Religia od samego początku drogi naukowej L. Kołakowskiego sytuowała się w kręgu jego najważniejszych zainteresowań. Początkowo patrzył na nią w duchu marksistowskim, poddając miazdzącej krytyce. Następnie przyjmując jako metodę racjonalizm nieograniczony, filozof odczytywał fakt religijny próbując go oczyścić z zabobonów i interpretował we własnym kluczu filozoficznym. Odkrycie głębi mitu sprawiło, że Kołakowski dostrzegł w religii rzeczywistość ponad-empiryczną, którą należy rozumieć inaczej niż naukę i zajmować się nie poddając jej rygorom zasad technicznych. Od momentu powstania „Obecności mitu” filozof konsekwentnie

---

<sup>124</sup> Tamże, s. 103-104.

<sup>125</sup> Tamże, s. 105-106.

rozwijał badania nad religią, przeistaczając się powoli ze sceptyka w mistyka. Zainteresowanie osobą Jezusa jest z pewnością odbiciem wewnętrznej przemiany, jaka dokonała się w myśli filozofa. Po naszkicowaniu wizerunków Chrystusa, jakie zostawił Kołakowski, przejdę teraz do sformułowania wniosków.

Oba teksty filozof rozpoczyna od wyjaśnienia własnego spojrzenia. Najpierw jednak pokazuje różne możliwości badania życia Jezusa (pierwszy artykuł), a także rozbieżności dotyczące interpretacji Jego dziejów (esej). Sobie pozostawia perspektywę filozoficzną. Zastrzega przy tym, że nie sugerując się wpływem teologii czy komentarzami biblijnymi, chce odczytać życia Jezusa w sposób wolny, unikając założeń religijnych. W obu tekstach własne spojrzenie nazywa świeckim. Chce przez to powiedzieć, że w myśleniu religijnym nie jest obciążony przeświadczeniami wspólnot wyznaniowych, dlatego takie kwestie jak bóstwo Jezusa czy spory chrystologiczne nie mają dla niego znaczenia. Czego zatem szuka u Mistrza z Nazaretu? Na co zwraca uwagę? Kołakowskiemu chodzi przede wszystkim o wartości uniwersalne, które niesie nauczanie Jezusa. Nie będąc teologiem, wyjaśnia, pozostawia na boku spekulacje chrystologiczne, chociaż, co widać w eseju, przyjmuje nauczanie Kościoła katolickiego na temat Jezusa, w żaden jednak sposób nie ustosunkowuje się do niego. W obu tekstach interpretuje osobę Chrystusa, przyjmując wypracowaną przez siebie kategorię mitu, który najlepiej oddaje fenomen Galilejczyka. Kołakowski jest tutaj niezwykle konsekwentny. Stwierdza bowiem, że chociaż nie podziela wiary religijnej, to jednak zgadza się z wiarą, która ma wymiar kulturowy. To ona warunkuje jego zainteresowanie Jezusem. Skoro mity przynależą do kultury i wskazują na rzeczywistość, której nauka nie wytłumaczy, a także odpowiadają na fundamentalne pytania człowieka, to w tej kategorii sytuuje się osoba Mistrza z Nazaretu. Paradoksalnie filozof wyznaje, że nie wierzy w bóstwo Jezusa, ale zastrzega, że jeśli jakiś człowiek na ziemi mógł być jak Bóg, to tylko On.

Obraz Galilejczyka jako apokaliptycznego proroka i reformatora łączy oba teksty. W pierwszym pojawia się jako wiodąca teza, w drugim zaś jako wprowadzenie do pogłębionej nauki o stosunku do tego świata oraz relacjach *sacrum* i *profanum*. Kołakowski przekonuje, że wizje sugerowane przez Chrystusa nie spełniły się, bowiem królestwo nie nadeszło. Dlatego uczniowie musieli dokonać korekty w nauczaniu mistrza. To, co pozostało i jest trwałe, to doktryna na temat tymczasowej obecności chrześcijan w świecie. Wprawdzie pełnia za życia Jezusa nie nastąpiła, ale królestwo

należy budować już tutaj. Wskazania przekazane uczniom pozostają nadal aktualne. Chodzi o odnalezienie ich w gąszczu przepisów kościelnych i uwrażliwienie na nie wierzących i niewierzących. Zdaniem Kołakowskiego nauczanie Jezusa dlatego ma wymiar mityczny, ponieważ przekracza ramy konfesji, a stając się uniwersalne, pozostaje otwarte dla wszystkich. Dominacja miłości nad prawem, zniesienie przemocy, rozwój życia wewnętrznego, równość wobec Boga czy nędza doczesności to reguły, które Kołakowski wyprowadza z nauczania Jezusa. Czy nie brzmią one jak postulaty domagające się realizacji w każdym czasie? Słowa Chrystusa są zatem prawem nowym i niezmiennym, ofiarowanym ludzkości niezależnie od wizji apokaliptycznych.

Świat, zgodnie z myślą Jezusa, nie może ofiarować człowiekowi spełnienia. Staje się wprawdzie domem na jakiś czas, ale nigdy na zawsze. Dlatego w drugim z analizowanych tekstów Kołakowski poza powtórzeniem myśli o apokaliptycznych prorocत्वach Chrystusa, przypomina, iż wierzący nie powinni zbyt łatwo dać się porwać myślom o końcu świata, ale poprzez wewnętrzne nawrócenie w zgodzie z sumieniem, przekonani, że Jezus ma rację, odważnie zdobywać ten świat przez miłość. Należy przywrócić słowom Jezusa ich znaczenie, porzucić wstydlive zapominanie, nie bać się ośmieszenia czy pogardy. Skoro Jezus jest prawdą, to ona winna przenikać życie wierzących, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, rozpoznających w przesłaniu Galilejczyka sens. Dwie zasady, zauważa filozof, winny kierować chrześcijanami. Po pierwsze autonomia *sacrum* i *profanum*, realizująca się porzuceniem marzeń o teokracji, a po drugie zrozumienie, że jedynym kryterium postępowania jest prawo naturalne. Kołakowski widzi w nim fundament i ratunek dla świata. Jeśli chcemy umiejętnie oddzielać dobro od zła i nie ulec przy tym dyktaturze prawa stanowionego czy własnego rozumu, to tylko odkrycie, że źródło natury tkwi w Bogu, ma zatem wymiar boski, może przynieść ocalenie. W tej kwestii filozof jest bezwzględny. Taki obraz prawa Boga, podkreśla, przyniósł Jezus. Dlatego pozbawienie Go racji istnienia, wyrzucenie poza ramy ludzkiej historii i kultury, zwiastuje zmierzch i zagładę naszej cywilizacji.

Ostatnią kwestią pojawiającą się w eseju jest problem „demitologizacji”. Kołakowski szkicując poglądy Bultmanna i Jaspersa na ten temat, dokonuje w rzeczywistości apologii mitu. Nie zgadza się bowiem z poglądami Marburczyka, widzi w nich zbyt wiele uproszczeń i luterzańskich przekłamań, które doprowadziły do subiektywnej wizji wiary, pozbawionej intelektualnego fundamentu, rozumianej jedynie jako zaufanie, *fiducia*. Obca jest

mu również koncepcja Jaspersa, który wprawdzie nie podziela zapatrywań Bultmanna, ogranicza jednak znaczenie i zasięg mitu, nie przyjmując jego najgłębszego wymiaru. Ostatecznie mit jako coś rzeczywistego, chociaż nigdy ostatecznie nie zdefiniowany przez Kołakowskiego, pozostaje dla filozofa synonimem czegoś pierwotnego, podstawowego, ponad-empirycznego, co łączy się w człowieku ze sferą jego źródłowych pytań, dotyczących sensu, śmierci, Boga. Do tego mitycznego świata należy również osoba Jezusa.

Kołakowski podejmując badania nad osobą Galilejczyka, dostrzegł w Nim postać, bez której nie można zrozumieć rzeczywistości. Chrystus przekształcił świat, a to, co nowe, wyłoniło właśnie dzięki Niemu. Dlatego nie może On zostać ani usunięty, ani zapomniany czy też unieważniony. Jeśli kultura i szerzej cywilizacja, przekonuje filozof, chcą istnieć i rozwijać się, muszą bronić dziedzictwa Jezusa z Nazaretu.

### Streszczenie

Artykuł jest szczegółową analizą myśli Leszka Kołakowskiego o Jezusie. Autor odwołując się do dwóch znamienych tekstów emigracyjnego filozofa, artykułu „Jezus Chrystus – Prorok i Reformator z roku 1965 i pośmiertnie opublikowanego eseju z połowy lat osiemdziesiątych „Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny”, ukazuje rozwój jego spojrzenia na Osobę Mistrza z Nazaretu. Całość rozważań poprzedza szkic poglądów Kołakowskiego na religię ze szczególnym uwzględnieniem teorii mitu, a zamykają wnioski sformułowane w perspektywie fundamentalno-teologicznej.

**Słowa kluczowe:** *Jezus, teologia fundamentalna, filozofia.*

## Jesus of Leszek Kołakowski

### Summary

The article is a detailed analysis of Leszek Kołakowski's thoughts about Jesus. Referring to two significant texts of the emigrant philosopher: the article „*Jesus Christ - prophet and reformer*,” 1965, and the posthumously published essay from the mid-eighties: „*Jesus ridiculed. Essay apologetic and skeptical*,” the author shows the development of Kołakowski's outlook

on the Person of the Master of Nazareth. The whole discussion is preceded by a sketch of Kolakowski's views on religion with special emphasis on theory of myth, and followed by the conclusions drawn in the perspective of fundamental theology.

**Key words:** *Jesus, fundamental theology, philosophy.*





KS. DOMINIK KUBICKI

## „NEOSCHOLASTYCZNE UMETAFIZYCZNIENIE”, OPUS NOWOŻYTNYCH REFORMATORÓW KOŚCIOŁA

Wyrażone w tytule zagadnienie zdaje się przynależeć do najbardziej zasadniczych kwestii dialogu ekumenicznego. A przynajmniej powinno być za takie rozpoznawane. W dziejach myśli filozoficznej i dyscyplin nauki, które wykształciły się na podłożu projektu filozofii starożytności greckiej, dokonuje się bowiem nieustanny namysł nad kwestią epistemologiczną. Kwestia sposobu uzyskiwania zrozumienia rzeczywistości poddawana jest nieustannemu krytycznemu i weryfikującemu poprzednie stanowiska namysłowi. W tychże nieustannie formułowanych rozstrzygnięciach kwestii istoty i struktury poznania czy przedmiotu i granic poznania itd. – kwestii nieustannie rozważanej na nowo przez pokolenia zachodnioeuropejskich filozofów i myślicieli, rozchodzi w sumie o lepsze zinstrumentalizowanie namysłu nad rzeczywistością.

Rozumiemy przecież, że [naukowe] myślenie o physis rzeczywistości – physis jako całości bądź w jakimkolwiek jej wycinku – w błędnych koncepcjach bądź konstrukcjach intelektualnych skutkuje niemożnością jej uchwycenia bądź też prowadzi do deformującego jej „ujęcia” (resp. „odrysowania” czy „odwzorowania”) w kategoriach inteligibilności. Nadto współcześnie badawczo rozpoznaliśmy i zdajemy się coraz bardziej być

---

**ks. prof. UAM dr hab. Dominik Kubicki** – kierownik w Zakładzie Kultury Nowożytnej (Wydział Historyczny UAM w Poznaniu); teolog-dogmatyk; zajmuje się studiami nad inteligibilnością typu filozoficznego i teologicznego, koncepcjami myślenia, dzielnością moralną jako jednym z wymiarów życia polityczno-społecznego zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego, a także, m.in.: rosyjskim systematem cywilizacyjnym; stypendysta Republiki Francuskiej (1989-1994) – w USHS II (obecnie: Uniwersytet w Strasbourgu) uzyskał stopień doktora na podstawie tezy: *La logique de l'incarnation selon Marie-Dominique Chenu OP* (Strasbourg 1994). Autor 4 publikacji monograficznych, w tym: *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa Objawionego w dziejach* (Poznań 2004). dominikkubicki@koszalin.opoka.org.pl

świadomości faktu czy prawidłowości, że błędne poznanie bądź nie rozpoznanie rzeczywistości w jej ostatecznym obliczu oraz strukturze/istocie wykazuje poważniejsze jeszcze konsekwencje, że skutkuje moralnymi, egzystencjalnymi konsekwencjami. Zrozumieliśmy bowiem, że w czynie poznawczym nie chodzi jedynie i wyłącznie o jakąś wyizolowaną ze wszystkiego czynność. Nie chodzi o myślenie ukierunkowane na rzeczywistość świata osób i rzeczy dla samego siebie – nawet, gdy ono jest naukowe. I także, że nie chodzi o poznawanie czegokolwiek z [kolokwialnych] nudów, w przypadkowym nudzeniu się. Wprost przeciwnie, badawczo wykazujemy większą świadomość, że zarówno myślenie, jak i poznanie jest konkretnie ukierunkowane na działanie moralne, postępowanie. Taką wykazują istotność. W sumie nad nią, czyli nad istotnością poznania i istotnością myślenia, skutkującymi określonym postępowaniem bądź finalizowanym działaniem lub też imperatywem działania, podejmujemy w ramach epistemologii nieustający namysł od czasu starożytności greckiej. Ale jednocześnie bardziej dojrzałe rozumiemy, jak bardzo wyjątkowym w odniesieniu do innych mateczników cywilizacyjnych ziemskiego Globu i zarazem jak bardzo wrażliwym jest przedsięwzięcie krytycznego namysłu nad Physis rzeczywistości w bezinteresownym poznaniu, sięgającym ostatecznych przyczyn tegoż świata osób (człowieczej oikoumene) i rzeczy (physis). Rozumiemy, że poznawcza skuteczność zależy od właściwego złożenia wielu etapowych czynników i zastosowania właściwego – i to na sposób integralny – koncepcyjnego instrumentarium. I wreszcie – bardziej dojrzałe badawczo rozumiemy, że fałsz w poznaniu jest złem w działaniu, że każdy błąd nadaje pozór dobra, prowadząc do działań pozornych, bezcelowych, moralnie daremnych.

Zatem w pewnym sensie retorycznym wydaje się zagadnienie, na ile powyższe przekłada się także na realia dialogu ekumenicznego. Przecież od zinstytucjonalizowania nauki w strukturze Uniwersytetu europejskiego także i teologia uzyskała status nauki w sensie epistemologii Arystotelesa. I chociaż jest nauką analogiczną w stosunku do wszystkich pozostałych nauk, czyli całego filozoficznego scienciarum jako nauk wywodzących się z koncepcji starożytnej filozofii, to jednak przecież stosują się także i do niej zasady inteligibilności człowieczej, podobne prawidłowości, jakie wychwyczone zostały w stosunku do filozoficznych koncepcji i konstrukcji intelektualnych.

Czy wobec nadchodzących obchodów 500-lecia reformacji i wydającej się nieprzezwyciężalną niemożności uczynienia kroku w doktrynal-

nym zbliżeniu Kościołów nie zdajemy sobie sprawy z możliwości tkwienia przyczyny braku postępu w ekumenicznym dialogu właśnie w teologicznej koncepcji i konstrukcji intelektualnej dotyczących rzeczywistości wiary i Kościoła Chrystusowego?

Oczywiście, nie jest to kwestia podobna do niedawno wynikłej, czyli opublikowanego zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament reformacji, bez przywołania Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu, wypracowanej przez Stolicę Apostolską i Kościoły luterzańskie w 1999 roku. Tytuł zbioru bowiem wyraźnie zaznacza, że chodzi wyłącznie o Opus wykazujące charakter doktrynalnego fundamentu protestanckiego. Bycie rozgoryczonym postawą niemieckich luteranów<sup>1</sup>, wydających się lekceważyć ekumeniczne osiągnięcia w dialogu katolicko-luterzańskim, wydaje się sprawą mniejszej wagi. Chociaż zastanawiające jest, jaki sens wykazuje współczesne opublikowanie Opus doktrynalnego reformy luterńskiej Kościoła. Bowiem, jeżeli wynikało wyłącznie z zamiaru, że miałyby stanowić źródłowy bądź referencyjny dla refleksji teologicznej (protestanckiej) Zbiór dokumentów doktrynalnych, to mielibyśmy do czynienia z identyczną sytuacją, jaka wykształciła luterzańskie stanowisko w sprawie wyłączności źródła biblijnego (Biblii) dla jakiegokolwiek sformułowanej refleksji teologicznej. I nawet, gdyby zasadne okazywały się epistemologiczne bądź metodologiczne koncepcje Marcina Lutra, to jednak nie sposób przemilczeć sprawy, że przecież w międzyczasie sporo wydarzyło się w ramach nauki jako takiej i także w sposób szczególny nauki teologicznej. W sumie rzeczą najbardziej pożądaną byłoby badawczo-naukowe i zarazem teologiczne zapytanie o koncepcje bądź koncepcję, w której została wypracowana luterńska (w uproszczeniu) doktryna. Chodziłoby o samą zasadę teologicznego myślenia Reformatora, czyli pryncypia teologiczne: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*.

W takiejże perspektywie dojmujące milczenie o Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o Usprawiedliwieniu zdaje się nie wieścić żadnych radnych nadziei w postępie dialogu ekumenicznego. W kontekście opublikowanego zbioru dokumentów, stanowiących teologiczny fundament Reformacji, dostrzegamy bowiem wyraźną analogię pomiędzy wykształceniem się teologicznej postawy Lutra w odniesieniu do reformy Kościoła i wyłącznego powrotu do starożytności chrześcijańskiej w ufundowaniu „nowego biegu” czy „nowych zaczątków” eklezjalnych – Kościoła [protestanckiego],

---

<sup>1</sup> Okazyjnie wyrażone przez kard. Waltera Kaspera.

a zwrotem mentalnym – kulturowym i intelektualnym, jakiego [na sposób fundacyjny] dokonała ówczesnie rozpoczynająca się europejska nowożytność. Pominąwszy dokonania [cywilizacyjno-kulturowe] średniowiecza, uznane za niebyłe, zwróciła się do starożytności jako do [czystego, niezainfekowanego kulturową deformacją średniowiecza] źródła, mającego jakoby inspirować w kształtowaniu cywilizacyjnie nowego świata nowożytnego. I tak, jak fundującym, a przynajmniej zwieńczającym w sobie kulturę grecką i kulturę Imperium Romanum, momentem cywilizacyjnym nie okazuje się nowożytność, ale medialna Christianitas, tak również momentem fundującym Kościół nie są nowożytne reformacje, ale Wydarzenie Jezus-Chrystus ze starożytności chrześcijańskiej.

Zatem badawczo ważnym problemem jest kwestia intelektualnej koncepcji, za pomocą której zostały teologicznie wypracowane i doktrynalnie zrehabilitowane rzeczne dokumenty fundamentu protestanckiego. Czy po dziewiętnastowiecznym „odkryciu” metody historyczno-krytycznej zostało podjęte nią przebadanie Luteranckiej metody teologicznej i koncepcji doktrynalnej w kontekście epoki Humanizmu i Renesansu – podobnie, jak w odniesieniu do medialnego Christianitas i jej Uniwersytetu poddane zostały badawczej i zarazem krytycznej refleksji etapy wykształcania się teologii jako wiary in statu scientiae (Tomasza z Akwinu) w kontekście renesansu XIII stulecia i nowo wykształconej struktury Uniwersytetu jako miejsca poszukiwania prawdy? Ukazały one w nowym świetle przedsięwzięcie teologiczne Akwinaty. Nadto, po zaczerpnięciu od końca XIX stulecia nowego oddechu przez nauki humanistyczne – historyczne i także filozoficzno-teologiczne – odnowie i wzmożonym rozwoju nauk (zarówno dyscyplin szczegółowych, jak i teoretycznych w sensie Arystotelesa), zdajemy się badawczo być w stanie diagnozować to, co się wydarzyło u początków nowożytności, i dogłębniej wychwycić istotę tego nowożytnego „protestantyzmu”<sup>2</sup> – w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu i negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli średniowiecznej. Jednocześnie w odnowie filozoficzno-teologicznej (w uproszczeniu) około połowy XX stulecia zdaliśmy sobie dość wyraźnie sprawę z przełomu, jakim było i zarazem mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnio-europejskiej myśli filozoficznej było w pełni ówczesnie wyko-

<sup>2</sup> Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)* [*Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*], tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

rzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty. Dopiero współcześnie zrozumieliśmy, że nawiązał do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu. Powodowało ono, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Jednocześnie zauważyliśmy – i to dopiero współcześnie, że ani uczniowie i słuchacze Tomasza z Akwinu nie zrozumieli najbardziej istotnego novum jego filozofii, ani on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem, kiedy włączył istnienie w badania metafizyczne, traktujące je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmując Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*)<sup>3</sup>.

Wreszcie dopiero współcześnie zrozumieliśmy zarówno przyczynę, jak również istotę ideologicznego potraktowania teologicznego dzieła Akwinaty jako doktryny spinającej późnośredniowieczną *Christianitas*, m.in.: przed zagrożeniami z zewnątrz (*imperium osmańskie*, tureckie) wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego przedsięwzięcia. Ówczesnie bowiem zapoznano, że jako konkretny fakt historyczny twórczość Tomasza z Akwinu wyrosła ze scholastyki i pozostała pomimo wszystko dziełem XIII stulecia, tworem scholastycznym. W tymże samym sensie, kiedy współcześnie Kościoły protestanckie próbowałyby uczynić podobnie ze zbiorem dokumentów, stanowiących teologiczny fundament reformacji, jak późnośredniowieczna *Christianitas* z opus teologicznym Akwinaty, czyli „uwiecznić” je, „umetafizyczyć” opus Lutera i reformy luteranckiej Kościoła, narażałyby się na podobne do katolickiej losy nowożytnej drogi. W realiach współczesnych osiągnięć nauki i w całym klimacie postmodernistycznym oznaczałoby to niewątpliwie zapóźnienie. Tym bardziej, że w obecnym stanie badań ustaliliśmy, że niewłaściwe [nowożytne] sprzęgnięcie metafizyki tomistycznej z arystotelizmem ujemnie odbiło się nie tylko na samej metafizyce, ale i na scalonej z nią teologii aż po współczesność do katolickiej odnowy teologicznej z pierwszej połowy XX stulecia.

Dopowiedzmy, najpewniej przyjdzie nam zakwestionować dokonania nowożytności i postmoderności w tym zakresie, w jakim osadzają się na antropologicznym dualizmie, który Tomasz z Akwinu usiłuje przewyciężyć, a który okazał się i jest istotnością tworu koncepcyjnego *homo cartesianus*<sup>4</sup>. Również przyjdzie nam zakwestionować wszystkie konsekwencje

---

<sup>3</sup> Por. S. Swieżawski, „O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu”, [w:] Tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 198-199.

<sup>4</sup> W odniesieniu do fundamentu osadzania się myśli nowożytnej, należy od razu podnieść, że

postulatów Rousseau, wzniesionych na koncepcji stanu „natury czystej” (pura natura). A przecież na tezach autora Umowy społecznej wzniesione zostały niemal wszystkie koncepcje społeczne, wychowawcze i edukacyjne – a więc kwestie także dotyczące Kościoła. Wstępne badania [źródłowe i inne] wykazują<sup>5</sup>, iż [katolicka] myśl teologiczna doznała niewątpliwego skrzywienia w XVI stuleciu, kiedy wielu autorów-teologów, będąc pod wpływem [tak zwanego] sztywnego arystotelizmu, nie tylko głosiło hipotetyczną możliwość stanu czystej natury, ale uważało, iż wszelka refleksja o człowieku i jego przeznaczeniu powinna się urzeczywistniać przy uwzględnieniu takiegoż punktu wyjścia i zarazem nieustannego odwoływanie się do takiegoż kryterium, czyli stanu czystej natury<sup>6</sup>.

Ale powróćmy do zasadniczego wątku rozważań, a więc w pewnym sensie imperatywnych badawczych kwestii dialogu ekumenicznego. Zatem, jaki wpływ na wykształcenie się luterkańskiej koncepcji – powiedzielibyśmy: triadycznej – sola fides, sola gratia i sola scriptura<sup>7</sup> – miało mylne przekonanie o błędnym punkcie wyjścia scholastycznej refleksji teologicznej, a jakie powodował klimat zaszczipianej do Europy po upadku Bizancjum (1453) zorientalizowanej kultury greckiej, czyli kultury greckiej w jej hellenistycznej wersji orientalnej – mylnie utożsamianej (czy utożsamionej) z kulturą grecką z klasycznego (Platon i Arystoteles) okresu jej wybitności i niepowtarzalności? Nie była to przecież kultura ukształtowana mądrością rozumu, bezinteresownym „oglądem rzeczywistości”, kontemplatywnym sięganiem ostatecznych przyczyn świata osób i rzeczy oraz rozpoznawaniem jego ostatecznej celowości. Rozpoznaliśmy przecież, że była to orientalizująca myśl kultury hellenistycznej, że był to hermetyzm, stanowiący faktycznie egipską mieszkanką elementów platońskich, stoickich, judaistycznych i perskich. I wiemy, że ów hermetyzm uznany czy rozpozna-

---

współczesne badania wykazały, iż twórca słynnego nowożytnego przekonania: *cogito ergo sum* nie zdołał rozróżnić, a w sumie „pomieszał” treści (człowieczego) myślenia z samym myśleniem. Powinno raczej ono brzmieć: *myślę, więc nie jestem* (Por. J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886, s. 23).

<sup>5</sup> Zob. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946.

<sup>6</sup> Por. J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 448-449.

<sup>7</sup> Nieodparcie Luterkańskie: *sola fides, sola gratia i sola scriptura*, przywołuje skojarzenie i zarazem porównanie do kategorii transcendentálnych: prawdy, dobra i piękna, a także ich filozoficznego ustrukturuwania w starożytności Hellenów, zanim Arystoteles dokonał rozerwania prawdy od całego kontekstu wiedzy normatywnej. Dla Sokratesa i Platona bowiem prawda była dobrem, a dobro prawdą, zaś piękna łączyło obie kategorie. Zatem, czy zachodzi

ny został przez luminarzy Renesansu (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) za pradawną mądrość, starszą nawet niż samo chrześcijaństwo. Ale, czy wyciągnięto wszystkie konsekwencje z powyższego badawczego ustalenia?

Przewyciężywszy współcześnie neoscholastyczne koncepcji refleksji teologicznej za pomocą swoistego renesansu – czyli we właściwym sensie terminu re-nasci (łac. „ponownych narodzin”) – i odkrycia wybitności i niewątpliwej ponadczasowości koncepcji Akwinaty: teologii jako wiary in statu scientiae, nie możemy jednak jej przyjąć, nie stawiając w jej kontekście kwestii wiary: o jaką postawę wiary czy o jaką [po prostu] wiarę rozchodzi się w rzeczonej koncepcji. Zwłaszcza i to tym bardziej, że pomiędzy Tomaszową koncepcją wiary, wykształconą równolegle do koncepcji teologii [Itinerarium mentis ad Deum] św. Bonawentury, a naszą współczesnością osadza się, postawiona w konkretnej epoce – tej, na której rocznicę 500-lecia przygotowują się wspólnoty wiary Kościoła protestanckiego – koncepcja sola fides Marcina Lutera. I zatem należałoby konstruktywnie twórczo postawić kwestię [rodzaju] wiary – wiary jako rodzaju „poznania”, mistycznego uniesienia poza kondycję człowieczego podmiotu, czy też wiary jako dokonującej się komunii (communio), wykształcającej się i formułującej na człowieczym poziomie psychologicznym, i zarazem urzeczywistniającej się poprzez koncepcje pojęć, wyrażane w treści człowieczych słów, określeń.

Oczywiście, za Tomaszem z Akwinu rozumiemy doskonale, że kiedy Partnerem człowieczej komunii [w akcie wiary] jest Objawiający się – Ponadpodmiotowy i Ponadprzedmiotowy – zachodzi psychologiczna konieczność radykalnego wewnętrznego podniesienia do poziomu tegoż Partnera, którego życie jest całkowitą tajemnicą<sup>8</sup>. Wiara jest wówczas wzniesieniem człowieczego rozumu do tajemnicy tego Nadbytu, który udziela siebie jako zrozumienia Jego postępowania wobec rzeczywistości stworzonej – wobec człowieczych podmiotów i wobec każdego z tej wspólnoty pokoleń człowieczych podmiotów<sup>9</sup>. Ale zarazem doskonale rozumiemy, że jedynie pasywne przyjęcie koncepcji teologii jako wiary in statu scientiae w niemal osiem stuleci od jest konceptualnego skonstruowania nie stanowi twórczego kroku – na miarę wybitności przedsięwzięcia Akwinaty. Bowiem w realiach współczesnych sporów poznawczych (epistemologicznych) i całego bagażu relatywności, związanego z postmodernością,

---

<sup>8</sup> Por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 38-39.

<sup>9</sup> Por. Tamże, s. 40.

należy jednoznacznie rozpoznać, obostrzone locus myśli teologicznej – locus wykształcania się refleksji teologicznej i teologii jako wiary in statu scientiae.

Przejdźmy zatem do kwestii zasadniczej niniejszych rozważań. Oczywiście, Akwinatowa koncepcja teologii jako wiary in statu scientiae nie pozostaje naruszona, zakwestionowana. Ale, czy w świecie, który już nie stanowi mediewalnej Christianitas, i w strukturze Uniwersytetu, który nie jest już tym mediewalnym Uniwersytetem z naczelną pozycją wydziału teologicznego i teologii jako królowej nauk<sup>10</sup>, nie należałoby bardziej jednoznacznie rozpoznać charakterystyki teologicznego locus? Wydaje się zatem konieczne rozpoznać i zarazem uwydatnić, że wiara teologa sytuuje się w wierze Kościoła Chrystusa, który tożsamościowo jest przecież Kościołem Ducha Świętego. Ale w wyartykułowaniu powyższego nie chodzi bowiem o – powiedzmy w przenośni – czysto lokacyjny zabieg (w uproszczeniu).

Wiemy, że zastosowując kategorie naukowe Arystotelesa do skonstruowania teologii jako dyscypliny naukowej – czyli teologii jako wiary in statu scientiae – Tomasz z Akwinu uczynił teologię nauką analogiczną w stosunku do dyscyplin naukowych, wywodzących się z filozofii i zarazem stanowiących całe filozoficzne scientiarum. Podnosząc w sumie kwestię usytuowania wiary teologa we wierze Kościoła nie przeinaczamy perspektywy, którą Akwinata wyznaczył teologii jako nauce. Tak, refleksja teologiczna w postaci naukowej – naukowej analogiczności do nauk nie-teologicznych – będzie miała nadal wymiar nauki i to nauki uniwersyteckiej (w sensie Uniwersytetu mediewalnej Christianitas), ale jej imperatywne osadzenie będzie odtąd jednoznacznie rozpoznane. Osadza ona wiarę teologa w wierze Kościoła. Rzecz wydaje się zrozumiała, gdyż teolog jest również podmiotem wspólnoty wiary Kościoła Chrystusowego. Nie jest ani czyniącym teologiczną refleksję z zewnątrz wspólnoty wiary Kościoła Ducha Świętego, ani nie jest pozbawiony jakiegokolwiek więzi z nim.

W swoście rozumianym imperatywie wiary teologa tożsamej wierze Kościoła i jednocześnie osadzającej się na niej nie chodzi bowiem jedynie o postawę wiary – i to wiary żywej, osobowej, kontemplatywnej danego teologa. Natomiast w tejże postawie wiary uprawiającego naukę teologicz-

---

<sup>10</sup> Zresztą w przestrzeni współczesnego Uniwersytetu umniejszana czy nawet wręcz degradowana jest rola nauk humanistycznych, a teologii w sposób szczególny (zob. D. Kubicki, „W sprawie warunku pozostawiania teologii polskiej *benedicta* dla narodu i społeczeństw Zachodu. Imperatyw przezwyciężenia wyłączności paradygmatu neopozytywistycznego i neokantowego”, *Teologia w Polsce*, 6, 1 (2012), s. 191-209).



ną ożywianej wiarą Kościoła i zarazem osadzającej się w wierze Kościoła rozchodzi się przede wszystkim o uwzględnienie wierzącej świadomości „anamnezy”. Bowiem – zauważmy – właśnie w wierzącej świadomości „anamnezy” działanie Ducha Świętego przyjmie postać źródła przypominającego wszystko, co Zmartwychwstały Pan przekazał Apostołom.

Zatem wspomnienie pamiątki Pana i sprawowanie Eucharystii [Unde et memores...], tworzącej Kościół będący miłością Trójjedynego i w tejże miłości sprawiający wzrost w Łasce [Chrystusowej] wszystkich stających się świętymi, jak Bóg jest Święty, stanowi perspektywę, w której osadza się czyniona refleksja teologiczna – wiary in statu scientiae. Ale nie tylko uzyskujemy powyższy wymiar „czynienia” refleksji teologicznej. Rozpoznajemy bowiem wspomnienie [Unde et memores...] również jako wzywające do przejścia od egzystencji nieobdarzonej pamięcią o wielkich znakach Pana, będącej jedynie nieokreśloną nieobecnością sobie samej, do innej modalności egzystencji, do pełnej obecności wobec Pana i do przyszłości niekoniecznie wcześniejszej od siebie samej. I tenże zatem wymiar wchodzi w przestrzeń kształtowanej refleksji teologicznej, A raczej ta właśnie przestrzeń (w uproszczeniu) każe pełniej wybrzmiewać refleksji teologicznej.

Wiara teologa nie jest zatem jedynie postawą bliżej nieokreślonej postawy wiary – wiary „nieświadomej”, „nieuświadomionej”, biernej, schematycznej zewnętrżnością, pustej w czynie itd. Wprost przeciwnie, jest postawą wiary oczekującej Zmartwychwstałego, Przychodzącego w Chwale. Nie chodzi w niej ani o retrospekcję w dzieje chrześcijańskie, ani też o wejrzenie w metafizykę absolutu Boskiego Przedmiotu – nawet, gdyby ona miała stanowić [konceptyjną] „metarzeczywistość”.

Odnosząc teraz teologię w takim osadzeniu wiary teologa we wierze Kościoła zauważamy, że w pamięci o Panu teologia jako wiara in statu scientiae przybiera w postawie teologa czyniącego kontemplatywną refleksję całkiem odmienny kierunek od wszystkich dyscyplin nauki, jakie zawarte były w projekcie przedsięwzięcia starożytnych Hellenów filozofii i jej całego scienciarum – czyli filozofii i wszystkich dyscyplin nauki, którym nadała początek. Bowiem zauważmy raz jeszcze, że o ile badacze różnych dyscyplin nauki cierpliwie badają przeszłość i stany przeszłe physis obecnego w terażniejszości (np. jeśli chodzi o nauki przyrodnicze) wraz z człowieczymi oikoumene, o tyle w naukowym projekcie teologii jako wiary, „osadzonej” w pamięci o Panu, uprawiający ją w osobistej postawie żywej wiary, kierują swą refleksję ku przyszłości; więcej nawet – skierowują ją na wieczność. W sumie więc, o ile wszystkie dyscypliny nauki obejmują

swym zainteresowaniem badawczym dziejową przeszłość lub przeszłość physis w jej stanie terażniejszym, o tyle teologia jako wiara in statu scientiae – teologia, będąca nauką w sposób analogiczny do nauk przyrodniczych i humanistycznych – badawczo „zapatruje” się w odwrotnym kierunku: nakierowana jest na przyszłość [człowieczych dziejów] – wprost sięga aż wieczności<sup>11</sup>.

Rozpoznamy zatem, iż rzeczywistość pamięci o Panu, będąc rzeczywistością oczekiwania Go, naznacza niepowtarzalnie – w stosunku do wszystkich innych badaczy i uczonych – postawę wiary in statu scientiae teologa. Umiejscawia się on bowiem w miejscu nieosiągalnym dla wszystkich badaczy innych dyscyplin nauki – sytuacji wiary jako miejscu jakby symetrycznego odwrócenia perspektyw. Tak bowiem, jak Kościół winien znać już teraz Pana, aby mógł Go rozpoznać jako Tego, którego nadejścia w Chwale oczekuje, tak refleksja teologiczna nie może zatracić czy zatracać i zarazem nie uwzględniać w postawie spojrzenia wiary i formułowania treści teologicznej tego charakteru i znamienia – w sumie tegoż odwrotnego ukierunkowania w stosunku do innych dyscyplin nauki. Nadto w rozpoznaniu teologii jako wiary in statu scientiae, żywotnie i egzystencjalnie rodzącej się w postawie wiary teologa, tkwiącego i osadzającego się w wierze Kościoła i wiary osadzającej się w wierze Kościoła Chrystusowego – w wierzącej pamięci o Panu – odkrywamy „przyczynę” analogiczności teologii w stosunku do wszystkich dyscyplin nauki.

Ale „osadzanie” się w pamięci o Panu teologii jako wiary in statu scientiae nie tylko powstrzymuje naukę teologiczną i wypracowaną jej treść od koncentrowania się na następstwie wydarzeń w historii zbawienia, które na sposób naturalny przekłada się zawsze na redukcję Kościoła-institucji do przedmiotu czystej i prostej retrospekcji w przeszłość, sprawiającym konsekwentne zatracenie przez nią jej teologiczności (resp. charakteru teologicznego), a przede wszystkim i właściwie – chrystologiczności (resp. znamienia chrystologicznego). Osadzanie się refleksji teologa w pamięci o Panu – teologii, pozostającej wiarą in statu scientiae – sprawia także

<sup>11</sup> Zob. D. Kubicki, „Kontemplatywna głębia wiary Trójjedynemu w spełnianiu się w *jestestwie* – rozstrzygnięciem współczesnego dylematu postmoderności względem tożsamości osoby ludzkiej: człowiek projekt czy przypadek”, *Rocznik Teologii Katolickiej* t. XIII/1:2014, s. 175-192; tenże, „Kościół Ducha Świętego jako *locus theologicus* refleksji nad objawiającym się *Słowem* w stworzeniu i człowieczych dziejach, zwieńczonym w *Wydarzeniu Jezus-Chrystus*”, [w:] *Duch Kościoła – Kościół Ducha* [Studia teologii dogmatycznej, t. 2], pod red. A. Proniewskiego, Białystok 2014, s. 110-135.

i przede wszystkim umiejscowienie tejże wiary poszukującej zrozumienia w nowym porządku i w nowym rodzaju stosunków między porządkiem czasu a porządkiem wieczności.

Zauważmy bowiem – rozpoznajemy, że Godzina Jezusa jest godziną wieczną. Wydarzenie zatem nie zawiera się wyłącznie w schemacie czasu i nie tkwi wyłącznie w następstwie czasowej ciągłości. Jest godziną wieczną z racji wykonania się w niej wszystkiego i dopełnienia wszystkiego<sup>12</sup> – godziną wieczną w tymże oddaniu Ducha w powierzeniu się Ojcu. Zachodząca zbieżność między historyczną śmiercią Jezusa [na Golgocie, pośród dwóch łotrów] a ofiarą przedwiecznego Syna sprzeciwia się jakiegokolwiek postaci dysocjacji. I chociaż rozpoznajemy granice osiągalnego poznania porządku przedmiotowości Trójjedynego, chociaż akceptujemy daremność dostępnych o Trójjedynym wyobrażeń i uznajemy nieudolność człowieczego systemu rozumowania, aby można było osiągnąć (resp. zdobyć) znajomość Słowa objawiającego się i Słowa objawionego czy znajomość Boga adekwatną do Rzeczywistości i do całości Jego misterium i tajemnicy, to jednak „oświecony” Łaską [Chrystusową] rozum w postawie wiary wobec objawienia Boga, danego w Wydarzeniu Jezus-Chrystus i zarazem w Jezusie Chrystusie, dzięki darowi Jego Ducha jest „stawiony” (resp. postawiony zostaje) w kontemplatywnym dążeniu w perspektywie wieczności – „badawczo” postrzega perspektywą odmiennego kierunku niż wszystkie inne możliwe dyscypliny nauki.

Teologia jako wiara in statu scientiae nabiera więc w tymże locus theologicus [Kościół Ducha Świętego – pamięci o Panu] właściwego jej zwrotu – właściwego dla teologii jako teologii, aby w pełni mogła pozostawać inteligibilnością wiary (żywej, egzystencjalnej) i to wiarą w szczególnym stanie człowieczej ograniczoności – pomimo wszystko: rozumowej, inteligibilnej, ograniczoności in statu scientiae. Ale w takiejże perspektywie Kościoła Ducha Świętego wiara teologa, oświecona światłem Ducha Świętego i dzięki Jego pośrednictwu, w pewnym zakresie „uczestniczy” w zamyśle czy nawet myślach Objawiającego się i Objawiającego Siebie – Ponadpodmiotowego i Ponadprzedmiotowego. W takiejże perspektywie wieczność, która bezsprzecznie nie jest ani przyszła, ani przeszła, okazuje się wyraźniej wiecznością terażniejszą w Godzinie Jezusa, dostępną teologicznej refleksji w kontemplacji przedmiotu wiary [teologii jako wiary in statu scientiae] w zbieżności królestwa Bożego będącego wśród nas i zaczętego (resp. zaini-

---

<sup>12</sup> Zob. J 19, 30.

cjowanego) życia wiecznego: oczekiwania dóbr przyszłych i ich zadatków otrzymanych w Duchu.

Nie są to jednak wszystkie konsekwencje bardziej dogłębnego rozumienia projektu i koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* – jak zwróciłmy uwagę, radykalnie odmieniającego uprawianą teologię w rozpoznanym wyraźnie *locus theologicus* w wierze Kościoła, w której dzięki działaniu Ducha Świętego nieustannie aktualizuje się i uobecnia w Kościele pamięć o Panu – także w której Duch Święty przywodzi wspólnotom wiary Ciała mistycznego Chrystusa na pamięć wszystko to, co Zmartwychwstały Pan powiedział, a co zarazem stało się w dziejach chrześcijaństwa i nadal staje się przedmiotem teologicznej refleksji. Niemniej mamy nadzieję, że przedłożone bardziej uwyraźnione *locus theologicus* dla teologii jako wiary *in statu scientiae*, stanowiąc będą inspirację dla dalszych dogłębszych studiów i badawczych rozważań w kwestii koncepcji teologii katolickiej, aby jej instrumentarium koncepcyjne podążało za teologicznym rozpoznaniem, że Kościół w swej wierności pamięci o Panu – w sprawowanej Eucharystii jako źródle kontemplacji i apostołstwa ewangelicznego, w Kościele, będącym sam z istoty swej miłością – nie „ustawia” się w perspektywach przeszłości, ale w perspektywie wieczności, bowiem w tajemnicy Ducha może nastąpić autentyczne i dogłębne zapoczątkowanie w życiu wiary życia wiecznego – może powstać kontemplatywne uczestnictwo w życiu Bożym, proporcjonalnie do głębi i pełni życia wewnętrznego danej osoby, wierzącego podmiotu.

Przypatrując się – i to już bardzo pobieżnie – wektorowi wieczności teologii jako wiary *in statu scientiae*, osadzającej się w wierze Kościoła [Ducha Świętego] nie sposób nie dostrzec dość niezwykłej i zarazem zdumiewająco przypadkowo pojawiającej się i okazującej się zbieżności pomiędzy nią (teologią) a konstrukcją intelektualną [tak zwanej] Prawdy Absolutnej Hegla. Oczywiście, można mieć zastrzeżenia dla intelektualnej konstrukcji Hegla – i to uzasadnione wątpliwości co do sposobu jej wykształcenia, jak i ostatecznego rezultatu. Bowiem wydają się zasadne wszelkie zarzuty jałowej „logologii” Hegla, który negując (resp. odrzucając) całkowicie „ludzką heteronomię” uznał jednocześnie, że życie doczesne (ziemskie) jest dla człowieka bytem absolutnym. Ponadto, wiadomym pozostaje, że istnienia absolutu wymaga – niestety – dowodu rozumowego, przed którym to zadaniem staje każda metafizyka. I chociaż podwalinę pod konstrukcję Prawdy Absolutnej Hegla można by poszukiwać w [tak zwanym] dowodzie ontologicznym Anzelm z Canterbury, którego współczesną modyfikację

stanowi twierdzenie o konieczności istnienia czegoś bezwzględnie i nie-uwarunkowanego dla możliwości istnienia wszystkiego, co względne i uwarunkowane (Józef M. Hoene-Wroński), to jednak pozostają do rozwiązania liczne „nieciągłości” logiczne.

Podnieśmy jedną z nich. Chodzi bowiem o samą konstrukcję Prawdy Absolutnej Hegla. Wiemy, że została wzniesiona na niewystarczalności (w uproszczeniu): koherencyjnej teorii prawdy, koncepcji kolejnych przybliżeń do prawdy (approximations to truth) oraz relatywistycznej koncepcji wraz z pragmatyczną teorią prawdy. Wszystkie zaś stanowiły próbę przewyciężenia (resp. zastąpienia) koncepcji prawdy w sensie Arystotelesa, która zastosowana w konstrukcji agresywnej filozofii empirycznej<sup>13</sup> skutecznie zwalczała wszystko, co nie zgadzało się z materialistyczno-empirycznym opisem zewnętrżności (resp. świata). Ale wkrótce, wraz z rozwojem nauki i postępem technologiczno-technicznym w XIX stuleciu, dominacja pozytywizmu i materializmu okazała się pozorną. Coraz więcej zjawisk nie zgadzało się bowiem z opisem zewnętrżności – mechanistyczno-deterministycznym. Wykształciło się więc przekonanie, iż nie ma żadnych niewzruszonych prawd naukowych. Wzmocniło je przyjęcie wielu uprzednich ideologicznych stwierdzeń – takich, m.in., iż nie ma żadnych teorii naukowych, żadnych faktów naukowych, a nawet żadnej uprzywilejowanej naukowej metody (K. Popper)<sup>14</sup>. Zaszła więc konieczność formułowania nowych teorii prawdy – aż po sformułowanie konstrukcji Heglowej Prawdy Absolutnej.

Ale należałoby podnieść najbardziej negatywną konsekwencję tejże konstrukcji Hegla. Otóż zaproponowana przez Hegla koncepcja prawdy jako całości – czyli Prawdy Absolutnej: prawdy Całości i Absolutu – zdaje się skutecznie blokować jakiegokolwiek rozpoznanie „prawdziwości” – a przede wszystkim rozpoznawania wartości aksjologicznej ludzkich działań moralnych, poczucia estetycznego (w sensie wrażliwości na transcendentálną wartość: piękna). Nie sposób bowiem nie zauważyć spójnego determinizmu ideologicznego – oto ponieważ nie znamy prawdy całkowitej, w konsekwencji nie jesteśmy w stanie określić, czy i w jakim sensie poszczególne, uchwytnie przez nas [czyli jako poznające podmioty człowie-

---

<sup>13</sup> Wykorzystującej koncepcję prawdy Arystotelesa w opisie rzeczywistości zewnętrznej, zasadzającym się na korespondencji między zdaniami opisującymi świat a samym światem,

<sup>14</sup> Zob. K.R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996; Tenże, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 117n, 150n.

cze] jej fragmenty są bądź pozostają „prawdziwe” (w sensie ich wpisania w Wielką Prawdę w rozumieniu Hegla).

Dostrzegamy zatem wielkie możliwości odpowiedzi na naglące dylematy moralne świata globalnego ze strony [niedocenianej] teologii jako wiary in statu scientiae. Być może jej renesans w wyartykułowaniu i uwydatnieniu, że osadza się na wierze Kościoła Ducha Świętego i Kościoła Chrystusa, przyczyni się do udzielenia tychże odpowiedzi. Bowiemy jak zauważamy nierozstrzygnięte kwestie człowieczej egzystencji pozostają, a naukowo-filozoficzna postmoderność, wytwarzając mutacje błędnych konstrukcji intelektualnych, nie jest w stanie podjąć rzetelnej na nie odpowiedzi,

Jednak najbardziej pilnym staje się kwestia postępu w dialogu ekumenicznym. Na ile teologia katolicka, a na ile teologia protestancka – i na ile obie razem – są w stanie w tejże perspektywie teologii, rozpoznającej się we wierze Kościoła Chrystusowego, poczynić postępy ekumenicznego dialogu – dialogu teologicznego?

Dostrzegamy bowiem, że współczesny stan Kościołów protestanckich w systematach państwowych, które niegdyś osadziły się na zasadzie *curius regio, eius religio* pozwoliły skrupować oddziaływanie swych wspólnot wiary do rozstrzygnięć kwestii miłosierdzia, a obecność – do wymiaru działalności charytatywnej. Czy nie należałoby również badawczo rozpoznać, na ile stanowi to również nieodwracalną konsekwencję Lutrowej *sola fides*? Bowiemy bez trudu rozpoznajemy, że jakiegokolwiek koncentrowanie się Kościoła wyłącznie na chrytatywności stępia Jego ukierunkowanie na Wieczność.

Rozważanie chcielibyśmy zakończyć niezwykle optymistycznym rozpoznaniem zbieżności pomiędzy teologią jako wiarą in statu scientiae osadzającą się w wierze Kościoła a przedsięwzięciem starożytności greckiej – bezinteresownego poznania rzeczy niejawnych z natury (*physis* rzeczywistości świata osób i człowieka). Otóż osadzanie się teologii w koncepcji Akwinaty w wierze Kościoła okazuje się takim samym bezinteresownym poznaniem. Lecz jej przedmiotem jest absolutna bezinteresowność nie stworzonej i stwórczej miłości Trójjedynego.

### Streszczenie

W artykule, autor przedstawia kwestię realności dialogu ekumenicznego w kontekście reformacji i jej 500. rocznicy. Jak dotąd, w oparciu o stan wiedzy naukowej na temat średniowiecznego chrześcijaństwa, Uniwersyte-

tu i metody scholastycznej, wpływu orientalnej kultury hellenistycznej na wychowanie ideologiczne, fundamenty nowoczesności i opartej na nowych odkryciach dotyczących scholastycznej koncepcji teologii i historyczno-krytycznej metody. Postawiono pytanie czy Kościoły prowadzące dialog ekumeniczny są w stanie zweryfikować podstawę stanowiska teologicznego Marcina Lutra i prawdziwy postęp w teologii? Czy są w stanie dokonać postępu w diagnozie i dialogu ekumenicznym w wierze Kościoła Chrystusa i Kościoła Ducha Świętego?

**Słowa kluczowe:** *antropologia teologiczna, inteligibilność zachodnioeuropejska, M. Luter, postmodernistyczna antropologia filozoficzna, reformacja, sola fides, Słowo objawiające się w dziejach, teologia jako wiara in statu scientiae, wiara.*

## ”Neoscholastic Metaphysics”, Opus of the Modern Reformers of the Church

### Summary

In the context of the upcoming celebration of the 500th anniversary of the Reformation and modern epistemological dilemmas of the present postmodernity, the author shall submit the question of the reality of ecumenical dialogue. How far, basing on the state of scientific knowledge concerning medieval Christendom, the University and the scholastic method, the influence of oriental Hellenistic culture on the education of the ideological foundations of modernity and based on new discoveries on Aquinas concept of theology and historical-critical method, the Churches of the ecumenical dialogue are able to verify the foundation of Martin Luther's theological position and make real progress in theology? Are they able to make progress in the diagnosis and ecumenical dialogue in the faith of the Church of Christ and the Church of the Holy Spirit?

**Key words:** *European intelligibility, faith, M. Luther, postmodern philosophical anthropology, Reformation, sola fides, theological anthropology, theology as the faith in statu scientiae, Word revealed in history.*





KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

## MARCIN LUTER – ŚWIADEK CHRYSZTUSA I NAUCZYCIEL WIARY? EKUMENICZNE KATOLICKO-LUTERAŃSKIE SPOJRZENIE NA REFORMATORA W ŚWIETLE DOKUMENTU „OD KONFLIKTU DO KOMUNII”

**Treść:** Wprowadzenie; 1. Postać Marcina Lutra w dialogu ekumenicznym; 2. Świadek Marcina Lutra z dzisiejszej perspektywy ekumenicznej; 3. Trudności i ograniczenia świadectwa Marcina Lutra; Wnioski.

### Wprowadzenie

Współczesny podział chrześcijan na odrębne Kościoły i Wspólnoty wyznaniowe ma wiele przyczyn. Poza zagadnieniami ściśle doktrynalnymi bez wątpienia znaczenie dla jego powstania i utrwalenia się miały zjawiska historyczne, społeczne, polityczne i kulturowe, które w pewnych sytuacjach sprawiły, że partykularne poglądy pewnych grup chrześcijańskich stały się czynnikiem oddzielającym je od innych, tak iż wiara w Jezusa Chrystusa zaczęła być przeżywana i wyrażana w odrębnych, a niekiedy wręcz zwalczających się wspólnotach konfesyjnych. Nawet powstanie i rozwój ruchu ekumenicznego nie przyczyniły się, na obecnym etapie, do usunięcia istniejących rozbieżności, także tych, których źródłem nie są odmienne poglądy na temat doktryny chrześcijańskiej, lecz czynniki zupełnie zewnętrzne, takie jak problemy polityczne czy etniczne. Niemniej jednak faktem jest, że zaangażowanie ekumeniczne wielu Kościołów chrześcijańskich skłania je do krytycznej refleksji zarówno nad własnym polemicznym językiem, wymierzonym w inne grupy wyznaniowe, jak też nad okolicznościami zaistnienia i utrwalenia się podziałów.

---

**Ks. dr hab. Marcin Składanowski** – pracownik Instytutu Ekumenicznego KUL; główne obszary zainteresowań naukowych: etyka i antropologia ekumeniczna, antropologia kulturowa, chrześcijańskie świadectwo w postchrześcijańskim społeczeństwie, eklezjologia ekumeniczna, katolickie zasady ekumenizmu.

Z pewnością dla chrześcijan na Zachodzie okazją do pogłębienia takiej refleksji będzie zbliżająca się pięćsetna rocznica wystąpienia Marcina Lutra w Wittenberdze 31 października 1517 roku, uważana za początek Reformacji protestanckiej. Rocznicą inspiruje w dialogu katolicko-luterańskim również namysł teologiczny nad przyczynami zaistniałego w XVI wieku podziału, nad obowiązywalnością dawnych potępień oraz możliwością osiągnięcia takiego zbliżenia między Kościołami, które umożliwiłoby już nie tylko wspólne działanie w wieku kwestiach społecznych, co już dzisiaj jest możliwe, lecz otwierałoby dostęp do wzajemnego uznania posługowań duchownych, wspólnego głoszenia słowa Bożego oraz współdziałania w sakramentach. W tej ekumenicznej perspektywie rocznica wystąpienia Marcina Lutra skłania zatem przede wszystkim do ponownego przemyślenia przyczyn i okoliczności podziału chrześcijan na Zachodzie. Niemniej jednak rozpatrując przebieg i konsekwencje Reformacji, nie da się uniknąć również innych kwestii. Nie sposób zwłaszcza pominąć postawy i działalności Marcina Lutra.

Do odnowionej i niepolemicznej refleksji teologicznej nad Reformacją wzywa w perspektywie zbliżającej się pięćsetnej rocznicy wystąpienia Reformatora Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Jedności. W celu wsparcia ekumenicznych przygotowań do obchodów tej rocznicy wydała ona w 2013 roku wspólny dokument *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017 (Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku)*<sup>1</sup>. Autorzy dokumentu wskazują, że po pięciu wiekach wyznaniowego podziału obecnie katolicy i luteranie, rozpatrując jego

<sup>1</sup> Dokument Komisji został przygotowany w języku angielskim i opublikowany w Niemczech wspólnie przez katolików i luteranów (*From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity, Leipzig – Paderborn 2013*). Istnieje polski przekład tego tekstu (*Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności, Dziegielów 2013*), autorstwa Dariusza Buncza. Przekład ten jednak został dokonany nie z oryginału, lecz z tłumaczenia niemieckiego. Wtórność przekładu odzwierciedla się nie tylko w drobnych różnicach już w samym tytule dokumentu i w nazwie opracowującej go Komisji, lecz także w pewnych właściwych językowi niemieckiemu ujęciach teologicznych. Tak jest m.in. jeśli chodzi o doniosłą kwestię dialogu ekumenicznego, jaką jest posługiwanie duchowne (ang. *Ministry*), w środowisku niemieckim i w konsekwencji we wspomnianym przekładzie polskim dokonany z przekładu niemieckiego określane jako urząd duchowny (niem. *Amt*). Sygnalizując istnienie tego tłumaczenia, w artykule zastosowano jednak odniesienia do dokumentu oryginalnego [w kolejnych odniesieniach oznaczonego skrótem FCC].

przyczyny i przebieg, winni wspólne stawiać w centrum Ewangelię Jezusa Chrystusa, tak aby głosząc ją, dawać wiarygodne świadectwo w świecie, wyrażając tę samą wspólną wiarę<sup>2</sup>.

W tym kontekście do zrozumienia Reformacji konieczny jest namysł nad samą postawą Lutera, który – niezależnie od zróżnicowanej oceny jego działalności i jej następstw – kierował się w swoim życiu imperatywem wiernego głoszenia Ewangelii oraz sprawowania zgodnie z nią sakramentów ustanowionych przez Chrystusa. Namysł ten wciąż pozostaje niezwykle trudny. Nie jest łatwo oddzielić tutaj elementy teologiczne, historyczne, społeczne i kulturowe, które stanowiły kontekst działalności Lutera i zdecydowały o jej skutkach, od emocjonalnych ocen z przeszłości, naznaczonych, a nawet zaognionych przez polemikę wyznaniową. W polemice ten rzeczywisty obraz Reformatora był w różny sposób przez obie strony zniekształcany. We współczesnym dialogu ekumenicznym, zwłaszcza w perspektywie pięćsetlecia Reformacji, należy dążyć do takiego naświetlenia tej kluczowej dla Reformacji postaci, które umożliwiłoby uczciwe dostrzeżenie tego, w jaki sposób i w jakim zakresie Luter może inspirować współczesnych chrześcijan, niezależnie od ich konfesyjnej przynależności.

Przedstawiany artykuł jest przyczynkiem w ekumenicznej refleksji, z perspektywy katolickiej, nad Marcinem Lutrem. Próbuje on odpowiedzieć na pytanie, czy Reformator może dzisiaj być uważany przez chrześcijan, także katolików, za świadka Chrystusa i za nauczyciela wiary. W tym celu najpierw ukazane zostanie znaczenie postaci Marcina Lutera w dialogu ekumenicznym, z uwzględnieniem zmian, jakie zaszły w literaturze katolickiej poświęconej Reformatorowi w XX wieku. Następnie poruszony zostanie problem znaczenia świadectwa i nauczania Lutera dla współczesnych chrześcijan. W dalszej kolejności wskazane zostaną z kolei trudności, które wiążą się z przypisywaniem świadectwu i nauczaniu Reformatora ponadkonfesyjnego znaczenia.

---

<sup>2</sup> „In 2017, Catholic and Lutheran Christians will most fittingly look back on events that occurred 500 years earlier by putting the gospel of Jesus Christ at the center. The gospel should be celebrated and communicated to the people of our time so that the world may believe that God gives Himself to human beings and calls us into communion with Himself and His church. Herein lies the basis for our joy in our common faith” (FCC, *Foreword*).

## 1. Postać Marcina Lutra w dialogu ekumenicznym

Ocena postawy i działalności Marcina Lutra, a zwłaszcza – co wydaje się o wiele ważniejsze – jego znaczenia dla współczesnych chrześcijan, nierozzerwalnie wiąże się z oceną samej Reformacji. Z tego właśnie powodu przez długi czas ponadkonfesyjne mówienie o Lutrze było niemożliwe. Krańcowo przeciwne stanowiska katolików i luteranów w kwestii Reformacji rzutowały na ocenę samego Reformatora. Jak zauważa dokument *Od konfliktu do komunii*, wciąż wielu katolików łączy Reformację przede wszystkim z podziałem w Kościele, podczas gdy dla wielu luteranów Reformacja to ponowne odkrycie Ewangelii, pewności w wierze oraz chrześcijańskiej wolności<sup>3</sup>. Jeśli dla jednych Reformacja jest przede wszystkim złem podziału wspólnoty chrześcijańskiej, a dla drugih – autentyczną odnową Kościoła, ukazującą to, co w chrześcijańskiej wierze jest najważniejsze i najpiękniejsze, to istotnie ocena samego Reformatora musi być odmienna. Pochodzący z 1983 roku dokument dialogowy *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* zauważa, że „na przestrzeni wieków oceniano Lutra w krańcowo różny sposób. Dla katolików długo pozostawał on syntezą herezji. Zarzucano mu, że w zasadzie to głównie on rozbił Kościół zachodni. Po stronie ewangelickiej już od XVI wieku zaczęła się gloryfikacja Lutra jako herosa wiary, do czego nierzadko dołączała się jakaś nacjonalistyczna apoteoza”<sup>4</sup>. Takie konfesyjne uwarunkowanie spojrzenia na Reformację i Reformatora uniemożliwiało odnalezienie w postawie Lutra czegokolwiek, co mogłoby stanowić wartość dla wszystkich współczesnych chrześcijan.

Niemniej jednak osiągnięcia ruchu ekumenicznego doprowadziły do podjęcia zarówno przez katolików, jak i luteranów nowych studiów tak nad samą Reformacją, jak też nad Reformatorem. Teologia ekumeniczna nie skupia się na konfesyjnym języku, nieuwzględniającym partnerów dialogu, lecz szuka tego, co wspólne, pomimo istniejących różnic<sup>5</sup>. To poszukiwanie widoczne jest również w namyśle nad dziejami podziału chrześcijaństwa zachodniego. Refleksja ekumeniczna, dążąc do obiektywizmu, ma być wolna od ducha polemicznego, sprawiającego wcześniej, że te same wydarze-

---

<sup>3</sup> FCC 9.

<sup>4</sup> *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej w okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra* (1983), w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965 – 2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003, s. 274.

<sup>5</sup> FCC 17.

nia w różnych środowiskach konfesyjnych otrzymywały przeciwne i niedające się pogodzić interpretacje<sup>6</sup>.

Nowsze studia nad Reformacją pokazują, że nie da się jej zrozumieć jedynie jako próby reformy nauczania kościelnego, bez uwzględnienia innych czynników, które miały wpływ na jej zaistnienie, ukierunkowanie i rezultat, takich jak kwestie polityczne, ekonomiczne, społeczne i kulturowe późnośredniowiecznej Europy<sup>7</sup>. Niezaprzeczalnym faktem jest, że przynajmniej w początkowym okresie działalności reformacyjnej Marcin Luter nie miał zamiaru zakładania nowego Kościoła. Jedynym Kościołem, jaki znał i uznawał za swój, był Kościół katolicki, nawet jeśli w przeddzień Reformacji przeżywał on bardzo poważny kryzys wewnętrzny<sup>8</sup>. Reformacja w tym kontekście nie miała na celu tworzenie nowej rzeczywistości kościelnej, lecz ewangeliczną odnowę tej jedynej rzeczywistości Kościoła na zachodzie Europy<sup>9</sup>, tak jak wiele innych wcześniejszych działań, które w ciągu wieków dążyły do tego samego. Trudno także zaprzeczyć, niezależnie od przyjmowanej perspektywy konfesyjnej, rzeczywistej słabości Kościoła katolickiego na przełomie XV i XVI wieku<sup>10</sup>, zwłaszcza że dowodzą tego wysiłki na rzecz reformy podejmowane przez sam Kościół instytucjonalny – zarówno raczej nieudane, jak V Sobór Laterański, zakończony w 1517 roku, jak też o wiele bardziej znaczące, takie jak Sobór Trydencki.

Te spostrzeżenia, jak zauważa Komisja dialogowa, stanowią motyw do tego, aby obie strony spróbowały na nowo i w nowy sposób opowiedzieć swoją historię<sup>11</sup>. Z perspektywy luterńskiej chodzi również o to, aby działalność samego Marcina Lutra badać z uwzględnieniem kontekstu, w którym działał<sup>12</sup>. Nie ulega już dzisiaj wątpliwości, że kontekst ten bardzo silnie wpłynął nie tylko na przebieg Reformacji luterńskiej, lecz również na wypowiedzi Lutra, niekiedy niezwykle kontrowersyjne i dla samych luteranów dzisiaj nie do przyjęcia – nie tylko pod adresem papieżstwa czy katolików. Fakt ten dostrzegany jest w dokumencie *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, w którym stwierdza się także słabości i ograniczenia Re-

---

<sup>6</sup> FCC 8-9.

<sup>7</sup> FCC 18-19.

<sup>8</sup> C.E. BRAATEN, *Mother Church. Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis (Minnesota): Fortress Press, 1998, s. 4; *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 276.

<sup>9</sup> C.E. BRAATEN, *Mother Church...*, s. 12-13.

<sup>10</sup> M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon: Olivétan 2007, s. 21.

<sup>11</sup> FCC 17.

<sup>12</sup> FCC 31.

formatora, ze szczególną ostrością – poza polemiką antykatolicką – wyrażającą się w jego postawie wobec ruchu Tomasza Müntzera i tzw. wojny chłopskiej, w wystąpieniach przeciwko innym nurtom protestanckim czy też w daleko posuniętym podporządkowaniu wobec struktur państwowych<sup>13</sup>.

Prawda i kultura dialogu ekumenicznego wymagają również zmiany sposobu mówienia o Lutrze w ujęciu katolickim. Trudno dzisiaj, wobec istniejącej wiedzy historycznej, wyrażać bezkrytycznie poglądy, jakoby Luter był mnichem apostatą, niszczycielem chrześcijaństwa, deprawatorem i heretykiem<sup>14</sup>. Chociaż tego typu wypowiedzi wciąż się pojawiają – niestety również w Polsce<sup>15</sup> – to jednak teologia katolicka od XX wieku przeszła znaczącą drogę rozwoju w refleksji nad Reformacją i nad samym Reformatorem<sup>16</sup>. O ile jeszcze na początku XX wieku katolicki obraz Lutra był zdecydowanie negatywny, zwłaszcza za sprawą dzieł Heinricha Deniflego czy Hartmanna Grisara<sup>17</sup>, to od lat czterdziestych XX wieku można mó-

<sup>13</sup> Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa..., s. 278.

<sup>14</sup> FCC 22.

<sup>15</sup> Wciąż istnieją środowiska, które – nie zważając na prawdę historyczną – propagują takie poglądy. Ich szczególnie jaskrawym przykładem jest wydana niedawno w Sandomierzu publikacja *Protestantyzm potępiony przez papieży* (red. M. Broniarek, M. Karas, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2012). Ograniczając się tylko do zawartych w niej oszczerstw pod adresem Marcina Lutra i luteranizmu, można przytoczyć takie sądy: Luter „ukochał siebie. Wszystko, co staowało na przeszkodzie miłości własnej, nienawidził, obrzucał błotem, opluwał” (tamże, s. 97). Całą Reformację streszcza się jako „ogólne zezwierzęcenie” (tamże, s. 107), a to, co może być w nauce protestanckiej wartościowe, to jedynie pozostałości doktryny katolickiej („Jeżeli pospółstwo w wielu protestanckich krajach przechowuje jeszcze jakąś wiarę, to nie wypływa to bynajmniej z zasady protestanckiej, lecz przeciwnie, jest to praktyczne następstwo nie zważania [sic!] na praktyczne zastosowanie tej zasady” – tamże, s. 224). W bardzo polemicznym tonie na łamach „Naszego Dziennika” na temat Marcina Lutra wypowiedział się niedawno Tadeusz Guz – zob. np. T. Guz, *Antykatolicka koncepcja małżeństwa według Marcina Lutra*, „Nasz Dziennik”, 10 listopada 2014 r.; tenże, *Jezus Chrystus jako sprzeczność według Marcina Lutra*, „Nasz Dziennik”, 7 lutego 2015 r.

<sup>16</sup> C.E. BRAATEN, *Mother Church...*, s. 14.

<sup>17</sup> Pisze o tym C.E. Braaten: „The Catholic Picture of Luther at the beginning of this century was painted in lurid colors by Henri [sic!] Denifle, the Dominican historian, and Hartmann Grisar, the Jesuit. Their huge tomes, with all the apparatus and appearances of scientific-historical research, painted Luther as a sensualist whose sexual passions produced the Reformation and whose pathological mind invented the spurious doctrine of justification by faith alone” (tamże). Zauważa to również Joseph Ratzinger, łącząc początek zmiany kierunku refleksji katolickiej z badaniami Josepha Lortza (J. RATZINGER, *Luter a jedność Kościołów*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1990, s. 129).

wić o rozwoju myśli katolickiej w kierunku niepolemicznym<sup>18</sup>. Pojawiły się, także we współpracy badaczy należących do obu Kościołów, rzetelne studia zarówno na temat stanu Kościoła i papieżstwa na przełomie XV i XVI wieku, jak też na temat samego Lutra i okoliczności jego wystąpienia<sup>19</sup>. Badania te doprowadziły do odkrycia Lutra jako teologa poważnego, religijnego, człowieka modlitwy, autentycznie zatroskanego o głoszenie nieskażonej Ewangelii Chrystusa<sup>20</sup>, a zarazem pozostającym teologiem swoich czasów, z wszystkimi związanymi z tym obciążeniami i ograniczeniami.

## 2. Świadek Marcina Lutra z dzisiejszej perspektywy ekumenicznej

Dokument *Od konfliktu do komunii* rozpoczyna się przypomnieniem, że zmaganie się w Bogiem ukierunkowało i określiło całe życie Marcina Lutra, dla którego podstawowe było pytanie: „Jak mogę znaleźć łaskawego Boga?”. Odpowiedź na to pytanie Luter dostrzegł w Ewangelii Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim w Jego krzyżu, tak iż – jak uważał – cała prawdziwa teologia i poznanie Boga znajdują się w ukrzyżowanym Chrystusie<sup>21</sup>. Niezależnie od tego, w jaki sposób potoczyły się losy Reformacji luteranckiej oraz historia samego Marcina Lutra, oczywiste jest, że jego troską była przede wszystkim wierność Ewangelii<sup>22</sup> oraz dążenie do tego, by tę Dobrą Nowinę o Bogu kochającym, przebaczącym i prawdziwie wyzwalającym<sup>23</sup> poznali wszyscy chrześcijanie, nierzadko mający zniekształcony obraz Boga, jak również przejawiający pewne formy pobożności, które bardzo odbiegały od Ewangelii (i faktycznie także od oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego, do którego formalnie należeli). Z tego powodu zasadne jest dzisiaj pytanie, czy – po przewyciężeniu lub przynajmniej usunięciu na dalszy plan polemicznych obciążeń interpretacji życia i działalności Lutra – można w nim uznać świadka i nauczyciela, którego znaczenie nie zamyka się konfesyjnie jedynie do chrześcijaństwa luteranckiego, czy szerzej – ewangelickiego, lecz miałyby wartość także dla katolików, nawet jeśli wcale nie oznaczałoby to akceptacji następstw jego wystąpienia w Wittenberdze.

---

<sup>18</sup> Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa..., s. 274.

<sup>19</sup> C. E. BRAATEN, *Mother Church...*, s. 15-16.

<sup>20</sup> FCC 22.

<sup>21</sup> FCC, Foreword.

<sup>22</sup> M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité...*, s. 24.

<sup>23</sup> Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa..., s. 275.

Dzisiejszy ruch ekumeniczny zdaje się pozytywnie odpowiadać na to pytanie. Widoczne to było już we wspomnianym dokumencie dialogowym z 1983 roku, który wprost, w samym tytule, nazywał Marcina Lutra świadkiem Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>. Ekumeniczna refleksja teologiczna wskazuje, że Luter jest także wspólnym nauczycielem chrześcijan, o ile wprowadza do chrześcijańskiego życia i przeżywania wiary nowy sposób myślenia czy porusza na stale aktualne i ważne tematy, zwłaszcza jeśli chodzi o relację człowieka do Boga<sup>25</sup>. Stąd wspomniany dokument stwierdza, że katolicy i luteranie mogą się dzisiaj „wspólnie uczyć od Lutra”<sup>26</sup>, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o priorytet słowa Bożego, bezwarunkowe zaufanie Bogu, znaczenie łaski i Bożego przebaczenia<sup>27</sup>. Z tych powodów niektórzy ekumeniści idą nawet dalej, tak jak chociażby Peter Manns, który nazywa Marcina Lutra wspólnym dla katolików i luteranów „ojcem w wierze”<sup>28</sup>. Nawet jeśli takie stwierdzenia można uznać za nieadekwatne i nieobiektywne, to jednak uznanie ponadkonfesyjnej wartości świadectwa i nauki Reformatora ma bez wątpienia znaczenie również w dziele pojednania chrześcijan. Tak uważa Carl E. Braaten, teolog luteranowski, pisząc: „Sądzę, że Luter był ewangelicznym katolikiem. Ruch luteranowski nazwany od niego – wbrew jego woli – jest najwierniejszy zamiarowi reformatorskiemu Lutra, kiedy rozumie, że katolickość i ewangelickość są koncepcjami komplementarnymi. Posiadają one prawdę w nieustannym wzajemnym ukierunkowaniu. Stając się bardziej ewangelicki, Kościół będzie bardziej katolicki, a stając się bardziej katolicki, będzie bardziej ewangelicki”<sup>29</sup>.

Wskazane racje, wynikające zarówno z postawy Marcina Lutra, jak też z jego nauczania, zarówno jako teologa, jak i duszpasterza, prowadzą w dokumencie *Od konfliktu do komunii* do podkreślenia tych elementów Lutrowego świadectwa i dzieła, które są niezmiennie ważne dla dzisiejszych

<sup>24</sup> Tamże; FCC 2.

<sup>25</sup> O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań: W drodze, 2008, s. 427-429.

<sup>26</sup> Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa..., s. 280.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, s. 435.

<sup>29</sup> „I believe Luther was an evangelical catholic. The Lutheran movement named after him – against his will – is truest to Luther’s reforming intent when it understands that catholic and evangelical are complementary concepts. They possess their truth in constant orientation toward each other. By becoming more evangelical, the church will be more catholic; any by becoming more catholic, she will be more evangelical” (C.E. BRAATEN, *Mother Church...*, s. 6).



chrześcijan ponad dzielącymi ich barierami konfesyjnymi. Wśród wielu aktualnych kwestii szczególną uwagę należy zwrócić na troskę Reformatora o prawdę o usprawiedliwieniu człowieka przez łaskawego Boga<sup>30</sup>. Luter, jako świadek i nauczyciel, mówi również dzisiejszym chrześcijanom, niezręcznie zagubionym czy poddanym rozmaitym presjom, że zbawienie pochodzi z łaski, jest niezasłużone, a to z kolei oznacza, że człowiek, doświadczający własnych ograniczeń i świadomy popełnianego zła, ma jednocześnie prawo do bezwzględnej ufności Bogu, opartej na obietnicy Chrystusa danej w Ewangelii, z której pochodzi chrześcijańska pewność zbawienia. W tej perspektywie świadectwo Marcina Lutra łączy zarówno wyznanie absolutnego prymatu łaskawego i miłosiernego Boga, usprawiedliwiającego i wyzwalającego człowieka, z wyzwoleniem człowieka osiąganym nie dzięki niekończącym się i ograniczonym wysiłkom, lecz dzięki bezgranicznemu zaufaniu słowu Boga. Z tego także pochodzą chrześcijańskie zasady życia, będące możliwą jedynie dzięki łasce odpowiedzią na Ewangelię Jezusa Chrystusa<sup>31</sup>. Są to, wraz z wieloma innymi, poważne i dyskusyjne kwestie doktrynalne i etyczne. Z ekumenicznego punktu widzenia mają one jednakże szczególną nośność świadectwa, mogącego umocnić chrześcijan, niezależnie od ich konfesyjnej przynależności, zwłaszcza wówczas, gdy wiara chrześcijańska i wynikający z niej sposób życia bywają kontestowane. W takich sytuacjach chrześcijanie potrzebują szczególnie mocnego świadectwa, zgodnie zresztą ze słowami papieża Pawła VI, którego zdaniem „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”<sup>32</sup>. Niezależnie od tego, w jaki sposób ocenia się działalność Marcina Lutra, tego nie można mu odmówić – świadectwem życia potwierdzał głoszoną przez siebie naukę.

### 3. Trudności i ograniczenia świadectwa Marcina Lutra

Nowe możliwości, jakie otworzyły się przed katolickimi i luteranckimi badaniami nad Reformacją i nad Marcinem Lutrem po uwolnieniu się

---

<sup>30</sup> FCC 102

<sup>31</sup> FCC 103-118; R. BENNE, *Lutheran Ethics. Perennial Themes and Contemporary Challenges*, w: *The Promise of Lutheran Ethics*, red. K.L. Bloomquist, J.R. Stumme, Minneapolis (Minnesota): Fortress Press, 1998, s. 12-13, 26.

<sup>32</sup> PAWEŁ VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym*, nr 41.

od obciążeń polemiki wyznaniowej, prowadzą niektórych badaczy do pełnych entuzjazmu stwierdzeń, takich jak wspomniany wyżej pogląd na temat znaczenia Marcina Lutra dla wszystkich chrześcijan, wyrażony przez Petera Mannsa. Niemniej jednak nawet dostrzeżenie ponadkonfesyjnego znaczenia świadectwa Ewangelii dawanego przez Lutra czy też wartości jego nauczania nie usprawiedliwia tego typu entuzjastycznych tez. Jak każde ludzkie świadectwo i każde ludzkie nauczanie – świadectwo i nauczanie Lutra ma swoje trudności i ograniczenia. Ponadto rozpatrując kwestię, jakie znaczenie to świadectwo i nauczanie może mieć poza luteranckim (czy ewangelickim) środowiskiem konfesyjnym, należy uwzględnić także drugi ważny czynnik: jego następstwa. Nawet jeśli w ich ocenie trzeba dzisiaj dążyć do obiektywizmu wolnego od polemicznego nastawienia, rzutują one na to, w jaki sposób z katolickiej perspektywy można mówić o Lustrze jako świadku i nauczycielu chrześcijan.

Pierwsze wskazane ograniczenie znaczenia świadectwa i nauczania Lutra dotyczy każdej ludzkiej działalności, wielorako uwarunkowanej, przebiegającej w określonym kontekście historycznym, społecznym i kulturowym. Wspomniano już wcześniej, że nie sposób czynić z Marcina Lutra proroka wyrwanego z kontekstu historycznego i kulturowego. Przeciwnie, zrozumienie jego życia i nauczania wymaga uwzględnienia tego kontekstu<sup>33</sup>. Znany współczesny teolog protestancki Alister McGrath pisze, że Luter nie był człowiekiem bez korzeni, który przybył do Wittenbergi, mając już kompletnie ukształtowaną wizję teologiczną, aby wprowadzić Kościół w nowy okres dziejów. Zamiast przypisywać mu niezwykle oświecenie, w którym miałyby nagle uświadomić sobie to, co potem nazywał *vera theologia* i co stało się fundamentem Reformacji, należy dostrzec jego uwarunkowania, takie jak wpływ myśli humanistycznej, nominalizm obecny w prądzie myślowym *via moderna* czy teologia zakonu augustianów, do którego należał<sup>34</sup>. To sprawia, że świadectwo i nauczanie Lutra, które wy-

<sup>33</sup> A. E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, Malden (Massachusetts) – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2004, s. 8-9, 22-25.

<sup>34</sup> „Luther was not a man without beginnings, a mysterious and lonely figure of destiny who arrived at Wittenberg already in possession of the *vera theologia* which would take the church by storm, and usher in a new era in its history. Although it is tempting to believe that Luther suffered a devastating moment of illumination, in which he suddenly became conscious of the *vera theologia* and of his own divine mission to reform the church of its basis, all the evidence which we possess points to Luther's theological insights arising over a prolonged period at Wittenberg, under the influence of three main currents of thought: humanism, the 'nominalism' of the *via moderna*, and the theology of his own Augustinian

rosło w określonym środowisku społecznym i intelektualnym, jest również w nim zakorzenione i od niego uzależnione. Wątpliwe jest czynienie zeń nauczania uniwersalnego czy powszechnie ważnego, zwłaszcza jeśli pomiąłoby się przy tym analizę kontekstu jego powstania i rozwoju.

Drugie ograniczenie znaczenia świadectwa i nauczania Marcina Lutra ma znaczenie o wiele większe dla współczesnego ruchu ekumenicznego. Łączy się ono z faktycznymi konsekwencjami jego działalności. O ile, o czym była mowa, niezaprzeczalnym faktem jest to, że Reformator nie chciał nauczać nowych doktryn ani też tworzyć nowego Kościoła<sup>35</sup>, jak również prawdą jest upadek autorytetu Kościoła instytucjonalnego w momencie wystąpienia w Wittenberdze<sup>36</sup>, to jednak w duchu ekumenicznej i historycznej uczciwości nie można pomijać czy usuwać na dalszy plan faktu, że jednak w toku pełnej zarzutów i wzajemnych oskarżeń polemiki Reformator doszedł do kontestacji Kościoła katolickiego jako autentycznego Kościoła Chrystusowego<sup>37</sup>. Nawet jeśli nie było to celem ruchu reformacyjnego, to jednak – rozpatrując działalność Reformatora – nie można uznawać, iż ostateczny podział chrześcijaństwa na Zachodzie ma charakter drugorzędny dla oceny jego postawy i nauczania. Nie można tak czynić także dlatego, że sam Luter z biegiem czasu, wraz z rozwojem konfliktu, który nabierał charakteru coraz bardziej nieprzewidywalnego, jasno uzasadniał swoją postawę. Zwraca na to uwagę Joseph Ratzinger, krytycznie ustosunkowując się do idących w irenicznym duchu wypowiedzi niektórych teologów katolickich na temat Reformatora. Ratzinger pisze: „Trzeba bowiem pamiętać o tym, że nie tylko Kościół katolicki obłożył anatemą nauki Lutra, lecz również sam reformator i jego zwolennicy występowali ze zdecydowanym potępieniem katolicyzmu, czego szczytowym wyrazem były słowa Lutra, że jesteśmy rozdzieleni na wieki. Nie trzeba sięgać aż do kipiących gniewem słów Lutra o Soborze Trydenckim, żeby udowodnić, z jakim zdecydowaniem odrzucał on wszystko, co katolickie: «...papieża, kardynałów i całą tę hołotę powinno się pozbawić ich bałwochwalstwa i papieskiej świętobliwości, a jako bluźniercom wydrzeć im języki od tyłu, a potem po kolei wysłać na szubienicę... A potem niech sobie na szubienicach, albo w piekle między diabłami, zwołują sobory czy co tam zechcą».

---

Order<sup>39</sup> (tamże, s. 25).

<sup>35</sup> M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité...*, s. 22-23.

<sup>36</sup> B. SESBOÜÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris: Desclée de Brouwer, 2006, s. 148.

<sup>37</sup> Tamże, s. 148-149.

Po ostatecznym zerwaniu Luter nie tylko kategorycznie odrzucał papieństwo, lecz także w katolickiej doktrynie o ofierze Mszy św. widział bałwochwalstwo, ponieważ – według niego – Msza była powrotem (regresem) do Prawa, a tym samym zaprzeczeniem Ewangelii. Wyjaśnianie wszystkich tych sprzeczności samymi tylko nieporozumieniami, to – w moich oczach – uzurpacja, która nie liczy się ani z namiętnościami, jakie w tych zmaganiach targały ludźmi, ani z wagą realiów<sup>38</sup>.

Faktem historycznym jest to, że wraz z narastaniem konfliktu i utrwalaniem się podziału wyznaniowego stanowisko Marcina Lutera zmieniało się, stając się coraz bardziej antyrzymskie i antykatolickie, czego wyrazem są nie tylko inwektywy (przynajmniej w pewnej mierze właściwe dla języka, którym się wówczas posługiwano), lecz również rozwój doktrynalny, taki jak dojsię do określenia Mszy mianem bałwochwalstwa<sup>39</sup>. Co więcej, jak przypomina Ratzinger, sam Marcin Luter podkreślał to, że różnice między nim i jego zwolennikami a Kościołem papieskim nie mają charakteru drugorzędnego, lecz dotyczą istotnych kwestii wiary<sup>40</sup>, przy czym – dalej pisze Ratzinger – wyznacznikiem nowej normy ewangelicznej wierności był autorytet samego Reformatora, który „nie uważał siebie samego tylko za jednego z teologów, lecz przypisywał sobie *auctoritas* porównywalną do autorytetu Pawła Apostoła i także w luterańskiej tradycji zawsze widziano w nim profetycznego założyciela. Za normatywną instancję uważał go także Melanchton<sup>41</sup>. Chociaż z tymi stwierdzeniami można – i z pewnością warto – dyskutować, to trudno powstrzymać się przed wnioskiem, że ireniczne pomijanie skutków wystąpienia Marcina Lutera dla jedności chrześcijaństwa zachodniego byłoby lekceważeniem wypowiedzi samego Reformatora, a pozbawione koniecznych sprecyzowań i zastrzeżeń przekonanie o tym, że jest on świadkiem wiary i powszechnym nauczycielem chrześcijan, niezależnie od ich przynależności konfesyjnej, byłoby właściwie zaprzeczeniem jego nauczania, w którym – zwłaszcza w późniejszym okresie – polemika antyrzymska oraz argumenty sięgające samego centrum wiary chrześcijańskiej miały znaczenie pierwszoplanowe.

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Luter a jedność Kościołów*, s. 133. Ratzinger cytuje wypowiedź Marcina Lutera z traktatu *O papieństwie w Rzymie przed diabła założonym* (*Wider das Papstum in Rom, vom Teufel gestiftet*)

<sup>39</sup> Marcin Luter – *świadek Jezusa Chrystusa...*, s. 277.

<sup>40</sup> J. RATZINGER, *Luter a jedność Kościołów*, s. 137-138.

<sup>41</sup> Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze, 2009, s. 300.

## Wnioski

Zbliżające się obchody pięćsetlecia wystąpienia Marcina Lutra w Wittenberdze, uważanego za symboliczny początek Reformacji, mają bez wątpienia szczególne znaczenie dla samego Kościoła luterańskiego, stanowiąc okazję do nowej refleksji nad jego dziejami, tożsamością oraz rolą, jaką ma on do odegrania w dzisiejszym świecie. Z pewnością jest to także okazja ekumeniczna, by również inne Kościoły – zwłaszcza Kościół katolicki, na którego dziejach Reformacja odcisnęła się niezwykle silnie – dokonały namysłu nad własną przeszłością oraz dawanym obecnie świadectwem i głoszonym nauczaniem. W szczególności zbliżająca się rocznica może być okazją do pracy w celu usunięcia z relacji międzykościelnych i z wypowiedzi teologicznych elementów polemicznych, które utrudniają nie tylko rzetelną interpretację trudnych doświadczeń historycznych, ale także unieumożliwiają pogłębienie obecnej współpracy.

Zgodnie z postulatami pojawiającymi się w gremiach ekumenicznych, w tym w omawianym dokumencie *Od konfliktu do komunii*, ekumeniczna refleksja powinna obejmować również postać i dzieło Marcina Lutra. Nie jest to sprawa łatwa, ponieważ przez wieki podziału chrześcijaństwa zachodniego stosunek do Lutra został silnie naznaczony konfesyjnie, tak iż niekiedy trudno przebić się przez polemiczne interpretacje do faktów z jego życia oraz do autentycznego znaczenia jego nauczania. Jest to niestanne zadanie badań historycznych, także międzykościelnych.

Ważnym aspektem ekumenicznej refleksji nad Marcinem Lutrem jest pytanie o to, czy może on być dzisiaj dla chrześcijan należących do różnych Kościołów świadkiem Chrystusa i nauczycielem w wierze. Usunięcie polemicznych zniekształceń interpretacji jego życia i nauczania wskazuje, że rzeczywiście można w Reformatorze dostrzec człowieka wiary, autentycznie przejętego głoszeniem Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wiele elementów jego nauczania ma znaczenie dla chrześcijan żyjących obecnie. Z kolei jego zaangażowanie w głoszenie Ewangelii pozwala uznać go nie tylko za nauczyciela, ale również za świadka. Z drugiej strony rzetelny i wiarygodny ekumenizm wymaga – z katolickiego punktu widzenia, zgodnie ze wskazaniem soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* – intelektualnej uczciwości oraz unikania fałszywego irenizmu<sup>42</sup>. Z tego powodu z oceny tego, w jaki sposób świadectwo i nauczanie Reformato-

---

<sup>42</sup> DRUGI SOBÓR WATYKAŃSKI, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 11

ra może inspirować współczesnych chrześcijan, zwłaszcza katolików, nie można wyłączać jego konsekwencji, wśród których była polemika obfitująca w inwektywy i najpoważniejsze zarzuty pod adresem Kościoła rzymskiego, jak również podział konfesyjny chrześcijaństwa zachodniego. Z pewnością wina za taki rozwój konfliktu leży po obu stronach. Sprawia to jednak, że patrząc na Marcina Lutra (i jego katolickich adwersarzy), dostrzegając znaczenie jego świadectwa i wartość nauczania, dzisiejsi chrześcijanie powinni również dostrzec konsekwencje, jakie dla wspólnoty kościelnej może mieć niezgoda, brak wzajemnej chęci słuchania się oraz dialogu. Te zjawiska mogą także dzisiaj kompromitować wszelkie chrześcijańskie świadectwo, jak również podważać wiarygodność głoszonej przez Kościoły nauki.

### Streszczenie

Artykuł jest przyczynkiem do dyskusji o ekumenicznej na temat Marcina Lutra, z perspektywy katolickiej. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, czy reformator można uznać za świadka Chrystusa i nauczyciela wiary dla wszystkich chrześcijan, w tym katolików. Po pierwsze, artykuł przedstawia znaczenie Marcina Lutra dla współczesnego luterańsko - katolickiego dialogu ekumenicznego. Zauważa również kilka ważnych zmian i osiągnięć w literaturze katolickiej o Reformacji w XX wieku. Po drugie, omawia problem znaczenia świadka i nauczania Marcina Lutra dla dzisiejszych chrześcijan. Po trzecie, wskazuje na pewne trudności związane z ekumenicznym (niewyznaniowym) znaczeniem świadectwa i nauczania Lutra.

**Słowa kluczowe:** *Marcin Luter, reformacja, dialog ekumeniczny, jedność chrześcijańska.*

### **Martin Luther – Witness to Christ and Teacher of Faith? An Ecumenical Catholic-Lutheran Understanding of Martin Luther in the Light of the Common Document „From Conflict to Communion”**

#### Summary

The article is a contribution to the ecumenical discussion on Martin Luther, from a Catholic perspective. It tries to answer the question whether the Reformer can be considered a witness to Christ and a teacher of faith

for all Christians, including Catholics. Firstly, the article presents the significance of Martin Luther for the contemporary Lutheran – Catholic ecumenical dialogue. It also notes some important changes and developments in the Catholic literature on the Reformer in the 20<sup>th</sup> century. Secondly, it discusses the problem of the significance of Martin Luther's witness and teaching for today's Christians. Thirdly, it shows some difficulties related to the ecumenical (non-confessional) relevance of Luther's witness and teaching.

**Key words:** *Martin Luther, Reformation, ecumenical dialogue, Christian unity.*





KS. STANISŁAW BIAŁY

## UNA RIFLESSIONE (TEOLOGICA) SULLA FAMIGLIA IN VISTA DEL SINODO DEI VESCOVI (ROMA 2015)

**Il contenuto:** Introduzione; 1. La crisi della famiglia: il contesto socio-culturale; 2. Il rimedio alla crisi: fermo e trasparente sguardo su Cristo; 3. Altre proposte pastorali; Conclusione.

### Introduzione

Sulla realtà della famiglia, il vescovo di Roma papa Francesco ha chiamato a riflettere il Sinodo dei Vescovi nella sua Assemblea Generale Straordinaria dell'ottobre 2014, per approfondire poi la riflessione nell'Assemblea Generale Ordinaria che si terrà nell'ottobre 2015, oltre che nell'intero anno che intercorre fra i due eventi sinodali<sup>1</sup>. In vista di questo fatto tutti i credenti (a suo modo) sono stati chiamati a riflettere sulla famiglia, specialmente che il sinodo pone ai fedeli le domande come se: “per scritto” (por. Lineamenta). Come viene detto: “per la recezione e approfondimento della *Relatio Synodi*”.

Anche quest'articolo tende a iscriversi (a base di quella chiamata) al urgente bisogno di approfondire la riflessione su certi aspetti della crisi in cui si trova la famiglia odierna (in specie quella che viene formata in base ai valori cattolici e cristiani). La domanda chiave che vogliamo porre è: sarà il vero che “nonostante i tanti segnali di crisi dell'istituto familiare nei vari contesti del «villaggio globale», il desiderio di famiglia resta vivo, in specie fra i giovani?”<sup>2</sup>. Su chi; oppure su che cosa si potrebbe porre la speranza di poter ancora nei nostri tempi, segnati dall'ideologia “gender”, costruire la

---

**Ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW** – Wydział Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Łomży.

<sup>1</sup> Sinodo dei Vescovi, Lineamenta: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo, Città del Vaticano 2014.

<sup>2</sup> Ibid.

famiglia sui valori universali e cristiani? Sappiamo che “dal futuro della famiglia dipende il futuro dell’umanità”<sup>3</sup>.

A così fatta la domanda, cercheremo di rispondere in base alle riflessioni (concezione) teoretica<sup>4</sup>.

## 1. La crisi della famiglia: il contesto socio-culturale

Quali allora saranno i sintomi (il più dolorosi) della crisi della famiglia? Il sinodo con quale nuovo linguaggio si esprime su quest’argomento?

*La solitudine.* Come si osserva: il primo sintomo che sta al cuore della famiglia è la solitudine. È questo il concetto che ci tocca di più, rovina e smarrisce: “la solitudine dell’uomo tra diverse cose di questo mondo date gli in uso”<sup>5</sup>. Altrimenti, come se l’amore cristiano nel mondo di oggi non bastasse più. Cioè, non bastasse quell’amore che unisce due persone (uomo e donna) nel sacramento di matrimonio: fino alla morte. Cultura di oggi cerca qualcosa di diverso (altre forme di esprimere l’amore), ma in cambio riceve qualcosa che si presenta come il frutto della distruzione di quelle relazioni che costituiscono la realtà della famiglia cristiana. Altrimenti, la solitudine significa non altro che la mancanza della spiritualità (in specie quella cristiana). La spiritualità – ciò che vale in questo caso come la cura dell’anima umana. Fallire a quello sta alla base della crisi della famiglia cristiana ed qui si inizia tutto quello che ha per nome: distruzione. È così perché senza la spiritualità si arriva all’impossibilità del controllo degli istinti umani, specie dell’egoismo. D’altra parte è impossibile lo sviluppo della solidarietà – l’arte di vita con gli altri - ed anche di prendere su noi stessi la responsabilità per gli altri<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Lajolo, Azione della diplomazia della Santa Sede in difesa della famiglia nelle organizzazioni internazionali, in: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, a cura di: Pontificio Consiglio per la Famiglia, Bologna 2006, p. 13-19

<sup>4</sup> Una attuale sintesi di tutta la dottrina cattolica (compresa quella sulla famiglia) può essere trovata nel Catechismo della Chiesa Cattolica, la cui ultima versione è stata redatta nel 1992 da commissione con a capo Joseph Ratzinger, futuro papa Benedetto XVI. Il papa allora era Giovanni Paolo II; vedi: Agenzia della Congregazione per l’evangelizzazione dei Popoli, *Dottrina della chiesa cattolica sulla famiglia*, a cura di: A. Garuti – I. Lambiasi, Agenzia Fides 2/08 (2007).

<sup>5</sup> Sinodo dei Vescovi, *Lineamenta: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, op. cit.; por. “B. Mierzwiński, “Familiaris Consortio” jako synteza doktrynalno-pastoralna nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, „Ateneum Kapańskie” 2/588 (2007), s. 214-221.

<sup>6</sup> Por. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2012.

*L'ideologia oppure sbagliate proposte (oppure pratiche) teologiche e morali.* Insomma l'altro incisivo sintomo della crisi è l'ideologia che viene chiamata (oppure proposta) come "gender". Di più, questa è una specie di filosofia (mentalità) che viene portata in particolar modo dalle strutture politiche. Il che fa sì, che daneggia (sempre di più) il concetto tradizionale della famiglia, composta dall'uomo e dalla donna (padre e madre) e con i figli. In questo contesto non stupisce che appaiono le proposte sbagliate. Per quanto riguarda le norme morali, che hanno niente a che fare con la dottrina cristiana e tradizionale sulla famiglia, possiamo dire per far solo una breve illustrazione del problema, che la domanda chiave al sinodo c'era: "Gesù ammette o no il divorzio?". Ed qui: Innocenzo Gargano, illustre esegeta, spiega che sì, ed il cardinale Walter Kasper concorda con lui. E poi: il vescovo Bonny (belgo) chiede la rivoluzione sulla famiglia al sinodo, facendo la critica dell'enciclica del papa Paolo VI *Humanae vitae*. Ed qui è anche chi lo aiuta. In questo caso incontriamo il cardinale Karl Lehmann (tedesco)<sup>7</sup>.

*La politica del liberalismo e modernismo (relativismo) morale.* Ecco rimane ancora l'ultimo importante sintomo della crisi: Giovanni Paolo II aveva in uso di chiamarlo: "le strutture del male". Si tratta di istituzioni internazionali, le quali come il Parlamento Europeo dimostrano il suo sostegno per i progetti culturali, che cercano di promuovere i postulati dell'ambiente LGBT che si riferiscono al sesso, ma anche a quelli come aborto, eutanasia, concezione *in vitro* ecc. Loro l'operare a questa strada è molto efficace, in quanto operano in base alla legge civile<sup>8</sup>. A voler fare la questione

---

<sup>7</sup> Sinodo, "Instrumentum laboris" in ascolto della famiglia, [http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia\(23.01.2015\)](http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia(23.01.2015)); cfr. Belgijski biskup krytykuje nauczania Pawła VI. Domaga się rewolucji na synodzie, <http://www.pch24.pl/belgijski-biskup-atakuj-nauczanie-pawla-vi--domaga-sie-rewolucji-na-synodzie>; tamże: „Już przed pierwszym synodem poświęconym rodzinie w październiku 2014 roku domagał się on przewrotu w myśleniu Kościoła w temacie homoseksualizmu i pozytywnej oceny związków jednopłciowych. Na krótko przed nadchodzącym synodem, który rozpoczyna się 4 października 2015 roku, ponownie zabiera głos, by ostro skrytykować encyklikę *Humanae Vitae* papieża Pawła VI” – pisze na swoim blogu Mathias von Gersdorff. Swoje poglądy bp Bonny przedstawił na łamach zbiorowej pracy „Próba wytrzymałości małżeństwa” (wydawnictwo Herder), do którego przedmowę napisał inny progresista – kardynał Karl Lehmann. Książka ma być wkładem w dyskusję przed październikowym synodem”.

<sup>8</sup> Sinodo dei Vescovi, *Lineamenta: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, op. cit.; cfr. T. Anatrella, *Confusioni affettive e ideologiche che attraversano la coppia contemporanea*, in: *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, a cura di: Pontificio Consiglio per la Famiglia, Bologna 2006, p.87-100.

meglio descritta, basta aggiungere una frase del *Lineamenta* (2014), che ci racconta della sbagliata politica economica che influisce al voler costruire o no, la propria famiglia: “Manca una casa propria; non si generano figli; quelli che ci sono hanno difficoltà a studiare e a rendersi indipendenti: resta esclusa la serena progettazione del futuro”<sup>9</sup>.

Quando viene disfatta la famiglia sana (cristiana), a suo posto entrano - subito - unioni di fatto. “Uno dei fenomeni oggi più diffusi e che interpellano fortemente la coscienza della comunità cristiana, è il numero crescente delle unioni di fatto nell’insieme della società, con la conseguente disaffezione per la stabilità del matrimonio che ne deriva”<sup>10</sup>.

## 2. Il rimedio alla crisi: fermo e trasparente sguardo su Cristo

Quale ci può essere il rimedio, che propone oggi la chiesa riguardo alla crisi della famiglia? Arriva la rivoluzione in quanto per oggi capiamo che cosa è la famiglia, il matrimonio, l’amore cristiano ecc? Insomma - che cosa fin d’ora hanno deciso i padri sinodali su quell’argomento?

*Primo:* Non ci sarà nessun cambiamento della dottrina cattolica sulla famiglia (o anche la discussione). Rimane - come compito di tutti fedeli - fare lo sguardo su Gesù Cristo: trasmesso attraverso il Vangelo che conosciamo. Questo afferma documento del Sinodo sulla famiglia (meglio: la prima tappa del sinodo) svoltosi nel 2014. Si tratta di *Instrumentum laboris*, reso pubblico 23 giugno, che è frutto della “*Relatio Synodi*” – l’altro documento integrato dalle risposte, da osservazioni e suggerimenti fatti da parte di varie componenti delle chiese particolari, organizzazioni, aggregazioni laicali e altre istanze ecclesiali e accademiche<sup>11</sup>.

*Secondo:* Va sottolineato che c’era un ampio consenso tra i padri sinodali sull’opportunità di rendere più accessibili e agili, possibilmente gratuite, le

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e “unioni di fatto”*, Città del Vaticano 2000; ivi: “Nel suo discernimento dei «segni dei tempi», la Chiesa non poteva dunque mancare di prestare attenzione a questa realtà”.

<sup>11</sup> Sinodo dei Vescovi, *Instrumentum Laboris: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano 2015; cfr. Kard. Leimann suggeruje Kościołowi w Niemczech kroczenie własną drogą, <http://www.pch24.pl/kard--lehmann-sugeruje-kościolowi-w-niemczech-kroczenie-wlasna-droga>, ibid: „Kardynał Karl Lehmann (Moguncja) oczekuje, że Stolica Apostolska zrezygnuje z części swoich prerogatyw na rzecz Kościołów lokalnych. Jak twierdzi, chodzi o umożliwienie Niemcom skorzystania z «wolnej przestrzeni», jaką miał podarować im II Sobór Watykański”.

procedure per il riconoscimento dei casi di nullità matrimoniale. Da qui la proposta di istituire nelle diocesi un servizio stabile di consulenza gratuita. Nelle diocesi, è la proposta nel dettaglio, devono essere garantiti, in maniera gratuita, i servizi di informazione, consulenza e mediazione collegati alla pastorale familiare, specialmente a disposizione di persone separate o di coppie in crisi. Un servizio così qualificato – si legge nel documento – aiuterebbe le persone a intraprendere il percorso giudiziale, che nella storia della chiesa risulta essere la vita di discernimento più accreditata per verificare la reale validità del matrimonio<sup>12</sup>.

*Terzo:* “Non esiste fondamento per stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia”. È la posizione della Chiesa ripresa dalla lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, citata sia nella *Relatio Synodi* che nell’*Instrumentum laboris*. Qui si segue l’insegnamento del Signore Gesù di trattare con misericordia le persone che si trovano in situazioni irregolari riguardo al matrimonio, ma sempre nella verità. Ma la misericordia, che non tenga conto della verità, cioè, di tutti gli insegnamenti del Signore in questa materia, sarebbe una falsa misericordia, perché in parte o in tutto mancante della verità. Sarebbe la causa di molti mali. La misericordia senza la giustizia è la madre di dissoluzione<sup>13</sup>. Ciò non significa che ogni persona indipendentemente dalla propria tendenza sessuale, non fosse in tale caso rispettata nella sua dignità ed accolta con sensibilità e delicatezza, sia nella Chiesa che nella società. In questo senso sarebbe molto auspicabile (come dice il sinodo) che i progetti pastorali riservassero una specifica attenzione all’accompagnamento delle famiglie in cui vivono persone con tendenza omosessuale e di queste stesse persone<sup>14</sup>.

*Quarto:* “È del tutto inaccettabile che i Pastori della Chiesa subiscano delle pressioni in questa materia e che gli organismi internazionali condizionino gli aiuti finanziari ai paesi poveri all’introduzione di leggi che istituiscono il ‘matrimonio fra persone dello stesso sesso’<sup>15</sup>. Per superare questa situazione della crisi della famiglia è necessario un cambiamento

---

<sup>12</sup> Sinodo, “Instrumentum laboris” in ascolto della famiglia, art. cit., [http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia\(23.01.2015\)](http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia(23.01.2015)).

<sup>13</sup> Cfr. S. Magister, Sinodo. La domanda chiave: Gesù ammette o no il divorzio?, [http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo\(3.08.2015\)](http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo(3.08.2015)).

<sup>14</sup> Sinodo dei Vescovi, “Instrumentum laboris” in ascolto della famiglia, art. cit., [http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia\(23.01.2015\)](http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia(23.01.2015)).

<sup>15</sup> Ibid.

strutturale di prospettiva da parte di tutta la società che contrasti l'esclusione sociale in atto, seria minaccia per la famiglia<sup>16</sup>. Per fortuna esiste anche la parte politica e sociale che influisce positivamente sulle relazioni sviluppate tra le persone. Basta che la chiesa sappia promuovere quelle forze sociali. Non è così che "la denuncia che l'iniquità economica impedisce alla famiglia di crescere" non fa il suo ruolo positivo in certi ambienti decisivi. Possiamo osservare (ed quello è il lato positivo) che si cerca in diversi fronti di risolvere i problemi concreti con cui sono alle prese le famiglie nel mondo<sup>17</sup>.

### 3. Altre proposte pastorali

Come far applicare in concreto di oggi la dottrina cattolica sulla famiglia? In particolare sulla famiglia toccata dalla crisi morale e sociale? Ecco la domanda che è la più importante, che ci si impone sempre più incisiva, passo dopo passo. Possiamo dire (in altro modo): ecco come sorge la questione sulla quale devono riflettere molti. Ma spesso vengono proposte le risoluzioni che sono opposte<sup>18</sup>. Il punto è - come mettere insieme tutte queste cose (le proposte che si escludono). Sarà possibile tutto questo? A questo proposito *Instrumentum laboris* incita a riscoprire l'enciclica del Paolo VI *Humane vitae*; "contestata in quanto poco capita"<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Raportami e rezolucjami w rodzinie i normalność. Eurokraci znowu nacierają, [http://www.pch24.pl/raportami-i-rezolucjami-w-malzenstwo--rodzine-i-normalnosc--eurokraci-znowu-nacieraja\(12.09.2015\)](http://www.pch24.pl/raportami-i-rezolucjami-w-malzenstwo--rodzine-i-normalnosc--eurokraci-znowu-nacieraja(12.09.2015)); tamże: „Raport dotyczący stanu praw podstawowych w UE w latach 2013-2014 wprost nawołuje do kwestionowania naturalnej tożsamości związku małżeńskiego (§ 85), promowania eutanazji (§ 68-69), aborcji (§ 68-69) czy seksualizacji dzieci w trakcie lekcji szkolnych (§ 70)” – przypomina Instytut. Dzień później PE kontynuował tę linię frontu. „Przyjęta 9 września rezolucja autorstwa L. Rodrigues w sprawie wzmocnienia pozycji dziewcząt przez edukację w UE (2014/2250(INI)) operuje językiem podważającym naturalne różnice między kobietami i mężczyznami i nawołuje by państwa członkowskie, w oficjalnych programach nauczania, dążyły do całkowitego zatarcia różnic między płciami (w konsekwencji do całkowitej uniformizacji). W dokumencie znajdują się postulaty dotyczące promowania kompleksowej edukacji seksualnej (§28) (w praktyce oswajające z postawami rozwiązłymi) oraz upowszechniania wiedzy o subkulturach LGBTI poprzez promowanie informacji na ich temat (§31-32)” – czytamy na stronie internetowej Ordo Iuris. Na tym nie koniec. „Przyjęte zostało również głęboko antykobiece sprawozdanie autorstwa E. Vozemberg dotyczące kobiet pracujących zawodowo w dziedzinie nauki i na uniwersytetach oraz problemu „szklanego sufitu”.

<sup>18</sup> E. Pentin, *The Rigging of a Vatican Synod. An Investigation of Alleged Manipulation at the Extraordinary Synod on the Family*, Amazon Kindle 2015.

<sup>19</sup> J. Wojtkun, *Dyskusja wokół rangi doktrynalnej nauczania „Humanae vitae“*, „Teologia i Mo-

iniziare dal nuovo linguaggio sulla famiglia. È vero che in particolar modo la gioventù (spessissimo anche quella con la buona volontà di voler osservare i comandamenti della chiesa) esprime il suo parere di non essere capace di accettare o capire il suo insegnamento, cioè in quanto oggi questo viene espresso dalla catechesi e dai catechisti. C'è urgente bisogno stare e parlare insieme con i giovani, ancora più di prima. Con quel nuovo linguaggio ci si deve "uscire dalle canoniche" verso la gente comune. Uscire con l'idea della nuova evangelizzazione, anche se "l'idea della nuova evangelizzazione è maturata dentro il contesto ecclesiale ed è stata attuata in forme anche molto differenziate": come spiega *Instrumentum laboris* dell'anno 2012<sup>20</sup>.

È vero che oggi c'è bisogno mettere più attenzione pastorale sulla misericordia di Dio che sulla sua giustizia. Ma nello stesso tempo va capito che mettere in risalto la dottrina della misericordia di Dio ha niente a che fare con l'idea di fare nella chiesa cattolica il posto ai divorzi ed alla comunione ai divorziati ecc. Ed ecco il papa Francesco ha fatto quello che Gli "è stato suggerito al sinodo come una cosa da fare più presto possibile"<sup>21</sup>. Con la sua decisione espressa in *Motu proprio* "Mitis iudex Dominus Iesus" del

---

ralność" 3 (2008), s. 19-28.

<sup>20</sup> Sinodo dei Vescovi, *Instrumentum laboris*. La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Città del Vaticano 2012; por. R. Kuczer, *Miłość – odpowiedzialność – rodzicielstwo*. Profetyczny wymiar encykliki Pawła VI „*Humanae vitae*”, „*Teologia i Moralność*” 3 (2008), s. 29-44.

<sup>21</sup> Sinodo, "Instrumentum laboris" in ascolto della famiglia, art. cit., [http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia\(23.01.2015\)](http://www.romasette.it/sinodo-instrumentum-laboris-in-ascolto-della-famiglia(23.01.2015)); "Quanto ai divorziati risposati civilmente, il documento sottolinea: «Dal momento che questi fedeli non sono fuori dalla Chiesa, si propone di riflettere sull'opportunità di far cadere queste esclusioni». Sulla linea della "Familiaris consortio", si osserva, «vanno ripensate le forme di esclusione attualmente praticate nel campo liturgico-pastorale, in quello educativo e in quello caritativo». «Sempre per favorire una loro maggiore integrazione nella comunità cristiana – si legge nel testo – occorre rivolgere un'attenzione specifica ai loro figli, dato l'insostituibile ruolo educativo dei genitori, in ragione del preminente interesse del minore». Tuttavia, «è bene che questi cammini di integrazione pastorale dei divorziati risposati civilmente siano preceduti da un opportuno discernimento da parte dei pastori circa l'irreversibilità della situazione e la vita di fede della coppia in nuova unione». Serve, inoltre, «una sensibilizzazione della comunità cristiana in ordine all'accoglienza» di queste persone. C'è un comune accordo – dice ancora lo strumento di lavoro del prossimo Sinodo – sull'ipotesi di un itinerario di riconciliazione o via penitenziale, sotto l'autorità del vescovo, per i fedeli divorziati risposati civilmente che si trovano in situazione di convivenza irreversibile». Sempre in riferimento alla "Familiaris consortio", si suggerisce «un percorso di presa di coscienza del fallimento e delle ferite da esso prodotte, con pentimento, verifica dell'eventuale nullità del matrimonio, impegno alla comunione spirituale e decisione di vivere in continenza».

8.09.2015, ha stabilito non tanto nuove criteri su come annullare il matrimonio che criteri su come abbreviare il processo giudiziario. Tutto a scopo di risolvere più presto possibile i difficilissimi casi delle coppie risposate, che vogliono regolare il suo rapporto con la chiesa, ripristinando la sua partecipazione ai santi sacramenti (in specie alla santa comunione). Cioè stato messo in chiaro in su menzionato *Motu proprio* con sequenti parole: “In totale sintonia con tali desideri, ho deciso di dare con questo *Motu proprio* disposizioni con le quali si favorisca non la nullità dei matrimoni, ma la celerità dei processi, non meno che una giusta semplicità, affinché, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio”<sup>22</sup>.

Nonostante (si intende) la buona volontà del papa Francesco, questo *Motu proprio* (ma non solo) scotta tanti pensatori (teologi e pastori) e suscita delle polemiche tra diverse parti della chiesa<sup>23</sup>. “Essere o no essere alla guardia della dottrina tradizionale (biblica) della chiesa”: ecco è l’argomento principale che non esclude gli atti accusatori nei confronti dello stesso papa: di essere troppo avanti a quella dottrina. E anche mass media (mezzi di comunicazione), “in quanto sempre attente al scandalo” - affatto non cercano di facilitare (di chiarire) questi difficili concetti. Pubblicando i titoli con certe critiche – mettono solo “il olio sul fuoco” e non aiutano a risolvere i problemi. Come (per esempio) quell’articolo, intitolato in modo ambiguo: (*W Watykanie rośnie opór wobec szerokiego stwierdzenia nieważności małżeństw*) “In Vaticano cresce l’opposizione nei confronti di

---

<sup>22</sup> Francesco, *Motu proprio*. “Mitis Iudex Dominus Iesus”, Città del Vaticano 2015; ivi: “La III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, celebrata nel mese di ottobre 2014, ha constatato la difficoltà dei fedeli di raggiungere i tribunali della Chiesa. Poiché il Vescovo, come il buon Pastore, è tenuto ad andare incontro ai suoi fedeli che hanno bisogno di particolare cura pastorale, unitamente con le norme dettagliate per l’applicazione del processo matrimoniale, è sembrato opportuno, data per certa la collaborazione del Successore di Pietro e dei Vescovi nel diffondere la conoscenza della legge, offrire alcuni strumenti affinché l’operato dei tribunali possa rispondere alle esigenze dei fedeli, che richiedono l’accertamento della verità sull’esistenza o no del vincolo del loro matrimonio fallito”.

<sup>23</sup> 625,000 Catholics ask Pope Francis to dispel moral confusion at Synod, [https://www.lifetimenews.com/news/625000-catholics-ask-pope-to-dispel-moral-confusion-at-synod?utm\\_source=LifePetitions\(18.09.2015\)](https://www.lifetimenews.com/news/625000-catholics-ask-pope-to-dispel-moral-confusion-at-synod?utm_source=LifePetitions(18.09.2015)); “Catholics in general are deeply perplexed, said HIRH Prince Bertrand of Orleans-Braganza, one of the prominent petition signers. As the sexual revolution continues to claim the innocence of our children and rip the family apart, we find shepherds within the sacred walls of Holy Mother Church who issue statements that contradict and undermine 2,000 years of sound Church teaching”.



ingrandire le possibilità d'annullamento di matrimonio"<sup>24</sup>.

Anche se c'è il dovuto bisogno di stare con le persone, stare per aiutare, dialogare invece di predicare (il che fa l'impressione di voler imporre il suo parere), si impone la valida domanda: è possibile voler le cose impossibili? A proposito il arcivescovo Georg Gänswein dice così di alcuni vescovi tedeschi "progresisti": "Vogliono le cose impossibili". Si tratta di poter ammettere i divorziati e risposati alla santa comunione come coloro che vivono regolarmente, nonostante che in condizioni ugualmente molto difficili<sup>25</sup>. Insomma, stare magari (e soprattutto) con quelli che si scoprono come omosessuali - non è affatto facile senza dire la verità, per quanto riguarda la dottrina cattolica (rivelata da Dio ed trasmessa con la Tradizione). Per esempio i vescovi di Polonia (al contrario ad alcuni vescovi tedeschi) alla 369 Conferenza Episcopale hanno raggiunto d'accordo per quanto riguarda la loro posizione (il parere) dottrinale sul sinodo a Roma. In base al vasto consenso con i fedeli vogliono loro difendere l'insegnamento di Giovanni Paolo II sul matrimonio cristiano, il che esclude d'accordo su fare i matrimoni omosessuali<sup>26</sup>.

Si spera che in campo della battaglia per la famiglia sana (proprio in

---

<sup>24</sup> W Watykanie rośnie opór wobec szerokiego stwierdzenia nieważności małżeństw, <http://www.pch24.pl/w-watykanie-rosnie-opor-wobec-szerokiego-stwierdzenia-niewaznosci-malzenstw> (18.09.2015); tamże: „Znaczna liczba wysokich rangą watykańskich dostojników wyraziła oburzenie z powodu wprowadzonych przez Ojca świętego zmian w kwestii stwierdzania nieważności małżeństwa. Wśród urzędników kurii rzymskiej krąży dossier dotyczące motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”. 10 września br. niemiecka gazeta „Die Zeit” opublikowała obszerny artykuł na temat siedmiostronicowego dossier, krążącego wśród watykańskich kurialistów. Dokument to wyraz sprzeciwu wysokich dostojników kościelnych wobec niedawnej decyzji papieża o liberalizacji procesu stwierdzenia nieważności małżeństwa”.

<sup>25</sup> Abp Ganswein o niemieckich biskupach: chcą rzeczy niemożliwych, <http://www.pch24.pl/abp-ganswein-o-niemieckich-biskupach--chca-rzeczy-niemozliwych> (26.07.2015); tamże: „Niemieccy biskupi, proponując dopuszczenie rozwodników żyjących w kolejnych związkach do Komunii świętej, chcą czegoś, co jest niemożliwe. Musimy trwać przy stanowisku Jana Pawła II – podkreśla arcybiskup Georg Gänswein”. Portal *Polonia Christiana* (24.09.2015) podaje, że: „Podczas ubiegłorocznej sesji synodu biskupi z Niemiec i innych państw Zachodu jawnie wystąpili przeciwko Chrystusowemu nauczaniu o nierozzerwalności małżeństwa, domagając się dopuszczenia do Komunii Świętej rozwodników żyjących w nowych związkach. Zechcieli także zmienić podejście duszpasterskie do związków homoseksualnych! Podczas tegorocznej sesji synodu biskupi ci chcą kontynuować swoje niszczycielskie zapędy i przeciwną na swoją stronę Ojca Świętego Franciszka”.

<sup>26</sup> Jest przedsynodalne stanowisko KEP nt. rodziny, <http://info.wiara.pl/doc/2533821.Jest-przedsynodalne-stanowisko-KEP-nt-rodziny> (10.06.2015); cfr. A. Szufalski, *Ideologia gender i płynące z niej zagrożenia*, „Teologia i Moralność” 3 (2008), s. 167-177.

base al dialogo con la cultura civile) si potrebbe aprire di più la mentalità degli uomini (delle strutture sociali) per la vita - in quanto la politica antinatalistica gioca il suo cattivo ruolo (essendo presente soprattutto nelle scelte dei giovani nell'età di fertilità)<sup>27</sup>.

## Conclusionie

Le osservazioni, che faccio qui, magari ripetono le cose vecchie ed abbastanza conosciute nella dottrina morale della chiesa cattolica sulla famiglia. Ma siccome le quali facciamo (portiamo) in circostanze nuove, possiamo affermarle proprio come le nuove.

A) È il carattere pastorale che conduce il pensiero di padri sinodali, radunati in Roma per riflettere sulla famiglia cristiana, la quale si trova (purtroppo) in grave crisi sociale e morale (sempre più evidente). La domanda principale su cui riflettere è quella: come dimostrare la misericordia di Dio che obbliga la chiesa di far vedere il volto di Cristo nel mondo contemporaneo? Si tratta del volto buono e sempre pronto di perdonare, ma nello stesso tempo esigente che indica agli uomini di ogni tempo la verità oggettiva? Cioè, quella che ha niente a che fare con il relativismo morale.

B) Non dobbiamo scandalizzarsi delle proposte pastorali - sbagliate. Invece dobbiamo ammettere che anche le proposte (le quali sono a volte opposte) hanno qualcosa in comune. Soprattutto: la buona volontà di tutti i partecipanti del discorso sulla famiglia di voler lavorare per il vero bene di tutti i fedeli. Lavorare: in particolar modo per il bene di coloro che si sono trovati in difficilissimi condizioni, per quanto riguarda il loro rapporto al matrimonio sacramentale e alla famiglia basata su di quello santo fondamento.

C) In questa confusione (teoretica e pratica) di cui siamo testimoni, non ci rimane che avere la fiducia in assistenza dello Spirito Santo, il quale veglia su di tutti gli uomini della chiesa, cioè su chi è stato posto a lavorare in vigna del Signore. Lo Spirito Santo assiste in modo particolare l'attuale papa, in quanto è il successore del Cristo in terra. Questo ci spiega il dogma stabilito già al Concilio Vaticano I (*Costituzione dogmatica: Pastor aeternus* - 1890.). È su quella base di pensare (credere) non ci resta che affidare

---

<sup>27</sup> Cfr. J. Moricowa, Współczesna rodzina słowacka. Zagrożenia i szanse, „Ateneum Kapłańskie” 1/588 (2007), s. 278-288; J. Bagrowicz, Rola rodziny w religijno-moralnej edukacji młodzieży, tamże, s. 222-236.

a Lui stesso la seguente preghiera (richiesta); che il desiderio “mettere tutto sulla famiglia, desiderio della famiglia cristiana” rimanga sempre vivo fra i giovani (e fra tutta la gente).

Ed ecco, abbiamo la risposta alla domanda, la quale abbiamo posto all’inizio del nostro articolo come l’argomento principale da risolvere.

**Parole chiave:** *la dottrina della Chiesa sulla famiglia, discussione sulla famiglia, ideologia di „gender”, polemica sulla dottrina della Chiesa, il Sinodo sulla famiglia nel 2015 a Roma.*

## **Refleksja (teologiczna) na temat rodziny w obliczu synodu (Rzym 2015)**

### **Streszczenie**

Papież Franciszek zwołał Synod Biskupów i zaprosił do refleksji nad rodziną. W październiku 2014 roku odbyło się jego Nadzwyczajne Walne Zgromadzenie. Następne obrady będą na Zwyczajnym Walnym Zgromadzeniu (październik 2015). W związku z tym faktem wszyscy wierzący zostali wezwani do dokonania refleksji na temat rodziny chrześcijańskiej zbudowanej na sakramentalnym związku. Niniejszy artykuł próbuje wpisać się w to papieskie wezwanie. Jest próbą odpowiedzi na potrzebę rozpatrzenia niektórych aspektów kryzysu, który zagraża współczesnej chrześcijańskiej rodzinie. Kluczowe pytanie, jakie zostało tutaj postawione, jest następujące: „Czy nadal młodzi ludzie chcą zakładać rodziny na bazie wartości chrześcijańskich? Co o tym sądzą biskupi (i inni ojcowie synodalni)?”. Analiza literatury przedmiotu pozwoliła autorowi artykułu na postawienie następujących wniosków: Otóż, pomimo wielu oznak kryzysu instytucji rodziny należy nadal patrzeć z nadzieją na jej przyszłość. Tak samo, jeśli chodzi o wyniki obrad synodu, który będzie w październiku w Rzymie. Zakładać należy, iż sprzeczne opinie i stanowiska, jakie mają miejsce w dyskursie na temat rodziny, nie wynikają ze złej woli jej uczestników. Jest to raczej owoc różnych strategii pastoralnych, chcących zastosować niezmienną doktrynę Kościoła na temat rodziny, do zmieniających się okoliczności. Co więcej, w tym kontekście należy przypomnieć dogmat mówiący o Duchu Świętym i jego opiece, którą pełni nad Kościołem i jego wiernymi.

**Słowa kluczowe:** *doktryna kościoła na temat rodziny; dyskusja przedsynodalna na temat rodziny; ideologia gender; kontrowersje na temat doktryny kościoła; synod na temat rodziny 2015 w Rzymie.*

## **A Reflection (Theological) on the Family in the Face of the Synod (Rome 2015)**

### **Summary**

Pope Francis appealed to the Synod of Bishops for a reflection over the family. An Extraordinary General Meeting was already held in October 2014. The next debate will be during the Ordinary General Meeting (October 2015). Therefore with this fact, all believers have been asked to make a reflection on the Christian family built on the sacramental union. The present article is trying to become an answer to this papal summons. It is an attempt of the response to the need to consider some aspects of the crisis that threatens the contemporary Christian family. The key question, which here was put, is the following: “Do young people still want to start up a family on the basis of Christian values? What do bishops (and other synod fathers) think about the issue?”. An analysis of the literature let the author of the article to put the following conclusions. In spite of many indications of the crisis of the institution of the family one should still look with hope for its future. Likewise, as regards the results of the debate of the synod which will be in October in Rome, one should assume that contrary opinions and positions which are appearing in the discourse about the family, don't result from the ill will of her participants. It is rather a fruit of different pastoral strategies, wanting to use the unchanging doctrine of the Church about the family to changing circumstances. What's more, in this context one should remember the dogma concerning the Holy Spirit and his care, which is realized over the Church and the faithful.

**Key words:** *the doctrine of the Church on the family; discussion on the family; gender ideology; controversy on the doctrine of the Church; the Synod on the Family in 2015 in Rome.*

PAULINA ALEKSANDRA GRUBEK

## CAŁA PRAWDA O PLANNED PARENTHOOD

**Treść:** Wstęp, 1. Zbrodnicza machina pod przykrywką dbania o zdrowie; 2. Eugeniczne korzenie PPFA; 4. Aborcja powodem do dumy; 5. Masz problem? PPFA pomoże; 6. Seksualność bez tabu; Zakończenie.

### Wstęp

W roku 1962 kanadyjski teoretyk komunikacji, Herbert M. McLuhan, stworzył termin „globalnej wioski”, opisując trend, w którym media elektroniczne umożliwiają ludziom komunikację na masową skalę bez względu na bariery czasowe czy przestrzenne. Od tego czasu sieć powiązań komunikacyjnych tylko wzrasta, mimo to nadal mamy problemy z wyszukiwaniem i docieraniem do informacji naprawdę ważnych. Gdy w grę wchodzi wielkie pieniądze i jeszcze większa władza, nawet w „globalnej wiosce” może zapaść cisza. Tak stało się w przypadku amerykańskiej afery aborcyjnej. Chciałoby się dodać „głośnej afery”, jednak nadal niewiele wiemy o tym, co tak naprawdę wydarzyło się u naszych sąsiadów zza wielkiej wody.

Gdy na świecie dochodzi do zdarzeń bezprecedensowych, gdy stajemy się świadkami wielkiego okrucieństwa, protestujemy, debatujemy, szukamy rozwiązań, słowem – robimy cokolwiek, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie działać, to rozmawiamy o problemie i na niego uczulamy. Kiedy w połowie lipca 2015 roku do mediów wyciekły nagrania, na których pracownicy naj-

---

**Mgr lic. Paulina Aleksandra Grubek** – doktorantka teologii moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (w trakcie przygotowywania rozprawy pt. „Aksjologiczne wykluczenie człowieka zbędnego w wybranej literaturze rosyjskiej XIX i XX wieku. Studium moralno-literackie”). Studiuje także wiedzę o teatrze w Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie. Jest współautorką książki pt. „Dialogi. Rola dialogu w kształtowaniu relacji międzyludzkich” oraz autorką artykułów, m.in.: „Problemy człowieka z Panem Bogiem w prozie Milana Kundery”, „Ojciec rodziny”, „Społeczna rola kobiet w twórczości dramaturgicznej Artura Schnitzlera”, czy „Karol Wojtyła i Wanda Półtawska – przyjaźń mimo wszystko”. Na stałe współpracuje z serwisem internetowym „Dziennik Teatralny”. Zakres badań naukowych Autorki obejmuje m.in. literaturę rosyjską, bioetykę, historię teatru, teatr i dramat religijny.

wyższych szczebli amerykańskiej organizacji Planned Parenthood Federation of America (PPFA) podczas lunchu ustalają ze swoimi potencjalnymi klientami cenę sprzedaży tkanek i części ciał abortowanych dzieci, spodziewać się można było głośnego odezwu nie tylko amerykańskich organizacji pro-life. Choć do zdarzenia doszło za oceanem, powinno dotyczyć ono również i nas. W końcu chodzi o handel organami na masową skalę. Tymczasem od momentu ujawnienia haniebnych nagrań w polskich tygodnikach ukazały się zaledwie dwa artykuły na ten temat, w prasie codziennej niewiele więcej. W telewizji z kolei pokazano nawet rzeczony nagranie, jednak po paru dniach wszystkie media już zdawały się o nich nie pamiętać. Nastąpiła cisza. Haniebna cisza. Nawet w Internecie. Spodziewałam się, że może znany polski dziennikarz, który od ponad 25 lat mieszka w USA i prowadzi tam internetową telewizję dla swoich rodaków, powie coś na ten temat – jednak również on milczy w tej kwestii. W samych zresztą Stanach po krótkiej burzy w mediach, również coraz rzadziej wraca się do afery PPFA. Jednak w Ameryce mamy bezpośrednio do czynienia z wysoko postawionymi osobami zaangażowanymi w działania tej organizacji, z długą listą ważnych sponsorów i ogromnymi pieniędzmi, słowem – lobby jest tak silne, że zrobi wszystko, by całą sprawę wyciszyć. Lecz w Polsce, z tego, co wiem, nie ma (przynajmniej jeszcze) lobby PPFA, dlaczego więc milczymy? Dlaczego nie mówimy nic, gdy obok dokonuje się bezprecedensowy handel ludzkimi organami na masową skalę?

Historia zna już przypadki, w których świat milczał na widok masowych zbrodni. Czy naprawdę musimy powielać błędy z przeszłości? Myślę, że problem jest nieco głębszy, choć w swej istocie prosty – brakuje nam elementarnej wiedzy na temat współczesnych organizacji zbrodniczych. Często nie wiemy nawet, że nieświadomie owe organizacje wspieramy. Nasza niewiedza w tym przypadku jest zawiniona, dlatego powinniśmy podjąć choć najmniejszy wysiłek, by zrozumieć, co się dzieje dookoła nas. Niniejsza publikacja ma na celu przybliżenie idei PPFA, poprzez przedstawienie jej założycieli, korzeni, ewolucji aż do współczesnych działań. Dopiero, gdy zrozumiemy, z czym mamy do czynienia, będziemy mogli przygotować się do walki – walki przede wszystkim o własne człowieczeństwo i jego godność.

## 1. Zbrodnicza machina pod przykrywką dbania o zdrowie

Zgodnie z tym, co można znaleźć na oficjalnej stronie PPFa, jest to godna zaufania organizacja dbająca o zdrowie człowieka, pełniąca rolę zaufanego edukatora, zaangażowanego obrońcy i globalnego partnera podobnych tego typu organizacji na całym świecie. Zapewnia ona niezbędną pomoc dotyczącą reprodukcji i edukacji seksualnej skierowanej do milionów kobiet, mężczyzn i młodzieży na całym świecie. PPFa szczyci się tym, że od blisko stu lat promuje wśród kobiet rozsądne podejście do zdrowia, bazujące na respektowaniu prawa każdego do informacji oraz niezawisłych decyzji odnośnie do zdrowia, seksu i planowania rodziny<sup>1</sup>. Taka jest przynajmniej wersja oficjalna. Nie ma w niej mowy o zatajaniu molestowań seksualnych nieletnich, aborcji ze względu na płeć dziecka, rasizmu, szerzenia błędnych informacji medycznych czy propagowania stręczycielstwa. W oficjalnych komunikatach PPFa nie znajdziemy również informacji o tym, ile kobiet w klinikach PPFa straciło swoje życie, z powodu przeprowadzenia nieprawidłowych zabiegów aborcyjnych. A wszystko to odbywa się codziennie w ponad kilkuset klinikach PPFa w całej Ameryce. Jak to się stało, że ogromna zbrodnicza machina na dobre zadomowiła się w kraju, który tak chętnie przypomina o swych demokratycznych korzeniach i wolności oraz równości dla każdego obywatela? Aby zrozumieć ten fenomen, musimy cofnąć się do początku ubiegłego stulecia, kiedy to rozumowanie eugeniczne (z którego wyrosło PPFa) kojarzyło się na ogół z ideologią postępową.<sup>2</sup>

## 2. Eugeniczne korzenie PPFa

Eugenika (z gr. *eugenes* – dobrze urodzony) jest teoretyczno-praktyczną dyscypliną stawiającą sobie za cel poprawę ludzkiego gatunku.<sup>3</sup> To właśnie takie idee przyświecały Margaret Sanger, amerykańskiej feministce i aktywistce na rzecz świadomego macierzyństwa oraz eugeniki, która założyła American Birth Control League, można by rzecz – „matkę” dzisiejszej Planned Parenthood. W latach 20. i 30. XX wieku ruch eugeniczny w największym zakresie objął m.in. Stany Zjednoczone, które stały się podatnym

---

<sup>1</sup> <http://www.plannedparenthood.org/about-us/who-we-are/> dostęp z dn. 15.09.2015 r.

<sup>2</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, Wołowiec 2011, s. 69.

<sup>3</sup> *Encyklopedia Bioetyki, Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 148.

gruntem do rozwijania idei dobrze urodzonych<sup>4</sup>. Prawdziwe odrodzenie ruchów egugenicznych, pozwalające na ich pełny rozkwit nastąpiło krótko po zakończeniu II Wojny Światowej. Już w latach 50. Margaret Sanger stała się jednym z głównych liderów działań na rzecz poprawy ludzkiego gatunku. Wtedy też, odchodząc od zabarwionego nazizmem sformułowania eugeniki, zaczęto mówić o „genetycznym zdrowiu” ludzkiego gatunku, zagrożonego na skutek zanieczyszczania środowiska i postępu medycyny, pozwalającej na przeżycie i osiągnięcie wieku prokreacyjnego przez jednostki genetycznie obciążone<sup>5</sup>. W roku 1922 Sanger wydała książkę „The Pivot of Civilization”, w której stwierdziła, iż jednym z najważniejszych zadań, z jakimi jak najszybciej należy się zmierzyć jest segregacja i sterylizacja. Dotyczy to dziewcząt i kobiet upośledzonych umysłowo, zwłaszcza tzw. „moron class”, czyli nazywanych w języku potocznym „debilami”. Osoby te powinny zostać oddzielone od reszty społeczeństwa jeszcze przed osiągnięciem wieku rozrodczego. W przeciwnym razie jest niemal pewne, że kobiety takie urodzą kolejnych „imbecylów”, a ci następnych i tak dalej<sup>6</sup>. Nie tylko ta publikacja Margaret Sanger pełna jest słów nieprzebiegających w środkach, dziś modnie moglibyśmy je określić „mową nienawiści”, ale to właśnie nienawiść, nawet obrzydzenie względem drugiego człowieka wyzierają ze słów matki-założycielki PPFA. Pisze ona dalej w swej książce: „Segregacja przeprowadzona dla jednego lub dwóch pokoleń zapewni nam jedynie częściową kontrolę nad problemem. Ponadto, gdy zdamy sobie sprawę, że każda osoba upośledzona umysłowo jest potencjalnym źródłem niekończącego pojawiania się potomstwa z wadami, zaczniemy skłaniać się ku polityce natychmiastowej sterylizacji i upewnimy się, że rodzicielstwo jest aboslutnie zabronione dla ludzi upośledzonych umysłowo.”<sup>7</sup> Zdaniem Sanger, obowiązkowa sterylizacja powinna obejmować nie tylko osoby z pewnymi upośledzeniami, ale także m.in. notorycznych przestępców, czy osoby nie zrównoważone umysłowo. Sanger pisała, że takich ludzi należy wręcz do sterylizacji zachęcać, tłumacząc im, że zabieg ten uczyni ich jedynie niezdolnymi do posiadania potomstwa<sup>8</sup>. Autorka „The Pivot

<sup>4</sup> Poza USA ruch ten mocno rozwijał się także w Wielkiej Brytanii oraz w Niemczech, gdzie pojawiały się pierwsze ustawy dopuszczające, bądź nakazujące sterylizację osób dziedzicznie obciążonych (tzw. polityka populacyjna)

<sup>5</sup> *Encyklopedia bioetyki...*, dz. cyt. s. 149.

<sup>6</sup> M. Sanger, *The Pivot of Civilization*, <http://www.gutenberg.org> dostęp z dn. 10.09.2015 r.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.



of Civilization” stała się jedną z najbardziej zagorzałych orędowniczek eugeniki i oczyszczenia rasy z wszelkiego rodzaju „plew”, które zagrażają jej czystości. Tak zwane *feeble-mindedness*, pojęcie znaczące dosłownie „tępotę” stało się dla Sanger synonimem przymusowej sterylizacji. Ameryka podatna wówczas na rosnącą nietolerancję stała się doskonałym gruntem do rozwoju wszelkich prądów postulujących ograniczenie pojawiania się na świecie ludzi z niedorozwojem intelektualnym, które – według powszechnej opinii – łączyło się z brakiem moralności<sup>9</sup>. Nie można też zapominać, że to właśnie Stany Zjednoczone były pierwszym na świecie krajem, które wprowadziło przymusową sterylizację w ramach polityki eugenicznej<sup>10</sup>.

Margaret Sanger przez całe swe życie nie ustawała w próbach jak najszerzego propagowania idei sterylizacji oraz aborcji. W dziesięć lat po wydaniu „The Pivot of Civilization” opublikowała kolejną książkę – „The Birth Control Review”, w której rozwijała idee obowiązkowej segregacji, przedstawiała również (za Ernstem Rüdinem, szwajcarskim eugenikiem) zalety nazistowskiego programu eugenicznego. Zwalczała także rodziny wielodzietne oraz starała się ograniczyć rozrodczość czarnych obywateli USA („Negro Project”). Choć po tragicznych doświadczeniach II Wojny Światowej zmienił się stosunek opinii publicznej do eugeniki i programów sterylizacyjnych, zabiegi te kontynuowano w USA jeszcze do wczesnych lat sześćdziesiątych, a sama Sanger do końca życia pozostawała wierna wyznaczanym zasadom propagującym nienawiść i działania eugeniczne. Zmieniła się jedynie nazwa jej organizacji, American Birth Control przeistoczyła się w International Planned Parenthood Federation, która po dziś dzień, pod przykrywą edukacji seksualnej i ochrony zdrowia kobiet, kontynuuje swoje zbrodnicze procedery.

### 3. Aborcja powodem do dumy

W roku 1926 towarzystwo eugeniczne Charlesa Davenporta, prominentnego biologa i zwolennika czystości rasy, wydało swoisty katechizm, w którym stwierdzono m.in., iż najcenniejszą substancją na świecie jest materiał genetyczny<sup>11</sup>. Słowa te mocno wzięli sobie do serca współcześnie pracownicy Planned Parenthood, którzy między daniem głównym a dese-

---

<sup>9</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higieniści*, dz. cyt., ss. 68-69.

<sup>10</sup> Pierwszym stanem, który prawny akt sterylizacyjny wprowadził w życie była Indiana, a stało się to w roku 1907.

<sup>11</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higieniści*, dz. cyt., s. 90.

rem ustalali ze swoimi klientami biznesowymi wysokość ceny za sprzedaż tkanek z abortowanych dzieci. W lipcu ubiegłego roku członkowie anty-aborcyjnej organizacji Center for Medical Progress, podając się za przedstawicieli firmy biotechnologicznej, zainteresowanej pozyskaniem dziecięcych tkanek, spotkali się z dr Deborah Nucatola, dyrektorem ds. usług medycznych PPFA. Między jednym a drugim kęsem sałatki pracownica PPFA zastanawiała się, czy uda się wyjąć w stanie nienaruszonym wątrobę, która jest jednym z najbardziej pożądanых organów. Poza tym w cenie są również serca, najlepiej, podobnie jak wątroba, „nietknięte”. Dr Nucatola dokładnie opisuje, w jaki sposób przekręcić dziecko, tak by w możliwie jak najlepszym stanie wyciągnąć głowę.<sup>12</sup> Podaje przy tym konkretne kwoty, które są pobierane za poszczególne organy. Chwali się efektywnością w pozyskiwaniu serc, płuc i wątroby, ponieważ wie jak to zrobić, by nie zniszczyć organu: „Po prostu zmiążdżę z góry, zmiążdżę z dołu, sprawdzę, czy mogę wydobyć wszystko nietknięte.”<sup>13</sup> Podobną rozmowę zarejestrowano z udziałem dr Mary Gater, członkiem komitetu doradczego PPFA. Również podczas biznesowego lunch dr Gater chwali się: „Nasz urobek to 800 aborcji w roku, w tym 60 w drugim trymestrze, zaczęliśmy więc rozmawiać o współpracy z Novogenix, gdy pracowałam w Los Angeles (...). Wyglądało to tak: Heather z Novogenix przychodziła do kliniki, a personel brał od pacjentek zgody. Potem Heather patrzyła na tkanki i brała to, co jej było potrzebne. Tak więc logistycznie było to dla nas łatwe, nie musieliśmy nic robić. I wchodziło w grę wynagrodzenie.”<sup>14</sup> Zwraca uwagę już sam język, jakim posługuje się dr Gatter. „Urobek” w stosunku do zabijania nienarodzonych dzieci, chwalenie się tym, że aż 60 aborcji przeprowadzono w drugim trymestrze ciąży, gdy wszystkie narządy i układy dziecka są już uformowane, wykształca się zmysł dotyku i słuchu, a na palcach pojawiają się linie papilarne. Dziecko powoli przygotowuje się do przyjścia na świat... jeśli tylko będzie mu to dane. Dr Gatter wspomina o Novogenix Laboratories, partnerze strategicznym PPFA, zajmującym się zawodowym zdobywaniem tkanek i narządów ludzkich w celach badawczych, m.in. do eksperymentowania na działaniach związanych z terapią genową. Następna część rozmowy przypomina już stricte biznesową transakcję, mowa jest o cenach za tkanki, dochodzi nawet do „targowania się”, dr Gatter przedstawia pełną „ofertę” swojej firmy i szczegółowo opisuje, w jaki sposób zdobywane są

<sup>12</sup> Piotr Włoczyk, *Aborcyjne taśmy prawdy*, w: *Do rzeczy*, nr 30/129.

<sup>13</sup> Tomasz Terlikowski, *Aborcyjna banalność zła*, w: *Gość niedzielny*, nr 32, rok XCII, s. 52.

<sup>14</sup> Tamże, s. 51.

poszczególne tkanki.

Dr Nucatola oraz dr Gatter metodycznie, bez zająknięcia, z biznesowym wyrachowaniem i precyzją opisują, w jaki sposób najlepiej pozyskać cenne tkanki z abortowanych dzieci, bez cienia litości ustalają odpowienie ceny za poszczególne narządy, a wszystko to w zwykłej restauracji między sałatką a kieliszkiem białego wina. Tomasz Terlikowski w swoim artykule dla Gościa Niedzielnego stwierdził iż banalne zło, które przed laty przenikliwie opisała Hannah Arendt ma obecnie oblicze pracowników Planned Parenthood, w którym doskonale zarysowuje się kontrast między normalnością zachowania (zwykły lunch, rozmowa biznesowa) i zbrodniczością działania (handel ludzkimi organami).<sup>15</sup> Bez wątpienia jest to ciekawe sformułowanie, które każe nam wszystkim zastanowić się nad tym, jak głęboko zło zakorzeniło się w naszej cywilizacji i jak długo jeszcze potrwa, zanim ludzkość zrozumie, że jest świadkiem zbrodni na masową skalę, z którymi nic nie robi. Afera PPFA stanowić powinna wręcz moralny przymus do przyjrzenia się działaniom tej organizacji i jasnego wypracowania stanowiska w kwestii działań, mających na celu unicestwianie ludzkiego życia. Jeśli nie możemy czynnie uczestniczyć w kolejnych demaskacjach zbrodniczych planów PPFA, to możemy przynajmniej głośno o tym mówić i pokazywać, w jaki sposób pod przykrywką ochrony zdrowia i życia stworzyć można cieplarniane warunki do rozwijania praktyk aborcyjnych i nie tylko. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na szereg problemów moralnych, jakie dla członków PPFA stanowią doskonały środek do wzbogacenia się i poszerzania swej „oferty zdrowotnej”. Lila Rose, działaczka pro-life zauważa, iż dowody na to, że PPFA jest zaangażowane w handel i sprzedaż abortowanych części ciał są ewidentne, a rząd amerykański powinien natychmiast zaprzestać finansowania jej działań (organizacja otrzymywała do tej pory 500 milionów dolarów rocznego dofinansowania).<sup>16</sup>

#### **4. Masz problem? PPFA pomoże**

Amerykańska organizacja non-profit Live Action na przestrzeni kilku lat stała się wielkim ruchem medialnym, mającym na celu budowanie cywilizacji życia, poprzez między innymi próby zakończenia działań aborcyj-

---

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> <http://liveaction.org/press/statement-by-lila-rose-president-of-live-action-on-8th-video-in-baby-parts-scandal/> dostęp z dn. 11.09.2015 r.

nych na terenie kraju. Głośno o Live Action zrobiło się w momencie, gdy organizacja zaczęła przeprowadzać własne śledztwa, doprowadzające do zdemaskowania niemoralnych praktyk, jakich każdego dnia dopuszczają się pracownicy PPF. Na potrzeby informowania społeczeństwa o tym, co naprawdę dzieje się w klinikach PPFA, Live Action stworzyła specjalną stronę internetową, na której publikuje nagrane ukrytą kamerą rozmowy z pracownikami PPFA. Niestety okazuje się, że rozmowy nt handlu ludzkimi organami to tylko początek góry lodowej. Choć to one najbardziej poruszyły amerykańskie społeczeństwo i wywołały debatę o zasadności państwowego finansowania PPFA, to stanowią jedynie próbkę tego, jak naprawdę idee i poglądy Margaret Sanger wcielone zostały w życie i są rozwijane po dziś dzień. Poniżej nastąpi przedstawienie najbardziej bulwersujących rozmów, jakie pracownicy Live Action nagrali podczas wizyt w klinikach PPFA. Ukażą one działania organizacji, która przedstawia się jako najlepsza instytucja, dbająca o zdrowie i rozwój człowieka.

Jednym z problemów, jakie zarejestrowali działacze Live Action jest zatajanie przez pracowników PPFA przestępstw seksualnych<sup>17</sup>. Podczas jednej z rozmów, podająca się za trzynastoletnią dziewczynkę osoba z Live Action zwierza się pracownicy PPFA, że zaszła w ciążę ze swoim 31-letni partnerem. Zdrowo myślący człowiek, nawet bez głębokiej znajomości prawa, wie, że utrzymywanie stosunków seksualnych z trzynastoletnim dzieckiem może być karane i jest określane jako molestowanie seksualne, jednak nie dotyczy to chyba pracownicy PPFA, która stwierdza: „Nas tak naprawdę nie interesuje, w jakim wieku jest twój chłopak. To jest akt obopólnej zgody. To jest twój wybór”. W innej klinice pracownica PPFA na wieść o tym, że piętnastoletnia dziewczyna zaszła w ciążę z 27-letni mężczyzną stwierdza, że ona wcale nie musi o tym nic wiedzieć. W stanie Indiana trzynastoletnia dziewczyna musi posiadać pisemną zgodę rodzica na dokonanie aborcji. Jednak podstawiona działaczka Live Action zwierza się, że nie chce mówić rodzicom o ciąży, ponieważ wtedy dowiedzieliby się, że jej chłopak ma 31 lat. Pracownik PPFA radzi dziewczynie, by skłamała rodzicom, że ojcem jej dziecka jest kolega ze szkoły. Jednocześnie zaznacza, że nie chce słyszeć, w jakim wieku naprawdę jest ojciec, bo wtedy, zgodnie z prawem, musiała by zgłosić na policję popełnienie przestępstwa kwalifikowanego jako gwałt na nieletniej. Choć podająca się za nieletnią pracownica Live

---

<sup>17</sup> Zapisy wszystkich rozmów dostępne są na stronie: <http://plannedparenthoodexposed.com/>

Action nie ukrywa, że rzekomym ojcem jej dziecka jest mężczyzna ponad dwa razy od niej starszy, pracownicy PPFA nie interwenują. Takich przykładów jest w klinikach PPFA dużo więcej, a do codziennych praktyk należy „radzenie” młodych dziewczynom, w jaki sposób okłamać swoje otoczenie i nie ujawniać, w jakim naprawdę wieku są ojcowie ich dzieci. W jednej z klinik młoda dziewczyna dostaje nawet konkretną „poradę”, w jaki sposób utrzymać w sekrecie swój związek z 27-letnim mężczyzną. Podczas zarejestrowanych w stanie Arizona rozmów, można dowiedzieć się, iż kliniki PPFA przeprowadzają dwa typy aborcji. Pierwsza, tzw. *medical abortion*, dokonywana jest między 5 a 9 tygodniem ciąży i polega na zaaplikowaniu pacjentce jednej tabletki wczesnoporonnej w klinice, drugiej – w domu. Druga, *surgical abortion*, przeprowadzana powyżej 12 tygodnia ciąży jest już zabiegiem chirurgicznym, z zaznaczeniem, że im ciąża bardziej zaawansowana, tym cena wzrasta. Koszt wyjściowy aborcji to 425 dolarów. W stanie Kentucky aborcja między 14 a 15 tygodniem ciąży to koszt rzędu 1,075 dolarów. Co zrobić, gdy młoda dziewczyna nie ma takiej sumy na dokonanie aborcji? I tu pracownicy PPFA spieszą pomocą, odsyłając zdezorientowane dziewczyny do National Abortion Federation (Washington DC), która specjalizuje się m.in. w zdobywaniu funduszy na aborcje, dla osób, których na nią nie stać. Planned Parenthood dopuszcza się również przekłamań, jeśli chodzi o medyczne aspekty rozwoju płodu, gdy tylko widzą wątpliwości, rodzące się w dziewczynach, chcących dokonać aborcji. Zarejestrowano rozmowy, w których pracownice PPFA stwierdzają, że w 15 tygodniu ciąży nie występuje żadna aktywność mózgu płodu, tak więc „nie ma jeszcze dziecka”. Jest to oczwiste zakłamanie, wiadomo przecież, że już w 6 tygodniu ciąży zarejestrować można pierwsze fale mózgowie. Niemniej, pracownicy PPFA w swej bezczelności posuwają się nawet do tak kuriozalnych stwierdzeń, jak to zarejestrowane w stanie Wisconsin w roku 2009, w którym pracownica PPFA „edukuje” młodą dziewczynę, kiedy zaczyna się życie: „Płód to jest to, co teraz znajduje się w twojej macicy. To nie jest dziecko. Dziecko to jest to, co urodzisz w 40 tygodniu.”

Jednak młode, przestraszone dziewczyny, które nie wiedzą, jak sobie poradzić z nagłą i niespodziewaną ciążą właśnie w klinikach PPFA upatrują rozwiązania swoich problemów. Na oficjalnej stronie internetowej organizacji znaleźć można „świadcstwa” wdzięcznych pacjentek, które dzięki pomocy PPFA wyszły z trudnych sytuacji. Wszystkie te wyznania są tendencyjne, a niemal każda z dziewcząt jest wdzięczna PPFA za dokonaną

aborcję, dzięki której mogła zmienić swoje życie na lepsze<sup>18</sup>. Oczywiście nie ma ani słowa o komplikacjach pozabiegowych, czy pojawianiu się jakże częstego syndromu poaborycyjnego (m.in. długotrwałe poczucie winy, rozpacz). Całość zachowana jest w lekkim tonie, przejrzysta, opatrzona radosnymi i ciepłym kolorami, a uśmiechające się z nagrań video dziewczęta stają się symbolem aborcji jako niemal błogosławionego daru z niebios, który odmienił ich życie i rozwiązał wszystkie problemy. Chyba najbardziej smutna i przerażająca zarazem jest historia Dakoty, która pokazuje w jaki sposób PPFA tworzy swoją własną armię zwolenników. Dziewczyna zgłosiła się do PPFA jeszcze w liceum, aby dowiedzieć się, jakie są najlepsze sposoby zapobiegania ciąży. Następnie została *peer educator*, to znaczy doskonaliła swą wiedzę zdobytą w PPFA i przekazywała ją swoim rówieśnikom. Po ukończeniu college'u postanowiła zostać profesjonalny aborterem, ponieważ niezwykle ważne jest dla niej pomaganie ludziom oraz zapewnianie im odpowiedniej opieki medycznej<sup>19</sup>... Taka propaganda jest szerzona przez PPFA we wszystkich kanałach informacyjnych, internetowych oraz na większości najpopularniejszych portali społecznościowych. Na Facebooku regularnie pojawiają się wpisy wdzięcznych pacjentek klinik PPFA<sup>20</sup>, a sama organizacja nieustannie szczyci się swoją otwartością na odmienność i tolerancją, chwaliąc się działaniami prozdrowotnymi, m.in. oferowaniem bezpłatnych badań mammograficznych. W jednym z programów telewizyjnych przewodnicząca PPFA oznajmia, iż organizacja zapewnia wszystkim kobietom, które straciły ubezpieczenie nie aborcję na żądanie, a właśnie mammografię. Tymczasem Live Action wykonało telefony do siedmiu klinik PPFA znajdujących się w różnych stanach<sup>21</sup> i w żadnej z nich nie świadczone podobnych usług. PPFA zgrabnie, niemal do granic perekcji, wypracowało zręczne manipulowanie milionami Amerykanek, wmawiając im, że w ich kliniakach każda kobieta otrzyma najlepszą pomoc medyczną, nie ponosząc z tego tytułu większych kosztów. to bardzo sprytne działanie, bo kto nie chciałby być leczony za darmo? Problem w tym, że oferty kliniki PPFA zamykają się przede wszystkim w zabiegach abor-

<sup>18</sup> <https://www.plannedparenthood.org/get-involved/share-your-story>, dostęp z dn. 14.09.2015 r.

<sup>19</sup> <https://www.plannedparenthood.org/get-involved/share-your-story/dakota>, dostęp z dn. 15.09. 2015 r.

<sup>20</sup> Jeden z ostatnich wpisów brzmiał: „Myślę, że aborcja jest dobrem społecznym i wspaniałym sposobem, w jaki lekarze mogą przyczynić się do bardziej społecznie sprawiedliwego świata”

<sup>21</sup> Telefony wykonano do klinik znajdujących się w: Washington (DC), St. Louis (MO), Perth Ambo y (NJ), New York (NY), Burlington (Iowa), Lincoln (Nebraska) oraz Memphis (TN).

cyjnych, a i te nie są wykonywane z poszanowaniem podstawowych zasad medycyny, co niekiedy prowadzi do tragedii, jak to miało miejsce w roku 2012, gdy podczas nieudanego zabiegu aborcji w klinice PPFA w Houston zmarła z powodu krwotoku wewnętrznego Tonya Reaves. Co ciekawe, dwa miesiące później pracownica tej samej kliniki w rozmowie telefonicznej zaprzeczyła jakoby ktokolwiek został w ich klinice poszkodowany...

Kolejnym problemem, jaki został zarejestrowany przez działaczy Live Action to szerokie świadczenie usług aborcyjnych dla prostytutek (często nieletnich), które do klinik PPFA zgłaszają się ze swoimi alfonсами. Zarejestrowano szereg rozmów, w których alfonsi wypełniają za prostytutki niezbędne dokumenty, podając się za ich opiekunów. Co ciekawe, pracownice PPFA udzielają prostytutkom rad, w jaki sposób mogą „pracować” zaraz po zabiegu aborcyjnym. Jednak poza zatajaniem przestępstw molestowania seksualnego i przymykaniem oczu na szerzącą się prostytutkę, chyba najbardziej przerażającym „znakiem czasów kwitnącej aborcji” jest tzw. aborcja ze względu na płeć. Również w tym przypadku zarejestrowano kilkanaście rozmów, w których pracownice PPFA wyjaśniają młodym kobietom, kiedy będą mogły poznać płeć swojego dziecka i jak wyglądają procedury w przypadku, gdy kobiety postanowią przerwać ciążę, gdy okaże się, że np. zamiast wymarzonego synka, mogą urodzić córeczkę. Znamiennym jest fakt, że wszyscy pracownicy PPFA w żaden sposób nie starają się wgłębić w specyfikę problemów, z jakimi przychodzą do nich kobiety. Jedyne co powtarzają niemal jak mantrę, to zdania typu: „tylko staramy ci się pomóc”, „wszystko rozumiemy”, „nic nam nie musisz tłumaczyć, my to załatwimy”. Zupełnie przy tym ignorują stan psychiczny swoich pacjentek, ich kondycję psychologiczną, skupiając się jedynie na rozwiązaniu problemu, którym najczęściej jest niechciana ciąża. Jednym z flagowych haseł PP jest: „Planned Parenthood. Act. No matter what.”, czyli: „Planned Parenthood. Działaj. Bez względu na wszystko”.<sup>22</sup> Rzeczywiście, te maksymy organizacja spełnia w całej swej rozciągłości, szkoda tylko, że zapomina przy tym, że każde działanie ma swoje konsekwencje.

## **5. Seksualność bez tabu**

Poza procederami proaborcyjnymi, Planned Parenthood szczyli się

---

<sup>22</sup> Po ostatnich skandalach organizacja zmieniła swoje główne hasło na „Planned Parenthood. Care. No matter what.”, czyli: „Planned Parenthood. Dbaj. Bez względu na wszystko.”

szeroko rozumianą edukacją seksualną, wyznając przy tym zasadę: „róbta co chceta”. Na swoich stronach organizacja zamieszcza porady, w jaki sposób młody człowiek odkryć może własną seksualność, jakie są najlepsze sposoby na udaną masturbację, jak przygotować się do tzw. „coming out”, co zrobić, gdy ktoś jest niepewny swojej orientacji seksualnej, czy wreszcie zamieszcza swoisty mini-poradnik, jak sobie radzić z własnym transseksualizmem<sup>23</sup>. Problem nie leży w tym, że dla PPFA nie ma żadnego tabu, problem polega na tym, iż dla tego typu organizacji wszystko jest dozwolone i nie ma żadnych nakazów moralnych. Ucząc dzieci i młodzież, że wszystko jest dozwolone, a najważniejsze pozostaje spełnianie własnych potrzeb, wychowujemy całe społeczeństwa zapatrzonych w siebie egosistów, dla których najważniejsze jest samodoskonalenie się i zapokajanie własnych zachcianek bez względu na wszystko. W takiej atmosferze, gdy coś nie pójdzie „zgodnie z planem”, gdy pojawi się np. niechciana ciąża, osoba nieprzyzwyczajona do poświęceń i refleksji na własnym życiem, wybierze rozwiązanie wymagające najmniej wysiłku, szybkie i efektywne. Nie licząc się z konsekwencjami i działając na linni najmniejszego oporu aborcja wyda się wówczas wyjściem całkowicie „naturalnym”. Człowiek jako jedyny organizm biologiczny stworzył świat wartości i kultury, i posiada potrzeby wyższe<sup>24</sup>, wśród których jest m.in. potrzeba poczucia własnej wartości, szacunku, czy bycia kochanym. Nie jest to możliwe, gdy osoba zamknie się jedynie na spełnianiu najniższych potrzeb, czyli fizjologicznych, a wśród nich koncentrując się tylko na potrzebach seksualnych. Z wszystkich idei szerzonych przez PPFA wynika, że to właśnie potrzeby seksualne są w życiu człowieka najważniejsze i to na nich budować powinien świat swoich wartości. Jest to jawne odchodzenie od człowieczeństwa i jego istoty, na które żaden myślący racjonalnie człowiek nie powinien wyrażać zgody.

Planned Parenthood poprzez szeroko zakrojone działania proaborcyjne posiada niezwykle silny wpływ na amerykańskie społeczeństwo. Z aborcją wiążą się wielorakie negatywne konsekwencje, wśród których wyróżnić należy m.in. wzrost hedonizmu i egoizmu społecznego. Jednocześnie zapomina się o tym, iż każda wolność ma swoje ograniczenia wpływające z konieczności poszanowania uprawnień innych osób. Dlatego społeczeństwo, które zezwala na aborcję opowiada się przeciw prawom jednostki

<sup>23</sup> <https://www.plannedparenthood.org/learn/sexuality>, dostęp z dn. 15.09. 2015 r.

<sup>24</sup> *Seksuologia kulturowa*, red. K. Imieliński, Warszawa 1984, s. 12.



i wspólnoty oraz przeciw modelowi solidarności, jaki leży u podstaw rozwoju cywilizacji miłości<sup>25</sup>. Dlatego też nie możemy milczeć, gdy obok nas dokonują się akty wymierzone przeciw miłości. Niebezpieczne tendencje i zło potrafią rozprzestrzeniać się bardzo szybko, powinniśmy więc przeciwdziałać już w momencie, gdy dostrzeżemy ich pierwsze objawy. Moralnym obowiązkiem każdego chrześcijanina jest ochrona życia nienarodzonych. Każdy z nas we własnych rodzinach świadczyć powinien o sensie życia, o miłości i służbie życiu<sup>26</sup>. W końcu to my ponosimy odpowiedzialność za świat, w jakim wychowywać się będą nasze dzieci i tylko my możemy je zmienić. W procesie socjalizacji, jakiemu poddany jest każdy młody człowiek dochodzi m.in. do kształtowania się moralności, gdzie zasadniczą rolę odgrywa stopień obowiązywania norm moralnych w społeczeństwie oraz proces ich internalizacji<sup>27</sup>. Dlatego niezwykle ważne jest, w jakim środowisku młody człowiek będzie wyrastał. Osoba przyswoi sobie normy i wartości uznawane w środowisku wychowawczym (m.in. wartości dotyczące życia seksualnego), które zostaną tak integralnie wbudowane w jej osobowość, że uzna je za własne, a nie narzucone z zewnątrz<sup>28</sup>. Wobec tego niezwykle łatwo można manipulować człowiekiem, przedstawiając mu niebezpieczne tendencje seksualne i akty godzące przeciwko życiu jako naturalny i potrzebny element jest rozwoju. Tak właśnie czyni Planned Parenthood. Wystarczy przyjrzeć się nieco bliżej oficjalnej stronie internetowej organizacji, by przekonać się, że jej głównym targetem pozostaje młodzież w okresie dojrzewania.

W odniesieniu do Planned Parenthood łatwo można „usprawiedliwić” brak działania, tłumacząc się tym, iż to, co się dzieje poza naszym kręgiem kulturowym, na innym kontynencie nie dotyka nas bezpośrednio. Jest to oczywista nieprawda. Wiele wzorców ze świata popkultury, jakimi karmią się zwłaszcza młodzi przedstawiciele naszego społeczeństwa przychodzi do nas właśnie zza oceanu. Ameryka już dawno zwróciła uwagę m.in. na poważny problem wulgarnej seksualizacji, jaki dokonuje się w mass mediach. Również na „naszym podwórku” nie pozostajemy wolni od szerzących moralne zepsucie i egzystencjalną pustkę programów telewizyjnych, czy audycji muzycznych, które w znacznej mierze przywędrowały do nas właśnie ze Stanów Zjednoczonych. Seksualizacja młodzieży jest jedną z przyczyn

---

<sup>25</sup> *Encyklopedia bioetyki...*, dz. cyt. s. 20.

<sup>26</sup> Tamże, s. 21.

<sup>27</sup> *Seksuologia...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>28</sup> Tamże.

wczesnego rozpoczynania współżycia przez nastolatki, co często prowadzi właśnie do niechcianych ciąż, a organizacje jak PPFa wydają się być w tym wypadku nieocenioną pomocą w pozbyciu się „problemu”. Jest to swego rodzaju błędne koło, które przerwać może jedynie stanowczy protest wobec takich działań z jednej strony, a z drugiej – przykład własnego życia w czystości, w poszanowaniu godności i prawa do życia drugiej osoby, w rodzinie zbudowanej na fundamentach prawdziwej miłości dalekiej od egoizmu i hedonistycznych upodobań współczesnego świata.

Choć media skutecznie starają się wyciszać afery Planned Parenthood, amerykańscy działacze pro-life nie ustają w wysiłkach, by odebrać organizacji stanowe i federalne fundusze niezbędne do prowadzenia klinik PPFa. Na początku października br. amerykańska Izba Reprezentantów przyjęła Ustawę o Zdrowiu Kobiet i Bezpieczeństwie Publicznym, dającą każdemu ze stanów USA prawo do zaprzestania finansowania z budżetu publicznego organizacji Planned Parenthood. Miesiąc wcześniej Izba Reprezentantów zaakceptowała ustawę o zaprzestaniu finansowania tej organizacji. Na okres jednego roku zakazuje się finansowania ze środków federalnych jakichkolwiek przedsięwzięć Planned Parenthood i stowarzyszonych z nią organizacji czy klinik, jeżeli nie udowodnią one, że same nie dokonują w tym czasie aborcji, ani nie przekazują innym podmiotom funduszy na takie zabiegi. Jest to bez wątpienia duży krok na drodze do całkowitego zaprzestania zbrodniczych działań największej organizacji aborcyjnej w Stanach Zjednoczonych, jednak nadal pojawia się pytanie: w jaki sposób my, Polacy, możemy walczyć ze zbrodniczą organizacją Planned Parenthood? Może wyda się to nieco naiwne, ale wystarczy spojrzeć, jakie firmy sponsorują działania PPFa i najzwyczajniej w świecie, przestać kupować ich produkty. Co prawda sporo korporacji wycofało się z finansowania organizacji po ujawnieniu kompromitujących taśm, jednak lista sponsorów PPFa nadal jest długa i zawiera m.in. firmy, których produkty z łatwością można kupić w Polsce, takie jak: Adobe, Avon, Converse, Deutsche Bank, Energizer, Groupon, Johnson&Johnson, Levi Strauss, Microsoft, Nike, PepsiCo, Starbucks. Oczywiście nie twierdzę, że wszyscy, którzy pracują na programie Windows, powinni zmienić swój komputer, czy osoby, które mają konto w Deutsche Bank, powinny przenieść swoje oszczędności do innego banku. Jednak czasem warto powstrzymać się przed zakupem płynu do kąpieli czy puszki napoju firm wspierających działania aborcyjne. Może nie jest to wiele, ale znacząco wyraża nasz protest wobec masowych aborcji dokonujących się na naszych oczach.

## **Zakończenie**

Nie ulega wątpliwości, że głównym celem organizacji Planned Parenthood Federation of America nie jest zapewnienie odpowiedniej ochrony zdrowotnej potrzebującym, tylko zarabianie pieniędzy poprzez m.in. masowe działania aborcyjne oraz ideologizację i seksualizację dzieci i młodzieży. Na przestrzeni niemal stu lat PPFA rozwinęła swą zbrodniczą działalność w efekcie czego niemal we wszystkich stanach Ameryki Północnej znajdują się kliniki PPFA, w których bez większych problemów można pozbyć się np. niechcianej ciąży. Wbrew społecznym kampaniom prowadzonym przez organizację, nie prowadzi ona bezpłatnych badań medycznych dla kobiet, nie zapewnia również podstawowej opieki zdrowotnej. Jest to sprytnie działająca firma, której główny cel to zarabianie pieniędzy bez odniesienia do etyki, moralności i podstawowych praw człowieka (przede wszystkim prawa do życia). Jednak to od nas zależy, czy wyrazimy zgodę na trwanie w świecie określanym jako cywilizacja śmierci, czy też poczynimy wysiłek, by własnym świadectwem i działaniami na rzecz obrony życia zmieniać rzeczywistość wokół nas. I tę dalszą, i tę bliższą. W końcu każdy z nas jest obywatelem świata i wszyscy zdamy kiedyś rachunek z tego, w jaki sposób o ten nasz świat dbaliśmy i jak o jego dobro walczyliśmy.

## **Streszczenie**

W połowie lipca 2015 roku do mediów wyciekły nagrania, na których pracownicy najwyższych szczebli amerykańskiej organizacji Planned Parenthood Federation of America (PPFA) podczas lunchu ustalają ze swoimi potencjalnymi klientami cenę sprzedaży tkanek i części ciał abortowanych dzieci. Zgodnie z tym, co można znaleźć na oficjalnej stronie PPFA, jest to godna zaufania organizacja dbająca o zdrowie człowieka, pełniąca rolę zaufanego edukatora, zaangażowanego obrońcy i globalnego partnera podobnych tego typu organizacji na całym świecie. Taka jest przynajmniej wersja oficjalna. Nie ma w niej mowy o zatajaniu molestowań seksualnych nieletnich, aborcji ze względu na płęć dziecka, rasizmu, szerzenia błędnych informacji medycznych, czy propagowania stręczycielstwa.

Warto zauważyć, iż idee eugeniczne przyświecały Margaret Sanger, amerykańskiej feministce i aktywistce na rzecz świadomego macierzyństwa, która założyła American Birth Control League, można by rzecz – „matkę” dzisiejszej Planned Parenthood. Sanger stała się jednym z głównych liderów działań na rzecz poprawy ludzkiego gatunku i jedną z najbar-

dziej zagorzałych orędowniczek eugeniki i oczyszczenia rasy z wszelkiego rodzaju „plew”, które zagrażają jej czystości.

Amerykańska organizacja non-profit Live Action na przestrzeni kilku lat zaczęła przeprowadzać własne śledztwa, doprowadzające do zdemaskowania niemoralnych praktyk, jakich każdego dnia dopuszczają się pracownicy PPF .

W jaki sposób my, Polacy, możemy walczyć ze zbrodniczą organizacją Planned Parenthood? Może wyda się to nieco naiwne, ale wystarczy spojrzeć, jakie firmy sponsorują działania PPFA i najzwyczajniej w świecie, przestać kupować ich produkty. Może nie jest to wiele, ale znacząco wyraża nasz protest wobec masowych aborcji dokonujących się na naszych oczach.

**Słowa kluczowe:** *Planned Parenthood Federation of America, PPFA, aborcja, eugenika, Stany Zjednoczone, Margaret Sanger, seksualizacja.*

## The Whole Truth about Planned Parenthood

### Summary

In mid-July 2015 the media published leaked recordings in which staff at the highest levels of the American organization Planned Parenthood Federation of America (PPFA) during lunch establish with their potential customers the selling price of tissues and body parts of aborted children. According to the official PPFA website, it is a trustworthy organization caring for human health, that serves as a trusted educator, committed defender and a global partner of the similar organizations around the world. Such is at least the official version. It contains no clue of concealment of child molestations, abortion connected with the sex of the baby, racism, spreading false medical information, or the promotion of pimping.

It is worth noting that the ideas of eugenics were pursued by Margaret Sanger, the American feminist and activist for planned parenthood, who founded the American Birth Control League, making her the “mother” of today’s Planned Parenthood. Sanger became one of the main leaders of a movement working on improving the human species and one of the staunchest advocates of eugenics and race purification from all kinds of “chaff” that threaten its purity.

The American non-profit organization Live Action during a span of a

few years has began to make its own investigations, leading to the uncovering of unmoral practices, realized everyday by the employees of PPFA.

How can we, Poles, fight with the criminal organization of Planned Parenthood? This may seem a bit naive, but it is enough to name the PPFA activities' sponsors, then simply to stop buying their products. It might not seem much, but it significantly expresses our protest against the mass of abortions taking place before our eyes.

**Key words:** *Planned Parenthood Federation of America, PPFA, abortion, eugenics, United States, Margaret Sanger; sexualization.*



TULLIO ALBERTO ÁLVAREZ

## LA JUSTICIA, BASE DE LA RECONCILIACIÓN: LA BÚSQUEDA DE SALIDAS EN EL LABERINTO DE LA VIOLENCIA

**Contenido:** 1. A manera de introducción; 2. Los senderos de la justicia; 3. Los parámetros de la tolerancia; 4. La naturaleza de los conflictos; 5. Justicia liberadora y la dimensión moral de las víctimas; 6. El estado como garante del postconflicto; 7. Conclusiones.

### 1. A manera de introducción

La pregunta inicial obligada: ¿Qué tipo de paz es la que buscamos? ¿Aquella que sublima la victoria a costa de la gloria de los vencidos? ¿Será la paz de los que agotados por la violencia están dispuestos a someter o a someterse transgrediendo el código de humanidad inherente a los seres? ¿Nos basta esa paz institucionalizada al estilo de los organismos internacionales, más pendientes de las estadísticas y los recursos que de la dignidad de las vidas afectadas?<sup>1</sup>

---

**Tulio Alberto Álvarez** – jest szefem Wydziału Studiów Dziennych i Uzupełniających na Uniwersytecie Centralnym Wenezueli i kierownikiem Katedry Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa i Nauk Politycznych w tej samej instytucji. Profesor na studiach licencjackich na Uniwersytecie Katolickim Andres Bello Uniwersytetu Centralnego Wenezueli oraz Uniwersytecie Monteavila. Wykłada na Katedrze Historii i Prawa, jest mistrzem filozofii, prawa konstytucyjnego i praw człowieka na Katolickim Uniwersytecie Andres Bello i Uniwersytecie Centralnym Wenezueli. Co do tego artykułu, jest absolwentem Programu Studiów Zaawansowanych w teologii, ma specjalizację z teologii fundamentalnej, historii oraz ma doktorat z prawa, obroniony na *summa cum laude*.

<sup>1</sup> Este comentario no demerita los esfuerzos realizados por los organismos internacionales dirigidos a establecer parámetros y principios que canalicen los recursos hacia la consolidación de los procesos de paz, tal como se puede observar en la guía elaborada por la Oficina de Apoyo a la Consolidación de la Paz de la Organización de las Naciones Unidas, en conjunto con el Instituto Internacional para la Paz y el Centro de Noruega para la Consolidación de la Paz, conocida como “Monitoring Peace Consolidation: United Nations Practitioners Guide to Benchmarking”. Sin embargo, tengo profundas reservas con los formatos que pretenden medir el éxito de los procesos de construcción de paz con los solos criterios cuantitativos.

¿Caeremos en el chantaje de algún “hacedor de paz” que ve en estos procesos una oportunidad estratégica para avanzar en sus propósitos particulares?

Si el entorno de la reflexión colectiva estuviera definido por las variables, dudas y actitudes anteriormente planteadas; entonces, estas reflexiones no tienen sentido porque nada se logra con representar un teatro que, lejos de contribuir a la resolución de los conflictos, solo llevará a diferir un enfrentamiento para así magnificar las contradicciones. Pero si el objetivo es contribuir a moldear un proceso del que surja una paz duradera, la premisa básica estará en función de darle prioridad a la reconstitución de las relaciones humanas. Esta visión ética es la fórmula más pragmática que puedo imaginar para el cumplimiento de la misión que nos ocupa.

La sola existencia de un acuerdo de paz que suscriban las partes en conflicto, inclusive si responde a un proceso sincero de negociación y entendimiento entre ellas, no garantiza el fin del enfrentamiento, mucho menos la reconciliación. Es preciso partir de una ética objetivada en la real disposición de ejecutar las soluciones prácticas diseñadas en los convenios de resolución de los conflictos pero también basada en los valores sustantivos que ordenan un Régimen Democrático, único escenario que permite direccionar las acciones a una reconciliación duradera.

Desde esta perspectiva, como pretendo transmitir un aporte que sea útil, afirmo que los procesos de construcción de paz deben prever un concepto operativo de Justicia y no simples declaraciones principistas marcadas por los preconceptos tradicionales de los juristas y las autoridades que intervendrán en la materialización de los acuerdos.

## **2. Los senderos de la justicia**

Lo expreso siempre en mi función pedagógica, las particularidades del derecho que resultan de su diario devenir no permiten descifrar plenamente el camino de la Justicia como valor universal. El día a día de la aplicación normativa puede velar el entendimiento y un reposado análisis dirigido a definir lo trascendente, lo que impide superar las trabas del derecho positivo en el establecimiento de un ideal de Justicia que permitirá el cuestionamiento con miras a su perfeccionamiento. El derecho siempre está en formación, acompasando la evolución cultural de los pueblos y las cambiantes necesidades de la naturaleza humana; en consecuencia, al realizar la norma en forma positiva se produce un freno que puede llevar a la cal-



cificación normativa.

La Justicia emana del derecho natural como patrón de validación del orden jurídico, lo que implica explorar el deber ser del derecho y el cuestionamiento de ese orden jurídico positivo. De manera que aplicarla en su integridad es un evento francamente renovador y está absolutamente desvinculada de una intención de consolidar un determinado *status quo*.

El desarrollo histórico del derecho muestra una aproximación progresiva del mismo al ideal de Justicia; pero ¿es posible una definición integral de la misma? Interrogante que nos lleva a plantear que la resolución de los conflictos estará siempre sesgada por la prevalencia de los poderosos que la manipulan en resguardo de sus propios intereses; o que el Estado la desfigura para imponerse sobre la libertad de los ciudadanos; o, simplemente, por la incapacidad, parcialidad o politización de aquellos que deban aplicarla.

Fijémonos que la tarea de captar al derecho en su integridad lógica, tratando de definir sus elementos esenciales en todo sistema y tiempo, supone la aceptación de su connotación como fenómeno social y humano de carácter universal. Pero también esa búsqueda es coincidente con la determinación de la existencia de “*valores morales objetivos*” en dirección a “*procurar la paz y el bienestar*”, esfuerzo que se ha asumido para enfocar al derecho natural desde una nueva óptica que implica la revisión de “*las cuestiones de siempre en torno al bien y el mal*”; en un sentido, quizás utópico, de la conformación de una comunidad mundial, tal como lo ha propuesto la Iglesia Católica.<sup>2</sup>

En la búsqueda de esa Justicia integral se me plantea una duda: Las diversas calificaciones de Justicia: Conmutativa, Distributiva, Social, Restaurativa, Retributiva, Punitiva o Situacional, para identificar sus dimensiones,

---

<sup>2</sup> Cfr. Documento A *La Recherche D'une Ethique Universelle: Nouveau Regard Sur La Loi Naturelle*, elaborado por la Comisión Teológica Internacional. Ladriere sostiene que este relacionamiento ético se efectúa por intermedio de los derechos humanos ya que ellos aseguran la mediación entre la exigencia universalizante de la ética y lo que constituye de manera propia lo jurídico. Por esta mediación es que la ética entra en la vida efectiva del Estado y que lo universal se realiza (se convierte en real), sin que llegue a totalizarse. Señala que esta restricción es capital ya que ella indica la distancia de principio que separa al orden ético del político. Lo relevante es que concluye que la realización que la ética puede (y debe) encontrar en lo político siempre será parcial, limitada e incierta. La primera razón porque la incondicionalidad de la ética trasciende necesariamente la contingencia de lo político; la otra, es que la exigencia ética concierne a la persona en la libre puesta en juego de su ser. Cfr. *Les droits de l'homme dans la crise de l'État-Providence*.

¿acaso no nos alejan del objetivo final al relativizar la indagación?<sup>3</sup> Si esto es así, ¿dónde está la clave para que los procesos de paz garanticen lo Justo?

Quizás erramos tratando de explorar vías o abrir surcos cuando el sendero de la Justicia se presenta como un horizonte claro frente a nosotros. Su esencia actual responde a la misma naturaleza y humanidad que le dio origen; siempre presente en su valoración, entonces y ahora. No hay que agotarse en la reflexión para concluir que será en la alteridad, entendida como parámetro relacional del ser humano con sus congéneres (*hominem in comparatione ad alium*), donde debe acentuarse la materialidad de la Justicia frente a la iniquidad, lo que se traduce en un ensayo de lo justo en concreto (*quod iustum est*). Esta filosofía sobre un Derecho identificado con la Justicia juega el rol de una disciplina arquitectónica, aunque trate de diluirse a pesar de los esfuerzos que hacemos para asirnos a ella.<sup>4</sup>

Utilizar el término de Justicia Transicional refleja un esfuerzo por acoplar y mantener el dinamismo de normas y procedimientos ante la

---

<sup>3</sup> La Corte Constitucional Colombiana ha precisado perfectamente el concepto de justicia transicional, sintetizando doctrina, jurisprudencia e instrumentos emanados de organismos internacionales, al afirmar que “*está constituida por un conjunto de procesos de transformación social y política profunda en los cuales es necesario utilizar gran variedad de mecanismos para resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de lograr que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación. Esos mecanismos pueden ser judiciales o extrajudiciales, tienen distintos niveles de participación internacional y comprenden “el enjuiciamiento de personas, el resarcimiento, la búsqueda de la verdad, la reforma institucional, la investigación de antecedentes, la remoción del cargo o combinaciones de todos ellos”*”. El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas define la justicia transicional como “*toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación*”. Sentencia de la Corte Constitucional C-771 de 28 de agosto de 2013. Al margen de la convicción personal de que los altos Tribunales de Justicia se crean para dictar sentencias que serán citadas más que para abundar en citas doctrinales en sus propias decisiones, debo confesar cierto temor por la caracterización de una “Justicia Excepcional” en la que, al marcarse el elemento temporal, se aleja la visión de Justicia como valor universal.

<sup>4</sup> Michel Villey exige a la filosofía como disciplina arquitectónica que juegue el rol de determinar el dominio del derecho frente a la moral, la política, la economía y, en general, ante la multiplicidad de ciencias; de definir el derecho (*quid jus*); el fin de la actividad jurídica; y discernir las fuentes específicas del derecho y lo que le es propio al método de la ciencia jurídica, en relación con los otros métodos y las otras fuentes. En *Philosophie du droit*, Tomo I, p. 28.

realidad de una resolución de conflictos que sobrepasa el interés particular y que impacta a comunidades; e, inclusive, a las naciones como máxima expresión de aquellas.<sup>5</sup> Como quiera que se denomine, la Justicia situacional, la Justicia restaurativa, deben ser conceptos relacionales. Inclusive, la reconciliación es relacional en su esencia, como fin último de los mecanismos dirigidos a la construcción de la paz. Pero nos empeñamos en particularizar en grado sumo lo que es un universal por definición. Por ejemplo, podría afirmar que la experiencia en la ejecución de paliativos que desarrolla la O.N.U, apoyada en forma por la comunidad internacional, refleja una concepción que desfigura el proceso con un extraño economicismo que privilegia soluciones individualistas y la orientación hacia una indemnización.<sup>6</sup> El castigo mismo, en este sentido, pretende identificar a los ofensores aislandolos del origen

---

<sup>5</sup> Identifico aquí a la Nación como máxima expresión de las comunidades y a estas en el sentido que le confiere Jacques Maritain, al plantear su visión sobre el hombre y el Estado, como obra de la naturaleza que precede las determinaciones de la inteligencia y de la voluntad humana y actúa independientemente de ellas para crear una psiquis inconsciente; estructuras psicológicas, sentimientos y costumbres comunes. Una concepción clásica por demás trabajada por los sociólogos alemanes Tonnies, en *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y Sociedad); y Weber, en *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economía y Sociedad). Para el primero, la comunidad corresponde a la vida real y orgánica, mientras que la sociedad implica una forma ideal y mecánica: la comunidad es un producto espontáneo de la vida social que se estructura naturalmente, a diferencia de la sociedad que resulta de la voluntad de los individuos en orden al propósito de unirse para colaborar entre sí. En la comunidad los miembros están unidos, a pesar de todo lo que los separa; en la sociedad permanecen separados, a pesar de todo lo que hacen para unirse. Cfr. Tulio Álvarez, *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*, tomo I, p. 52-54.

<sup>6</sup> Resulta interesante la forma en que la propia O.N.U justifica el Fondo Para la Consolidación de la Paz que administra la Comisión de la Consolidación de la Paz: “Al evitar la reanudación del conflicto, la consolidación de la paz constituye un medio rentable de proteger las inversiones de las operaciones de mantenimiento de la paz y de eludir nuevos costos asociados a una reanudación del conflicto”. Y a la pregunta: ¿Cómo se establecen las prioridades?; se otorga un interesante piélagos de respuestas: “La consolidación de la paz debe basarse en un análisis de la dinámica de los conflictos para poder adoptar un enfoque estratégico, coherente y gradual, cuyas prioridades estén claras. La implicación nacional es básica y debe estar adaptada a las necesidades específicas del país en cuestión. Es fundamental hacerse la siguiente pregunta: „¿cómo de importante es la cuestión con respecto al riesgo de reanudación de un conflicto a gran escala? En la primera etapa debe hacerse un análisis de las causas estructurales del conflicto, complementado por un examen de las causas susceptibles de provocar su reanudación. Por ejemplo, se redacta un acuerdo de paz y una de las partes se siente excluida o perjudicada. En consecuencia, este grupo presenta un riesgo de conflicto elevado, excepto si se hace lo posible por incluirlo y porque perciba los beneficios de la paz”. Subrayado mío. Consulta realizada el 2 de junio de 2015, en <http://www.un.org/es/peacebuilding/pbso/faq.shtml>

colectivo de las agresiones en una abierta manifestación de una función correctiva típica del esquema penal. Todo esto bajo una noción legalista de la definición de paz.

Pero en el más puro esquema quirritario también priva la filosofía de la verdad porque esa actitud relacional esta signada por la aspiración de una solución real, alejada de la simulación.<sup>7</sup> Desde un punto de vista práctico, solo de procesos signados por estos valores deriva el aspecto obligatorio que se manifiesta como un deber político de respetar y preservar los acuerdos logrados. Tan simple como entender que, al margen de las calificaciones puntuales que se han mencionado, la Justicia transita por los senderos de la verdad y la relación con el otro.

### 3. Los parámetros de la tolerancia

La definición de un marco democrático para un proceso de paz determina características esenciales, contrastantes por demás con los mecanismos de simulación que son activados solo con miras estratégicas para uno o varios actores. Efectivamente, en ese marco, el primer elemento que identifica al proceso será el pluralismo y, necesariamente, el respeto por la posición del otro bajo el reconocimiento de la diversidad. El otro aspecto básico es el diálogo sincero que, después de la negociación que corresponde, produce por consenso un acuerdo transaccional.

Todo esto coloca en su justa dimensión el esquema de tolerancia que debe prevalecer en la negociación y en el postconflicto. Sin embargo, insisto en que es en la determinación del alcance de los términos donde encontraremos el ingenio para eludir las tretas propias de los escenarios en que se manifiestan las posiciones encontradas. ¿Cuál es el grado de tolerancia de las partes en un conflicto? Ante esta interrogante quizás sea más plausible delimitar lo intolerable en la construcción de la paz.

La convivencia tiene por base la tolerancia y no es casual que los grandes pensadores en filosofía política hayan desarrollado sus primeras tesis sobre la dignidad de la persona humana iniciando con este tema. John Locke es el modelo con su famosa *Carta Sobre la Tolerancia* (1689), en respuesta a los señalamientos efectuados por el obispo anglicano Edward Stillingfleet acusándolo de que sus ideas atentaban contra el cristianismo.

Fijémonos que el ámbito del conflicto planteado por el pensador inglés

---

<sup>7</sup> Digesto I.1.1.1: "...veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes".

es el religioso, uno de los más complejos. Bajo la premisa de la distinción entre autoridades civiles y religiosas, argumenta que sí el Estado no tiene ningún derecho de imponer una fe religiosa que está fuera de su competencia, una iglesia, por su lado, menos derecho tendrá de perseguir a los miembros de otra iglesia. La tolerancia era para él, en principio, la tolerancia entre Iglesias y, muy lógicamente, su análisis político conduce a una limitación de la misma. De ella excluyó cuatro tipos de personas: En principio aquellos cuyos dogmas son contrarios a la sociedad humana (*mœurs*); seguidamente aquellos que se arroguen el derecho de ser intolerantes en nombre de su propia fe; los “papistas”, en otras palabras los católicos, porque ellos estaban al servicio de una soberanía extranjera; finalmente, los ateos, porque la existencia de Dios es el fundamento de la conducta moral. ¡Vaya tolerancia la que propugnaba! Eran otros tiempos.

La tolerancia aparece, al margen de toda consideración política, como un valor profundamente cristiano. Esto no impidió que hombres como Voltaire, en el marco de la revolución francesa, afirmara que el cristianismo era la peor intolerancia. En el artículo “Tolerancia” del *Dictionnaire philosophique* partió del hecho de que, en nombre de la religión, surgen creencias extravagantes, querellas ideológicas absurdas y sobre todo las guerras y atrocidades; por esto señala: «*Cette horrible discorde qui dure depuis tant de siècles est une leçon bien frappante que nous devons nous pardonner nos erreurs; la discorde est le grand mal du genre humain et la tolérance est le seul remède*».<sup>8</sup> Interesante reflexión del primer actor en un proceso histórico que por su violencia pasó a la historia como paradigma de terror político.

La comprensión y la tolerancia entre las distintas confesiones de fe marcaron los escritos de Locke y constituyen aportes básicos a la futura dogmática constitucional que creará un sistema internacional de Derechos Humanos. La libertad del individuo es un dogma, indispensable para lograr una sociedad libre de ataduras, salvo aquéllas impuestas por la propia razón y el “sentido común”. Presupone reconocimiento del derecho del adversario a existir; entrena, además, el respeto a la conformación de minorías con intereses particulares en el seno de la sociedad.

---

<sup>8</sup> Cita en Yves Guchet, *Histoire des Idées Politiques*, p. 245. Con Voltaire, la tolerancia se identifica con la crítica filosófica: Nos debemos tolerar mutuamente porque todos somos falibles, inconsecuentes, sujetos a la mutabilidad y al error. Por eso opone la Iglesia Católica a la religión de Jesús, pero lo hace en aras de encontrar un cristianismo más auténtico.

Por ello el pluralismo es un valor básico de la democracia y el concepto de mayoría, generalmente de improbable comprobación, no puede servir de justificación para la imposición de un pensamiento o conductas únicas, anulatorias de esa pluralidad. Precisamente, la tolerancia adquiere relevancia y tiene su punto de partida donde termina el interés común o las coincidencias.

Aceptando las bondades de la tolerancia, ¿no nos lleva esta estimación a plantearnos el concepto de lo intolerable como sinónimo de lo inadmisibile, abominable, materias en las que no podemos transigir? Aquí tendríamos que advertir otro aspecto singular; pueden darse circunstancias en las que no es factible la reconciliación y en las que el final del conflicto solo se produce con el triunfo de una de las partes. En Venezuela, solo por ejemplificar, el movimiento de insurgencia revolucionaria marxista que surgió en los años 60 comenzó su declive en los primeros años de la década siguiente hasta la derrota militar definitiva. Solo así, bajo la Presidencia de Rafael Caldera, se pacificó el país. Por tal razón es relevante diferenciar entre los tipos de conflicto que pueden originar los esfuerzos de mediación.

Paul Ricoeur trabaja este aspecto tan peculiar al indicar que la tolerancia es un fenómeno tardío en la historia de las mentalidades porque ella pide sacrificios, a cada bando en presencia, que a cada uno de ellos le resulta difícil aceptar. En efecto, ella pone en juego, en un nivel mucho más profundo que las instituciones, las actitudes fundamentales con respecto al otro. Si la tolerancia, tomada en ese nivel de profundidad, es tan costosa, es porque ella choca con una actitud que, en verdad, la precede y que ella viene a corregir, rectificar, refrenar: el impulso de imponer al otro nuestras propias convicciones. Por ello insiste en que la convicción es potencialmente intolerante porque no admitimos que aquellos que no piensan como nosotros, tengan el mismo derecho que nosotros a profesar sus convicciones. Esto en virtud de la creencia de que, tal actitud, equivaldría a conceder igual derecho a la verdad que al error. Por ello se pregunta: ¿Cuál es, entonces, la idea bastante sólida para limitar la especie de violencia que se insinúa en el núcleo de la convicción?<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Puede verificarse esta opinión en el artículo de Paul Ricoeur, *Tolerancia, Intolerancia, Intolerable*, originalmente publicado en el *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme*

Así como se pueden desentrañar unos valores éticos comunes acordes con el sentido cristiano de la vida; de la misma forma, podemos animarnos a definir lo intolerable en un proceso de resolución de conflictos. Aquí entra en juego, en forma inmediata, la necesidad de defender las condiciones en que libremente podemos defender nuestra propia fe, lo que nos lleva a afirmar que el principio de la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales no son negociables.

Afirmación que adquiere relevancia singular cuando se pretende imponer a una sociedad un aparato deshumanizador e ideologizado, profundamente inmoral o amoral, como lo puede ser el nazismo; o el materialismo base de la doctrina comunista y sus variopintas versiones de este siglo. Regímenes que irrespetan «*el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual*»;<sup>10</sup> a los que no se les debe tolerar y a los que hay que enfrentar con todos los recursos que la supervivencia de lo humano pueda soportar.<sup>11</sup>

Lo que me obliga a mencionar un tema polémico como lo es la relativización de todo discurso en una especie de manipulación mediática o ese “Totalitarismo de Mercado” que se quiere imponer en la modernidad, el mismo que se inicia camuflado, tal como lo hicieron los otros; y que al principio refleja una “dictadura de mayoría” agobiante, mutando en una especie de moda que se burla de los principios y las bases de convivencia social.<sup>12</sup>

---

*français*, pp. 294 a 311.

<sup>10</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101.

<sup>11</sup> En palabras de Karl-Josef Schipperges: La democracia como idea y como sistema político también tiene el derecho y la obligación, si no quiere colaborar a su propia destrucción, de defenderse contra todo tipo de extremismo y radicalismo. Tiene el derecho de no ser tolerante con aquellos que son “partidarios de ideologías intolerantes y amigos de la dictadura”. Nuestro estado de derecho, basado en los valores, debe buscar constantemente la medida correcta entre la dictadura y la anarquía, entre la dominación y la libertad. En ello se muestra de nuevo la tolerancia como la virtud de la recta medida, del recto medio entre los extremos. No tiene nada que ver con una tolerancia cómoda que permite que todo valga, que difumina las diferencias entre el bien y el mal y que desemboca finalmente en la indiferencia. Cfr. Karl-Josef Schipperges, *Toleranz und Liberale Gesellschaft [Tolerancia y Sociedad Liberal]*.

<sup>12</sup> Schipperges también resalta como estas aberraciones derivan de la disminución del respeto por el ser humano: «*Como disminuye la sensibilidad y la disposición al consenso y al diálogo, termina por negarse éste. Surge un clima de agresividad y violencia que ya resulta imposible de abarcar. Comienza con impaciencia en el conflicto intergeneracional, con intolerancia hacia*

Pareciera que la pluralidad se entiende como la duplicidad discursiva potenciada desde el poder, el engaño transformado en verdad de régimen como única razón de Estado. Aislado de principios, salvo la axiología de la conservación del poder a cualquier costo. La carencia de valores es tan natural que la sociedad llega a justificarla adaptando las viejas ecuaciones maquiavélicas. Con interlocutores determinados por esta conducta se dificulta cualquier acercamiento.

#### 4. La naturaleza de los conflictos

Resulta provechoso indagar sobre la naturaleza de los conflictos y ensayar alguna tipología de ellos aunque esta sea incompleta o meramente enunciativa porque estos han experimentado una transformación radical en las últimas décadas. Además, la identificación de las propiedades de cada conflicto permite adecuar las soluciones y los mecanismos dirigidos a la consecución de la paz. En pocas palabras, un ejercicio exitoso en una determinada situación puede resultar inadecuado para obtener el mismo resultado en condiciones disímiles.

No es ocioso recordar que cuando se fundó la Organización de las Naciones Unidas las soluciones eran exclusivamente diplomáticas, tal como habían sido diseñadas y ejecutadas durante siglos. Esto me lleva a señalar como una primera categoría la de “*conflictos bélicos convencionales*” que constituían la forma predominante de enfrentamiento y se manifestaban principalmente en guerras entre países motivados por razones geopolíticas. Finalizaban por desgaste de los contendores o con treguas, armisticios o acuerdos impuestos por la parte victoriosa. Los excesos e injusticia subyacente potenciaban enfrentamientos que a futuro terminarían en la reedición magnificada con consecuencias nefastas.

En la segunda mitad del siglo XX, después del agotamiento que derivó de dos conflagraciones mundiales y las guerras de independencia en África y Asia, disminuyó la frecuencia de esta forma gracias a los mecanismos de mediación e intervención de la comunidad internacional. En estos casos la

---

*las minorías, con enemistad hacia los niños y con crítica a las iglesias. Y termina con el moralismo agresivo de los que creen representar ellos solos la cosa justa. A este ambiente pertenece también el fenómeno de la “political correctness”, un movimiento que al principio sólo tiene que ver con la demolición de la discriminación – sobre todo de las minorías – pero que pasa después a la tabuización de ciertos temas y su correspondiente regulación del lenguaje, y que termina produciendo una censura y con ella un clima de intolerancia». Idem.*



prioridad estuvo en el cese inmediato de hostilidades para evitar la profundización del desgaste económico y social que erosionaba la estabilidad de los Estados beligerantes.

En distinta dirección, puedo ubicar los “*conflictos foquistas y locales*” que se desarrollan, entonces y ahora, en ámbitos territoriales limitados, especialmente en zonas rurales. No me interesa tanto destacar aquí la modalidad de lucha armada planteada como estrategia revolucionaria. Lo relevante para mí es que el enfrentamiento de estos movimientos insurgentes con las fuerzas armadas convencionales produce dramáticas consecuencias ya que pretenden involucrar a la población civil en su espiral de violencia con miras a provocar una insurgencia general.

Peor aún, en su esfuerzo por cambiar las condiciones objetivas de lucha, estos grupos irregulares forman alianzas con otros grupos delincuenciales y terminan hostigando a todo aquel que no colabora con sus objetivos. El efecto inmediato y visible es el masivo desplazamiento de los pobladores y campesinos de su entorno vital por el riesgo de represalias de parte y parte. El problema de los desplazados adquiere entonces una cualidad singular de consecuencias complejas por el número de víctimas que produce.<sup>13</sup> Por

---

<sup>13</sup> Lo que obligó a la creación de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el 14 de diciembre de 1950, como consecuencia del masivo desplazamiento que se produjo en Europa a raíz de la finalización de la Segunda Guerra Mundial para ayudar a los europeos desplazados por ese conflicto. Posteriormente, el 28 de julio de 1951, la Asamblea Nacional aprobó la Convención de Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados. Refiere oficialmente la Oficina que la primera crisis que enfrentó se produjo por la intervención soviética en Hungría y luego tuvo que afrontar crisis de desplazamientos de profunda intensidad en África, Asia y América Latina. En el siglo XXI, ACNUR ha centrado gran parte de sus operaciones en República Democrática del Congo, Somalia y Afganistán. También certifica la oficina que en Colombia, desde 1997 al 1 de diciembre de 2013, “*han sido registradas oficialmente 5.185.406 personas desplazadas internas con un impacto desproporcionado en la población afrocolombiana y las comunidades indígenas. De estas declaraciones, 99.150 personas han sido víctimas de desplazamiento en 2012. Entre el año 2007 y el 2013 ha aumentado la concentración de la tasa de expulsión en el país. Mientras que en el 2007 el 25% de las tasas de expulsión se concentraba en 17 municipios, en el 2013 sólo 10 municipios (Buenaventura, Medellín, Tierralta, Suárez, Ricaurte, Riosucio, López de Micay y Puerto Asís) concentraron el 50%. Los 3 departamentos con la concentración más alta de eventos de desplazamientos masivos (más de 50 personas) durante el 2013 son Nariño, Antioquia y Chocó (Costa Pacífica). Sólo entre enero y noviembre de 2013, el ACNUR registró un total de noventa eventos de desplazamiento masivo, afectando a cerca de 6.881 familias. La mayoría de los desplazados internos, son desplazados de zonas rurales a centros urbanos, aunque los desplazamientos intra-urbanos también están en aumento ya que el 51% los desplazados internos residen en las 25 ciudades principales de Colombia*”. Consulta de fecha 4 de junio de 2015 en <http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/colombia/>

supuesto, este tipo de insurgencia no puede ser calibrado en igualdad con la guerrilla urbana.

En este punto puedo manifestar la existencia de “*conflictos inter-comunitarios*” derivados de contradicciones étnicas, tribales o religiosas. De ahí que estas situaciones sean sumamente complejas pero esencialmente distintas a los “*conflictos intra societarios*”; producto de enfrentamientos originados en la contradicción de intereses peculiares, específicamente de la lucha por el poder político.

En estos tiempos, los conflictos por el poder en el marco de una sociedad determinada han adquirido una especial connotación por la violencia que manifiestan y los métodos que ejecutan. Así se ha manifestado un tipo de “*conflicto generado por el terrorismo de Estado*”, los cuales nos incumben a los países latinoamericanos con especial sugestión. En general, los regímenes políticos latinoamericanos se revelaron sumamente frágiles en el siglo XX. La explicación puede encontrarse en el hecho de que la utilización de los métodos violentos pretende suplir los procesos válidos para cambiar a los gobernantes o reformar las instituciones, los cuales se muestran aquí impracticables por ser demasiados rígidos o por la obstaculización fraudulenta de los mismos.

Los golpes de Estado se facilitan por coyunturas sociales y económicas que crean malestar en la población; y, dada la indefinición que generalmente acompaña a este tipo de aventuras, no deja de ser importante el bajo nivel de consciencia política en los integrantes de la sociedad que no reaccionan ante la agresión. Pero la realidad aflora cuando los militares detentadores del poder ejecutan un proceso sistemático de contención social bajo el patrocinio del Estado. Esta situación adquiere una connotación trágica dada la modernización de la fuerza pública y el perfeccionamiento de los mecanismos de represión del Estado que dificultan, en grado sumo, la reacción, movilización y protesta del mundo civil.

La comunidad internacional ha tomado consciencia sobre la necesidad de defender el orden constitucional particular en cada Estado y asume medidas de variada índole como embargos comerciales, limitación de la ayuda internacional, exclusión de los organismos internacionales, suspensión de visas a los altos funcionarios del régimen, aislamiento e, inclusive, intervención directa para neutralizar todo intento en ese sentido.<sup>14</sup> Pero

---

<sup>14</sup> No puedo dejar de señalar el importante precedente que constituyó la actuación del Con-

en América Latina, la Organización de Estados Americanos, bajo los secretariados de Gaviria e Insulza, ha jugado un pobre papel, inclusive consolidando un esquema aberrante que se coloca el disfraz democrático por el hecho de realizar elecciones que no responden a los mínimos parámetros de equidad, signados por el ventajismo que confiere el control institucional y de los recursos del Estado. Simplemente, se olvidaron de la Carta Democrática salvo que les interese aplicarla por situaciones circunstanciales.

No basta con una posibilidad empírica de reconciliación en la ejecución de los procesos de paz. El ideal debe verificarse en la realidad pero considerando la naturaleza de los conflictos para el diseño del trayecto constitutivo de ese reto. La adecuación de los acuerdos y soluciones a la exacta dimensión del conflicto es clave para un resultado exitoso de procesos que no se resuelven con instrumentos tradicionales.

## **5. Justicia liberadora y la dimensión moral de las víctimas**

Afirmo que en la consolidación de la paz el aspecto fundamental está en el reconocimiento de la dimensión moral de las víctimas, la satisfacción de un sentido de Justicia integral como valor universal y la reconstitución de las relaciones humanas sobre estas bases.

Allí donde falló la integración por los canales de la política y se creyó que el camino de la violencia era una solución; una vez constatado el fracaso y evidenciado el daño profundo que aquella causó, se plantean soluciones negociadas que paradójicamente terminan siendo manifestaciones de

---

sejo de Seguridad de las Naciones Unidas en la crisis de la Jamahiriya Árabe Libia, a pesar de tratarse de condiciones diferentes al golpe de Estado ya que los mecanismos se activaron ante la ejecución de acciones contra la población civil y la violación de los derechos fundamentales del ser humano. En este caso, se estableció un Comité de dicho Consejo, el 26 de febrero de 2011, para supervisar las sanciones pertinentes y cumplir con las funciones establecidas por el Consejo de Seguridad en el párrafo 24 de la Resolución 1970 (2011). El mandato del Comité se amplió posteriormente por la Resolución 1973 (2011) para aplicar medidas innovadoras en el ámbito internacional. Quiero resaltar que en el texto de la primera Resolución se decidió instruir al Fiscal de la Corte Penal Internacional para que actuara en la investigación de los hechos relacionados con la situación imperante en Libia desde el 15 de febrero de 2011. Además, aun cuando se reconoce que los Estados que no son partes en el Estatuto de Roma no tienen obligación alguna en virtud de él, se instó a todos los Estados y organizaciones regionales y demás organizaciones internacionales competentes a la cooperación con las acciones que debería articular la Corte con el Fiscal mencionado.

esa política que una vez fue despreciada. Se trata de otro nivel; en el que, parafraseando a la inversa al cultor de la racionalización del poder, resolver un conflicto casi que se trabaja como el arte de lo imposible. Esta apreciación se potencia si confinamos a la política a una mera técnica del poder y la desvinculamos del discernimiento sapiencial de lo más justo.

Todo lo dicho se concreta en un punto práctico que no debe ser matizado; al contrario, debe revelarse desde un primer momento: Los procesos de construcción de la paz están diseñados para aproximar las posiciones antagónicas hacia un plano de simetría. Entiéndase que tal negociación, ante esa particularidad, produce soluciones dirigidas a poner fin al conflicto (*solutio*) aunque no se honre plenamente la expectativa de las partes o no se repare integralmente el daño causado.<sup>15</sup> Con la Justicia y la verdad se libera la víctima y el victimario porque el primero se satisface con ella y el otro paga las consecuencias de una ofensa que atentó contra las leyes positivas y el código de humanidad fundado en los más altos principios éticos y religiosos.

Si el victimario paga su deuda en Justicia, la víctima no tendrá que buscar satisfacerla por propia mano;<sup>16</sup> pero, adicionalmente, se cumple

---

<sup>15</sup> En la cátedra de Derecho Romano explico que aunque sea utilizada en las traducciones como tal, *solutio* no significa exactamente pago ni se refiere, al menos en el origen arcaico, a honrar la deuda asumida. La palabra viene de *solvere* como antónimo de *ligare*; es decir, se refiere más al efecto de la liberación que al hecho mismo que lo origina. Ese es el sentido de la recopilación justiniana. De manera que lo importante es la extinción de la obligación más que la multiplicidad de los mecanismos utilizados. *Paulus, libro 56 ad edictum*, D.46.3.54: « *Solutionis verbum pertinet ad omnem liberationem quoquo modo factam magisque ad substantiam obligationis refertur, quam ad nummorum solutionem* »; también en *Ulpianus, libro 58 ad edictum*, D.42.1.4.7: « *Solvisse accipere debemus non tantum eum, qui solvit, verum omnem omnino, qui ea obligatione liberatus est, quae ex causa iudicati descendit* »; y en *Paulus, libro 56 ad edictum*, D.50.16.47: « *„Liberationis” verbum eandem vim habet quam solutionis* ». Utilizo aquí el término para subrayar que la obligación que deriva del daño profundo causado a las víctimas, en las situaciones de conflicto y violencia institucionalizada, jamás quedará satisfecha en forma plena; que no se trata exclusivamente de indemnizar; que el economicismo pragmático que bajo manipulación se impone en algunos procesos de construcción de la paz es una nueva ofensa a las víctimas; y que la práctica de la Justicia y la verdad serán la medida de una satisfacción que, al menos, sirva de paliativo al dolor causado.

<sup>16</sup> Es común que en aquellos países en los cuales el proceso se ejecutó de tal forma que se manifestó en una situación de impunidad, al momento en que los victimarios se tratan de incorporar a la vida en sociedad o participan, por ejemplo, en los procesos electorales que aparecen como fórmulas de reinserción democrática, ellos mismos se convierten en seguras víctimas de la vindicta privada de aquellos que sufrieron sus crímenes. Colombia tiene mucho que decir en este aspecto.

una de las obligaciones básicas del Estado, en este tipo de procesos, ya que el establecimiento de la verdad y la correspondiente condena al victimario debe ser el producto de una investigación en forma y un juicio adecuado a los principios de un debido proceso. Lo contrario, sería una franca violación de los tratados que sustentan el sistema interamericano de derechos humanos<sup>17</sup> y el texto de la mayoría de las constituciones que proscriben la impunidad con que se pretenden disfrazar ciertos procesos mal llamados de reconciliación, mejor calificados de olvido conveniente.<sup>18</sup> En resumen, esa renuncia sería la forma más efectiva de

---

<sup>17</sup> Me limito a señalar que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha establecido en forma indubitable que las amnistías que consagraran eximentes generales de responsabilidad se constituyen en un obstáculo a la investigación y al esclarecimiento de la verdad, lo que implica la infracción de los artículos 1.1. y 2 del Pacto de San José de Costa Rica. Cfr. Caso Velásquez Rodríguez en sentencia de 29 de julio de 1988. Igualmente, en el Caso Barrios Altos Vs. Perú en sentencia de 21 de marzo de 2001 definió varios puntos orientadores en esta materia: “41. Esta Corte considera que son inadmisibles las disposiciones de amnistía, las disposiciones de prescripción y el establecimiento de excluyentes de responsabilidad que pretendan impedir la investigación y sanción de los responsables de las violaciones graves de los derechos humanos tales como la tortura, las ejecuciones sumarias, extralegales o arbitrarias y las desapariciones forzadas, todas ellas prohibidas por contravenir derechos inderogables reconocidos por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (...) 43. La Corte estima necesario enfatizar que, a la luz de las obligaciones generales consagradas en los artículos 1.1 y 2 de la Convención Americana, los Estados Partes tienen el deber de tomar las providencias de toda índole para que nadie sea sustraído de la protección judicial y del ejercicio del derecho a un recurso sencillo y eficaz, en los términos de los artículos 8 y 25 de la Convención. Es por ello que los Estados Partes en la Convención que adopten leyes que tengan este efecto, como lo son las leyes de autoamnistía, incurren en una violación de los artículos 8 y 25 en concordancia con los artículos 1.1 y 2 de la Convención. Las leyes de autoamnistía conducen a la indefensión de las víctimas y a la perpetuación de la impunidad, por lo que son manifiestamente incompatibles con la letra y el espíritu de la Convención Americana. Este tipo de leyes impide la identificación de los individuos responsables de violaciones a derechos humanos, ya que se obstaculiza la investigación y el acceso a la justicia e impide a las víctimas y a sus familiares conocer la verdad y recibir la reparación correspondiente. 44. Como consecuencia de la manifiesta incompatibilidad entre las leyes de autoamnistía y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, las mencionadas leyes carecen de efectos jurídicos y no pueden seguir representando un obstáculo para la investigación de los hechos que constituyen este caso ni para la identificación y el castigo de los responsables, ni puedan tener igual o similar impacto respecto de otros casos de violación de los derechos consagrados en la Convención Americana acontecidos en el Perú”.

<sup>18</sup> Igualmente, un caso modelo se refleja en la Sentencia del 14 de junio de 2005 de la Corte Suprema de Justicia de la República Argentina que permitió su propia reivindicación como máximo órgano de administración de Justicia al declarar la inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final (Ley N° 23.492) y la de Obediencia Debida (Ley N° 23.521) como instrumentos obstructores de la aplicación de la Justicia a los perpetradores de crímenes de lesa

promover una impunidad que active la reedición de las violaciones de derechos humanos y la espiral de violencia.<sup>19</sup>

## 6. El estado como garante del postconflicto

La restauración no implica necesariamente la restitución de la situación jurídica infringida en forma exacta. Más bien se podría afirmar la imposibilidad de revertir el daño causado por la violencia. En esta materia ningún acuerdo es perfecto pero se pueden amortiguar sus efectos negativos. De manera que la forma en que se regule la administración de las distorsiones futuras incidirá en la efectividad de los procesos de construcción de la paz, medida del éxito de los mismos. Pero la realidad es que el ideal democrático, mal realizado y refugiado peligrosamente en meros eventos electorales, presenta hoy desafíos políticos sin precedentes que requieren una revisión de las formas bajo un código de humanidad que las oriente.

Concibo a los procesos postconflicto como practicas relacionales basadas en el reconocimiento de las diferencias. Un esfuerzo de integración siempre será más dificultoso que la práctica de separación para evitar el enfrentamiento; pero, a la larga, los resultados de la integración se imponen sobre la separación. Un buen argumento para sustentar este punto puede descifrarse de la lección que en el constitucionalismo americano dejó la “Doctrina Separados Pero Iguales”, llevada al más alto plano de la reflexión en filosofía del derecho en la que era, supuestamente, la Democracia más consolidada en el mundo.<sup>20</sup>

Después de haber sido el soporte fundamental de tal política de segregación, la que no tenía mucho que envidiar al *apartheid* en su objetivo de separar las razas en el terreno jurídico estableciendo una jerarquía con predominio de la raza blanca, la Suprema Corte de Justicia corrigió tal aber-

---

humanidad cometidos por los militares entre los años 1975 y 1983.

<sup>19</sup> Criterio que no es mera especulación sino que ha sido desarrollado en nuestro esquema regional de derechos humanos. Cfr. Sentencia de 27 de noviembre de 1998 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso *Carpio Nicolle y otros Vs. Guatemala*.

<sup>20</sup> *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896). Implicó bendecir la segregación racial en lugares públicos, en este caso el transporte público en ferrocarriles. Esto fue así por cuanto la misma Corte había definido que la Enmienda XIV se aplicaba solo para anular restricciones establecidas en virtud de las acciones de funcionarios gubernamentales y no a las corporaciones de carácter privado. La respuesta jurisprudencial fue que los Estados tienen la atribución de diferenciar entre personas de diferentes razas para acceder a servicios públicos; nació la doctrina “*separados, pero iguales*”.

ración, en 1954, con la Sentencia *Brown v. Board of Education*.<sup>21</sup> El costo humano del diferimiento de la integración como vía de solución del conflicto racial en los Estados Unidos ha sido incalculable. Eso es precisamente lo que debe evitarse en las etapas de postconflicto, la transformación en nuevas formas de dominación que mutan los conflictos y los hacen más resistentes a cualquier solución negociada.

Equidad en la solución de los conflictos no presupone igualdad de trato, tampoco se infiere de ella imparcialidad absoluta. La restauración de las relaciones humanas debe ser equitativa en cuanto a la valoración de las vidas afectadas y el sufrimiento de la sociedad producto de la violencia. Partir de “soluciones relacionales” implica aceptar que los grupos humanos son interdependientes y que puede existir un liderazgo social que se imponga a los factores que propugnan la violencia. En este punto, el Estado debe complementar la acción de ese liderazgo con un rol dual: Primero, existe una responsabilidad definida por su incumplimiento previo de las obligaciones que derivaban de los tratados internacionales en materia de derechos humanos; en segundo lugar, destaca su papel posterior como protagonista en la ejecución y cumplimiento de los acuerdos, cimentando los pilares de la

---

<sup>21</sup> *Brown V. Board of Education*. 347 U.S. 483 (1954). Varios Estados y el Distrito de Columbia regentaban sistemas escolares segregados racialmente basándose en el precedente judicial sentado en el caso *Plessy v. Ferguson*, aplicado para justificar la segregación si los servicios dados al estudiante eran equivalentes. En 1951, Oliver Brown de Topeka, Kansas, se querelló contra la junta escolar porque deseaba que su hija asistiera a una escuela blanca situada cerca de su casa, en lugar de la escuela negra más alejada. Un tribunal federal, basado en que las escuelas eran substancialmente iguales, falló contra Brown. En Carolina del Sur, Virginia y Delaware, los padres de otros niños negros entablaron pleitos similares. El tribunal de Delaware resolvió que las escuelas negras eran inferiores a las blancas y ordenó que los niños negros fueran trasladados a escuelas blancas, pero las autoridades escolares atacaron la decisión correspondiendo a la Suprema Corte decidir. El Tribunal oyó los argumentos de todos estos casos al mismo tiempo. Los alegatos presentados por los litigantes de color incluían datos y testimonio de psicólogos y sociólogos que explicaban por qué pensaban que la segregación era perjudicial para los niños de color. La decisión dictada el 17 de mayo de 1954 con la unanimidad de los miembros de la Suprema Corte, constituye un cambio sustantivo en el rol de la Suprema Corte y en la naturaleza de las decisiones dictadas en interpretación de la Constitución; además, fue el comienzo de profundas modificaciones de la estructura social de los Estados Unidos. La opinión general del foro americano es que esta Sentencia del *Chief Justice Earl Warren* desencadenó una revolución legal y social en el tema de las relaciones raciales y el constitucionalismo. Su contenido fue terminante en cuanto a la inconstitucionalidad de la doctrina de “separados, pero iguales” en el terreno de la educación y en determinar que la segregación en la escuelas públicas negaba a los niños negros la igualdad de protección de las leyes garantizada por la Enmienda XIV, contentiva de la *Equal Protection Clause*.

reparación del daño causado a las víctimas y garantizando el enjuiciamiento de los ofensores.

## 7. Conclusiones

Podría decirse que la conflictividad es propia de toda sociedad, es inevitable. Pero, al mismo tiempo, no se puede desconocer que existen comunidades en las que sus miembros eluden el enfrentamiento con las prácticas de tolerancia mientras que, privilegiando intereses vinculados al asalto y mantenimiento del poder político, existen otras en las que se realiza una práctica constante de instigación a la violencia.

Y la responsabilidad es aún mayor si esa práctica proviene de los que asumen la dirección y el liderazgo. Ellos se convierten en perpetradores de crímenes donde aparece como víctima el propio pueblo que pretenden guiar porque *«la violencia es un mal, es inaceptable como solución de los problemas, es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano»*.<sup>22</sup> Frente a esta actitud la respuesta no puede ser la de la agresión y el arrebato; pero tampoco la debilidad del que no resiste. La tolerancia deja de serlo, pierde todo sentido, si se convierte en un ejercicio unilateral.

El diálogo nunca sobra en los procesos de reconciliación, pero tiene que ser sincero, lo que implica que debe resguardarse la propia identidad. Y existen instituciones, como la Iglesia, que tienen la responsabilidad moral de garantizar que el encuentro parta de actos de Justicia en los que se privilegia la fraternidad y el respeto al ser humano. La conclusión básica de estas reflexiones es que la Justicia integral como fórmula de reconciliación, lo que implica el éxito de la negociación dirigida al establecimiento de una paz verdadera, estará en el orden de la reconstitución de las relaciones humanas. Hay que entenderlo en forma clara e indubitada, Justicia no es perdón. Es a las víctimas a las que les corresponde donarlo; es indisponible, es un acto de máxima humanidad.

Al Estado le compete la efectividad de las garantías para el cumplimiento de los acuerdos de paz. Especialmente, en dirección a una administración de Justicia que en forma imparcial ejerza la vindicta pública con base

---

<sup>22</sup> Juan Pablo II, *Discurso* en Drogheda, Irlanda (29 de septiembre de 1979), 9: AAS 71 (1979)



a la verdad. También debe proteger a los actores que se arriesgaron a negociar esa paz. Pero el otorgamiento de un perdón con base a leyes de amnistía o a indultos ejecutivos solo contribuirá a manifestar el clima de impunidad que reproduzca los males que se pretendieron erradicar.

Por eso finalizo confirmando el título de esta ponencia: No existe reconciliación sin Justicia. Pero una Justicia entendida como respeto y promoción de la alteridad, la voluntad de reconocer al otro partiendo de la dignidad del ser humano. Un compromiso con la verdad.

### **Resumen**

La reflexión sobre el sentido de la Justicia permite desarrollar los presupuestos que deben marcar los procesos de pacificación de comunidades impactadas por la violencia. Además, surge la necesidad de identificar la entidad del conflicto para adecuar el encuadramiento jurídico-institucional que orienta la ejecución de los acuerdos y consolide el cese de los mismos. Todas estas precisiones definen el parámetro fundamental de una reconciliación entendida como mecanismo de restauración de las relaciones humanas, sustentado en la diversidad y el reconocimiento del otro como ser humano, lo que implica una valoración ética de todo el proceso.

**Palabras clave:** *Conflicto, Negociación, Proceso de Paz, Estado, Comunidad, Tolerancia.*

## **Sprawiedliwość podstawą pojednania: Poszukiwanie rozwiązań w labiryncie przemocy**

### **Streszczenie**

Refleksja wokół rozumienia sprawiedliwości pozwala rozwijać założenie, jak powinien rozwijać się proces pokojowy w społeczności dotkniętej (tj. doświadczonej) przemocą. Ponadto, powstaje potrzeba określenia zakresu konfliktu, w celu edukacji ram prawnych i instytucjonalnych, które prowadzą do realizacji umów i konsolidacji procesu pokojowego. Wszystkie te szczegółowe określenia podstawowych parametrów mechanizmu pojednania, zdefiniowano tu jako przywrócenie stosunków międzyludzkich, opartych na różnorodności i uznaniu człowieka jako istoty ludzkiej, co implikuje ocenę etyczną całego procesu.

**Słowa kluczowe:** *konflikt, negocjacje, proces pokojowy, państwowe, wspólnotowe, tolerancja.*

## **Justice, the Basis for Reconciliation: Finding Solutions in the Maze of Violence**

### **Summary**

Reflection concerning the understanding of justice allows for the development of the assumption concerning the development of the peace process in communities affected by (ie. experiencing) violence. In addition, there is a need to determine the scope of the conflict for the needs of education, legal and institutional framework, which lead to the realization of contracts and the consolidation of the peace process. All these details define the basic parameters of the mechanism of reconciliation, defined here as the restoration of inter-human relations, based on diversity and the recognition of man as a human being, which implies the ethical assessment of the whole process.

**Key words:** *conflict, negotiations, peace process, state, community, tolerance.*

JOANNA PAKUZA

**UKRYTA Z CHRYSZTUSEM W BOGU**  
(POR KOL 3, 3).  
**SIOSTRA URSZULA OD ŚW. JÓZEFA MARIA**  
**FURKAŁOWSKA CSIC (1901-1943)**

**Treść:** 1. Nowe życie w Chrystusie; 2. Siostra Urszula od św. Józefa (Maria Furkałowska); 3. 10. lutego 1940 roku. Deportacja; 4. Dziennik z Sybiru; 5. Ukryta z Chrystusem w Bogu; 6. Zakończenie.

### **1. Nowe życie w Chrystusie**

*Nowe życie w Chrystusie*, taki nagłówek w Biblii Tysiąclecia nosi trzeci rozdział *Listu św. Pawła do Kolosan*. U początku tego rozdziału Apostoł Narodów pisze: „Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 2-3). Dążenie do tego, „co w górze”, rodzi się bowiem ze zgody na uśmiercenie w sobie starego człowieka, ale przede wszystkim ze złożenia swego życia w Chrystusie, a ostatecznie przez Chrystusa w Bogu Ojcu.

To „ukrycie” ma szczególne znaczenie w życiu osób, które Bóg poświęca na wyłączną służbę Sobie i bliźnim – tzn. w życiu osób zakonnych. O ich ukryciu w Bogu, w Chrystusie, Jan Paweł II pisał m.in. w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata*, wyrażając jego istotę w następujący sposób: „W latach, które przyniosły głębokie przemiany i wielkie niesprawiedliwości, nadzieje i rozczarowania, doniosłe osiągnięcia i gorzkie porażki, osoby konsekrowane zapisały wspaniałe karty ewangelicznej solidarności i heroicznego poświęcenia. Równie znamienne stronicie zapisały i nadal zapisują liczne inne osoby konsekrowane, przeżywające w pełni swoje życie ukryte

---

**Mgr lic. Joanna Pakuza** – magister oraz licencjat kanoniczny teologii, doktorantka w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Aktualnie prowadzi badania nad życiem religijnym Polaków wygnanych do ZSRR w latach 1939-1945.

z Chrystusem w Bogu (Kol 3, 3) dla zbawienia świata, w duchu bezinteresowności i poświęcenia (...). Poprzez te różnorodne (...) formy życie konsekrowane ma udział w skrajnym ubóstwie, jakie obrał Chrystus, i spełnia swoje specyficzne zadanie w zbawczej tajemnicy Jego Wcielenia i Jego odkupieńczej śmierci” (VC 90).

W trwającym od 30 XI 2014 do 2 II 2016, a ogłoszonym przez papieża Franciszka Roku Życia Konsekrowanego, warto przybliżyć mało znane dotąd sylwetki zakonników i zakonnice, którym swoje „ukrycie”, a zarazem rodzzące się z niego owo nowe życie w Chrystusie przyszło przeżywać w czasach szczególnie trudnych. Świadectwo ich, wspomnianej przez Jana Pawła II, solidarności, heroizmu i poświęcenia, może stać się dla chrześcijan nowego wieku umocnieniem w ich zmaganiach, troskach bądź życiowych niepokojach. Zaś samym konsekrowanym może pomóc – jak się wyraził Papież w liście apostolskim otwierającym rok poświęcony ich powołaniu – spojrzeć w przeszłość z wdzięcznością, przeżywać teraźniejszość z pasją oraz przyjąć przyszłość z nadzieją.

W poprzednim stuleciu czasem, w jakim osoby zakonne doświadczały szczególnych prób i prześladowań, były lata drugiej wojny światowej. W Kościele w Polsce znane są szczególnie postacie wyniesionych już do chwały ołtarzy zakonników i zakonnice, którzy zostali zamęczeni z rąk oprawców hitlerowskich. Dość wspomnieć św. Maksymiliana Marię Kolbego OFMConv., bł. Jana Franciszka Czartoryskiego OP, bł. Alicję Jadwigę Kotowską CR czy chociażby 11 zakonnice nazaretanek – męczennic z Nowogródka (bł. Marię Stellę i Towarzyszki). Mniej znane są jednakże sylwetki tych, którzy ucisku doświadczali ze strony reżimu stalinowskiego. Jedną z ofiar tego systemu była s. Maria Urszula Furkałowska, która zmarła w Związku Sowieckim w roku 1943.

## 2. Siostra Urszula od św. Józefa (Maria Furkałowska)

W zbiorach Archiwum Wschodniego Ośrodka Karta w Warszawie, w powołanej do życia w 2013 r. kolekcji „Dzienniki pisane po polsku w XX wieku. Historia minionego stulecia w świetle unikatowych dokumentów”, znajduje się 87-stronicowy maszynopis zawierający *Dzienniczek z Sybiru* spisany przez s. Urszulę od św. Józefa, niepokalanekę. Kim była kobieta, której dziennik, pisany przez ponad trzy lata na małych skrawkach papieru, „przemawia” po latach do czytelnika z jednej strony prostotą spostrzeżeń, a z drugiej siłą wiary, promieniującą z tych zapisków, będących relacją o jej

życiu po deportacji do Związku Sowieckiego.

Maria Furkałowska ur. 15 IV 1901 r. w Ułaskowcach<sup>1</sup> (woj. tarnopolskie, pow. Czortków) była córką Pawła i Pauliny (z d. Winnik). W latach młodości nie uzyskała nawet podstawowego wykształcenia. W wieku 19 lat wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP<sup>2</sup>. Rok później rozpoczęła okres nowicjatu, przyjmując imię zakonne Urszuli od św. Józefa. Pierwsze śluby zakonne złożyła 2 VII 1922, by sześć lat później – 16 VII 1928, złożyć profesję uroczystą (wieczystą).

Jesienią roku 1939, u progu wojny, s. Urszula posługiwała jako zakrystianka w klasztorze w Jazłowcu, który był pierwszym domem zgromadzenia niepokalanek na ziemiach polskich. W tym burzliwym okresie niepokalanek zostały wyrzucone przez bolszewików z placówek z Maciejowie i Niżniowie. Siostrami, które z dnia na dzień pozbawiono domu, przyszedł z pomocą klasztor w Jazłowcu. Niepokalanek, które do tamtego momentu znajdowały się w placówce jazłowieckiej, by zrobić miejsce wygnankom, pojechały na jakiś czas do swoich rodzin (zakonnice pochodziły bowiem w większości z pobliskich miejscowości). Podobnie uczyniła s. Urszula. Jej rodzice mieszkali wówczas w kolonii szlachty zagrodowej Biała (parafia Burakówka). Będąc zakrystianką zabrała za pozwoleniem przełożonej do przechowania część bielizny ołtarzowej oraz figurkę Dzieciątka Jezus.

### 3. 10. lutego 1940 roku. Deportacja

Dzień 10. lutego 1940 zapisał się w historii Polski jako data symboliczna i dramatyczna zarazem – tego bowiem dnia miała miejsce pierwsza z czterech wielkich deportacji<sup>3</sup>, jakie wśród ludności kresowej przeprowadzili so-

---

<sup>1</sup> Por. *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej*, t. 15, Warszawa 1923. Obecnie miejscowość znajduje się na terytorium Ukrainy, obwód tarnopolski.

<sup>2</sup> Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, *Congregatio Sororum Immaculatae Conceptionis Beatae Virginis Mariae* (SIC), zgromadzenie zakonne, założone w 1859 w Rzymie przez J. Karską, której dzieło od 1860 kontynuowała bł. M. Darowska. Głównymi celami zgromadzenia jest szerzenie kultu Niepokalanego Poczęcia NMP, prowadzenie szkół dla dziewcząt, praca nad odnowieniem rodziny. W Polsce zgromadzenie istnieje od 1863 (Jazłowiec).

<sup>3</sup> „W dniu 10 lutego 1940 r. rozpoczęto masowe deportacje cywilnej ludności z polskich Kresów Wschodnich w głąb ZSRR, na podstawie decyzji najwyższych władz sowieckich z końca grudnia 1939 r. Operacje przygotowano w kompletnej tajemnicy i z dużą precyzją. Sporządzono imienne listy deportacyjne, z podziałem przewidzianych do wywiezienia na różne kategorie zesłańcze i skierowaniem ich do różnych miejsc przeznaczenia – obwód archangielski, Republika Komi, Syberia, Daleki Wschód, Kazachstan i inne rejony ZSRR.

wieci. Tego pamiętnego dnia, a raczej poranka (gdyż procedurę deportacji zaczynano we wczesnych godzinach rannych, by jeszcze bardziej zaskoczyć i tym samym zastraszyć niczego niespodziewających się ludzi), s. Urszula przebywała już w domu rodzinnym. Gdy żołnierze przyszli zabrać przeznaczoną do deportacji jej rodzinę, mimo że s. Urszuli nie było na przygotowanej wcześniej liście osób skierowanych do zsyłki<sup>4</sup>, przez sam fakt jej

W latach 1940-1941 zrealizowano cztery wielkie akcje deportacyjne, z których każda była przeprowadzona równocześnie na całym obszarze Kresów Wschodnich i tych terenów RP, które na mocy Paktu Ribbentrop-Mołotow zajęte zostały przez Armię Czerwoną. Deportacje rozpoczynano nocą, a funkcjonariusze NKWD w asyście uzbrojonych żołnierzy oraz cywilów – donosicieli, dobijali się do domostw uśpionych mieszkańców, przeprowadzali rewizję, dawali od 30 minut do godziny na zabranie rzeczy i całą rodzinę, z dziećmi, starcami i chorymi, ładowali na furmankę lub ciężarówkę i dowozili do stacji, gdzie następował załadunek do towarowych wagonów. Transport składający się nieraz z około 60 zaryglowanych wagonów, z obstawą uzbrojonej straży konwojowej, ruszał na wschód, w nieznaną. Pierwsza deportacja, która odbyła się 10 lutego 1940 r., objęła rodziny osadników wojskowych, leśników, średnich i niższych urzędników państwowych i samorządowych, łącznie ok. 220 tysięcy osób, mężczyzn, kobiet i dzieci, których wywieziono do kilkunastu obowów, do strzeżonych obozów – osiedli, przeważnie w tajdze, w Komi ASRR, w Krasnojarskim Kraju, a też w rejonach irkuckim, świerdłowskim i innych. Ta pierwsza deportacja była całkowitym zaskoczeniem, przeprowadzona podczas bardzo ciężkiej zimy i do najtrudniejszych klimatycznie obszarów, była najgorsza ze wszystkich, z dużą śmiertelnością, zwłaszcza dzieci. Zesłanych w lutym NKWD uznało za szczególnie groźnych, za: A. Szemioth, *Deportacje obywateli polskich na Syberię oraz represje sowieckie na Kresach Wschodnich II RP po 17 września 1939 roku*, w: „Zesłaniec”, nr 45 (2010), s.

<sup>4</sup> „Wbrew pozorom władze sowieckie nie wprowadziły po 17 września zdecydowanych środków przesładowczych wobec Kościoła (...). Wobec księży katolickich i duchownych innych wyznań nie zastosowano masowej likwidacji (...). Odnosi się wrażenie, że władze radzieckie wolały nie prowokować ludności na Kresach Wschodnich, gdyż uczucia religijne i powiązania z parafiami i lokalnymi duchownymi były silne (...). Wśród deportowanych w lutym 1940 r. księży nie było, gdyż nie zdarzało się, żeby ksiądz pochodzący z rodziny osadniczej lub leśniczej, mieszkał razem ze swoją rodziną pod tym samym dachem, co mogłoby spowodować jego wywiezienie” (Z. S. Siemaszko, *Życie religijne obywateli polskich w głębi ZSRR w latach 1939-1957*, w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, pod red. E. Walewandra, Lublin 1991, s. 129-130, 132. Na zasadzie analogii można określić przypadek s. Urszuli – wydaje się, że gdyby w czasie deportacji nie przebywała w domu rodzinnym, nie została by wysiedlona. Choć faktem jest, że niepokalanki wspominają jeszcze o innych siostrach, które w tym okresie zostały deportowane (s. Laureta z rodziną, s. Klemensa, s. Michalina, s. Kinga, s. Angela, s. Paulina, s. Reginalda.), jednakże bezpośrednio z Jazłowca. Jedną z nich – s. Laureta (Zofia Wilczyńska, †13 III 1985), zdaje się być postacią wyjątkową. Wspomina o niej szeroko A. Wartalski w: *Jazłowiec – zarys dziejów miasta*: „9 lipca 1939 roku przy uroczystej asyście delegacji Ułanów Jazłowieckich i tłumów wiernych z okolic Jazłowca ks. kardynał August Hlond ukoronował posąg Matki Boskiej Jazłowieckiej. Posąg ten od maja 1946 roku znajduje się w Szymanowie. Jedną z zasłużonych siostr niepokalank była s. Laureta, z domu Zofia Wilczyńska (...). Była ona osobą nieprzeciętną. W roku 1918 z karabinem w ręku walczyła w obronie Lwowa z Ukraińcami i dosłużyła się stopnia

obecności dołączono ją do grupy wysiedlanych do Związku Sowieckiego Polaków. W ten sposób, jak się później okazało, miała podzielić los wielu rodaków, którzy tego dnia rozpoczęli swoją krzyżową drogę na Wschód. Znamiennym jest, że w tę drogę udało się jej zabrać figurę Dzieciątka Jezus, którą wcześniej wzięła ze sobą wyjeżdżając z klasztoru w Jazłowcu.

#### **4. Dziennik z Sybiru**

Po podróży w niezmiernie trudnych warunkach – w zatłoczonych wagonach, przy kilkudziesięciostopniowym mrozie, w głodzie i obawie przed nieznaną przyszłością, s. Furkałowska ostatecznie znalazła się wraz z rodziną w syberyjskiej tajdze (Irkutckaja obłact’), ulokowana w jednym z wielu tamtejszych kołchozów. Tam właśnie rozpoczęła pisanie swojego dzienniczka, który prowadziła przez ponad trzy lata, notując swoje przeżycia

---

kaprała za dzielność i odwagę. Została odznaczona Krzyżem Walecznych. Po zakończeniu wojny wstąpiła do zakonu Niepokalanek w Jazłowcu, gdzie rozpoczęła służbę Bogu. Wspominał ją ciepło gen. bryg, Klemens Rudnicki. Kiedy w sierpniu 1939 roku w przededniu wojny Ułani Małopolscy zjawili się u furty klasztornej z prośbą złożenia votum u stóp pani Jazłowieckiej – furtianką była wówczas s. Laureta. Ona była głównym mistrzem ceremonii z ramienia klasztoru. Była bowiem kapralem i ekspertem klasztornym od spraw wojskowych. Ponieważ lubiła huk i gwar wojenny kazała ułanom ustawić na wieży zamczyska karabiny maszynowe i oddać parę serii w momencie składania votum. W listopadzie 1939 roku generał zjawił się ponownie u furty klasztornej w przebraniu cywilnym, by zobaczyć co się dzieje z siostrami zakonnymi i córkami generała, które tam były. I znowu s. Laureta otworzyła mu furtę i zaprowadziła do matki przełożonej. Te odwiedziny przekonały go, że zakonnice nie są załamane i mimo poważnej sytuacji ufnie patrzą w przyszłość. Potem losy generała i sióstr rozeszły się. W 1941 roku po wyjściu z więzienia sowieckiego znalazł się w sztabie Armii Polskiej w ZSRR. Tam doszła go wiadomość, że wśród wywiezionych jest s. Laureta. Udało się ją ściągnąć do dowództwa Armii i znalazła się w sztabie. Została w armii, przydzielona do 6-tej Dywizji Piechoty, gdzie generał był z-cą dowódcy dywizji. Za dzielną służbę mianowana starszym wachmistrzem, wraz z armią Andersa znalazła się w Palestynie, a następnie w 1943 roku w Szkocji w swoim pułku Ułanów Jazłowieckich i tam była świetliczanką aż do końca działań wojennych. Dopiero w 1945 roku gen. K. Rudnicki dowodząc I Dywizją Pancerną, stacjonującą w Niemczech, spotkał się z s. Laureta, która jechała z misją do Warszawy po ukryty sztandar pułkowy, by przywieść go do Szkocji. Ubrana cywilnie dołączyła do repatriantów i z nimi przyjechała do Polski. Po 3 miesiącach była już z powrotem. Wymizerowana i chuda i bardzo smutna, bowiem nie wywiązała się z powierzonej misji. Sztandar znalazła, ale ci którzy go przechowywali nie zawierzyli jej i sztandaru nie wydali. Sztandar dotarł do Szkocji przywieziony przez kogoś innego. Siostra Laureta uznała, że czas już wrócić do klasztoru Niepokalanek w Polsce. Była początkowo w Szymanowie, a kiedy zaczęła podupadać na zdrowiu osiadła w klasztorze Niepokalanek w Jarosławiu i tam szereg lat chorując, z amputowaną nogą zmarła 13 III 1985 roku w wieku 85 lat” (por. <http://www.lwow.com.pl/semper/jazlowiec.html>).

ółówkiem, na skrawkach zdobytego z trudem papieru<sup>5</sup>. Już ten fakt sprawia, że jej diariusz jest cennym źródłem historycznym, gdyż tak naprawdę „niewiele jest tekstów powstałych na podstawie autentycznych zachowanych notatek przywiezionych «stamtąd» i pisanych «wtedy» (...) W starych kalendarzach, na marginesach i między wierszami listów i książek (tak się działo na zesłaniu) lub po prostu na skrawkach przemyczonej gazety albo papierosowej bibułki (w więzieniu i obozie) polscy więźniowie rejestrowali codzienność, aby nie pogubić rachuby dni, aby przypominać sobie samym, kim są. Czynili to z nadzieją podtrzymywaną wbrew nadziei, że może uda im się to świadectwo wynieść z domu niewoli”<sup>6</sup>.

Siostra Urszula znalazła się „na nieludzkiej ziemi” pośród innych osób świeckich. Stanowili oni wówczas w Związku Sowieckim najlicniejszą grupę polskich zesłańców. Zdarzało się, że wielu z nich przez cały okres zesłania nie miało możliwości spotkania się z duchownym, nie miało tym samym również szansy przyjmować sakramentów. Ich religijność realizowała się więc zazwyczaj indywidualnie, w formie modlitwy osobistej, troski o swoje życie moralne, bądź wspólnotowo: poprzez organizowanie konspiracyjnych nabożeństw, przeżywanie świąt religijnych, uczestnictwo w pochówkach. Należy pamiętać że tak pierwsza jak i druga forma nie była mile widziana ze strony obozowych władz tych tzw. *specsiółków*. Były one przecież reprezentantami władzy sowieckiej – a ta była z założenia ateistyczna. Wszelkie zatem przejawy religijności tępieno i karano. Osoba s. Urszuli oraz treść jej dziennika zdają się być na tym tle ciekawym świadectwem i źródłem informacji o religijności zesłańczej.

Siostra Urszula staje się zarazem poprzez swoje zapiski, jak gdyby oczami i ustami swoich współtowarzyszy niedoli. Nie tylko widzi więcej: dostrzegając cierpienia bliźnich, dorosłych, a zwłaszcza dzieci, ale też relacjonuje ich słowa – upamiętnia choćby ich postanowienia, nazywa tęsknoty, zapisuje przemyślenia.

Swoje zapiski s. Furkałowska konsekwentnie czyniła głównie w nawiązaniu do rytmu roku liturgicznego, który nie przestał mieć dla niej znaczenia na ziemi zesłania. Rytm jej notatek wyznaczają zatem tak wielkie uroczystości – jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc, ale również inne wspo-

<sup>5</sup> „W jednym z listów do przełożonej s. Urszula wspomina: „Jak będę żyć, to więcej siostrze napiszę. Jak będzie na czym, bo o papier bardzo trudno, a szczególnie o jaką kopertę” (Karta, Archiwum Wschodnie, ZS 667, s. 7).

<sup>6</sup> I. Sariusz-Skąpska, *Polscy świadkowie GUŁagu. Literatura łagrowa 1939-1989*, Kraków 2012, s. 180.



mnienia kalendarza, jak np. uroczystość św. Józefa, święto Młodzianków, ale także zwyczajne niedziele oraz posiołkowe pogrzeby. Jak zatem na podstawie jej zapisków przedstawia się zesłańcza religijność oraz jaki obraz jej jako osoby wierzącej – zakonniczki, niepokalanki – wyłania się z tych notatek?

## 5. Ukryta z Chrystusem w Bogu

Siostra Urszula była pośród zesłanych ze swojej miejscowości jedyną osobą zakonną. To sprawiało, że przez sam fakt swojej obecności była dla tamtych ludzi znakiem obecności Chrystusa, swojego Oblubieńca. Była, jak można by to określić, ukryta z Chrystusem w Bogu, ale Chrystus był też ukryty w niej, i poprzez jej posługę uobecniał się wśród deportowanych. Jednym z przejawów tej posługi była troska i wkład w przeżywanie w ciągu roku licznych świąt liturgicznych.

### 5.1. Przeżywanie świąt religijnych

Transport, w którym znalazła się Siostra, dotarł do miejsca przeznaczenia ponad miesiąc od dnia deportacji. W jednym z pierwszych zapisków, z dnia 17 marca 1940, zakonniczka notuje: „17. marzec, niedziela Palmowa. (...) na samo wspomnienie, że u nas na pewno się sieje i idą z palmami, a tu wypada iść z gromnicami. Czarna niedziela, Gorzkie żale...”<sup>7</sup>. Kilka dni później relacjonuje pierwsze *Triduum* paschalne przeżyte na zesłaniu: „Wielki Piątek (...) tyle chorych dzieci. Postanowienia dobre: jak wrócą do domu, to kupią obraz na ofiarę (...). Wieczorem Gorzkie Żale. W ciągu dnia wszystko to myślą się przenosi do naszych kościołów”<sup>8</sup>. Opis ten nie jest oczywiście relacją z jakichś liturgicznych ceremonii, bo też na te nie było ani możliwości, ani nie uzyskano by pozwolenia. Przeżywanie tych dni sprowadzało się niejednokrotnie do zjednoczenia się jedynie myślami z tamtymi odkupieńczymi wydarzeniami męki Chrystusa i do modlitwy, z błagalną prośbą do Boga, by pomógł zesłanym nieść ich własny, wygnańczy krzyż.

Z zapisków Siostry można wnioskować, że dodatkowo starała się trudne wydarzenia, w których jej i innym deportowanym, przyszło mieć udział,

---

<sup>7</sup> Karta, Archiwum Wschodnie, ZS 667, s. 7.

<sup>8</sup> Tamże.

akceptować, interpretując wszystko w duchu wiary. Tak odczytała, w duchu zaufania Bożej Opatrzności, pogodę, jaka w Wielką Sobotę utrudniła im wyjście do pracy: „Poszli[śmy] do pracy, ale był dosyć wiatr i silny mróz, więc sowiet z tego powodu odprawił ich z lasu (...) natomiast jutro mają przyjść. Było bardzo smutno, ale złożyli zaufanie w Panu, bo w Nim tylko w tej chwili nasza pomoc i jak zechce, to jeszcze silniejszy wiatr da. (...)”<sup>9</sup>. Dzień później (czyli w Wielkanoc) rzeczywiście do pracy, z powodu podobnych warunków atmosferycznych, nie kazano wychodzić, co Siostra znów odczytała jako przejaw woli Bożej – „Bóg tak chciał”<sup>10</sup>. Siostra Urszula zaświadcza, że w tym dniu zbierano się w barakach i śpiewano pieśni wielkanocne, patriotyczne oraz maryjne. Wieczorem odśpiewano nawet nieszpory, choć jak relacjonuje s. Furkałowska – „były łzami podlane”<sup>11</sup>.

Podobne działanie Opatrzności Siostra dostrzegła w dniu Zesłania Ducha Świętego. Opisuje: „Zielone Święta. Wieczorem zapowiedzieli, że jutro do roboty. Ale prosili Bozi, więc wstajemy, a tu deszcz. A moskale mówią: «O, wysłuchał Boh polaczkiw!»”<sup>12</sup>.

Bardziej szczegółowe są zapiski m.in. z roku 1942. Już 1 stycznia pamiętnikarka czyni następujący zapis: „Wigilia Nowego Roku. Po wieczery przyszło kilka osób z naszych przyjaciół i odśpiewali psalmy. A kiedy tak śpiewając, przy tym stoliku i przy tej świecy, to myśl wciąż tam przebywała u stóp Pana, potem *Święty Boże i Przed Oczy Twoje Panie*. Nareszcie kilka kołęd, *Jeszcze Polska* i *My chcemy Boga*”<sup>13</sup>. Na podstawie zapisków można wnioskować, że właśnie Siostra była w Kałuczach jedną z organizatorek i inspiratorek życia religijnego. Bez patosu, bo przy użyciu prostych form modlitwy, jaką były m.in. pieśni religijne, jak i patriotyczne, gromadziła wokół swojej osoby ludzi, dla których również sprawy wiary nie były obojętne. Miała zarazem cały czas na myśli obecność Bożą („myśl wciąż tam przebywała u stóp Pana”) oraz troskę, by w cierpieniu wygnania oddawać współzesłańców opiece Chrystusa.

Dość dokładnie<sup>14</sup> opisuje s. Furkałowska świętowanie Wielkanocy w roku 1942: „Kaźde się obmyło łzami, potem zaśpiewali, podzielili się

<sup>9</sup> Tamże, s. 8.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 21.

<sup>13</sup> Tamże, s. 67.

<sup>14</sup> Z relacji Autorki można zauważyć pewną swobodę, jaka pojawiła się w możliwości realizowania życia religijnego w kolchozie. Można to tłumaczyć najprawdopodobniej efektem podpisanego w 1941 r. układu Sikorski-Majski.

jajkiem. Po śniadaniu (...) zebrali się wszyscy do jednego baraku, był tam zrobiony ołtarzyk, przybrany świerkami, z polskimi chorągwiemi, krzyżyk na środku, obraz Serca Jezusa, M. B. Ostrobramskiej, na ołtarzyku kilka bułeczek i kilka jajek... i tak dzieci na przodzie, potem inni, zaczęli śpiewać wśród łez nasze pieśni wielkanocne. Potem przeczytali lekcję i Ewangelię z dnia tego, *Święty Boże* i Litania do Serca Jezusa. Następnie podzielili się jajkiem, gdzie składali sobie wspólne życzenia, a każde kończyło się, ażebyśmy w następne święta już byli na swojej ziemi. Potem *Boże coś Polskę*, *Boże Ojczy* i *Serdeczna Matko*. Zebrali się tak wszyscy wspólnie i poszli na cmentarz. (...) Tam się rozeszli każde do swoich – a prawie nie ma ani jednej rodziny, ażeby nie miały swoich tu, na tym cmentarzu. Tu również obmyli się łzami i odśpiewali *Anioł Pański*, *Z tej biednej ziemi* i *Boże coś Polskę*<sup>15</sup>.

Lektura tego opisu nasuwa kilka wniosków na temat ówczesnego życia religijnego. Po pierwsze uwidacznia się w nim troska zesłańców o to, by dni świąteczne przeżywać inaczej niż pozostałe dni roku (mimo iż zdarzało się, że także w dni uroczystości nakazywano wyjścia do pracy). Była ona z jednej strony motywowana duchowo: potrzebowali oni powierzyć się Bogu, oddać mu swe troski i przed nim wylać łzy cierpienia, a także – co świadczy o głębi tej potrzeby – szukać światła i umocnienia w słowie Bożym, w Ewangelii z dnia. Z drugiej strony w tych skromnych obrzędach szukali namiastki utraconej z momentem deportacji normalności. Próbowali zarazem odtworzyć na tyle, na ile w tamtych warunkach było to możliwe, atmosferę świąt, jaką zapamiętali z ojczystej ziemi – atmosferę tradycji: symbolicznego dzielenia się jajkiem, składania życzeń, wspólnych śpiewów.

Po drugie, religijność była dla nich mocno zespojona z patriotyzmem. W opisie Autorki pieśni religijne miały przeplatać się z patriotycznymi; zesłani oprócz życzeń o treści religijnej życzyli sobie zarazem powrotu do Polski i za tę Polskę wznosili wówczas do Boga swoje modlitwy, śpiewając *Boże, coś Polskę*. Także z tego powodu religijność w obozach była tępiona, była ona bowiem zwornikiem patriotyzmu i w ten sposób rodziła w ludziach opór wobec prób sowietyzacji ich i wdrażania w komunistyczną ideologię.

Po trzecie – pamięć o zmarłych. W postawie deportowanych można dostrzec wyniesioną z Polski troskę o zmarłych oraz dbałość o cmentarze. I choć nie jest przedmiotem tego artykułu temat stosunku zesłańców do

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 72.

tematu śmierci<sup>16</sup>, to jednak ten krótki opis zdaje się potwierdzać tezę A. Kość, która przypomina, że „stosunek ludzi do zmarłych oraz do miejsc pochówków jest miarą i odwzorowaniem ich podejścia do żywych oraz wyznawanych przez nich wartości. Tam bowiem, gdzie śmierć nie ma poważania i szacunku, trudno mówić o nim również w stosunku do życia. Bez względu na to ile prawdy jest w obiegowych opiniach i mądrościach ludowych, faktem jest, że grób pozostaje jedynym widocznym znakiem obecności umarłych wśród żyjących. (...). Już sama etymologia słowa „nekropolia” (miasto umarłych) sugeruje, iż stanowią one realne dzielnice obcowania śmierci w świecie żywych, z tym że śmierci „obłaskawionej”, a więc niegroźnej. Biorąc pod uwagę, że kult grobów jest bardzo silnie zakorzeniony w kulturze i tradycji polskiej, nie dziwi zbytnio troska zesłańców i ich obawy związane z losem mogił pozostawionych na prowizorycznych cmentarzach”<sup>17</sup>.

Zesłańcy zatem nie tylko otaczali miejsca pochówku zmarłych opieką i zewnętrzną dbałością, ale przede wszystkim w dniu Zmartwychwstania, choć nie tylko wtedy, w sposób szczególny otaczali oni swoich zmarłych modlitwą, towarzyszyło im bowiem zatroskanie o ich wieczny los. Im samym ta modlitwa również niosła pociechę, ukojenie w tęsknocie, za tymi, którzy odeszli i tak bardzo potrzebną nadzieję.

W roku 1942 s. Urszula opisała również obrzędy związane z przeżywaniem przez zesłańców Bożego Narodzenia. Pisała wówczas: „Na wiliży postroili się, a szczególnie dzieci, w ubranka nowe, z tych koców poszyte, i śpiewali pieśni, aż barak się rozlegał. (...) Nie myślałam, aby Dzieciątka<sup>18</sup> dziś wyciągać ale Pan Jezus miał inne zamiary. (...) Wzięli go na stół i zaczęli śpiewać kolędę *Wśród nocnej ciszy* – i inne. Jak się zaczęli schodzić (...), to aż ściany rozpierali od śpiewów i ciasnoty. Moskale nie mogli się napatrzeć (...), a Dzieciątko się uśmiecha i wszystkich przyjmuje. I tak śpiewali, myślą będąc w naszej Polsce i kaplicy (...). Tym razem moskale nam nie przeszkadzali, nie zabraniali – i my się cieszyli, że nam dają spo-

<sup>16</sup> Szerzej na temat stosunku zesłańców do śmierci oraz o polskich cmentarzach na miejscach zsyłek np. tu: E. Jackowska, *Deportacja na Sybir – doświadczenie śmierci*; K. Kość, *Zesłani na zawsze. Stosunek deportowanych w latach 1940-1941 Polaków do śmierci i zmarłych rodaków*; S. Leończyk, *Polskość syberyjskich cmentarzy. Szkice z przeszłości* [w: „Zesłaniec”].

<sup>17</sup> K. Kość, *Zesłani na zawsze. Stosunek deportowanych w latach 1940-1941 Polaków do śmierci i zmarłych rodaków*, w: „Zesłaniec” nr 31 (2007), s. 29.

<sup>18</sup> Chodzi o figurę Dzieciątka Jezus, którą Siostra zabrała ze sobą wyjeżdżając z Jazłowca, a która potem udało się jej zabrać w momencie wywózki. Figurkę tę wyjmowała m.in w momentach świąt. W swoim *Dzienniczku* wspomina o niej bardzo często.

kój”<sup>19</sup>.

W relacji zakonnicy znów w pierwszej kolejności zwraca uwagę podniosłe przeżywanie przez zesłańców dnia Bożego Narodzenia. Jak szacunek dla tradycji (przejawiający się chociażby w założeniu uroczystego stroju) był dla nich ważny, świadczy fakt, że ubrania, choćby miały być uszyte z koców, musiały być na te dni nowe lub przynajmniej czyste i schludne. Polaków łączył we wspólnym świętowaniu śpiew kolęd. Wspólne muzykowanie rozjaśniało serce i choć na ten jeden, wyjątkowy wieczór Narodzenia Chrystusa, wprawiało w lepszy humor i na nowo budziło nadzieję na nadjeście lepszych dni, a ostatecznie na powrót do utraconego kraju.

Siostra notuje również, że figura Dzieciątka Jezus była dla niej symbolem przyjęcia przez Chrystusa do siebie wszystkich tam obecnych – i modlących się Polaków, i przypatrujących się im „moskali”. Według siostry uśmiech, zatrzymany na twarzy Dzieciątka w tej małej statule, jest skierowany do każdego. W ten sposób miłość Boga dociera do wszystkich i po najdalsze krańce ziemi.

Można powiedzieć, że w tym prostym spostrzeżeniu niepokalanki z Jazłowca kryje się przecucie głębokiej, teologicznej myśli, jaką wiele lat później wyraził papież Benedykt XVI, mówiąc że Kościół nie ma obrzeży, miejsc, do których miłość Boga zdawałaby się mieć „za daleko”. W Loreto, w roku 2007, Ojciec Święty przypominał: „W Kościele nie ma peryferii, bo gdzie jest Chrystus, tam jest centrum, On jest centrum”. Wydaje się, że zesłani doświadczały wówczas na sobie podświadomie tej właśnie rzeczywistości: choć byli pozbawieni dostępu do księży, choć znajdowali się poza swoimi parafiami, diecezjami, poza widzialną strukturą ziemskiego Kościoła (w ZSRS nie istniała wówczas poza dwoma katolickimi parafiami, organizacja Kościoła katolickiego), to nie znaczy, że byli na peryferiach<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 83.

<sup>20</sup> Znaczenie terminu „peryferie” rozwija w swoim nauczaniu również papież Franciszek. Jego interpretację również można w pewnych kwestiach odnieść do ówczesnej sytuacji Polaków na zesłaniu: „Pojęcie peryferie można rozumieć w trojaki sposób. Po pierwsze — peryferie to miejsca i ludzie, gdzie nie ma Boga. Trzeba tam iść, aby Go zanieść. Po drugie — istnieją tzw. peryferie egzystencjalne. Obejmują one bardzo różnorakie doświadczenia, które sytuują się w obszarach takich jak: bieda materialna, ubóstwo duchowe, samotność, smutek, choroba, więzienie, cierpienie, obojętność, ignorancja, ból itd. Po trzecie — można rozumieć pojęcie „peryferie” w sensie teologicznym. Określa się nim wszelkie sytuacje, „gdzie wierni są najbardziej narażeni na napaść tych, którzy pragną ograbić ich z wiary”. To ograbianie nie musi się dokonywać jako bezpośredni atak na wiarę, przekonania religijne czy walkę z Kościołem. (...). A jeszcze głębiej — peryferie to stan braku nadziei, peryferie to stan utraty wiary. Papież Franciszek podpowiada: Kościół musi tam iść z Chrystusem [za:

Kościoła. Przeciwnie – byli w jego centrum, bo był wśród nich Chrystus, który obiecał, że „gdzie dwóch lub trzech zebranych jest w moje imię, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Siostra Urszula, jako osoba zakonna, odczytała także w tej kwestii swoje posłannictwo do przybliżania ludzi do Chrystusa, poprzez wspólne przeżywanie świąt Jego narodzenia, a w konsekwencji do czerpania od Niego potrzebnych sił, nadziei i pociechy.

## 5. 2. W posłudze dobra

Będąc na zesłaniu s. Urszula była jednakże nie tylko zakonnica, wrażliwą na kwestie religijne, dbającą o podtrzymywanie płomienia wiary w sobie i bliźnich, nie tylko zwracającą uwagę na sprawy duchowe, ale pozostała również realistką, mocno stąpającą po ziemi. W swojej obecności pośród współzesłanych była przede wszystkim człowiekiem. Człowiekiem, który potrafił „być”, „czuć”, „współczuć”, „współcierpieć”.

Niepokalanka z Jazłowca miała oczy szeroko otwarte przede wszystkim na cierpienia dzieci. Choć sama doświadczała głodu, to ich niedożywienie wzbudzało w niej litość: „Biedne dzieci! Wszystko to się wałęsa, aż litość bierze. Brudy wszędzie okropne, rodzice chorzy na czerwonkę. Mleczka albo jajka na lekarstwo dostać nie można, za żadne skarby”<sup>21</sup>. Buntowała się także na ich sytuację codzienną, brak możliwości rozwoju, prowadzenia normalnego, beztroskiego życia, jakim powinien się charakteryzować wiek dziecięcy. Pisała: „Najgorzej to biedne dzieci: wszystko to krzyczy w baraku, bo na dworze jeszcze mocno zimno i nie mają w czym iść. A barak jest szalenie ciasny (...) i brudy wszędzie”<sup>22</sup>. Dodawała również: „Tak żał patrzeć na te dzieci, jak one się marnują, ani tego pożywienia do sytości, ani tej szkoły”<sup>23</sup>.

Jednak najwięcej cierpienia przysparzało jej patrzeć na śmierć dzieci. Była przy nich blisko w chwilach konania: „Znowu zaczęło się konanie małego trzyletniego Władzia (...). Bardzo się to dziecko męczyło, dałam mu obrazek Naszej Pani J. przy ramieniu, odmówiliśmy litanie i inne akty strzeliste, ale ten stan trwał... (...). W [innym kącie] męczy się okropnie niejaka Janeczka (...). Odmówiliśmy litanie i położyłam jej obrazek na piersi, a jej mamusia położyła na nią coś ze ślubnego – i po jakich kilku

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/niedziela201402-o\\_kosciele.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/niedziela201402-o_kosciele.html), 19 VI 2015].

<sup>21</sup> Tamże, s. 8.

<sup>22</sup> Tamże, s. 10.

<sup>23</sup> Tamże, s. 74.

minutach oczka wzniosła i już widać było, że się zaczyna konanie. Zapalili gromnicę i miałam to szczęście, że trzymałam jej w rączce. Skrzywiła trzy razy usteczkami i już po wszystkim. Zmówiliśmy *Magnificat*. Bardzo rodzina ubolewa, bo to jedyne dziecko”<sup>24</sup>.

Siostra Urszula starała się towarzyszyć dzieciom bliskością i modlitwą w ostatnich chwilach ich życia. Dodawała otuchy, trzymała za rękę, wsta-  
wiała się za nimi do Boga. Widziała w nich przyszłych orędowników w nie-  
bie. Pisała: „Na każdej niemal pryczy jak nie umarli, to chory. Robi to bar-  
dzo przykre wrażenie. Ale kto mądrze to rozumie, to wszystko po Boże-  
mu bierze i ofiaruje za Polskę. Cieszymy się, że Pan Jezus bierze sobie tych  
aniołków i kolonia w lesie się rozszerza, a my mamy nowych Orędowników  
i ufamy, że jak pójdą do Pani Jazłowieckiej, to o nas nie zapomną. Każde  
z nich dostało obrazeczek do rączek (...)”<sup>25</sup>.

Zakonnica cierpi nie tylko z powodu dzieci zmarłych, ale również osie-  
roconych – którym do rozlicznych dramatów zesłania przyszło doliczyć  
jeszcze śmierć rodziców. Siostra Furkałowska relacjonuje: „Był pogrzeb  
pani Stanikowej, która osierociła 12-ro dzieci i człowieka, ojca, który rów-  
nież zostawił kilkoro dzieci. Mieli około 45 lat. Deszcz padał bardzo, ale  
biedne sieroty tak obstały wokoło grób i ojciec ich, tak rzewnie płakały,  
że litość brała”<sup>26</sup>.

Sama czerpiąc siły z modlitwy, dawała je innym. Towarzyszyły jej za-  
pewne słowa św. Pawła i wraz z nim błogosławiła Boga, powtarzając: „Bło-  
gosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosier-  
dzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym naszym  
utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udręce,  
pociechą, której doznajemy od Boga. Jak bowiem obfitują w nas cierpienia  
Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy” (2 Kor  
1, 3-5).

Jednakże s. Urszula nie tylko żywiła miłość do prześladowanych, ale –  
bardzo ewangelicznie – otaczała współczuciem nieprzyjaciół i za nich się  
modliła. O władzach obozowych pisała: „Najgorzej żal to tych biednych  
sowietów, jak oni patrzą na to [na obrzędy wielkanocne], z jakim żalem.  
Niektórzy chodzili z nami na cmentarz – a ci młodzi, jak oni patrzą na to,  
jak się zachwycają; jak zobaczą jaki obrazek, to aż nimi wstrząsa, jak się  
zapytują: co to? A jak proszą o obrazek, mówiąc: ach, żeby to ja umiał się

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 10.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 21.

modlić, czemu to ja nic nie wiem o tym Bogu?”<sup>27</sup>. Swoją obecność pośród Rosjan Siostra odczytywała jako misję i zadanie: „I tak się widzi, że Matka Boska obrała sobie tę Polskę na to, żeby przez nią przynieść zbawienie dla tej Rosyi”<sup>28</sup>.

### 5. 3. Przeżywanie tożsamości zakonnej na zesłaniu

Wspominając zaangażowanie s. Urszuli w pomoc bliźnim, opisując jej postawy w byciu „dla” innych deportowanych wraz z nią, nie można nie odnieść się do pytania o to, w jaki sposób realizowała i przeżywała na zesłaniu swoją tożsamość zakonną jako taką. Przyszło jej być zakonnica wygnaną w jakimś głębokim sensie podwójnie: z jednej strony z ojczyzny, ale z drugiej – ze wspólnoty zakonnej. Inni zesłani przybywali zazwyczaj z rodzinami. Siostra Urszula także co prawda została wysiedlona z krewnymi, ale nie należy zapominać, że jako zakonnica miała już wówczas inną rodzinę, zakonną, z którą łączyły ją więzy duchowe. Dla niej, jako dla profeski wieczystej w zgromadzeniu niepokalanek, była to relacja podstawowa, ważniejsza w tym momencie niż relacja do najbliższych krewnych.

W jednym z listów skierowanych do matki przełożonej wspomina o doświadczeniu samotności i tęsknocie za wspólnotą zakonną: „Siostrko kochana! Przeważnie proszę o wiadomość, gdzie Matka, w którym domu? A może w Jazłowcu? To w duchu się tulę do kolan i nie wiem od czego zacząć, bo bardzo biedna tu jestem. Żebym miała chociaż jaką towarzyszkę, ale tak to czuję się samotnie”<sup>29</sup>.

Siostra Urszula ma wewnętrzną świadomość, że o własnych siłach trudno byłoby jej znieść to doświadczenie. Za źródło trwania uznaje pomoc łaski: „Wczoraj Narodzenie Matki Bożej i niedziela, a tu dookoła [pracują] i kują w tej kuźni i różne rzeczy jak w inny dzień i tak – ale czuję wielką łaskę, bo bez niej byłabym bardzo biedną”<sup>30</sup>.

Jest dla niej umocnieniem również pamięć o współsiostrach, które pozostały w Polsce: „Całuję ręce Matki, Siostrze i wszystkim Siostram, chociaż nie wymieniam, ale wszystkie mam w sercu i Bogu co dzień polecam. Siostrę Iwonę proszę o westchnienie u stóp Pana”<sup>31</sup>. Wydaje się, że s. Furka-

<sup>27</sup> Tamże, s. 72.

<sup>28</sup> Tamże, s. 72.

<sup>29</sup> Tamże, s. 36.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.



łowskiej towarzyszyła mocna świadomość, że dzięki wzajemnej modlitwie, jest blisko swojej wspólnoty w Jazłowcu. Dzięki modlitwie i łączności, jaka mimo tysięcy kilometrów, jednoczy ją w Chrystusie z jej siostrami.

Łatwiej było jej znosić oderwanie od wspólnoty, gdy miała poczucie, że jest potrzebna w miejscu zesłania, że Bóg działa przez nią i jej posługę. Zdaje się potwierdzać to opis jej odczuć po udzieleniu chrztu jednemu z małych dzieci, urodzonemu na zesłaniu. Siostra pisała: „Przychodzę i zastaję w baraku jedną kobietę. Ta prosi o chrzest dla dziecka, bo nie ma pewności, czy ochrzczone, bo tylko miało znak krzyża wodą zrobiony na czole – i strasznie go obsypało, więc boi się, że jak umrze, bo ona nie ma pewności. Więc od Dzieciątka Jezus wzięłam ten ręcznik, miało pod główką – i dostało ten ręcznik i medalik. Antoś się nazywał. Jak mi serce biło po tym chrzcie, ale co za szczęście!”<sup>32</sup>. Zatem wśród smutków zesłania s. Urszula odnajdywała szczęście w posłudze, w realizowaniu wobec bliźnich, duchowego macierzyństwa, do którego jako zakonnica była zaproszona.

Zapisane na początku słowa św. Pawła, o ukryciu z Chrystusem w Bogu, również dobrze oddają tę specyfikę jej bycia zakonnicej na wygnaniu. „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3) – pisał Apostoł. Siostra Urszula wielokrotnie w swoim wnętrzu, w licznych sytuacjach cierpień, prześladowań, wyśmiewania za wierność Bogu, za wiarę – umierała, umierała dla siebie, dla świata, aby żyć bardziej dla Boga, a przez Niego dla bliźnich. Trudne warunki zewnętrzne, dalekie od ideału ciszy klasztornej celi, od możliwości modlitwy w zaciszu zakonnej kaplicy, nie przeszkodziły jej, dążyć do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi (por. Kol 3, 2). W ten sposób dała jasne świadectwo wierności Jezusowi, swemu powołaniu i misji oraz potwierdziła, że także w warunkach „ziemi nie ludzkiej” można pozostać człowiekiem, gdy ma się spojrzenie serca skierowane na Chrystusa – Boga-Człowieka.

## 6. Zakończenie

Ostatni zapis w swoim dzienniku poczyniła s. Urszula w dniu 7 marca 1943 r. Tchnie nadzieją powrotu do Polski, a zamyka go stwierdzenie: „Na naszych łzach i cierpieniach budujemy naszą ojczyznę. Ufamy, że jeszcze posłyszemy dzwony i żyć będziemy pod naszym niebem, oddychając powietrzem naszych ślicznych kwiatów, ale trzeba na to sobie zasłużyć przez

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 36.

ofiara i cierpienie”<sup>33</sup>. Kilka miesięcy później, 20 sierpnia 1943 r., osłabiona i schorowana, piorąc w rzece ubrania, zasłabła i utonęła. Wydaje się, że ofiara, o której wspomniała w pożegnalnym, jak się potem okazało, wpisie, została przyjęta i dopełniona – *Missa est*.

Do końca pragnęła jednoczyć się z cierpieniami Chrystusa, do końca widziała sens swojej obecności na wygnaniu i poprzez ofiarowywanie swojego życia każdego dnia w służbie Bogu i ludziom, chciała wypełniać powierzone jej powołanie.

Nie doczekała powrotu do ojczyzny. Wrócił tam jednak jej dzienniczek, który zachował i przywiózł do Polski ojciec s. Urszuli. Powróciła również strzeżona przez s. Furkałowską figura Dzieciątka Jezus. Paweł Furkałowski odnalazł po powrocie siostry z Jazłowca i im przekazał te dwie wyjątkowe „relikwie”, jakie pozostały po jego córce. Pozostało po niej jednak przede wszystkim świadectwo jej życia oddanego Bogu i dobro, jakie niosła Polakom i Rosjanom, które uczyniła przez trzy lata swego pobytu na zesłaniu. Jej życie i posługa przypominają o wielu odważnych zakonnikach i zakonnicach, którzy także w latach drugiej wojny w miejscach wygnania nieśli, w próbujący wyprzeć Boga z ludzkiego życia, Związek Sowiecki, miłość Chrystusa i jego dobroć, czynioną ich rękami.

### Streszczenie

W latach 1940-1941 z części terytorium II Rzeczypospolitej Polskiej na wschód od linii granicznej, ustalonej w układzie pomiędzy III Rzeszą a ZSRS w 1939 roku, miały miejsce cztery deportacje ludności polskiej. Pośród zesłanych w pierwszej deportacji – 10 lutego 1940 roku – znalazła się s. Urszula Furkałowska, niepokalanka, której przyszło realizować swoje powołanie zakonne w nowych, wyjątkowych okolicznościach zewnętrznych. Swoje refleksje notowała w spisywanym przez siebie na zesłaniu dzienniku. Artykuł zawiera liczne odniesienia do treści jej pamiętnika, na podstawie których można odtworzyć charakterystykę życia religijnego prowadzonego na zesłaniu oraz jej osobiste świadectwo życia wiary na „niehumanitarnej ziemi”.

**Słowa kluczowe:** s. Urszula Furkałowska, deportacja, Związek Sowiecki, dziennik, życie zakonne.

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 87.

## **Hidden with Christ in God (cf. Col 3: 3). Sister Urszula of St. Joseph Maria Furkałowska CSIC (1901-1943)**

### **Summary**

In the years 1940-1941 there were four deportations of Polish people from parts of the Second Republic of Poland, namely from areas east of the border line established on the grounds of the Third Reich and the Soviet Union agreement. On 10th of February 1940, sister Urszula Furkałowska (Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception) was among the people first deported. She found herself in unique conditions regarding her religious calling and started noting her reflections in a private journal. The article contains many references to the content of this journal, on the basis of which religious life characteristic to the exile as well as her personal evidence of faith on “inhuman land” can be analyzed.

**Key words:** *sister Urszula Furkałowska, deportation, the Soviet Union, journal, religious life.*



KS. JAN SKRZYPEK

## DUCHOWE ASPEKTY POJEDNANIA W ŚWIETLE 2 KOR 5,18-21

**Treść:** Wstęp; 1. Paweł a wspólnota chrześcijan w Koryncie; 2. Kontekst i struktura tekstu 2 Kor 5,18-21; 3. Znaczenie terminów *καταλλα*, *σω* i *καταλλαγη*; 4. Owoce duchowe posługi jednania; Podsumowanie.

### Wstęp

Św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian użył nader interesującego zwrotu w odniesieniu do jednego z aspektów swego apostołatu. Chodzi o wyrażenia, które Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako posługa jednania (2 Kor 5,18). Można powiedzieć, że zwrot ten otrzymał swój synonim w następnym zdaniu, w wyrażeniu (2 Kor 5,19). Wyrażenie to występuje w kontekście, w którym św. Paweł nawołuje swoich adresatów, aby pojednali się z Bogiem. Jednakże wzmianka o posłudze jednania, czy jak to przetłumaczył Edward Dąbrowski, o urzędzie jednania<sup>1</sup>, jest tutaj dość zagadkowa. Współczesnemu czytelnikowi może ona kojarzyć się z wieloma sprawami. Na przykład z posługą jednania w czasie udzielania sakramentu pokuty czy z posługą Słowa Bożego, a także z zachęcaniem chrześcijan do nawrócenia i praktykowania cnót, oraz z wieloma innymi aspektami aktywności apostołskiej, jakie mogą nasuwać na myśl wyrażenie posługa (lub urząd) jednania. Przede wszystkim należy ustalić, w jakim znaczeniu św. Paweł używa słowa urząd. Dostępne nam słowniki biblijne niewiele dają informacji na ten temat<sup>2</sup>. Tak samo ważną jest rzeczą dokładne zapoznanie się ze

---

**Ks. mgr Jan Skrzypek** – mgr teologii, kapłan diecezji St. Pölten w Austrii. Doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

<sup>1</sup> E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 429.

<sup>2</sup> *Słownik biblijny*, H. Langkammera OFM, Katowice 1982, nie zawiera hasła „urząd” ani „posługa”. X-Leon-Dufour *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, wprawdzie zawiera hasło „posługa”, jednakże przy słowie *diakonia* powołuje się na Dz 6,1,4 i Rz 12,7, a zupełnie pomija tekst z 2 Kor 5,18-21.

znaczeniem czasownika καταλλάσσω, który pojawia się tylko w Listach św. Pawła<sup>3</sup>. Jedynie w 1 Kor 7, 11 czasownik ten ma znaczenie świeckie, gdy chodzi w nim o pojednanie się żony z mężem. We wszystkich pozostałych tekstach słowo to służy do opisanie rzeczywistości religijnej. Rzecz tym bardziej znamienita, że jeśli czasownik ten użyty jest w stronie czynnej, to podmiotem tej czynności jest zawsze Bóg lub Chrystus, a jeśli w stronie biernej, to podmiotem jest człowiek. Tak więc Bóg dokonuje pojednania, a człowiek zawsze zostaje pojednany<sup>4</sup>. Jak na tym tle przedstawia się zatem urząd jednania, o którym wspomina Apostoł i jakie przynosi duchowe owoce? Odpowiedź na to pytanie będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

## 1. Paweł a wspólnota chrześcijan w Koryncie

O powstaniu wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie czytamy w 18. rozdziale Dziejów Apostolskich. Paweł przybył do tego miasta podczas drugiej podróży misyjnej. Zatrzymał się w domu Akwili i Pryscylli, którzy przybyli tam wcześniej z Rzymu, ponieważ na mocy edyktu Klaudiusza musieli opuścić Wieczne Miasto. Posiadali oni zakład, w którym pracował też Paweł – podobnie jak oni – przy wyrobie namiotów. Dzięki tej pracy mógł zarobić na swoje utrzymanie i na działalność misyjną. Gdy otrzymał wsparcie materialne od wspólnoty Kościoła z Filipii, poświęcił się wówczas jedynie pracy ewangelizacyjnej. Przeniósł się do domu „bojącego się w Boga” Ty-

---

<sup>3</sup> Rz 5, 10; 1Kor 7, 11; 2 Kor 5, 18.19.20.

<sup>4</sup> Zob. Nie powstało zbyt wiele opracowań na interesujący nas tu temat. Artykuł M. E. Thrall (*Salvation Proclaimed*. V. 2 Corinthians 5, 18-21: *Reconciliation with God*. ExT 93: 1982, 8 s. 227-232) zajmuje się stroną filologiczną terminów i stara się ukazać pochodzenie terminologii pojednania w pierwotnym chrześcijaństwie. F. Hahn w swoim artykule („*Siehe, jetzt ist der Tag des Heils*”. *Neuschöpfung und Versöhnung nach 2 Kor 5,14-6,2*. EvT 33:1973, 3, s. 244-253) na temat 2 Kor 5,14-6,2 zajmuje się tematem rzeczywistości nowego stworzenia, zaś mało uwagi poświęca sprawie posługi jednania. O. Hofius w artykule na temat 2 Kor 6,19 (*Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort vor der Versöhnung (2 Kor 5, 19)*). ZNW 71:1980, 1-2, s. 3-20) prowadzi raczej dyskusję z poglądami M. Wotera na temat, czy św. Paweł nawiązuje do PS 104,27 czy PS 77,5. Jednocześnie stwierdza, że słowo jednania jest Słowem Bożym, którego nie można porównywać z przepowiadaniem czy posługą samego apostoła. Artykuł C. B. Cousara (*II Corinthians 5,17-21*. Interpr 35:1981, 2, s. 180-183) jest jedynie ogólnym wprowadzeniem w tematykę omawianej perykopy. A. J. Chvala-Smith (*The Politics of Reconciliation in 2 Corinthians 5*. W: *Proceedings of the Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*. 6:1991, s. 210-221) rozpatruje kwestię pojednania na tle kontekstu społecznego starożytnych miast żydowskich i greckich. Według niego Pawłowi chodzi o polepszenie stosunków pomiędzy Jerozolimą a Kościołami rozsianymi w miastach hellenistycznych.

tusa Justusa, który mieszkał w pobliżu miejscowej synagogi. Wysiłki ewangelizacyjne Pawła przyniosły wymierne owoce. Dużym echem odbiło się nawrócenie zwierzchnika synagogi korynckiej Kryspusa. Paweł przebywał w Koryncie przez osiemnaście miesięcy, po czym wraz z Akwilą i Pryscyllą odpłynął do Efezu<sup>5</sup>. On sam uważa siebie za ojca tej wspólnoty, czemu daje wyraz w 1 Kor 4,15: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie”<sup>6</sup>.

Po opuszczeniu Efezu Paweł utrzymywał żywy kontakt z tamtejszą wspólnotą, odpowiadając na jej zapytania, starając się przeciwdziałać zaistniałym tam podziałom i otaczając swoją apostołską troską korynckich chrześcijan. Świadectwem tej więzi i bliskości jest Pierwszy List do Koryntian. Paweł zaleca w nim (1 Kor 16,1-4), aby przeprowadzić kolektkę dla wspólnoty chrześcijan z Jerozolimy. Zapowiada również, że sam przybędzie do Koryntu. Do tej wizyty jednak nie doszło, ponieważ we wspólnocie korynckiej pojawili się przeciwnicy Pawła, którzy stawiali pod znakiem zapytania jego apostołat<sup>7</sup>. W zaistniałej sytuacji apostoł postanowił udać się do Koryntu. Był to krótki pobyt, o którym wspomina w 2 Kor 12,14: „Oto po raz trzeci zamierzam do was przybyć, a nie będę was obciążał. Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych. Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątności, lecz rodzice dzieciom” i 2 Kor 13,1: „Oto teraz po raz trzeci wyruszam do was”. Ta wizyta była dla Pawła bardzo trudna i bolesna. Ktoś spośród korynckich chrześcijan wystąpił przeciw niemu i uczynił to w sposób obelżywy. Paweł nawiązuje do tego wydarzenia w 2 Kor 2,5: „Jeżeli zaś ktoś smutek sprawił, to nie mnie, lecz po części – by nie przesadzać – wam wszystkim” i 2 Kor 7,12: „Dlatego też choć napisałem wam, to nie z powodu tego, który dopuścił się niesprawiedliwości, ani nie przez wzgląd na pokrzywdzonego, lecz by okazać nasze wobec Boga zatroskanie o was”. Paweł wzburzony tym faktem wraca do Efezu, ale od razu zapowiada, że przybędzie do Koryntu, jednakże to przyście musi być dobrze przygotowane. Dlatego Apostoł pisze tak zwany „List we łzach” (2 Kor 10–13),

<sup>5</sup> Por. np. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*. Część I, Tarnów <sup>3</sup>2000, s. 98-99.

<sup>6</sup> O apostołskiej świadomości Pawła pisze dokładnie A. J. Najda, *Apostołski wymiar służby na podstawie listów św. Pawła*, w: W. Chrostowski (red.), *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 366-388.

<sup>7</sup> Por. A. J. Najda, *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats* (Europäische Hochschulschriften XXIII/784), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, s. 147-152.

aby uzmysłwić chrześcijanom z Koryntu ich niewłaściwe i nieuprawnione postępowanie. Rozdziały 2 Kor 1-7 uważane są za „List pojednawczy”. Apostoł nie tylko wybacza Koryntianom wyrządzone mu zło, lecz przede wszystkim wzywa do przebaczenia i pojednania<sup>8</sup>.

## 2. Kontekst i struktura tekstu 2 Kor 5,18-21

Spójrzmy na analizę Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, podaną przez E. Dąbrowskiego<sup>9</sup>. Autor ten podzielił ów List na trzy zasadnicze części. Część pierwszą zatytułował *Znamiona pracy apostołskiej św. Pawła* (1,12-7,16), część drugą nazwał *Jakmużna dla braci Jerozolimy* (8,1-9,15), a trzecią opatrzył tytułem *Odpowiedź dla przeciwników* (10,1-13,10). Jak widać, interesujący nas tekst znajduje się w części pierwszej, w której św. Paweł szeroko opisuje swoją działalność apostołską, wyjaśniając i odpowiadając na zarzuty niektórych członków kościoła w Koryncie (1,12-2,17), ukazując wzniosłość urzędu apostołskiego (3,1-7,1) i przekazując wieści przyniesione przez Tytusa (7, 2-16). Nasza perykopa znajduje się w centrum sekcji drugiej (3,1-7,1), pomiędzy deklaracjami o niezachwianej ufności w Bogu (3,1-18), a wskazaniem, że odbiorcy Listu potrzebują miłości i bojaźni Bożej (6, 14-7, 1). Sekcję 4,1-6,13 E. Dąbrowski zatytułował *Trudy Apostoła w służbie Ewangelii*<sup>10</sup>. Najpierw Apostoł dowodzi, że nie głosi samego siebie, lecz „Chrystusa Jezusa jako Pana” (4,5), wskazuje na trudy i udręki apostołskiej posługi (4,7-18). Paweł kładzie też nacisk na różnego rodzaju doświadczenia, które musiał znosić w trakcie swego apostołowania, gdyż one są warunkiem powodzenia jego misji (4,7-15). Następnie ogłasza pewność zmartwychwstania w obliczu lęku przed śmiercią (4,16-5,10). Miłość Chrystusa przynagła Apostoła, albowiem to, co było stare przeminęło, a teraz nastąpiła nowa rzeczywistość. Ten bowiem, „kto pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (5,18). Po tych słowach następuje analizowany przez nas tekst, w którym Paweł ukazuje siebie jako ambasadora. Chrystusa ze względu na pojednania świata z Bogiem (5,18-21). Tak więc perykopa nasza wpisuje się w szerszy wywód Apostoła Narodów na temat różnorodnych form jego posługiwania i głoszenia Ewangelii.

---

<sup>8</sup> Por. A. Paciorek, dz. cyt., s. 121-122.

<sup>9</sup> E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 399-400.

<sup>10</sup> Tamże, s. 399.



W omawianym tekście możemy wyróżnić dwie zasadnicze części: 5,18-19 oraz 5,20b-21. Natomiast wiersz 20a stanowi niejako przejście z jednego tematu w drugi. Kluczowym tematem części pierwszej jest temat „jednania”. Bóg poprzez Chrystusa pojednał ze sobą ludzi i ten sam Bóg powierzył Apostołowi posługę jednania. Bóg bowiem przebaczył ludziom grzechy, a apostołom powierzył słowo jednania. W omawianym tekście dwukrotnie spotykamy czasownik *καταλλάσσω* i dwukrotnie rzeczownik *καταλλαγῆς*. Ponadto zauważamy, że wypowiedź ta zbudowana jest na typowym paralelizmie synonimicznym, ponieważ pierwsze zdanie kończy się słowami *τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς*, a drugie słowami *τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*. Ponadto pierwszy człon zdania pierwszego mówi o tym, że Bóg pojednał nas przez Chrystusa oraz pierwszy człon zdania drugiego informuje, że Bóg pojednał ze sobą w Chrystusie świat. Mamy zatem niezaprzeczalnie do czynienia z paralelizmem synonimicznym, a więc formą wypowiedzi, z której często korzystali semici.

Zdanie zawarte w w. 20a: „Przez Chrystusa więc jesteśmy niejako ambasadorami Boga, który przez nas napomina”, jest niejako przejściem do drugiego tematu zawartego w ww. 20b i 21. Mianowicie w. 20a informuje, że apostołowie, spełniając posługę jednania, działają z mandatu samego Chrystusa. Na tej podstawie Apostoł Paweł może zwrócić się do swoich adresatów w formie kategorycznego rozkazu: „Za (pośrednictwem) Chrystusa nalegamy: pojednajcie się z Bogiem. (Bóg) Tego, który nie znał grzechu uczynił za nas grzechem, abyśmy się stali sprawiedliwością Boga w Nim”. Ta część (w. 20b-21) zbudowana jest nieco inaczej. Zauważamy w niej raczej konstrukcję ramową. Chrześcijanie mają pojednać się z Bogiem (w. 20b), mają stać się sprawiedliwością Boga w Chrystusie (w. 21b). Natomiast w centrum wypowiedzi mowa jest o tym, że Bóg uczynił Chrystusa tym, który był bez grzechu „za grzechem”. Jest to niewątpliwie ciekawa wypowiedź, która wymaga osobnej analizy.

Mając za sobą umiejscowienie tekstu w szerszym kontekście całego Listu oraz próbę ukazania struktury badanej perykopy, mamy prawo zapytać, jaka jest główna myśl w niej zawarta. Otóż możemy powiedzieć, że nicią wiążącą cały ten tekst jest idea pojednania w Chrystusie Boga z ludźmi i ze światem oraz fakt, że w obecnej sytuacji apostołowie otrzymali od Boga mandat posługi jednania. Są oni niejako ambasadorami samego Chrystusa poprzez którego dokonało się dzieło pojednania. Ta tradycja była podstawą dla budowy Kościoła i jest owocna dla trwania Kościoła w świecie.

### 3. Znaczenie terminów καταλλάσσω i καταλλαγή,

Zacznijmy od zanalizowania kluczowych terminów zawartych w omawianym tekście, ich znaczeń i zaplecza pojęciowego, aby móc później omówić duchowe aspekty posługi pojednania, o której mówi św. Paweł w 2 Kor 5,18-21.

Najpierw omówimy czasownik καταλλάσσω. W Nowym Testamencie czasownik ten występuje sześć razy i tylko w Listach św. Pawła: Rz 5, 10.10; 1 Kor 7,11; 2 Kor 5,18.19.20. Zwróćmy uwagę, że połowa tych miejsc znajduje się w omawianej przez nas perykopie. Jakie znaczenie ma to słowo? Fr. Büchsel, omawiając jego znaczenie, stwierdza, że pierwszy i podstawowy sens tego słowa nie jest dostatecznie jasny<sup>11</sup>. Mówi, że w treści tego słowa przeważa idea zmiany, podobnie jak to ma miejsce przy słowie διαλλάσσω. Główne znaczenia tego słowa to:

- a) *zmieniać* lub *zmieniać się* (strona zwrotna) (por. Jer 31,39 w przekładzie Septuaginty),
- b) *zmieniać*<sup>12</sup>,
- c) *pojednać*<sup>13</sup>,
- d) *pojednać się*<sup>14</sup>.

Septuaginta korzysta tylko czterokrotnie z tego czasownika, a mianowicie u Jer 31,39 i w 2 Mch 1,5; 7,33; 8,29.

W religii greckiej i hellenistycznej słowo καταλλάττειν i καταλάττεσθαι ma zdecydowanie znaczenie drugorzędne. Spotykamy je jedynie u Sofoklesa<sup>15</sup>, gdzie mowa jest, iż człowiek nigdy nie potrafi osiągnąć pełnego pojednania z bóstwem.

Inaczej rzecz się przedstawia w judaizmie. Tutaj, jak słusznie zauważa Fr. Büchsel<sup>16</sup>, mimo że słowo to nie pojawia się zbyt często, to jednak posiada zabarwienie religijne. Służy ono na oznaczenie pojednania pomiędzy Bogiem i ludźmi, którzy Go o to proszą lub którzy wyrażają skruchę i nawracają się szczerym sercem. Tak mamy na przykład w 2 Mch 1,5, gdzie czytamy: „Niech wysłucha waszych modlitw, niech da się wam przejednać i niech was nie opuści w złym czasie!”. Podobnie mamy w 2 Mch 7,33: „Je-

<sup>11</sup> Fr. Büchsel, art. καταλλάσσω i inne. TWNT 1, s. 254. Zob. też M. E. Thrall, Salvation Proclaimed V. 2Corinthians 5:18-21. Reconciliation with God. ExT 93:1982, 8, s. 227-232.

<sup>12</sup> Platon, *Phaed.*, 69a; Herodot, II 13,12.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Oec.* II 15, s. 1348b 9.

<sup>14</sup> Ksenofont, *Ant.* I 6,2.

<sup>15</sup> Ai. 744.

<sup>16</sup> Fr. Büchsel, dz. cyt., s. 254.

zeli zaś żyjący Król nasz zagniewał się na krótki czas, aby nas ukarać i poprawić, to znów się pojedna ze swoimi sługami”.

Termin καταλλάσσω w języku rabinicznym odpowiada słowom *riššâ* i *pijjêm*. Pierwszy z tych terminów oznacza: *stać się łaskawym, dać się przebłagać*. W formie hitpael znaczy *pojednać się, być pojednanym*. Jego aramejski odpowiednik *aršî* znaczy *zachowywać się przyjaźnie, być pojednanym*. Drugi termin *pijjêm* znaczy *uśmierzyć, uspokoić, pojednać*, a w formie hitpael: *dać się przejednać, być pojednanym*.

A jakie znaczenie ma termin καταλλάσσω w Nowym Testamencie, poza naszym tekstem?

Przyjrzyjmy się najpierw tekstowi, w którym słowo to nie ma zabarwienia religijnego. Chodzi o 1 Kor 7,11: „Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddała żony”. W tekście tym chodzi o spontaniczne pojednanie się żony z mężem. Fr. Büchsel zauważa, że „tak jak w greckich dokumentach matrymonialnych słowo ἀπαλλάσσεσθαι jest terminem technicznym na oznaczenie separacji małżeńskiej, tak słowo καταλλάσσεσθαι jest terminem oznaczającym pojednanie się tychże”<sup>17</sup>.

Przejdźmy teraz do pozostałych tekstów, które dotyczą relacji Bóg – człowiek. Pierwszy z nich to Rz 5,10: „Jeśli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”.

Kazimierz Romaniuk, komentując ten tekst, pisze: „Cały wiersz wyraźnie nawiązuje do kontekstu poprzedzającego, tzn. do ww. 6-9, z tym, że 10a streszcza niejako fragment 6-8a - 10b powtarza w. 9, ukazując tę samą myśl od strony bardziej pozytywnej. Być może iż pewna gradacja myśli w stosunku do w. 9 polega na tym – i to pozwoliłoby zrozumieć celowość użycia w tym miejscu partykuły .... – że pojednanie to coś więcej niż samo usprawiedliwienie (Kühl) lub jeszcze inaczej: usprawiedliwienie – akt o charakterze zewnętrznym, obiektywnym – każdy człowiek przyswaja sobie osobiście, ugruntowuje pojednując się z Bogiem. Zawsze przy tym należy pamiętać, że akt pojednania powoduje pewną zmianę w człowieku i tylko w człowieku, a nie w Bogu. Człowiek pojednany z Bogiem znów staje się wrażliwy na działanie miłości Bożej, wchodzi w ponowny kontakt z Bogiem. Czasownik καταλλάσσω w znaczeniu technicznym występuje co prawda tylko w pismach Pawła, nie wykluczone jednak, iż pojawiał się już

<sup>17</sup> Fr. Büchsel, dz. cyt., s. 255.

w przedpawłowych tekstach liturgicznych (Käsemann). Oznacza on kres stanu pewnej wrogości człowieka wobec Boga...<sup>18</sup>.

Komentarz K. Romaniuka można również z powodzeniem zastosować do perykopy 2 Kor 5, 18-21. W 2 Kor 5,18 pojednanie z Bogiem uczyniło człowieka nowym stworzeniem. W 2 Kor 5,17, a więc w bezpośrednim kontekście naszej perykopy czytamy, że „kto pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Do chwili odkupieńczej śmierci Chrystusa byliśmy wrogami, niegodziwcami, ludźmi bezsilnymi (por. Rz 5,6), grzesznikami (Rz 5,8), lecz z momentem naszego odkupienia zostaliśmy całkowicie pojednani z Bogiem. Miłość Boża została rozlana „w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Jeśli jednak status człowieka wobec Boga zmienił się tak radykalnie, to jednak postawa Boga względem człowieka nie ulega zmianie. Bóg bowiem to wszystko wpisał w dzieje zbawienia i w zapowiedziach prorockich Starego Testamentu objawił swoją wolę zbawienia i łaski<sup>19</sup>.

#### 4. Owoce duchowe posługi jednania

Głównym efektem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest pojednanie człowieka z Bogiem, przywrócenie człowieka do stanu pokoju i zjednoczenia z Ojcem. Tym efektem jest pojednanie, przywrócenie pokoju po okresie wojny. W sensie religijnym analizowane terminy oznaczają powrót człowieka do Bożej łaski po okresie buntu, wyrażonego przez grzech, i wykroczeń przeciwko Bożemu prawu. Dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa człowiek został – mówiąc obrazowo – na nowo wprowadzony na dwór Boży (Rz 5,2). Chrystus stał się naszym „pokojem” (Ef 2,14), gdyż to on zburzył mur dzielący Żydów i Greków, stworzył: „nowego człowieka” i pojednał go z Bogiem w jednym ciele. Poprzez krzyż ustała wrogość i Chrystus przyniósł pokój ludziom z Bogiem (Rz 5,1).

Paweł przypisuje akt pojednania Ojcu. Bóg Ojciec pojednał ludzi przez Chrystusa, a w sposób szczególny przez Jego śmierć (Rz 5,9). Wtedy gdyśmy byli nieprzyjaciółmi Boga, zostaliśmy pojednani z Nim poprzez śmierć Jego Syna.

---

<sup>18</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian*, Poznań 1978, s. 135-136.

<sup>19</sup> Fr. Büchsel, dz. cyt., s. 255-256.

#### 4.1. Posługa jednania na tle innych posług Kościoła

Jan Stępień zalicza posługę jednania do charyzmatów. Według tego autora posiadamy cztery zestawy charyzmatów: 1 Kor 12,4-11; 1 Kor 12,28-30; Rz 12, 6-8 i Ef 4,11. Na podstawie 1 Kor 12,4-11 dzieli on wszystkie charyzmaty na trzy kategorie: charyzmaty intelektualne (oświecenia umysłu), nazywa tu charyzmatami (w. 4) posługiwania (w. 5) i sprawności (moc czynienia cudów)<sup>20</sup>.

Według 1 Kor 12,28-30 do charyzmatów posługowań należą: apostołowanie, prorokowanie, nauczania, wspieranie pomocą, dar rządzenia. Według Rz 12,6-8 św. Paweł dorzuca do „posługowań” jeszcze charyzmat *διακονία ἐν τῇ διακονίᾳ*, co Biblia Tysiąclecia przetłumaczyła jako „urząd diakona – dla wykonywania czynności diakońskich” z podaną w przypisie uwagę, że Rz 12,7 można rozumieć szerzej i odnosić do każdej czynności kościelnej. Odpowiedzialnym za przekład tego tekstu w Biblii Tysiąclecia jest ks. Felicjan Kłoniecki. Wydaje się jednak, że jest to przekład zbyt dowolny i zbyt daleko idący poza ramy tekstu greckiego. K. Romaniuk w swoim komentarzu do Listu do Rzymian podaje taki przekład: „ci, którzy zostali obdarzeni darem posługiwania, niech posługują innym”<sup>21</sup>. Autor ten, wyjaśniając słowa „dar posługiwania”, stwierdza, że „to z pewnością nie jest aluzja do urzędowego diakonatu, gdyż ten będzie wymieniony w w. 8. Nie wydaje się, by również była tu mowa o szczególnych urządach – ani konkretniej: o trzech hierarchicznych stopniach kapłaństwa, jak chcieli zachodni Ojcowie Kościoła. Termin *διακονία* należy tu chyba uznać za *nomen genericum*. W ten sposób zostały łącznie określone różne posługi, o których będzie mowa w najbliższych wierszach”<sup>22</sup>.

Posługa jednania, o którym mówi tekst 2Kor 5,18 należy niewątpliwie do grupy różnorodnych posługowań, a więc do drugiej grupy wymienionej przez J. Stępnia<sup>23</sup>.

Czym są charyzmaty? Zwięźłą definicję charyzmatu podaje Hugon Langkammer w swoim słowniku biblijnym, w którym czytamy, że jest to „dar Ducha Bożego, udzielany poszczególnym osobom dla dobra społeczności. Ta cecha odróżnia charyzmat od innych łask, które nie muszą posia-

<sup>20</sup> J. Stępień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979 s. 499.

<sup>21</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian*, Poznań 1978, s. 242.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 499.

dać przeznaczenia społecznego. Charyzmatykami ST byli głównie prorocy, których działalność miała na celu odrodzenie religijne Izraela. Dary Ducha na czasy mesjańskie zapowiadał już ST (np. J 1 3,1n). W NT charyzmat służy budowaniu Kościoła i głoszeniu ewangelii<sup>24</sup>.

Charyzmat zatem to w pierwszym rzędzie dar Ducha Świętego dany dla posługi całej społeczności. Jeden Duch różnie działa w każdym członku Kościoła ku wspólnemu dobru całego organizmu Kościoła (1 Kor 12,7 por. 1 Kor 14,26). „Charyzmaty zatem stają się dla wspólnoty chrześcijańskiej wezwaniem do spełnienia posług i czynnej miłości. Dlatego więc Paweł 1 Kor 14 nie będzie rozwodził się nad darami prorokowania i mówienia różnymi językami, zachęca jedynie wiernych, aby starali się o większe dary łaski (12,3), równocześnie wskazując im największy charyzmat Ducha, jakim jest miłość (1 Kor 13). W sumie więc charyzmaty nie są darem jednostkowym, jakkolwiek otrzymuje je jednostka, lecz są to dary dla umocnienia wzajemnych więzi poszczególnych członków ciała Chrystusowego i jego wzrostu. W różnorodności charyzmatów objawia się pełnia bogactwa i mocy wywyższonego Pana, który poprzez swojego Ducha spaja Kościół w jeden potężny organizm, w którym największym darem Ducha jest miłość jako absolutna i permanentna wartość<sup>25</sup>.”

A zatem w 2 Kor 5, 18 (posługa jednania) mamy do czynienia z charyzmatem udzielonym apostołowi na służbie społeczności chrześcijańskiej. Powstaje jednak pytanie, czy ludzi w tym akcie pojednania zachowują się aktywnie czy biernie?

Prawdą jest, że ludzie poprzez diakonię, a także katallagh/j, stają się aktywni albowiem ta posługa daje im prawo i zdolność pojednania się z Bogiem. Prawdą jest również i to, że słowa kathllaghmen i katallage, ntej w Rz 5, 11 rozumiane są w znaczeniu biernym a nie medialnym, gdyż paralelny tekst z w. 9 zawiera stronę bierną. Ponadto należy dodać, że teksty te nawiązują do czynności spełnionej w nas przez Boga, a nie do naszej czynności. Prawdą jest również i to, że „otrzymaliśmy pojednanie” (Rz 5,11). Ale właśnie tutaj przychodzi nam z pomocą tekst 2 Kor 5,20, z którego wyraźnie wynika, że Bóg nie narzucił nam swojej inicjatywy, ale posłużył się działalnością swoich ambasadorów: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20-21). Bóg zatem

<sup>24</sup> H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 36.

<sup>25</sup> H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 91-92.

respektuje naszą osobowość i naszą wolną wolę. Dlatego należy wykluczyć, by św. Paweł przypisywał człowiekowi tylko bierną rolę w akcie pojednania. W rzeczywistości nawet wobec faktu pojednania człowiek jest osobą i właśnie jako osoba, czyli stworzenie czynne i wolne, zdolny jest do aktu pojednania. Potwierdzenie tego znajdujemy dzięki porównaniu imperatywu „pojednajcie się!” z 2 Kor 5,20 i „niech się pojedna” z 1 Kor 7,11. Nie ulega wątpliwości, że w tym ostatnim wypadku słowo καταλλαγῆναι suponuje ze strony małżonki oddzielonej od męża aktywnego uczestnictwa w proponowanym przez męża akcie pojednania. Gdyby tego nie było, nie byłoby możliwe ustanowienie prawdziwej jedności między małżonkami.

Paweł przedstawia pojednanie zawsze jako fakt osobowy: „my” zostaliśmy pojednani (Rz 5,9.10; 2 Kor 5,18). Jedynie w 2 Kor 5,19-20 jest wzmianka o pojednaniu świata. Jednakże tutaj „świat” nie jest przeciwstawiony „nam”, lecz wskazuje na całość, wszystkich ludzi, których „my” stanowimy część. Ten świat jest grzeszny i nieczny, podobnie jak „my” byliśmy takimi, zanim pojedналиśmy się z Bogiem. Pojednanie, będąc przeznaczone dla całej ludzkości, jest w ciągłym postępie i rozpowszechnianiu się i w tym znaczeniu można go określić jako pojednanie świata. Gdyby Paweł pojmował dzieło pojednania jako fakt już zamknięty przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wówczas nie mógłby mówić o posłudze jednania. Tymczasem pojednanie ludzkości z Bogiem jeszcze nie zostało dokonane w pełni, ponieważ jeszcze nie została zakończona posługa jednania, jeszcze słowo jednania nie doszło do wszystkich ludzi, do całego świata<sup>26</sup>.

#### **4.2. „Być w Chrystusie sprawiedliwością” (2 Kor 5,21)**

Zastanówmy się teraz nad tym, co znaczy w pismach św. Pawła zwrot „być w Chrystusie”. Temat ten szeroko omówił H. Langkammer w niedawno opublikowanym dziele o Kościele<sup>27</sup>. Znakomity biblista polski wyróżnia w tym wyrażeniu aż pięć aspektów: aspekt relacji, pneumatyczny, współegzystencji w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, teocentryczny i uniwersalistyczny. Na pierwszym miejscu mamy aspekt relacji tego, który jest w Chrystusie do osoby wywyższonego Pana. Oznacza to, że kto jest w Chrystusie, „znajduje się w nurcie życiodajnym Pana”. „Ciało w Chrystusie” znaczy zatem, że Kościół swoją egzystencję, pojętą jako żyjącą i dzia-

---

<sup>26</sup> Fr. Büchsel, dz. cyt., s. 257.

<sup>27</sup> H. Langkammer, dz. cyt. s. 89.

łąjącą jedność w ciele, bierze z niewyczerpanej mocy życiodajnej wywyższonego Pana”<sup>28</sup>. W aspekcie pneumatycznym chodzi o to, że chrześcijanin zostaje włączony do Mistycznego Ciała Chrystusa poprzez tego samego Ducha. Wszystkich bowiem przenika ten sam Duch (1 Kor 12,13). Jezus Chrystus działa teraz poprzez swego Ducha, którego zstąpił na apostołów, a przez nich na innych członków Kościoła po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego poprzez chrzest. Jednocześnie z momentem chrztu św. rozpoczyna się w człowieku współegzystencja ze zmartwychwstałym Chrystusem. Podstawą do takiego wniosku jest między innymi tekst Listu do Rzymian 6,3-11:

„Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu. Otóż jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga. Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie”.

W tym samym liście św. Paweł zachęca swoich czytelników, „aby składali ciała swoje jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu” (Rz 12,1). Wynika stąd, że skoro Chrystus żyje dla Boga (Rz 6, 10; Flp 2, 11) owo bycie w Chrystusie wiernych znajduje swój ostateczny sens w życiu dla Boga (aspekt teocentryczny).

Zbawienie przyniesione przez Chrystusa ma również aspekt uniwersalistyczny. Apostoł podkreśla, że z chwilą odkupieńczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa wszyscy stanowimy jedno w Jezusie Chrystusie (Ga 3,28). „Tę wspólnotę sprawia chrzest, który Paweł w tym miejscu nazywa <<przywdzianiem Chrystusa>>. Znaczy to, że relacja wspólnoty będącej w Chrystusie poprzez chrzest stanowi również realną relację do ciała

---

<sup>28</sup> Tamże.



w Chrystusie. Być eklezjalnie – wspólnotowo – w Chrystusie znaczy stać się ciałem w Chrystusie<sup>29</sup>.

W tym kontekście łatwiej nam jest zrozumieć, co św. Paweł miał na myśli, mówiąc o tym, że mamy „być w Chrystusie sprawiedliwością” (2 Kor 5,21). Chodzi o to, że całe dzieło zbawienia odbywa się w Chrystusie i przez Chrystusa. Stajemy się sprawiedliwi poprzez zanurzenie w śmierci Jezusa oraz w Jego zmartwychwstaniu. Umieramy dla grzechu, a żyjemy dla łaski. Stajemy się nowym stworzeniem, przywdziewamy Chrystusa zmartwychwstałego.

## **Podsumowanie**

Ażeby odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest posługa jednania w działalności Kościoła Chrystusowego – pierwotnego i współczesnego – należy w pierwszym rzędzie stwierdzić, że w badanym tekście chodzi przede wszystkim o pojednanie się ludzi z Bogiem. Jest to warunek nieodzowny dla tych wszystkich, którzy chcą czerpać z niewyczerpanych skarbów Bożej miłości okazanej nam dotykalnie przez Jezusa Chrystusa. Pojednanie z Bogiem jest darem, otrzymywanym za pośrednictwem ambasadorów Boga, tzn. poprzez Bożych wysłanników, którzy poprzez różnorakie zachęty nakłaniają ludzi do nawrócenia, zmiany dotychczasowego życia grzesznego na życie zgodne z Bożym prawem. Dzisiaj tymi wysłannikami Boga są przede wszystkim biskupi i kapłani, którzy głoszą Dobrą Nowinę w czasie katechezy, homilii, w czasie misji i rekolekcji św., albowiem posługa jednania to przede wszystkim słowo jednania (2 Kor 5,19). Inną formą jednania ludzi z Bogiem jest sakrament pokuty, czyli spowiedź święta. Tutaj, w sakramencie pokuty człowiek na nowo odradza się do nowego życia zgodnego z Bożym prawem, życia w miłości i dobroci względem innych. Sakrament pokuty udzielany przez kapłana jest - można powiedzieć - najwyższym stopniem posługi jednania człowieka z Bogiem.

Na tle posługi jednania pojawia się również kwestia jedności całego Kościoła. Wierzymy w jeden, święty Kościół. Jednakże zauważamy w nim również przeróżne podziały. List do Koryntian wskazuje nam również i tutaj kierunek dla wszelkiej działalności ekumenicznej. Wiadomo, ile Paweł miał trudności z Kościołem w Koryncie, ile go spotkało w nim zniewag i przykrości. Wiadomo też, że w gminie tej było wiele sporów, które mogły

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 90.

prowadzić do podziałów (1 Kor 1,11-13).

Paweł, łagodząc spory w gminie korynckiej, nawołuje przede wszystkim do pojednania się z Bogiem: „Pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20). To właśnie stanowi fundament, na którym można załagodzić wszystkie inne spory wynikłe z ludzkiej słabości i ułomności. Jeżeli na tym fundamencie budowany jest dialog między chrześcijanami, wówczas ustaną niechęci i kłótnie, a zapanuje powszechnie pokój Chrystusowy.

### Streszczenie

Św. Paweł w Drugim Liście do Koryntian użył, w odniesieniu do jednego z aspektów swego apostołatu, wyrażenia, które Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako posługa jednania (2 Kor 5,18). W szerszym kontekście całego Listu i próbie ukazania struktury badanej perykopy możemy powiedzieć, że nicią wiążącą cały ten tekst jest idea pojednania w Chrystusie Boga z ludźmi i ze światem oraz fakt, że w obecnej sytuacji apostołowie otrzymali od Boga mandat posługi jednania. Są oni niejako ambasadorami samego Chrystusa, poprzez którego dokonało się dzieło pojednania. Kościół współczesny odwołuje się do tej tradycji.

**Słowa kluczowe:** *Paweł, pojednanie, 2 Kor; urząd jednania, przebaczenie, apostołat.*

## Spiritual Aspects of Reconciliation in the Light of 2 Cor. 5, 18-21

### Summary

St. Paul in his Second Letter to the Corinthians, used an expression in relation to one aspect of his apostolate, which NIV translates as ministry of reconciliation (2 Corinthians 5:18). In the wider context of the whole Letter and in an attempt to show the structure of the study pericope we can say that the issue of the whole text is the idea of reconciliation in Christ God with people and with the world, as well as the fact that in the current situation apostles received from God the mandate of the ministry of reconciliation. They are kind of ambassadors of Christ, through whom the work of reconciliation was accomplished. The Church of today refers to this tradition.

**Key words:** *Paul, reconciliation, the office of reconciliation, forgiveness, apostolate.*

O. ADAM WOJTCZAK

## MARYJNE OBLICZE OBLACKIEJ MIŁOŚCI BRATERSKIEJ

**Treść:** 1. Maryjność i braterstwo oblackie w dokumentach i dotychczasowych studiach; 2. Nauczycielka braterskiej miłości; 3. Świadek apostołskiej miłości.

Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej<sup>1</sup> założył w 1816 roku św. Eugeniusz de Mazenod. Początkowo przewidywał tylko utworzenie wspólnoty kapłanów oddanych ewangelizowaniu Prowansji. Nazwał ich dlatego „Misjonarzami Prowansji”. Tytuł ten wyszedł jednak szybko z użycia, gdyż podjęli posługę poza Prowansją. Przyjęli wówczas nazwę *Oblaci Św. Karola Boromeusza*, który był nie tylko wzorem dla duchowieństwa, lecz też patronem rodziny Mazenodów, w której wszyscy pierworodni z ojca na syna nosili to imię<sup>2</sup>. Kiedy Eugeniusz udał się w 1825 roku do Rzymu, by prosić papieża o zatwierdzenie *Reguł*, postanowił ponownie zmienić nazwę założonej rodziny zakonnej. Wybór nazwy „Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej” był konsekwencją dojrzewania w nim nowej, pełniejszej wizji posłannictwa zgromadzenia. Zrozumiał, że aby oblaci potrafili odpowiedzieć na naglące potrzeby Kościoła zniszczonego przez Wielką Rewolucję Francuską, muszą utożsamić się z Niepokalaną, oddać się jak Ona na służbę zbawczego planu Boga. „Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej – pisał Założyciel z Rzymu do o. Tempiera – to imię

---

**O. prof. dr hab. UAM Adam Wojtczak** – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, Zakład Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wykładowca WSD Misjonarzy Oblatów M. N. w Obrze i WSD Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu, członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego oraz Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej. Autor trzech książek i ok. 60 artykułów z zakresu mariologii.

<sup>1</sup> Artykuł ukazał się w nieco zmienionej formie w wersji francuskiej: *Pour valoriser l'aspect marial de la charité fraternelle des Oblats*, „Oblatio. Revue de Vie Oblate” 3 (2014), nr 2, s. 195-217.

<sup>2</sup> Por. M. Gilbert, *Oblaci Maryi Niepokalanej*, w: *Słownik wartości oblackich*, red. F. Ciardi, Poznań 2004, s. 536-537.

cieszy serce i ucho. [...] Cieszymy się, że nosimy Jej imię i Jej służymy”<sup>3</sup>, a były przełożony generalny, L. Deschâtelets konkluduje: „to nie etykieta. Ta nazwa nas określa”<sup>4</sup>.

Oprócz maryjności, istotnym elementem oblackiego charyzmatu jest braterska miłość. Św. Eugeniusz uważał ją za oś, wokół której toczy się życie oblatów. Praktykują ją wpieryw pośród siebie, kochając się jak bracia, traktując zgromadzenie nie inaczej niż jako rodzinę najbardziej zjednoczoną, jaka istnieje na ziemi<sup>5</sup>. Przed śmiercią powiedział do nich: „Zachowujcie między sobą miłość, miłość, miłość, a na zewnątrz gorliwość o zbawienie dusz”. Spontanicznie uznano te słowa za duchowy testament, który streszcza charyzmat, jakim chciał przepoić życie zgromadzenia<sup>6</sup>. Pragnął, żeby wspólnoty oblackie były na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich opisanych w Dziejach Apostolskich, a więc zjednoczone wokół Jezusa, który jest ich „wspólną miłością i wspólnym Mistrzem”<sup>7</sup>. Sam Założyciel dał przykład, kochając bez reszty współbraci. Świadkowie potwierdzają, że nikt nie był dla nich w takiej mierze ojcem, jak on<sup>8</sup> – kochał nie tylko słowem, ale jego miłość wyrażała się w drobiazgach codziennego życia.

Zgłębianie charyzmatycznej natury powołania oblackiego jest stosunkowo młode. Trzeba było czekać aż do czasów współczesnych, żeby na nowo ją przemyśleć. Założyciel nie napisał o niej naukowego traktatu. Dopiero od połowy XX wieku badacze usiłują dokładniej określić, co nazywamy oblacką duchowością. Ma słuszność F. Ciardi, kiedy stwierdza, że „mówienie o powołaniu oblackim jako charyzmacie wydaje się najlepszym spo-

<sup>3</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Tempier* (22 XII 1825), w: *Écrits oblats I*, t. VI, Rome 1982, s. 234.

<sup>4</sup> L. Deschâtelets, *Notre vocation et notre vie d'union intime avec Marie Immaculée* (Circulaire, nr 191), w: *Circulaires administratives des Supérieurs Généraux aux membres de la Congregation des Missionnaires Oblats de M. L.*, t. V, 1947-1952, Rome 1952, s. 347. Racje i duchowy sens nazwy zgromadzenia analizują M. Bélanger, «*Regina Congregationis nostrae*». *Réflexions sur notre vocation et notre esprit marial*, III, *Existence d'un esprit marial*, „*Études Oblates*” 19 (1960), s. 219-241 i K. Lubowicki, *Dlaczego Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej?*, w: *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego. Niepokalanów, 15-17 października 2004 roku*, red. D. Mastalska, Częstochowa-Niepokalanów 2005, s. 237-245.

<sup>5</sup> Por. Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Hippolyt Guibert* (29 VII 1830), w: *Écrits...*, t. VII, Rome 1983, s. 206-207.

<sup>6</sup> Por. M. Gilbert, *Les «Novissima verba» du Fondateur*, „*Études Oblates*” 28 (1969), s. 45-59.

<sup>7</sup> F. Santucci, *Wspólnota*, w: *Słownik...*, s. 822.

<sup>8</sup> Por. Y. Beaudoin, *The spritual Journey of E. de Mazenod*, „*Vie Oblate Life*” 47 (1988), s. 254-255; K. Lubowicki, *Misterium i dynamika miłości w życiu św. Eugeniusza de Mazenoda*, Wrocław 2006, s. 159-164.

sobem jego wszechstronnego opisu i uniknięcia dychotomii ciągle ukrytej pomiędzy działaniem i kontemplacją, posłannictwem i życiem duchowym<sup>9</sup>. W tym celu konieczne jest wyróżnianie składników charyzmatu i zestawianie ze sobą, by umożliwić ich lepsze zrozumienie. Oczywiście, należy je odczytywać w świetle historycznego postępowania Założyciela i całego zgromadzenia.

I tak się faktycznie dzieje. Dokumenty i studia oblackie dostrzegają klucz do interpretacji ducha oblackiego w dwóch elementach: „oblat – mąż apostołski” lub „oblat – zakonnik”<sup>10</sup>. Ta dwubiegunowość nie oznacza jednak dwoistości, ale jest raczej wyrazem bogactwa, złożoności oblackiego charyzmatu. Ukazuje jedność modlitwy i misji, życia wspólnotowego i apostołstwa<sup>11</sup>. Konstytucja 37. mówi na przykład o związku braterskiej miłości ze świadectwem, wspólnotą i posługą: „Posłannictwo wypełniamy we wspólnocie i przez wspólnotę [...]. Gorliwość każdego powinna być podtrzymywana przez miłość braterską. [...] W miarę jak wzrasta pomiędzy nimi komuniamy umysłów i serc, oblaci dają świadectwo przed ludźmi, że Jezus wśród nich żyje i tworzy z nich jedno, by ich posyłać na przepowiadanie swego Królestwa”<sup>12</sup>.

W kontekście tych powiązań, w których jeden składnik oblackiego charyzmatu przyczynia się do pogłębionego rozumienia i owocnej realizacji następnych, rodzi się pytanie o związek maryjności z braterską miłością, czyli dwóch elementów, które w wyjątkowy sposób stanowią o specyfice oblatów. Założyciel bardzo nalegał na braterską miłość i wymagał czegoś szczególniejszego w sposobie jej przeżywania. Tę specyfikę dostrzegają inni. Mówią, że zauważyli coś specyficznego w oblackim sposobie przeżywania braterstwa, odnoszeniu się do siebie w prostej i otwartej serdeczności. Sami oblaci nie potrafią jednak sprecyzować, co ich odróżnia w miłości braterskiej od innych zakonników. Nie jest ona przecież cechą wyłącznie oblacką. Cóż jest w niej charakterystycznego? Wydaje się, że między innymi maryjne oblicze. Założyciel pragnął, aby Niepokalana była zawsze obec-

<sup>9</sup> F. Ciardi, *Charyzmat*, w: *Słownik...*, s. 89.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 76-77. F. Jetté przedłożył oryginalną syntezę tych dwóch tematów: *Oblat Maryi Niepokalanej – mąż apostołski. Komentarz do Konstytucji i Reguł Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z 1982 r.*, Poznań 2007.

<sup>11</sup> M. Zago, *Dimension missionnaire de la communauté oblate*, „Études Oblates” 30 (1971), s. 9-16; F. Ciardi, *Quelques traits de la communauté à la lumière de la vie apostolique*, „Études Oblates” 36 (1977), s. 203-224.

<sup>12</sup> K 37, w: *Konstytucje i Reguły Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*, Rzym 2000, s. 51-52.

na w życiu oblatów. Nie obrał nazwy zgromadzenia z racji kultu, ale kierując się pragnieniem, aby utożsamienie oblatów z Nią stało się programem ich życia<sup>13</sup> – też miłości braterskiej. Na następnych stronicach przyjrzyć się co i w jakim kontekście dokumenty i studia oblackie mówią o maryjnym obliczu braterskiej miłości.

## 1. Maryjność i braterstwo oblackie w dokumentach i dotychczasowych studiach

Duchowość św. Eugeniusza była wybitnie chrystocentryczna. Nie był on teoretykiem życia wspólnotowego. Nie starał się wytłumaczyć racji teologicznych, ale żył rzeczywistością komunii w Chrystusie i zalecał ją oblatom. Komentując pierwsze *Konstytucje i Reguły*, uczył, że wszystko mieści się w tym: „«Virtutes et exempla Salvatoris nostri Jesu Christi assidua imitatione prosequendo». Oby wyryto te słowa w swym sercu, oby je zapisano wszędzie, by je mieć nieustannie przed oczyma”<sup>14</sup>. Przy innej okazji mówił o jedności jako serdeczności, która winna istnieć pomiędzy członkami zgromadzenia. Powracał ciągle do myśli, że „tworzymy rodzinę, w której wszyscy wchodzący w jej skład chcą mieć jedno serce i jedną duszę”<sup>15</sup>.

Dostrzegał jednocześnie Maryję obecną i ściśle zespoloną z tajemnicą Chrystusa. Uważał Ją nie tylko za Matkę oblatów, ale także wzór do naśladowania, aby uczyć się miłować Boga i bliźnich. Z tej racji dowodził, że „od dnia oblacji oblatom nie wystarczy być zwyczajnymi sługami Maryi, lecz trzeba, aby byli Jej poświęceni w sposób specjalny”<sup>16</sup>. „Nosić Jej imię oznacza naśladować Jej cnoty”<sup>17</sup> – a więc też cnotę miłości braterskiej. Ponadto powinni angażować się w zbawczą misję Chrystusa, w którą Ona zaangażowała się najdoskonalej. Pozostaje więc dla nich modelem życia i posługi apostołskiej<sup>18</sup>. Nawet w niebie – głosił – oblaci, zjednoczeni ze sobą, są bardzo blisko swej Patronki i pod Jej przewodnictwem gotowi do usług Chry-

---

<sup>13</sup> Por. K. Lubowicki, *Maryja*, w: *Słownik...*, s. 405.

<sup>14</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Nos saintes Règles* (Circulaire, nr 14), w: *Circulaires administratives*, t. I, 1850-1885, Paris 1887, s. 125. Por. F. Jetté, *Oblat Maryi Niepokalanej...*, s. 218-219.

<sup>15</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Tempier* (24 II 1816), w: *Écrits...*, t. VI, s. 20.

<sup>16</sup> Tenże, *Lettre au p. Honorat* (18 VIII 1843), w: tamże, t. I, s. 60.

<sup>17</sup> K. Lubowicki, *Maryja w życiu i działalności bł. Eugeniusza de Mazenoda – Założyciela Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej – w świetle jego pism*, Obra 1984, s. 84 (mps, Biblioteka WSD w Obrze).

<sup>18</sup> Por. tenże, *Maryja...*, s. 405.

stusa, za którym poszli na ziemi, a którego już kontemplują<sup>19</sup>. Streszczają jego myśl o maryjnym obliczu miłości braterskiej słowa, które kazał wyrycić na piedestale figury wzniesionej w ogrodzie klasztornym w Notre-Dame de l'Osier: „Cui nomen dederas, cui cor, sobolem aspice praesens” („Spójrz łaskawie na ten ród [plemię], któremu dałaś imię i serce”).

W zbliżonym duchu i stopniu wypowiadają się o związku maryjności z braterską miłością dokumenty oblackie – zarówno dawne, jak i współczesne. *Reguły* z 1818 roku wymagały, aby oblaci odprawiali codziennie nabożeństwo do Maryi, gdyż tylko w kontekście przynależności do Niej zrozumieją swą tożsamość, i propagowali kult maryjny: uczyli Ją szanować, kochać i czcić<sup>20</sup>. Obecne *Konstytucje i Reguły*, z 2000 roku, konkretyzują, że oblaci widzą w Niej wzór wiary Kościoła i własnej; w wielkiej zażyłości z Nią przeżywają bóle i radości misjonarskiego życia. Czerpią także natchnienie z przykładu Maryi, aby przeżywać swe oddanie Jezusowi w zawsze twórczej wierności i całkowicie poświęcać się na służbę dla Kościoła<sup>21</sup>.

Również kolejni przełożeni generalni powracali ustawicznie do tematu miłości braterskiej, ale łączyli ją z oblacką maryjnością ogólnikowo lub aluzyjnie. J. Fabre głosił w 1862 roku, że „po miłości, jaką mamy jedni ku drugim, winno się rozpoznawać prawdziwych oblatów Niepokalanej. Ona jest znakiem, który pozwoli nam rozpoznać się między sobą i po którym powinno się nas rozpoznawać z zewnątrz. Trzeba więc, byśmy się szanowali i kochali jedni drugich”<sup>22</sup>. Th. Labouré pragnął w latach międzywojennych, by oblaci ewangelizowali ubogich ze wsparciem Maryi, gdyż jest Ona zawsze wzorem i źródłem oblackiej aktywności. Wychowawcom zalecał, aby wskazywali na Maryję w przygotowywaniu współpracowników i swoich następców do wzniesłego dzieła ewangelizowania ubogich<sup>23</sup>. L. Deschâtelets, analizując już o wiele wnikliwiej maryjny program oblatów, koncentrował się szczególnie na maryjnym wymiarze oblackiego apostołatu<sup>24</sup>. Zaznaczał zarazem, że oblaci nie mogą być prawdziwymi misjonarzami bez

<sup>19</sup> Por. Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Courtès* (22 VII 1828), w: *Écrits...*, t. VII, s. 167.

<sup>20</sup> Por. Y. Beaudoin, *Maryja*, w: *Słownik...*, s. 416.

<sup>21</sup> Por. *Konstytucje i Reguły...*, K 10, s. 31-32; K 46, s. 59-60.

<sup>22</sup> J. Fabre, *Circulaire*, nr 11, w: *Circulaires administratives*, t. I, s. 8.

<sup>23</sup> Por. Th. Labouré, *Circulaire*, nr 165a, w: *Circulaires administratives*, t. IV, 1922-1946, Rome 1947, s. 392e. Podobne pragnienie wyraża w 1920 r. A. Dontenwill: „Ach, gdybyśmy kochali Maryję Niepokalaną tak, jak Ona nas kocha! [...] Gdybyśmy naznaczyli naszą posługę tym maryjnym charakterem, jakiego pragnęła kapituła, usiłując przekazać go wszystkim oblatom” (*Circulaire*, nr 128, w: tamże, t. III, 1901-1921, Rome 1922, s. 398).

<sup>24</sup> Por. L. Deschâtelets, *Notre vocation...*, s. 374nn.

„sentire cum Maria”. Jest Ona wzorem wszelkiej doskonałości, stąd należy zwracać ku Niej oczy, aby kształtować należycie odniesienia wewnątrz naszych wspólnot<sup>25</sup>.

Przełożeni posoborowi, F. Jetté i M. Zago, jeszcze czytelniej i konkretniej nawiązywali do maryjnej wzorczości na płaszczyźnie życia wspólnotowego i braterskiej miłości. Przypominali, że zasadniczym celem zgromadzenia nie jest szerzenie kultu maryjnego, lecz ewangelizacja ubogich. Należy jednak głosić Ewangelię – zaznaczył pierwszy – przy pomocy Maryi, nosząc w sercu Jej uczucia. Ona jest wzorem oblackiej miłości i apostołskiej gorliwości; drogą, która pozwala wnikać w tajemnicę Chrystusa; formatorką oblackiego życia i posługi<sup>26</sup>. Drugi uściślił w liście skierowanym do młodych oblatów, że „Maryja wprowadza atmosferę rodzinną. Jej przykład i wspólne do Niej nabożeństwo ułatwiają prostotę w relacjach międzyludzkich, wzajemne zaufanie, braterską miłość, a także umiłowanie ubogich i dynamizm apostołski”<sup>27</sup>.

Pewien postępowanie można zauważyć w dokumentach końcowych ostatnich kapituł generalnych. I tak kapituła z 1986 roku, traktująca o misjonarzach we współczesnym świecie, przedstawia Maryję jako dyspozycyjną wobec wezwań Boga<sup>28</sup>, a następnie dopowiada, że jedynie ten jest całkowicie do dyspozycji innych, kto posiada Jej wewnętrzne usposobienie<sup>29</sup>. Kolejna kapituła, z 1992 roku, obradująca nad świadectwem we wspólnocie apostołskiej, zauważa, że Maryja przynosi oblatom wiarę i odwagę, jakie kierowały Nią od Nazaretu aż po Wieczernik. Nakłania też, by mieli troskę jedni o drugich, jak o braci, i by kochali lud, do którego są posłani, niosąc mu Dobrą Nowinę<sup>30</sup>. Kapituła z 1998 roku, aby zwrócić uwagę na ewangelizację ubogich u progu III tysiąclecia, odwołuje się do Maryi, wzoru nadziei i wierności oblackiego zaangażowania misjonarskiego<sup>31</sup>. Kapituła z 2004 roku wzywa jedynie Maryję, by jako Patronka i wzór nadziei, przewodniczyła oblatom w posłudze nadziei<sup>32</sup>. Ostatnia kapituła (2010 r.), wskazując na potrzebę osobistego i wspólnotowego nawrócenia, nawołuje, żeby oblaci

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 355.

<sup>26</sup> Por. F. Jetté, *Oblat Maryi Niepokalanej...*, s. 108-110.

<sup>27</sup> M. Zago, *List do oblatów M. N. w pierwszej formacji*, „Documentation OMI” (wyd. pol.) 1988, nr 156, s. 8-9.

<sup>28</sup> Por. Kapituła generalna, *Misjonarze we współczesnym świecie (1986)*, nr 169, Rzym 1986, s. 55.

<sup>29</sup> Por. tamże, nr 57, s. 25.

<sup>30</sup> Por. też, *Świadkowie we wspólnocie apostołskiej (1992)*, nr 45, Rzym 1992, s. 35.

<sup>31</sup> Por. też, *Ewangelizacja ubogich o świecie III tysiąclecia (1998)*, nr 42, Rzym 1998, s. 43.

<sup>32</sup> Por. też, *Świadkowie nadziei (2004)*, nr 36, Rzym 2004, s. 36.



uznali, że Maryja jest integralną częścią ich apostolskiego doświadczenia. Jest dla nich Matką i wzorem. Dlatego patrzą „na Nią w Jej codziennym życiu w Nazarecie, w domu Elżbiety, w Kanie, u stóp krzyża i w Wieczerniku”<sup>33</sup>.

Przełóżając studia oblackie, można podobnie zauważyć, że wyjaśniają one różne elementy duchowości oblackiej – także maryjność i braterską miłość. Odnosi się jednak wrażenie, że niekiedy ta dwubiegunowość charyzmatu, czyli dwa elementy, które charakteryzują oblackiego ducha i wzajemnie się przenikają, jest ukazywana jako dwoistość. Przejawia się to zwłaszcza w izolacyjnym ich omawianiu. Jeśli zaś łączy się je ze sobą, to czyni się to zwykle zdawkowo, bez wskazania, że ich więź, być może, stanowi o specyfice oblatów. I tak przykładowo A. Yenveux wymienia elementy, które określają oblatów. Zalicza do nich, na drugim miejscu, maryjność, która wynika z samej nazwy zgromadzenia, zaś na czwartym miejscu zamieszcza braterską miłość. Dodając, że ta druga powinna być rozumiana jako specjalne znamię oblatów Maryi, wydaje się zakładać więź tych obu podstawowych składników oblackiego charyzmatu<sup>34</sup>. W zbliżony sposób wypowiadają się pozostali przedsoborowi autorzy, np. O. Munier, G. Lesage, Y. Guéguen. Odwołują się szczególnie do ducha rodzinnego oblatów, który charakteryzuje się miłością braterską, a następnie, opisując ją w poszczególnych wymiarach, wskazują ogólnie na jej maryjne oblicze. Przy czym, zgodnie z duchem ówczesnej maryjności, wiążą je z macierzyńską opieką Maryi, a w mniejszym stopniu z Jej wzorczością, która wzywa do naśladowania<sup>35</sup>. Także ankieta przeprowadzona w latach 1950-1951 przez czasopismo „Études Oblates” poświadcza zasadniczą zgodność autorów w wyborze głównych składników charyzmatu oblackiego. Istnieje całkowita zgoda zarówno, co do jego dwojakiego charakteru: chrystocentrycznego i maryjnego, jak i wielu innych komponentów, m.in. miłości braterskiej. Jednak zróżnicowane są wyniki świadczące o świadomości więzi tej ostatniej z maryjnością<sup>36</sup>.

Lata posoborowe prowadzą oblatów do pogłębionego przemyślenia

<sup>33</sup> Tamże, *Nawrócenie* (2010), nr 8, Rzym 2010, s. 26.

<sup>34</sup> Por. A. Yenveux, *Les saintes Règles*, t. I, Paris 1902, s. 25-41; F. Ciardi, *Charyzmat...*, s. 81.

<sup>35</sup> Szczegółowiej wspomniane studia omawia F. Ciardi, *Charyzmat...*, s. 82-84. Por. F. Jetté, *Essai sur le caractère marial de notre spiritualité*, „Études Oblates” 7 (1948), s. 13-45; M. Gilbert, *Notre consecration à Marie Immaculée*, w: *Deuxième Congrès Marial des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée du Canada*, Ottawa 1953, s. 19-47 (zwłaszcza s. 20-22, 23-24, 29).

<sup>36</sup> Por. *Pour une spiritualité oblate*. *Compte rendu des réponses à l'enquête sur la spiritualité oblate*, „Études Oblates” 10 (1951), s. 73-126 (zwłaszcza s. 89-97).

swojego charyzmatu w perspektywie bardziej egzystencjalnej. Do głosu dochodzą kwestie odnowy i *aggiornamento*. Jedni badacze spoglądają ciągle w przeszłość, wracają do duchowości Założyciela i oblackiej tradycji. Inni kierują się raczej ku przyszłości. Poszukują istotnych elementów, które określają oblatów, ale z uwzględnieniem nowych potrzeb Kościoła i świata. Chodzi więc o skierowanie uwagi na dynamiczne składniki oblackiego charyzmatu, aby w nowy sposób móc je wcielić w życie i tym samym odpowiedzieć skutecznie na współczesne wyzwania. Czasami oba te nurty wzajemnie się przenikają i jednocześnie dopełniają. Przykładem tego są studia J. Gervaisa<sup>37</sup>, M. Gilberta<sup>38</sup>, czy też M. Courvoisiera<sup>39</sup>. W duchu odnowionej przez ostatni Sobór mariologii i pobożności maryjnej próbują oni trochę odważnie eksponować wzorczość Maryi. Czynią to nie tylko w odniesieniu do wiary, służby i apostołstwa, ale także oblackiego braterstwa.

Pobieżny przegląd dokumentów i studiów oblackich pod kątem uwzględniania w nich maryjnego oblicza oblackiej miłości braterskiej budzi z jednej strony uznanie, że coraz wyraźniej zestawiają one ze sobą te dwa składniki oblackiego charyzmatu, z drugiej zaś strony odczuwa się niedosyt, gdyż ta więź ciągle traktowana jest hasłowo, encyklopedycznie. Potwierdzają tą ocenę hasła „Charyzmat”, „Maryja”, „miłość i wspólnota” opracowane w *Słowniku wartości oblackich* przez kompetentnych badaczy historii i duchowości zgromadzenia<sup>40</sup>. Zwracają oni uwagę, że zgromadzenie nie wypracowało dotąd pogłębionej i integralnej koncepcji tego tematu. Tymczasem oblacki postulat utożsamiania się z Maryją jest ciągle aktualny i obejmuje także braterską miłość.

Każde pokolenie jest powołane do ponownego odczytywania oblackiego charyzmatu i jego reinterpretowania. Jest wezwane do refleksji nad własną przeszłością jako swoich korzeni tak, by z coraz większą energią podejmować wyzwania teraźniejszości. L. Deschâtelets posługuje się trafnym porównaniem: „Drzewo żyje dzięki swoim korzeniom”<sup>41</sup>. Przeszłość jest korzeniami, żywą rzeczywistością – komentuje F. Ciardi – która po-

<sup>37</sup> J. Gervais, *Marie et l'oblat d'aujourd'hui. Face à sécularisation*, „Études Oblates” 29 (1970), s. 262-272.

<sup>38</sup> M. Gilbert, *Vision de foi et visée missionnaire*, „Études Oblates” 31 (1972), s. 253-258.

<sup>39</sup> M. Courvoisier, *Marie dans l'annonce missionnaire chez les Oblats de Marie Immaculée, hier et aujourd'hui*, „Vie Oblate Life” 67 (2008), s. 37-59.

<sup>40</sup> F. Ciardi, *Charyzmat...*, s. 69-93 i *Miłość*, w: *Słownik...*, s. 473-481; K. Lubowicki, *Maryja...*, s. 399-409 i *Miłość*, w: tamże, s. 467-473; Y. Beaudoin, *Maryja...*, s. 409-417; F. Santucci, *Wspólnota...*, s. 819-836.

<sup>41</sup> L. Deschâtelets, *L'arbre vit de ses racines*, „Documentation OMI” (wyd. franc.) 1972, nr 38, s. 2.

maga żyć. Odczytuje się ją po to, żeby interpretować terażniejszość, czyli posiadać klucz do odpowiedzi na współczesne wymagania, i jednocześnie w twórczy sposób przygotować przyszłość<sup>42</sup>. Charyzmat, aby żył, musi być nie tylko zachowywany, ale też rozwijany. Potwierdza to rozwój maryjnego wymiaru duchowości oblackiej. Świadcstwo życia oblackich świętych (bł. Józefa Gérarda i Józefa Cebuli) przyczyniło się do odkrycia i uwydatnienia wielu rysów oblackiej maryjności. W tym kontekście rodzi się pytanie: dla czego nie przyjrzeć się kolejny raz Maryi, by w Jej szkole odkryć wskazówki odnośnie do życia w braterskiej wspólnotcie? Przecież – czytamy w encyklice *Deus caritas est* – ukazuje Ona, „czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę”<sup>43</sup>. Podążając za tą myślą, wskażę obszary, w których przykład Matki pięknej miłości może inspirować braterską miłość oblatów.

## 2. Nauczycielka braterskiej miłości

Gdy Założyciel zachęca do odnowienia się w nabożeństwie do Maryi, by stać się godnymi Jej oblatami, ma na myśli „wcielenie się w Nią”<sup>44</sup>. Chodzi o tak radykalne utożsamienie, że oblat i Maryja stanowią jedno. Noszenie imienia Maryi zobowiązuje do miłowania Jej i zarazem gorliwego naśladowania w okazywaniu miłości drugim. „Będziemy szukali – głosi Dyrektorium nowicjatu z 1853 roku – by we wszystkim się Jej podobać. Gdy się kocha, to znajduje się tysiące sposobów, by zaświadczyć o swych uczuciach”<sup>45</sup>. L. Deschâtelets zaleca stąd, aby „w szkole Maryi i Jej miłości”<sup>46</sup> uczyć się pozbywać egoizmu, który szkodzi braterstwu.

Miłość oblacka – pisze F. Ciardi – musi być wcielona i konsekrowana, a więc odpowiadać wymaganiom osób poświęconych Bogu i oddanych misji. Wcielona – to znaczy konkretna i integralna. Obejmuje umysł i ducha, serce i uczucia; wymaga szacunku i wzajemnej pomocy, dzielenia się własnym życiem; otwiera się na wszystkie dziedziny oblackiego życia<sup>47</sup>. Dłate-

---

<sup>42</sup> Por. F. Ciardi, *Charyzmat...*, s. 90.

<sup>43</sup> Benedykt XVI, *Encyklika «Deus caritas est» o miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005), Poznań 2006, nr 42 [dalej: DCE].

<sup>44</sup> F. Jetté, *Essai sur la caractere marial...*, s. 43.

<sup>45</sup> *Le directoire du noviciat de N-D de l'Osier*, 1853, s. 170-171 – cyt. za G. Cosentino, *Exercices de pieté de l'oblat*, Ottawa 1969, s. 236.

<sup>46</sup> L. Deschâtelets, *Notre vocation...*, s. 374.

<sup>47</sup> Por. F. Ciardi, *Miłość...*, s. 479.

go – stwierdza Założyciel – „nie mówię wam: bardzo kochajcie jedni drugich. To zalecenie byłoby śmieszne. Ale powiem wam wprost: troszczcie się o siebie nawzajem i niech każdy czuwa nad zdrowiem wszystkich”<sup>48</sup>. Właśnie Maryja jest niedościgłym świadkiem tak rozumianej miłości. Posiadała wrażliwe serce, dostrzegała ludzkie potrzeby i konsekwentnie im zaradzała. Ewangeliczny program: „serce, które widzi”<sup>49</sup> był hasłem Jej życia. „Wyczuwamy to już w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania o dzieciństwie”<sup>50</sup>. Zaraz po zwiastowaniu, gdy pozostała z wielką tajemnicą, którą kryło Jej łono, martwiła się nie o siebie, ale myślała o niemłodej Elżbiecie, która była w bardziej zaawansowanej ciąży. Pragnęła być do jej dyspozycji w chwili, gdy kuzynka tego najbardziej potrzebowała. „Tajemnica miłości, którą dopiero przyjęła, kazała Jej z pośpiechem ruszyć w drogę, by pomóc krewnej”<sup>51</sup>. Potem zrodziła Jezusa i troszczyła się o Jego dorastanie. W konkretnych sytuacjach każdego dnia mógł w Niej znaleźć wzór postępowania, a zwłaszcza przykład doskonałej miłości do bliźnich. W publicznym życiu Jezusa pozostawała w cieniu, wiedząc, że musi On założyć nową rodzinę, a Jej godzina nadejście dopiero na Kalwarii, która będzie prawdziwą godziną Jezusa. Jednak okiem kochającej kobiety i z delikatnością Matki dostrzegła na godach w Kanie Galilejskiej potrzebę małżonków i przedstawiła ją Jezusowi. Jej miłość okazała się służbą, która wychodzi naprzeciw bliźnim w ich potrzebach i niedostatkach. Po śmierci Syna pozostała obecna wśród uczniów i Apostołów, którzy w Wieczerniku oczekiwali zesłania Bożego Ducha. Przez obecność i trwanie z nimi na modlitwie potwierdziła, że kochać, to po prostu „być z” i „być dla innych”.

Miłość braterska musi być następnie miłością konsekrowaną, czyli jej sposób przeżywania musi wyrażać szczególne oddanie się oblatów Bogu<sup>52</sup>. I znów Maryja ilustruje, w jaki sposób jest ona w ogóle możliwa i gdzie tkwi jej ostateczne źródło. „Rodzi się [ona] – wyjaśnia Benedykt XVI – dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się Nim przeniknięci – to warunek, który pozwala tym, co zaczerpnęli ze źródła mi-

<sup>48</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Pierre Nolasque Mye* (19 VI 1825) – cyt. za: tamże.

<sup>49</sup> DCE, nr 31.

<sup>50</sup> Tamże, nr 41.

<sup>51</sup> Benedykt XVI, «*Magnificat*» jest najgłębszą interpretacją dziejów (Przemówienie podczas nabożeństwa na zakończenie miesiąca maryjnego, 31 V 2005), *OsRomPol* 29 (2008), nr 7-8, s. 17.

<sup>52</sup> Por. F. Ciardi, *Quelques traits de la communauté...*, s. 219.

łości Bożej, by sami stali się «źródłami wody żywej» (por. J 7,38)<sup>53</sup>. Inaczej mówiąc, Maryja obrazuje, że Bóg pierwszy umiłował ludzi i wciąż ich kocha jako pierwszy. Pozwala, żeby doświadczyli Jego miłości i w odpowiedzi sami zaczęli kochać. Jest to oczywiste w aspekcie historycznym. Trudniej z kolei przenieść ten fakt na teren osobistego doświadczenia, czyli uznać, że Bóg pierwszy mnie umiłował i że w Jego miłości zawiera się wezwanie do kochania drugich<sup>54</sup>. „Bez odwiecznej inicjatywy miłości – rozwija myśl B. Forte – nie do pomyślenia byłaby jakakolwiek źródłowość doczesnej miłości: to dlatego, że został «najpierw» ukochany, człowiek może kochać»<sup>55</sup>. Maryja odsłania piękno osoby ludzkiej, które rodzi się z doświadczenia miłości i ze zdolności odpowiedzi na nią. Jej miłość zachwyca, pociąga nadprzyrodzonym pięknem. Należy dostrzec w Niej tę miłość i zacząć kochać – w wymiarze osobistym i wspólnotowym. Jedna z prefacji *mszału maryjnego* głosi, że Maryja „przynagła dobrocią i pociąga przykładem ku doskonałej miłości. [...] W Jej szkole uczymy się według Jej myśli kochać [...] Jej sercem służyć braciom»<sup>56</sup>. Zaś w modlitwie nad darami prosimy, „abyśmy [...] za przykładem Najświętszej Maryi Panny umacniali się w miłości ku Tobie [Bogu] i bliźnim»<sup>57</sup>.

Wspólnota oblacka jest rzeczywistością chrześcijańską, a nie świecką społecznością. Dlatego, aby kochać jako osoby konsekrowane, trzeba pozwolić się kształtować przez słowo Boże, które oświeca i wskazuje drogę. Wyjątkowa bliskość Maryi z Bogiem, przejawiająca się w Jej zasłuchaniu w Jego słowo, utożsamieniu Jej myśli i woli z Jego planami i wolą, nie tylko rozbudziła w Niej miłość do Niego, lecz także otwarła Jej serce na bliźnich. Siostrzana miłość do nich nie była dla Niej nałożonym z zewnątrz przykazaniem, lecz konsekwencją wynikającą z Jej głębokiej wiary, która działała przez miłość (por. Ga 5,6). Maryja świadczy tym samym, że miłość Boga i ludzi są nierozłączne. To, że była Ona bardzo bliska Boga, sprawiało, iż była również bliska ludziom<sup>58</sup>. Wynika z tego, że czas poświęcony Bogu na modlitwie, rozważanie Jego słowa, nie tylko nie szkodzi ani nie ogra-

<sup>53</sup> DCE, nr 42.

<sup>54</sup> Por. tamże, nr 18.

<sup>55</sup> B. Forte, *Trinità come storia Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1988<sup>4</sup>, s. 175.

<sup>56</sup> Prefacja Mszy Najświętsza Maryja Panna, Matka i Mistrzynie życia duchowego, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 141.

<sup>57</sup> Modlitwa nad darami Mszy Najświętsza Maryja Panna od wyzwolenia, w: tamże, s. 176.

<sup>58</sup> Por. Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8 XII 2005), *OsRomPol* 27 (2006), nr 2, s. 44.

nicza miłości braterskiej, ale jest dla niej niewyczerpaną inspiracją<sup>59</sup>. Nauka Benedykta XVI na ten temat kończy się przywołaniem przykładu bł. Matki Teresy z Kalkuty. Jest ono równie – a może nawet jeszcze bardziej – wymowne i pouczające w kontekście posługiwania miłości Maryi. „Jeżeli w moim życiu – zaznacza Papież w *Deus caritas est* – brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie «pobożnym» i wypełniać swoje «religijne obowiązki», oziębiam się też moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko «poprawna», ale pozbawiona miłości. Jedynie moja gotowość do wyjścia naprzeciw bliźniemu, do okazania mu miłości czyni mnie wrażliwym również na Boga. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha»<sup>60</sup>. Maryja ukazuje, że oblat tym bardziej jest, im bardziej kocha. Tylko miłość do Boga i bliźnich czyni go bardziej ludzkim, gdyż przemienia go w przejrzysty obraz Boga będącego miłością. Gdzie nie ma miłości, nie ma też prawdziwego i pełnego człowieczeństwa. Wiedział o tym Założyciela i dlatego zalecał, aby miłość bliźniego praktykować najpierw pośród siebie, kochając się jak bracia. „Cieszymy się więc wzajemnie każdym dobrem – pisze w liście do jednego z oblatów – Wszystko mamy wspólne. Każdy pracuje dla wszystkich i wszyscy dla każdego. Ach, piękna, wzruszająca komunია świętych!»<sup>61</sup>.

Maryja obrazuje także, że miłość ma dynamiczny charakter, podlega ciągłemu rozwojowi i poszukuje definitywności w sensie „na zawsze”. „Miłość – czytamy w encyklice o miłości – obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności»<sup>62</sup>. Przypomina ona, że do zgromadzenia wstępuje się na wieki<sup>63</sup>, i dlatego – zdaniem św. Eugeniusza – umrzeć, to wcale nie znaczy opuścić rodzinę zakonną, ale „dołączyć w niebie do tych naszych, którzy [nas] wyprzedzili»<sup>64</sup> i tam zasilili wspólnotę oblatów Niepokalanej. Nadto – podkreśla

<sup>59</sup> Por. DCE, nr 36.

<sup>60</sup> Tamże, nr 18.

<sup>61</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Jean-Marie Fleury Baudrand* (11 I 1850) – cyt. za F. Ciardi, *Miłość...*, s. 475.

<sup>62</sup> DCE, nr 6.

<sup>63</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. J.-A. Ciamin* (9 IV 1853), w: *Écrits...*, t. IV, Rome 1979, s. 112.

<sup>64</sup> Tenże, *Lettre au p. É. Semeria* (1 X 1855), w: tamże, s. 132-133.

papieski dokument – „miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, ale nie jest pełnią miłości”<sup>65</sup>. Ewangeliczne perykopy sygnalizują oczyszczanie się i dojrzewanie miłości Maryi. Skoro kochała, angażowała wszystkie możliwości – intelekt, wolę i uczucia – w ogarniający wszystko akt miłości. Był to długotrwały proces, który podlegał rozwojowi; uaktywniała zdolności, aby służyć drugim – nawet w poświęceniu i wyrzeczeniu; dążyła do dobra, które, poznała i którego szukała wciąż na nowo. W ten sposób miłość Maryi pozostała do końca wierna samej sobie. Jawi się jako zadanie stojące przed oblatami, które jest ciągle niedopełnione. Ich miłość musi wraz z biegiem życia dojrzewać i właśnie dlatego pozostawać wierna samej sobie<sup>66</sup>.

W maryjnej szkole uczymy się, że *caritas* jest zawsze czymś więcej niż zwyczajną aktywnością. „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeśli nie jest w nim uchwytana miłość do człowieka [...]. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i w cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”<sup>67</sup>. Maryja wskazuje, że podstawą braterskiej miłości jest ofiarowanie siebie. Miłość nie żyje bowiem ideami, ale relacjami osobowymi. Jest konkretnym wyrazem człowieczeństwa, który nie tylko czyni dobro, lecz przede wszystkim przywraca człowieka człowiekowi. Inaczej mówiąc, wyzwala człowieka od niego samego i przez to staje się źródłem coraz większej wolności. „Fiat” Maryi uświadamia, że „człowiek powołany jest do tego, aby kochać, ukazuje się jako powołany do wolności. Zarazem zostaje mu ujawnione, że bez wolności nie ma miłości, ponieważ nie ma darmości i bezinteresowności”<sup>68</sup>. Wesele w Kanie świadczy zaś, że Maryja była podobna do swego Syna. Miała dobre oczy i „serce, które widzi”<sup>69</sup>. Widziała, gdzie potrzeba miłości i działała konsekwentnie. Przekonuje tym samym, że współczucie drugim nie polega tylko na bliskości uczuciowej, ale wyraża się przez konkretną i skuteczną pomoc.

Maryja pragnęła być tylko Służebnicą Pańską, Służebnicą miłości. Jej

<sup>65</sup> DCE, nr 17.

<sup>66</sup> Por. M. Zago, *Evaluation et perspectives de la communauté oblate*, „Études Oblates” 31 (1972), s. 77.

<sup>67</sup> DCE, nr 34.

<sup>68</sup> B. Forte, *Maryja, Ikona Tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, Warszawa 1999, s. 220.

<sup>69</sup> DCE, nr 31.

sposób służenia nie wynosił Ją nad pozostałych. Uznawała, że posługuje im nie z powodu własnej wyższości bądź większej skuteczności, lecz dlatego, że Bóg Ją szczerze obdarował. W pokorze dokonywała tego, co było dla Niej możliwe, resztę natomiast zawierzała Bogu. Ilustruje to scena godów w Kanie, gdzie wstawiła się u swego Syna za weselnikami: „Nie mają już wina” (J 2,4), a potem udzieliła sługom życiowej porady, aby Mu zawierzyli: „Zróbcie wszystko, co wam powie” (J 2,5). Ścisłej mówiąc, poddała wszystko osądowi Syna. Taka też była Jej stała postawa życiowa: podporządkowanie się woli Bożej<sup>70</sup>. Poucza przez to, że kontakt z Jezusem jest decydującym wsparciem, aby w posłudze miłości nie popaść w pychę ani nie poddać się zniechęceniu, wątpliwościom i rezygnacji. Czysta miłość nie szuka samej siebie, lecz pragnie dobra drugich. Właśnie w tym duchu Założyciel zachęca, aby nowym członkom wspólnoty okazać braterską przyjaźń i serdeczność oraz aby nigdy nie traktować ich „z góry”<sup>71</sup>. Przy innej okazji podkreśla, że „pokora, duch wyrzeczenia, posłuszeństwo, najbardziej zażyła miłość braterska są konieczne dla dobrego porządku i dla szczęścia społeczności”<sup>72</sup>. Z jego myśli czerpie Konstytucja 39: „Nasze wspólnoty odznaczają się duchem radości i prostoty. We wzajemnym dzieleniu się tym, czym jesteśmy i co posiadamy, znajdziemy życzliwość i umocnienie. Każdy odda na usługi wszystkich swój dar przyjaźni i uzdolnienia otrzymane od Boga”<sup>73</sup>.

Przywołane przykładowo postawy i przymioty miłości braterskiej rozumiemy właściwie w perspektywie naszej przynależności do Maryi Niepokalanej. Ona, „wzór i strażniczka naszego konsekrowanego życia”<sup>74</sup>, ukazuje, że „miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga”<sup>75</sup>.

### 3. Świadek apostołskiej miłości

Oblacki charyzmat jest drogą miłości braterskiej, która przechodzi w miłość apostołską. A zatem jest „charyzmatem ewangelizacji, charyzma-

<sup>70</sup> Por. Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi, Matce Łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11 IX 2006), *OsRomPol* 27 (2006), nr 11, s. 20.

<sup>71</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au p. Telmon* (1 VI 1849), w: *Écrits...*, t. I, s. 231.

<sup>72</sup> Tenże, *Lettre au de Forbin-Janson* (9 X 1816), w: tamże, t. VI, s. 26.

<sup>73</sup> K 39, w: *Konstytucje i Reguły...*, s. 55.

<sup>74</sup> K 13, w: tamże, s. 33.

<sup>75</sup> DCE, nr 39.



tem w Kościele i dla Kościoła”<sup>76</sup>. „Dla oblatów – stwierdza kapituła generalna z 1986 roku – życie wspólnotowe nie jest konieczne jedynie po to, by spełniać posłannictwo. Ono samo w sobie jest posłannictwem”<sup>77</sup>. Wzorem jednego i drugiego jest przede wszystkim wspólnota Apostołów z Jezusem. Jak zgromadził On Dwunastu, żeby uczynić z nich swoich towarzyszy i posłańców, tak też Jego wezwanie i obecność pośród oblatów jednoczy ich w miłości, aby na nowo przeżywać komunie Apostołów z Jezusem, „jako też ich wspólną misję”<sup>78</sup>. A tym, którzy podejmują nowe posługi, wskazuje się – już od czasów Założyciela – Maryję jako Matkę i Przewodniczkę. Znaczący to, że jest Ona obecna zarówno w obłackim życiu miłością braterską, jak i posłudze miłości. Za Jej matczyną pomocą i wzorem obłackie wspólnoty dają świadectwo miłości apostołskiej.

Maryja, Królowa Apostołów, jako pierwsza doświadczyła ewangelizacji (por. Łk 1,26-38) i jako pierwsza z miłości ją podjęła (por. Łk 1,39-56). Przyjęła posłuszną wiarą Dobrą Nowinę zbawienia. Udzieliła także wszystkim cennej porady: „Zróbcie wszystko, cokolwiek [Jezus] wam powie” (J 2,5). Jest zatem uosobieniem tego wszystkiego, co w apostołstwie najwspanialsze. Będąc człowiekiem, upodobniła się bardziej niż inni do Chrystusa, Apostoła Ojca. „Nie ma apostoła – przyznaje św. Maksymilian Kolbe – który by Jej dorównał. Nikt z ludzi nie uczynił sprawy Bożej, sprawą tak osobistą, jak to uczyniła Ona. Nikt nie potrafi odczytać Bożych życzeń, nikt tak nie potrafi ich przekazać innym, jak Ona. W całości, bez uszczerbku, bez zniekształceń, w każdym miejscu i każdym czasie”<sup>79</sup>.

Także dziś Maryja pociąga przykładem zwiastunów Ewangelii. Stylem życia uczy, jak stać się apostołem. Już kontemplacja sceny zwiastowania wprowadza w tajemnicę powołania apostołskiego. Jest w nim zawsze Bóg, który powołuje, oraz człowiek, który jest powołany. Bóg oczekuje od niego dojrzałej i pozytywnej odpowiedzi, która jest zjednoczeniem dwóch czynników: łaski i gotowości do współpracy. Odpowiedź „tak” jest na miarę człowieka, jego osobistej godności i wysiłku. Maryja ufnym „fiat” weszła w sposób niepowtarzalny w tajemnicę zbawienia, „stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, całkowicie poświęciła sama siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, [...] słu-

---

<sup>76</sup> F. Ciardi, *Charyzmat...*, s. 93.

<sup>77</sup> Kapituła generalna, *Misjonarze...*, nr 109, s. 40.

<sup>78</sup> K 3, w: *Konstytucje i Reguły...*, s. 23.

<sup>79</sup> Cyt. za R. Forycki, *Królowa Apostołów (I)*, „Królowa Apostołów” 47 (1983), nr 1, s. 2.

żąc tajemnicy odkupienia”<sup>80</sup>. Każde powołanie apostołskie jest na miarę człowieka. Dał temu wyraz Jan Paweł II w słowie do młodych: „Przyszłość misji i powołań misyjnych jest związana z waszą wspaniałomyślną odpowiedzią na wezwanie Boga, na Jego zaproszenie, byście swoje życie poświęcili głoszeniu Ewangelii. Uczcie się od Maryi wypowiadać owo «tak», które oznacza pełne, radosne i wierne przyłgnięcie do woli Ojca i do Jego planu miłości”<sup>81</sup>.

Oblackie *Konstytucje i Reguły* podkreślają, że „jakiegokolwiek byłyby wymagania posługi, to jednym z najważniejszych momentów w życiu wspólnoty apostołskiej jest czas wspólnej modlitwy”<sup>82</sup>. Tymczasem kapituła generalna z 1986 roku zauważa, że zdarza się rozdzwitek między posługą i modlitwą. Modlitwa nie dosyć czerpie swe inspiracje z życia misjonarskiego, a posługa jest zbyt słabo przeżywana jako uwielbienie Boga<sup>83</sup>. Warto więc w kontekście zderzenia ideału z praktyką życia spojrzeć na Maryję. Obraz modlącego się z Nią pierwotnego Kościoła (Dz 1,14) jest czytelną lekcją modlitwy. Wskazuje na jej pierwszeństwo przed apostołstwem. Apostołowie i Maryja, po pożegnaniu się z Jezusem przed Jego wniebowstąpieniem, nie poszli od razu głosić Ewangelii, ale udali się do Wieczernika, by na modlitwie oczekiwać przyjścia Ducha Świętego<sup>84</sup>. Pozostali wierni poleceniu Chrystusa, by zostali w mieście aż zostaną „przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24,49). Modlitewna postawa Maryi przekonuje, że prymat modlitwy przed aktywnością apostołską jest prawem ewangelicznym, które winni uszanować głosiciele słowa Bożego. „Pierwszym obowiązkiem misyjnym każdego z nas – poświadczają Papież Ratzinger – jest modlitwa. To właśnie modlitwa pozwala przygotować drogę Ewangelii; modlitwa otwiera serca na tajemnicę Boga i usposabia umysły do przyjęcia Jego słowa zbawienia”<sup>85</sup>. „Aby zesłanie Ducha Świętego ponawiało się w naszych czasach, trzeba być może, by Kościół – nie ujmując niczego wolności Boga – mniej

<sup>80</sup> KK, nr 56.

<sup>81</sup> Jan Paweł II, *Obecność Maryi w powszechnej misji Kościoła* (Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 22 V 1988), OsRomPol 9 (1988), nr 6, s. 29.

<sup>82</sup> K 40, w: *Konstytucje i Reguły...*, s. 56. Współzależność pomiędzy modlitwą i apostołską posługą w ujęciu św. Eugeniusza de Mazenoda omawia J. Drouart, *The Oblate Apostolic Life, „Études Oblates”* 31 (1972), s. 41-44.

<sup>83</sup> Por. Kapituła generalna, *Misjonarze...*, nr 111, s. 40-41.

<sup>84</sup> Por. W. Steckling, *Oblate Mission today. A Letter to the Congregation*, „Documentation OMI” (wyd. ang.) 2007, nr 275, s. 12.

<sup>85</sup> Benedykt XVI, *Różaniec otwiera serce na słowo* (Anioł Pański, 19 X 2008), OsRomPol 29 (2008), nr 12, s. 49.

«przejmował się» działaniem, a był w większym stopniu oddany modlitwie. Uczy nas tego [...] Maryja, Oblubienica Ducha Świętego<sup>86</sup>. Odwrócenie tego porządku byłoby zdradą Ewangelii Chrystusa, zdradą Kościoła i Apostołów, a także Maryi, która stylem życia wskazuje, że modlitwa jest nadrzędnym elementem powołania. Więcej, uczy Ona też otwarcia się i posłuszeństwa wobec Ducha, pokazuje, jak żyć w Duchu. Stąd prosimy Boga w jednej z Mszy maryjnych, „byśmy gorliwie naśladowując Najświętszą Pannę, byli ulegli głosowi Ducha Świętego”<sup>87</sup>.

Wiodącą formą apostołowania jest zwiastowanie słowa Bożego. Oblackie doświadczenie i misjonarska praktyka utwierdzają przekonanie, że aby móc prawdziwie ewangelizować, trzeba samemu dać się ewangelizować przez słowo Boże. Najpierw sami głosiciele słowa Bożego muszą doświadczyć zbawienia, jakie głoszą innym. Tak więc ewangelizacja odsyła pracowników Ewangelii do ich osobistego nawrócenia<sup>88</sup>. Również w tym względzie Maryja pozostaje niedościgłym wzorem. Uczy, że wpieryw samemu należy przyjąć słowo Boże, a dopiero potem nieść je z miłością innym. Już na początku Ewangelii ukazuje się jako słuchająca i gotowa do dialogu. Przy zwiastowania „pograżyła się w wewnętrznej rozmowie ze słowem. Prowadziła dialog z danym Jej słowem, rozmawiała z nim i je rozważała, by zgłębić jego sens”<sup>89</sup>. Hymn *Magnificat* ukazuje z kolei, że w słowie Bożym czuła się jak u siebie w domu, z naturalnością wychodziła i wchodziła z powrotem. Mówiła i myślała według słowa Bożego<sup>90</sup>. Skutek tego był dwojaki: kierowała się słowem Bożym w życiu i zarazem owocami swojej medytacji dzieliła się z drugimi. Do Niej w sposób najdoskonalszy odnosi się formuła: „contemplata aliis tradere”<sup>91</sup>. Po zwiastowaniu Maryja udała się do domu Zachariasza i Elżbiety, by opowiedzieć o tym, jak wielkie rzeczy uczynił Jej Bóg. Poszła proklamować wielkie dzieła Boże. Pragnęła po-

<sup>86</sup> Tenże, *Czym jest powietrze dla życia biologicznego, tym Duch Święty dla życia duchowego* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 31 V 2009), OsRomPol 30 (2009), nr 10, s. 9.

<sup>87</sup> Modlitwa nad darami Mszy *Najświętsza Maryja Panna z Wieczernika*, w: *Zbiór Mszy...*, s. 92.

<sup>88</sup> Por. Kapituła generalna, *Ewangelizacja ubogich...*, nr 10, s. 23. „Jesteśmy oblatami nie tylko po to, aby iść głosić, aby poświęcić się na służbę Kościołowi i ubogim, ale także po to, aby osobiście szukać Królestwa Bożego i żyć jego wartościami” (F. Jetté, *Oblat Maryi Niepokalanej...*, s. 116).

<sup>89</sup> J. Ratzinger, «*Ty jesteś pełna łaski*». *Elementy pobożności maryjnej*, „Communio” 20 (2000), nr 6, s. 145.

<sup>90</sup> Por. DCE, nr 41.

<sup>91</sup> J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 62.

dzielić się Dobrą Nowiną, że Odkupiciel obecny jest pośród swojego ludu; więcej, stawszy się Arką Pana, podążyła z pośpiechem, by zanieść Go ludziom. Jej przykład pogłębia świadomość odpowiedzialności apostołskiej i zachęca oblatów, by wnikali w bogactwo słowa Bożego i dzielili się z innymi owocami medytacji. W tym sensie Założyciel napomina pierwszych oblatów, by nie zadowalali się łamaniem chleba słowa, jego głoszeniem, ale je ludziom przeżywali, uczyli w nie wnikać, rozumieć i według niego żyć<sup>92</sup>. Znaczy to, że trzeba samemu rozsmakować się w sensie słowa Bożego, modlić się nim, przemieniać swoje życie, a dopiero potem zwiastować je innym, pamiętając jednocześnie, że jest się jedynie jego sługą.

Aby posługa apostołska była integralna, przepowiadanie słowa musi być poparte świadectwem życia. W kazaniu na górze Jezus wskazał uczniom na jego wartość i obowiązek: „Niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16). Kościół pojął i podjął ten nakaz. W dobie posoborowej przypominają o nim Papieże. Dzieło ewangelizacji – przekonuje Paweł VI – wymaga od tych, którzy ewangelizują, coraz większej braterskiej miłości wobec tych, których ewangelizują<sup>93</sup>. Z kolei Jan Paweł II rozwija myśl, że współcześni bardziej wierzą świadkom, niż nauczycielom, bardziej doświadczeniu, niż doktrynie, bardziej życiu i faktom, niż teoriom<sup>94</sup>. Maryja jest właśnie takim świadkiem. Głosiła Ewangelię „słowem życia”<sup>95</sup>. Jej służebność ujawniła się już w chwilę po zwiastowaniu, gdy udała się w drogę do domu Elżbiety i Zachariasza, następnie na weselu w Kanie, pod krzyżem, kiedy towarzyszyła Synowi w męce, i w życiu pierwotnego Kościoła, który zgromadził się wokół Niej w godzinie Pięćdziesiąticy. Te chwile dyskretnej, choć pełnej miłości, obecności i diakonii Maryi świadczą, że wybrała Ona drogę miłości i służebnych charyzmatów. Cechowała Ją ewangeliczna serdeczność, dyspozycyjność, gotowość do ofiar i poświęceń. Z tych względów oblaci widzą w Niej przykład i wzór apostołskiego świadectwa. Inspiruje ich z jednej strony do szerzenia królestwa Bożego przykładem życia, z drugiej strony znajdują w Niej doskonały wzór oddania i wierności.

<sup>92</sup> Por. *Konstytucje i Reguły...*, s. 28.

<sup>93</sup> Por. Paweł VI, *Adhortacja apostołska «Evangelii nuntiandi» o ewangelizacji w świecie współczesnym* (8 XII 1975), Kielce 1990, nr 79.

<sup>94</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika «Redemptoris missio» o stałej aktualności posłania misyjnego* (7 XII 1990), Watykan 1991, nr 42.

<sup>95</sup> Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska «Verbum Domini» o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (30 IX 2010), nr 98, Poznań 2010, s. 133.

„Nie chodzi tylko o to, aby głosić Dobrą Nowinę – zaznacza kapituła generalna z 1998 roku – ale by być Dobrą Nowiną”<sup>96</sup>. Wspólnota, w której panuje braterska miłość, jest znakiem nowego życia, jakie przyniósł Chrystus. Innymi słowy, miłość braterska staje się racją wiarygodności i skuteczności obłackiego apostołatu, który nawołuje do nawrócenia, pojednania, pokonywania wszelkiego egoizmu, a także budowania pokoju, solidarności i sprawiedliwości.

Obowiązek włączenia Maryi w obłacką misję apostołską ma w końcu doniosłe znaczenie z tej racji, że wpisuje się ona w tajemnicę Kościoła, który na wzór Jej macierzyństwa „rodzi do nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych”<sup>97</sup>. Maryja jest „wzorem macierzyńskiej miłości, jaka powinna ożywiać wszystkich tych, którzy w dziele misyjnego apostołstwa Kościoła współpracują nad odrodzeniem człowieka”<sup>98</sup>. „Jest Tą – uczy L. Suenens – która nas wzywa na służbę swojego duchowego macierzyństwa wobec naszych współczesnych; Tą, która upomina się o nasze wargi, nasze ręce, nasze ramiona, żeby służyły Jej Synowi, żeby razem z Nią zносиły Chrystusa ludziom, tym ludziom, którzy umierają, gdyż Go nie znają. Jest Tą, która pragnie gorąco, dzięki naszej wiernej i aktywnej współpracy stawać się każdego dnia bardziej Matką Bożą objawiającą się światu, który nadchodzi”<sup>99</sup>. Słowa te przypominają zachętę św. Eugeniusza, żeby ściśle łączyć obłacką posługę ze służbą Maryi. Był przekonany, że obowiązkiem jego duchowych synów jest wspomagać Ją z całych sił, aby spełniała swe pragnienia, jakimi są „chwała Jej Syna i nawrócenie wszystkich, których odkupił On za ceną swej drogocennej krwi”<sup>100</sup>. Przełożeni generalni zauważają ponadto, że oblaci Niepokalanej winni starać się, aby promieniował chwalebny przywilej ich Patronki, w więc Jej doskonała świętość. Ona wciela ich nadzieję i podtrzymuje apostołskie zaangażowanie, dlatego, uznając Maryję poczętą bez grzechu za Patronkę i Matkę, posiadającą szczególną jakość, są obdarzeni specjalną misją wyrwania dusz szatanowi i piekłu, oraz sprowadzania ich na łono Matki Miłosierdzia. Maryja przez swe niepokalane poczęcie zwyciężyła szatana i tym, którzy za-

<sup>96</sup> Kapituła generalna, *Ewangelizacja ubogich...*, nr 15, s. 27.

<sup>97</sup> KK, nr 64.

<sup>98</sup> Jan Paweł II, *Encyklika «Redemptoris missio»...*, nr 92, s. 138.

<sup>99</sup> L. J. Suenens, *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, Warszawa 1988, s. 136.

<sup>100</sup> Por. Eugeniusz de Mazenod, *Acte de visite de la Maison de N.-D. de l'Osier* (16 VII 1835) – cyt. za F. Jetté, *Essai sur la caractere marial...*, s. 42.

ciągają się pod Jej sztandar, daje tę samą moc<sup>101</sup>. Stąd L. Deschâtelets konkluduje, że oblaci są wyspecjalizowanymi apostołami Bożego miłosierdzia, a to wyspecjalizowanie można zrozumieć tylko w kontekście ich przynależności do Niepokalanej<sup>102</sup>.

\*\*\*

W latach posoborowych trwa poszukiwanie istotnych i trwałych elementów charakteryzujących oblata Maryi Niepokalanej, by w odnowiony sposób móc wcielić je w życie i posługę. Nie chodzi zatem o całościową i systematyczną konstrukcję duchowości, ile raczej zwrócenie uwagi na jej dynamiczne składniki. Wśród nich wymienia się braterską miłość i podkreśla, że oblat jest mężem miłości. Oczywiście, zrozumienie charyzmatu oblackiego musi zawsze wychodzić od odczytania jego początku i ostatecznie do niego powracać. Św. Eugeniusz przekazał swe doświadczenie miłości zgromadzeniu. Związał z nim nierozzerwalnie miłość braterską. Testament jest szczytowym punktem jego duchowości, „duszą oblackiej duszy”<sup>103</sup>. Jednocześnie w życiu Założyciela obecna była Maryja, której deklarował szczególne oddanie. Dostrzegał w Niej wzór do naśladowania; mówił o maryjnym programie oblackiego życia i misji; odnosił Ją też do ducha jedności i braterskiej miłości.

Ostatnia kapituła generalna wezwała oblatów, aby uznali, że Maryja jest integralną częścią ich misjonarskiego doświadczenia<sup>104</sup>. Są powołani do przeżywania życia i misji w zjednoczeniu z Nią. Ona nie tylko wspiera ich po macierzyńsku, ale też wyznacza im maryjny program. Piękno Jej miłości pociąga i inspiruje, aby uczynili z niej szkołę braterskiej miłości. Noszenie imienia Maryi Niepokalanej nabiera dopiero wtedy pełnego znaczenia, kiedy kształtują życie i posługę miłości na wzór swojej Patronki. Z tego względu wciąż aktualne pozostaje pragnienie św. Eugeniusza de Mazenoda: „Obyśmy mogli dobrze zrozumieć, kim jesteśmy”<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Por. A. Dontenwill, *Circulaire*, nr 137, w: *Circulaires administratives...*, t. IV, s. 91.

<sup>102</sup> Por. L. Deschâtelets, *Notre vocation...*, s. 370-371.

<sup>103</sup> M. Gilbert, *Les «Novissima verba»...*, s. 59.

<sup>104</sup> Kapituła Generalna, *Nawrócenie...*, nr 8, s. 26.

<sup>105</sup> Eugeniusz de Mazenod, *Lettre au P. Tempier* (20 III 1826), w: *Écrits...*, t. VII, s. 65.

## Streszczenie

Artykuł koncentruje się na dwóch podstawowych składnikach charyzmatu Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej: maryjności i braterskiej miłości. Jego celem jest wykazanie, że zestawienie tych dwóch elementów ze sobą przyczynia się do ich pogłębionego rozumienia i lepszego przeżywania w codzienności. Założyciel Zgromadzenia, św. Eugeniusz de Mazenod, nalegał na praktykowanie miłości braterskiej pośród oblatów. Więcej, wymagał od nich czegoś szczególnego w sposobie jej przeżywania, co odróżnia ich od innych zakonników. Wydaje się, że szczególny charakter oblackiemu braterstwu nadaje maryjność, a więc że Patronką Zgromadzenia jest Maryja Niepokalana. Myśl ta przewija się wprawdzie w oblackich dokumentach i studiach, lecz tylko ogólnikowo, hasłowo (rozdział 1). Dlatego autor – w oparciu o źródła oblackie i posoborową naukę Kościoła – przedstawia, w czym konkretnie i w jaki sposób Maryja uczy oblatów miłości braterskiej (rozdział 2). Trzeci rozdział przedstawia Ją jako świadka apostołskiej miłości, który uczy jak droga miłości braterskiej winna przechodzić w miłość apostołską. Miłość braterska nie tylko jest konieczna, aby spełniać posłannictwo, ale sama jest posłannictwem.

**Słowa kluczowe:** *Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Maryja, miłość braterska, miłość apostołska.*

## Marian Image of Oblate Fraternal Love

### Summary

The article concentrates on two major ingredients of the charism of the Congregation of the Oblates of Mary Immaculate i.e.: Marianity and fraternal love. It aims at demonstrating that the juxtaposition of these two elements contributes to their deeper understanding and living them out better in everyday life. The founder of the Congregation, St. Eugene de Mazenod insisted on practicing fraternal love among the Oblates. What is more, he demanded something particular in the way of living out that love, which distinguishes them from other monks. It seems that this particular nature of the Oblate brotherhood is rooted in Marianity, hence Mary Immaculate is the Patroness of the Congregation. Indeed, this concept runs through the Oblate documents and studies, but in rather general terms (chapter 1).

That is why the author, basing on the Oblate sources and the post-conciliar teaching of the Church, presents the specific way in which Mary teaches the Oblates fraternal love (chapter 2). The third chapter portrays her as a witness to apostolic love, who teaches how the way of fraternal love ought to evolve into apostolic love. Fraternal love is not only necessary in order to fulfill mission, but it is mission in itself.

**Key words:** *Missionary Oblates of Mary Immaculate, Mary, fraternal love, apostolic love.*



KS. JÓZEF ZABIELSKI

## KULT BOŻEGO MIŁOSIERDZIA JAKO WYZWANIE WSPÓŁCZESNOŚCI

**Treść:** 1. Geneza kultu Bożego Miłosierdzia; 2. Aktualność i potrzeba religijnej czci Bożego Miłosierdzia.

Zakotwiczony w wierze w Trójjedynego Boga chrześcijański kult religijny jest oddawany „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”, gdyż „jeden jest Bóg, jeden jest też pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1Tm 2, 5-6). Kontynuując zbawcze dzieło Chrystusa, Kościół katolicki ciągle wydobywa z depozytu wiary nowe prawdy życia religijnego i podaje je wiernym, a przez to rozwija formy kultu i pobożności. W czasach współczesnych coraz bardziej rozwija się kult Bożego Miłosierdzia. Teologiczna prawda o Bożym Miłosierdziu jest głęboko zakorzeniona w Objawieniu, rozwijana była przez Ojców Kościoła i teologów oraz praktykowana w liturgii. Swoje Miłosierdzie Bóg najbardziej objawił w Osobie i dziele zbawczym swego Syna Jezusa Chrystusa,

---

**Ks. prof. zw. dr hab. Józef Zabielski** – kapłan Archidiecezji Białostockiej, kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; wykładowca Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, w latach 2001-2004 – rektor tegoż Seminarium; wykładowca Centrum Katechetycznego - Studium Teologii w Wilnie (Litwa) oraz Riga Higher Institute of Religious Sciences w Rydze (Łotwa); w latach 1999-2012 pracownik Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autor ponad 300 publikacji naukowych i popularno-naukowych z zakresu teologii moralnej i etyki filozoficznej, moralności życia społeczno-religijnego, antropologii i bioetyki, w tym kilkanaście pozycji książkowych, m. in. „Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologicznomoralne”, Białystok 1999; „Prawda ludzkiego losu”, Białystok 2000; „Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia”, Białystok 2006; „Odpowiedzialność za życie”, Białystok 2007; „Wzrastanie w życiowym powołaniu”, Białystok 2008; „Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego”, Białystok 2010; „Życie jako zobowiązujący dar”, Białystok 2011; „Podstawy chrześcijańskiej moralności. Teologia moralna fundamentalna”, Białystok 2013; „Roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość jako wyznaczniki chrześcijańskiej moralności. Studium tomistyczno-aksjologiczne”, Warszawa 2015.

który przekazał je ludzkości przez swoje Wcielenie i Odkupienie oraz ciągle przekazuje przez uświęcające działania Kościoła. Miłosierdzie Boże zasługuje na specjalny kult, będący wyrazem wiary i miłości chrześcijan w życiu ziemskim oraz nadziei na wieczną szczęśliwość. Merytoryczno-religijna zasadność tego kultu oraz rozwijająca się aktualizacja jego potrzeby domaga się pogłębionej refleksji teologiczno-moralnej. W niniejszych analizach tego zagadnienia chcemy skupić się na trzech jego wymiarach: 1. Geneza kultu Bożego Miłosierdzia; 2. Aktualność i potrzeba religijnej czci Bożego Miłosierdzia.

## 1. Geneza kultu Bożego Miłosierdzia

Genezę kultu Bożego Miłosierdzia można zauważyć już w czci Chrystusa jako Odkupiciela, w którym to dziele zbawczym najbardziej ujawnia się Miłosierdzie Boga. W wiekach średnich kult ten przebrał formę kultu Ran Chrystusowych, w którym Miłosierdzie Boże było eksponowane na pierwszym miejscu. Z czasem zaczyna się szerzyć kult Serca Jezusowego, który – zdaniem niektórych teologów – można uważać za etap przejściowy do kultu Bożego Miłosierdzia. Rozwijający się dzisiaj kult Miłosierdzia Bożego jest przez wielu pojmowany jako konsekwencja kultu Serca Jezusowego i jego dopełnienie. W kulcie Najświętszego Serca Jezusowego czcimy przedmiot widzialny - ludzkie Serce Zbawiciela, oraz niewidzialny – miłość Boga ku rodzajowi ludzkiemu. W kulcie Serca Jezusa bardziej skupiano się na jego przedmiocie widzialnym, przedmiot zaś niewidzialny – miłość Jezusa ku nam, przez wielu wiernych był traktowany przygodnie lub wręcz pomijany. Temu brakowi zaradza kult Miłosierdzia Bożego, bowiem Miłość Boga ku ludziom jest Jego Miłosierdziem.

Nowy impuls w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia należy upatrywać w prywatnych objawieniach, co do których Kościół wypowiedział się oficjalnie. Objawienia te rozpoczęły się we Włoszech, gdzie Chrystus przez wizytkę s. Benignę Ferraro, zmarłą w opinii świętości w 1916 roku, ogłasza światu swoje zamiary co do kultu nieskończonego Bożego Miłosierdzia. Kolejnym krokiem na tej drodze są pouczenia i wskazania udzielone przez Chrystusa s. Józefinie Menendez ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusowego w Poitiers we Francji, której oświadczył: „W ciągu wieków w różny sposób objawiałem swoją miłość ku ludziom. Ukazałem jak bardzo pragnienie ich zbawienia mnie spala. Dałem im poznać moje Serce. (...) Teraz chcę czegoś więcej. Jeśli bowiem żądam miłości jako odpowiedzi na mi-

łość, która mnie spala, to jednak nie pragnę jedynie wzajemności. Pragnę, aby dusze wierzyły w moje Miłosierdzie, żeby oczekiwały wszystkiego od mojej dobroci, żeby nigdy nie wątpiły w moje przebaczenie”<sup>1</sup>. Ostatnim etapem tych objawień są pouczenia i przynaglenia skierowane przez Pana Jezusa do świata za pośrednictwem polskiej zakonnicy ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia – s. (Heleny) Marii Faustyny Kowalskiej<sup>2</sup>. Chrystus w objawieniach prywatnych postawił s. Faustynie trzy żądania: - namalowanie obrazu Miłosierdzia Bożego (Najmiłosierniejszego Zbawiciela), jaki ukazał się jej w wielokrotnym widzeniu; - spisanie modlitw do Miłosierdzia Bożego, jakie – jak podaje s. Faustyna – sam Jezus jej podyktował; - ustanowienie święta Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy (Przewodnią, obecnie druga Niedziela Wielkanocna).

Spowiednikiem s. Faustyny Kowalskiej w okresie jej pobytu w Wilnie był ks. Michał Sopoćko (ogłoszony błogosławionym), profesor Wydziału Teologicznego USB w Wilnie oraz Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Wilnie, a od 1947 roku profesor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium w Białymstoku<sup>3</sup>. Jemu to, jako swemu kierownikowi

---

<sup>1</sup> Cyt za: Ks. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948, s. 17.

<sup>2</sup> Helena Kowalska – w życiu zakonnym s. Faustyna – urodziła się 25.08.1905 roku we wsi Głogowiec, dawny powiat Turek koło Łodzi. Zmarła w opinii świętości 05.10.1938 roku w klasztorze św. Józefa w Łągiwnikach koło Krakowa. Pochodziła z ubogiej wiejskiej rodziny, miała ubogie wykształcenie, umiała zaledwie pisać i czytać. Życie jej od najmłodszych lat było nacechowane głęboką pobożnością i roztropnością. W wieku 20 lat wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, poświęcającego się głównie wychowaniu i przygotowaniu zawodowemu ubogich dziewcząt, które zeszyły na złą drogę. Po ukończeniu rocznego postulatu w Warszawie i dwuletniego nowicjatu w Łągiwnikach k. Krakowa, złożyła pierwsze śluby czasowe 30.04.1928r. Kontynuując życie zakonne, dnia 30.04.1933 r. złożyła śluby wieczyste i pracowała w klasztorach zakonnych w Warszawie, Płocku, Walendowie, Wilnie i Łągiwnikach. Zachowanie jej cechowała prostota i naturalność, o swoich duchowych doświadczeniach rozmawiała tylko ze spowiednikiem i przełożonymi. S. Faustyna odznaczała się roztropnością i zdrowym rozsądkiem, obdarzona dojrzałą wyobraźnią. Osoby ja znające podkreślały jej pokorę, czystość i gorliwość w spełnianiu swych obowiązków. Doświadczała prywatnych objawień Jezusa Chrystusa, które – na polecenie swego spowiednika w Wilnie ks. Michała Sopoćko – spisała w dzienniku, który został wydany po jej śmierci pt. „Dzienniczek siostry Faustyny Kowalskiej ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, opracowany przez Księży Pallotynów”, Dolina Miłosierdzia Bożego, Ośrodek Naukowo-Badawczy, Częstochowa 1965 r.

<sup>3</sup> Michał Sopoćko urodził się 1 listopada 1888 roku w folwarku Juszewszczyzna, powiat Oszmiana (obecnie teren Białorusi). Początkowo pobierał naukę w szkole cerkiewnej w Wołożynie, a następnie w Szkole Ludowej w Zabrzeziu. W roku 1906 ukończył 6-cio letnią Szkołę Miejską w Oszmianie. Przez trzy lata pracował jako nauczyciel; w roku 1910 wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie i po ukończeniu czteroletnich studiów seminaryj-

duchowemu, s. Faustyna zwierzyła się ze swych przeżyć i żądań stawianych przez Pana Jezusa. Ks. M. Sopoćko już od dzieciństwa miał szczególny kult do Bożego Miłosierdzia, gdyż jak twierdził doświadczał ciągłej Opatrzności Bożej w swoim życiu, a modlitwy tego typu wyniósł już z domu rodzinnego. Objawienia s. Faustyny pobudziły go do głębszego zainteresowania się zagadnieniem kultu Bożego Miłosierdzia. Odtąd uzasadnień tego kultu szuka przede wszystkim w Piśmie Świętym i nauce Ojców Kościoła oraz w pismach znanych teologów (zwłaszcza św. Tomasza), przejawy zaś tego kultu odnajduje w liturgii Kościoła. W ten sposób, z przemyśleń i studiów

---

nych, w dniu 15.06.1914 roku przyjął święcenia kapłańskie. Jako kapłan został mianowany wikariuszem parafii Taboryszki, gdzie pracował do końca pierwszej wojny światowej. Organizował tam i prowadził szkoły początkowe i kursy nauczycielskie. W listopadzie 1918 roku zapisał się na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego. Zamknięcie tej uczelni spowodowane działaniami wojennymi nie pozwoliło mu kontynuować studiów. Wówczas zgłosił się na kapelana Wojska Polskiego. Jako kapelan organizował jednocześnie szpitale polowe i prowadził ożywioną pracę duszpasterską wśród żołnierzy. Następnie został przeniesiony do pracy w Kościuszkowskim Obozie Saperów na Powązkach w Warszawie. Jednocześnie kontynuuje studia na Wydziale Teologicznym, które kończy stopniem magistra Teologii; równocześnie studiował w Wyższym Państwowym Instytucie Pedagogicznym, gdzie również uzyskał magisterium z pedagogiki. Decyzją biskupa wileńskiego zostaje przeniesiony do Wilna i mianowany proboszczem garnizonowym Wojska Polskiego. Pełniąc tę funkcję prowadzi także Związki Młodzieży Katolickiej. W roku 1926 doktoryzuje się z teologii moralnej na podstawie pracy: „Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich”; w roku 1934 uzyskuje stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy: „Mikołaj Łęczycki o Wychowaniu Duchowym”. W tym samym czasie był ojcem duchowym w Seminarium Metropolitalnym w Wilnie oraz profesorem teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym USB w Wilnie. Obok pracy w seminarium i na uniwersytecie jest również kierownikiem duchowym w zakonach żeńskich, m. In. w Zgromadzeniu Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Jako spowiednik s. Faustyny Kowalskiej z tego Zgromadzenia angażuje się w szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego. Problematyce tej poświęca wiele publikacji i referatów; pierwszym jego pozycję na ten temat wydane drukiem: „Miłosierdzie Boże”, Wilno 1936; „Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii”, Poznań 1937; „Misericordia Dei deque Eiusdem festo isntituen-do”, Detroit 1943. W czasie II-giej wojny światowej ścigany przez okupantów musi ukrywać się na skraju Puszczy Rudnickiej, pozostając pod opieką Sióstr Urszulanek Szarych. Po wojnie, w roku 1947, zostaje wezwany przez abpa R. Jałbrzykowskiego do pracy w Seminarium Duchownym w Białymstoku. Nieustannie szerzy kult Miłosierdzia Bożego, wypracowując jego teologiczne podstawy. W roku 1962, ze względu na stan zdrowia przechodzi na emeryturę, kontynuując swoją działalność naukowo-duszpasterską i szerząc kult Bożego Miłosierdzia, do ostatnich chwil swego życia. Zmarł w opinii świętości 15 lutego 1975 roku w Białymstoku, gdzie został pogrzebany na Cmentarzu Farnym. Po zakończeniu procesu beatyfikacyjnego, dnia 28 września 2008 roku, w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku został ogłoszony błogosławionym. Zob. H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*. Pełna biografia Apostoła Miłosierdzia Bożego, Wyd. WAM, Kraków 2006; tenże, *Ksiądz Michał Sopoćko. Apostoł Miłosierdzia Bożego*, Wyd. WAM, Kraków 2004.

ks. M. Sopoćki powstało szereg dzieł teologicznych o Miłosierdziu Bożym, w których Autor uzasadnia słuszność swoich opinii. Jednocześnie ks. M. Sopoćko zaczyna szerzyć nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Dzięki jego staraniom i pomocy finansowej w roku 1934 powstaje w Wilnie pierwszy obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela (Miłosierdzia Bożego), namalowany przez artystę Eugeniusza Kazimierowskiego według wskazówek s. Faustyny Kowalskiej. Ks. M. Sopoćko opracował również i rozpoczął kolportaż modlitw do Miłosierdzia Bożego – Najmiłosierniejszego Zbawiciela<sup>4</sup> - w Niedzielę Przewodnią po Wielkanocy. Kult Bożego Miłosierdzia propagowany przez ks. M. Sopoćko w trzech formach (obraz Jezusa Miłosiernego, święto Miłosierdzia Bożego i modlitwy do Bożego Miłosierdzia według objawień s. Faustyny) bardzo szybko się rozwinęły na całym świecie<sup>5</sup>.

Kult Miłosierdzia Bożego, mimo że zdobywał coraz większą popularność wśród wiernych, to napotykał także wielkie trudności zarówno ze strony teologów, jak i władz kościelnych. Związek jego z prywatnymi objawieniami s. Faustyny Kowalskiej doprowadził w 1958 roku do wydane go przez Kongregację Św. Oficjum zakazu szerzenia tego kultu w formach podanych przez s. Faustynę. Napotykanne trudności ks. M. Sopoćko stara się przezwyciężyć poprzez teologiczne pogłębienie tego zagadnienia i jego uzasadnienie biblijno-patrystyczne. W ten sposób powstawały coraz nowsze publikacje na ten temat, zarówno w czasopismach teologicznych, jak i w formie oddzielnych traktatów dogmatyczno-liturgicznych<sup>6</sup>. W 1954

<sup>4</sup> Ks. M. Sopoćko od ukazania się encykliki Piusa XI „Miserentissimus Redemptor” (08.05.1928 r.) utożsamia Miłosierdzie Boże z Osobą Jezusa Chrystusa – Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Stąd termin „Miłosierdzie Boże” pisze dużą literą i pojęć tych używa zamiennie. To daje mu podstawę do ubiegania się o święto Miłosierdzia Bożego.

<sup>5</sup> Do spopularyzowania tego kultu poza granicami Polski w znacznym stopniu przyczyniła się okupacja II-giej wojny światowej. Żołnierze i tułacze wojenni chętnie uciekali się do Bożego Miłosierdzia, przenosząc ze sobą modlitwy i obrazki Jezusa Miłosiernego. Na grunt amerykański kult ten przeniósł ks. Józef Jarzębowski, marianin, który uciekając w 1941 roku z okupowanego przez Rosjan Wilna przewiózł wręczony mu przez ks. M. Sopoćkę jego traktat łaciński „De Misericordia Dei deque Eiusdem festo instituendo”. W Ameryce, przy pomocy tutejszych Marianów, ks. J. Jarzębowski wydał ten traktat i rozpoczął szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego poprzez kolportaż obrazków i modlitw do Bożego Miłosierdzia. Wspomnienia ks. J. Jarzębowskiego z jego podróży z Wilna przez Japonię do Ameryki zamieścił w swojej pracy ks. J. Chróściechowski. Zob. tenże, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości* (powielacz), wydane nakładem Zgromadzenia Marianów Fawley Court Henley – on-Thomes, Oxon 1971, s. 81-95. Autor teże książki również współpracował z ks. M. Sopoćko w szerzeniu kultu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, szczególnie w Anglii i Francji. Zob. *Historia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w naszych czasach*, Rzym 1973, s. 9-28.

<sup>6</sup> Ks. M. Sopoćko opublikował około 50 pozycji (książki, artykuły, referaty) traktujących o

roku z inicjatywy ks. M. Sopoćki powstał nowy obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela namalowany przez Ludomira Śleńdzińskiego, oparty jest wyłącznie na Ewangelii, bez odniesień do objawień prywatnych s. Faustyny. Z czasem problematyką kultu Bożego Miłosierdzia zainteresowali się też inni teologowie, co znalazło odbicie w specjalnych sympozjach naukowych poświęconych teologii kultu Miłosierdzia Bożego: w 1966 r. w Częstochowie i w 1968 r. w Ołtarzewie. Ks. M. Sopoćko był pierwszym prekursorem i apostołem kultu Bożego Miłosierdzia w naszych czasach. On też inspirował innych teologów do zajęcia się tym zagadnieniem, a jego przemyślenia i opinie w tym względzie budzą także dzisiaj coraz większe zainteresowanie.

## **2. Aktualność i potrzeba religijnej czci Bożego Miłosierdzia**

Zainicjowany w pierwszej połowie XX-go kult Bożego Miłosierdzia rozwija się do dzisiaj i stanowi jedną z najbardziej rozwijających się form kultu religijnego w Kościele katolickim. Z pewnością jego rozwój i merytoryczno-formalne pogłębienie wiąże się z rozwojem Kościoła w wymiarze powszechnym powiązany z odkrywaniem celowości ludzkiej egzystencji w Bogu, czego szczególnym wyrazem jest wyznanie św. Augustyna: „Stworzyłeś nas Boże dla siebie, i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie” (*Wyznania* I, 1). Człowiek uznając i wyznając Boga jako Pana swej egzystencji, stara się rozpoznać kim jest Bóg dla mnie. Owo „bycie” Boga „dla człowieka” najbardziej określają Boże przymioty ocalające człowieka i umożliwiające mu zbawienie. Tym przymiotem, którego człowiek uświadamiający swoją grzeszność szczególnie pragnie jest Miłosierdzie, co wymieniony św. Augustyn wyraził w słowach: „Lecz miłosierdzie Twoje lepsze jest niżli życie” (*Wyznania* XI, 29). Dlatego też prosi: „Do Ciebie wołam, o Boże mój, pełen miłosierdzia dla mnie, który mnie stworzyłeś i nie zapomniałeś o mnie wtedy, gdy ja o Tobie nie pamiętałem” (*Wyznania* XIII,1).

We współczesnej ludzkości może wyróżnić dwie skrajne postawy wobec Bożego Miłosierdzia. Z jednej strony „umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby sama ideę miłosierdzia odsunąć na margines

---

Bożym Miłosierdziu. Po decyzji Stolicy Apostolskiej w 1958 r. całość swojej nauki o Miłosierdziu Bożym zebrał w 4-tomowym dziele pt. „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego”, w którym nie odwołuje się do objawień s. Faustyny. Oprócz prac opublikowanych drukiem, pozostawił sporo materiałów archiwalnych dotyczących zagadnienia Bożego Miłosierdzia

życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie ‘miłosierdzie’ jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznaną przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem: uczynił sobie ziemię poddaną. Owo ‘panowanie nad ziemią’ rozumie się nieraz jednostronnie i powierzchownie, jakby nie pozostawiało miejsca na miłosierdzie<sup>7</sup>. Z drugiej strony, współczesny człowiek uświadamia sobie wielorakie zagrożenia swej egzystencji, przede wszystkim zagrożenia sięgające dalej niż kiedykolwiek w dziejach. Człowiek przełomu tysiącleci tak często nawiedzany niespotykanym dotąd cierpieniem ciała i ducha, zagrożony w samym rdzeniu swej egzystencji i ludzkiej godności, jedynie w Bogu dostrzega swój ratunek i nadzieję. „I dlatego też wielu ludzi i wiele środowisk, kierując się żywym zmysłem wiary, zwraca się niejako spontanicznie do miłosierdzia Boga w dzisiejszej sytuacji Kościoła i świata. Przynagła ich do tego zapewne sam Chrystus, działający przez swego Ducha w ukryciu ludzkich serc. Objawiona bowiem przez Niego tajemnica Boga, który jest ‘Ojcem miłosierdzia’, staje się w kontekście zagrożeń człowieka w naszej epoce, jakby szczególnym wezwaniem skierowanym do Kościoła”<sup>8</sup>. Potwierdzeniem tej potrzeby zwrócenia się do Bożego Miłosierdzia są prywatne objawienia, zwłaszcza św. Faustyny Kowalskiej, które w zasadniczym stopniu udostępnił światu bł. ks. Michał Sopoćko.

Sytuacja współczesnego człowieka i prywatne objawienia, będące znakiem Bożej łaski ukazują, że Boże Miłosierdzie jawi się jako fundamentalna – a właściwie jedyna – płaszczyzna spotkania człowieka z Bogiem w czasie naszego ziemskiego pielgrzymowania. W wieczności bowiem, „w tym eschatologicznym spełnieniu, miłosierdzie objawi się jako miłość, podczas gdy w doczesności, w dziejach człowieka, które są zarazem dziejami grzechu i śmierci, miłość musi się objawić nade wszystko jako miłosierdzie i wypełnić się również jako miłosierdzie”<sup>9</sup>. Świadomość owej mocy Bożego Miłosierdzia oraz bezwzględna zależność człowieka od Miłosiernego Ojca sprawia, że „w każdym czasie, w każdym okresie dziejów – zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, [dalej: DiM], 2.

<sup>8</sup> DiM, 2. Zob. także: J. Zabielski, *Miłosierdzie – „wielkie wołanie” człowieka i świata*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/T/D/milosierdzie.html>, (2015-07-16).

<sup>9</sup> DiM, 8.

<sup>10</sup> DiM, 15.

Rozpoczęty wiek dwudziesty dostarcza nam wiele powodów, aby jeszcze bardziej wzmóc wołanie ludzkości o Boże Miłosierdzie w różnych formach kultu religijnego. Do tego mobilizują nas tragiczne złe wydarzenia dokonujące się na naszych oczach: bratobójcze wojny w wielu rejonach świata, cyniczne wprost deptanie godności i wartości ludzkiego życia i zasad moralności, czego wyrazem jest np. legalizowanie eutanazji, aborcji, sztucznego zapłodnienia, technicznych manipulacji nad ludzkim życiem i klonowanie człowieka, homoseksualnych „małżeństw”, śmiertelny głód i potworne nadużycia gospodarcze, terroryzm i niszczenie wszelkich norm i autorytetów moralnych oraz wiele innych zbrodni dokonywanych w imię zafałszowanej interpretacji „godności człowieka”, „wolności”, „demokracji”, „tolerancji” czy „postępu”. Tę upowszechniającą się dzisiaj cyniczną postawę i motywację bardzo trafnie scharakteryzował poeta: „Na ustach wielu słowo ‘postęp’, ale w tejże samej chwili na dnie ich serc pomimo ich wiedzy, lecz nie woli, chuć zawistna wszelkiemu światłu, wszelkiej powadze, wszelkiej miłości, zatem chęć poniżenia tego, co wyższe, a nie podwyższenie tego co niższe, zatem chęć zwrotu. Stąd w republikach czerwonych zamiary, godzące na wszelki ład i strój, wściekłe podrywy przeciwko rodzinie i własności, pogarda wszelkich religijnych podań rodu ludzkiego, natomiast niesłychane nabożeństwo do wszelkiego gwałtu, wreszcie dziecinna, dzika, namiętna żądza zupełnego zerwania z przeszłością”<sup>11</sup>.

Rozwijające się współcześnie formy zła są ogólnie znane, choć przez wielu ludzi mało uświadamiane lub wprost lekceważone. Uświadamianie tych zagrożeń nie jest jednak jakimś demonizowaniem rzeczywistości współczesnego świata, ale troskliwą próbą krytycznego i odpowiedzialnego spojrzenia na rzeczywistość. „Człowiek współczesny pyta nieraz z głębokim niepokojem o rozwiązanie straszliwych napięć, które spiętrzyły się w świecie i zaległy między ludźmi. A jeśli nieraz nie odważa się już wypowiedzieć słowa ‘miłosierdzie’, albo nie znajduje dla niego pokrycia w swojej świadomości wypartej z treści religijnej, to tym bardziej trzeba, ażeby Kościół wypowiedział to słowo w imieniu nie tylko własnym, ale także w imieniu wszystkich ludzi współczesnych”<sup>12</sup>. To zadanie Kościoła dotyczy zwłaszcza tych, którzy uważają, że zwrócenie się do Bożego Miłosierdzia „uwłącza” ich godności. Ludzie ci dali się omamić hasłami „absolutnego humanizmu” postrzegającego osobę ludzką za byt absolutny i samowystar-

---

<sup>11</sup> Z. Krasieński, *Polska wobec burzy 1848 roku*.

<sup>12</sup> DiM, 15.



czalny. Według nich, Bóg jest tylko „pojęciem stworzonym” przez ludzi słabych i rezygnujących z myślenia. Twierdzą więc, „klękający przed kimkolwiek człowiek nie chce być prawdziwym człowiekiem”<sup>13</sup>. W rzeczywistości zaś jest odwrotnie, co C. K. Norwid wyraził w powszechnie znanych słowach: „Ludzkość bez boskości sama siebie zdradza”. Wielu więc współczesnych ludzi pomijających Boga lub Go lekceważących „sami siebie zdradzają”.

Zwrot ku miłosiernemu Bogu jawi się jako jedyny ratunek dla człowieka i świata, gdyż „w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”<sup>14</sup>. Zestawiając aksjologiczno-moralną sytuację współczesnego człowieka z naturą Bożego Miłosierdzia, zwrócenie się do miłosiernego Boga jest podstawowym „prawem i powinnością Kościoła wobec Boga, a zarazem w stosunku do ludzi. Im bardziej świadomość ludzka, ulegając sekularyzacji traci poczucie sensu samego słowa ‘miłosierdzie’ – im bardziej oddalając się od Boga, oddala się od tajemnicy miłosierdzia – tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do Boga miłosierdzia ‘wołaniem wielkim’. Takim ‘wielkim wołaniem’ winno być wołanie Kościoła naszych czasów do Boga o miłosierdzie, którego pewność głosi on i wyznaje w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym – czyli w tajemnicy paschalnej”<sup>15</sup>.

Poszukując form tego „wielkiego wołania” o Boże miłosierdzie, papież Jan Paweł II wzywa, aby ono „zmieniło się i zmieniało się stale w żarliwą modlitwę: w wołanie o miłosierdzie na miarę potrzeb i zagrożeń człowieka w świecie współczesnym. To wołanie niech będzie wypełnione całą prawdą o miłosierdziu, jak znalazła tak bogaty wyraz w Piśmie Świętym, Tradycji i autentycznym życiu z wiary tylu pokoleń Ludu Bożego. (...) Wołajmy o miłosierdzie Boga samego dla współczesnego pokolenia! Niech Kościół, który na podobieństwo Maryi, stara się być również matką ludzi w Bogu, wypowie w tej modlitwie całą macierzyńską troskę, a zarazem tę ufną miłość, z której rodzi się najgorętsza potrzeba modlitw”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> J. Mirewicz, *Spotkania i dialogi*, Londyn 1980, s. 21.

<sup>14</sup> DiM, 6. Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88-105.

<sup>15</sup> DiM, 15. Zob. J. Zabielski, *Miłosierdzie chrześcijańskie współcześnie odczytane*, „Studia Teologiczne”, 9(1991), s. 97-119.

<sup>16</sup> DiM, 15.

Wezwanie do kształtowania „wyobraźni miłosierdzia” oraz zwrócenia się ku Miłosierdziu Boga, papież Jan Paweł II zawarł też w swojej Adhortacji Apostolskiej „*Ecclesia in Europa*” oraz Liście Apostolskim „*Novo Millennio ineunte*”. Mając na względzie współczesne „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”<sup>17</sup>, Papież podkreśla, że „Kościół (...) jest jakby kanałem przenoszącym i rozprzestrzeniającym falę łaski, tryskającej z przebitego Serca odkupiciela”<sup>18</sup>. Świadomość tej prawdy stanowi fundament otwartości Kościoła na miłosierdzie, które wyznacza ukierunkowanie jego wizji ewangelizacyjnej. Miłosierdzie świadczone potrzebującym oraz religijny kult Bożego Miłosierdzia stanowi fundamentalne zobowiązanie chrześcijan, które w czasach współczesnych coraz bardziej się wzmaga. Jan Paweł II odwołując się do ewangelicznego wezwania (zob. Mt 25, 35-36) podkreśla, że słowa te „nie są jedynie wezwaniem do miłosierdzia: zawierają one głęboki sens chrystologiczny, który ukazuje w pełnym blasku tajemnicę Chrystusa”<sup>19</sup>. Objawiona w bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa tajemnica Bożego Miłosierdzia stanowi wezwanie do ukierunkowania życia współczesnych chrześcijan realizacji miłosierdzia wobec Boga i ludzi<sup>20</sup>.

Szczególnym wyrazem aktualności znaczenia Bożego Miłosierdzia i jego kultu jest ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Miłosierdzia. Uzasadniając tę decyzję Papież stwierdza: „Potrzebujemy nieustannie kontemplować tę tajemnicę miłosierdzia. Jest ona dla e Miosierdyienas źródłem radości, ukojenia i pokoju. Jest warunkiem naszego zbawienia. (...) Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu. Są chwile, a których jeszcze mocniej jesteśmy wzywani, aby utkwic wzrok w miłosierdziu, byśmy sami stali się skutecznym znakiem działania Ojca. Z tego właśnie powodu ogłosiłem Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako pełen łaski czas dla Kościoła, by uczynić świadectwo wierzących jeszcze mocniejszym i skuteczniejszym. Rok Święty zostanie rozpoczęty 8

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 9.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. koncelebrowanej na zakończenie Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie* (23.10.1999), „L'Osservatore Romano”, 20(1999), nr 12, s. 48.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, nr 49.

<sup>20</sup> Por. Bp A. F. Dziuba, *Wyobraźnia i wezwanie do miłosierdzia w Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”*, w: „Ku nowej wyobraźni miłosierdzia. Materiały z II Kongresu Miłosierdzia Bożego w Archidiecezji Białostockiej”, red. A. Skreczko, Białystok 2007, s. 127-144.

grudnia, w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. (...) W tę właśnie Uroczystość Niepokalanego Poczęcia otworzę z radością Drzwi Święte. Z tej okazji staną się one Bramą Miłosierdzia, gdzie każdy wchodzący będzie mógł doświadczyć miłości Boga, który pociesza, przebacza i daje nadzieję”<sup>21</sup>.

Rozpoznanie słabości swej ludzkiej natury oraz doświadczenia ziemskiej egzystencji jednoznacznie ukierunkowuje człowieka drogę zjednoczenia z miłosiernym Bogiem. Człowiek bowiem uświadamia, że „miłosierdzie odpowiada nie tylko najgłębszej prawdzie owej miłości, jaką jest Bóg [i która jest Bogiem], ale także całej wewnętrznej prawdzie człowieka i świata, który jest jego doczesną ojczyzną”<sup>22</sup>. Aksjologiczno-kulturowe przemiany współczesności coraz bardziej ukazują potrzebę zwrócenia się do Bożego Miłosierdzia, co stanowi charakterystyczne wyzwanie religijno-moralne. Tego wyzwania spełnia się w rozwijającym się kulcie Bożego Miłosierdzia, w który niezwykle twórczo zaangażował się bł. Ks. Michał Sopoćko, duchowy kierownik apostołki Miłosierdzia Bożego – św. s. Faustyny Kowalskiej. Chrześcijanie i wszyscy ludzie uznający objawienie Bożego miłosierdzia, winni je odczytywać jako wezwanie do religijnego zwrócenia się do miłosiernego Chrystusa, „który stoi i kołacze do drzwi serca każdego człowieka, nie naruszając jego wolności, ale starając się z tej ludzkiej wolności wyzwolić miłość, która nie tylko jest aktem solidarności z cierpiącym Synem Człowieczym, ale także jest jakimś <miłosierdziem> okazanym przez każdego z nas Synowi Ojca Przedwiecznego”<sup>23</sup>.

## Streszczenie

Realizując zbawcze dzieło Chrystusa chrześcijanie wydobywają z depozytu wiary prawdy życia religijnego i rozwijają nowe formy pobożności. W czasach współczesnych szczególnej aktywności nabiera kult Bożego Miłosierdzia - Jezusa Miłosiernego. Teologiczna prawda o Bożym Miłosierdziu jest głęboko zakorzeniona w Objawieniu, została rozwinięta przez Ojców Kościoła i teologów oraz praktykowana w liturgii. Boże Miłosierdzie, szczególnie objawione w Osobie i dziele zbawczym Chrystusa zasługuje na specjalny kult, będący wyrazem wiary i miłości oraz nadziei na życie

---

<sup>21</sup> Franciszek, Bulla *Misericordiae Vultus*.

<sup>22</sup> DiM, 1. Por. R. Spiazzi, *Una missione di misericordia*, w: „Giovanni Paulo II. Dio ricco di misericordia. Testo dell’Enciclica e commenti”, Roma 1980, s. 69-84.

<sup>23</sup> DiM, 8. Zob. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra*, dz. cyt., s. 180-181.

wieczne. W XX wieku kult Bożego Miłosierdzia nabrał szczególnej aktywności przez objawienia prywatne, uznane przez Kościół, który zachęca do rozwoju tych form pobożności. W niniejszym artykule ukazano genezę kultu Bożego Miłosierdzia oraz podstawy i zasadność aktualności.

**Słowa kluczowe:** *kult religijny, Boże Miłosierdzie, św. s. Faustyna, bł. ks. M. Sopoćko, współczesne zagrożenia religijno-moralne, Rok Bożego Miłosierdzia.*

## The Cult of Divine Mercy as a Challenge for the Present Day

### Summary

In pursuing the redemptive work of Christ, Christians bring out from the deposit of faith the truth of religious life and develop new forms of piety. In modern times a special form of piety is the cult of Divine Mercy – Merciful Jesus. The theological truth of God’s mercy is deeply rooted in Revelation, it was developed by the Fathers of the Church and theologians and practiced in the liturgy. God’s mercy, especially revealed in the person and work of salvation of Christ deserves a special worship, as an expression of faith and love and the hope of eternal life. In the twentieth century, the cult of Divine Mercy became especially known, thanks to private revelations, recognized by the Church, which encourages the development of these forms of piety. This article presents the origins of the cult of Divine Mercy as well as its basis and validity in the present.

**Key words:** *religious worship, God’s Mercy, St. s. Faustina, Bl. Rev. M. Sopoćko, contemporary religious and moral risks, Year of Divine Mercy.*

MASSIMO ZORZIN

## ANALISI DEL LIBRO: *I SACRAMENTI.* *ASPETTI TEOLOGICI E PASTORALI* DI LOUIS-MARIE CHAUVET

**Il contenuto:** Introduzione; 1. L'autore; 2. Il libro: *I Sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*; 3. Alcune riflessioni conclusive.

### Introduzione

Quest'articolo è la continuazione di quello che è stato pubblicato l'anno scorso sotto titolo: Il recupero del "rito" come orizzonte per una nuova rinnovata teologia sacramentaria. Partendo dalla premessa che "i sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini" (Sacrosanctum concilium, nr 59), l'autore attraverso affermazione, che "Il cammino della teologia in questi ultimi decenni ha condotto a un recupero della dimensione liturgica, e quindi anche della sua forma rituale, come tema proprio della teologia in genere e della teologia dei sacramenti in specie"<sup>1</sup>, vuole arrivare alla teologia rappresentata dal teologo cattolico francese Louis-Marie Chauvet. Tutto perché la sua opera ha tanto contribuito a rinnovare la teologia dei sacramenti integrando delle nuove categorie, che comprendono anche questioni di filosofia del linguaggio. I suoi libri e saggi sono stati tradotti in molte lingue, ed ha svolto un ruolo decisamente importante nella ricerca teologica contemporanea. Ad questo scopo in modo particolare - in pre-

---

**Massimo Zorzin** – ur. 16 czerwca 1958 r. w Mediolanie. Studiował teologię, nauki religijne oraz historię starożytną i średniowieczną na uniwersytetach w Rzymie, Mediolanie oraz Forlì. Wydał (wraz z Enzo Marigliano) „Średniowiecze w klasztorze. Życie codzienne opactwa w XII wieku. Historia i sylwetki wielkich mnichów” (Mediolan, 2001) oraz „Wczesne średniowiecze. Aspekty językoznawcze, historyczne i kulturowe” (Pordenone, 2009). Współpracuje z rocznikiem „Squilla di Bleda”. Główny przedmiot jego zainteresowań naukowych stanowi eklezjologia w kontekście historii Kościoła.

<sup>1</sup> Cf. A. LAMERI, *Il rapporto tra Teologia liturgica e Teologia dei Sacramenti*, articolo consegnato in classe, Roma 2013.

sente articolo - si concentra sul libro intitolato: *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*.

## 1. L'autore

Louis-Marie Chauvet (nato in Vandea il 26 gennaio 1942) è un teologo cattolico francese, ed è stato ordinato sacerdote nel 1966. Professore presso l'Istituto Cattolico di Parigi, è attualmente parroco nella diocesi di Pontoise ed è stato nominato a Deuil la Barre. L'opera di Louis-Marie Chauvet ha contribuito a rinnovare la teologia dei sacramenti integrando delle nuove categorie, che comprendono anche questioni di filosofia del linguaggio. I suoi libri e saggi sono stati tradotti in molte lingue, ed ha svolto un ruolo decisamente importante nella ricerca teologica contemporanea. Come premessa desidero solo evidenziare tre suoi lavori, che a mio parere risultano importanti per comprendere meglio il pensiero e l'opera di Louis-Marie Chauvet: nel suo libro *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, che è la traduzione italiana dell'opera principale di Chauvet, si costituisce il punto di riferimento fondamentale per conoscere il suo pensiero; mentre nel libro *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, (che è quello che ho preso in esame per questo elaborato), ne offre una sintesi destinata ad un pubblico più ampio; infine, nel libro *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, l'Autore raccoglie quattro lezioni magistrali tenute presso l'Ateneo S. Anselmo di Roma.

L'intento di Chauvet non consiste semplicemente nel rifacimento del trattato sui sacramenti, ma nell'elaborazione di una teologia fondamentale della *sacramentalità*, che prende nettamente le distanze dal modello ricevuto dalla tradizione occidentale, la cui spiccata connotazione metafisica costituisce un ostacolo insormontabile per comprendere la strutturazione sacramentale della fede cristiana. Elaborata all'interno degli schemi del pensiero rappresentativo e fondativo, la teologia *recepta* non ha saputo riconoscere il rilievo costitutivo del linguaggio e dello scambio sociale come mediazioni grazie ai quali esiste il soggetto e, conseguentemente, non ha potuto elaborare una comprensione del sacramento adeguata alla sua identità di evento di grazia, ma ne ha imbrigliato il dinamismo all'interno di categorie - come quelle di segno e di causa - che ne mortificano gravemente il significato in senso produzionistico e strumentale. Solo smascherando i presupposti onto-teologici impensati della sacramentaria classica, dunque, è possibile elaborare un nuovo approccio alla dimensione sacra-

mentale della vita cristiana, ossia a quella logica della mediazione che è coestensiva dell'intera esistenza e che, in quanto tale, non è propriamente oggetto del sapere teorico ma suo presupposto. Il passaggio dal pensiero metafisico della causa ad un pensiero postmoderno della mediazione si compie, secondo Chauvet, attraverso l'assunzione strutturale della prospettiva del simbolo, o, più precisamente, dell'ordine simbolico. Poiché però la figura del simbolico è tematizzata dall'Autore, privilegiando in maniera unilaterale il registro negativo dell'assenza dell'Assoluto ed esasperando il tratto della sua inafferrabile alterità, la sua proposta rischia di non poter restituire integralmente il contenuto cristologico del sacramento cristiano, riducendolo a semplice mediazione linguistica che oppone resistenza alle proiezioni del soggetto e alle pretese del suo desiderio<sup>2</sup>.

## 2. Il libro: *I Sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*

Il presente volume di Louis-Marie Chauvet propone una riflessione fondamentale sulla teologia, la celebrazione e la pastorale dei sacramenti. Perché la Chiesa, sin dall'inizio, ha celebrato i sacramenti, in particolare il battesimo e l'eucarestia? Perché, sin dalle origini, la fede in Cristo si è espressa anche attraverso il linguaggio del rito? A tali questioni i teologi, lungo i secoli, non hanno mai cessato di rispondere; in ciascuna epoca essi hanno usato gli strumenti messi a loro disposizione dal pensiero del loro tempo. Senza dimenticare le loro riflessioni, l'Autore dà il suo contributo con le nuove acquisizioni fornite dalle discipline contemporanee (esegesi, filosofia, storia, antropologia, ecc.)<sup>3</sup>

L'opera vuole sottolineare il fatto che non vi sono parole umane senza la dimensione storica, cioè il corpo, la cultura, la tradizione. Per coloro che credono nella Parola fatta carne – Gesù di Nazaret, morto e risorto – i sacramenti si presentano come il passaggio obbligato della fede; essi sono gli

---

<sup>2</sup> Cf. L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990; ID., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997; ID., *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale* (Leitourgia. Lectiones Vagagginianae), Testo francese a fronte, Assisi 2006.

<sup>3</sup> L'Antropologia teologica da accostare alla liturgia è tutta l'antropologia che si declina in GS58, che dice "La Chiesa vivendo nel corso dei tempi in condizioni diverse ha usato le acquisizioni delle varie culture per... esprimere meglio l'annuncio di Cristo nella celebrazione liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli". Si annota che questa sensibilità alla evoluzione delle culture è un lavoro da rilanciare all'interpretazione di SC già elaborato all'inizio del Concilio Vaticano II.

atti simbolici attraverso i quali Dio si fa carico del corpo di ciascuno, del corpo della Chiesa, del corpo dell'umanità.

## 2.1. La natura simbolica

La psicologia del profondo, e in particolare gli studi antropologici, hanno scoperto che in molte persone alcune immagini permettono loro di esprimersi in domini in cui esse non riuscivano a farlo a livello concettuale, e che tali immagini si ritrovano (con significati simili) presso tutte le culture, sia nel mondo antico che in quello moderno, nella letteratura poetica come nell'arte, perfino nei miti e nei riti dei popoli più diversi. Gli antropologi moderni mettono in evidenza questa universalità delle immagini e dei loro significati, e formulano l'ipotesi di una *tendenza innata* nell'uomo che lo spinge ad evocare certe immagini e a comprenderle sempre nello stesso senso. Ciò spiega lo stretto legame tra le strutture psicologiche universali e il simbolismo<sup>4</sup>. Dunque due sono gli aspetti importanti dell'esperienza simbolica nell'uomo. In primo luogo, tale esperienza non si pone a livello dell'astrazione e del concetto: essa è una forma intermedia di espressione nella quale confluiscono tutte le risorse della persona: sensibilità, immaginazione, memoria, volontà, intuizione; in un secondo luogo l'universalità. La forma celebrativa del sacramento, e in generale della liturgia, è intessuta di segni, quali gesti, azioni, oggetti. Dai tempi di sant'Agostino il sacramento viene catalogato *in genere signi*, ossia come una realtà che implica un significato ulteriore a quello immediatamente percepito dai sensi. La valorizzazione della comunicazione simbolica è una prova ulteriore della condiscendenza sacramentale di Dio, perché esprimersi attraverso i segni è tipico dell'uomo. Infatti l'uomo ha una natura simbolica, tanto che può essere definito "*animale simbolico*" e, in quanto essere corporeo, tende ad esprimersi attraverso segni. Quindi il venire da Dio dei sacramenti s'incontra con la capacità dell'uomo di comunicare in maniera simbolica. Prima che a livello teologico-liturgico, perciò, occorre considerare l'aspetto antropologico attuale, perché non sono pochi gli autori che rilevano una perdita dell'uomo moderno nella sua capacità simbolica<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, Bologna 1981, pp. 51-60.

<sup>5</sup> Per la peculiarità del simbolismo liturgico cristiano vedere S. MARSILI, *La liturgia momento storico*, in AA.VV., *Anàmnese 1. La Liturgia*, Torino, Marietti, 1974, p. 103. Consultare anche C. ROCCHETTA, *L'uomo e i Sacramenti*, in *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, pp. 700-742; S. MAGGIANI, *Rito/riti*, in NDL, pp. 1223-



Oggi si rileva un eccessivo razionalismo e una perdita di questo aspetto simbolico, e un esempio lo troviamo in Erich Fromm, nel libro *Il linguaggio dimenticato*, dove afferma che l'aver dimenticato questo linguaggio ha portato « ... *disastrose conseguenze sul senso della vita e sulla convivenza, per il fatto che il simbolo risponde a determinate esigenze che sono iscritte nella radice più profonda del nostro essere, nel nostro stesso inconscio ...* »<sup>6</sup>. Mentre nella realtà non si cerca, quasi per timore, di parlare con simboli, la mentalità razionalista contemporanea cerca di superare quella simbolica, considerandola come un'eredità dell'uomo preistorico, ed è tesa a voler capire, verificare, spiegare, concettualizzare, definire. L'uomo tende a considerare reale non il mondo del simbolo ma ciò che può osservare direttamente, capire con la sua intelligenza, controllare con il suo potere, perdendo la sua capacità simbolica e la capacità di stupirsi e di meravigliarsi delle cose.

## 2.2. Simbolismo e celebrazione

Nessuna religione al mondo ha potuto esimersi dal cercare di esprimere attraverso gesti simbolici la sua interpretazione del reale, e nessuna ha potuto prescindere da essi nel suo rapporto col divino, anche se è indispensabile sottolineare le divergenze di significati e di interpretazioni. 23 Il fondamento antropologico della celebrazione richiama, dunque, in primo piano, la funzione insostituibile del simbolismo e quindi della ritualità. Odo Casel ha stabilito l'esistenza di un legame fra il rituale-simbolico e il mistero<sup>7</sup>. È utile ricordarne gli aspetti peculiari: l'esistenza di un *avvenimento primordiale di salvezza*; la funzione del rito di rendere presente tale avvenimento; la possibilità per l'uomo di ogni tempo di attuare, attraverso il rito la sua e l'universale storia di salvezza. Nel contesto del mistero liturgico cristiano, il rito diventa quindi mediazione di un'azione salvifica di Dio a favore dell'uomo.

## 2.3. Ruolo fondamentale del rito

Mettiamo l'accento sulla parola *azione*: i sacramenti cristiani, infatti, come ogni rituale religioso, sono innanzi tutto di ordine pratico piuttosto che cognitivo. Una celebrazione che voglia restare fedele al suo fondamento antropologico, non meno che alla volontà del Signore che l'ha istituita,

---

<sup>6</sup> E. FROMM, *Il linguaggio dimenticato*, Milano 1983.

<sup>7</sup> O. CASEL, *Liturgia come mistero*, Milano 2002.

dovrà tenerne conto. Le informazioni dottrinali e etiche che la celebrazione trasmette, le trasmette a partire dall'azione che essa effettua e secondo lo stesso simbolismo di detta azione. Le celebrazioni liturgiche non vanno, pertanto, considerate il luogo di un discorso teologico, anche se questo, evidentemente, non è mai assente. Esse, piuttosto sono soprattutto un agire, che mira ad una efficacia reale e benefica per i partecipanti. Il fare ha la priorità sul dire; o piuttosto "*ciò che si dice è ciò che si fa*". E' molto importante allora affermare che, per l'esperienza cristiana, il rito non è accessorio ma è una modalità di essere e di esprimersi che media espressivamente, risvegliandole, tutte le realtà della fede. In caso contrario, una delle conseguenze possibili di tutto ciò sarà la dissoluzione della celebrazione rituale in un semplice duplicato della parola, alla quale il rito nulla aggiunge se non un superfluo prodotto della fantasia.

#### 2.4. Il rito e il simbolo

L'incontro fra Dio e il suo popolo nella liturgia si realizza per mezzo del ministero di persone, nell'assemblea, le quali agiscono attraverso azioni simboliche, azioni-segno, chiamate riti. Lo scopo e la natura dei riti nella celebrazione è quello di essere mezzi di comunicazione, nella fede, fra Dio e il suo popolo per l'attualizzazione dell'alleanza. I riti si compongono di *parole* e di *gesti*. Le azioni simboliche che compongono il rito sono legate spesso all'uso di cose e oggetti. Prima di ogni definizione o ermeneutica dei riti, è necessario constatare una loro presenza nella vita degli uomini, presenza considerata come fondamentale. E' un errore pensare che ci possa essere una religione che sia tutta interiore, senza regole, senza liturgia, senza segni esterni di stati d'animo interiori. Come per la Società, così per la religione, la forma esteriore è la condizione della sua esistenza... Come animale sociale l'uomo è un animale rituale. Il rito è "*un'azione simbolica, costituita da un gesto e da una parola interpretativa e avente una struttura istituzionalizzata di carattere tradizionale, che favorisce la partecipazione comune e la ripetizione*".

## 2.5. Simbolo e segno<sup>8</sup>

La prima difficoltà, che si incontra nell'approfondimento della dimensione simbolica della liturgia cristiana, è causata dall'imprecisione e dall'equivocità con cui i termini *segno/simbolo* vengono usati in vocabolari diversi attinenti il vasto campo del *simbolico*. Per *simbolico* si intende "quell'insieme di elementi sensibili nei quali gli uomini, seguendo il dinamismo delle immagini, colgono significati che trascendono le realtà concrete". La fenomenologia delle religioni, la psicologia del profondo, la creazione artistica e letteraria, la tradizione biblica e cristiana, l'esperienza spirituale, specie quella mistica, sono le *zone di emergenza* del simbolico, vale a dire i campi principali dove se ne approfondiscono la natura e i problemi. La terminologia tecnica della semiologia, la scienza che tratta dei segni, è piuttosto abbondante, ma tuttora molto fluida e spesso legata ai singoli autori. Secondo i diversi autori e le diverse branche di questa scienza, infatti, le nozioni indicate dagli stessi vocaboli possono subire variazioni anche notevoli.

Nel tentativo di dare alcune indicazioni per precisare e distinguere i concetti di *segno* e di *simbolo*, mi atterrò ad alcune posizioni che mi sembrano le più largamente condivise, tenendo conto del fatto, come ho già accennato, che la nozione di simbolo è usata spesso in modo così vago da comprendere un po' di tutto, dal simbolo matematico dell'addizione o della moltiplicazione, fino ai 25 simboli della morte e della rigenerazione nei riti di iniziazione, passando per la lira simbolica, la bandiera come simbolo della patria o un regalo come simbolo di amicizia.

## 2.6. Il segno

In via generale si dice *segno* qualcosa che stabilisce una relazione fra un *significante* e un *significato*, ossia quando una realtà immediatamente visibile, (*il significante*), rimanda ad una invisibile, (*il significato*). Perché vi sia un segno è necessaria la cosiddetta relazione di significazione o codice<sup>9</sup>. Molti autori oggi parlano di *segno* o di *simbolo*, ritenendo che non c'è

---

<sup>8</sup> Su segno, simbolo, rito ci sono molti studi. Vedere in particolare per l'aspetto generale: D. SARTORE, *Segno/simbolo*, NDL, pp. 1370-1381; E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, Bologna 1981, pp. 51-60. Consultare anche P. MIQUEL, *La liturgie une oeuvre d'art*, Vie Monastique, n. 13, Abbaye de Bellefontaine, 1981, pp. 149-195; S. MAGGIANI, *Rito/riti*, in NDL, Roma 1984, p. 1223.

<sup>9</sup> Cf. L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, Leumann, 1982, p. 40.

grande differenza tra i due termini, per il semplice motivo che il simbolo rientra nella categoria più generale del segno, appartenendo ad esso. Altri autori distinguono i loro contenuti, ma in genere si può dire che i due termini possono essere usati come sinonimi.

Volendo, si possono fare le seguenti distinzioni:

- a- Il segno ha una natura più intellettuale, conoscitiva;
- b- Il simbolo ha una natura più evocativa, riferendosi a contenuti più profondi, più interiori, tanto che è il linguaggio tipico dell'arte, della liturgia.

## 2.7. Il simbolo

Dice lo Chauvet: "Il verbo greco *symbollein* significa alla lettera gettare insieme. Usato in forma transitiva, lo si traduce, secondo il contesto, con *riunire, mettere in comune, scambiare...*; in forma intransitiva significa *incontrarsi, intrattenersi*. Il sostantivo *symbolé* indica l'articolazione del gomito o del ginocchio, come pure ogni idea di (con)giunzione, di riunione, di contratto o di patto. Il *symbolon* antico è un oggetto diviso in due, di cui ciascuno dei due partners di un contratto riceve una parte. Ognuno dei due pezzi non ha alcun valore da sé solo e può voler dire qualunque cosa. Ma allorché... i due portatori o i loro discendenti li mettono insieme, vi riconoscono il pegno di un 26 medesimo contratto, di una medesima alleanza. E' la *relazione* fra due termini, la *comunicazione* stabilita fra i due partners che fa il simbolo"<sup>10</sup>.

## 2.8. Segno e simbolo

Seguendo ancora lo Chauvet possiamo dire che *il segno* rimanda a qualcosa di un altro ordine rispetto a se stesso e, in questo senso, è arbitrario e convenzionale. Di fatto il segno unisce *un significante* ed *un significato* che gli è eterogeneo, e agisce a livello della conoscenza, di ciò che viene comunicato e non del fatto primordiale della comunicazione. *Il simbolo*, secondo la distinzione stabilita da E. Ortigues<sup>11</sup>, non rimanda a qualcosa di un altro ordine, ma ha la funzione di introdurci in un ordine di cui esso stesso fa parte. *Il simbolo* quindi unisce due *significanti*, cioè unità del medesimo

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cf. E. ORTIGUES, *Le discours e le symbole*, Auvier Montaigne, Paris 1962, 65; Cf. L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, Leumann, 1982, p. 40ss.

livello, e agisce a livello del processo stesso della comunicazione; esso *fa* la comunicazione, instaura un *riconoscimento*.

Mentre *il segno* agisce a livello della conoscenza, *il simbolo* agisce a livello della comunicazione. La funzione simbolica è quindi fondata nella realtà stessa del significante, una realtà del medesimo ordine: non è quindi convenzionale e definita. Pertanto, si parla oggi di *simbolo* quando si ha un significante che rinvia non ad un significato preciso bensì ad un altro significante (per es. l'acqua come simbolo della vita; l'acqua rimanda alla nozione di vita, la quale, però, è ancora una realtà analogica capace di significare a sua volta realtà diverse: il significato del primo significante è a sua volta significante di qualcosa d'altro). Il simbolo è fonte indefinita di conoscenza sempre maggiore della realtà significata, in quanto si radica nella natura delle cose e dell'uomo ed è quindi aperta a prospettive più profonde ed universali<sup>12</sup>.

Esistono attualmente importanti correnti di pensiero che riscoprono e rivalutano la funzione del simbolo nell'interpretazione della realtà. Il recupero del valore della simbolicità è legata, fra l'altro, al fatto che l'uomo realizza se stesso a partire dalla sua interiorità-corporeità, in una sintesi inscindibile: i suoi sentimenti e le sue idee sono completamente umani quando si manifestano esteriormente con parole, gesti e atteggiamenti. 27 Un numero sempre crescente di studiosi tende a considerare il simbolico come un momento di piena realizzazione dell'uomo nella sua dimensione sociale e nella sua apertura al trascendente, come luogo privilegiato del rapporto tra soggetto e oggetto, tra conoscenza e coscienza.

L'uomo percepisce nel simbolo una cosa carica di significato, nella sua interiorità primordiale, cioè senza ragionamento cosciente. Questa *comprensione interiore* proviene dalla profondità psicologica stessa dell'uomo e in questo processo sono coinvolte non solo l'intelligenza ma tutte le sue risorse psicologiche e vitali. Reciprocamente, il simbolo si rivolge a tutte le dimensioni dell'uomo: l'intelligenza, l'affettività, la sensibilità, l'intuizione. Da qui la potenza evocativa del simbolo e la sua forza di mediazione. L'ultimo valore del simbolo è relazionale: infatti è tipico del simbolo mettere insieme non solo le idee, ma anche le persone. In definitiva, possiamo dire che le tre caratteristiche del simbolo sono *l'evocazione, l'esperienza e la relazione*.

---

<sup>12</sup> Cf. L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, Leumann, 1982, p. 40ss.

### 3. Alcune riflessioni conclusive

Volendo applicare una critica postmoderna, dalla tradizione metafisica occidentale alla teologia sacramentale, penso che il lavoro di studio e di ricerca del teologo francese Louis-Marie Chauvet<sup>13</sup> voglia essere non solo una teologia del sacramento nel senso tradizionale, ma una teologia simbolica di tutto l'ordine della salvezza, vista dal di dentro della pratica sacramentale. Parlare del simbolico piuttosto che semplicemente del simbolo evita di prendere qualsiasi simbolo come sufficiente per l'espressione del divino o fissare lo sguardo sui simboli piuttosto che su colui che avvicina l'umanità attraverso il simbolico. La spiritualità cristiana è lo sbocciare in noi della vita del Signore risorto e la crescita in essa sotto l'azione dello Spirito. Questa vita è essenzialmente sacramentale: sorge, si sviluppa e si compie nel contesto vitale dei sacramenti. «*Noi altri, piccoli pesci, non possiamo vivere fuori dell'acqua*», esclamava Tertulliano (*De Baptismo*, 1,3). Non c'è vita spirituale che non si immerga nei sacramenti. Se l'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo, è attraverso i sacramenti che lo Spirito ci viene donato, come fonte dell'incorporazione a Cristo e alla Chiesa, e fondamento della grazia. Questo dato è ciò che più profondamente caratterizza la spiritualità cristiana rispetto ad ogni altra forma di spiritualità. L'unione con Dio non è semplicemente l'espressione di una ricerca dell'uomo che, distaccandosi sempre più da ciò che gli è di ostacolo, si sforza di ritrovare se stesso e in se stesso Dio; essa è invece la risposta al dono della vita che il Cristo ci comunica, ed è essenzialmente opera dello Spirito Santo in noi. L'accento non è posto su *quanto l'uomo è in grado di fare da solo*, ma su *ciò che Dio compie gratuitamente nell'uomo*.

*È infatti nelle celebrazioni sacramentali che la grazia del mistero pasquale sgorga in noi e ci santifica* (SC 61). *Lo stesso impegno apostolico del cristiano si radica nei misteri sacramentali e in particolare nell'eucaristia* (LG 33). E dal momento che «è piaciuto a Dio di chiamare gli uomini alla partecipazione della sua stessa vita non tanto ad uno ad uno, ma di riunirli in un popolo nel 29 quale i suoi figli dispersi si riunissero in unità» (AG 2; e LG 9), la

<sup>13</sup> Louis-Marie Chauvet, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Paris: Cerf, 1987). Questo libro è stato preceduto nel 1979 da *Du symbolique au symbole* (Paris: Cerf, 1979) ed è completato da un numero piuttosto elevato di articoli su diversi aspetti del sacramento e la liturgia. Il libro è stato ampiamente rivisto, in particolare in Francia. Degna di particolare menzione è la critica offerta da André Haquin, "Vers une nouvelle théologie des sacrement," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990), pp. 355 - 67.

spiritualità cristiana ha una dimensione radicalmente ecclesiale: si realizza nella Chiesa e come Chiesa. I sacramenti sono i gesti di Cristo con cui siamo incorporati alla comunità ecclesiale e, secondo i doni propri di ognuno di essi, partecipiamo alla sua costruzione nel mondo. I sacramenti non sono soltanto atti di santificazione, ma nello stesso tempo e con la stessa forza atti “ordinati all'edificazione del corpo di Cristo”. Non c'è sacramento che non sia atto ecclesiale e non abbia una dimensione di realizzazione ecclesiale.

«Non siamo noi che glorifichiamo Dio, offrendogli qualcosa di presumibilmente nostro - quasi che non fosse già per principio suo! - bensì facendoci regalare qualcosa di suo e riconoscendolo così come l'unico Signore [...] Il sacrificio cristiano non consiste nel dare a Dio ciò che egli non avrebbe senza di noi, bensì nel nostro farci completamente ricettivi nei suoi confronti e nel lasciarsi integralmente assorbire da lui. Permettere a Dio di operare su di noi: ecco la quintessenza del sacrificio cristiano»<sup>14</sup>.

I sacramenti sono un'evangelizzazione in atto. Tale evangelizzazione non avviene mediante illustrazioni di ordine catechetico sovrapposte all'azione celebrativa, ma nel compimento stesso dell'azione celebrativa quanto essa rappresenta un gesto simbolico che dice ciò che fa e interpella alla fede in ciò che dona. L'evangelizzazione si realizza all'interno dell'agire simbolico proprio del sacramento, nella sua forma e nel suo sviluppo rituale, dai riti iniziali alla liturgia della parola a quella del sacramento fino ai riti conclusivi. L'insieme dell'azione celebrativa, con la sua sequenza significativa, costituisce un atto di catechesi mistagogica. Questo evidentemente suppone un'evangelizzazione dei sacramenti. La fede sacramentale non è un risultato di ordine umano, che si acquisirebbe in modo automatico per la sola ragione di esistere; essa suppone un'iniziazione, nell'ascolto vivo della parola di Dio e nella pratica dell'*actio celebrativa* della comunità. Credere ai sacramenti richiede che si accolga la fede della Chiesa, divenendo capaci di andare al di là del simbolo/segno con cui si esprime, per cogliervi la realtà divina resa presente da Cristo e comunicata all'uomo. L'accesso a tale realtà è possibile solo in un'autentica esperienza di evangelizzazione che permetta al credente di entrare nell'ottica del «*mystérion*» e delle «*costanti*» dell'agire di Dio, e lo renda disponibile all'incontro sacramentale col Cristo nella forma di linguaggio posto dalla Chiesa. Solo in un «*catecumenato*» di questo genere, l'uomo è messo in grado di celebrare con la chiesa e può vivere la

---

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1979, pp. 229-230.

celebrazione come evento di evangelizzazione in atto. In caso contrario il sacramento rimane un rito più o meno muto o solo esteriore, col rischio di divenire ben presto un rito meccanico, se non addirittura magico<sup>15</sup>.

Indicazioni teologico-pastorali per un recupero di itinerari catecumenali adatti alla situazione odierna della chiesa, sul modello del Rito di iniziazione cristiana degli adulti, sono reperibili nello studio di C. ROCCHETTA, *Cristiani come catecumeni*, Roma 2004, 50. Citato da J. DANJELOU, *Speranza teologale e speranze umane*, in “Atti del IV Congresso Internazionale per la pace”, Firenze 1955, p. 86. Ciò richiama ad un ulteriore aspetto della fede sacramentale. Se i sacramenti conferiscono la grazia e dispongono a riceverla con frutto, essi impegnano in pari tempo «*ad onorare Dio in modo debito e ad esercitare la carità*» (SC 59). Se il cristianesimo non è la giustapposizione di una credenza ad una morale, ma la vita stessa di Dio che suscita la vita dell'uomo, i sacramenti non possono essere compresi solo come momenti in cui si riceve qualcosa: essi implicano una reciprocità. Non sono un modo facile per affrontare la vita cristiana, non ci dispensano dalla disponibilità all'azione dello Spirito e dall'impegno per corrispondervi. Al contrario esigono tutto questo come conseguenza di ciò che compiono in noi e della santità che ci comunicano. La testimonianza cristiana è la ripercussione dell'*historia salutis* nell'esistenza dei battezzati e la presa di coscienza del loro compito nel mondo. I sacramenti realizzano, così, la continuità tra il «*mystérion*» attuatosi in Cristo e il «*mystérion*» spiegato nella Chiesa.

Il movimento della storia della salvezza raggiunge negli atti sacramentali il movimento del cuore dell'uomo, conferendogli un dinamismo propriamente missionario. I sacramenti sono, in questo senso, una chiamata ed un invito alla missione. L'impegno della testimonianza è inscritto nell'atto sacramentale stesso ed è la risposta adeguata ad un'autentica vita sacramentale: «*Di tutti gli usi cattivi che si possono fare della preghiera e dei sacramenti –scrive Ch. Péguy – di tutti gli abusi, di tutte le perversioni della preghiera e dei sacramenti, non ve n'è alcuno tanto detestabile quanto la pigrizia, che consiste nel non agire dopo, durante e prima di farli intervenire*»<sup>16</sup>.

Dire che i sacramenti sono *simboli* significa recuperare tutti questi

<sup>15</sup> Indicazioni teologico-pastorali per un recupero di itinerari catecumenali adatti alla situazione odierna della chiesa, sul modello del Rito di iniziazione cristiana degli adulti, sono reperibili nello studio di C. ROCCHETTA, *Cristiani come catecumeni*, Roma 2004.

<sup>16</sup> Citato da J. DANJELOU, *Speranza teologale e speranze umane*, in “Atti del IV Congresso Internazionale per la pace”, Firenze 1955, p. 86.



aspetti; essi si servono di cose (pane, acqua) che acquistano valore in quanto esprimono il qualcos'altro che va oltre il 31 semplice dato sensibile con cui si vuole stabilire il contatto. Per non fermarsi all'umano, è lo Spirito che si serve di questa capacità umana per comunicare la grazia. Un problema pastorale, oggi molto presente, riguarda la comprensione simbologica dei sacramenti, e per questo motivo è importante recuperare alcuni vantaggi. Anzitutto è necessaria una maggiore catechesi: *i simboli* non solo vanno spiegati, ma devono essere vissuti, affondati nell'esperienza, in quanto la semplice spiegazione rimanda solo al segno e non al profondo significato. Occorre poi ritornare alla *comunicazione simbolica*: un esempio si ha nel battesimo, che da bagno integrale si è ridotto ad alcune gocce d'acqua sul capo. Nella *comunicazione simbolica* occorrono l'azione e la cosa, ed entrambe si devono vedere, mentre il rischio è quello del formalismo liturgico. Il rimedio principale è quello proposto da Chenu: « ... *il rimedio pastorale migliore, per tornare a capire il linguaggio simbolico dei sacramenti, è quello di ristabilire un'autentica iniziazione cristiana. Iniziazione che non è soltanto istruzione, ma mistagogia, cioè l'approfondimento dei simboli*»<sup>17</sup>.

«... *la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente* » (SC 48). Una recezione della riforma liturgica operata dal Concilio Vaticano II è quella espressa in SC48, circa la partecipazione consapevole, pia e attiva. È quindi importante considerare la sequenza *capire, partecipare, celebrare*:

- il primo impegno è quello di permettere al popolo di *capire*, affermando una sorta di primato razionale;

- "*partecipare attivamente*" significa affermare l'azione del singolo nella comunità;

- *celebrare*, vuol dire prendere coscienza di essere raggiunti dalla Grazia, strutturarsi come soggetti cristiani.

---

<sup>17</sup> Cf. M.D. CHENU, *Antropologie et liturgie*, in *La Maison Dieu* 12 (1947), 53-65; ID., *Pour une "antropologia sacramentelle"*, in *La Maison Dieu* 119 (1972), pp. 85-100.

## **Analiza książki: Louis-Marie Chauvet, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali***

### **Streszczenie**

Niniejszy artykuł jest kontynuacją zagadnienia ujętego w tytule: *Il recupero del «rito» come orizzonte per una nuova rinnovata teologia sacramentaria*. Co byłoby można przetłumaczyć następująco: *Powrót do rytu jako horyzont odnowy teologii sakramentalnej*. I jest to punkt wyjścia do podjętych refleksji, które wypływają i koncentrują się na prezentacji teologii francuskiego teologa Louis-Marie Chauvet. A wszystko to na bazie pozycji książkowej: *I sacramenti: aspetti teologici e pastorali*. Jest to propozycja refleksji na temat teologii, celebracji i aspektu pastoralnego sakramentów świętych. Chodzi w istocie o to, aby uwypuklić konstytucyjną zasadę Kościoła katolickiego, jako ciągle aktualną i ważną, zresztą już opracowaną na Soborze Watykańskim II, iż tenże, tj. Kościół: „troszczy się o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary (jakim jest celebracja sakramentalna) nie byli obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli” (Sacrosanctum concilium, nr 48). Zatem punktem newralgicznym opracowania (który można byłoby określić jako swoiste *novum* lub jako *odnowa*) pozostaje możliwość przeżycia - przez wiernych uczestniczących w liturgii - autentycznych treści zawartych w symbolu i znaku sprawowanego i przeżywanego sakramentu.

**Słowa kluczowe:** *teologia sakramentalna, kościół katolicki, ujęcie sakramentów w ich symbolu, życie duchowe wiernych, aspekty teologiczne i pastoralne sakramentów.*

## **An Analysis of the Book: Louis-Marie Chauvet, *i sacramenti. Aspetti teologici e pastorali***

### **Summary**

This article is a continuation of the issues analyzed in the article published last year under the title: “*Il recupero del «rito» come orizzonte per una nuova rinnovata teologia sacramentaria*” (“Return to the Rite: a Horizon of Renewal of Sacramental Theology”). It is a starting point for reflection that flows from and focuses on the presentation of the theology of the

French theologian Louis- Marie Chauvet. And this is on the basis of his book: *I sacramenti: aspetti teologici e pastorali*. It is a reflection on a proposal concerning theology and the pastoral aspects of the celebration and the sacraments. The article aims, in fact, at emphasizing the constitutional principle of the Catholic Church, as always current and relevant, moreover, already developed by the Second Vatican Council, that the Church “earnestly desires that Christ's faithful, when present at this mystery of faith, should not be there as strangers or silent spectators; on the contrary, through a good understanding of the rites and prayers they should take part in the sacred action conscious of what they are doing, with devotion and full collaboration” (Sacrosanctum Concilium, 48). Thus, the critical point of the paper, which could be described as a kind of novelty or a renewal, remains the possibility of experiencing by the faithful participating in the liturgy the authentic content of the symbol and the sign of sacrament both exercised and experienced.

**Key words:** *sacramental theology, the Catholic Church, the scene of the sacraments in their symbol, the spiritual life of the faithful, theological and pastoral aspects of the sacraments.*



KS. ADAM SKRECZKO

## KU PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA W CHRYSZTUSIE

**Treść:** 1. Nowy człowiek w Chrystusie; 2. Odradzająca moc Chrztu świętego; 3. Człowiek współczesny; 4. Pedagogia nowego człowieka; 5. Przebaczenie szczególnym rysem nowego człowieka.

Inspiracja płynąca z nowego programu duszpasterskiego w Polsce skłania do zajęcia się tematem „nowego człowieczeństwa”. Zainspirowani wskazaniem Episkopatu Polski, spróbujmy zastanowić się nad dynamiką dorastania do pełni człowieczeństwa w Chrystusie, nad stawaniem się nowym człowiekiem. To sakrament Chrztu św. daje taką możliwość. Każdy człowiek ochrzczony, ma nieustannie dokładać starań, aby coraz pełniej urzeczywistniać otrzymane nowe człowieczeństwo. W niniejszym artykule skupiono uwagę na trzech aspektach zagadnienia: kim jest nowy człowiek w Chrystusie, skąd płynie ta moc nadająca nowość człowieczeństwu, jaki jest współczesny człowiek powołany do realizacji tej nowości i co powinien robić, aby jej nie utracić a doprowadzić do pełni.

### 1. Nowy człowiek w Chrystusie

Kim jest nowy człowiek w Chrystusie? Obraz ten jest odczytywany z kart Biblii, zawierającej objawienie myśli Bożej. Ideał nowego człowieka posiada rysy ponadczasowe, absolutne. Jest to bowiem obraz człowieka odpowiadający myśli Boga - Stwórcy. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! Tak więc człowiek wyzwolony przez Chrystusa nie tylko dostępu-

---

**Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko** – kapłan archidiecezji białostockiej, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną (UKSW w Warszawie). Autor licznych publikacji dotyczących małżeństwa i rodziny z zakresu teologii pastoralnej oraz pedagogiki. Adres: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok (skreczko@bialystok.opoka.org.pl).

je odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do nowego życia. Chrystus jako Sprawca wyzwolenia człowieka jest Stwórcą nowego człowieczeństwa. W Nim stajemy się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17).

Człowiek na skutek grzechu przestaje być obrazem Boga, a staje się nim na nowo dzięki nowemu stworzeniu w Chrzcie - darmo, w wyniku działania Jezusa, a nie w rezultacie własnych wysiłków i osobistych zabiegów<sup>1</sup>.

W Ewangelii św. Łukasza znajdujemy trzy charakterystyki nowego człowieka: skrucha i nawrócenie (*metanoia*) jako powrót do Boga (3,8.10-14), następnie życie wiarą wyrażającą się w naśladowaniu Chrystusa (8,12-13; 24,25-26), oraz chrzest w Duchu (3,16), dopełniony w Dziejach Apostolskich<sup>2</sup>.

Nowe życie zapoczątkowuje sam Chrystus, który w pełni czasów przychodzi wypełnić zapowiedzi Starego Przymierza. Momentem przełomowym w procesie rodzenia się nowego człowieka jest osobiste przyjęcie orędzia zbawczego Jezusa Chrystusa, który jest Początkiem i Końcem, rozumianym jako przyszłość człowieka i świata, łączącym w sobie stare i nowe dzieje człowieka (Ap 22,13). Przez Chrzest umiera stary człowiek, aby uwolnić się od grzechów i rozpocząć nowe życie w Chrystusie. Wyraża się ono w ponownym narodzeniu (J 3,3-6), przyobleczeniu się w Chrystusa (Rz 13,14), co pociąga za sobą konieczność nieustannego oczyszczania się (1 Kor 5,7), budzenia ze snu (Rz 13,11-12) oraz krzyżowania wespół z Chrystusem (Ga 5,16-25). „Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że - co się tyczy poprzedniego sposobu życia - trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądź, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,20-24).

Święty papież Jan Paweł II wskazuje w encyklice „Redemptor hominis”, że to „właśnie Chrystus – Odkupiciel objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (n. 10). To jest ów — jeśli tak wolno się wyrazić — ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. „Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Człowiek, który chce zrozumieć siebie

<sup>1</sup> Por. S. Rosik, „Nowy człowiek” w Chrystusie, „Roczniki Teologiczne” 40(1993) z. 3, s. 41-52.

<sup>2</sup> Por. M. Zawada, *Z antropologii św. Pawła: narodziny nowego człowieka*, <http://communio-crucis.pl/index.php/warto-poczyta/271-narodziny-qnowego-czowiekaq> (15.10.2015).

do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchniowych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią”, przybliżyć się do Chrystusa” (tamże).

Obdarowanie nowym życiem dokonuje się w Kościele, przez Ducha Świętego; poprzez życie sakramentalne człowiek wzrasta w prawdzie i miłości, stając się nowym stworzeniem. Życie nadprzyrodzone rodzące się w momencie chrztu świętego odwołuje się do faktu zespolenia człowieka z męką, ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa.

Nowy człowiek to człowiek odnowiony, odkupiony przez Jezusa Chrystusa i wprowadzony przez Chrzest do życia we wspólnocie z Bogiem. Wzorem życia z Bogiem jest dla nas sam Jezus. Życie takie winno charakteryzować ciągle zmierzanie do przemiany, która jest wprawdzie dziełem Ducha Świętego, ale wymaga też współdziałania człowieka. Polega ona na coraz większej wierności Bogu i szlachetności wobec ludzi. Przemiana taka polega na tym, że trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek żądz polegających na fałszu, a odnawiać się duchem w umyśle i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według wzoru Boga w sprawiedliwości i świętości, polegającej na prawdzie.

## 2. Odradzająca moc Chrztu świętego

Nowe narodziny można zdecydowanie odróżnić od narodzin naturalnych, z ciała. Nowość życia ma dwa wymiary. Jeden sakramentalny, wiąże się z przyjęciem sakramentu chrztu św., drugi, bardziej duchowy, wskazuje na człowieka, który ciągle się odnawia w wierze.

Żeby jednak mieć pełną świadomość prawdy, należy stwierdzić, że nowe stworzenie, odnowienie w łasce, zrodzenie w Bogu, jest o wiele większym wydarzeniem, niż samo stworzenie. Dzięki tajemnicy Chrztu następuje inicjacja do realizacji podstawowego ideału życia według Boga, doskonałego człowieka i przybranego synostwa<sup>3</sup>. Nowy człowiek zostaje odnowiony na podobieństwo Stwórcy, ponieważ został ochrzczony w imię Jezusa Chrystusa i odrzucił w chrzcie „starego człowieka”<sup>4</sup>. Nowość zatem wyraża fakt włączenia w życie Boga, jak i *stawanie się* odnowionym.

---

<sup>3</sup> Por. B. Mokrzycki, *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa 1987, s. 42n.

<sup>4</sup> T. Michalski, ks., „Nowy człowiek” na podstawie Listu do Kolosan (3,10-15), „Studia Włocławskie”, t. I, Włocławek 1998, s. 94.

Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga. Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, obmyciem odradzającym, pieczęcią i wszystkim, co może być najcenniejsze. Darem – ponieważ jest udzielany tym, którzy nic nie przynoszą; łaską – ponieważ jest dawany nawet tym, którzy zawinili; Chrztom – ponieważ grzech zostaje pogrzebany w wodzie; namaszczeniem – ponieważ jest święty i królewski (a królów się namaszcza); oświeceniem – ponieważ jest jaśniejącym światłem; szatą – ponieważ zakrywa nasz wstyd; obmyciem – ponieważ oczyszcza; pieczęcią – ponieważ strzeże nas i jest znakiem panowania Boga (Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 40, 3-4).

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, zgodnie z duchem posoborowej teologii, wskazuje na 5 zasadniczych skutków sakramentu chrztu, dzięki którym staje się on wydarzeniem misteryjnym, wprowadzającym człowieka w chrześcijańską nowość życia. Są nimi: uwolnienie od grzechu pierwotnego, synostwo Boże, wszczępienie w Jezusa Chrystusa, wszczępienie w Kościół święty oraz udział w posłannictwie Chrystusa i Kościoła (KKK, 1213)<sup>5</sup>.

Efektom pojednania wiernych z Bogiem przez śmierć Chrystusa jest ich nowy status egzystencjalny: stali się usprawiedliwieni, tym samym stając na przeciwnym biegunie względem swojej poprzedniej sytuacji, sprzed Chrztu świętego, jako wróg Boga (Kol 1, 21).

Z tej nad wyraz niekorzystnej sytuacji w jakiej znajduje się człowiek nie-ochrzczony, jest tylko jedna droga. Droga wiodąca przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Bowiem Chrzest święty jest zanurzeniem człowieka w Jego mękę i śmierci. Chrzest staje się znakiem ukonstytuowania chrześcijanina.

„Czy nie wiadomo wam że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający nas w Chrystusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierci zostaliśmy razem z nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3-4). Tekst ten przedstawia dwa obrazy. Pierwszym jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, drugim duchowa śmierć dawnego człowieka i powstanie nowego człowieka. Śmierć Chrystusa na krzyżu jest obrazem śmierci, która dokonuje się w człowieku przyjmującym chrzest, kiedy umiera w nim dawny człowiek. Przyjmując

---

<sup>5</sup> Więcej na ten temat M. Chmielewski, *O pięciu skutkach chrztu świętego*, <http://liturgia.wiara.pl/doc/420722.O-pieciu-skutkach-chrztu-swietego> (13.10.2015).



Chrzest człowiek zostaje zanurzony w Chrystusa, który jest już uwielbiony, lecz to jest ciągle ten sam umęczony Chrystus. Oba rodzaje śmierci są rzeczywiste, lecz nie identyczne. O ile bowiem śmierć Chrystusa ma wymiar krwawy, to śmierć następująca u neofity - duchowy. W ten sposób otrzymali nowy status egzystencjalny, staje się nowym rodzajem człowieka, człowieka, którego nie określa już grzech, ale stan synostwa w Synu. Tak więc neofita zostaje zanurzony w Jego śmierci, czego skutkiem jest jakościowa przemiana człowieka. Z umarłego staje się żyjącym - w - Chrystusie, będącym - w - Chrystusie.

Przed przyjęciem chrztu neofita wierzył w Pana, lecz nie mógł powiedzieć o sobie, że jest, że istnieje i żyje w - Chrystusie. Włączenie w Chrystusa stawia chrześcijanina w owej relacji względem Boga Ojca. Staje się on przybranym synem Boga w Chrystusie. Prawdą jest, że jedynym Synem Bożym jest Jezus Chrystus, który pełnił swego synostwa objawił poprzez zmartwychwstanie dzięki chwale Ojca. Wierni są synami w Synu, czy też przez Syna. Stąd też są synami przybranymi, a ich synostwo jest analogiczne do synostwa Chrystusa, jedyne Syna Bożego.

Chrzest zapoczątkował naszą drogę ku Trójjedynemu Bogu. Do Ojca idziemy przez Syna. On się nazwał jedyną, prawdziwą i żywą Drogą. Od tam całe nasze życie jest (powinno być!) realizacją Chrztu świętego. Nasz Chrzest był zadatkiem nowego życia, naszym poświęceniem i oddaniem się Bogu. Dzięki łasce, którą otrzymaliśmy, nasze życie chrześcijańskie powinno być prowadzone na chwałę Trójcy Przenajświętszej.

Chrzest jest przymierzem pomiędzy Bogiem a nami. Ze strony Boga to przymierze jest nieodwołalne. Dlatego znamię sakramentalne - znak przynależności do Chrystusa - pozostanie w naszej duszy na wieki. Tego znaku nikt nie wymaże, bo to jest znak wierności i miłości Boga wobec każdego z nas. Natomiast z naszej strony to przymierze jest ustawicznie zagrożone, bo jesteśmy istotami kruchymi i słabymi. Możemy o nim zapomnieć, możemy go zlekceważyć, wręcz podeptać. Właśnie dlatego przymierze to wymaga od nas ciągłej afirmacji, potwierdzania i odnawiania.

### **3. Człowiek współczesny**

Obraz nowego człowieka musi być realizowany w konkretnych uwarunkowaniach historycznych. Są one przedmiotem wielu dociekań naukowych, refleksji filozoficznych, teologicznych, literackich. Wielu autorów szukając źródeł kryzysu współczesnej cywilizacji, próbuje zarysować fe-

nomenologię człowieka współczesnego, lub odwrotnie: próbuje wyjaśnić człowieka jako swoisty produkt cywilizacji i ducha czasu.

Konkretne, historyczne postulaty wychowania do pełni człowieczeństwa można sformułować przez analizę wypaczeń, błędów i schorzeń pojawiających się w obrazie człowieka danej epoki. Zapytajmy o obraz człowieka współczesnego funkcjonujący w naszym społeczeństwie.

Sięgnijmy do myśli Franciszka Blachnickiego<sup>6</sup>, który w sposób klarowny określił istniejące błędne obrazy człowieka. Dokonana przez niego charakterystyka nie traci na aktualności.

Według niego można wskazać na następujące, najczęściej się pojawiające, rysy obrazu tzw. człowieka współczesnego, które budzą zaniepokojenie i które są bądź źródłem, bądź owocem współczesnych kryzysów cywilizacyjnych. Są one w zasadzie te same u człowieka na Wschodzie i na Zachodzie, chociaż różne są uwarunkowania je wyzwalające.

*Człowiek zdeintegrowany.* Człowiek będący produktem współczesnej cywilizacji jest człowiekiem zdeintegrowanym, wewnątrznie rozbitym, nie scalonym, nie skoordynowanym. Jest to często dezintegracja wskutek nadmiaru informacji. Jednak przede wszystkim jest to dezintegracja pomiędzy sferą poznawczą, umysłem a wolą; pomiędzy prawdą poznaną a działaniem i postawą życiową; pomiędzy „wiedzieć” a „być”. Człowiek wie co i jak powinien czynić, ale jest niekonsekwentny: postępuje inaczej niż powinien. Prawda nie jest już przeżywana jako siła normatywna, domagająca się posłuchu i poddania jej wymogom życia. Przyczyny tej dezintegracji mogą być zewnętrzne i wewnętrzne. Zewnętrzne - to narzucanie kłamstwa przez terror polityczny czy inny, np. terror opinii publicznej, powodujący lęk przed mówieniem i czynieniem prawdy. Przyczyny wewnętrzne - to uleganie namiętnościom, słabościom i przywiązaniom, co powoduje stawianie tego, co przyjemne ponad to, co prawdziwe i słuszne. Skutkiem działania tych przyczyn jest człowiek rozbity, żyjący w jakiejś głębokiej schizofrenii.

*Człowiek konsumpcyjny.* Człowiek współczesny jawi się jako człowiek konsumpcyjny, jednostronnie nastawiony na konsumpcję dóbr materialnych. O ile ten człowiek jest również człowiekiem produkcyjnym, to jego produkcja stoi głównie na służbie konsumpcji. Wyścig produkcji i konsumpcji wyraża się głównie w sztucznym poszerzaniu skali potrzeb, ciągłym podnoszeniu ich poziomu, co jednak nie może być rozwijane w nie-

---

<sup>6</sup> Dalsza część jest niemal dosłownie wzięta z opracowania ks. Franciszka Blachnickiego, *Człowiek wyczynowy (Leistungsmensch)*, <http://petruszet.pl/blachnicki.htm> (13.09.2015)

skończoność i dlatego prowadzić musi do nadprodukcji i kryzysu gospodarczego. Ofiarą tego systemu pada człowiek, który przez jednostronne nastawienie na konsumpcję, staje się pasywny, mało aktywny i twórczy. Nie widzi on celu życia w tworzeniu, zdobywaniu wyższych wartości, ale w używaniu dóbr materialnych i zmysłowych. Wrodzona zaś naturze ludzkiej dążność do absolutu prowadzi do wynaturzenia w postaci np. alkoholizmu, narkomanii lub do wynaturzeń w dziedzinie seksualnej. Dzieje się tak dlatego, że pragnienie użycia łączy się z dążeniem do jego potęgowania w nieskończoność. Powstaje typ człowieka, który nawiązując do znanego powiedzenia przypisywanego Sokratesowi; „żyje, aby jeść, a nie je, aby żyć”. Pojęcie życia zamienia się na u - życie.

*Człowiek wyczynowy.* Człowiek taki koncentruje wszystkie swoje siły i dążenia na osiągnięciu wyników w jakiejś wąskiej, wyspecjalizowanej dziedzinie i mierzy swoją wartość tym osiągnięciem. Również przez społeczeństwo jest oceniany w świetle tego wyczynu czy osiągnięcia. Nie liczy się więc zarówno w świadomości tego człowieka jak i w ocenie społecznej jego wartość jako człowieka, jako osoby, wartość jego charakteru, wartość jego osobowego zaangażowania, tylko jego wyczyn, jego osiągnięcie przynoszące sławę, podziw, poklask lub inne doraźne korzyści np. materialne. Dla jednych takim wyczynem będzie rekord sportowy, dla innych zwycięstwo w konkursie piękności, zdobycie dyplomu czy tytułu, dla innych jeszcze osiągnięcie wyższego szczebla władzy, większego majątku. W ten sposób naturalne dla człowieka dążenie do doskonałości zostaje ukierunkowane na wąskie, specjalistyczne wyczyny i rekordy, które rzadko doskonałą całość człowieka, ale są złudnym i często krótkotrwałym pseudo-osiągnięciem.

*Człowiek stada czyli człowiek manipulowany.* Wszystkie powyżej ukazane przejawy i tendencje prowadzą do depersonalizacji człowieka, do jego uprzedmiotowienia. Ich rezultatem jest człowiek stada, człowiek masy, człowiek bez „ja”. Człowiek taki nie jest myślącym, w sposób wolny wybierającym, o sobie stanowiącym podmiotem, lecz przedmiotem wielorakich manipulacji. Myśli on i działa według sloganów, które słyszy w środkach masowego przekazu. Kieruje się w postępowaniu modą, panującą opinią. Bezkrytycznie czyni to, co inni, tylko dlatego, że inni to czynią, bez własnej, osobistej motywacji. Człowiek taki jest niewolnikiem, manipulowanym przez innych, zależnym od różnych ośrodków dyspozycyjnych czy społecznych mechanizmów.

Można by jeszcze podać szereg innych przymiotników opisujących współczesnego człowieka, ale tu przedstawione już wystarczają, aby stwier-

dzić, że nowość życia przyniesiona przez Chrystusa napotyka na szereg realnych trudności w realizacji postulatów wychowawczych.

#### 4. Pedagogia nowego człowieka

Odpowiedzią na przedstawione powyżej zagrożenia współczesnego człowieka mogą być i dla wielu osób stały się wymienione w dalszej części rysy nowego człowieka. Opracował je konsekwentnie realizował w oazowej pedagogii Ks. Franciszek Blachnicki. Stały się one wytycznymi ruchu Światło-Życie<sup>7</sup>. Przypominając je, warto podkreślić, że nauczanie tego polskiego teologa pastoralisty, wraz z upływem czasu, nie straciło na aktualności, a wręcz przeciwnie. Pedagogia ta stanowi dokładną odpowiedź na braki i zagrożenia, współczesnego człowieka.

Mówi ona, że w Chrystusie - Nowym Człowieku, znajduje się ostateczne, normatywne kryterium osądu błędnych dróg człowieka i uzasadnienie jego pozytywnego ideału. W Chrystusie dana jest człowiekowi moc; moc konstytuująca zasadniczą możliwość przemiany, nawrócenia i wyzwolenia, moc ku zrealizowaniu nowego człowieka. Mocą tą jest udzielony człowiekowi Duch Święty, właściwy wychowawca nowego człowieka w człowieku.

Obok Chrystusa - w którym Bóg objawia się jako Sługa, jako ten, który przyszedł, aby siebie oddać, aby człowiek w służeniu i dawaniu siebie odnalazł na nowo siebie, staje Niepokalana - Służebnica jako najdoskonalszy wzór nowego, w pełni odkupionego człowieczeństwa. Ona w pedagogii nowego człowieka staje się bliższym wzorem wychowawczym, albowiem nowy człowiek realizuje się w relacji do Chrystusa jako kresu swojego oddania. Maryja zaś jest dla nas najdoskonalszym wzorem tego oddania się Chrystusowi.

*Człowiek zintegrowany.* Formuła Fos - Dzoë, Światło - Życie mieści w sobie postulat wewnętrznej integracji jako centralne zadanie wychowawcze. W pedagogice współczesnej nazywa się ten postulat - uznany także za jeden z podstawowych - postuletem koncentracji etycznej. Chodzi o osiągnięcie w wychowanku jedności pomiędzy prawdami i zasadami poznawanymi i uznawanymi za słuszne a wyznawanymi i stosowanymi w życiu. Jedność: światło i życie integruje wewnętrznie człowieka. Człowiek jako osoba stoi stale pod wezwaniem prawdy i w dobrowolnym jej uznaniu i poddaniu się jej wymaganiom w życiu odnajduje swoją doskonałość i wewnętrzną

---

<sup>7</sup> Por. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło- Życie”*, Lublin 1996, s. 38-41.

wolność. Symbol Fos - Dzoë zawiera w sobie program wychowawczy Ruchu i zarazem jego metodę pedagogiczną. Poprzez element światła, mającego wcielać się w życie, należy rozumieć światło rozumu, światło sumienia, światło słowa Bożego, Światło Chrystusa jako wzoru osobowego, który należy naśladować i światło Kościoła: lumen gentium, Kościoła, który dba o nieskażony przekaz poprzednich źródeł światła oraz o ich należną interpretację w aktualnych sytuacjach. Dążenie do jedności światła i życia na pięciu powyższych płaszczyznach zawiera w sobie integralny i wszechstronny program wychowania Nowego Człowieka. Formuła Fos - Dzoë zawiera więc w sobie dynamiczną, niesłychanie aktualną, zarazem w sposób bardzo prosty i przekonujący wyrażoną zasadę przewodnią pedagogii Nowego Człowieka.

*Człowiek posiadający siebie w dawaniu siebie.* Formuła „posiadanie siebie w dawaniu siebie” jako formuła wyrażająca sposób istnienia osobowego stanowi dokładną antytezę modelu człowieka konsumpcyjnego. Ta sama formuła została wyrażona w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* w art. 24 w stwierdzeniu, że człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego. W terminologii biblijnej określa się taką postawę słowem agape, które odgrywa także kluczową rolę w pedagogii oazowej. Słowa Chrystusa: Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je wyrażają tę samą rzeczywistość. Powyższa wizja człowieka, będąca u podstaw pedagogii Nowego Człowieka, stanowi bardzo sugestywną, czytelną antytezę rozpowszechnionego modelu człowieka konsumpcyjnego.

*Człowiek realizujący siebie przez służbę.* Nowy człowiek jest człowiekiem realizującym siebie przez służbę: służę, więc jestem. Jest to inny sposób wyrażenia postawy posiadania siebie w dawaniu siebie. Aspekt ten ukazuje nowego człowieka jako antytezę do człowieka wyczynowego. Cechą tego ostatniego jest dążenie do wyniesienia siebie za wszelką cenę ponad innych ludzi, chociażby w jednej tylko dziedzinie, wąskiej, wyspecjalizowanej. Wspólnym aspektem formalnym wszystkich tych dążeń jest to, że w jakiś sposób człowiek może siebie widzieć i przeżywać ponad innymi ludźmi. To bycie „ponad” przynosi zadowolenie, dlatego podejmuje się wielkie i wytrwałe, same w sobie nieraz podziwu godne, wysiłki i wyrzeczenia. Zadowolenie to jest jednak krótkotrwałe i złudne. Tymczasem nowy człowiek realizuje siebie w dążeniu wprost przeciwnym: bycie nie „ponad”, ale właśnie „pod” drugim człowiekiem, niejako u jego stóp w postawie służby.

W ten sposób człowiek uniżając się wznosi się równocześnie w swojej wartości, osiąga szczyty człowieczego piękna i szlachectwa, bo o nich decyduje ostatecznie miłość, która jest autentyczna tylko dzięki bezinteresowności. W tej postawie człowiek odnajduje także autentyczną radość, radość bycia naprawdę sobą. Wychowanie człowieka bezinteresownej służby jest centralnym dążeniem pedagogii Nowego Człowieka. Jest to zresztą już zawarte w symbolu : Fos - Dzoë, bo także tutaj życie jest postulowane jako służba na rzecz światła.

*Człowiek wyzwolony.* Wszystkie powyższe aspekty ideału wychowawczego pedagogii Nowego Człowieka streszczają się w określeniu: człowiek wyzwolony, człowiek prawdziwie wolny. Jest to znów antyteza człowieka stada, który będąc przedmiotem manipulacji, jest uprzedmiotowiony i zniewolony. Istotą nie-woli człowieka jest bowiem to, że jest on traktowany, bądź pozwala się traktować jak przedmiot, przedmiot bez-wolny i nie-wolny. Człowiekiem wolnym, wyzwolonym, jest natomiast ten, który jest podmiotem, który realizuje siebie w impulsach wewnętrznych, suwerennych. Wola jednak jest wolna tylko wtedy, gdy jest oświecona; gdy jest kierowana przez światło, gdy jest poddana światłu. W samym pojęciu wolności zawiera się więc pewna zależność: dobrowolne przyjęcie, zaakceptowanie światła prawdy. Prawda ta jest przede wszystkim prawdą o samym człowieku, o jego istocie, która wyraża się w tym, iż jest on powołany do posiadania siebie w bezinteresownym dawaniu siebie czyli do miłości - agape. To powołanie zaś ma swoje ostateczne uzasadnienie w tym, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga, który jest miłością, dlatego również posiada siebie w dawaniu siebie.

Nowy człowiek to ten, który posiada siebie w dawaniu siebie. W Biblii ten sens wyrażają słowa Chrystusa: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17, 33). Człowiek taki czyni z siebie bezinteresowny dar. Zwalczając swój egoizm wypełnia Boże wezwanie do wzajemnej miłości, staje się w pełni osobą. Wspólnotę mogą tworzyć tylko osoby. Tam gdzie ludzie wychodzą naprzeciw sobie w postawie miłości i służby, gdzie obserwuje się głębszą więź i ukierunkowanie na jakąś wartość, cel można mówić o wspólnotcie. Stąd wynika iż nie ma osoby bez wspólnoty i nie ma wspólnoty bez osoby<sup>8</sup>.

Uczeń Jezusa - pamiętając o tym, czego Bóg dokonał dla niego przez Jezusa Chrystusa - usiłuje w swym postępowaniu naśladować dobroć Boga.

---

<sup>8</sup> F. Blachnicki, *Koinonia*, Katowice 2000, s. 7.

Owo naśladowanie Boga winno znaleźć swój szczególny wyraz w przebaczeniu. Przebaczenie jest łaską i aktem wolnej woli. Zawsze odnosi się do świadomego zła - mniejszego lub większego - popełnionego względem nas. Warto na koniec zwrócić uwagę na ten właśnie wymiar bycia chrześcijaninem.

## 5. Przebaczenie szczególnym rysem nowego człowieka

Nowy człowiek na podstawie *Listu do Kolosan* 3, 1-15 ukonkretnia się w cnotach. Św. Paweł wyszczególnia „serdeczne miłosierdzie”, „dobroć”, „pokorę”, „cichość”, „cierpliwość”, „wzajemne wybaczenie”, „wdzięczność”, akcentuje w szczególny sposób „miłość”, która jest więzią doskonałości, zabezpieczającą „pokój” w Jednym Ciele (por. Kol 3, 14). Nie sposób je wszystkie tu omówić. Zatrzymajmy uwagę na „wzajemnym wybaczeniu”.

Tylko w przebaczeniu przychodzi nowe życie. Przebaczenie polega na tym, by zrezygnować z zemsty i mimo wszystko życzyć drugiemu tego, co najlepsze. Chrześcijańska tradycja pokazuje nam wzruszające świadectwa takich postaw.

Jan Paweł II podczas katechezy o Jezusie Chrystusie stwierdził: „Oto definitywny wymiar ‘nowego stworzenia’ i ‘nowości życia’ w Chrystusie: wyzwolenie z podziału, ‘zburzenie muru’ dzielącego Izrael od reszty. W Chrystusie wszyscy są „ludem wybranym”, bo w Chrystusie człowiek jest wybrany. Każdy człowiek, bez wyjątku i różnicy, zostaje pojednany z Bogiem i — przez to samo — wezwany do udziału w odwiecznej Bożej Obietnicy zbawienia i życia. Tak więc cała ludzkość jest stworzona na nowo jako „człowiek nowy stworzony według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (por. Ef 4,24). Pojednanie wszystkich z Bogiem przez Chrystusa ma stawać się pojednaniem wszystkich pomiędzy sobą: wspólnotowy i uniwersalny wymiar Odkupienia, a zarazem ‘etosu Odkupienia’”<sup>9</sup>.

Bóg uzależnił udzielanie nam swego przebaczenia od naszego przebaczenia okazywanego bliźniemu, tym wszystkim, którzy wyrządzili nam jakąkolwiek krzywdę. Mówi o tym wyraźnie Jezus w Ewangelii: „Jeśli wy nie przebaczyście ludziom i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6,15). Takie więc przebaczenie okazywane naszym bliźnim jawi

---

<sup>9</sup> Jan Pael II, *Katecheza o Jezusie Chrystusie* - 10.8.1988, <http://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/jezus-chrystus/chrystus-wyzwala-czlowieka-i-ludzkość-do-nowego-życia> (13.10.2015). Por. B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistnienia się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 1993.

się w świetle Ewangelii jako konieczność teologiczna. Nie chodzi przy tym, o jednorazowy czy kilkukrotny fakt przebaczenia, ale o ciągle przebaczenie, ilekroć zajdzie taka potrzeba (nie 7, ale 77 razy, nieustannie).

Jezus nie tylko zobowiązuje swoich wyznawców do przebaczenia, ale sam daje tego przykład, przebacząc tym, którzy Go krzyżowali i modląc się za nich do Ojca Niebieskiego: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą co czynią”. Dlatego uczniowie Jezusa, od początku wpatrzeni w przykład swego Mistrza i posłuszni Jego nauce starali się wypełniać ten obowiązek przebaczenia.

Przebaczenie zawiera w sobie, intensywną miłość do drugiej osoby. Łacińskie słowo *per-donare* wyraża to bardzo dobitnie: prefiks *per* wzmacnia czasownik, który towarzyszy *donare*.

Jeżeli miłość polega na wzajemnym skierowaniu się osób ku sobie i wspólne dążenie na jednej drodze do celu, którym jest życie w pełni z Chrystusem – o tyle przebaczenie w ogóle umożliwia owo kroczenie. Relacja chrześcijańska bez przebaczenia nie jest możliwa – ona wtedy nie istnieje.

Przebaczenie jest aktem wewnętrznej siły, aktem siły woli, ale nie dążenia do władzy. Jest pokorne i pełne szacunku wobec drugiej osoby. Nie chce nad nim zapanować, ani go poniżyć.

Nie możemy zaprzeczyć, że wymóg przebaczenia w niektórych przypadkach przekracza nasze siły. Czy można przebaczyć, jeśli przeciwnik zupełnie niczego nie żałuje, lecz nawet lży ofiarę i do tego jeszcze wierzy, że postępuje słusznie? Być może w takich przypadkach nie jest możliwe, aby przebaczyć całym sercem, szczególnie jeśli opieramy się tylko na naszych własnych zdolnościach.

Lecz chrześcijanin nigdy nie jest sam. Może zawsze liczyć na wszechmocną pomoc Boga. Bóg sam przyznaje mu swoją wielką miłość: “Nie bój się, powołałem cię po imieniu! Jesteś mój! Jeśli idziesz przez wodę, będę po twojej stronie, i fale nie zwyciężą cię (...) Jesteś cudowny w moich oczach, masz wielką wartość, kocham cię” (Iz 43,1-4).

Ponieważ jesteśmy dziećmi Boga więc musimy nasze reakcje dostosowywać do Jego reakcji. Podstawą tego, że mamy przebaczać innym jest zwykle naśladowanie Boga w tym. Bóg wymaga tego od nas. Sposoby jakimi Bóg posługuje się aby nas przekonać do konieczności przebaczenia nie zmieniają faktu, że naszym obowiązkiem jest przebaczyć drugiemu.

Warunkiem tego, aby uzyskać od Boga przebaczenie jest nasze przebaczenie tym, którzy wobec nas zawinili. O tym musimy pamiętać i strzec się, aby nie chować urazy. Jeżeli mamy problemy z przebaczeniem, to musimy się modlić o to.



Zachęcając do przeżywania Roku Miłosierdzia, papież Franciszek tak pisze o przebaczeniu: „ze smutkiem obserwujemy, że doświadczenie przebaczenia w naszej kulturze staje się coraz rzadsze. Niekiedy wydaje się nawet, iż znika już samo słowo przebaczenie. Jednak bez świadectwa przebaczenia pozostaje nam życie bezowocne i jałowe, jakbyśmy żyli w miejscu opuszczonym i smutnym. Nadszedł znowu dla Kościoła czas, aby z radością głosić przebaczenie. To jest czas powrotu do tego, co istotne, aby poczuć odpowiedzialność za słabości i trudności naszych braci. Przebaczenie to siła, która budzi do nowego życia i dodaje odwagi, aby patrzeć w przyszłość z nadzieją” (*Misericordiae Vultus*, 10).

Józef Augustyn twierdzi, że przebaczenie to nie to samo, co pojednanie. „Przebaczenie uprzedza pojednanie, stanowi także konieczny warunek prawdziwej jedności i zgody między ludźmi. Pojednanie może być budowane tylko na wzajemnej wymianie przebaczenia - ofiarowanie przebaczenia powinno być wówczas związane z jego przyjęciem”<sup>10</sup>.

Chrześcijanin może też doświadczyć radości, że Bóg mu przebacza<sup>11</sup>. Jako miłosierny Ojciec, Bóg pierwszy nas, grzeszników, ukochał i pierwszy nam przebacza. Brak przebaczenia jest brakiem miłosierdzia. Niszczy on królestwo niebieskie zarówno na ziemi, jak i w niebie. Jezus poprzez prośbę: „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” demaskuje ludzkie złudzenia o możliwościach budowania królestwa Bożego w postawie wrogości, zawziętości i niechęci wobec braci.

Miłosierdzie w Piśmie Świętym jest „kluczowym słowem na określenie postępowania Boga w stosunku do nas. On nie ogranicza się do deklarowania swojej miłości, ale wyraża ją w sposób widoczny i namacalny. Miłość zresztą nie może być nigdy abstrakcyjnym słowem. Z samej swej natury jest konkretnym życiem: intencjami, zachowaniami, postawami, wyrażanymi w codzienności. Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialny, czyli pragnie naszego dobra i chce, byśmy byli szczęśliwi, napełnieni radością i pokojem. W tym samym kierunku powinna zmierzać miłość miłosierna chrześcijan. Tak jak kocha Ojciec, tak też powinny kochać dzieci. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosierni — jedni wobec drugich” (*Misericordiae Vultus*, 9).

Papież Franciszek ogłosił rok duszpasterski 2015/16 Nadzwyczajnym Rokiem Świętym dedykowanym Miłosierdziu. Wyjaśnił: „Często myślałem,

---

<sup>10</sup> J. Augustyn, *Ból krzywdy, radość przebaczenia*, [http://www.mateusz.pl/ksiazki/ja-bkrp/ja-bkrp\\_11.htm](http://www.mateusz.pl/ksiazki/ja-bkrp/ja-bkrp_11.htm), (13.09.2015).

<sup>11</sup> Por. M. Ziolo, *O Bożym przebaczeniu*, „W Drodze” 2003, nr 2, s. 96-102

jak Kościół może uczynić bardziej wyraźną swoją misję jako świadka miłosierdzia. To droga, która rozpoczyna się od duchowego nawrócenia. Dlatego postanowiłem ogłosić Nadzwyczajny Jubileusz, który będzie miał w swym sercu Miłosierdzie Boże... To jest czas miłosierdzia. Ważne jest, aby wierni świeccy żyli nim i zanieśli je do różnych sfer społecznych. Naprzód!<sup>12</sup> „Słowo przebaczenia niech dotrze do wszystkich, a wezwanie do otwarcia na doświadczenie miłosierdzia niech nie pozostawi nikogo obojętnym” (*Misericordiae Vultus*, 19).

## Zakończenie

Każdy chrześcijanin, po Chrście świętym jest nowym stworzeniem, nowym człowiekiem. Jako osoba. Ta „nowość życia” jest rzeczywistością i jest też wyzwaniem. To wyzwanie realizuje się przede wszystkim we właściwym odczytaniu daru Chrztu. Artykuł niniejszy ukazuje idelał nowego człowieka ukonkretniony w pedagogii opracowanej przez ks. Franciszka Blachnickiego. Ponieważ nowy człowiek ukonkretnia się w cnotach, na zakończenie została omówiona jedna z nich: przebaczenie. Jest ona szczególnie na czasie w związku z ogłoszonym Rokiem Miłosierdzia.

## Streszczenie

Artykuł traktuje o ważnym zagadnieniu jakim jest „nowe człowieczeństwo”. Autor porusza kwestię dynamiki dorastania do pełni człowieczeństwa w Chrystusie, stawanie się nowym człowiekiem. To sakrament Chrztu św. daje taką możliwość. Każdy człowiek ochrzczony, ma nieustannie dokładać starań, aby coraz pełniej urzeczywistniać otrzymane nowe człowieczeństwo. W niniejszym artykule skupiono uwagę na trzech aspektach zagadnienia: kim jest nowy człowiek w Chrystusie, skąd płynie ta moc nadająca nowość człowieczeństwu, jaki jest współczesny człowiek powołany do realizacji tej nowości i co powinien robić, aby jej nie utracić a doprowadzić do pełni.

**Słowa kluczowe:** *nowy człowiek, nawrócenie, chrzest.*

---

<sup>12</sup> Franciszek, «Bądźcie miłosierni jak Ojciec», [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/homilie/rok-milosierdzia\\_13032015.html#](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/rok-milosierdzia_13032015.html#), (13.10.2015).

## **Towards the Fullness of Humanity in Christ**

### **Summary**

The article discusses an important matter of “new humanity”. The author raises the problem of dynamic growth into full humanity in Christ and becoming a new man. It is the sacrament of baptism which makes it possible. Every person baptized is to continually strive to realize his/her received new humanity to a full extent. This article focuses on four aspects of the issue: who the new man in Christ is, where the power of conferring new humanity comes from, what the modern man appointed to implement this newness is like, and what he should do in order not to lose it, instead to realize it to the full.

**Key words:** *new man, repentance, baptism.*



KS. STANISŁAW DYK

## SŁUCHANIE SŁOWA BOŻEGO W ŻYCIU KONSEKROWANYM

**Treść:** 1. Duchowy kontakt ze słowem Bożym; 2. Walka duchowa w procesie przyjmowania słowa Bożego; Streszczenie.

Rok 2015 jest w Kościele katolickim, z woli papieża Franciszka, poświęcony życiu konsekrowanemu. Z tej też racji obecny czas sprzyja różnorodnym inicjatywom mającym na celu pogłębienie refleksji nad tym sposobem realizacji powołania chrześcijańskiego. Warto zatem przypomnieć, że centralne miejsce w życiu osób konsekrowanych powinien posiadać Chrystus i słowo Boże – tak naucza Sobór i posoborowe dokumenty Kościoła<sup>1</sup>. Te dwa elementy źródłowe życia zakonnego trzeba traktować komplementarnie: Chrystus żyje w słowie i tam się objawia. Stąd też soborowy „Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *perfectae caritatis*” powie: „Ostateczną normą życia zakonnego jest naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii”<sup>2</sup>. U źródeł powołania i życia zakonnego stoi zatem przyjęcie słowa Bożego i pozwolenie, aby odcisnęło ono w tym,

---

**Ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk** – kapłan diecezji kieleckiej; kierownik Katedry Homiletyki w Instytucie Liturgiki i Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego”; wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji; najnowsze publikacje książkowe: *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013; *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, Gubin 2015. Adres do korespondencji: ul. Radziszewskiego 7; 20-039 Lublin; email: standyk@kul.pl.

<sup>1</sup> Zob. chociażby: Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „perfectae caritatis”* [dalej skrót: DZ], nr 5; KO 21,25; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Vita consecrata* (25.III.1996) [dalej skrót: VC], nr 84, 94; Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja „Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu”* (19.V.2002).

<sup>2</sup> DZ 2.

który je przyjmuje rysy Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. Stwierdzenia tego nie potrzeba szczególnie uzasadniać. Jako komentarz do niego niech wystarczy tutaj cytata z najnowszego dokumentu Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego wydanego z okazji roku życia konsekrowanego pt. „Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych”: „Powrót do Ewangelii brzmi dla nas dzisiaj jako *pra-wołanie*, przywołanie do źródła wszelkiego życia zakorzenionego w Chrystusie. Pełne mocy zaproszenie, by udać się w podróż do początku, do miejsca, gdzie nasze życie przybiera formę, a każda Reguła i norma odnajduje mądrość i znaczenie”<sup>4</sup>. Słowo Boże jest w życiu konsekrowanym podstawową pomocą w wierności powołaniu, ochroną przed indywidualizmem oraz ideami obcymi duchowi Ewangelii: „Tam, gdzie nie ma stałego odniesienia do Pisma Świętego [...], tam rodzą się formy pobożności uczuciowej, jałowicie myśl teologiczna, dochodzi do wzrostu indywidualizmu i utraty poczucia zmysłu wspólnotowego, szukania za wszelką cenę innowacji”.

Słowo Boże dociera do osób konsekrowanych na wiele sposobów: codziennie w mszalnej liturgii słowa Bożego, w Liturgii Godzin (słowo Boże jest wówczas jak manna – pokarm w dawce potrzebnej na każdy dzień, jak światło które prowadzi i jako klucz pomagający odczytać wydarzenia życia i własną osobę); w każdej niedzieli przez szerzej zastawiony stół słowa Bożego (aby żyć misteriami Chrystusa); każdego miesiąca, gdy kończy się czterotygodniowy cykl modlitwy Psalmami (przechodzi się wówczas przez cały proces modlitewnego dialogu z Bogiem wzorem samego Chrystusa, który rozmawia z Ojcem, stajemy się wówczas synami w Synu); każdego roku, gdy podczas rekolekcji osoba konsekrowana poddaje swe życie słowu Bożemu - pozwala, by Słowo mnie czytało, osądziło i pojednało<sup>5</sup>. Może jednak zaistnieć sytuacja, że osoba konsekrowana nawet obficie karmi się słowem Bożym, lecz jest to pokarm zewnętrzny nieprowadzący do umiłowania Słowa, do trwania w Nim, do odwoływania się do Niego w ciągu dnia, do poddawania się Mu. Amadeo Cencini mówi tu o swego rodzaju

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Świętość pierwszym programem waszego życia. Homilia podczas Mszy św. dla osób konsekrowanych, Watykan 02.02.2001, „L'Osservatore Romano” [wydanie polskie] 22(2001), nr 4, s. 41.

<sup>4</sup> Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego na rok życia konsekrowanego pt. „Rozpoznawajcie”. *Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych*, Warszawa 2014, nr 8.

<sup>5</sup> A. Cencini, *Życie w rytmie Słowa. Jak pozwolić się kształtować przez Pismo Święte?*, Pelplin 2008, s. 114.

„otyłości intelektualnej”, czyli obfitej znajomości Pisma, które ma jednak niewielkie odniesienie do codziennego życia<sup>6</sup>.

W niniejszym opracowaniu podjęty zostanie problem owocnej lektury słowa Bożego – takiej, aby mogła odcisnąć w osobie konsekrowanej rysy Jezusa Chrystusa. Chodzić tu będzie głównie o duchowy kontakt ze słowem Bożym. Dokonuje się on na poziomie Ducha Świętego oraz wiąże się z duchową walką towarzyszącą procesowi wzrastania w wierności Słowu. W celu zgłębienia tego zagadnienia autor odwoła się do teologii słuchania słowa Bożego obecnej głównie w Ewangelii św. Jana oraz św. Marka.

## 1. Duchowy kontakt ze słowem Bożym

Św. Jan ewangelista opisując proces słuchania słowa Bożego przytacza kluczowe w tym względzie stwierdzenie Jezusa Chrystusa: „Słowa, które Ja wam powiedziałem są duchem i są życiem” (J 6,63). Słowa Jezusa są duchem (J 6, 63) głównie w tym znaczeniu, że znajdują się na poziomie Ducha Świętego – mogą być przyjęte tylko dzięki Niemu, inaczej nie będą żywe<sup>7</sup>. Podkreśla to sam Jezus: „Duch ożywia, ciało na nic się nie przyda” (J 6,63). Józef Kudasiewicz tak komentuje tę rzeczywistość: „Słowa Jezusa są Duchem, tzn. są pod władzą Ducha, znajdują się w sferze działania tej Osoby Boskiej, dlatego mogą być przyjęte tylko przez osobę Boską. [...] Funkcja Ducha jest całkowicie w służbie Słowa Wcielonego. W J 6,63 Chrystus stwierdza, że Jego słowa mogą być przyjęte i mogą wnikać do ludzkiego serca tylko dzięki działaniu Ducha Prawdy”<sup>8</sup>.

Świadomość ta jest ważna w procesie poszukiwania słowa Pana w Piśmie Świętym. Aby Pismo mogło objawiać Chrystusa, przekazywać słowo Boże, potrzebna jest pewna duchowa hermeneutyka, potrzebne jest otwarcie się na działanie Ducha Świętego – nie można zatrzymać się jedynie na

---

<sup>6</sup> „Słowo pozostaje bezowocne w bezpłodnym uczniu, który może nawet w ciągu dnia nie będzie pamiętał, jakie Słowo rozważał na początku tego dnia. A co gorsza, wcale nie będzie sobie tego w żaden sposób wyrzucał, jakby chodziło o pamiętanie o tym, co było zupełnie niekonieczne. O jakim doświadczeniu będzie mógł powiedzieć tego rodzaju zapominalski uczeń? O Słowie jako opoce życia, o lampie dla moich kroków, o pokarmie dającym siłę?”. A. Cencini, *Życie w rytmie Słowa*, s. 45.

<sup>7</sup> Por. S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo do Giovanni*, Bologna 1986, s. 212. Zob. G. Ghiberti, *Le mie parole sono spirito e vita*, „Parola spirito e vita. Lo spirito del Signore” 5 (1982), s. 174-192.

<sup>8</sup> J. Kudasiewicz, *Biblia – żywym słowem Boga*, [w:] *Biblia – Sobór – życie*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 73. Por. Tamże, s. 74n.

poziomie „ciała” (na poziomie „literary” tekstu biblijnego). Wynika to z faktu, że nie ma identyczności między słowem Boga a Pismem. Pismo nie jest bezpośrednio słowem Boga. Jest natchnione przez Boga i z tej racji jest słowem Bożym, lecz nie identyfikuje się ze słowem Bożym. Pismo „zawiera słowo Boga” (KO 24), lecz go całkowicie nie wyczerpuje. Pismo jest jakby świadkiem Słowa, *sakramentem*, w którym to Słowo może być usłyszane. Aby zostało usłyszane potrzeba natchnienia Ducha Świętego. Stąd też Sobór Watykański II stwierdza za św. Augustynem: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12)<sup>9</sup>. Dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu dodaje zaś: ożywanie słowa Bożego jest dziełem Ducha Świętego - Biblia byłaby martwą literą, gdyby Duch Święty aktualnie nie czynił jej skuteczną<sup>10</sup>. Mówił o tym już św. Paweł: „litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2Kor 3,6).

Chodzi tu zatem o swoistą, „duchową” interpretację Pisma Świętego, która praktykowali ojcowie Kościoła (zwłaszcza cała patrystyczna szkoła antiocheńska). Orygenes podkreślał, że Pismo Święte zostało natchnione mocą Ducha Bożego i zawiera nie tylko to znaczenie, które jest widoczne dla oczu, ale również inne, które się wymyka [...] całe Prawo jest duchowe (Rz 7,14). Dodaje przy tym: co Prawo chce duchowo oznaczać nie wszystkim jest znane, a tylko tym, którym [...] została dana łaska Ducha Świętego<sup>11</sup>. Orygenes powiada, że w lekturze Biblii należy szukać Chrystusa w Duchu Świętym<sup>12</sup>. Nie jest to oczywiście jedyny sposób podejścia

<sup>9</sup> Karl Barth natomiast stwierdzając, że Duch Święty jest „potęgą i skutecznością Pisma”, utrzymywał, że tylko dzięki Duchowi może dokonać się powstanie - wynurzenie się „słowa Bożego, które przemierza całą Biblię i które «podlega» słowom ludzkim”. K. Barth, *Lettera ai Romani*, [w:] H. Zahrnt, *Dialogo su Dio. La teologia protestante nel XX secolo. Una antologia*, Brescia 1976, s. 95n.

<sup>10</sup> Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu, *Pełna jest ziemia Twego Ducha Panie*, Katowice 1997, s. 71-94.

<sup>11</sup> Orygenes, *De Principiis*, vol. 8: *I Principi*, Torino 1976, s. 124.

<sup>12</sup> Orygenes do każdego tekstu Pisma podchodził zatem z przekonaniem, że Duch Święty jest w nim obecny i mówi wierzącym o Jezusie i ich życiu w Panu. Według Orygenes, ponieważ teksty biblijne są natchnione, trzeba je interpretować, uwzględniając ich *duchowe* znaczenie. Pismo Święte ujawnia pewne tajemnicze zrzędzenia w wybranych przez Ducha Świętego postaciach i filarach, by umożliwić głębsze zrozumienie prawd Bożych. Stąd też interpretację słowa Bożego Orygenes dokonywał wychodząc od potrójnej budowy istoty ludzkiej, która wg św. Pawła składa się z ciała, duszy i ducha (por. 1Tes 5,23). *Ciało* to zewnętrzna strona opowiadania biblijnego; *dusza* to pouczenie dane tym, którzy posunęli się do przodu w życiu wiary; *duch* zaś to ukryta mądrość dróg Bożych, o których wzmianki są nam teraz dane, a które ostatecznie zostaną ujawnione w niebie. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody*



do Pisma (potrzebna jest także naukowa egzegeza<sup>13</sup>), lecz sposób niezwykle ważny, twórczy, pozwalający objawić się słowu Bożemu z całą jego dynamiką. Na niezastąpioną rolę Ducha Świętego w procesie przyjmowania i rozumienia słowa Pana wskazywało wielu ojców Kościoła, jak chociażby św. Jan Chryzostom, św. Hieronim, św. Grzegorz Wielki i wielu innych<sup>14</sup>.

Osoby konsekrowane mają szczególną więź z Oblubieńcem – zmarłychwstałym Panem, który dziś żyje w swoim słowie i tam Go można spotkać. Spotkanie to może być jednak w pełni skuteczne jedynie w mocy Ducha Świętego. Tak też stwierdza Sobór Watykański II: „Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka” (KO 8). Osoby konsekrowane powinny w sposób szczególny posiadać ową teologiczną świadomość: Duch Święty, który (poprzedzał) prowadził do powstania Pisma Słowa (tzn. Pisma, w którym zawarte jest Słowo – natchnienie pasywne) i jest obecny w Biblii (zamieszkuje w tym słowie – natchnienie aktywne), musi także (poprzedzać) prowadzić do powstania Słowa Pisma (tzn. wydobycia Słowa z Pisma).

Słowo Boże musi zostać wskrzeszone mocą Ducha podobnie jak Jezus z grobu (Duch ożywia słowo Boże). Duch Święty nie przybliży nas bowiem do jakichś abstrakcyjnych prawd teologicznych, lecz do żywej osoby Jezusa Chrystusa. Chrystus zmarłychwstały bowiem wskrzeszony mocą Ducha, „żyje w Duchu” i udziela się w Duchu, dlatego poza Duchem można odnaleźć jedynie Chrystusa „martwego”<sup>15</sup>. Warto dodać w tym względzie uwagę papieża Benedykt XVI, który mówił o współczesnym problemie hermeneutyki zlaicyzowanej – egzegezy Pisma oderwanej od wiary Kościoła, od

---

*teologicznej*, Kraków 1995, s. 16n.

<sup>13</sup> Pismo Święte jest rzeczywistością teandryczną (Bosko-ludzką). Prawem każdej rzeczywistości teandrycznej jest to, że nie można odkryć w niej elementu boskiego, nie wychodząc od ludzkiego. Nie można odkryć w Piśmie słowa Boga nie wychodząc od litery, od konkretnej powłoki ludzkiej, którą słowo Boże przyjęło w różnych księgach natchnionych i natchnionych autorach. To zaś wymaga naukowej, krytycznej egzegezy. Właściwa lektura Pisma Świętego powinna jednak, obok solidnej biblijnej wiedzy, posiadać także charakter duchowy i być naznaczona żywą wiarą. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, [w:] *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 275n.283.

<sup>14</sup> Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Poznań 2010 [dalej skrót: VD], nr 16.

<sup>15</sup> Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 82-96.

modlitwy i Ducha Świętego; egzegezy, która czyni z Biblii jedynie dokument historyczny i ludzki<sup>16</sup>. Jeśli w Piśmie Świętym chce się odnaleźć słowo Boże jedynie za pomocą analizy historyczno-filologicznej, to tak, jakby chciał odkryć czym jest Eucharystia, opierając się jedynie na analizie chemicznej konsekrowanej hostii, Bez modlitewnej, duchowej lektury Biblia znów staje się księgą „zapieczętowaną”, księgą „zakrytą”. Tylko Duch może ożywić literę Pisma tak, aby dawała ona życie, a nie „zabijała” (2Kor 3,6). Duch pomaga bowiem odnaleźć w Piśmie żywego Jezusa i Jego słowo<sup>17</sup>.

Duch Święty jest interpretatorem misterium Jezusa. Duch Święty uczy czytać Stary Testament w odniesieniu do Jezusa (por. J 5,39.46) i uczy czytać Stary i Nowy Testament razem w odniesieniu do Kościoła i do pojedynczego wierzącego. Duch Święty zbawcze wydarzenia i słowa Jezusa ciągle przypomina (przechowuje, strzeże) oraz twórczo interpretuje (aktualizuje) aplikując je do życia poszczególnego człowieka. Duch Święty jest niejako pamięcią Kościoła (por. KKK 1099). Dzięki Niemu zarówno cały Kościół, jak też pojedynczy jego członkowie posiadają szczególną zdolność interpretowania wydarzenia Chrystusa stosownie do sytuacji (por. KKK 1100). Duch Święty interpretuje twórczo Osobę, czyn i słowo Jezusa, tzn. ciągle na nowo, nieoczekiwanie i zaskakująco<sup>18</sup>. Dlatego też słowo Boże należy przyjmować z właściwą duchową dyspozycją polegającą na wierze i skupieniu: „należy je przyjąć [...] w wewnętrznym skupieniu, z jakim się podchodzi do tajemnicy, w oczekiwaniu właściwym komuś, kto przygotowuje się do przyjęcia skarbu, który zostaje złożony w jego ręce, ze zdumieniem kogoś, kto zna działanie Boga i jest przyzwyczajony do Jego niespodzianek, do których nigdy nie można naprawdę przywyknąć”<sup>19</sup>.

Duch Święty sprawia, że słowo Boże staje się prawdziwym „kierownikiem duchowym”, „lampą i światłem” na ścieżce Jego życia (por. Ps

<sup>16</sup> VD 35-36.

<sup>17</sup> R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”, s. 277-279. 281. Zob. VD 37-38.

<sup>18</sup> Duch Święty bowiem nie tylko udostępnia Boże Objawienie, lecz także interpretuje je. Dziełem Ducha nie było tylko Pismo Święte, lecz także nauczanie apostołów przed spisaniem Biblii. Dlatego też Sobór Watykański II podkreśla, że apostołowie głosili nie tylko to, czego nauczyli się od Chrystusa, lecz także to, „czego nauczyli się od Ducha Świętego. Dzięki Jego sugestii” (KK 7). Na tej samej zasadzie również dziś nie działa tylko poprzez udostępnianie Objawienia, lecz pod Jego natchnieniem rozwija się rozumienie Objawienia. Nie można więc mówić tylko o natchnieniu Pisma Świętego. To natchnienie jest rzeczywistością ciągle realizowaną (znajduje ono swoje uobecnienie w kościelnej tradycji). A. Czaja, *Zasadnicze elementy teologii sowa Bożego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (2008), z. 2, s. 94n.

<sup>19</sup> A. Cencini, *Życie w rytmie Słowa*, s. 28n.

119,105). Duch Święty bowiem z objawienia zewnętrznego składającego się z ludzkich słów wydobywa objawienie „wewnętrzne”, egzystencjalne – polegające na doświadczeniu. Duch Święty jest hermeneutą słów Chrystusa także w tym sensie, że wyjaśnia i pomaga zrozumieć to, co Chrystus „nie powiedział” poprzez literę („ciało”) Pisma: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,12-13)<sup>20</sup>.

Trzeba w tym miejscu dodać, że nie wszyscy mogą zrozumieć i przyjąć owe mówienie Ducha Świętego, lecz tylko ludzie „duchowi” – poruszeni i przeniknięci Duchem Bożym (por. 1 Kor 12, 14-15). Duch uzdalnia bowiem do zrozumienia i poznania „rzeczy” duchowych (por. 1 Kor 2,10-12). Św. Augustyn twierdzi, iż wierni będą mieli w sobie pragnienie tych duchowych rzeczy „tym większe, im bardziej postępować będą w miłości, dzięki której wierzący miłuje rzeczy duchowe, które już zna i pragnie rzeczy duchowych, których jeszcze nie zna”<sup>21</sup>. Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* przypomina związek między życiem duchowym i hermeneutyką Pisma: „tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst [...] w miarę jak umacnia się życie Duchem Świętym czytelnika tekstów natchnionych, pogłębia się też zrozumienie rzeczywistości, o której mówią te teksty”<sup>22</sup>.

Ważne jest zatem, aby osoby konsekrowane żyły nowym życiem dzieci Bożych, życiem według Ducha (por. Rz 8,14-17; Ga 4,6), modlili się w Duchu, postępowali pod wpływem tego samego Ducha czyniąc „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22n). Św. Ireneusz prawdę tę wyraża w sposób następujący: „Ci, którzy nie uczestniczą w Duchu, nie żywią się pokarmem swojej matki (Kościoła), nie otrzymują niczego z najczystszych źródeł tryskającego z ciała Chrystusa”<sup>23</sup>. Bez przemiany serca mocą Ducha słuchanie słowa Bożego może okazać się nieskuteczne, zgodnie z prorocstwem Izajasza: „Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania. Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, aby oczami

<sup>20</sup> „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi”. VD 16.

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *Traktat o Ewangelii Jana*, 97, 1 [cyt. za: A.M. Triacca, *Spirito Santo*, DO, s. 1505].

<sup>22</sup> VD 30.

<sup>23</sup> Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 24 [cyt. za: VD 16].

nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony” (Iz 6,9n).

Dyspozycyjność pneumahagijna powinna polegać więc na posłuszeństwie, uległości Duchowi Świętemu. W konsekwencji przechodzi się od słuchania słowa Bożego do przyjęcia go i do wiary. Słuchanie Ducha Świętego prowadzi zatem do nieustannego nawrócenia. Na ile bardziej wierzący przyjmuje Słowo i jest mu posłuszny, na tyle bardziej go pragnie i dociera do niego w sposób nowy. Osoba konsekrowana winna mieć zawsze ową pneumahagijną dyspozycyjność oraz nieustannie przyzywać Ducha Świętego, aby był w niej obecny<sup>24</sup>.

## 2. Walka duchowa w procesie przyjmowania słowa Bożego

Osoby konsekrowane są ilustracją transcendentalnego wymiaru powołania chrześcijańskiego, co wcale nie oznacza, że obce są im zmagania i ludzkie dramaty. Także i w ich przypadku naśladowanie Pana żyjącego w Słowie nie jest pozbawione przeciwności, pokus i duchowej walki. Walka ta odbywa się właśnie na przestrzeni przyjmowania słowa Bożego. W szóstym rozdziale Ewangelii wg św. Jana widać jak słowa Jezusa dotyczące ofiarowania swego ciała i krwi jako pokarmu budzą opór i szemranie słuchaczy: „trudna jest ta mowa, któż jej może słuchać?” (J 6,60). „Od tego też czasu wielu uczniów Jego od Niego odeszło i już z Nim nie chodziło” (J 6,66). Pośród tych, którzy zostali byli też tacy, którzy nie uwierzyli słowom Jezusa („pośród was są tacy, którzy nie wierzą” – J 6,64), może dlatego, że potraktowali je jedynie materialnie (na poziomie „ciała”) a nie jako miejsce działania Ducha. Zostali oni jednak przy Jezusie, lecz tylko po to, by Go zdradzić (por. J 6,64.70-71). Słowo Jezusa pełne Ducha i życia może napotkać zatem opór w osobie konsekrowanej – jest to najczęściej opór przed naśladowaniem Pana, czyli przed krzyżem, pełnieniem woli Ojca, oddaniem swego życia na ofiarę za („na pokarm dla”) braci<sup>25</sup>. Gdy osoba

<sup>24</sup> Por. A.M. Triacca, *Spiritualità*, [w:] *Dizionario di omiletica* (DO), a cura di M. Sodi, A. M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1509n. Temu procesowi ma towarzyszyć świadomość, że tylko przez Ducha Świętego Bóg Ojciec może ukształtować w nas obraz swego Syna obecnego w Słowie i działającego w Słowie. Człowiek może być w swym życiu nosicielem Chrystusa (*crisoforo*) tylko wtedy, gdy jest nosicielem Ducha (*pneumatoforo*).

<sup>25</sup> Na wątpliwości i opór swoich słuchaczy Jezus odpowiada pytaniem: „To was groszy? Jeśli więc ujrzycie Syna Człowieczego wstępującego tam gdzie był przedtem?” (J 6,61; por. J 20,17). Wielu egzegetów owo „wstępowanie” odnosi właśnie do krzyża Chrystusa, kiedy to uczniowie będą mieli jeszcze większy problem w przyjęciu słowa Jezusa i naśladowaniu

konsekrowana zbliża się do słowa Bożego może w niej pojawić się ów opór.

Potwierdzenie tego trudnego procesu przyjmowania słowa Bożego znaleźć możemy w ewangeliach synoptycznych. Najbardziej znanym opisem procesu słuchania słowa Bożego jest przypowieść o siewcy opisana w Łk 8,4-15. Ewangelista podaje, że pierwszą przeszkodą w przyjęciu słowa Bożego jest działanie szatana: „przychodzi diabeł i zabiera słowo z ich serca, żeby nie uwierzyli i nie byli zbawieni” (Łk 8,12)<sup>26</sup>. Stąd też w szóstym rozdziale Ewangelii wg św. Jana Jezus Judasza, który nie uwierzył Jego słowu i Go wydał nazywa po prostu „diabełem” (J 6,70). W innym miejscu swej Ewangelii zaś jako główną przyczynę grzechu świata Jezus wskazuje odrzucenie Jego objawienia, którego dokonał poprzez słowo i czyny (por. J 15,22.24).

Aby lepiej uświadomić sobie walkę duchową na przestrzeni przyjmowania słowa Bożego przez osobę konsekrowaną warto odwołać się do Ewangelii wg św. Marka – do perykopy o uwolnieniu człowieka opętanego od „ducha nieczystego” (Mk 1,21-28). Cud ten dokonuje się w synagodze, w dniu szabatu. Życie osoby konsekrowanej bowiem jest swoistym szabatem Pana – jest poświęcone Bogu, podobnie jak siódmy dzień tygodnia był dniem poświęconym wyłącznie Panu. Serce osoby konsekrowanej jest z kolei synagogą, gdzie każdego szabatu – odczytywano, komentowano i rozważano słowo Boże. Ewangelista wskazując na Jezusa nauczającego w synagodze używa czasownika w imiesłowie czynnym (*imperfectum*: „nauczając”), co wskazuje na czynność trwającą w czasie i nie zakończoną. Jak kiedyś, tak i dziś Jezus powinien na sposób stały, czynny kontynuować głoszenie słowa w swojej „synagodze” – w osobie konsekrowanej<sup>27</sup>. Warto rozważyć głębiej tę biblijną analogię w perspektywie wspomnianej wyżej, duchowej walki.

Na wstępie warto zauważyć, że cud ten jest pierwszym „mesjańskim” czynem Jezusa – początkiem Jego zbawczej działalności. Jezus dokonuje

---

Go. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1-12 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. IV, cz. 1)*, Częstochowa 2010, s. 613-615.

<sup>26</sup> Owo „zabranie” słowa Bożego przez diabła może przejawić się w braku wiary, w zewnętrznym podejściu do Słowa, we wzgardzeniu Słowem jako nieprzydatnym dla człowieka bądź też wręcz w postawie negatywnej wobec niego: niechęć, wrogość. Por. H. Witczyk, *Śłuchanie słowa Bożego w Nowym Testamencie*, [w:] *Śluchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 80-83.

<sup>27</sup> Ewangelista Marek nie podaje treści Jezusowego nauczania. Z kontekstu dalszego Ewangelii wynika bowiem, że to sam Jezus jest Ewangelią Ojca, „Świętym Boga” (Mk 1,24) – żywym orędziem o tym, że Bóg jest pośród nas, a my jesteśmy przez Niego kochani.

tego egzorcyzmu mocą swego słowa. Jak na początku stworzenia świata było „słowo Boże” (*dabar Jahwe*), tak i tu, na początku odkupienia jest słowo Chrystusa – słowo, „które ma władzę” (Mk 1, 22)<sup>28</sup>. To słowo Jezusa jest drogą do zbawienia. Trzeba także dodać, że Jest to słowo, poprzez które w poprzedniej perykopie powołał uczniów, a oni poszli za Nim (por. Mk 1,16-20). Jest to ważna aluzja w perspektywie powołania do życia zakonnego: słowo Jezusa powołuje i zbawia. Już na początku Jezusowego „nauczania” pojawia się jednak przeciwnik Słowa – szatan („duch nieczysty”). Od samego początku próbuje on jakby zagłuszyć słowo Jezusa, stąd Marek powie, że „duch nieczysty” „zaczął wołać” (Mk 1,23). Transponując tę sytuację do powołania i życia zakonnego można powiedzieć, że już od samego początku realizacji powołania zakonnego - kontaktu ze słowem Jezusa, szatan usiłuje je zagłuszyć („porwać”). Czyni to po to, aby słowo Boże móc zastąpić potem własnym słowem – słowem kłamstwa.

Owe kłamstwo szatana zostało ukazane już w raju podczas pierwszego stworzenia człowieka, a człowiek pozwolił się wciągnąć się w dialog z szatanem i uwieść (por. Rdz 3,1-7). Istota kłamstwa szatana jest następująca: oddalić człowieka od źródła i miłośnika życia – od Boga, i w konsekwencji zadać mu śmierć. Słowo szatana nakłania człowieka do nieposłuszeństwa Bogu, nie ufania Mu, złudnego przekonania, że wystarczy sobie sam. Przypomnijmy, że był to „duch nieczysty”, a nieczystym było wszystko co oddziało od Boga i ma związek ze śmiercią. Słowo szatana – słowo kłamstwa oddziela człowieka od doświadczenia Boga miłości – Boga Miłośnika życia (por. Mdr 11,26)<sup>29</sup>.

Jeśli szatan zagłuszy słowo Boże w człowieku i zastąpi je swoim słowem kłamstwa wówczas opanowuje ono człowieka, by w końcu zacząć nim „miotąć” (wstrząsać nim, dręczyć go – por. Mk 1,26) czyniąc z niego niewolnika swych lęków i egoizmu. Taki człowiek jest rzeczywiście nieustannie udręczony niepokojem o siebie samego. W konsekwencji słowo szatana wypycha człowieka w niewolę bożków jak mamona, pycha, zachłanność, pożądlivość czy szukanie próżnej chwały. Są to typowe postawy przeciwne radom ewangelicznym: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Takiemu ku-

<sup>28</sup> Jezusowe nauczanie było słowem pełnym mocy, poprzez które uzdrowił teściową Piotra, trędowatego, wielu chorych oraz słowem, przez które nadal będzie wyrzucał złe duchy (por. Mk 1,29-45). Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań - Warszawa 1977, s. 99nn.

<sup>29</sup> Por. S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Katecheza narracyjna Ewangelii według św. Marka*, Kraków 2010, s. 50n.

szeniu podlega w sposób szczególny każda osoba konsekrowana. Jeśli pozwoli ona szatanowi porwać sobie słowo Jezusa (choćby przez brak obcowania z tym słowem, czy też powierzchowną – nie „duchową” lekturę), to wówczas skazuje się na przyjęcie słowa kłamstwa szatana. Ulegając temu kłamstwu jeszcze bardziej oddala się od Boga i podąża w stronę życiowej pustki, samotności, chęci uratowania się, pragnień nie do zaspokojenia, nienasyconego egoizmu. Takie jest bowiem „szatańskie” myślenie – jego mentalność (Mk 8,33; por. Mk 4,19, 10,22-25; 6,24)<sup>30</sup>.

W życiu konsekrowanym postawa taka może prowadzić jedynie do udręki i bezsensu trwania w powołaniu – swego rodzaju udręczenia. Nic dziwnego zatem, że w egzorcyzmach szatan określany jest jako ten, kto bierze człowieka pod swe panowanie i zadaje mu tortury. Osoba konsekrowana ma pamiętać zatem, że słuchanie słowa Bożego, które jest dla niej rzeczywistością permanentną, jest przestrzenią walki duchowej. Warto pamiętać także, że egzorcyzmy Jezusa dokonują się wśród przeciwności i narastających konwulsji (por. Mk 5,1-10; 9,14-29). Owe przeciwności, konwulsje są znakiem wewnętrznych oporów i przeciwstawnych Bogu pragnień, które się ujawniają w procesie przyjmowania słowa Bożego. Pierwszym odruchem każdego słuchacza Ewangelii jest często odczucie niewygodnej i bolesnej obcości: to słowo nie jest dla mnie; jest reakcja wyrażona w krzyku „ducha nieczystego”: „czego chcesz od nas? Przyszedłeś nas zgubić?” (Mk 1,24), co może np. oznaczać: „czego chcesz ode mnie? Przyszedłeś mnie znów poświęcić?”. Uwolnienie od kłamstwa szatana nigdy nie dokonuje się spokojnie. Łatwiejszym wydaje się pozostawanie w niewoli. Człowiek zapomina też, że słowo Boga chce zgubić jedynie zło w nim obecne, a nie jego samego. Tylko słowo Boże może uwolnić nas od kłamstwa szatana – stąd Jezus swoim słowem „rozkazuje surowo” szatanowi: „Milcz i wyjdź z niego” (co niektórzy tłumaczą jako: „zamknij się i wyjdź z niego” – Mk 125).

Ideę owego trudnego procesu przyjmowania słowa Bożego pośrednio rozwija także św. Jan, gdy mówi o oczyszczającym działaniu słowa Jezusa: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który [go] uprawia. Każda latorośl, która nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy. Wy już jesteście czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was” (J 15,1-3). Uczeń Jezusa jest nieustannie „oczyszczany”, aby mógł przynosić coraz bardziej „obfity owoc”, którym jest zaistnienie żywej więzi między człowiekiem a Je-

---

<sup>30</sup> Por. Tamże.

zusem. Bóg nigdy nie pozwala, aby uczeń Jego Syna stał się biernym, cofał się w rozwoju duchowym. Dlatego nieustannie go „oczyszcza” obcinając zbędne „pędy” jego niewiary, egoizmu, pychy itp. Ów proces duchowego oczyszczenia jest zawsze bolesny – jest bowiem sposobem walki z grzesznością człowieka. Stąd też niektórzy pozostawiają wspólnotę z Jezusem i Jego słowo, odchodzą od Niego i zdradzają Go. Jezus powie o tym w czasie Ostatniej Wieczery: „I wy jesteście czyści, ale nie wszyscy” (J 13,10). Ewangelista zaś doda: „Wiedział bowiem, kto Go wyda, dlatego powiedział: «Nie wszyscy jesteście czyści»” (J 13,11)<sup>31</sup>.

Ważne jest więc, aby osoby konsekrowane jako słuchacze Słowa nauczyły się poznawać swoje wewnętrzne reakcje. Słowo Boże bowiem jest jak miecz obosieczny (Hbr 4,12) i wnika w serce, obnaża je, osądza, pobudza do nawrócenia, usprawiedliwia i przynosi pociechę. Ludzkie reakcje na głoszone słowo zmieniają się w zależności od otwarcia się lub zamknięcia na nie. Z jednej strony to słowo jest wrogiem, budzi lęk, ukazuje grzech (por. 1Krl 21,20; 2Krl 22,13; 2Sm 12,3), ujawnia zamysły serca, upokarza je, rozprasza (Łk 2,35; 1,51), przenika aż do najbardziej ukrytego zakamarka naszego psyche (por. Hbr 4,12), przebija serca i prowadzi do nawrócenia jakby wyrządziło nam krzywdę (Dz 2,37). Z drugiej strony słowo to daje życie wieczne (por. J 5,24n; 6,68; 8,51), raduje (J 3,29), uświęca (J 17,17), jednoczy z Ojcem (J 14,23), pomaga doświadczyć Jego miłości (J 14,23); otwiera serce na przyjęcie je (Dz 16,4), realizuje „dziś” to, co mówi (Łk 4,21), oświeca oczy, poszerza serce (Ps 119,105.32); Ps 18,29), staje się słodczą i życiem (Ps 119,50.93.103)<sup>32</sup>. Mówiąc inaczej: słowo Boże prowadzi do życia, lecz zawsze przez bolesny dla nas proces nawrócenia. Wówczas to Słowo ujawnia demony i zjawy ludzkiego serca, wystawia na próbę i pokuszenie<sup>33</sup>. Stąd też najczęstszą, naturalną reakcją po obcowaniu ze Słowem jest ból odczuwany w słabej i chorej części naszego serca. Stąd też kolejnym krokiem ma być pojednanie z Bogiem i uzyskanie uzdrowienia.

Zasadniczą rolę w procesie przyjmowania słowa Bożego odgrywa tu działanie Boga, który w mocy Ducha Świętego uwalnia od ducha kłamstwa. Stąd też w procesie słuchania słowa Bożego ważna jest modlitwa – rozpoznanie w wierze Boga obecnego i miłującego. Sama synagoga zresztą, w której następuje powyższy egzorcyzm była przecież miejscem słucha-

<sup>31</sup> Por. B. Kluska, *Owoce słowa Bożego w ujęciu czwartej Ewangelii*, [w:] *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, s. 163-166.

<sup>32</sup> S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię*, s. 54n.

<sup>33</sup> A. Cencini, *Życie w rytmie Słowa*, s. 106.



nia słowa Bożego i modlitwy. W ten sposób powracamy do punktu wyjścia: obcowanie ze słowem Bożym winno być zawsze duchowe – w Duchu Świętym i w modlitwie. Potwierdza to szósty rozdział Ewangelii Jana, który jest kanwą naszych refleksji. Na pytanie Jezusa: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6,67), Piotr odpowiada: „Panie do kogóż pójdziemy, Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym” (J 6,68n). Owo wyznanie Piotra („Ty jesteś Świętym Bożym”) jest Janową wersją synoptycznego wyznania mesjańskiego charakteru Jezusa w Cezarei Filipowej (Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Łk 9,18-21). Tam również Piotr działał pod natchnieniem Ducha – otrzymał objawienie z nieba (por. Mt 16,16)<sup>34</sup>. Drogą do wygrania walki duchowej w przyjmowaniu słowa jest „uwierzenie” i „poznanie” Jezusa. To z kolei może się dokonać jedynie przez słowo Boże, modlitwę i w Duchu Świętym (por. J 5,24; 6,63).

\*\*\*

Regularne karmienie się słowem Bożym w życiu osób konsekrowanych jest czymś absolutnie koniecznym. Jest ono warunkiem rozwoju łaski powołania zakonnego. Światło słowa Bożego zmienia życie zakonnika i zakonnicy w permanentne powoływanie przez Boga. W procesie przyjmowania słowa Bożego potrzebna jest natchnienie Duchem Świętym. Słowo Boże, które jest zawsze takie samo i nie zmienia się, za pomocą Ducha Świętego dociera do każdego wierzącego w sposób odmienny - zostaje zaadaptowane przez Ducha do potrzeb i sytuacji poszczególnego człowieka. Najważniejsze działanie Ducha Świętego polega jednak na tym, że Jego mocą i za pośrednictwem słowa Bożego Bóg Ojciec kształtuje w zakonniku i zakonnicy obraz swego Syna Bożego. Dzięki słowu Bożemu osoba konsekrowana stopniowo zaczyna oddychać uczuciami Syna Bożego po to, aby wejść w synowską relację z Bogiem Ojcem i uczestniczyć w Jego życiu. Natchnienia Ducha nie można traktować w sposób nadrzędny – jako jednorazowa „techniczna” pomoc w osobistej hermeneutyce słowa Bożego. Natchnienie to otrzymuje tylko człowiek „duchowy” – ten, kto poddaje się Duchowi i żyje według Ducha. Procesowi formacji przez słowo Boże towarzyszy także walka duchowa, której osoby konsekrowane powinny być w pełni świadome. Ważne jest więc, aby osoby konsekrowane nauczyły się rozpoznawać swoje wewnętrzne reakcje w spotkaniu ze słowem Bożym.

---

<sup>34</sup> Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana*, s. 618.

## Streszczenie

Centralne miejsce w życiu osób konsekrowanych powinien posiadać Chrystus i słowo Boże. Regularne karmienie się słowem Bożym jest warunkiem rozwoju łaski powołania zakonnego. Przyjmowanie słowa Bożego nie może mieć jednak charakteru jedynie zewnętrznego, jakby urzędowego. Istotną rolę odgrywa tu duchowa lektura Pisma Świętego. W tym przypadku chodzi o otwarcie się na natchnienie Ducha Świętego, który jest głównym interpretatorem słowa Bożego. Działanie Ducha Świętego w życiu konsekrowanym polega głównie na tym, że Jego mocą i za pośrednictwem słowa Bożego Bóg Ojciec kształtuje w zakonniku i zakonnicy obraz swego Syna Bożego. Dzięki słowu Bożemu osoba konsekrowana stopniowo zaczyna oddychać uczuciami Syna Bożego po to, aby wejść w synowską relację z Bogiem Ojcem i uczestniczyć w Jego życiu. Natchnienia Ducha potrzebnego w kontakcie ze słowem Bożym nie można traktować w sposób nadrzędny – jako jednorazową „techniczną” pomoc w osobistej hermeneutyce słowa Bożego. Natchnienie to otrzymuje tylko człowiek „duchowy” – ten, kto poddaje się Duchowi i prowadzi życie według Ducha. Procesowi słuchania słowa Bożego towarzyszy także walka duchowa, której osoby konsekrowane powinny być w pełni świadome. Ważne jest więc, aby osoby konsekrowane nauczyły się rozpoznawać swoje wewnętrzne reakcje w spotkaniu ze słowem Bożym.

**Słowa kluczowe:** *Słowo Boże, Duch Święty, życie konsekrowane, duchowa interpretacja Pisma, walka duchowa.*

## Listening to the Word of God in the Consecrated Life

### Summary

The central place in the life of consecrated persons should be taken by Christ and the Word of God. Regularly experiencing the Word of God is a prerequisite for the development of the grace of a religious vocation. Accepting God's word cannot, however, simply have an external nature, as if it were an official thing. Spiritual reading of Scripture takes an important role in their lives. This means opening up to the inspirations of the Holy Spirit, who is the main interpreter of the Word of God. The Holy Spirit's work in the consecrated life lies in the fact that through His power and the

word of God, God the Father shapes the brother or sister into the image of the Son of God. Thanks to the word of God, consecrated persons gradually begin to breathe the feelings of the Son of God in order to enter into a filial relationship with God the Father and to participate in His life. These inspirations of the Spirit are needed when making contact with the Word of God and cannot be treated as something of an order, as one-time „technical” assistance during personal hermeneutics of the Word of God. Such inspirations are only received by a „spiritual” man, meaning one who is subjected to the Spirit and leading a life according to the Spirit. The process of listening to the Word of God is also accompanied by spiritual warfare, which consecrated persons should be fully aware of. It is important, therefore, that consecrated persons learn to recognize their inner reactions during their encounters with the Word of God.

**Key words:** *the Word of God, the Holy Spirit, the consecrated life, the spiritual interpretation of Scripture, spiritual struggle.*



KS. MAREK KLUZ

## WEZWANIE DO ODKRYWANIA „NOWEGO ŻYCIA” W CHRYSZTUSIE W PASTERSKIM PRZEPOWIADANIU JERZEGO ABLEWICZA BISKUPA TARNOWSKIEGO (1962-1990)

**Treść:** Wstęp; 1. Prawda o odkupieniu człowieka; 2. Istota daru „nowego życia” w Chrystusie;  
3. Zobowiązania moralne człowieka obdarzonego „nowością życia”; Podsumowanie.

### Wstęp

Niezwykle istotnym zadaniem chrześcijanina jest nieustanne kształtowanie swojego życia moralnego. Trzeba jednak pamiętać, że właściwe odczytanie chrześcijańskiego życia moralnego jest możliwe dopiero po uwzględnieniu zbawczego dzieła Chrystusa. Był tego świadomy Pasterz Kościoła tarnowskiego Jerzy Ablewicz, dlatego kreśląc chrześcijańską wizję życia moralnego nieustannie w swoim nauczaniu wskazywał na Chrystusa, który jest dla człowieka jedynym ratunkiem. Dzięki Chrystusowi i Jego dziełu zbawczemu, chrześcijanin nie tylko dostąpił wyzwolenia z grzechów, ale również został wyniesiony do „nowego życia”. Chrystus jako Ten, który wyzwolił człowieka, stał się też Stwórcą „nowego człowieka”. Ów „nowy człowiek”, zachowując swój naturalny dynamizm, swoją naturalną zdolność do rozwoju, dzięki włączeniu w Jezusa Chrystusa, otrzymał nowe moż-

---

**Ks. dr hab. Marek Kluz** – Prodiakan WTST, Kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki, adiunkt z habilitacją przy Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor kilku książek i około 100 artykułów naukowych poświęconych moralności małżeńsko-rodzinnej, wychowaniu moralnego, bioetyce, moralności życia społecznego i działalności socjalno-charytatywnej. Adres do korespondencji: Pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1, 33-100 Tarnów, e-mail: mkluz@op.pl, tel. 667 419 728.

liwości, mocą których może w pełni przyjąć orędzie moralne Chrystusa i naśladować Go w swoim życiu chrześcijańskim. Ten dar „nowego życia”, dał więc ludziom zupełnie nową możliwość bliższej relacji z Bogiem, a tym samym prowadzenia życia chrześcijańskiego na miarę otrzymanego powołania.

## 1. Prawda o odkupieniu człowieka

Chrześcijańska koncepcja grzechu i jego skutków jako konsekwencji odrzucenia Boga oraz ustanowionego przez Niego porządku moralnego, powinna być zawsze odczytywana w kontekście prawdy o odkupieniu człowieka, dokonanej w Chrystusie i przez Chrystusa. Zdawał sobie z tego sprawę Biskup Ablewicz, dlatego grzechowi, który zagraża życiu moralnemu człowieka, przeciwstawił tajemnicę odkupienia, która w osobie Jezusa Chrystusa oznacza przemianę i wyzwolenie całego stworzenia spod panowania ciemności i zła. Grzech bowiem wprowadził człowieka na drogę moralnej degradacji i utraty takiego życia, jakie mu było przeznaczone z daru łaski. Pozbawiony własnej skutecznej pomocy duchowej człowiek potrzebował podniesienia i wyzwolenia z grzechu czyli zbawienia, które może być jedynie dziełem Boga<sup>1</sup>.

Bóg jako dobry Ojciec nie pozostawił człowieka w stanie upadku. Wypełniając swoje zbawcze zamierzenie, Bóg wkroczył w historię ludzkości w sposób nowy i ostateczny. Posłał swego Syna w ciele, aby uwolnić ludzkość i cały świat spod władzy ciemności i pojednać go ze sobą<sup>2</sup>. Centralnym punktem w historii dziejów stało się zatem posłannictwo Chrystusa, Syna Bożego, który przyniósł na świat dar powszechnego zbawienia. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17). Ablewicz, opierając się na tym Janowym tekście, ukazał że Bóg przez swego Syna Jezusa Chrystusa wszedł w ludzką historię, by ją kształtować swą boską miarą i napęłnić swą zbawczą obecnością<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. P. Góralczyk, *Wyzwolenie człowieka z grzechu*, „Communio” 10(1990), nr 1, s. 3-5.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Lublin 1983, nr 3.

<sup>3</sup> Por. J. Ablewicz, *Drugie kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Brzesko – 14 VI 1965)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza, Teczka 1962-1980*, mps s. 1-2; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas poświęcenia krzyża i witraży w parafii Krzyż (Tarnów*

Jezus Chrystus jest Zbawicielem świata, ponieważ przyszedł, aby wyzwolić człowieka od tego podstawowego zła, jakie zaległo we wnętrzu człowieka i jego dziejach, poczynając od pierwszego złamania Przymierza ze Stwórcą. Jezus Chrystus sięga więc do korzeni zła w człowieku, a czyni to po to, aby człowiek w ten sposób jeszcze mocniej uświadomił sobie wagę grzechu i moc Bożej miłości. Korzeniem zła jest odwrócenie się od Boga, panowanie „ojca kłamstwa” (por. J 8,44), który jako „książę ciemności” (por. Kol 1,13), stał się przez grzech i stale na nowo się staje „księciem tego świata” (por. J 12,31; 14,30). Tę prawdę uwydatnił Pasterz tarnowski w rekolekcjach watykańskich: „Szatan, jako pierwszy antyświadek Boga, chce wszystkich sprowadzić na błędne drogi antyświadectwa, jakim jest grzech, na drogi swojego ‘non serviam’. Na manowce grzechu sprowadził szatan naszych pierwszych rodziców podstępłą pokusą antyświadectwa: ‘Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło’ (Rdz 3,13). Stąd po upadku niewiasta rzekła: ‘Wąż mnie zwiódł’ (Rdz 3,13). Szatan walczy przede wszystkim z tymi, ‘co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa’ (Ap 12,17)”<sup>4</sup>.

Zdaniem Ablewicza, Syn Człowieczy w całym swoim przepowiadaniu i postępowaniu ukazał rys swojej zbawczej misji. Ostatecznie urzeczywistniło się to wszystko w wydarzeniach jerozolimskiej paschy, czyli w misterium paschalnym Chrystusa. Grzech został „przewyciężony w ofierze Baranka Bożego, który stał się ‘aż do śmierci’ posłusznym Sługą, który naprawiając nieposłuszeństwo człowieka, dokonuje odkupienia świata”<sup>5</sup>. Chrystus przez złożenie Ojcu Niebieskiemu ofiary z siebie samego stał się „okupem” za ludzkie grzechy. Dzięki Chrystusowi człowiek może uzyskać odpuszczenie grzechów i pojednać się z Bogiem<sup>6</sup>.

Jezus Chrystus wyzwolił więc ludzkość z grzechu, zakorzenionego dziedzicznie w człowieku i stale na nowo popełnianego. Dzieło odkupienia jest zarazem „usprawiedliwieniem”, którego w imieniu wszystkich ludzi, jako „pośrednik między Bogiem a ludźmi” (por. 1 Tm 2,5), dokonał Syn Człowieczy poprzez ofiarę z siebie samego. Ablewicz przybliżył tę prawdę w kazaniu na pogrzebie Ojca Wojnowskiego 8 października 1981 roku: „Bóg

– 27 VI 1976), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 1-2; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas położenia kamienia węgielnego (Zalesie – 1 V 1977)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 2.

<sup>4</sup> J. Ablewicz, *Będziecie moimi świadkami. Rekolekcje watykańskie (Wielki Post – 8-14 II 1981)*, Paris 1983, s. 191-192.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Watykan 1986, nr 39.

<sup>6</sup> Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 270-277.

nie tylko stworzył człowieka, ale Bóg tego człowieka także odkupił. Gdy człowiek wszedł na manowce grzechu i odłączył się od Boga, nie został jednak zapomniany przez Stwórcę [...]. Bóg odkupił nas przez swojego Syna. Ten Syn, Jezus Chrystus, męką i śmiercią krzyżową przebłagał Ojca za nasze grzechy i otworzył niebo”<sup>7</sup>. Można zatem powiedzieć, że „Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny sobie samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia”<sup>8</sup>.

Pasterz diecezji tarnowskiej nie tylko podał przejrzysty przekaz objawionej prawdy o dziele Chrystusowego odkupienia, ale także sięgnął do najgłębszych źródeł tego wyzwolenia. To źródło znajduje się w Bogu, a imię brzmi miłość. Bóg jest przede wszystkim Bogiem zbawiającej miłości, która znajduje swój wyraz w przebaczeniu. „On się objawił po to, aby zgładzić grzechy, w Nim zaś nie ma grzechu” (1 J 3,5). I w tym właśnie, według Biskupa tarnowskiego, zawiera się najpełniejsze objawienie tej miłości, którą Bóg ukochał człowieka. Objawienie to dokonało się w Chrystusie i przez Niego. A zatem odkupienie jest darem miłości Boga w Chrystusie.

Chrystus jest Zbawicielem, przyszedł bowiem na świat, aby za cenę swojej paschalnej ofiary wyzwolić człowieka z niewoli grzechu. To zbawcze wyzwolenie, którego Chrystus dokonał w stosunku do człowieka, zawiera zdaniem Ablewicza niejako dwa wymiary: wyzwolenie od zła i wyzwolenie do dobra, które wzajemnie się dopełniają. Człowiek uwolniony od zła, uzyskał nową zasadę działania, którą jest Duch Święty. W ten sposób stał się on zdolny do nowego poznania i do nowego działania zgodnego z wolą Boga. Podobnie jak Chrystus, żyje odtąd dla Ojca, modli się, miłuje braci i oczekuje z nadzieją życia wiecznego. Jest również zdolny żyć według Ewangelii darami łaski i cnót, a przede wszystkim duchem synowskiej i braterskiej miłości, która otwiera go na Boga i na drugich ludzi, jako braci<sup>9</sup>.

Biskup wielokrotnie podkreślał w kazaniach, że poprzez to wyzwolenie z grzechu, człowiek odnajduje swoje prawdziwe człowieczeństwo. Otrzymuje światło i moc do wyjścia z labiryntu własnego egoizmu. Uwydatnił

<sup>7</sup> J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone podczas pogrzebu Ojca Wojnowskiego (br. m. – 8 X 1981)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1982, mps s. 1. Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego w Seminarium Duchownym (Tarnów – 28 IX 1981)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1982, mps s. 3.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, nr 9.

<sup>9</sup> Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone podczas położenia kamienia węgielnego (Żelazówka – 24 X 1981)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1982, mps s. 2-3



również, że wyzwolenie, jakiego dokonał Chrystus za cenę swojej męki i śmierci na krzyżu, jest wyzwoleniem tego, co najgłębsze w człowieku, co dotyczy jego relacji z Bogiem. W tej dziedzinie grzech oznacza niewolę. Chrystus natomiast zwyciężył grzech, by zaszczyć w chrześcijaństwie na nowo łaskę Bożego synostwa<sup>10</sup>.

Zjednoczenie się Chrystusa z każdym człowiekiem jest w ujęciu Pastora tarnowskiego mocą wewnętrznym przemieniającą, zasadą nowego życia, które nie niszczy, ale trwa ku życiu wiecznemu. To życie wieczne przyobiecane i darowane każdemu człowiekowi przez Ojca w Jezusie Chrystusie, jest ostatecznym spełnieniem człowieka. Jest poniekąd spełnieniem tego „losu”, który odwiecznie zgotował nam Bóg. W Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, złożonym do grobu i zmartwychwstałym, zabłysła człowiekowi raz na zawsze nadzieja życia wiecznego, nadzieja zmartwychwstania w Bogu, ku któremu idzie człowiek poprzez trud ziemskiego życia<sup>11</sup>.

Tak więc ostateczny kształt zbawienia polega na całkowitym wyzwoleniu człowieka od zła i osiągnięciu pełni dobra. Ta pełnia – jak już wyżej wspomniano – nazywa się zbawieniem wiecznym. Urzeczywistnia się ona w Królestwie Bożym jako eschatologicznej rzeczywistości życia wiecznego. Jest to rzeczywistość „czasu przyszłego”, zapoczątkowana poprzez krzyż Chrystusa w Jego zmartwychwstaniu.

Pasterz Kościoła tarnowskiego utrzymywał, że wyzwolenie, jakiego dokonał Jezus Chrystus, zachowuje swój charakter nade wszystko duchowy i „wewnętrzny”. Jednak to wyzwolenie, które jest łaską czyli darem, nie może dokonać się bez udziału człowieka. Człowiek musi je przyjąć wiarą, nadzieją i miłością. Musi – „zabiegać o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2,12). Świadomy tego nadprzyrodzonego daru, sam winien współpracować z tą wyzwalającą mocą Boga, jaka znajduje swe źródło w odkupieńczej ofierze Chrystusa<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Mówił Ablewicz do parafian z Bochni: „Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa powstaliśmy z grobu grzechu, staliśmy się z powrotem synami Bożymi i obywatelami nieba”. Tenże, *Przemówienie wygłoszone w wigilię obchodu 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Bocheńskiej (Bochnia – 5 X 1985)*. w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 2.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*..., nr 18. Por. także: Cz. Rychliński, *Człowiek współczesny wobec tajemnicy Odkupienia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32(1979), s. 329-336.

<sup>12</sup> „Bóg wzywa nas do uczestnictwa w dziele zbawienia – mówił Ablewicz do alumnów. Mamy Bogu pomagać w dziele zbawienia [...]. Mamy Bogu pomagać zbawiać nas samych”. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego w Semina-*

## 2. Istota daru „nowego życia” w Chrystusie

Ablewicz zauważył także, że człowiek wyzwolony przez Chrystusa nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do „nowego życia”: Syn Boży [...] przez swoją śmierć na krzyżu wyjednał nam odpuszczenie grzechów, przywrócił nam przyjaźń Bożą [...] i dał nam nowe życie”<sup>13</sup>. „Nowe życie” w Chrystusie jest więc ściśle związane z darem wyzwolenia i wolności. Człowiek wyzwolony z grzechu jest nie tylko wezwany, by żyć w wolności dziecka Bożego, ale otrzymuje także wewnętrzny dar, dzięki któremu jest już innym człowiekiem, który żyje i działa w nowym świecie. Człowiek wyzwolony z grzechu i pojednany z Bogiem może więc naprawdę prowadzić „nowe życie” w Jezusie Chrystusie<sup>14</sup>. Nowość tego życia polega na tym, że człowiek ma znów dostęp do Boga, w obecności Boga czuje się jak w domu własnego Ojca. „Ci, co byli daleko, stali się bliskimi przez Krew Chrystusa” (Ef 2,13)<sup>15</sup>.

Dar „nowego człowieka” w Chrystusie ma swój początek w miłosnej woli Boga. „Człowiek – jak poucza Sobór – jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”<sup>16</sup>. Natomiast papież Jan Paweł II stwierdził: „Człowiek, tak jak jest ‘chciany’ przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie ‘wybrany’ [...], przeznaczony do łaski i chwały – to jest właśnie człowiek ‘każdy’, najbardziej ‘konkretny’ i najbardziej ‘realny’: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie”<sup>17</sup>. Zdaniem Pasterza Kościoła tarnowskiego, wezwanie do odkrycia „nowości życia” jest zaproszeniem do wejścia w tajemnicę odkupienia, która w Jezusie Chrystusie oznacza wyzwolenie człowieka spod jarzma grzechu i wejście na drogę zjednoczenia z Bogiem<sup>18</sup>. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są zatem podstawową rzeczywistością wyznaczającą ostateczny kształt życia moralnemu chrześcijan.

*rium Duchownym (Tarnów – 28 IX 1981)...*, s. 3.

<sup>13</sup> Tenże, *Przemówienie wygłoszone w wigilię obchodu 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Bocheńskiej (Bochnia – 5 X 1981)...*, s. 2.

<sup>14</sup> Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja...*, s. 262-263; Tenże, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia w Chrystusie*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 98.

<sup>15</sup> Por. S. Rosik, „Nowy człowiek” w Chrystusie, „Roczniki Teologiczne” 40(1993), z. 3, s. 45.

<sup>16</sup> KDK 24.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”...*, nr 13.

<sup>18</sup> Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kaplicy na osiedlu Magdaleny (Gorlice – 26 VIII 1984)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 2.

W rozumieniu istoty „nowego życia” szczególnie ważne jest odniesienie się do krzyża, a więc do śmierci Jezusa Chrystusa. Ta śmierć ma charakter zbawczej ofiary i jest wyrazem miłości. Podkreślił to Ablewicz w kazaniu podczas udzielania święceń kapłańskich w katedrze tarnowskiej 24 maja 1987 roku: „Chrystus umiłował nas aż do śmierci krzyżowej. Krzyż jest dowodem miłości Chrystusa do końca. Chrystus nic nie zostawił ze swojego człowieczeństwa, które przyjął. Wydał je całkowicie dla nas, dla naszego zbawienia, aż do śmierci”<sup>19</sup>. Wyznacza to zasadniczą perspektywę dla życia chrześcijańskiego. Nie tylko dlatego, że krzyż ukazuje doskonałą miłość Chrystusa względem człowieka, lecz nade wszystko dlatego, że przez śmierć Jezusa Chrystusa ta miłość objęła wszystkich ludzi. W świetle krzyża i zmartwychwstania Chrystusa człowiek może pojąć sens pełnienia woli Bożej. Te podstawowe wydarzenia łaski wskazują ponadto, że dopiero przez włączenie chrześcijanina w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa można prawdziwie do Niego należeć i dzięki Niemu wypełniać wszelkie zobowiązania wobec Boga. Z tego też wynika specyfika działania chrześcijanina, które jest zawsze uczestnictwem w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Pascha Chrystusa jest archetypem każdego ludzkiego życia, jest wzorem całkowitego oddania siebie Bogu i ludziom. Co więcej, to sam Jezus Chrystus chce wyrazić tę ogromną tajemnicę miłości Bożej w życiu każdego człowieka i to z Nim, i dzięki Niemu możliwe jest przejście ze śmierci do życia<sup>20</sup>.

Prawda ta, zdaniem Ablewicza, niesie ze sobą konkretne zadanie do spełnienia. Chrześcijanie są bowiem wezwani do życia wiarą paschalną. Życie tajemnicą paschalną sprowadza się do życia z Chrystusem i w Chrystusie. Wiąż z Chrystusem rodzi konieczność dostrzegania i rozumienia wszystkiego, co wielkie, piękne i szlachetne w człowieku i w świecie. Chrystus powinien być ośrodkiem całego życia człowieka i stałym punktem odniesienia dla jego myśli, pragnień decyzji, szlachetnego zaangażowania się w sprawę dobra<sup>21</sup>. Wiąż z Chrystusem nie osłabia, ale umacnia jeszcze bar-

---

<sup>19</sup> Tenże, *Kazanie wygłoszone w katedrze tarnowskiej podczas udzielania święceń kapłańskich (Tarnów – 24 V 1987)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 1.

<sup>20</sup> Por. szerzej: J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia...*, s. 93-95; Tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 189-190.

<sup>21</sup> „Jakże piękny jest człowiek – mówił Ablewicz na pogrzebie ks. Józefa Pasterskiego – którego myśli, uczucia, pragnienia, słowa i czyny kształtuje na każdy dzień Mistrz z Nazare-

dziej poczucie obowiązku moralnego, rodząc pragnienie starania się o coś rzeczywiście wartościowego. W chrześcijańskim życiu własne w Chrystusie powinno zatem stać się życiem samego Chrystusa.

Życie w Chrystusie i włączenie w tajemnicę paschalną realizuje się poprzez życie sakramentalne. Bez wątplenia kluczową rolę odgrywa tutaj chrzest święty, który jest źródłem nowego życia. Rozpoczyna się w tym sakramencie życie Chrystusa w chrześcijaństwie<sup>22</sup>. Pasterz Kościoła tarnowskiego wizję życia chrześcijańskiego w sposób istotny wiązał z chrztem świętym, który nazwał „zbawczą kąpielą nie tyle w wodzie, co we Krwi Boga-Człowieka, jaką przelał za nas”<sup>23</sup>. Nawiązywał przy tym wyraźnie do nauki św. Pawła, który ukazywał ten sakrament jako zjednoczenie osobowe z Chrystusem. „Przez chrzest – pisał w jednym z listów pasterskich na Wielki Post – staliśmy się nowym stworzeniem i narodził się w nas nowy człowiek [...]. Przy chrzcielnicy zaczęliśmy nosić w sobie Boga, naszego Stwórcę [...]. Przy chrzcielnicy dokonały się nasze zaślubiny z Bogiem, który na znak tych zaślubin przyoblekł duszę każdego z nas w godową szatę łąski uświęcającej. Dlatego przez chrzest staliśmy się nowym człowiekiem”<sup>24</sup>. Owocem chrztu świętego jest zatem „nowość życia”, co zresztą wyraźnie uwydatnił Ablewicz w dalszej części listu: „Przez chrzest człowiek zmarłychwstaje z grobu grzechu i odrzucenia do nowego życia”<sup>25</sup>.

Biskup tarnowski wyjaśniał, że „człowiek stary” to „człowiek grzechu”, a „człowiek nowy” to ten, który dzięki Chrystusowi odnajduje w sobie pierwotny obraz i podobieństwo do Stwórcy. „Stary człowiek”, zrodzony z grzesznego Adama i żyjący w zakłamaniu (por. Rz 6,6; Kol 3,9), umiera i zostaje pogrzebany, aby wyszedł z grobu nowy człowiek, który jest stworzony na obraz Chrystusa i ożywiony tym samym duchem. Uczestniczy on w darze życia i należy do nowego świata, to znaczy do nowego stworzenia<sup>26</sup>. Tak więc przez chrzest dokonała się w człowieku jedyna w swoim

---

tu, sam Bóg. Jakże piękny jest Boży człowiek, który pełni sprawiedliwość”. Tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie wprowadzenia do katedry zwłok Rektora Seminarium Duchownego w Tarnowie ks. Józefa Pasterskiego (Tarnów – 4 XI 1963)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 3.

<sup>22</sup> Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia...*, s. 96.

<sup>23</sup> J. Ablewicz, *Chrzest naszą paschą. List pasterski na Wielki Post (Tarnów – 22 II 1973)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz. Listy. Odezwy, modlitwy okolicznościowe 1962-1989*, red. A. Kokoszka, A. Paciorek, Katowice 1991, s. 193-194.

<sup>24</sup> Tamże, s. 191.

<sup>25</sup> Tamże, s. 194.

<sup>26</sup> Por. J. Ablewicz, *Konferencja wygłoszona do sióstr świętego Józefa (Tarnów – 1 V 1983)*.

rodzaju przemiana: z „dawnego człowieka” w „nowego człowieka”, czyli w jego naturze nastąpiła zmiana układów odniesienia: „z człowieka żyjącego w świecie” stał się on „żyjącym w Chrystusie” (por. Rz 6,11b)<sup>27</sup>. W ten sposób nastąpiło nawiązanie – a w zasadzie przywrócenie – szczególnej, bliskiej relacji pomiędzy człowiekiem a jego Stwórcą.

W wyniku ontycznej przemiany, chrześcijanin otrzymał niezwyklej dar uczestnictwa w życiu samego Chrystusa. Ten dar oznacza nieustanne przenikanie natury ludzkiej boskim wymiarem miłości i zażyłości, czyli jest wejściem człowieka na drogę szerokiej współpracy z Bogiem-Chrystusem. Ablewicz podkreślał, że w życiu każdego chrześcijanina proces ten został zapoczątkowany na chrzcie świętym, w którym przez zanurzenie w śmierci Chrystusa, chrześcijanin uczestniczy w Jego zmartwychwstaniu, czyli staje się nowym stworzeniem, żywym podmiotem Tajemnicy, w której Bóg odnawia w każdym „starego człowieka”, stwarzając go niejako „na nowo” przez łaskę – na podobieństwo swego Jednorodzonego Syna<sup>28</sup>. Stąd można stwierdzić za Biskupem, że „chrzest jest źródłem naszej mocy [...]. Przez chrzest bowiem człowiek jednoczy się z Chrystusem, który zmartwychwstał. Nosząc Chrystusa Zmartwychwstałego w swoim wnętrzu, mamy gwarancję, że i my z Nim zmartwychwstanjemy”<sup>29</sup>.

Odwołanie się do zmartwychwstania ukazuje więc najistotniejsze przesłanki i przyczyny możliwości dokonania w człowieku – przez Jezusa Chrystusa – jakościowej przemiany w jego strukturze ontycznej, a następnie w jego postępowaniu moralnym. Przesłanki te nie miałyby jednak antropologicznych podstaw, gdyby nie było wcielenia Chrystusa. Dlatego Ablewicz wskazał, że dzięki temu, iż Chrystus przyjął ludzką kondycję, może przekazać wszystkim zjednoczonym z Nim przez chrzest życie, które ma w sobie. W tym miejscu należy jeszcze podkreślić, że to, czego dokonuje Chrystus w człowieku na chrzcie świętym, nie powoduje w nim zmiany „na kogoś

---

w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 3-11.

<sup>27</sup> Biskup tak pisał we wspomnianym wyżej liście pasterskim: „Chrzcielnica jest górą przemienienia, na której dokonała się nasza Pascha, czyli przejście z ciemności do przedziwnego światła’ (1 P 2,10) [...]. Jest to światłość nowego stworzenia (2 Kor 5,12), nowego człowieka (Ef 4,24; Kol 3,10) i dziecka Bożego (Ga 4,47)”. Tenże, *Chrzest naszą paschą. List pasterski...*, s. 190.

<sup>28</sup> „Św. Paweł pięknie tłumaczy – zaznaczył Ablewicz – skąd płynie ta przeogromna moc zbawcza wody chrzcielnej. Oto wyjaśnia, że przez chrzest ‘zostaliśmy zanurzeni w śmierć Chrystusa’ i ‘zostaliśmy razem z Nim pogrzebani’, abyśmy z Nim zmartwychwstali i ‘wkroczyli w nowe życie’ (Rz 6,3-5)”. Tenże, *Chrzest naszą paschą. List pasterski...*, s. 193.

<sup>29</sup> Tamże, s. 192-194.

całkowicie innego”. Nie następuje więc nowy akt stworzenia tegoż człowieka, lecz Chrystus zaszczenia w nim „nową jakością”, nową osobliwość będącą niezatartym znamieniem nadającym mu godność dziecka Bożego<sup>30</sup>.

Nowość stworzenia, nowa jakość, którą Chrystus zaszczenił w chrześcijaninie, nie może jednak tkwić w człowieku na poziomie obojętności, tak po prostu istnieć lub nie istnieć. To, co dokonało się sakramentalnie, jest rzeczywistością żywą, egzystencjalną, przejawiającą się w głębi jego istnienia. Wszystko to jest dane jako rzeczywistość, którą trzeba przyswoić i doprowadzić do jej faktycznej realizacji<sup>31</sup>. Nowe życie jest więc darem, a jednocześnie zadaniem dla każdego ochrzczonego człowieka. Stając się radykalnie nowym stworzeniem, powinien on wedle tego postępować<sup>32</sup>. Pasterz tarnowski wiedział o tym doskonale i dlatego ucząc wiernych swojej diecezji o ich przynależności do Chrystusa, wyprowadził za św. Pawłem zasadnicze aspekty życia moralnego chrześcijan, wynikające z sakramentu chrztu św. Związek tego sakramentu z życiem moralnym odsłania w sposób zasadniczy właśnie idea „nowego życia”.

### 3. Zobowiązania moralne człowieka obdarzonego „nowością życia”

Według Biskupa Ablewicza, człowiek ochrzczone to ten, kto już umarł dla grzechu i jednocześnie ktoś, kto jest wezwany do nieustannej walki z grzechem. Ochrzczone już „przyoblekł się w Chrystusa” (Ga 3,27), ale jednocześnie ma wciąż przyoblekać się w Niego<sup>33</sup>. Z tego wynika, że chrześcijanie, którzy przeszli ze śmierci do życia, są powołani do nieustannego uśmiercania w sobie tego, co zadawałoby kłam „nowemu życiu”. Z tym

<sup>30</sup> Por. J. Nagórny, *Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej*, w: *Veritatem Facientes. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 291.

<sup>31</sup> Por. K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, D. Szumska, Kraków 1979, s. 181.

<sup>32</sup> Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia...*, s. 100-101.

<sup>33</sup> Wołał Ablewicz w jednym z listów pasterskich na Wielki Post: „Drogi Bracie i Siostrzo! Ukłęknij dzisiaj przynajmniej w myśli przy tej chrzcielnicy, przy której zostałeś ochrzczone. Przez nią oblicze Twej duszy zajaśniało jako słońce, a odzienie Twej duszy stało się białe jak światło. Stałeś się bowiem wówczas nowym stworzeniem i nowym człowiekiem. Na początku Wielkiego Postu w szczególny sposób postanów walczyć z grzechem, aby zawsze być tym nowym stworzeniem i nowym człowiekiem, zrodzonym z Boga przez wodę chrztu św. [...], postanów żyć na każdy dzień z duszą przyobleczoną w szatę łaski uświęcającej, aby na każdy dzień być dzieckiem Bożym i każdego dnia mieć prawo mówić do Boga: ‘Ojciec mój!’”. Tenże, *Chrzest naszą paschą. List pasterski...*, s. 191.

wiąże się także wezwanie do kroczenia drogą świętości<sup>34</sup>. A „być świętym – zdaniem Pasterza Kościoła tarnowskiego – to znaczy starać się myśleć tak, jak myślał Chrystus, pragnąć tak, jak pragnął Chrystus, mówić tak, jak mówił Chrystus, czynić tak, jak czynił Chrystus, stać się drugim Chrystusem (alter Christus), a przez to autentycznym świadkiem Chrystusa i prawdziwym chrześcijaninem”<sup>35</sup>.

Zdaniem Biskupa, „nowe życie” jako zasadnicza sytuacja życiowa człowieka wzywa również do trwania w braterskiej wspólnotcie Kościoła, a także do miłości wobec wszystkich ludzi i troski o ich zbawienie<sup>36</sup>. Ostatecznie oznacza to wezwanie do naśladowania Chrystusa i zjednoczenia się z Nim. Oczywiście naśladowania Chrystusa nie można traktować jedynie jako tylko przyjęcia Jego nauki, gdyż oznacza ono coś bardziej radykalnego. Jest to przede wszystkim przyłgnięcie do osoby Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu. Pójście za Jezusem i naśladowanie Go w swoim życiu nie jest więc jakimś tylko zewnętrznym naśladownictwem, albowiem dotyka głębi człowieka. Wiąże się to z tym, że Chrystus przez wiarę zamieszkuje w sercu wierzącego. Dlatego upodobnienie się do Pana dokonuje się Jego mocą. Jest owocem czynnej obecności Ducha Świętego w chrześcijaninie. Prowadzi to do stwierdzenia, że człowiek o własnych siłach jest niezdolny naśladować Chrystusa i przeżywać Jego miłość, lecz staje się to możliwe jedynie mocą udzielonego mu daru łaski. Jest to wyraźne ukazanie, że podstawą pójścia za Jezusem i naśladowania Go jest dar „nowego życia”<sup>37</sup>.

Nowość tego życia, które daje Jezus, zasadza się ponadto na obdarowaniu każdego człowieka osobą Ducha Świętego. „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: ‘Abba Ojcze’” (Ga 4,6). Życie w Chrystusie jest więc równocześnie życiem w Duchu Świętym. To Duch Święty kształtuje w chrześcijaninie podo-

<sup>34</sup> Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas ślubów zakonnych* (Biała Niżna – 13 VIII 1975), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 1; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania opłatkowego pań z Apostolstwa Dobroczyńności* (br. m. – 14 I 1978), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 4.

<sup>35</sup> Tenże, *Bądźciecie moimi świadkami...*, s. 49.

<sup>36</sup> Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie wprowadzenia do katedry zwłok Rektora Seminarium Duchownego w Tarnowie ks. Józefa Pasterskiego* (Tarnów – 4 XI 1963)..., s. 4-5. Por. także: Tenże, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie kursu katechetycznego dla siostr zakonnych w kaplicy sióstr Urszulanek* (Tarnów – 1966), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 8; Tenże, *Chrzest naszą paschą. List pasterski...*, s. 192-193.

<sup>37</sup> Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia...*, s. 115-116.

bieństwo do Jezusa, przekształcając Go na Jego obraz. To dzięki Niemu chrześcijanin może przezwyciężyć w sobie to, co w nim przynależy jeszcze do starego człowieka<sup>38</sup>. W Jego mocy i obfitości darów należy także odczytywać program swego życia i odnaleźć należne miejsce w świecie. Dla Ablewicza Duch Święty jest źródłem życia chrześcijańskiego, jest tym, który przenika i ożywia, i staje się sprawcą działania dobra w człowieku: „Ten Duch Święty przychodzi do nas i nam przypomina: ‘Nie rób tego, czyn to, bo inaczej będziesz nieszczęśliwy’”<sup>39</sup>. W ten sposób Duch Święty w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem Ojcem i Synem Bożym, staje się głównym wychowawcą człowieka<sup>40</sup>. Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanin uczestniczy w życiu i miłości Chrystusa oraz zostaje obdarzony mocą, która pozwala mu świadczyć o Chrystusie całym życiem. Pasterz tarnowski często zachęcał wiernych, aby byli otwarci na Jego działanie w historii swego życia i nie bali się odważnie działać w Jego mocy. Otwarcie na Ducha Świętego pozwala spojrzeć na całe swoje życie jako na Boży dar miłości<sup>41</sup>.

Dar „nowego życia” w Chrystusie, zdaniem Ablewicza, pomaga zdobyć się na odwagę wejść w życie Boże i uznać Boga jako Brata, a Ducha Świętego jako Moc ożywiająca. To natomiast pociąga za sobą konieczność odkrycia w swej głębi duszy nowego człowieczeństwa<sup>42</sup>. Człowiek, który pod wpływem Ducha Świętego może uczestniczyć w życiu z Bogiem nazywając go Ojcem, jest bowiem człowiekiem nowym, synem na nowo narodzonym z miłosiernej miłości Boga.

Biskup tarnowski podkreślił również, że dzięki „nowemu życiu” w Chrystusie, chrześcijanie mają zapewnione zwycięstwo nad sobą, nad

<sup>38</sup> Por. S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 127-129. Por. także: J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia...*, s. 101; Tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem...*, s. 191-192.

<sup>39</sup> J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone podczas nabożeństwa nawiedzenia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (Nowe Rybie – 1 VI 1969)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 11.

<sup>40</sup> Tenże, *Duch Święty przewodnikiem na drodze chrześcijańskiej świętości. List pasterski z okazji 60 rocznicy śmierci Sługi Bożej Karoliny Kózkówny (Tarnów – 11 VI 1974)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz...*, s. 213. Por. Tenże, *Duch Święty przewodnikiem na drodze chrześcijańskiej ofiary. List pasterski z okazji 60 rocznicy śmierci Sługi Bożej Karoliny Kózkówny (Tarnów – 11 VI 1974)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz...*, s. 216-220.

<sup>41</sup> Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas uroczystości 85 rocznicy działalności Ojców Redemptorystów w Tuchowie (Tuchów – 1 V 1978)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 1-17.

<sup>42</sup> Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone do subdiakonów (Tarnów – 19 II 1967)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1983-1990, mps s. 2-3.



swoimi słabościami, nad tym wszystkim, co ich ogranicza i nie zawsze pozwala żyć zgodnie z wyznawanymi wartościami. Jezus daje bowiem człowiekowi możliwość przeżywania w jego wnętrzu spotkania z nieskończonością, daje siłę do dźwigania się z upadków, niesie także doświadczenie radości i wytrwałości, zdolność miłowania ludzi jak braci oraz zdolność do bojowania o prawdę i sprawiedliwość<sup>43</sup>.

Tak wzniosła i pełna ideałów wizja „nowego życia” w Chrystusie, nie jest jakimś „rzucaniem słów na wiatr”, wyrazem bezpodstawnej euforii, obliczonym na łatwe „agitowanie” człowieka w imię Chrystusa. Ablewicz każdorazowe tego rodzaju przepowiadanie popierał realizmem życia i jednocześnie mocą łaski Chrystusowej. Aby podjąć te wzniosłe perspektywy „nowych ludzi” i aby one mogły stać się realnym programem każdego człowieka, chrześcijanie powinni zdobyć umiejętność wejścia w samego siebie. W tym celu powinni poznać swoje uzdolnienia i ograniczenia oraz je zaakceptować. Powinni wreszcie odkryć w sobie i w innych tajemniczą obecność Boga, który sprawia, że „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28), czyli odkryć w sobie źródło nowego życia, nową siłę do przemieniania świata<sup>44</sup>.

## Podsumowanie

Powyższe rozważanie w oparciu o analizę kazań Ablewicza wskazuje wyraźnie, że nowy byt i nowe życie na gruncie zbawczego dzieła Chrystusa rozstrzyga o działaniu chrześcijanina i określa to, że podstawowa aktywność przysługuje „bogactwu łaski Bożej” (por. Ef 1,7), a od człowieka

---

<sup>43</sup> Por. Tenże, *Miłość i sprawiedliwość drogą prawdziwego człowieczeństwa. List pasterski na rozpoczęcie VII roku Wielkiej Nowenny* (Tarnów – 1963), w: Tenże, *Kościółowi napisz...*, s. 38-42. Por. także: Tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie wprowadzenia do katedry zwłok Rektora Seminarium Duchownego w Tarnowie ks. Józefa Pasterskiego* (Tarnów – 4 XI 1963)..., s. 3; Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas konsekracji kościoła (Będziemyśl – 17 VIII 1966)*, w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 3; Tenże, *Kazanie wygłoszone w katedrze podczas uroczystości św. Stanisława Biskupa i Męczennika* (Tarnów – 10 IX 1978), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 2-14.

<sup>44</sup> Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie wprowadzenia do katedry zwłok Rektora Seminarium Duchownego w Tarnowie ks. Józefa Pasterskiego* (Tarnów – 4 XI 1963)..., s. 3-12. Por. także: Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas uroczystości dekanalnej ku czci św. Stanisława Kostki* (Zawada – 1967), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 1-16; Tenże, *Przemówienie podczas inauguracji roku akademickiego 1967/68* (Tarnów – 1967), w: ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps s. 1-7.

wymaga się przede wszystkim żywej wiary, decyzji wkroczenia w zasięg wolności od prawa grzechu i śmierci oraz realizacji prawa moralnego nie według litery, ale według ducha (por. J 4,24). „Nowy człowiek” postępuje więc w Chrystusie i w Duchu Świętym, co w praktyce oznacza przyjęcie wezwania moralnego Boga odczuwanego nie jako przymus, ale jako szansa samourzeczywistniania i coraz to pełniejszego rozwoju. Skuteczność i wartość działania ludzkiego nabiera najpełniejszego wymiaru w osobie Jezusa Chrystusa. Od Niego zależy pomyślność i efekt dokonanych czynów. Stąd nie ma prawdziwego życia chrześcijańskiego bez odniesienia do Chrystusa, bez zakorzenienia swojego życia w Nim.

### Streszczenie

Fundamentalnym zadaniem chrześcijanina jest troska o właściwy kształt życia moralnego. Był tego świadomy Pasterz Kościoła tarnowskiego Jerzy Ablewicz, dlatego kreśląc chrześcijańską wizję moralności nieustannie w swoim nauczaniu wskazywał na Chrystusa, który jest dla człowieka jedynym ratunkiem. Dzięki Chrystusowi i Jego dziełu zbawczemu, chrześcijanin dostał wyzwolenia z grzechów i został wyniesiony do „nowego życia”. Chrystus jako Ten, który wyzwolił człowieka, stał się też Stwórcą „nowego człowieka”. Ten dar „nowego życia” w Chrystusie rodzi konkretne zobowiązania moralne, które chrześcijanin ma urzeczywistniać na co dzień we właściwych postawach.

**Słowa kluczowe:** *Ablewicz, nauczanie, odkupienie, „nowe życie” w Chrystusie, życie moralne.*

## **The Call to Discovering the “New Life” in Christ in the Pastoral Preaching of Jerzy Ablewicz, Bishop of Tarnów (1962-1990)**

### Summary

The fundamental task of the Christian is to care for the appropriate shape of one's moral life. Jerzy (George) Ablewicz, the Pastor of the Church of Tarnów, was aware of that fact, therefore while drawing a Christian vision of morality, in his teachings he constantly pointed to Christ, who is

man's only salvation. Thanks to Christ and his redemptive work, the Christian attained liberation from sins and was raised to “new life”. Christ as the One who freed man became also the Creator of the “new man”. This gift of “new life” in Christ creates specific moral obligations that the Christian is to embody every day in the correct attitudes.

**Key words:** *Ablewicz, teaching, redemption, “new life” in Christ, moral life.*



KS. JERZY NIESTĘPSKI

## NAUCZANIE O RODZINIE W POSŁUDZE KAZNODZIEJSKIEJ BISKUPA MIKOŁAJA SASINOWSKIEGO

**Treść:** Wprowadzenie; 1. Rodzina w zamyśle Bożym; 2. Zagrożenia rodziny; 3. Możliwości rozwoju rodziny; Podsumowanie.

### Wprowadzenie

Na przestrzeni wieków Kościoł w różnych formach i w różnorodny sposób wyrażał swą troskę o małżeństwo i rodzinę. Problem ten pojawił się również w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele i w świecie współczesnym: „rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa”<sup>1</sup>. Stwarzając mężczyznę i kobietę, Bóg ustanowił rodzinę i nadał jej podstawową strukturę. Jej członkami są osoby równe w godności. Dla dobra wspólnego swoich członków i społeczności w rodzinie są różne formy odpowiedzialności, praw oraz obowiązków<sup>2</sup>.

### 1. Rodzina w zamyśle Bożym

Kościół czuje się przynaglony do głoszenia Ewangelii wszystkim, zwłaszcza ludziom powołanym do małżeństwa i przygotowującym się do niego, wszystkim małżonkom i rodzicom całego świata. Jest on głęboko przekonany, że jedynie przyjęcie Ewangelii pozwala na spełnienie wszystkich nadziei,

---

**Ks. dr Jerzy Niestępski** – doktor homiletyki, pracownik Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej w Łomży i rekolekcjonista diecezjalny. Autor dwóch książek: *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego* oraz *W bliskości słowa Bożego*.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym Gaudium et spes*, Watykan 1965, 52.

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2203.

które człowiek słusznie pokłada w małżeństwie i rodzinie. Zamierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie. Potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do „początku”, czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego. W rodzinie człowiek rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzany jest we wspólnotę ludzką. Również poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzany jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół.

Rodzina ludzka, rozdarta przez grzech, została na nowo zjednoczona zbawczą mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Małżeństwo chrześcijańskie, uczestnicząc w zbawczych skutkach tej tajemnicy, stanowi naturalne środowisko, w którym dokonuje się włączenie osoby ludzkiej do wielkiej rodziny Kościoła. Sięganie do „początku” stwórczego aktu Boga jest koniecznością dla rodziny, jeżeli pragnie ona poznać i urzeczywistnić siebie wedle prawdy wewnętrznej nie tylko swego istnienia, ale także swego działania historycznego. A ponieważ zgodnie z zamysłem Bożym rodzina została utworzona jako „głęboka wspólnota życia i miłości” na mocy swego posłannictwa ma ona stawać się coraz bardziej tym, czym jest, czyli wspólnotą życia i miłości „w dążeniu”, które znajdzie swoje ostateczne spełnienie w Królestwie Bożym. W perspektywie sięgającej samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba następnie powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość.

Rodzina, dlatego otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy. Każde poszczególne zadanie rodziny jest wyrazem i konkretnym wypełnieniem tego podstawowego posłannictwa. Trzeba zatem bardziej wnikać w to szczególne bogactwo posłannictwa rodziny i zgłębiać jego wielorakie i jednorodne treści.

Rodzina jako wspólnota osób jest równocześnie pierwszą ludzką społecznością. Powstaje ona wówczas, gdy urzeczywistnia się przymierze małżeńskie, dopełniające się w sposób specyficzny poprzez zrodzenie potomstwa. Wraz z ich zaistnieniem pojawia się nowa forma jedności, w której więź rodziców znajduje swe dopełnienie. Dzieci umacniają przymierze, wzbogacając i pogłębiając małżeńską komuniję ojca i matki<sup>3</sup>.

Stanowi ona podstawową komórką życia społecznego. Tworzy na-

---

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin Ojca św.*, Szczecin 1994, s. 16-17.

turalną społeczność, w której mężczyzna i kobieta są wezwani do daru z siebie w miłości, a także do przekazywania życia. Autorytet, stałość i życie w związkach rodzinnych są podstawą wolności, bezpieczeństwa i braterstwa w społeczeństwie. We wspólnotce rodzinnej, od dzieciństwa można nauczyć się wartości moralnych, zacząć czcić Boga i dobrze używać wolności. Życie rodzinne jest wprowadzeniem do życia społecznego<sup>4</sup>.

W rodzinie bardziej niż w jakiegokolwiek innej społeczności człowiek może bytować dla niego samego poprzez bezinteresowny dar z siebie. Pod tym względem rodzina jest niezastąpiona<sup>5</sup>.

Kościół katolicki od dawna dostrzega wielką rangę rodziny jako podstawowej komórki społecznej. Ta jej ważna rola zostaje potwierdzona i uświęcona przez realizację w przymierzu zawartym między Bogiem a ludzkością: Jezus przyszedł na świat w rodzinie ludzkiej. To On podniósł małżeństwo do godności sakramentu. W ten sposób uświęcił naturalną instytucję rodziny<sup>6</sup>.

Biskup Mikołaj Sasinowski w swojej twórczości kaznodziejskiej bardzo często podejmuje problematykę rodziny. W nauczaniu na temat rodziny podkreśla wyżej wymienione walory. Jednak szczególnie akcentuje myśl, iż rodzina winna osiągnąć pełnię swego posłannictwa. Istotnym czynnikiem w wypełnianiu powołania w rodzinie jest duchowe udzielanie się i wspólna wymiana myśli pomiędzy małżonkami oraz współdziałanie rodziców w wychowaniu dzieci<sup>7</sup>.

Biskup Sasinowski zdawał sobie sprawę z tego, że „przyszłość całej rodziny ludzkiej zależy od tego, jakie warunki materialne i religijne zdołamy stworzyć narastającemu pokoleniu młodej generacji”<sup>8</sup>. W Jego posłudze słowa często pojawia się akcent troski o rodzinę jako wspólnotę. Pasterz proponuje, żeby w każdej rodzinie było poszanowanie dla wypróbowanych zasad moralności chrześcijańskiej. Powinna być ona silna Bogiem<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, dz. cyt., 2207.

<sup>5</sup> Tamże, s. 32

<sup>6</sup> M. Wrzeszcz, *Rodzina i jej znaczenie w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Ż.M. 28 (1978) nr 1, s. 16.

<sup>7</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post* w: RUŁKD 43 (1981) nr1, s. 77.

<sup>8</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Międzynarodowy Dzień Dziecka*, w: RUŁKD 35 (1973) nr3 s. 13.

<sup>9</sup> Tenże, *Słowo pasterskie Biskupa Łomżyńskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia, Łomża* (mps) z dn. 11. 10. 1980, s. 2.

Według biskupa, aby rodzina mogła dobrze spełniać tę rolę, musi sama stworzyć odpowiednią atmosferę. Powinien być w niej taki klimat, w którym wszyscy mogliby czuć się dobrze, chętnie sobie we wszystkim pomagać. Stanie się to wtedy, gdy w rodzinie będzie panować wzajemna miłość i zaufanie<sup>10</sup>. Pasterz inspirował do niedzielnych spotkań rodzinnych, w których podkreśla ogromny walor wychowawczy wspólnoty: „szczególnie dla dzieci, gdy rodzice razem z nimi mogą się spotkać, wspólnie pomodlić się i omówić swoje sprawy, ewentualnie poczytać jakąś dobrą książkę lub czasopismo religijne”<sup>11</sup>.

Biskup przestrzega przed tym, aby miłość i zaufanie nie były powiązane z własnymi interesami oraz rodzinną ambicją. Wręcz przeciwnie, miłość ma być również ukierunkowana na innych ludzi, krewnych, przyjaciół, znajomych i sąsiadów<sup>12</sup>. Dostrzega w pracy apostolskiej Kościoła problem wychowania człowieka do miłości, zdolnego przezwyciężyć kryzysowe sytuacje, jakie niesie współczesne życie. Istotnym czynnikiem, na który należy zwrócić uwagę to, że biskup podkreśla konieczność przygotowania młodych ludzi do podjęcia przez nich zadań małżeńsko-rodzinnych w duchu nauki chrześcijańskiej. W związku z tym postuluje, aby wprowadzono kurs przedmałżeński oraz sieć poradnictwa rodzinnego przy dekanatach i parafiach. W ten sposób otacza młode małżeństwa szczególną troską duszpasterską. Wskazuje również, że takie okazje jak imieniny, rocznice ślubu, srebrne i złote jubileusze pożycia małżeńskiego itp. trzeba wykorzystać do urządzenia specjalnych nabożeństw, które jednocześnie gromadziłyby wszystkich członków rodziny. Celem takiego spotkania było „przeżycie tych uroczystości w świątyni i w domu rodzinnym w duchu Bożym”<sup>13</sup>.

Biskup Sasinowski mówi również o kryzysach rodzinnych. Mając na uwadze pomoc rodzinom przeżywającym kryzys wskazuje na środki zaradcze: „Właśnie dostrzegłszy brak zrozumienia, trzeba przez dobre sło-

<sup>10</sup> Tamże, s. 2-3.

<sup>11</sup> Tenże, *Słowo pasterskie w związku z przygotowaniem diecezji na akt koronacji obrazu Matki Boskiej Hodyszewskiej*, w: RUŁKD 41 (1979) nr2, s. 45; *Akt zawierzenia diecezji łomżyńskiej Matce Bożej Jasnogórskiej*, w: RUŁKD 44 (1982) nr3, s. 3; *Słowo pasterskie na Wielki Post*, w: RUŁKD 44 (1982) nr2, s. 63.

<sup>12</sup> Tenże, *Słowo pasterskie Biskupa Łomżyńskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 2-3.

<sup>13</sup> *Zarządzenie w związku z dyskusją przeprowadzoną na sesji Rady Kapłańskiej z 22.10.1981 i Kongregacji Dziekanów z 5.11.1981*, w: RUŁKD 42 (1981) nr2, s 59.



wo łagodzić i usuwać konflikty. Trzeba w porę wyjaśnić, że chodzi tu przecież o sprawę ogromnej wagi, bo o dobro i szczęście potomstwa oraz szacunek dla Bożego prawa. Prawo to brzmi bardzo wyraźnie i zdecydowanie – „kogo Bóg złączył, człowiek niech się nie waży rozdzielać”<sup>14</sup>. Twierdzi, że: „Współczesne społeczeństwa, a wśród nich przede wszystkim rodzina, z powodu szkodliwej działalności laicyzmu przeżywa bardzo poważny kryzys. Polega on na dwóch niebezpieczeństwach: jedno to nasilająca się tendencja do rozbijania ognisk rodzinnych, a drugim jest lęk przed dzieckiem. Jedno i drugie jest wymierzone nie tylko w samą rodzinę, jako podstawową komórkę każdej społeczności ludzkiej oraz Kościoła. Bo przecież on rozwija się i egzystuje głównie w oparciu o zdrową oraz trwałą rodzinę”. Z uwagi na wyjątkowe znaczenie problemu biskup powołuje się na naukę Kościoła, który przestrzega rodzinę przed niebezpieczeństwami jakie mogą jej zaszkodzić. Jednak jego działalność zewnętrzna jest bardzo ograniczona. „Pozostaje mu do dyspozycji tylko ambona i modlitwa”<sup>15</sup>. W związku z tym Ordynariusz Łomżyński w sposób szczególny zaleca wiernym modlitwę zbiorową w intencji ratowania polskiej rodziny. Ma ona mieć charakter pokutno-błagalny. Warto zwrócić uwagę, że do tych problemów ze względu na ich doniosłość wraca wiele razy. Stwierdza z przekonaniem, że są one spowodowane ludzkim egoizmem. Tak łatwo można je zepsuć, zdeprawować, a jak ogromnie trudno jest naprawić<sup>16</sup>. W Roku Świętym biskup kładzie szczególny nacisk na społeczne dobro duchowe całej rodziny ludzkiej. Motywacją dla niego w tym względzie było hasło roku „Osobista odnowa duchowa i społeczne pojednanie w rodzinie, parafii, diecezji, narodzie i w całym świecie”. Usilnie zachęca do modlitwy o jedność w diecezji łomżyńskiej ze Stolicą Apostolską, a także o zjednoczenie całego polskiego narodu oraz pojednanie całej zwaśnionej rodziny ludzkiej<sup>17</sup>.

Biskup Mikołaj Sasinowski kierując się nauką Soboru Watykańskiego II wyjaśnia, że Kościół współczesny w swoim nauczaniu jak i w prakty-

---

<sup>14</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie na XXX Tydzień Miłosierdzia*, Łomża (mps) z dn. 14. 09. 1974. s.3.

<sup>15</sup> Tenże, *Słowo pasterskie do wielbnych kapłanów i wiernych diecezji łomżyńskiej*, w: RUŁKD 40 (1977) nr10, s. 16.

<sup>16</sup> Tamże, s. 16.

<sup>17</sup> M. Sasinowski, *Zaproszenie na wielkie „Veni Creator” kapłanów i ludu Bożego do katedry łomżyńskiej* w dn. 2.06.1974, w: RUŁKD 36 (1974) nr12, s. 25.

ce duszpasterskiej szczególnie docenia rodziny wielodzietne. Podkreśla, że są one najlepszą szkołą rozwijania osobowości i kształtowania charakteru w duchu uspołecznienia<sup>18</sup>. Na uwagę zasługuje stwierdzenie biskupa, iż: „w zbyt szczupłej rodzinie prawie nigdy dziecko nie wychowa się dobrze”. Pasterz wyraża przekonanie, że w takich rodzinach trudno jest rozwijać cnoty chrześcijańskie a szczególnie społeczne. Tam niejednokrotnie wzrasta egoizm, który przynosi nieszczęście zarówno dla rodziny a także społeczeństwu. Należy podkreślić, iż biskup akcentuje problem deformacji charakteru dziecka. Stwierdza, że „W atmosferze bowiem cieplarnianego egoizmu domowego, gdzie dziecko jest tylko zabawką, dookoła której obracają się wszelkie zainteresowania rodzicielskie, niestety, nie wyrosnie nigdy zdrowy i samodzielny człowiek”<sup>19</sup>. Kładzie nacisk na odpowiedzialne rodzicielstwo oraz potrzebę świadomej troski nie tylko o urodzenie, ale i odpowiedzialne wychowanie młodych pokoleń<sup>20</sup>. Pasterz z ubolewaniem stwierdza, że współczesne małżeństwo i rodzina często znajduje się na rozdrożu. Nie można już dłużej polegać na sile tradycji i obyczajów, a tym mniej na prawodawstwie cywilnym. Jesteśmy przecież świadkami powszechnego burzenia wiekowych tradycji przez nieodpowiedzialne i siłą narzucone obyczaje, sprzeczne z nauką Kościoła. Na te niepokojące zjawiska trzeba odpowiedzieć pogłębioną świadomością, wzniosłych treści chrześcijańskiego małżeństwa. Należy zatem przeciwstawić temu, co się myśli, głosi i czyni w świecie, w którym jest wiele pogańskich obyczajów<sup>21</sup>.

Biskup Sasinowski podkreśla rolę rodziny w procesie wychowawczym. Jego zdaniem istotne znaczenie w tym procesie ma taka rodzina, w której panuje zgoda, miłość wzajemna, życzliwość i wysokie poczucie odpowiedzialności za dobre wykonywanie swoich obowiązków<sup>22</sup>.

W tej kwestii odwołuje się do wypowiedzi Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym

<sup>18</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 77.

<sup>19</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXVI Tygodnia Miłosierdzia*, Łomża (mps) z dn. 13.08.1970, s. 4.

<sup>20</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 77.

<sup>21</sup> Tenże, *Słowo pasterskie o sakramentalnym znaczeniu małżeństwa*, Łomża (mps) z dn. 9.12.1976, s. 4.

<sup>22</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 78.

darem małżeństwa i rodzinom przynoszą najwięcej dobra”<sup>23</sup>. Znaczącym elementem, który warto podkreślić, jest stwierdzenie Ordynariusza Łomżyńskiego, że pełne życie prawdziwie chrześcijańskie nie może zachować się bez takich cnót jak: uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerłość, uprzejmość, siła ducha. W cnotach tych młody człowiek wzrasta trwale w dobrej rodzinie. Najbardziej ufa tym, którzy są mu najbliżsi czyli rodzicom. Chętnie przyjmuje to, co oni dobrym słowem i własnym przykładem dziecku podsuwają<sup>24</sup>.

Rodzice mają prawo wybrać dla swych dzieci taki sposób wychowania religijnego oraz moralnego, który odpowiada ich własnym przekonaniom<sup>25</sup>. Biskup Sasinowski uzasadnia, że „rodzina jest ośrodkiem wychowania najgłębiej kształtującego duszę ludzką”. Rodzice mają prawo do wychowania zgodnie z własnymi przekonaniem. Pośród różnych elementów wychowania szczególnie ważne jest wychowanie do życia religijnego. Rodzice są zatem obowiązani do przekazywania dziecku swojej wiary i moralności. Pasterz wskazuje również na integralne wychowanie dziecka, w którym rodzice powinni przyczynić się do rozwijania jego osobowości w płaszczyźnie fizycznej, umysłowej, moralno-religijnej i społecznej<sup>26</sup>. Wysuwa postulat, aby rodzice w sposób szczególnie interesowali się duchowym rozwojem swoich dzieci, gdyż do nich przede wszystkim należy religijne wykształcenie i wychowanie potomstwa. Mają oni je tak wychować, aby mogły osiągnąć zbawienie wieczne<sup>27</sup>. Dlatego biskup Sasinowski zaleca rodzicom, aby starali się dzieciom przekazywać prawdy dotyczące Boga i Jego nauki, bo ten obowiązek spoczywa przede wszystkim na nich. To rodzice powinni dopilnować własne dzieci, aby uczęszczały na katechezę. Mają zatroszczyć się nawet o dzieci sąsiadów zaniedbujących ten obowiązek oraz zachęcić i prowadzić do korzystania z nauki religii<sup>28</sup>.

Podkreśla, iż szkoła i Kościół jako czynniki konieczne, jedynie pomagają rodzicom w ich obowiązkach. Ordynariusz Łomżyński przypo-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 77.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77.

<sup>25</sup> Jan Paweł II *List do rodzin*, dz. cyt., s. 62.

<sup>26</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie do wielebnych księży proboszczów, prefektów, rodziców i młodzieży szkolnej diecezji łomżyńskiej*, w: RULKD 36 (1974) nr12, s. 26.

<sup>27</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 78.

<sup>28</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na XXXVI Tydzień Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 4.

mina dzieciom i młodzieży o obowiązku rozwoju życia religijnego. Powinni szukać prawdy i poznawać Ojca niebieskiego, Syna i Ducha Świętego oraz zgłębiać treść przykazań Bożych<sup>29</sup>.

Biskup Sasinowski wyjaśnia tę naukę Soboru Watykańskiego II i podkreśla, że jest to instytucja wybitnie wychowawcza, tzn. kształtująca i formująca ducha ludzkiego, postawę moralną człowieka, jego osobowość. Czyni to wyłącznie przez dobry przykład wychowawców i nauczycieli i realizację odpowiednio przygotowanego programu w oparciu o zasady prawa Bożego. Zdaniem biskupa roli wychowawczej nie spełni szkoła, która usilnie propaguje i wtlacza w swoich wychowanków ateizm a także bezbożnictwo. Rodzice nie powinni być obojętni na proces wychowania w szkole. Ich obowiązkiem jest zainteresowanie się oraz ingerencja w program pracy szkoły. Należy go oczyścić z elementów ateistycznych, a wprowadzić zasady moralności chrześcijańskiej<sup>30</sup>. Pasterz Kościoła Łomżyńskiego akcentuje, że wychowanie w szkole, które narusza prawa rodziców nie służy dobru wspólnemu.

Warto zaznaczyć, że biskup na podstawie „Deklaracji Praw Człowieka” uchwalonej w Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1959 r., wyjaśnia sprawę wychowania. Gdyby zabrakło warunków do wychowania w rodzinie, wówczas wychowaniem dziecka mają zająć się różne instytucje społeczne. Do takiej opieki społecznej ma szczególne prawo dziecko upośledzone. Posiada ono prawo do nauki, zabawy i rozrywki rozwijającej jego osobowość. Dlatego nie wolno w stosunku do dziecka stosować przemocy i dyskryminacji rasowej czy religijnej. Odwrotnie, dziecko ma być wychowywane w duchu tolerancji, przyjaźni, pokoju i braterstwa<sup>31</sup>. Biskup Mikołaj podkreśla również wpływ środowiska na duchową i moralną formację człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje to, iż biskup podkreśla rolę Kościoła w tym względzie, który nie lekceważy wpływu środowiska, lecz przywiązuje do niego dużą wagę. Warto zaznaczyć stwierdzenie biskupa, że środowisko wychowuje ludzi, choć jednocześnie ludzie tworzą środowisko. „Takie jest środowisko, jacy są ludzie, którzy je tworzą. Środowisko złe deprawuje, dobre – uszlachetnia”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 78.

<sup>30</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, w: RUŁKD 42 (1978) nr9-10, s.20.

<sup>31</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Międzynarodowy Rok Dziecka* dz. cyt., s. 14.

<sup>32</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 78.

## 2. Zagrożenia rodziny

W nauczaniu biskupa Mikołaja Sasinowskiego problem trzeźwości zajmuje znaczące miejsce. Warto podkreślić, że biskup często występuje przeciw pladze pijaństwa. Uważa bowiem, że alkoholizm zagraża narodowi polskiemu, jego istnieniu oraz kulturze duchowej i religijnej. Hamuje również rozwój Kościoła: „Są to obok zabijania nienarodzonych dzieci największe klęski społeczne o skutkach moralnoreligijnych, mocno hamujących urzeczywistnienie się Kościoła w świecie współczesnym”.

Ordynariusz Łomżyński w tej kwestii cytuje słowa św. Augustyna, który powiedział, że: „pijaństwo jest matką wszystkich grzechów, korzeniem występków, początkiem zbrodni, odarciem ze sławy, skróceniem życia i zabójstwem duszy”<sup>33</sup>. Należy zauważyć, iż pasterz usilnie akcentuje sprawę nadużywanie alkoholu, które prowadzi do zatracenia poczucia własnej godności oraz dziecięctwa Bożego<sup>34</sup>. W pijaństwie widzi przyczynę nie tylko kryzysów i wielu tragedii rodzinnych, ale także licznych schorzeń psychiczno-fizycznych. Na dowód tego podaje dane statystyczne o liczbie alkoholików, dzieciach i młodzieży ograniczonych w rozwoju na skutek zmian dziedzicznych. Mówi także o następstwach, które przynosi nadużywanie alkoholu. „Medycyna stwierdza, że destruktywnie zmiany dziedziczne wystąpić mogą już po jednorazowym upiciu się. Alkoholizm zatem to nie tylko fizyczna i duchowa nędza samego pijaka, ale to tragiczna spuścizna degenerująca potomstwo. Uderza więc w zdrowie fizyczne i moralne narodu. Problem ten nie może być absolutnie obojętny dla kogokolwiek miłującego swoją Ojczyznę. W tej dziedzinie musimy mobilizować siły samoobrony Narodu”<sup>35</sup>.

Biskup Sasinowski sam był wychowywany w atmosferze trzeźwości, dlatego też akcentuje w życiu społecznym globalne zagrożenie pijaństwem<sup>36</sup>. Do wszystkich diecezjan zwraca się z prośbą, aby zmobilizowali swoje siły i wypowiedzieli walkę alkoholizmowi. Powinni to czynić przez kultywowanie autentycznych chrześcijańskich obyczajów

---

<sup>33</sup> Tenże, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, Łomża (mps) z. dn. 10.11. 970, s. 1.

<sup>34</sup> Tamże, s. 1-2.

<sup>35</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 19.

<sup>36</sup> *Wywiad przeprowadzony z Biskupem Edwardem Samselem przez autora niniejszej pracy z dn. 28.06.2001.*

w życiu. Chodzi bowiem o człowieka i jego szczęście, szczególnie wieczne. Niewątpliwie pasterz ma świadomość, że plagi pijaństwa nie zwycięży się słowami ani półśrodkami, lecz poprzez czyny oraz zastosowanie odpowiednich środków działania. Dlatego inspiruje wiernych do podejmowania ofiary rezygnacji z picia napojów alkoholowych. Mają to czynić w duchu pokuty leczącej rany grzechu. Na uwagę zasługuje powołanie się biskupa na wypowiedź św. Bazylego, Ojca Kościoła, który uczy: „Post niech leczy pijaństwo”. Jednak święty Bazyl wymaga najpierw wstrzemięźliwości, jako warunku do postu w szerszym tego słowa znaczeniu: „Kto chce pościć, naprzód uprawia wstrzemięźliwość”. Biskup ufa, że wierni będą zdolni do ofiar na rzecz urzeczywistnienia i budowy Kościoła żywego<sup>37</sup>.

Ordynariusz Łomżyński modli się o abstynencję od alkoholu dla diecezjan oraz całej ludzkości, gdyż jego zdaniem w ten sposób można ratować ludzkość przed alkoholizmem<sup>38</sup>. Prosi również diecezjan o modlitwę w intencji nawrócenia i uleczenia alkoholików. Biskup jest przekonany, że modlitwa spełnia ważną rolę w krzewieniu trzeźwości. Dlatego zachęca wiernych, aby kierowali do Boga swoje prośby o nawrócenie i uleczenie alkoholików. Pasterz jest przekonany, że Pan Jezus potrafi najszybciej uleczyć. W związku z tym zaleca diecezjanom, aby modlić się słowami: „Któryś za nas cierpiał rany, Jezu Chryste zmiłuj się za nami”<sup>39</sup>. Biskup również podkreśla, że bez modlitwy nie można przeciwdziałać szerzącym się klęskom. Warto podkreślić stwierdzenie, że „abstynencja jest najlepszą walką z tak bardzo rozległym i groźącym niebezpieczeństwem pijaństwa”<sup>40</sup>.

Biskup Ordynariusz, mając na względzie życie w trzeźwości swoich diecezjan, apeluje do nich, aby kształtowali zdrowe chrześcijańskie obyczaje, ponieważ wymaga tego wiara katolicka. Nie godzi się zatem używać napojów alkoholowych podczas domowych uroczystości związanych z aktami religijnymi życia każdego chrześcijanina oraz całej społeczności parafialnej.

---

<sup>37</sup> M. Sasinowski, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 1-3.

<sup>38</sup> Tenże, *Akt Zawierzenia diecezji łomżyńskiej Matce Bożej Jasnogórskiej*, dz. cyt., s. 75; *Akt oddania diecezji M.B. Hodyszewskiej*, dz. cyt., s.27.

<sup>39</sup> Tenże, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 10.

<sup>40</sup> Tamże, s. 2-3.

W związku z tym pasterz proponuje kapłanom oraz wiernym program pokutny, który trzeba podjąć w imię miłości Boga, Kościoła, narodu i przysłych naszych pokoleń. Należy więc:

Powstrzymać się całkowicie od używania alkoholu pod wszelką postacią w okresie Wielkiego Postu.

Dołożyć wszelkich starań, by uroczyste święta, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc i odpusty były przeżywane bez spożywania alkoholu.

W szczególny sposób należy zatroszczyć się o to, by domowe uroczystości związane z przystępowaniem do sakramentów św. takich, jak: chrzest, I Komunia św. dzieci, sakrament bierzmowania, małżeństwo oraz kapłańskie prymicje były wolne od jakiegokolwiek alkoholu.

Warto zaznaczyć, iż życzeniem Ordynariusza Łomżyńskiego jest, aby podczas takich uroczystości duża ilość wiernych korzystała z sakramentu pokuty i przyjęła Komunię św. w intencji wzrostu wiary a także rozwoju Kościoła.

Biskup Mikołaj wskazuje na wielką rolę, jaką mogą odegrać w kształtowaniu obyczajów chrześcijańskich ministranci, bielanki i liturgiczna schola, a także chór kościelny. Powinni oni wszyscy ukochać cnotę abstynencji w duchu Chrystusowym. Dlatego muszą ją praktykować, by dać przykład i odegrać wiodącą rolę w kształtowaniu chrześcijańskich, nacechowanych trzeźwością obyczajów w życiu wspólnoty parafialnej. Niepokój budzi postawa młodzieży, która zapiera się Chrystusa w czasie zabaw publicznych. Biskup apeluje do młodych, żeby „radowali się i weselili na trzeźwo”. Jego zdaniem nie ma wątpliwości, że prywatne wytwórnie alkoholu oraz pokątny handel wódką wyrządzają ogromne krzywdy w aspekcie indywidualnym, społecznym i moralnym. Podkreślając ważność problemu związanego z alkoholizmem powołuje się na słowa Pana Jezusa, który przestrzega: „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociężałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przypadł zniecka” (Łk 21,34).

W dalszej kolejności powołuje się na św. Bazylego, który zwraca uwagę, że „pijaństwo to demon dobrowolnie obrany rozum odbiera, jak dym odpędza pszczoły, tak dary duchowe odpędza pijaństwo”<sup>41</sup> Warto zaakcentować słowa biskupa, że: „Człowiek upijający się ciągle jest w niebezpieczeństwie nie tylko utraty życia, ale przede wszystkim zbawienia wiecznego. Niesie on nieszczęście nie tylko sobie, ale także innym”<sup>42</sup>.

Należy podkreślić prośbę, którą kieruje biskup do wiernych, aby

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 5.

<sup>42</sup> Tamże, s. 4-5.

wprowadzali trzeźwość w swoje codzienne życie „metodą Chrystusa”. Pan Jezus nauczał, umartwiał się, pościł oraz modlił się. Trzeba więc wzajemnie pouczać się szczególnie poprzez oświatę o potrzebie i roli trzeźwości w życiu człowieka, w społeczeństwie i rodzinie. Ważnym elementem jest podkreślenie przez biskupa znaczenie modlitwy: „Praktyka życiowa wykazuje, że kto jak się modli – tak żyje. Kto dobrze się modli, dobrze żyje”. Według biskupa, niemożliwą jest rzeczą, aby człowiek szczerze modląc się nadużywał napojów alkoholowych. Czynnikiem, który należy zauważyć jest to, iż biskup Mikołaj Sasinowski jako duchowy ojciec diecezji zwraca uwagę wiernym, żeby nikogo nie namawiali do picia napojów alkoholowych. Trzeba uszanować postawę abstynentów. Nie wolno zmuszać do jego spożywania. Trzeźwość zawodową powinni zachować szczególnie kierowcy oraz wszyscy ludzie pracujący w profesjach wymagających szczególnej sprawności psychomotorycznej. Trzeba zauważyć, iż pasterz w specjalny sposób zwraca się do wszystkich rodziców. Kieruje do nich pasterskie ostrzeżenie, iż dziecko poczęte w stanie odurzenia alkoholowego, narażone jest na kalectwo fizyczne lub umysłowe. Warto dodać, że rodzicom pragnącym mieć dzieci, a szczególnie matkom w stanie błogosławionym i karmiącym niemowlęta, biskup zaleca okresową abstynencję stanową<sup>43</sup>. Mając na uwadze zagrożenia, które powoduje alkohol, prosi matki, aby pamiętały o obowiązku wychowywania dzieci i młodzieży w duchu Chrystusowym, zwłaszcza poprzez dawanie własnego przykładu. Inspiruje ich do powstrzymywania swych mężów od picia alkoholu i szerzenia apostołstwa trzeźwości w domu i poza nim. Mają spieszyć z pomocą osobom uzależnionym od alkoholu.

W tym względzie proponuje czytanie czasopism trzeźwościowych<sup>44</sup>. Ze szczególnym apelem zwraca się do ojców, aby zerwali z obyczajem picia przy każdej okazji. Ich obowiązkiem jest pamiętać, aby w ich obecności nie częstowano alkoholem dzieci i młodzież a nade wszystko kobiety w stanie błogosławionym. Biskup zwraca się do wiernych, aby domagali się od władz państwowych zmniejszenia ilości punktów sprze-

<sup>43</sup> M. Sasinowski, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 5.

<sup>44</sup> Tenże, *Słowo pasterskie do ludu Bożego diecezji łomżyńskiej na XIII Tydzień modłów o trzeźwość narodu*, Łomża (mps) z. dn. 2.02. 1980, s. 4.



daży napojów alkoholowych. Pasterz wyraża przekonanie, że: „obecnie alkoholizm przysparza nam więcej nieszczęść, niż ostatnia hitlerowska wojna”. Dlatego usilnie nakłania diecezjan do umiłowania życia w całkowitej abstynencji<sup>45</sup>.

W opinii Biskupa Ordynariusza abstynencja pomoże skryształizować inne zasady codziennego życia. Będzie stanowić możliwość powrotu do uczciwości, rozwijania cech charakteru zdrowia i sprawności umysłowych. Biskup zwraca uwagę, iż w zachowaniu abstynencji pomoże korzystanie z wiedzy naukowej na temat alkoholizmu. Kieruje swoją prośbę do wychowawców, a zwłaszcza kapłanów, aby nie tylko pouczali lud Boży, ale wychowywali dzieci i młodzież do trzeźwości przez abstynencję. Mają oni dawać dobry przykład<sup>46</sup>. Do członków Diecezjalnego Zespołu Charytatywnego kieruje prośbę, aby rodzinom wielodzietnym pomagali w wychowywaniu i kształtowaniu dzieci. Powinni również przyczyniać się do ratowania młodych przed niebezpieczeństwem alkoholizmu i zepsucia moralnego<sup>47</sup>.

Warto zaznaczyć, iż do dzieci i młodzieży kieruje apel, aby dotrzywali przyrzeczeń pierwszokomunijnych oraz zachowali abstynencję od alkoholu. Jego pragnieniem jest, aby młodzież starsza, szczególnie wybierająca się na studia lub pełnić służbę wojskową, była wierna zasadzie ewangelicznej trzeźwości w środowiskach, w których będzie przebywać. Inspiruje także młodych do organizowania kół abstynenckich<sup>48</sup> Biskup, mając pełną świadomość o szerzącym się alkoholizmie wśród wiernych, zarządza w całej diecezji misje święte, które miały na celu odnowę życia religijno-moralnego katolików. Przypomina Ślubowania Jasnogórskie Narodu: „Królowo Polski, przyrzekamy wypowiedzieć walkę pijaństwu”<sup>49</sup>. Należy zauważyć, iż Ordynariusz Łomżyński zwraca się z prośbą do kapłanów oraz wszystkich diecezjan, aby promowali apostołstwo trzeźwości. Pragnie zdopingować swoich prezbiterów oraz wiernych, aby wspólnym wysiłkiem kontynuowali owoce misji trzeźwo-

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 5.

<sup>46</sup> M. Sasinowski, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 6.

<sup>47</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji 300-letniej rocznicy Objawień Serca Jezusowego w Paray-le Monial i XXXI Tygodnia Miłosierdzia*, w: RULKD 38 (1976) nr1 s. 16.

<sup>48</sup> Tenże, *Słowo pasterskie do ludu Bożego diecezji łomżyńskiej na XIII tydzień modłów o trzeźwość narodu*, dz. cyt., s. 4-6.

<sup>49</sup> Tenże, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 7.

ściowych<sup>50</sup>.

Warto zwrócić uwagę na słowa biskupa: „Przez dobrowolną abstynencję wielu do trzeźwości wszystkich”. Powinno się dołożyć wszelkich starań, żeby w każdej parafii systematycznie pracował Parafialny Apostolat Trzeźwości<sup>51</sup>. Warto podkreślić wyjaśnienie pasterza, że wierni swoje przyrzeczenia powstrzymania się od picia alkoholu powinni uwieczniać w parafialnej Księdze Trzeźwości. W kwestii abstynencji biskup stawia siebie za przykład. „Sprawę abstynencji i trzeźwość cenię bardziej od mojej młodości, a nie tylko o tym uczę innych. Dobrowolną abstynencję od napojów alkoholowych praktykuję w moim osobistym życiu. Jest ona jednym z moich ideałów życiowych”. Biskup zapewnia, że wybranie życia w trzeźwości doda nie tylko zdrowia, ale i szczęścia w domu rodzinnym. Podkreśla jednocześnie, że jemu szczególnie zależy na szczęściu diecezjan. Istotną sprawą dla niego jest pomyślność Ojczyzny i rozwój Kościoła, a więc wzrastanie wiary w Chrystusa wśród wiernych, dlatego nakłania do pokuty i ekspiacji za grzechy alkoholików.

W sposób szczególnie zwraca się do ludzi nadużywających alkoholu. Stawia im za wzór męża pokuty św. Jana Chrzciciela. Pasterz z ogromną troską wyjaśnia im, że alkohol degraduje ich życie psychiczne, a przede wszystkim zabija poczucie odpowiedzialności, moralności i prowadzi do zniszczenia życia religijnego. Dalej mówi, iż ta choroba jest również nieszczęściem dla ich rodzin oraz dla całego narodu. Ludzi chorych na chorobę alkoholową usilnie prosi, aby dobrowolnie podjęli leczenie z tego nałogu. Powinni więc udać się do kompetentnych osób, które pośpieszą im z pomocą. Jednak z całym przekonaniem twierdzi, że najskuteczniejszym lekarzem jest Jezus Chrystus. Należy się zwrócić do Niego przez miłość i wierność. Pokorna modlitwa, a następnie pokuta i odnowione życie religijne, przyniesie im radość oraz odzyskanie szczęścia osobistego a także rodzinnego. Pragnie ich przekonać, że gdy porzucą picie alkoholu, zapanuje radość nie tylko w sercach, ale w ich rodzinach. Biskup mając świadomość, że alkohol jest chorobą, inspirowane wiernych, aby pomogli swoim bliźnim w ich nieszczęściu. Należy taką pomoc realizować w rodzinie, sąsiedztwie i pracy. Ma ona być

---

<sup>50</sup> Tenże, *Słowo pasterskie do ludu Bożego diecezji łomżyńskiej na XIII Tydzień modłów o trzeźwość narodu*, dz. cyt., s. 7-8.

<sup>51</sup> Tamże, s. 8.

ureczywistniana również przy pomocy lekarzy i metod terapeutycznych. Według Sasinowskiego zaangażowanie całego społeczeństwa pomoże alkoholikom powrócić do normalnego życia. Ostoją jest dla nich sam Jezus, który w Ewangelii św. Mateusza przypomina „Nawróćcie się, bo blisko jest królestwo niebieskie” (Mt 3,2).

Na uwagę zasługują słowa biskupa, który mówi: „wychowanie w trzeźwości dzieci i młodzieży oraz zatrzymanie powodzi pijaństwa będzie niemożliwe, jeśli na należyтым miejscu nie postawimy abstynencji podjętej z pobudek nadprzyrodzonych, jako apostołskiej siły w walce ze złem”. Zdaniem biskupa nie ma wątpliwości, że abstynencja może być jedynym rozwiązaniem. W rodzinach alkoholików należy stworzyć klimat wytrwania w trzeźwości<sup>52</sup>.

W Tygodniu Miłosierdzia pasterz usilnie apeluje o „ratowanie dzieci” w rodzinach alkoholików. Należy okazać im nie tylko pomoc materialną, ale i opiekę duchową, żeby nie czuli się gorsze od innych. Niezwykle istotnym czynnikiem jest uczyć te dzieci, dobrym słowem i przykładem, by doznając ciągłego zgorzenia w domu, nie popadły kiedyś w jeszcze w gorsze nałogi<sup>53</sup>. Biskup zwraca uwagę, że abstynencja obowiązuje dzieci i młodzież z racji szczególnej szkodliwości alkoholu dla ich rozwoju fizycznego, psychicznego oraz moralnego, a także ze względu na przyrzeczenia pierwszokomunijne. Dla ludzi słabej woli jest ona parawanem chroniącym ich przed ewentualnym pijaństwem oraz naciśkiem zmuszania do picia. Według biskupa abstynencja, podjęta z pobudek miłości Boga i bliźniego, ma znaczenie humanistyczne, a nawet społeczne oraz gospodarcze. Przyczynia się bowiem do wzmocnienia gospodarki narodowej i kondycji zdrowotnej polskiego narodu. Jako cnota ma wartość nadprzyrodzoną i apostołską. Dla potwierdzenia ważności problemu biskup pragnie zwrócić uwagę, że Pan Jezus chwalił abstynencję wskazując na św. Jana Chrzciciela, gorliwego abstynenta i poprzednika Chrystusowego. Św. Jan Chrzciciel jest patronem akcji trzeźwości i naszym orędownikiem przed Panem. Biskup Mikołaj powołuje się na słowa św. Piotra, który pisze: „Bądźcie trzeźwi i czuwaj-

---

<sup>52</sup> M. Sasinowski, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o potrzebie misji trzeźwościowych*, dz. cyt., s. 8.

<sup>53</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXVI Tygodnia Miłosierdzia*, Łomża (mps) z dn. 13. 08. 1970, s. 5.

cie” (I P 5,8). Następnie wyjaśnia wypowiedź św. Pawła, który zachęca do wyrzekania się rzeczy będących dla innych przyczyną ich osłabienia we wierze. Pasterz diecezji w swoim nauczaniu dotyczącym trzeźwości przywołuje na pamięć troskę papieża Jana Pawła II: „Proszę was, abyście przeciwstawili się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa”<sup>54</sup>. Przypomina, że już wielokrotnie apelował do diecezjan, by czuwali nad sobą i całkowicie usunęli alkohol ze swoich przyjęć, gdy one powiązane są z jakąkolwiek uroczystością sakramentalną.

Biskup zwraca uwagę na wypowiedzi Prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego, który często przestrzega naród przed zgubnymi skutkami alkoholizmu, a zachęca do wytrwałej trzeźwości i abstynencji w życiu codziennym. Pasterz wyciągając wnioski z różnych doświadczeń zarządza sankcje karne. Na ten temat wyraża się w następujący sposób: „Doświadczenie wszakże mówi, że te apele dziwnie nie trafiają do waszych serc. Jest mi z tej racji niezmiernie przykro.

W grudniu ubiegłego roku, musiałem zabronić duszpasterzom urządzania pogrzbów chrześcijańskich w pełnym wymiarze tym wszystkim, którzy handlują potajemnie alkoholem. Pomijania ich domów w czasie wizytacji duszpasterskiej zwanej kolędą. Dziś zmuszony jestem odwołać się do nowej sankcji. Chodzi tu w dalszym ciągu o pogrzeby”. W związku z tym biskup wprowadza następujące zarządzenie:

Wierni, omawiający ze swoim duszpasterzem sprawę pogrzebu złożą koniecznie na piśmie oświadczenie, że w czasie całej uroczystości:

Pogrzebowej (przed, w czasie i po pogrzebie) nie będą podawać żadnego alkoholu uczestnikom pogrzebu.

Gdy takiego oświadczenia nie złożono, księżom nie wolno uczestniczyć i wygłaszać przemówień w czasie tzw. eksporty.

Wierni sami będą zmuszeni przeprowadzić ciało zmarłego do kościoła, gdzie dopiero rozpoczną się czynności liturgiczne<sup>55</sup>.

Wszystko to świadczy o tym, jak bardzo biskup łomżyński zabiegał o trzeźwość w diecezji. Warto zaznaczyć, że szczególnie zależało mu na życiu w trzeźwości swoich kapłanów. Dlatego zachęca ich do całkowitej abstynencji. Uzupełnieniem nauczania w kwestii alkoholizmu są listy pasterskie związane z nikotynizmem.

<sup>54</sup> Tenże, *Zarządzenie trzeźwościowe*, w: RULKD 43 (1981) nr 3, s. 113.

<sup>55</sup> Tamże, s. 113.

W twórczości kaznodziejskiej biskupa dotyczącej abstynencji, drugie miejsce, po walce z alkoholizmem, zajmuje batalia przeciw nałogowi palenia papierosów. Jednakże pasterz nie mówi tutaj o sankcjach karnych. Zauważa, że nałóg palenia jest bardzo szkodliwy, o czym przypomina słowami: „Dotykając różnych niebezpieczeństw zagrażających życiu ludzkiemu w naszym codziennym działaniu, nie sposób nie dotknąć spraw, które w przekonaniu bardzo wielu naszych rodaków uchodziły za sprawę dość pospolitą i stąd traktowana całkiem obojętnie. Chodzi o palenie tytoniu – papierosów. Nowoczesna wszakże medycyna bije na alarm i stwierdza, że papierosy są większą trucizną niż przypuszczano”<sup>56</sup>. Pasterz powołując się na lekarzy i naukowców usilnie podkreśla szkodliwość palenia papierosów. Wyjaśnia, iż „posiada ono wybitnie ujemny wpływ na zdrowie nie tylko samego palacza i tych, którzy muszą wchłaniać dym z ich papierosów, a szczególnie na mające urodzić się lub już zrodzone potomstwo”. W związku z tym wymienia również inne choroby, których przyczyną jest dym tytoniowy<sup>57</sup>.

Biskup nakłania wiernych, aby w okresie Wielkiego Postu powstrzymali się całkowicie od palenia papierosów<sup>58</sup>. Mając na uwadze skutki palenia papierosów wzywa wszystkich rodziców, nauczycieli i wychowawców, pracowników służby zdrowia, bohaterów ekranu, a nade wszystko kapłanów do poważnego potraktowania tego problemu. Dlatego podkreśla, że „do nich przede wszystkim należy obowiązek dawania dobrego przykładu i ratowania przyszłych pokoleń od papierosów degenerujących młode pokolenia. Bo przecież za ich zdrowie jesteśmy moralnie odpowiedzialni”<sup>59</sup>. Biskup zdecydowanie podkreśla, że nie można patrzeć obojętnie na ludzi staczających się na margines społeczny, ulegających różnym nałogom między innymi nikotynizmowi. Dlatego rodzice i wychowawcy powinni korzystać z wszelkiego rodzaju wykładów i odpowiedniej lektury. Mają czynić to w tym celu, aby mogli poznać te problemy i z nimi skuteczniej walczyć<sup>60</sup>.

Biskup, uważa, iż w tej sprawie wiele mogłaby zrobić straż pożarna, koła gospodyń wiejskich, zespoły różańcowe.

---

<sup>56</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 21.

<sup>57</sup> Tamże, s. 22.

<sup>58</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie z okazji Wielkiego Postu w Roku Świętym*, dz. cyt., s. 36.

<sup>59</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 21.

<sup>60</sup> Tenże, *Słowo pasterskie Biskupa Łomżyńskiego na XXXVI Tydzień Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 5.

Do młodzieży zwraca się z usilną prośbą, aby dawała przykład szlachetności życia w środowiskach, w których przebywa i powstrzymywała się od palenia papierosów<sup>61</sup>.

### 3. Możliwości rozwoju rodziny

W nauczaniu biskupa Sasinowskiego gwarancją rozwoju rodziny jest obrona życia poczętego. Biskup Ordynariusz zawsze broni życia nienarodzonych. Podkreśla, że życie jest wyjęte spod władzy człowieka. Równocześnie nawiązuje do tekstów z Pisma świętego. Pismo święte szczegółowo określa zakaz zawarty w piątym przykazaniu: „nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego” (Wj 23,7). Zamierzone zabójstwo niewinnego człowieka pozostaje w poważnej sprzeczności z godnością osoby ludzkiej i świętością Stwórcy. Prawo, które tego zakazuje, jest prawem powszechnie obowiązującym: obowiązuje wszystkich.

Biskup Sasinowski w nauczaniu o ochronie życia opiera się na dokumentach Soboru Watykańskiego II. Wskazuje, że „Sobór Watykański II nie pomija również tego problemu”. Inspiruje współmałżonków, aby poznali dobrze swoje obowiązki związane z ochroną życia. Nie mogą kierować się w tej dziedzinie własnym kaprysem, ale mają z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia, gdyż spędzenie płodu jest grzechem śmiertelnym.

Ordynariusz Łomżyński kieruje do diecezjan apele, aby zarówno w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym potrafili odrzucić wszelkie działania szkodzące życiu człowieka. Poucza, że obowiązkiem wszystkich jest ratowanie życia za wszelką cenę i wykluczenie wszelkich inicjatyw przeciwnych<sup>62</sup>. Troska o każde Boże dziecko jest powszechnym obowiązkiem wszystkich katolików. Chodzi o to, aby dbać nie tylko o swoje, lecz o wszystkie dzieci. Pasterz bezwzględnie wymaga od wspólnoty wierzących zaangażowania w dzieło ochrony życia i wychowania dzieci. Powinny one mieć warunki do przyjęcia chrztu, rozwoju wiary w Boga oraz życia nią na co dzień. Dopiero taka postawa gwarantuje rodzinom zbawienie. Tak uczył Jezus, który przelał Krew Swoją za wszystkich ludzi<sup>63</sup>.

Ordynariusz Łomżyński dla potwierdzenia ważności problemu a tak-

---

<sup>61</sup> Tenże, *Słowo pasterskie do ludu Bożego diecezji łomżyńskiej na XIII tydzień modlitw o trzeźwość narodu*, dz. cyt., s. 4-5.

<sup>62</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 20.

<sup>63</sup> Tenże, *Słowo pasterskie na XI Tydzień Misyjny, Łomża (mps) z dn.2. 10.1977*, s.1-2.

że wiarygodności swoich słów powołuje się na oficjalne nauczanie Kościoła w tym względzie. Wyjaśnia, iż Kościół zawsze stał na stanowisku obrony życia zgodnie z przykazaniami Bożymi. Systematycznie nawiązuje do tekstów patrystycznych. W dziele pt. „Didache” czyli w „Nauce Dwunastu Apostołów” można przeczytać następujące słowa: „Nie zabijaj przez przerywanie ciąży, owocu twego łona i nie daj zginąć dziecieniu już poczętemu”. Pisarz Atenagoras wyraźnie podkreśla panującą już wówczas opinię w tej materii: „Chrześcijanie za morderców życia uważają niewiasty, które używają środków medycznych, by przerwać ciążę”. Tertulian zaś dodaje: „przeszkadzający w narodzeniu jest zabójcą, bo to, co się poczęło, już jest człowiekiem”<sup>64</sup>.

Pasterz w tej kwestii powołuje się także na wypowiedzi papieskie. Pius XI, Pius XII bardzo surowo potępiali zabójstwo nienarodzonych.

Papież Jan XXIII mówi: „Życie ludzkie jest święte... Łamiąc jego prawo, lekceważy się Bożą wolę, siebie samego deprawuje i zubaża się swoją społeczność, której jest się członkiem”. Pasterz Kościoła Łomżyńskiego przytacza także przemówienie papieża Pawła VI z 26 kwietnia 1978 r., w którym Ojciec Święty nawołuje do zachowania podstawowego prawa chrześcijańskiego. Papież Paweł VI w sprawach przekazywania życia wydaje specjalną encyklikę pt. „Humane vitae”, w której bardzo wyraźnie piętnuje wszelkie nadużycia w tej dziedzinie. W dniu 19 listopada 1977 r. w przemówieniu do położnych wyraża się w następujący sposób: „Nie wolno wam nigdy zapomnieć, że wasze powołanie jest służbą każdemu ludzkiemu życiu, zaczynając od życia nienarodzonych. Jakikolwiek anomalie czy deformacje organizmu nie mogą pozbawić bytu ludzkiego jego prawa do istnienia”. Elementem na który warto zwrócić uwagę, jest sposób wyjaśnienia terminu „święte”. Słowo to oznacza wyjęte spod władzy człowieka. Człowiek nie ma władzy nad życiem ludzkim, ponieważ jest ono chronione przez władzę wyższą i bronione przez prawo Boże<sup>65</sup>. Ordynariusz Łomżyński usilnie apeluje do wiernych, by nigdy nie niszczyli życia ludzkiego. Powinno się podejmować zdecydowaną walkę z szerzącą się zbrodnią zabijania nienarodzonych. Zwraca uwagę na ogromny wstrząs moralny w świecie wywołany gwałtowną propagandą w związku z zalegalizowaniem zabijania nienarodzonych.

---

<sup>64</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tydzień Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 22.

<sup>65</sup> Tamże, s. 22.

Podkreśla zdecydowane stanowisko Kościoła, który na przestrzeni wieków zawsze stawał w obronie życia. Tak czynił bez względu na to, skąd by niebezpieczeństwo pochodziło<sup>66</sup>. Biskup chcąc uwrażliwić wiernych na ten problem wskazuje na skutki zabijania dziecka w łonie matki, a zwłaszcza psychiczno-fizjologiczne schorzenia u kobiet i ich potomstwa. Biskup Łomżyński mając na uwadze niebezpieczeństwo fizyczne i duchowe grożące dziecku wzywa do ratowania dzieci szczególnie w następujących przypadkach:

W niebezpieczeństwie zagrożenia biologicznego narodu wskutek mordowania nienarodzonych.

Ratowanie dzieci w niebezpieczeństwie zagrożenia psychicznego i socjalnego.

Trzecie niebezpieczeństwo, jakie grozi dziecku ma miejsce wtedy, gdy jest poczęte w stanie alkoholowego odurzenia, lub wychowywane przez rodziców alkoholików.

Należy zauważyć, że według biskupa inną przyczyną, która również zagraża normalnemu rozwojowi życia dziecka jest rozbijanie małżeństwa. Pasterz diecezji łomżyńskiej w swoim nauczaniu podejmuje wielokrotnie temat o nierozzerwalności małżeństwa. Na podkreślenie zasługuje wyjaśnienie biskupa, że nierozzerwalność jako prawo Boże Kościół wyprowadza z Pisma św. Chrystus nauczył: „A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co Bóg złączył niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,4-6)<sup>67</sup>. Biskup Ordynariusz wskazuje na naturalną motywację nierozzerwalności małżeństwa jako fundamentu trwałości rodziny. Przedstawia on szeroki zakres argumentacji wychowawczej, psychologicznej, socjologicznej i historycznej oraz wyższość rodziny trwałej jako fundament porządku społecznego. Należy zauważyć stwierdzenie biskupa, że dzieci w małżeństwach rozbitych nie posiadają właściwych warunków wychowawczych. Brakuje im tego, co w wychowaniu jest najważniejsze, mianowicie spokojnej, opartej na obopólnej miłości małżeńskiej atmosfery wychowawczej<sup>68</sup>. Biskup zaznacza, iż częstą przyczyną rozbicia małżeństwa jest alkoholizm. Plaga alkoholizmu nie tylko jest przyczyną kryzysów rodzinnych, ale również licznych schorzeń psychicznych. Rodzina,

---

<sup>66</sup> Tamże, s. 21.

<sup>67</sup> M. Sasinowski, *Słowo pasterskie na Boże Narodzenie*, w: RULKD 43(1981) n1, s. 92.

<sup>68</sup> Tamże, s. 93.



zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, powinna być szkołą bogatszego człowieczeństwa oraz cnót społecznych. Na podkreślenie zasługuje to, iż pasterz zachęca do podejmowania zdecydowanych kroków w celu ratowania życia w rodzinie. We wspólnotach parafialnych poleca zorganizowanie sprawnej diakonii życia i pogłębianie jej religijnej świadomości korzystając z możliwości, jakie stwarza parafia i diecezja<sup>69</sup>.

## Podsumowanie

Biskup Mikołaj Sasinowski swoje nauczanie na temat rodziny opiera na fundamencie wskazań Magisterium Kościoła. Jego wypowiedzi poświęcone problematyce rodzinnej są często potwierdzone cytatami zaczerpniętymi z Pisma św. oraz dokumentów opublikowanych przez Kościół. Biskup usilnie podkreśla, iż problem trwałej, zdrowej rodziny staje się w nauczaniu Kościoła elementem centralnym. Warto zaznaczyć, iż biskup Sasinowski w nauczaniu dotyczącym rodziny wykorzystywał całe swoje doświadczenie duszpasterskie.

## Streszczenie

W nauczaniu biskupa Mikołaja Sasinowskiego szczególnie istotna była problematyka rodziny. W jego posłudze słowa często pojawia się troska o rodzinę jako wspólnotę. Dlatego inspiruje do częstych spotkań rodzinnych, gdyż one mają istotne znaczenie w sferze wychowawczej. W opinii biskupa wychowanie w rodzinie warunkuje przyszłość społeczeństwa i Kościoła. Pasterz Łomżyński dość często zwraca się do diecezjan, aby w życiu osobistym, rodzinnym, społecznym umieli przeciwstawiać się złu, które niszczy rodzinę. W tej kwestii wskazuje na środki, które pomogą zwłaszcza w zachowaniu trzeźwości w rodzinie. Spośród różnych wartości szansę w rozwoju rodziny biskup dostrzega w trosce o życie nienarodzonych. Biskup Sasinowski wskazuje, że istotą trwałości rodziny jest wierność nauczaniu Chrystusowemu.

**Słowa kluczowe:** *rodzina, wychowanie, trzeźwość, troska o życie.*

---

<sup>69</sup> Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXXIV Tydzień Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 22.

## **The Teaching on the Family in the Preaching of Bishop Mikołaj Sasinowski**

### **Summary**

In the teaching of bishop M. Sasinowski the issue of the family was of a particular importance. In his teaching we often find his care for the family as a community. Therefore he gave inspiration for frequent family gatherings, because of their importance in the field of education. According to bp. Sasinowski family education is something determining the future of society and the Church. He often asked the faithful of the diocese to resist in their personal, family and social life all evil that destroys the family. He indicates the measures that will help achieve this, especially mentioning maintaining sobriety in the family. Among different values, he saw the chance for the development of the family in the care for the life of the unborn. Bp. Sasinowski indicates that the essence of the durability of the family is its fidelity to the teachings of Christ.

**Key words:** *family, education, sobriety, care for life.*

KS. WOJCIECH TUROWSKI

## HOMILIA ŚLUBNA GŁOSZENIEM NOWEGO ŻYCIA W CHRYSZTUSIE

**Treść:** 1. Przyjmowanie sakramentu małżeństwa wchodzeniem w życie Chrystusa; 2. Przyjmowanie sakramentu małżeństwa wchodzeniem w życie Chrystusa; 3. Przyjmowanie sakramentu małżeństwa wchodzeniem w życie Chrystusa; 4. Przyjmowanie sakramentu małżeństwa wchodzeniem w życie Chrystusa.

### Wstęp

„Małżeństwo i rodzina są jednym z najcenniejszych dóbr ludzkości, które powinno być otoczone szczególną opieką”<sup>1</sup>. Przepowiadanie na temat małżeństwa jest wyrazem troski duszpasterskiej o to dobro. Przeważnie jest to homilia ślubna. Wtedy słowa homilisty są odbierane z wielką uwagą, gdyż okoliczność jest wyjątkowa, niecodzienna a sprawowane misterium wprowadza młodą parę w nową rzeczywistość sakramentalną. Warto, by tej okazji nie zmarnować. Dlatego homilia ślubna nie może być banalna, lecz winna mieć odpowiednią treść. „Głównym celem homilii jest ożywienie wiary kandydatów do małżeństwa, aby mogli owocnie przyjąć sakrament”<sup>2</sup>. Małżeństwo wiąże wiele motywów do przepowiadania. Sam „Obrzęd Sakramentu Małżeństwa” z bogactwem modlitw i czytań Biblijnych dostarcza wielu tematów. Autor, mając na uwadze szeroki zakres tematyczny, ograniczy się do ukazania nowego życia w Chrystusie, jakie wynika z przymierza małżeńskiego, gdyż najbliższy rok duszpasterski 2016 upłynie pod hasłem: „Nowe życie w Chrystusie”.

**Ks. dr Wojciech Turowski** – dr teologii, kapłan diecezji łomżyńskiej, autor wielu artykułów z zakresu przepowiadania i liturgii. Członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich i Stowarzyszenie Katechetów Polskich.

<sup>1</sup> „Stanowisko biskupów polskich przed XIV Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów”, w: <http://kosciol.wiara.pl/doc/2714997.Malzenstwo-i-rodzina-jednymi-z-najcenniejszych-dobr-ludzosci> (10.10.2015).

<sup>2</sup> S. Dyk, *Kerygmat czytań biblijnych w „Obrzędach Sakramentu Małżeństwa”*, w: *Przegląd Homiletyczny* 14(2010), s. 47.

Niniejszy artykuł niech będzie przyczynkiem do odpowiedzi na aktualny duszpasterski problem: Jak nauczać o małżeństwie, by współcześni chcieli wstępować w sakramentalny związek? Homilii słuchają nie tylko nowożeńcy, ale również inni, szczególnie ci, którzy perspektywę małżeństwa mają jeszcze przed sobą i zastanawiają się czy nie jest szaleństwem, wobec zmieniających się warunków społeczno-cywilizacyjnych związanie się z drugim człowiekiem na wiele dziesiątków lat – dopóki śmierć nas nie rozdzieli? Czy rosnąca lawinowo liczba rozwodów albo moda na „związki partnerskie” nie zachęca, by pójść tym śladem. Z drugiej strony, dwoje kochających się ludzi niczego więcej nie pragnie, tylko, aby ich miłość była szczęśliwa i wieczna a to może zapewnić tylko Chrystusowy sakrament, który jest zewnętrzną gwarancją zabezpieczającą parę małżeńską i ich potomstwo. Tak rozumiane małżeństwo posiada charakter nierozwiązywalny, gwarantując jedność i nierozzerwalność związku<sup>3</sup>.

## 1. Przyjmowanie sakramentu małżeństwa wchodzeniem w życie Chrystusa

W przepowiadaniu o sakramencie małżeństwa winna wybrzmieć odpowiedź na pytania, które nurtują wielu współczesnych: Po co brać ślub kościelny? Co Chrystus w sakramencie małżeństwa oferuje mężczyźnie i kobiecie? Krótko odpowiadając, trzeba stwierdzić, że w nim Chrystus konsekruje ludzką miłość.

Przyjęcie sakramentu małżeństwa wprowadza małżonków w sakramentalną relację z Chrystusem. On będąc sam prasakramentem, ustanowił Kościół, jako sakrament podstawowy, czyli jako trwały, widzialny znak Jego zbawczej obecności w świecie i chce w ten sposób tworzyć Mistyczne Ciało i być Bogiem z nami<sup>4</sup>. O tej sakramentalnej jedności czytamy w „Obrzędzie Sakramentu Małżeństwa”, gdzie we Wstępie jest napisane: „Przez sakrament małżeństwa chrześcijańscy małżonkowie stają się znakiem tajemnicy jedności i płodnej miłości łączącej Chrystusa z Kościołem i w tej tajemnicy uczestniczą”<sup>5</sup>. To sakrament włącza małżonków w Boże życie i wspólnotę

---

<sup>3</sup> Por. M. Ozorowski, *Co zmienia małżeństwo sakramentalne?*, w: [http://www.rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com\\_phocadownload&view=file&id=14:co-zmienia-malzenstwo-sakramentalne\(zd.12.10.2015\)](http://www.rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com_phocadownload&view=file&id=14:co-zmienia-malzenstwo-sakramentalne(zd.12.10.2015)).

<sup>4</sup> Por. A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła-Prasakramentu*, w: *Ateneum Kapłańskie* 56(1964) t. 67, s. 279.

<sup>5</sup> *Obrzędy Sakramentu Małżeństwa Dostosowane do Zwyczajów Diecezji Polskich, Katowice*

Kościoła. Już w sakramencie chrztu wierzący w Chrystusa został obmyty z grzechu pierwotnego i włączony do Ludu Bożego. Jednak w sakramencie małżeństwa małżonkowie stają się znakiem płodnej miłości Boga. Każdy z sakramentów ma charakter uświęcający skażoną grzechem ludzką naturę i jednoczący wierzących w Mistycznym Ciele Chrystusa. Sakramenty zaszczipiają świętość na glebie całego człowieczeństwa. Każdy sakrament ma w sobie swoisty charyzmat, Boży dar; w sakramencie małżeństwa jest nim miłość. Łączenie się węzłem małżeńskim zapoczątkowuje nową jakość życia, każdej z osób i obojga. Dzieje się tak, przez sakramentalność słów wypowiedzianych sobie nawzajem. Wtedy to Duch Święty jak w Nazarecie „ocenił” Matkę Pana, tak w sakramencie małżeństwa „ocienia” nowożeńców i w ten sposób słowa przysięgi małżeńskiej stają się rzeczywistością sakramentalną a nowożeńcy od tej chwili są jednością, na podobieństwo jedności istniejącej między Chrystusem a Kościołem. Tak więc odwieczny Logos, który jest prasakramentem, przez misterium wcielenia nadaje tej samej mocy stwórczej słowom przysięgi małżeńskiej. Dlatego warto wstępować w sakramentalny związek małżeński, by miłości ludzkiej nadać wymiar Boży, mistyczny, trwały, wieczny. Trzeba głosić wiarę Kościoła, że Jezus swoją obecnością w Kanie Galilejskiej uświęcił związek młodej pary, tak również uświęca każde sakramentalne związki. Chce w nich przebywać nie jednorazowo, ale stale wypełniając ten związek treścią – jak uczył Jan Paweł II – „Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby: impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza”<sup>6</sup>. Tę naukę potwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego<sup>7</sup>.

Homilista winien zwrócić szczególną uwagę na uświęcający, konsekrujący aspekt sakramentu, czego nie otrzymują małżonkowie zawierając cywilny kontrakt. Słowa sakramentu są „mocniejsze” niż zwykłe ludzkie słowo wypowiedziane jak najbardziej szczerze. Sakramentalni małżonkowie są dla siebie wsparciem na drodze zbawienia. Są dla siebie darem od Pana. Każdego dnia obdarowują się miłością, której źródłem jest obecny między nimi Chrystus. Konsekrowani przez Bożego Oblubieńca w sakramencie małżeństwa widzą we współmałżonku oblicze samego Chrystusa.

---

1996r., s. 29.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio*, 13.

<sup>7</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 1613-1614.

Wola małżonka jest wolą współmałżonki i odwrotnie, a zarazem jest wolą samego Chrystusa. W ten sposób sakramentalni małżonkowie wchodzą w mistyczną relację, jaka istnieje między Osobami Trójcy Przenajświętszej i już tu na ziemi rozpoznają obecność królestwa Bożego<sup>8</sup>. Ta nowa rzeczywistość – sakramentalnej więzi dwojga jest tak ścisła i pociągająca, że Benedykt XVI powie: „jest cukrem słodzona”, że bez „umierania”, bez utracenia swego ja, nie ma w małżeństwie wspólnoty z Bogiem, nie ma też odkupienia<sup>9</sup>. Małżeńska miłość jest ukierunkowana, na dar z siebie, na swego rodzaju ofiarę dla dobra drugiego, dla afirmacji, na wzór zbawczej miłości Chrystusa, który z miłości do człowieka, jego wywyższenia wydał się na śmierć krzyżową.

Wchodzenie w nowe życie z Chrystusem w sakramencie małżeństwa uzdrawia relacje między mężczyzną i kobietą. Jest to kolejna prawda godna refleksji homilijnej. Grzech nie tylko obraził Boga Stwórcę, ale również zniszczył relację między małżonkami, również seksualną<sup>10</sup>; Kościół ma tego świadomość: „Każdy człowiek doświadcza zła wokół siebie i w sobie. Doświadczenie to dotyczy również relacji między mężczyzną i kobietą. Od najdawniejszych czasów ich związek był zagrożony niezgodą, duchem panowania, niewiernością, zazdrością i konfliktami, które mogą prowadzić aż do nienawiści i zerwania go”, czytamy w Katechizmie<sup>11</sup>. Historia podaje wiele przykładów tej schorowanej relacji małżonków aż po dzień dzisiejszy. Wobec tej degradacji, Jezus stara się przywrócić płciowości małżeńskiej piękno pierwotnego planu Bożego. Przez grzech pierworodny cała ludzka natura została zraniona, lecz najbardziej sfera płciowa. Chrystus jest zbawcą również tej przestrzeni życia. Wchodzenie w sakramentalną przestrzeń jest wchodzeniem w życie samego Chrystusa, jest przenikaniem mocami Paschalnej Męki duszę i ciało: kobiecość i męskość osobowego podmiotu. To grzech pierworodny zniszczył na trwale relację między mężczyzną, kobietą i Bogiem a Jezus Chrystus swoją ofiarą krzyżową to wszystko odnowił i związał Nowym i Wiecznym Przymierzem. Aspekt uzdrawiający relację miłości między mężczyzną i kobietą oraz między Bogiem uwydatnia się bardziej w sakramencie małżeństwa, gdy jest on sprawowany na Mszy świętej, bowiem Eucharystia jest uświęcającym, uzdrawiającym źródłem i szczytem życia Kościoła. Sobór Watykański II zwraca uwagę na szcze-

<sup>8</sup> Por. Łk 17,20n.

<sup>9</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2012, t. 1., s. 127.

<sup>10</sup> Por. Rdz 3,17.

<sup>11</sup> KKK 1606.

gólny związek zachodzący między Eucharystią i małżeństwem: „zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej”<sup>12</sup>. O paschalnych owocach przygotowanych dla nowożeńców mówi również Katechizm Kościoła Katolickiego: „W obrzędku łacińskim małżeństwo między dwojgiem wierzących katolików jest zazwyczaj zawierane podczas Mszy świętej, ze względu na związek wszystkich sakramentów z Misterium Paschalnym Chrystusa. (...). Słuszne jest zatem, by małżonkowie przypieczętowali swoją zgodę na wzajemne oddanie się sobie przez dar własnego życia, jednocząc się z ofiarą Chrystusa za Kościół, uobecnioną w Ofierze eucharystycznej i przyjmując Eucharystię, ażeby skoro spożywają to samo Ciało i tę samą Krew Chrystusa, „tworzyli jedno ciało” w Chrystusie”<sup>13</sup>. Eucharystia winna być drogą uświęcającą całe życie małżeńskie. Jan Paweł II, usilnie zachęcając małżonków do odnawiania drogi życia małżeńskiego, wyraźnie wskazywał, iż koncentruje się ona wokół Chrystusa, którego mamy na nowo „na nowo poznać, pokochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię”<sup>14</sup>.

Innym aspektem nowego życia z Chrystusem w sakramencie małżeństwa jest nowa kultura. Chrześcijaństwo jest nową kulturą, która inkorporowała kulturę semicką, grecką czy rzymską wnosząc w nią istotny element: Chrystusa jedynego Odkupiciela człowieka. Nowa era, jaką jest chrześcijaństwo odmieniła cały świat i człowieka. Zmartwychwstały Pan, który z miłości umarł na krzyżu, nadał inny sens ludzkiej przemijalności, egzystencji oraz ostatecznemu przeznaczeniu człowieka i całego świata. Tak, więc wstępowanie w sakramentalny związek jest wchodzeniem w nowy styl życia, nową kulturę, którą tworzą chrześcijanie. Kultura ta opiera się na dwóch filarach: Bogu i człowieku. Bóg w chrześcijaństwie jest Stwórcą „zakochanym w człowieku”. To dla niego stworzył piękny świat. W jego jestestwo wpisał Boże prawo oraz wolność i miłość. Jemu dał ziemię do dyspozycji, by czynił ją sobie poddaną<sup>15</sup>. Wreszcie, gdy człowiek zgrzeszył, sprzeniewierzając się swemu Stwórcy, nie pozostawił człowieka samemu sobie, ale posłał na świat swojego umiłowanego Syna, aby zbawił świat od grzechu i wszelkiej nieprawości. Przewodnią, fundamentalną zasadą życia chrześcijan jest miłość. „Chrześcijaństwo wyznaję konkretną i potężną miłość Boga, który naprawdę działa w historii i decyduje o jej ostatecznym

---

<sup>12</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 78.

<sup>13</sup> KKK 1621.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Novo Millennio Ineunte*, 29.

<sup>15</sup> Por. Rdz 3,14.

przeznaczeniu”<sup>16</sup>. Wiedzą o tym sakramentalni małżonkowie. Kiedy więc nawzajem ślubują sobie miłość, wtedy dobrowolnie i świadomie wyznają tę fundamentalną chrześcijańską zasadę i zobowiązują się przed Bogiem i Kościołem zachować ją do końca życia. To ona ich tak głęboko zakotwicza, że wytwarza nierozzerwalne wyłączne więzy małżeńskie, rodzicielskie i rodzinne, wyłączne wbrew czasowi, istniejącym modom, żyjącym wokół innym ludziom. „Tylko świadomość sakramentu umożliwia nam bogactwo takiego głębokiego ludzkiego doświadczenia”<sup>17</sup>.

## 2. Komunia miłości

Treścią homilii podczas sprawowania liturgii sakramentu małżeństwa winna być prawda, jaka wynika z paschalnego misterium, którą jest „komunia miłości”. Zawiązuje się ona między dwojgiem ludzi szafujących ten sakrament a Chrystusem. Jest to model relacji, której pragnie sam Bóg. Ikoną tego modelu jest sam Jezus Chrystus w swoim wcieleniu i paschalnym odkupieniu człowieka – zaślubinach Chrystusa Oblubieńca z Kościołem Oblubienicą. O tej komunijnej relacji Chrystusa z człowiekiem, Kościołem i całym światem czytamy u Jana Apostoła w ewangelii: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony”<sup>18</sup> czy u św. Pawła w List do Efezjan: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”<sup>19</sup> i dalej czytamy: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”<sup>20</sup>. Oba teksty przekazują prawdę, że Bóg kocha człowieka, dlatego z miłości posyła na świat Zbawiciela, tj. swojego Syna. Ta komunია Boskich osób istnieje również między mężczyzną a kobietą przez Chrystusa. Jest to nowa rzeczywistość, do tej

---

<sup>16</sup> Franciszek, Encyklika, *Lumen Fidei*, 17.

<sup>17</sup> G. Buccellati, *Sakramentalność znaku a kultura*, w: *Communio* 1(157) 2007, s. 177.

<sup>18</sup> J 3,16-17.

<sup>19</sup> Ef 5,25-27.

<sup>20</sup> Ef 5,31-32.



pory dwoje, teraz jedno we wszystkim. Jan Paweł II zauważa, że św. Paweł „nie waha się rozciągnąć mistycznej analogii „w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” na sakramentalny znak oblubieńczego przymierza mężczyzny i kobiety. (...) Nie waha się tej mistycznej analogii przenieść na «mowę ciała» odczytywaną w prawdzie oblubieńczej miłości i małżeńskiej jedności dwojga”<sup>21</sup>. „Owa jedność ciał jest także wyrazem duchowej komunii osób – męża i żony – którą tworzą poprzez wspólnotę całego życia”<sup>22</sup>. Sobór Watykański II o tej komunii miłości powie, że jest to „głęboka wspólnota życia i miłości, która zawiązuje się poprzez nieodwołalną osobistą zgodę i w której małżonkowie osobowym aktem wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”<sup>23</sup>. Sobór akcentuje wspólnotowy charakter małżeństwa, w którym zasadą jest wyrażanie miłości przez wzajemne sobie oddanie i przyjmowanie.

Przepowiadać o miłości małżeńskiej jako o „komunii miłości”, to akcentować jedność dwojga sięgającą aż do trynitarnej jedności Boga – Boskiego „My”<sup>24</sup>. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Stwórca pragnie, by stanowił on wspólnotę miłości, rozumianą, jako szczególną jedność, którą tworzą w małżeństwie kobieta i mężczyzna. Małżonkowie „stają się jednym ciałem”. Taka wspólnota miłości wzorowana jest na wspólnocie osób Boskich. Cechuje ją miłość współmałżonków, wzajemne oddanie i pragnienie przekształcenia się we wspólnotę rodzinną. Stanowisko Kościoła na ten temat wyrażone jest w adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”, gdzie czytamy: „Pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (res et sacramentum) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga, typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę jego Przymierza”<sup>25</sup>. Wspólnota z Chrystusem realizuje się przez stwórczą interwencję Boga niosącą z sobą transformację człowieka, która polega na nowych narodzinach. Nowa egzystencja sakramentalnych małżonków wiąże ich we wspólnotę miłości z samym Chrystusem, ze sobą i z chrześcijanami<sup>26</sup>. Ta komunია miłości małżonków, na którą składają się

---

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Sakrament*, Lublin 2001, s. 108.

<sup>22</sup> List Episkopatu Polski, *Jan Paweł II – Patron rodziny*, 11.10.2015, w: [http://www.diecezja.lomza.pl/kuria/komunikaty-kurii/item/829-list-pasterski-biskupow-polskich-jan-pawel-ii-patron-rodziny\(zd.20.09.2015\)](http://www.diecezja.lomza.pl/kuria/komunikaty-kurii/item/829-list-pasterski-biskupow-polskich-jan-pawel-ii-patron-rodziny(zd.20.09.2015)).

<sup>23</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym. *Gaudium et spes*, 48.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 8.

<sup>25</sup> FC 13.

<sup>26</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Koinonia w Nowym Testamencie*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.),

wzajemny pociąg, bliskość, dialog, przyjaźń i troskliwość jest zakorzeniona w miłości Boga, który od początków zamyślił mężczyznę i kobietę jako stworzenia, które mają się kochać tą samą Jego miłością, mimo, że pokusa grzechu może utrudnić i zakłócić ich związek. Niestety, kiedy grzech czasem zastępuje logikę miłości, w miejsce daru uczynionego z siebie wchodzi logika władzy, dominacji, własnej egoistycznej afirmacji<sup>27</sup>. Miłość małżonków wymaga nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności. Jednym słowem chodzi o normalne cechy charakterystyczne każdej naturalnej miłości małżeńskiej, ale w nowym znaczeniu, gdyż sakrament nie tylko je oczyszcza i wzmacnia, ale wynosi tak, że stają się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich<sup>28</sup>.

Pięknie o komunii miłości, jaka jest w sakramencie małżeństwa, pisał w jednym ze swoich pism Tertulian: „Jakże potrafię wysłowić szczęście tego małżeństwa, które wiąże Kościół, ofiara eucharystyczna umacnia, a błogosławieństwo pieczętuje, aniołowie ogłaszają, a Ojciec potwierdza? (...) Cóż za jarzmo dwojga wiernych złączonych w jednej nadziei, jednym dochowaniu wierności, w jednej służbie! Oboje są braćmi i oboje wspólnie służą; nie ma pomiędzy nimi podziału ani co do ciała, ani co do ducha. Owszem, są prawdziwie dwoje w jednym ciele, a gdzie jest jedno ciało, jeden też jest duch”<sup>29</sup>.

### **3. Przymierze małżeńskie w Nowym i Wiecznym Przymierzu Chrystusa**

Treść przysięgi sakramentalnej jest dobrym motywem do głoszenia o istocie sakramentu małżeństwa, jakim jest nowe i wieczne przymierze, nowe życie w Chrystusie, w które wkracząją ślubujący sobie małżonkowie. W homilii powinien pojawić się ten właśnie wątek przymierza małżeńskiego, które sięga korzeniami opisu pierwszego przymierza, jakie Bóg zawarł z pierwszymi rodzicami. Wtedy błogosławił im słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). To błogosławieństwo Boga czyni nową perspektywę, gdzie małżeństwu zostało nadane znaczenie w porządku zbawczym. Zyskuje ono specyficzną, wyjątkową funkcję przymie-

---

*Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 68.

<sup>27</sup> Por. Benedykt XVI, *Rodzina zdradza życie*, cyt. za: „Sprawy rodziny”, 95/3/2011, s. 25.

<sup>28</sup> Por. FC 13.

<sup>29</sup> Tertulian, *Ad uxorem*, II, VIII; 6-8, cyt za Janem Pawłem II, w: FC 13.

rza Boga z ludźmi. Cały Stary Testament będący zapisem historii miłości i wierności Boga, wiąże małżeństwo i rodzinę z obietnicami zbawienia<sup>30</sup>. Wystarczy wspomnieć o nauczaniu proroków, którzy przymierze miłosne między kobietą a mężczyzną ujmowali jako odblask i obraz nierozzerwalnego przymierza Boga z Jego ludem<sup>31</sup>. Należy zauważyć, że symbolika małżeństwa u proroków w jakimś sensie ma orientację chrystocentryczną. Każdy z proroków kreśli perspektywę nowego przymierza, nowych czynów Boga. Centralna treść przyszłego przymierza, to nowe życie, wpisane w nowe serce z ciała, nowe czasy sprawiedliwości i świętości, czasy Bożego Ducha. W ten nurt wpisane było małżeństwo, które w Biblii pełni „funkcję osi objawienia biblijnego”, funkcję zawiasu, na którym są „zawieszone”, osadzone inne aspekty Objawienia<sup>32</sup>. Małżeństwo było środkiem objawienia przymierza. „Ona była twoją towarzyszką i żoną twego przymierza”<sup>33</sup>. W Starym Testamencie idea małżeństwa i przymierza przenikają się. Małżeństwo jest „przymierzem”, a przymierze Boga z Izraelem jest „małżeństwem”. Bez „modelu” małżeństwa obietnice starotestamentalne byłyby nierealne. Przykładem tego jest „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama” (Mt 1,1), gdzie każda para małżonków jest ogniwem historii zbawiania Izraela przez Boga. Podsumowując, należy stwierdzić, iż w Starym Testamencie symbolika małżeństwa jest bardzo bogata. Ukazuje nam duchowość małżeńską, którą jest wspólnota życia, miłość, wierność i nierozzerwalność.

Najbardziej znanym przymierzem jest przymierze Synajskie, gdzie Izrael zobowiązał się przyjąć Dekalog i całą wolę Pana<sup>34</sup>. Jednak i ono zostało

---

<sup>30</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996, s. 108.

<sup>31</sup> Prorok Ozeasz na własnym przykładzie ukazuje dwa aspekty małżeństwa jego uświęcający charakter współmałżonków (prorok poślubia izraelską prostytutkę czczącą Baala) oraz wierność (żona Ozeasza, Gomer jest niewierną, lecz Pan każe ją przyjąć i ponownie pokochać Oz 3, 1). Nauczanie Jeremiasza opiera się również na modelu małżeństwa. Jeremiasz przypomina „miłość młodości” okazywaną przez Izraela Bogu (Jr 2,2), czułą „przyjaźń młodości” (Jr 3,4) w czasie pobytu na pustyni i oskarża Izrael – Odstępczynię i Judę – Niewierną o apostazję, cudzołóstwo, nierząd, gdyż uprawiają kult obcych bogów (Jr 3,6-9). Idee przymierza i małżeństwa przejmują prorok Ezechiel w rozdziale 16 i 23 swoje dzieła. Przymierze małżeńskie jest głęboką więzią miłości, jest nierozzerwalne. Mimo niewierności Izraela, Bóg pozostaje wierny, przebacza wszystkie grzechy. Również prorok Izajasza w rozdziałach 40-55 rozwija symbol małżeństwa w bezpośredniej perspektywie uroczystego powrotu niewiernej małżonki do domu Boga. Izajasz podkreśla: „Małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel” (Iz 54,5).

<sup>32</sup> J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, s. 112.

<sup>33</sup> Mt 2,14.

<sup>34</sup> „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19,8).

zerwane, co było porównywane przez proroków do zdrady małżeństwa, czy grzechu cudzołóstwa. Jednak kulminacyjnym punktem zawieranych przymierzy Boga z ludźmi jest wcielenie Chrystusa. Jezus, Bóg-Człowiek, w jednej osobie stał się jednocześnie przymierzem. Jezus jako Bóg-Człowiek reprezentował swoją osobą obie strony przymierza: Boga i całej ludzkości. W momencie tajemnicy Zwiastowania, kiedy Słowo stało się Ciałem, Chrystus już jawi się jako przymierze, które konkretyzuje się w zgromadzeniu uczniów, w Jego nauczaniu i dokonanych znakach, a szczególnie podczas Ostatniej Wieczery, śmierci, Zmartwychwstaniu i posłaniu Ducha Świętego na Kościół – Oblubienicę Chrystusa, wtedy to zostało zawarte Nowe i Wieczne Przymierze. Znakiem tego przymierza jest Eucharystia – obecność Pana w Ciele i Krwi. W Nowym Testamencie, w listach Pawłowach, Nowe Przymierze Chrystusa to zaślubiny Oblubieńca Jezusa, który poślubia nowy lud Boży swą Oblubienicę – Kościół<sup>35</sup>. To w Jezusie dopełnia się odwieczny plan Ojca, który zapowiadali prorocy, którego figurą były nietrwałe przymierza starotestamentalne. Chrystus przez swoją mękę krzyżową zawarł trwałe, wieczne przymierze. Istnieje ścisły związek przymierza małżeńskiego z przymierzem Chrystusa. Homilista winien wyartykułować te związki, a są nimi: „Trzeci dzień”. Przymierze na Synaju, które zostało zawarte na trzeci dzień, wtedy Naród Wybrany otrzymał Torę<sup>36</sup>; Jezus jest obecny na godach w Kanie trzeciego dnia<sup>37</sup>, gdzie przemienia wodę w wino. Trzeciego dnia po męczeńskiej śmierci Jezus zmartwychwstaje czyniąc nowy Lud Boży, nabyty za cenę krwi swojej<sup>38</sup>. Również wymowny jest zwrot: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory”<sup>39</sup>. Czasownik „zachować” w Ewangelii św. Jana wiąże się z zachowaniem słowa Jezusa, przy czym słowo Jezusa jest tożsame ze słowem Ojca. Jezus świadomie przemienia wodę w wino przywołując na myśl Jego Godzinę – Nowe Przymierze, czasy mesjańskie dobra eschatologiczne<sup>40</sup>. Innym połączeniem istniejącym w starotestamentalnym przymierzu i związku małżeńskim była „wspólnota miłości” oparta na wierności i nierozzerwalności słów dzieł samego Boga. „Niebo i ziemia przemiją, a moje słowa nie przemiją” (Łk 21,33) czy „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem

<sup>35</sup> Por. Rz 7,1-4; 2Kor 11,2; 6,15-17; Ef 5,21-32.

<sup>36</sup> Por. Wj 19,10-11.

<sup>37</sup> Por. J 2,1.

<sup>38</sup> Por. Dz 10,40-41; Ap 5,9.

<sup>39</sup> J 2,10.

<sup>40</sup> Por. A. Rebić, *Przemiana wody w wino*, w: *Communio* nr 1(157)/ 2007, s. 35.

Chrystusem, Panem naszym (1Kor 1,9). Nowe Przymierze Chrystusa również nosi przymioty komunii miłości Trzech Osób Boskich między sobą i Kościołem oraz ich wiernej i nierozdzielnej więzi. Tak też i sakrament małżeństwa jest przymierzem miłości, jest głęboką wspólnotą mężczyzny i kobiety konsekrowaną i zanurzoną w Przymierzu Miłości Chrystusa, jest z zamysłu samego Boga o czym przypomina Katechizm w słowach: „Pismo święte zaczyna się od opisu stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże, a kończy wizją „Godów Baranka” (Ap 19, 7. 9). Od początku do końca Biblia mówi o małżeństwie i jego „misterium”, o jego ustanowieniu i znaczeniu, jakie nadał mu Bóg, o jego początku i celu, o różnych sposobach jego urzeczywistniania w ciągu historii zbawienia, o jego trudnościach wynikających z grzechu i jego odnowieniu „w Panu”, w Nowym Przymierzu Chrystusa i Kościoła”<sup>41</sup>. Składając przysięgę małżeńską, chrześcijańscy małżonkowie stają się znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła.

#### **4. Słowa przysięgi małżeńskiej wyrazem woli nowego życia w Chrystusie**

Przymierze małżeńskie stwarza zgoda stron, która jest aktem woli, gdzie mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa<sup>42</sup>. Małżonkowie szafując sakrament małżeństwa składają sobie nawzajem ślubowanie następującej treści: „Ja N. biorę Ciebie, N. za żonę/męża i ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz, że cię nie opuszczę, aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże wszechmogący, w Trójcy jedyny i wszyscy święci”<sup>43</sup>. W ten sposób nowożeńcy zawiązują sakramentalną wspólnotę, przymierze małżeńskie, które jest komunią miłości a zarazem fundamentem szerszej wspólnoty rodzinnej i społecznej. Sakramentalna komunika zakorzenia się w naturalnych więzach ciała i krwi, rozwija się i doskonali w sposób prawdziwie ludzki poprzez zawiązywanie i rozwijanie głębszych jeszcze i bogatszych więzów ducha<sup>44</sup>. Źródłem życiodajnej energii jest Chrystus, który wczoraj i dziś, ten sam także na wieki<sup>45</sup>.

Przysięga małżeńska powinna być skomentowana przez homilistę, gdyż

---

<sup>41</sup> KKK 1602; por. 1 Kor 7, 39.

<sup>42</sup> Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, Kan. 1057

<sup>43</sup> Obrzęd Sakramentu Małżeństwa, s. 18.

<sup>44</sup> Por. FC 21.

<sup>45</sup> Hbr 13, 8.

należy do istoty ważności sakramentu oraz zawiera w sobie głębokie treści tak ważne dla ślubujących.

Sakramentalna przysięga jest formułą prawną-liturgiczną, przez którą nowożeńcy mogą wyrazić swoją wolę, pragnienie życia razem, wierni jednej miłości. Swoje ślubowanie opierają na Chrystusie „wiernym świadku Boga”<sup>46</sup>. Sakrament małżeństwa jest aktem religijnym. Ślubujący przyjmując sakrament małżeństwa wyrażają wolę życia zgodnego z wolą Chrystusa, którą wyraził będąc w Kanie Galilejskiej. Wchodząc w tę Bożą przestrzeń małżonkowie są obdarowani przez Chrystusa łaską doskonałej miłości i uzdolnieni do wierności i jedności we wzajemnej miłości<sup>47</sup>. Cała liturgia sakramentu małżeństwa nasycona jest miłością. Przedstawiony w niej ideał miłości oparty jest na hymnie z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian<sup>48</sup>. Tylko taka miłość (cierpliwa, łaskawa, pokorna...) decyduje o tym, czy potrafimy dawać, a nie jedynie brać, tylko ona jest podstawą wzajemnego zrozumienia i tylko na niej można opierać zaufanie i trwałe relacje<sup>49</sup>. Ślubowanie sobie miłości oznacza, że narzeczeni nie ślubują sobie pożądania, zakochania, tolerancji czy akceptacji, lecz miłość! Chodzi tu o wielką miłość. Wzorem dla małżonków nie jest więc jakakolwiek miłość, czy też to, co za miłość uznają oni sami albo telewizyjni „eksperti”, lecz wyłącznie ta miłość, jakiej uczy nas Jezus i jaką On pierwszy nas obdarzył. Miłość mądra na wzór Jezusa oznacza, że mąż i żona patrzą na siebie z miłością i że są gotowi przebaczać tej drugiej stronie jej ludzkie niedoskonałości. Wzajemna miłość mobilizuje małżonków do pracy nad sobą, do rozwoju i dorastania do świętości po to, by kochać współmałżonka każdego dnia coraz bardziej. Miłość sprawia, że oboje potrafią także coraz bardziej, z coraz większą wdzięcznością i czułością przyjmować miłość od drugiej osoby. Małżonkowie ślubują sobie miłość aż tak ufny i intymny, że prowadzi ona do jedności ich ciał. Miłość sprawia, że oboje małżonkowie cieszą się tą drugą osobą w pełni, czyli w jej byciu kobietą lub mężczyzną, a także w jej niepowtarzalnej wrażliwości i specyficznych potrzebach, związanych z daną płcią. Wzajemna miłość wyklucza „używanie” współmałżonka jako

<sup>46</sup> Jan Paweł II, Katecheza, *Jezus Chrystus świadek wierny*, (6.08.1988), w: <http://www.apostol.pl/janpawelii/katechezy/jezus-chrystus/jezus-chrystus-%C5%9Bwiadek-wierny> (zd. 15.09.2015).

<sup>47</sup> Por. P. Maciaszek, *Ideał życia małżeńskiego i rodzinnego w Obrzędach Sakramentu Małżeństwa*, w: *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 34(2006), s. 88.

<sup>48</sup> Por. 1 Kor 13,1-13.

<sup>49</sup> Por. P. Maciaszek, s. 89.

środku do osiągnięcia własnych celów. Kochający się małżonkowie potrafią komunikować miłość na setki sposobów, a nie jedynie w kontekście współżycia seksualnego<sup>50</sup>.

Wierność jest istotnym znakiem miłości, jest przejawem przekonania, że miłość potrafi wszystko przetrzymać. Stanowi siłę duchową, która dopomaga wszystko przetrzymać<sup>51</sup>. Wierność, którą sobie ślubują nowożeńcy, jest naśladowaniem Chrystusa, wiernego woli Ojca, aż po śmierć krzyżową, o czym sam powiedział: „Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”<sup>52</sup>. Wierność jest trwaniem, towarzyszeniem przez życie ramię w ramię, jest swego rodzaju stałością, niezmiennością dokonanego wyboru. Nawet, kiedy przyjdą trudności, kryzys, to sakramentalna wierność jest światłem, by dojść do poznania pełnej prawdy, by sobie przebaczyć, „tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie” (Ef 4,32). Homilista winien zwrócić uwagę, na łaskę wiary, która jest potrzebna, by wypełnić małżeńskie zobowiązanie wierności. To mocą Bożą, a nie ludzką możliwe jest być wiernym do śmierci. „Wierność zakłada lojalność względem siebie we wszystkich, również seksualnych gestach i działaniach”<sup>53</sup>. Wierność zakłada trwanie w czystej miłości od narzeczeństwa, kiedy miłosne relacje mężczyzny i kobiety się zawiązują, przez cały związek małżeński, aż poza śmierć. „Bo jak śmierć potężna jest miłość,(...) Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki”<sup>54</sup>. Ślub wierności jest aktem religijnym, składanym podczas sakramentalnej liturgii, wobec Boga, Którego uprasza się o pomoc przez Ducha Świętego w śpiewie „Veni Creator Spiritus” oraz wzywa na świadka z prośbą: „Tak mi dopomóż, Panie Boże wszechmogący, w Trójcy jedyny i wszyscy święci”. Tak, więc małżeństwo jest wydarzeniem religijnym i wymaga ciągłego zaangażowania się w nie przez wiarę. „Z wiarą zaś przyjęty sakrament małżeństwa jest gwarancją trwałości związku”<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> M. Dziewięcki, *Przysięga małżeńska*, w: <http://www.diecezja.radom.pl/home-mainmenu-1/czytelnia/74-artykuy-rone-ciekawe/1162-xmd-przysiega-malzenska> (zd. 01.09.2015).

<sup>51</sup> Por. K. Jeżyna, *Jak dzisiaj mówić małżeńskiej*, w: *Przegląd Homiletyczny* 14(2010), s. 124.

<sup>52</sup> J 6,38.

<sup>53</sup> K. Graczyk, *Ślubuję ci uczciwość małżeńską*, w: *Niedziela* 51(2003) Edycja Włocławska, w: <http://www.niedziela.pl/artykul/23185/nd/Slubuje-ci-uczciwosc-malzenska> (zd. 10.08.2015r.)

<sup>54</sup> Pnp 8,6,7.

<sup>55</sup> G. Jurczyński, *Ślub Kościelny gwarantuje wierność małżeńską*, w: <http://www.fronda.pl/blogi/DobraMy%C5%9Bl/slub-koscielny-gwarantuje-wiarnosc-malzenska,35900.html> (09.09.2015).

Trzecim ślubem, aktem woli jest deklarowanie uczciwości. Uczciwość małżeńska domaga się, aby żadna ze stron nie była przez drugą wykorzystywana. Chodzi o to, aby wykonywać uczciwie swoje obowiązki. Małżonkowie mają wspólnie troszczyć się o siebie. „Trzeba mocno podkreślić, że uczciwość małżeńska, którą sobie małżonkowie ślubują, zobowiązuje do życia czystego, zgodnego z ich stanem, rozumnego kierowania sferą seksualną oraz poszanowania godności dziecka Bożego w drugim człowieku<sup>56</sup>. Uczciwość małżeńska nie dopuszcza nieprawidłowych relacji z osobami trzecimi zarówno na płaszczyźnie emocjonalnej, jak też gestów i zachowań. Domaga się czystości serca, tzn. rozumienia jego istoty i funkcji jaką serce spełnia w kształtowaniu osobowości<sup>57</sup>. Bez prawdziwej miłości, bez zjednoczenia nie tylko ciał, ale i dusz życie seksualne narusza ład moralny. Wartość moralna uczciwości małżeńskiej zależy od tego, czy w małżeństwie szuka się szczęścia i ubogacenia kochanej osoby, czy też osobistego wywyższenia się i zadowolenia bez nawiązania głębszej więzi osobowej ze współmałżonkiem. Od jedności w „jednym ciele” ważniejsza jest jedność duchowa, prawdziwe „zjednoczenie serc”<sup>58</sup>.

Tak więc, „słowa przysięgi małżeńskiej orzekają o tym, co stanowi wspólne dobro — naprzód małżeństwa, z kolei zaś rodziny. Dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku „aż do śmierci”. To dobro obojga jest równocześnie dobrem każdego z nich”<sup>59</sup>. Trzeba, aby głoszący słowo Boże umiejętnie wy dobył teologiczne treści wynikające z przymierza małżeńskiego, by wiara była światłem na drodze małżonków. „Nie jest ona, co prawda światłem rozpraszającym wszystkie nasze ciemności, ale lampą, która w nocy prowadzi nasze kroki, a to wystarcza, by iść”<sup>60</sup>. Chodzi o to, by głosiciel Ewangelii przekazał te treści w ten sposób, by dodawały nadziei i odwagi zarazem, w wyrażaniu sakramentalnej woli życia we dwoje, nowym życiem w Chrystusie i kroczenie tą drogą przez całe życie.

---

<sup>56</sup> K. Graczyk, w: <http://www.niedziela.pl/arttykul/23185/nd/Slubuje-ci-uczciwosc-malzenska> (zd. 10.08.2015r.)

<sup>57</sup> Por. K. Jeżyna, s. 123-124.

<sup>58</sup> K. Graczyk, w: <http://www.niedziela.pl/arttykul/23185/nd/Slubuje-ci-uczciwosc-malzenska> (zd. 10.08.2015r.)

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 10.

<sup>60</sup> Franciszek, Encyklika, *Lumen Fidei*, 57.



## Podsumowanie

Głoszenie homilii ślubnej należy do całości obrzędu sakramentu małżeństwa. Jest wielkim pożytkiem dla nowożeńców, jak i dla pozostałych odbiorców, gdyż jak uczy Kościół małżeństwo jest dobrem wspólnym<sup>61</sup>. Małżeństwo jest wyborem nowego życia w Chrystusie, jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła. Głosząc homilię ślubną należy pamiętać, iż winna ona być chrystocentryczna i liturgiczna, a co za tym idzie przekazywane treści winny być zawsze ujmowane w kontekście paschalnym, czyli odkrywaniem nowego życia w Chrystusie. Okoliczność ślubu, młoda para, czy inne sprawy nie mogą przysłonić w homilii misterium Chrystusa, który przychodzi do ślubujących sobie osób z łaską miłości. Kaznodzieja jako kwalifikowany mistagog powinien wprowadzić w misterium komunii miłości Boga, wobec którego małżonkowie zawrą sakramentalne przymierze. Przez dobrze przygotowaną homilię, bogatą w treści wiążącą przesłanie biblijne z tekstami liturgicznymi oraz życiem słuchaczy homilista pomoże nowożeńcom godnie i owocnie wyrazić wolę zawarcia przymierza małżeńskiego a starszych pobudzi do wytrwałości wcześniej złożonym ślubom, młodych zaś zachęci do wstępowanie w sakramentalny związek<sup>62</sup>.

## Streszczenie

Małżeństwo i rodzina są w centrum zainteresowania Kościoła, który troszczy się o zbawienie każdego człowieka. Wzrost związków niesakramentalny jest wyzwaniem współczesnego duszpasterstwa, aby czynić refleksję i podjąć konkretne działanie. Jezus Chrystus jedyny Odkupiciel człowieka jest aktualną „ofertą”. Odkryć nowe życie w Chrystusie, to odpowiedź Kościoła dla duszpasterzy i ochrzczonych, którzy być może się zagubili w wierze. Jest to dobra okazja, by na polu przepowiadania zwrócić uwagę na wartość jaką ma w sobie sakramentalna miłość mężczyzny i kobiety. Dobrze przygotowana homilia ślubna jest wielkim wsparciem dla jej odbiorców. W artykule zwrócono uwagę na cztery aspekty sakramentu małżeństwa, któ-

---

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 10.

<sup>62</sup> Por. J. Twardy, *Mistagogia w homilii ślubnej*, w: *Przegląd Homiletyczny* 14(2010), s.133.

ry jest wchodzeniem przez wiarę w życie Jezusa Chrystusa, jest tworzeniem z Nim przez miłość małżeńską „komunii miłości”, a to zapewnia wieczne przymierze miłości na wzór Nowego Przymierza Chrystusa i wreszcie sakramentalne tak, to wyraz ludzkiej woli życia w wiernej, niepodzielnej miłości na wzór miłości Oblubieńca Chrystusa do Oblubienicy Kościoła.

**Słowa kluczowe:** *słowo Boże, sakrament małżeństwa, homilia.*

## **The Wedding Homily as a Declaration of New Life in Christ**

### **Summary**

Marriage and family are at the heart of the Church which cares for the salvation of every human being. The increase in non-sacramental relationships is a challenge for the modern pastoral activity both to reflect and to take concrete action. Jesus Christ as the only Redeemer of man is the “Offer” to be given. To discover new life in Christ is a hint of the Church for priests and the baptized who may be lost in the faith. It is a good chance to draw attention to the value of the sacramental love of man and woman. A well prepared wedding homily is a great support for its receivers. The article focuses on four aspects of the sacrament of marriage as a means of entering through faith in the life of Jesus Christ. It is the creation with Him by conjugal love a “communion of love” and this provides an eternal covenant of love on the model of the New Covenant of Christ and finally sacramental “yes”. It is an expression of the human will to live in faithful and undivided love modeled on the love of Christ to the Church.

**Key words:** *the Word of God, the sacrament of matrimony, the homily.*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

*Każdy z nas nosi w sobie coś,  
czego nie można nazwać,  
ale co stanowi prawdę o nas samych<sup>1</sup>.  
Staram się uczynić moim słońcem światło cudzych oczu,  
moją symfonią muzykę grającą w cudzych uszach  
a moim szczęściem uśmiech na cudzych ustach<sup>2</sup>.*

## LEPIEJ NIE WI(E)DZIEĆ, CZYLI MIASTO BEZ IMIENIA JOSÉ SARAMAGO I JEGO APOKALIPTYCZNA WIZJA LUDZKOŚCI

Od początku świata, to znaczy od początku literatury, ludzie opisują to, co widzą. Człowiek pojawia się, aby patrzeć, podziwiać świat wokół siebie. Wszystko dociera do nas przez oczy. „Veni – vidi, ale sam nie wiem, czy odniosłem zwycięstwo” – mógłby powiedzieć jakiś przedstawiciel gatunku *homo sapiens*. Stąd wielką tragedię stanowi utrata wzroku. Nie oznacza ono jednak, że niewidomy musi zamilknąć. Homer, Milton i Borges (trójka genialnych pisarzy-ślepców) przemawiają do czytelnika z wielką siłą przekonania. Paradoksalnie, to właśnie ślepiec może więcej zobaczyć! I jego opowieści naprawdę warto posłuchać...

---

**Ks. dr hab. Stefan Radziszewski** – ur. 1971, dr teologii (homiletyka, 2005), dr nauk humanistycznych (filologia polska, 2009), prefekt kieleckiego Nazaretu, miłośnik św. Brygidy Szwedzkiej i jej Tajemnicy szczęścia oraz Żółtego zeszytu św. Teresy od Dzieciątka Jezus; autor książek: *Kamieńska ostiumiczna* (o poezji Anny Kamieńskiej), *Katechizm sercem pisany* (o kazaniach bpa Mieczysława Jaworskiego), *Kot czarny. Literatura dla odważnych*, *Kot biały. Literatura dla samotnych* oraz *Kot zielony. Literatura dla wrozpaczych* (zbiory esejów), *Siedem twarzy Judasza* (apostoł zdrajca w literaturze XX wieku), *Siedmiu zbuntowanych* (bunt w młodej prozie polskiej), *Poezja w sutannie* (antologia) oraz *Rekolekcji dla młodzieży* (audiobook); prowadzi zajęcia z literatury w WSD w Kielcach oraz teatr seminaryjny.

<sup>1</sup> J. Saramago, *Miasto ślepców*, tł. Z. Stanisławska, Warszawa 1999, s. 272 (dalej cytowane jako S oraz numer strony).

<sup>2</sup> H. Keller, *Historia mojego życia*, tł. J. Sujkowska, Warszawa 1967, s. 101.

Tematyka ślepoty pojawia się w tekstach literackich nader często. Już w Biblii odnajdujemy historię starego Tobiasza, którego syn w towarzystwie archanioła Rafała wyrusza, aby ocalić ślepego ojca<sup>3</sup>. Inaczej przedstawiono historię biblijnego siłacza o sercu dziecka – Samsona. On, oślepiiony przez wrogów, modli się: „Panie Boże, proszę Cię, wspomnij na mnie i przywróć mi siły przynajmniej na ten jeden raz!”<sup>4</sup>, aby mógł odplacić Fili-stynom za swoje oczy. Natomiast Ewangelia podaje, iż Jezus pod Jerychem spotyka dwóch niewidomych, którzy proszą Go o przywrócenie wzroku<sup>5</sup>.

Wśród twórców, których fascynowała tematyka ślepoty na pierwszych miejscu należy wymienić Maurycego Maeterlincka. Jego dramat *Ślepcy* pokazuje bezradność grupy dwunastu ślepców, których przewodnik umarł. Finał przynosi śmierć biednych i osamotnionych ludzi, którym nikt nie przychodzi z pomocą. Inaczej tematykę ślepoty „widzi” Ernesto Sabato w swojej powieści *O bohaterach i grobach*. Tajne Stowarzyszenie Ślepców sprawuje władzę na społecznością miasta i – paradoksalnie – wszystko widzi i wie! Jeszcze inny obraz ślepca ukazuje Orhan Pamuk, dla którego utrata wzroku stanowi dowód najwyższego wtajemniczenia (powieść *Nazywam się Czerwień*). Mistrzowie, pragnąc podkreślić własną wielkość, dokonują samoosłepienia, aby zyskać nieśmiertelną sławę. Z kolei Aldous Huxley w swoim *Niewidomym w Gazie* sięga po biblijny motyw oślepionego Samsona.

Temat utraty wzroku przedstawia również portugalski prozaik, José Saramago, laureat nagrody Nobla (1998), w swojej książce *Miasto ślepców* (1995). Jego powieść to opis epidemii, która spada na całe miasto. Biała choroba (chorzy nie widzą bowiem ciemności, ale biel, która przypomina morze mleka) zatrzymuje funkcjonowanie społeczności miejskiej i zamienia ją w przerażające ludzkie stado, które walczy ze sobą o następną godzinę życia. Bohaterem powieści Saramago jest grupa ludzi, którzy w piekle upokorzenia stają do walki – pragną ocalić godność człowieka...

1. Postawmy pytanie: kim są mieszkańcy Miasta ślepców? To ludzie, którym Saramago nie pozwolił nosić imion. Ich bezimiennosc jest niepokojąca – jakby ósemka bohaterów powieści pochodziła sprzed *Księgi Rodzaju*. A może na podobieństwo Stwórcy ich imiona stanowią rodzaj tabu, nie wolno ich wymawiać? Osiem osób niewidomych jest aluzją do liczby

---

<sup>3</sup> Zob. Tb 5, 4-23.

<sup>4</sup> Sdz 16, 28.

<sup>5</sup> Zob. Mt 20, 29-34.

ocalonych z potopu, które znalazły schronienie w biblijnej arce. W powieści Saramago nieszczęście jest kataklizmem powszechnym niczym potop – nie sposób uniknąć zła, które dotyka zarówno sfery cielesnej (choroba), jak i sfery moralnej człowieka (ślepcy szybko wytwarzają zdehumanizowaną społeczność, w której – jak w świecie zwierząt – prawo stoi po stronie silniejszego). Popatrzmy uważniej na kolejne wydarzenia w *Mieście ślepców*:

(Plan powieści)

*Zaskakująca epidemia ślepoty.*

*Kwarantanna w szpitalu psychiatrycznym.*

*Widoki wolności.*

*Scena w świątyni.*

*Ostatnie spojrzenie.*

Saramago rozpoczyna swoją opowieść od... skrzyżowania. Zapala się zielone światło, ale jeden z samochodów nie porusza się:

Wreszcie zapaliło się zielone światło. Samochody gwałtownie, choć nierówno ruszyły do przodu. Jedno z aut znajdujące się na środkowym pasie, tuż przed światłami, stało w miejscu (...) znajdujący się w środku człowiek bezradnie kręcił głową na wszystkie strony, widać było, że coś krzyczał, z ruchu warg można się było domyślić, że ciągle powtarza jedno, nie, dwa słowa, i rzeczywiście, gdy wreszcie ktoś wpadł na pomysł, by otworzyć drzwi, wszyscy usłyszeli krzyk, Jestem ślepy, jestem ślepy (S, 9-10).

Samochód pierwszego ślepca okazuje się puszką Pandory. Gdy „ktoś wpadł na pomysł, by otworzyć drzwi”, epidemia wylała się na zewnątrz. Chociaż scena inicjalna powieści zdaje się stanowić jedynie indywidualny problem:

Jestem ślepy, jestem ślepy, powtarzał zrozpaczony, gdy pomagano mu wyjść z samochodu, a toczące się po policzkach łzy nadawały jego martwym oczom nienaturalny blask. To minie, nie ma obawy, to pewnie nerwy, pocieszała go jakaś kobieta (...) Zakrył twarz, jakby w akcie rozpacz próbował przypomnieć sobie ostatni obraz, który miał przed oczami, czerwony krążek światła na skrzyżowaniu (S, 10).

Wkrótce uruchomiona zostaje normalna procedura: ślepiec udaje się do

znakomitego okulisty i tam poddaje się badaniu, które nie polega jedynie na zaglądaniu w oczy. Ślepiec zamiast ciemności – widzi jasność, zaś lekarz próbuje przeniknąć do sfery duchowej swego pacjenta:

Czy to pierwszy raz, spytał lekarz, A może już przedtem zdarzyło się panu coś takiego. Nie, nigdy, panie doktorze, nawet nie noszę okularów, Mówi pan, że to się stało nagle, Tak, panie doktorze, Jakby zgasło światło, Nie, raczej tak, jakby zapanowała nagle jasność, Czy ostatnio widział pan gorzej, Nie, panie doktorze, Czy w pana rodzinie ktoś oślepl, Nie, panie doktorze, Wśród członków rodziny, których znam, nikt, Czy ma pan cukrzycę, Nie, Syfilis, Nie, panie doktorze, Czy ma pan nadciśnienie tętnicze lub wewnątrzczaszkowe, Co do tego drugiego, nie wiem, tętniczego nie miałem nigdy, wiem to, bo w pracy robią nam okresowe badania, A może wczoraj lub dzisiaj uderzył się pan w głowę, Nie, panie doktorze, Ile ma pan lat, Trzydzieści osiem, No dobrze, obejrzymy teraz pańskie oczy. Mężczyzna otworzył je szeroko, jakby chciał ułatwić lekarzowi zadanie, ale okulista wziął go za ramię i podprowadził do aparatu, który wydawał się pacjentowi czymś w rodzaju konfesjonału, gdzie oczy zastępują słowa, a spowiednik patrząc w nie zagląda w duszę grzesznika (S, 22).

Okazuje się, iż „rogówka, tęczówka, siatkówka oka, ciało szkliste i żółta plamka, w porządku, nerw wzrokowy działa prawidłowo” (S, 22), a jednak chory nie widzi. Okulista bezradnie patrzy na ślepcę:

Odsunął się od aparatury, przetrął oczy i bez słowa znów przystąpił do badania. Kiedy skończył, na jego twarzy malowało się bezgraniczne zdziwienie, Nie znalazłem żadnej nieprawidłowości, pańskie oczy są w znakomitym stanie (...) Skoro pan mówi, że wszystko jest w porządku, to dlaczego jestem ślepy, Nie potrafię panu odpowiedzieć, musimy zrobić szczegółowe badania (...) obawiam się, że w całej historii okuliśtyki nie zetknięto się z takim przypadkiem (S, 22)<sup>6</sup>.

2. Pomijam sceny przedstawiające w powieści Saramago pobyt ślepców w szpitalu psychiatrycznym. Portugalski pisarz drobiazgowo opisuje upa-

---

<sup>6</sup> Saramago z gorzką ironią zapisuje rozmowę ślepcy z okulistą: „czy powinienem się leczyć, brać lekarstwa, Na razie nic panu nie przepiszę, nie warto robić niczego na ślepo, Dobrze to pan ujął, zauważył pacjent” (S, 23).

dek ludzkiego świata. Nawet najprostsze czynności fizjologiczne stanowią problem, więc po zaledwie kilku dniach kwarantanny ślepcy zamieniają szpital w ogromną kloakę. Nie istnieje żaden personel medyczny, nie przybywa na pomoc służba sanitarna, ponieważ wszyscy lękają się zarażenia tajemniczą chorobą. Ale nie higiena stanowi największą tragedię. Następuje całkowity upadek życia moralnego. Świat ślepców jest nie tylko pozbawiony ludzkich wartości. Panująca w nim przemoc i zbrodnia przemienia go w demoniczną przestrzeń, w jakiej nie ma miejsca na jakąkolwiek moralność. „Tylko dusza pozostaje poza zasięgiem brudu i gnoju” (S, 181). Można stwierdzić, iż w takim świecie obowiązuje tylko jedna zasada: *Skoro nikt nie widzi, więc wszystko wolno*. Wówczas, niejako na dzień piekieł, następuje nieoczekiwane uwolnienie uwięzionych ślepców. „Drzwi więzienia” otwierają się, ponieważ wojsko, pilnujące chorych odizolowanych od reszty miasta, znika. Wszyscy żołnierze, od szeregowca do generała, oślepli. Całe miasto, być może całe państwo, zostało opanowane przez epidemię. Bohaterowie powieści (grupa ślepców, którzy jako pierwsi trafili do szpitala) zostają obdarzeni „wolnością”.

3. Widoki wolności nie przynoszą ślepcom zasadniczej zmiany. Na wolności widzą wszak (tzn. nie widzą!) tyle samo, co w więzieniu, które opuścili. Ich ślepotą okazuje się nawet korzystna, bowiem nie muszą oglądać apokaliptycznych ruin, w jakie zamieniło się ich miasto. Dlatego opis uwolnienia prowadzi do okrutnej konstatacji – ślepa wolność niczego nie zmienia w tragicznym położeniu ludzkości. Dokąd mam iść, skoro nie widzę drogi:

Kiedy ślepiec słyszy, Jesteś wolny, kiedy otwierają się przed nim drzwi więzienia, i znów padają słowa, Idź, jesteś wolny, on stoi jak wryty, tuląc się ze strachu do garstki towarzyszy, boi się, bez przewodnika, bez laski i psa nie wie, dokąd iść (S, 213).

W swych wędrówkach po mieście ślepcy (jak na płótnie Breughla) trzymają się razem. Dodajmy, iż Saramago pozostawił jednemu z powieściowych bohaterów możliwość „widzenia”. Żona okulisty nie oślepla – to również stanowi zagadkę. Dlaczego wszyscy inni oślepli, a ona jedna nie? Zapewne widzi, aby stać się przewodnikiem nie tylko dla ósemki ślepców, ale i dla czytelnika, który otrzymuje narrację widzianą oczyma tej kobiety. I to właśnie ona, w moim mniemaniu, widzi to, co najważniejsze w powieści

Saramago. W kościele pełnym niewidomych (bardziej przerażonych niż pobożnych) rozgrywa się najistotniejsza scena historii ślepców.

4. Scena w świątyni przynosi kwintesencję powieściowej filozofii Saramago. Bohaterka, która oprowadza czytelnika po Mieście ślepców,

podniosła głowę, spojrzała na strzeliste kolumny, na wysokie sklepienia i poczuła, że krew zaczyna swobodnie krążyć po jej ciele. Już mi lepiej, szepnęła, ale niemal w tej samej chwili przeraziła się, że zawroty głowy ustąpiły miejsca halucynacjom, nie mogła uwierzyć, że to, co widzi jest jawą, a nie snem. Ujrzała przed sobą ukrzyżowanego człowieka z białą opaską na oczach, obok kobietę z sercem przebitym siedmioma sztyletami, której oczy również zasłaniała biała przepaska, ale nie tylko oni mieli zasłonięte oczy, na wszystkich obrazach w kościele oczy świętych zakrywała gruba warstwa białej farby, a na głowach rzeźb zawiązane były chustki (S, 313-314).

Dlaczego Jezus, Matka Najświętsza i święci mają oczy zamalowane białą farbą<sup>7</sup>? Saramago skwapliwie wyjaśnia – słowami bohaterki, która stanowi porte-parole portugalskiego pisarza:

Wyobrażam sobie tego człowieka, który przekracza próg świątyni uciekając przed światem ślepców, mając świadomość, że i on wkrótce oślepnie (...) podchodzi do ołtarzy i szybkim ruchem pędzla zamazuje oczy świętym, by wtrącić ich w gęstą, nieprzenikniętą biel, ten ksiądz był chyba największym, a równocześnie najsprawiedliwszym i najbardziej ludzkim bluźniercą w historii, odważył się powiedzieć światu, że Bóg nie zasługuje na to, by patrzeć (S, 315).

Bóg nie zasługuje, aby patrzeć, ponieważ dopuścił do straszliwego cierpienia ludzi. Jest ślepy na ich tragedię, więc nie ma prawa nazywać się Bogiem. Nie jest dobrym i miłosiernym ojcem. Ślepy Bóg – w powieściowej filozofii Saramago – zasługuje co najwyżej na obojętność. Ale najlepszą postawą jest pogarda wobec demiurga. Człowiek powinien nienawiścią płacić

---

<sup>7</sup> Dodajmy, iż wywołuje to gwałtowny sprzeciw ślepcy, który krzyczy do żony okulisty: „Przysięgasz, że obrazy mają zamalowane oczy, A jaka przysięga cię przekona, Przysięgnij na swoje oczy” (S, 315). W powieści reakcja ślepców w kościele (stają w obronie wiary) nie ma jednak znaczenia – przecież są ślepi!



na niegodziwość Stwórcy, który nie jest zainteresowany naszym cierpieniem.

5. Napiszę przewrotnie: to nie Bóg jest ślepy! Tak naprawdę w powieści Saramago bogiem jest Ślepy Los. Przypadek, który sprawia, że nie wiadomo dlaczego, nagle, pojawia się straszliwa epidemia ślepoty. Nie wiedzieć czemu, równie niespodziewanie i przypadkowo, choroba ustępuje. Ślepcy odzyskują wzrok w kolejności, w jakiej go stracili. Cóż... Jaki autor, takie dzieło. Saramago to przedstawiciel smutnej humanistyki, w której nie ma miejsca dla wiary w Boga. Samotny człowiek patrzy ze szczytu swej pychy w niebo i stwierdza, iż niebo jest puste. Jednak fakt, iż autor nie widzi Stwórcy nie oznacza bynajmniej, że Boga nie ma. To jedynie dowód na to, że autor jest ślepy. Istotnie, Saramago reprezentuje nie tylko smutną humanistykę, ale – powiedzmy to wyraźnie – ślepą humanistykę, którą jest humanizm ateistyczny.

6. Ostatnie spojrzenie skierujemy właśnie na autora *Miasta ślepców*. Kim jest José Saramago, portugalski prozaik, urodzony 16 listopada 1922, laureat Nagrody Nobla. Porównajmy daty:

1995 – „*Miasto ślepców*”.

1998 – *literacka Nagroda Nobla*.

1991 – ???

Co wydarzyło się w 1991 roku? Saramago wydał powieść, apokryf, w którym z wyraźną lubością pluje na chrześcijaństwo. To książka, która jest po stokroć większą profanacją niż *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Nikosa Kazantzakisa<sup>8</sup>. W porównaniu z apokryfem Saramago opowieść Kazantzakisa jest słodką i niewinną historyjką. Portugalczyk – w przeciwieństwie do greckiego prowokatora – z wyraźnym zadowoleniem pluje na wiarę. Można by postrzegać jego dzieło jako przykład wojującego ateizmu. Rzeczywiście, słusznie św. Paweł apostoł pisał w pierwszym rozdziale swego *Listu do Rzymian* o tych, którzy Boga nienawidzą<sup>9</sup>. Nie dziwny się jednak: jaki autor – takie dzieło. Skoro dzieło to zapis tzw. humanizmu ateistycznego (przejaw smutnej i ślepej filozofii pisarza, który zapatrzony we wła-

---

<sup>8</sup> A także wersja filmowa *The Last Temptation of Christ* Martina Scorsese (1988). Przyznajmy jednak, że muzyka Petera Gabriela do filmu – przepiękna.

<sup>9</sup> Zob. Rz 1, 30.

sną genialność – prawdziwą lub urojoną – stał się ślepy na obecność Boga w świecie), to postawmy istotne pytanie: czy można czytać bezkarnie dzieła bezbożne? Ewangelia mówi o „grobach pobielanych”<sup>10</sup>, po których krocząc zaciągamy winę. Czy istnieją księgi, które zabijają obecność łaski w sercach ludzi, aby pchnąć człowieka w ramiona ciemności. Księgi ściągające śmierć duchową, bardziej niebezpieczne niż księgi opisane w *Imieniu róży* Umberto Eco. Wydaje się, iż taką toksyczną książką jest *Miasto ślepców* José Saramago<sup>11</sup>.

Co jednak powinien czynić człowiek wierzący w obliczu literatury pełnej nienawiści do Boga? Posłuchajmy wskazówek autora obszernej pracy pt. *Dramat humanizmu ateistycznego*. „Według Henri de Lubaca dialog chrześcijanina z ateistą jest podjęciem *walki duchowej*. Sile niewiary trzeba przeciwstawić moc wiary oraz świadectwo miłości. Utrzymywał, że współczesny świat i wyzwania, przed jakimi stają ludzie, wymagają heroicznego chrześcijaństwa, w którym wiara potwierdzona jest świadectwem życia przemienionego działaniem Bożej łaski”<sup>12</sup>. I nade wszystko módlmy się:

Panie, jeśli świat jest zwodzony tyloma bałwochwalczymi kultami, jeśli przeżywa on dziś tak zmasowany nawrót pogaństwa, to dlatego, że pozwoliliśmy, by zwietrzała sól Twojej nauki. Panie, tak dziś, jak i wczoraj i w każdym czasie, w Tobie tylko jest zbawienie – a kimże my jesteśmy, że ośmielamy się kwestionować i rewidować Twoje nauki? Panie, zachowaj nas od tej ułudy i przywróć nam, jeśli trzeba, nie tylko uległą wiarę, ale także żarliwy i konkretny szacunek dla Twojej Ewangelii!<sup>13</sup>.

\* \* \*

*Miasto ślepców* to smutna opowieść o człowieku. Jego Bóg umarł. Nie patrzy na ludzi łaskawym okiem swojej Opatrzności. Człowiek pozostał sam. Jest wolny. Jest kowalem swojego szczęścia. Jednak nadal nie jest bezpieczny. Ślepy los stał się nowym, okrutnym bogiem, który z dziką radością

---

<sup>10</sup> Zob. Mt 23, 27.

<sup>11</sup> Dowodzi tego również wypowiedź biskupów portugalskich, komentujących opinie pisarza na temat Biblii, która według niego jest podręcznikiem okrucieństwa i zła; zob. <http://www.fronda.pl/a/krytykujac-biblie-noblista-sie-skompromitowal-biskupi-mu-odpowiadaja,3779.html?page=2&> (dostęp: 27-08-2015).

<sup>12</sup> M. Wójtowicz, *Wstęp*, [w:] H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 7.

<sup>13</sup> H. de Lubac, dz. cyt., s. 147-148.

wdycha woń ludzkiego cierpienia i ludzkiej krwi. Dlatego historia człowieka nie ma żadnego sensownego rozwiązania. Ciąg dalszy nie nastąpi? Ludzkość czeka już tylko na apokalipsę?

José Saramago zmarł 18 czerwca 2010 roku, na białaczkę, w wieku 87 lat. Jego pogrzeb odbył się 20 czerwca 2010 roku, uczestniczyło w nim 20 000 osób. Prochy Saramago spoczęły na lizbońskim cmentarzu Alto de São João. Tak zakończyła się księga życia pisarza, chociaż jego książki, bluźniercze i antyreligijne, nadal zyskują nowych czytelników. Tym bardziej wypada polecać całe dzieło portugalskiego mistrza Bożemu miłosierdziu. Albowiem jednym ratunkiem jest wołanie do Tego, który jest Światłością. Modlitwa, poprzez którą Bóg ofiaruje nam nowe życie. Przyjdzie, aby ocalić zrozpaczonych Obywateli Miasta ślepców. Na wzór modlitwy kard. Newmana: „Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką, Światło odwieczne! Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko, Ty więc mię prowadź! Nie proszę rajów odległych widoku, starczy promyczek dla jednego kroku”<sup>14</sup>. Tej modlitwy uczy nieustannie Kościół, czyli wspólnota wiary i miłości, w której mieszka sam Bóg. Stąd nawet lektura *Miasta ślepców* nie jest stratą czasu, więcej, zaprasza do prawdziwej modlitwy w intencji świata, ślepego na obecność Boga: „Miłosierny Boże, przyjdź z pomocą naszej słabości i spraw, abyśmy za wstawiennictwem Niepokalanej Rodzicielki Twojego Syna (...) dźwignęli się z naszych grzechów do nowego życia”<sup>15</sup>.

### Streszczenie

„Miasto ślepców” to powieść portugalskiego pisarza José Saramago, laureata Nagrody Nobla (1998). Książka przedstawia apokaliptyczną wizję świata, w którym ludzie stracili wzrok. W powieści Saramago, jedynym autorem historii ludzkości jest ślepy los. Bóg nie zasługuje na uwagę, nawet jeśli istnieje, jest jedynym winnym wszelkiego zła. Takie pomysły pisarza mogą być opisane jako smutnego rodzaju „ateistyczny humanizm”. W przypadku tego rodzaju literatury pogańskiej, trzeba tym bardziej być świadkiem wiary i chrześcijańskiej miłości. Czytanie „Miasta Ślepców”, nie jest stratą czasu; zaprasza do prawdziwej modlitwy za świat, który jest ślepy na obecność Boga. Zamiast agresji, chrześcijanin powinien wołać o miłosier-

---

<sup>14</sup> J. H. Newman, *Prowadź mnie, Światło...*, [w:] tegoż, *Rozmyślenia i modlitwy. Sen Geroncjusza*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1985, s. 5.

<sup>15</sup> *Modlitwa ze wspomnienia Najświętszej Maryi Panny z Lourdes*, [w:] *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. III, Poznań 1987, s. 1118.

dzie Boga, bo tylko wtedy jest nadzieja nawrócenia dla apostatów i bluźnierców.

**Słowa kluczowe:** „*Miasto ślepców*”, *ateizm*, *Bóg*.

## **Better Not to See, that is a City without a Name of José Saramago and His Apocalyptic Vision of Humanity**

### **Summary**

“Blindness” is a novel by the Portuguese writer Jose Saramago, the laureate of the Nobel prize (1998). The book portrays an apocalyptic vision of the world in which people have lost their sight. In Saramago’s novel, the sole author of the history of mankind is Blind Fate. God does not deserve any attention, and even if He exists, He is the One guilty of all evil. Such ideas of the writer can be described as a sad kind of “atheistic humanism”. In case of this kind of pagan literature, one should even more be a witness of faith and Christian love. Reading „Blindness” is not a waste of time; it invites to a true prayer for the world which is blind to God’s presence. Instead of aggression, a Christian should cry out for God’s mercy, because only then, there is hope of conversion for apostates and blasphemers.

**Key words:** “*Blindness*”, *atheism*, *God*.

JANUSZ ADAM FRYKOWSKI

## PARAFIA UNICKA W MICHALOWIE W LATACH 1711-1747

**Treść:** Wprowadzenie; 1. Powstanie parafii; 2. Cerkiew i jej wyposażenie; 3. Uposażenie parafii; 4. Plebania i zabudowania gospodarcze; 5. Duchowieństwo parafialne; Zakończenie.

### Wprowadzenie

Wieś Mchalów położona jest w województwie lubelskim, w środkowej części gminy Rachanie, w powiecie tomaszowskim. Nie znamy daty założenia miejscowości, a pierwsza wzmianka o niej ma charakter pośredni i pochodzi z 1423 roku, kiedy to, jak informuje źródło, bracia, Mikołaj i Paweł z Michalowa, odkupili wieś Szmitków od księcia bełskiego Siemowita I<sup>1</sup>.

W okresie staropolskim Michalów był związany administracyjnie z ziemią bełską. Leżał na terenie dwóch funkcjonujących równolegle obok siebie diecezji, tj. eparchii chełmskiej (po 1596 roku unickiej) oraz chełmskiej diecezji katolickiej, zaś granice administracyjne obu diecezji niemal się pokrywały. Michalów, podobnie jak i sąsiednie miejscowości, zamieszkiwała ludność obu wyznań, a w okresie po 1596 roku - obydwu obrządków<sup>2</sup>.

Najprawdopodobniej pierwotna chrystianizacja terenów parafii micha-

---

**Dr Janusz Adam Frykowski** – dr nauk humanistycznych w zakresie historii nowożytnej Polski, z-ca redaktora „Rocznika Tomaszowskiego”, członek Tomaszowskiego Towarzystwa Regionalnego im. dra Janusza Petera, dyrektor Zespołu Szkół Nr 1 im. Bartosza Głowackiego w Tomaszowie Lubelskim, ul. Wyspiańskiego 8, 22-600 Tomaszów Lub, adres domowy: ul. Wschodnia 16, 22-600 Tomaszów Lub., nr telefonu: 600 389 365, januszf@etomaszow.org.pl

- <sup>1</sup> A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego województwa bełskiego od schyłku XIV do początku XVII w.*, Wrocław 1991, s. 85.
- <sup>2</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin – Chełm 1999, s. 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, w: *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48-58; L. Bieńkowski, *Diecezja prawosławna*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyński, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1988, kol. 132.

lowskiej była związana z ekspansją Rusi Kijowskiej na ziemie nadbużańskie, w wyniku której tereny te zostały wcielone do struktur terytorialnych Cerkwi prawosławnej. Początkowo podlegały one najprawdopodobniej eparchii kijowskiej, a następnie katedrze we Włodzimierzu Wołyńskim, powołanej przed 1086 r.<sup>3</sup> Stan taki przetrwał do początków pierwszej połowy XIII wieku, kiedy to książę, Daniel Halicki, podporządkował je nowo utworzonemu biskupstwu w Uhrowsku<sup>4</sup>, a już około 1240 roku możnowładca przeniósł siedzibę biskupa do Chełma<sup>5</sup>. Powody tej decyzji nie są do końca znane, choć możliwe, że była ona spowodowana działaniami militarnymi, w wyniku których Uhrowsk uległ zniszczeniu, o czym mogą świadczyć odkryte ślady pożaru<sup>6</sup>.

Prawosławna diecezja chełmska funkcjonowała do 1596 roku, kiedy to na mocy unii brzeskiej w jej miejsce utworzona została diecezja unicka<sup>7</sup>. Pierwotnie obejmowała ona obszar ziemi chełmskiej, województwa beł-

<sup>3</sup> A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 178.

<sup>4</sup> A. Gil, *op. cit.*, s. 61.

<sup>5</sup> L. Bienkowski, *Diecezja prawosławna*, w: *dz. cyt.*, kol. 132.

<sup>6</sup> J. Mazuryk, S. Panyszko, O. Ostapiuk, *Badania archeologiczne latopisiwego Uhrowska*, „Archiwum Polski Środkowowschodniej” 1998, t. 3, s. 175-182.

<sup>7</sup> O unii brzeskiej zob.: E. Likowski, *Unia brzeska*, Warszawa 1907; H. Dylągowa, *Dzieje unii brzeskiej (1596-1918)*, Warszawa 1996; *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996: materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz i T. Kempa, Toruń 1998; *400-lecie unii brzeskiej*, red. K. Soczyński, Warszawa 1996; *Dziedzictwo Unii Brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin-Supraśl 2012; R. Soczyński, *400-lecie unii brzeskiej*, Warszawa 1996; *Unia brzeska 1596 r. Geneza i skutki. Katalog wystawy*, Toruń 1997; *Unia brzeska. Materiały z radomskiego sympozjum*, red. A. Hejda, Radom 1998; *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Wrocław 1994; *Брестская уния 1596 г. и общественно - политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - первой половине XVII в.*, ч.1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996; *Брестская уния 1596 г. и общественно - политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI - первой половине XVII в.*, ч.2, *Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996; М. Дмитриев, *Брестская уния в исследованиях польских и российских историков*, w: *Российско-польские научные связи в XIX- XX вв.*, редкол. В. Волков, Л. Марней, Б. Носов, Москва 2003; М. Дмитриев, *Между Римом а Царьградом, Генезис брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003 [Труды Исторического Факультета МГУ, 22, ред. С. Карпов-Серия II, Исторические Исследования, 7]; А. Турилов, Б. Флоря, *К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии*, w: *Брестская уния 1596 г. и общественно - политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI-первой половине XVII в.*, ч. 2, *Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события*, отв. ред. Б. Флоря, Москва 1996.

skiego (bez okolic Lubaczowa), a także liczne enklawy-parafie<sup>8</sup>. Zmiany terytorialne diecezji nastąpiły w okresie rozbiorów i podczas wojen napoleońskich, a jej terytorium ostatecznie ukształtowało się około roku 1824. Organizacyjnie dzieliła się na 2 oficjalaty - chełmski i bełski, te z kolei na dekanaty, których liczba wynosiła 13 i 22. W granicach dekanatów funkcjonowały parafie, których liczebność zależnie od okresu zmieniała się, np. w 1772 roku było ich 542<sup>9</sup>.

Po unii brzeskiej Cerkiew unicka stała się jedynym legalnym Kościołem ruskim w Rzeczypospolitej. Prawa Cerkwi prawosławnej zostały uznane dopiero przez sejmy w latach 1607 i 1609. Stosunki między dwiema Cerkwiami prawosławną i unicką nie układały się jednak najlepiej, a apogeum wrogości przypadło na 1623 roku, kiedy to został zamordowany Jozafata Kuncewicz - unicki arcybiskup płocki, późniejszy święty i patron unii<sup>10</sup>. Normalizacji stosunków między obydwojoma Kościołami nie sprzyjały także konflikty polsko-rosyjskie, które miały miejsce w kolejnych latach XVII stulecia. Dopiero rozejm zawarty 30 stycznia 1667 roku w Andruszowie przyczynił się do kompromisu między dwoma omawianymi wyznaniem<sup>11</sup>. W wyniku układów metropolia kijowska została podporządkowana Moskwie, natomiast pozostałe eparchie prawosławne - przemyska, lwowska i łucka - przyjęły unię<sup>12</sup>. Kościół unicki przestał istnieć na tych terenach w 1875 roku, kiedy to cesarz Aleksander II ogłosił jego zjednoczenie z Kościołem prawosławnym.

W niniejszym artykule zostały przedstawione dzieje nieistniejącej już

---

<sup>8</sup> L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1970, s. 863.

<sup>9</sup> W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998, s. 45. W. Kołbuk, *Kościół wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772-1914*, Lublin 1992, s. 117-125.

<sup>10</sup> A.P. Dydycz, *Opisanie odnalezienia relikwii św. Jozafata Kuncewicza na tle jego życia oraz dziejów doczesnych szczątków*, „Rocznik Białkopodlaski” 2004, t. 12, s. 159-176.

<sup>11</sup> Oprócz strat terytorialnych w postaci utraty województwa czernihowskiego i około połowy województwa kijowskiego z Kijowem (miasto miało zostać przy Rosji tylko przez dwa lata ze względu na konieczność pacyfikacji Kozaków, a następnie wrócić do Rzeczypospolitej, jednak nigdy to nie nastąpiło), Rosja zastrzegła sobie prawo opieki nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej. Jak się później okazało, taki układ stanowił dla Rosji pretekst do mieszania się w wewnętrzne sprawy Polski, co zakończyło się w następnym stuleciu utratą przez nią suwerenności. Należy wspomnieć, że traktat dawał także Rzeczypospolitej możliwość opieki nad katolikami w Rosji, jednak ze względu na słabość państwa polskoliteńskiego było to trudne do realizacji.

<sup>12</sup> L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970.

parafii unickiej pod wezwaniem św. Michała Archanioła w Michalowie. Świątynia ta funkcjonowała przez kilkadziesiąt lat w XVIII wieku i organizacyjnie przynależała do dekanatu tomaszowskiego chełmskiej diecezji unickiej.

## 1. Powstanie parafii

Parafia jest najmniejszą terytorialnie jednostką organizacyjną Kościoła. Obejmuje ona obszar zamieszkały przez określoną grupę ludzi, dla której kapłan, wyposażony w specjalne uprawnienia, wypełnia posługi duszpasterskie<sup>13</sup>. Parafia jest podstawową jednostką w strukturze organizacyjnej Kościoła i jednocześnie najbardziej trwałym elementem krajobrazu kulturowego. Życie lokalnej społeczności było w całym omawianym okresie nierozwalnie związane z parafią, która, obok funkcji ściśle religijnych spełniała też zadania w dziedzinie oświaty i opieki społecznej oraz stanowiła ważne ogniwo w systemie administracji państwowej. Kontakt wiernych z Kościołem był jednym z zasadniczych czynników integrującym lokalną społeczność. Przymus parafialny, legitymizujący minimalny zakres obowiązujących w tych kontaktach norm, podkreślał i utrwalał naturalne więzi tworzące się poprzez związek z Kościołem, pogłębiając tym samym proces konsolidacji zbiorowości zamieszkującej parafię<sup>14</sup>.

Utworzenie każdej parafii było wynikiem dwóch zasadniczych czynników. Pierwszym z nich była fundacja, która obejmowała budowę świątyni oraz zapewnienie nowej parafii podstaw materialnych. Drugi etap stanowiła erekcja będąca prawnokanonicznym usankcjonowaniem procesu zapoczątkowanego przez inicjatywę fundatora<sup>15</sup>.

Dla określenia czasu powstania kościołów parafialnych najbardziej wiarygodne są dokumenty fundacyjne i erekcyjne. Dokument fundacyjny zapowiadał jedynie zaistnienie stanu prawnego, dokument erekcyjny zaś stan ten tworzył<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> M. Nowodworski, *Parafia*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 18, Warszawa 1892, s. 200.

<sup>14</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965, s. 9; tenże, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 237-238; tenże, *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne w średniowiecznej Polsce*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 7(1969), s. 207.

<sup>15</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu*, s. 11, 14.

<sup>16</sup> Zasadniczą funkcją dokumentu fundacyjnego było określenie materialnych podstaw



Parafia unicka w Michalowie została utworzona 31 marca 1711 roku, kiedy to Michał Czarnowski – właściciel wsi, a przy tym skarbnik ruski - ufundował cerkiew pod wezwaniem św. Michała Archanioła. Powodem tej decyzji – jak zapisał w akcie erekcyjnym – był fakt, iż jego miejscowość zamieszkiwali grekokatolicy<sup>17</sup>. Należy sądzić, że unicy byli spadkobiercami ludności prawosławnej, która pierwotnie zasiedlała te tereny, co może potwierdzać wzmianka o znajdującej się tu cerkwi, odnotowana w rejestrze poborowym z 1472 roku<sup>18</sup>. Cerkiew ta działała krótko, bowiem nie informują już o niej źródła z XVI i XVII wieku. Wiemy natomiast, że przed 1699 roku wieś należała do parafii Siemnice, ponieważ 12 lutego tegoż roku jej właściciel, *Michał Bougard z Czarnowa-Czarnowski, przyłączając ją do parafii Rachanie zaznaczył, że wierni „wszelkie pożytki do niej należące, jak z dawna dawali do cerkwi siemnickiej”<sup>19</sup>, mieli oddawać teraz parochowi rachąnskiemu.*

## 2. Cerkiew i jej wyposażenie

*Niezbędnym miejscem do sprawowania obrzędów religijnych jest świątynia. Budowle o takim charakterze bardzo często są wyposażone w liczne przedmioty służące wyłącznie kultowi religijnemu, takie jak ołtarze, obrazy, relikwie, kadzielnice i inne. Ich obecność wyraża sakralny charakter miejsca, są one również niezbędne przy wielu obrzędach. Wiara w obecność Boga w świątyni zobowiązuje człowieka, który w niej przebywa, do ściśle określonego zachowania.* Akta wizytacji pozwalają określić stan materialny świątyni w poszczególnych latach, bowiem wizytatorzy tego typu obiekty religijne dość szczegółowo opisywali, spisywali wyposażenie, oceniali ich kondycję i wyliczali ewentualne zniszczenia.

Nową cerkiew fundator wystawił „na pagórku przed dworem, przy drodze [wiodącej] ku miasteczku Rachaniom, blisko obszaru dworskiego”<sup>20</sup>. Świątynia była budowlą drewnianą, krytą gontem. Nad wejściem wisiał

---

funkcjonowania świątyni, bez których nie mogłaby ona spełniać swoich zadań. Zob.: W. Wójcik, *Fundacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski, t. 5, Lublin 1989, kol. 760-761.

<sup>17</sup> Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej: APL], Chełmski Konsystorz Grecko-Katolicki [dalej: ChKGK], sygn. 103, k. 162v-163.

<sup>18</sup> A. Janeczek, A. Świeżawski, *Rejestr poboru łanowego województwa bełskiego z 1742 roku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1991, R. 39, nr 1, s. 46.

<sup>19</sup> APL, ChKGK, sygn. 1, s. 272.

<sup>20</sup> Tamże, sygn. 103, k. 162v-163.

drewniany krzyż ozdobiony blaszanymi „sztuczkami”, od którego rozchodziły się drewniane promienie. Cerkiew miała pięć okien z drewnianą oprawą oraz jedne drzwi wejściowe, które były osadzone na biegunach: u dołu na drewnianym, a u góry na żelaznym<sup>21</sup>. Drzwi zamykane były na żelazny, wewnętrzny zamek i dwa żelazne *proboje*<sup>22</sup>. Stan cerkwi uległ degradacji już w 11 lat po jej wzniesieniu. Informację taką znajdujemy w relacji biskupa Józefa Lewickiego, wizytującego parafię 15 stycznia 1722 roku. Hierarcha zaznaczył, że ściany świątyni były solidne, ale dach wymagał naprawy<sup>23</sup>. Podczas kolejnej wizytacji kondycja cerkwi nie tylko nie uległa poprawie, ale nawet się pogorszyła, o czym wzmiankowali komisarze: Józef Ostaszewski i Jan Jakielnicki kontrolujący parafię w 1732 roku<sup>24</sup>. Kontrolerzy odnotowali, że „drewniana cerkiew potrzebuje wielkiej naprawy”. Wspomnieli również, że przy cerkwi znajdowała się dzwonnica, w której w różnych okresach zawieszano jeden albo dwa dzwony.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności kościoła, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest także zasobność w atrybuty religijne. Wśród sprzętu kościelnego możemy wyróżnić naczynia liturgiczne - argenteria (kielich, patena, ampułki, puszkę na komunikanty), wyposażenie ołtarza (krzyż, świecznik, obrusy) i szaty liturgiczne (alba z paskiem, ornat, komża, sutanna, stuła, kapa itp.)<sup>25</sup>.

Parafia michalowska przez cały czas swego istnienia była dość dobrze wyposażona w utensylia<sup>26</sup>. Co prawda źródła dotyczące tej świątyni nie

<sup>21</sup> Bieguny - drewno osadzone obrotowo na osiach, służące do zawieszenia skrzydeł drzwiowych lub wrót. Zob.: B. M. Seniuk, *Osiemnastowieczna terminologia z zakresu architektury i sztuki cerkiewnej oraz organizacji Kościoła Wschodniego. Materiały do słownika na podstawie protokołów wizytacyjnych eparchii włodzimierskiej*, w: *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym, S. Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, red. S. Stępień, Przemyśl 2000, s. 337.

<sup>22</sup> Proboj (staropolsko i rosyjsko probój) - skobel. Zob.: tamże, s. 344.

<sup>23</sup> APL, ChKGK, sygn. 100, k. 25.

<sup>24</sup> Tamże, sygn. 103, k. 163v.

<sup>25</sup> W tradycji bizantyjskiej wyróżnia się 5 kolorów szat liturgicznych: biały (srebrny), symbolizujący światłość Bożej Chwały i oświecenie umysłu, używany w czasie największych świąt, np. Paschy (Zmartwychwstania Pańskiego); żółty (złoty), symbolizujący aniołów, używany najczęściej w trakcie roku liturgicznego; czerwony, symbolizujący szatę, w którą był ubrany Chrystus przed Piłatem, oraz krew męczenników; kolor postny, używany szczególnie w Wielkim Poście i na pogrzebach; niebieski, używany podczas świąt maryjnych; zielony, używany raz w roku podczas święta Zesłania Ducha Świętego. Zob.: B. Snela, *Kolory liturgiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut, A. Szostek, R. Sawa, K. Gwóźdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, Lublin 2002, t. 9, kol. 385-386.

<sup>26</sup> Wyposażenie cerkwi p.w. Św. Michała w Michalowie opisano na podstawie dwóch

wspominają o ikonostasie, jednak jest mowa o deesisie na malowanym płótnie<sup>27</sup>, który właśnie mógł być pozostałością po ikonostasie. Podobnie w protokołach nie podano liczby ołtarzy w świątyni, jednak po ilości antyminsów, a było ich dwa, można się domyślać, że były tam także dwa ołtarze<sup>28</sup>. Źródła informują natomiast, że do liturgii służyła puszka *pro conservando Venerabili*<sup>29</sup>, najpierw drewniana, później cynowa, na początku jeden, a potem dwa cynowe kielichy, a także wykonane z cyny pateny<sup>30</sup>, gwiazdy<sup>31</sup> i łyżeczki<sup>32</sup>. Mensy zasłaniały trzy antependia malowane na płótnie<sup>33</sup>. W skład wyposażenia ołtarzy w Michalowie wchodziły także dwa

---

protokołów wizytacji: pierwszego - z 15 I 1722 r., sporządzonego przez Józefa Lewickiego, biskupa rateńskiego i bełskiego, archimandryty żydyczyńskiego oraz drugiego - z 25 X 1732 r., zanotowanego przez skarbnika ruskiego, Michała Czarnowskiego. Zob.: APL, ChKGK, sygn. 100, k. 25-25v; sygn. 103, k. 163v.

<sup>27</sup> Deesis - górna strefa ikonostasu. Zob.: B.M. Seniuk, *dz. cyt.*, s. 317.

<sup>28</sup> Antymins - jedwabna lub płócienna chusta przedstawiająca scenę złożenia Chrystusa do grobu, rozkładana na prestole (najświętsze miejsce w ołtarzu cerkwi) do sprawowania Eucharystii. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001, s. 12-13.

<sup>29</sup> Puszka *pro venerabili* - naczynie w kształcie kielicha do przechowywania chleba eucharystycznego. Zob.: tamże, s. 92.

<sup>30</sup> Patena (dyskos) - mały, złoty, położony lub wykonany z innego drogiego metalu talerzyk, na którym kapłan kładł chleb eucharystyczny (prosoforę). Dyskos powinien mieć nóżkę, która pomagała przenosić chleb eucharystyczny ze stołu ofiarnego (proskomidyńki) na Święty Ołtarz. Podczas obrzędu przygotowania darów ofiarnych symbolizuje on żłobek betlejemski, jak również pojednanie i zjednoczenie wszystkich ludzi wierzących w Jezusa. Zob.: tamże, s. 79.

<sup>31</sup> Gwiazda - dwa metalowe połączone ze sobą łuki, tworzące formę krzyża greckiego. Symbolizuje gwiazdę betlejemską, która doprowadziła do Chrystusa trzech mędrców ze Wschodu. Stawiana była na dyskosie (symbolu żłóbka). Drugą funkcją gwiazdy było oddzielnie leżącego na dyskosie chleba eucharystycznego od pokrowców, którymi nakrywano dyskos. Zob.: tamże, s. 15.

<sup>32</sup> łyżeczka - zwana w liturgicznych księgach lawyną, służyła do udzielania wiernym Komunii Świętej. Miała być wykonana z tego samego materiału, co kielich i dyskos. Symbolizowała kleszcze, którymi Serafin wziął żarzący się węgiel z ołtarza Bożego i oczyścił nim usta proroka Izajasza. Podobnie też kapłan przy pomocy łyżeczki udziela wiernym Komunii Świętej i oczyszcza ich grzechy. Przenajświętsze Ciało i Krew Pańska, niejako żarzący się węgiel, oczyszcza ciało i duszę tych, którzy wierzą w naukę Chrystusa, zaś słowa z modlitwy służą poświęceniu łyżeczki liturgicznej. Zob.: tamże, s. 59.

<sup>33</sup> Antependium - dekoracyjna zasłona przedniej części mensy ołtarzowej, przedstawiająca sceny z życia Chrystusa, Matki Bożej lub świętych. Zob.: B.M. Seniuk, *dz. cyt.*, s. 336.

korporały<sup>34</sup>, trzy palki<sup>35</sup>, bursa<sup>36</sup>, dwa bławatne welony<sup>37</sup>, piętnaście różnych białych chust, obrusów i zawis. Ponadto w źródle wymieniono dwie anszuszowe zasłonki<sup>38</sup>, dwie białe bawełnice<sup>39</sup>, półjedwabną zasłonkę w paski i zieloną zasłonkę harusową<sup>40</sup>. Z innych przedmiotów, które należy także zaliczyć do wyposażenia ołtarza, wymieniony został dzwonek do elewacji, cztery pary toczonych lichtarzy, spiżowy trybularz<sup>41</sup>, dwa sznurki prostych koralików oraz wykonane z blachy łódka na kadzidło<sup>42</sup>, cztery korony, dziesięć gwiazdeczek i krzyżyk. Ponadto w świątyni znajdowały się również: blaszany krzyż „dęty” na drewnianym sedesie<sup>43</sup>, pięć drewnianych krzyży, dwie płócienne chorągwie oraz dwa „drzewka” do żołnierskich chorągwi. Na ścianach wisiały obrazy: trzy moskiewskie oprawione w mosiądz, trzy staroświeckie „malowane na drewnie” i dwa na płótnie. U sufitu zawieszona była blaszana lampa. Wśród ksiąg cerkiewnych, znajdujących się na wyposażeniu kościoła, możemy wymienić zarówno dzieła rękopiśmienne, jak i drukowane. Do pierwszej grupy zaliczała się ewangelia, którą zdobiło pięć blaszanych nieokreślonych „sztuczek”, trefioj<sup>44</sup> i apostoł<sup>45</sup>. Na-

<sup>34</sup> Korporał - lniane płótno, na którym w czasie mszy świętej stoi kielich i patena z hostią. Zob.: A. Markunas, T. Ucztielew, *dz. cyt.*, s. 53.

<sup>35</sup> Palka - płótno do nakrycia kielicha mszalnego. Zob.: tamże, s. 76.

<sup>36</sup> Bursa - torebka do przechowywania korporału lub komunii św. dla chorych. Zob.: tamże, s. 20.

<sup>37</sup> Przez naramienny welon kapłan przy uroczystym błogosławieństwie ujmuje monstrancję. Zob.: tamże, s. 115. Bławatny - od XV w. kolor niebieski, nasyciony. Zob.: I. Turnau, *Słownik ubiorów. Tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry, broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX w.*, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>38</sup> Anszusz - płótno niskiego gatunku. Zob.: tamże, s. 17.

<sup>39</sup> Bawełnica - gruba tkanina bawełniana lub o bawełnianej osnowie i wełnianym albo bawełnianym wątku. Zob.: tamże, s. 16, 20.

<sup>40</sup> Arus (harus) - tkanina wełniana lub półwełniana różnej szerokości, używana w Polsce XVII-XVIII w. Zob.: tamże, s. 16.

<sup>41</sup> Trybularz - kadzielnica. Zob.: A. Markunas, T. Ucztielew, *dz. cyt.*, s. 113.

<sup>42</sup> Łódka - naczynie na kadzidło. Zob.: tamże, s. 59.

<sup>43</sup> W przypadku blaszanego krzyża dętego chodziło zapewne o to, że nie był to całkowity odlew, tylko w środku był pusty.

<sup>44</sup> Trefioj (minieja prazdnicznaja) - książka cerkiewna, zawierająca wybór tekstów formularzy świątecznych większych świąt wyjętych z minei miesięcznej. Zob.: O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego*, Warszawa 1979, s. 128.

<sup>45</sup> Apostoł - księga zawierająca dzieje i listy apostołów. Zob.: A. Markunas, T. Ucztielew, *dz. cyt.*, s. 13.

tomiast w grupie drugiej należy umieścić służebnik lwowski<sup>46</sup>, trebnik<sup>47</sup>, oktoich<sup>48</sup> i psalterz<sup>49</sup>. Wymienione są także: „ewangelijka i psalterka *in sub nigro*”, przez co zapewne należy rozumieć niewielkich rozmiarów ewangelię i psalterz. Z szat liturgicznych parochowie michalowscy mieli do dyspozycji dwa czerwone aparaty<sup>50</sup> (kitajkowy<sup>51</sup> i płócienny z narękawkami<sup>52</sup>), trzy alby i trzy paski.

### 3. Uposażenie parafii

Podstawę uposażenia duchowieństwa stanowiły majątki beneficjalne, z którymi związane były także serwituty. Beneficja plebańska składała się z ziemi uprawnej, łąk, ogrodów, czynszów, najmu domów, propinacji, mesznego, stołowego i dziesięcin (iskopu)<sup>53</sup>. Uzupełnienie stanowiły serwituty: wolny wyrąb drewna w lasach na opał i budowę, połów ryb oraz użytkowanie pastwisk. Ważnym źródłem dochodów duchowieństwa były opłaty *iura stolae*, a także dochody z tacy i jałmużny<sup>54</sup>. Pierwszy rodzaj

<sup>46</sup> Służebnik - księga przeznaczona dla diakonów i prezbiterów Kościoła wschodniego; zawiera porządek nabożeństw i krótkie uwagi dla chóru lub psalmisty. Zob.: tamże, s. 100.

<sup>47</sup> Trebnik - zbiór okazjonalnych modlitw i rytuałów towarzyszących posługom religijnym w Kościele wschodnim. Zawiera porządek udzielania sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw. Zob.: tamże, s. 112.

<sup>48</sup> Oktoich - księga zawierająca materiał liturgiczny przeznaczony dla chóru i psalmisty, używana w ciągu tygodnia podczas nabożeństw w cerkwi oraz w ciągu roku według ośmiu tonacji śpiewu liturgicznego w cyklu ośmiotygodniowym. Zob.: tamże, s. 73-74.

<sup>49</sup> Psalterz - część księgi liturgii zawierająca psalmy, podzielona na różne dni i pory dnia w cyklu czterotygodniowym. Zob.: tamże, s. 92.

<sup>50</sup> Aparaty - szaty liturgiczne. Zob.: B.M. Seniuk, *dz. cyt.*, s. 320.

<sup>51</sup> Kitajka - cienka, dość gęsta, gładka tkanina jedwabna o splocie płóciennym, jednobarwna lub mieniąca się. Najprostsza i najpospolitsza z tkanin jedwabnych. Wyrabiana na Wschodzie, w XVII w. importowana do Polski z Turcji. Za Stanisława Augusta wytwarzana w Gdańsku. Zob.: I. Turnau, *dz. cyt.*, s. 87.

<sup>52</sup> Epimanikion (poruczy) - narękawek przy dłoniach ułatwiający wygodne odprawianie liturgii św. Zob.: A. Markunas, T. Uczitiel, *dz. cyt.*, s. 33, 84.

<sup>53</sup> Meszne - rodzaj daniny rocznej, składanej proboszczowi przez parafian w formie czynszu pieniężnego lub w naturze (zapewne zobowiązującej go do odprawiania mszy). Stołowe - rodzaj czynszu płaconego proboszczowi od domów. Zob.: A. Zajda, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 roku)*, Warszawa-Kraków 1979, s. 126, 186. Iskop - danina oddawana w zbożu. Zob.: J. Kość, *Słownictwo regionalne w XVII-XVIII-wiecznych księgach miejskich wschodniej Lubelszczyzny*, „Studia językoznawcze”, t. 13, Wrocław 1988, s. 73.

<sup>54</sup> Dla przykładu w niezbyt odległej parafii Czartowiec pobierano w XIX w. następujące opłaty *iura stolae*: akt urodzenia dziecka - 65 kopiejek [dalej: kp.], zapowiedzi małżeńskie - 45 kp., akt małżeństwa - 45 kp., akt zgonu - 25 kp., ślub - 1 srebrny rubel [dalej: rs.] i 80 kp.,

świadczeń powodował jednak pewne nadużycia, które polegały na naliczaniu przez kapłanów wygórowanych należności. Aby uniknąć takiej sytuacji w Kościele były powszechnie stosowane taksy opłat *iura stolae*<sup>55</sup>. Największy dochód proboszcz uzyskiwał jednak z dziesięcin (snopowej i pieniężnej)<sup>56</sup>.

Z upływem czasu ilość ziemi stanowiącej uposażenie plebana ulegała pewnym wahaniom - część była tracona, a drogą różnych legatów i spadków zdobywano niejednokrotnie nową. Znaczne zmiany w tej kwestii następowały głównie na skutek upadku części parafii. Zazwyczaj w takich sytuacjach beneficjum było zajmowane przez kogoś z okolicznych plebanów, który przejmował również administrację nad wakującym kościołem. W następstwie przejścia beneficjów należących do świątyń, które stały się filiami, nastąpił wyraźny wzrost uposażenia poszczególnych zarządców parafii.

Nietrudno dokonać opisu beneficjum cerkwi michalowskiej, ponieważ dokładny tekst jego nadania znajduje się w akcie erekcyjnym. Fundator – Andrzej Czarnowski – zapisał: „Poła, bez których duchowny obejść się nie może, te się we trzy ręki naznaczają. Pierwsze, za młynem, wymierzone w obszarze między pańskim, a chłopskim polem, [zwane] Ostrowiem, [znajduje się za] wsią. Drugie pole idzie granicą ku Żwiartówku, od granicy rachańskiej, [przy którym], na końcu obszaru między Dąbrową, a granicą Niwki, [znajduje się] klin, jakby oddzielony od obszaru [poła]. Trzecie pole, za stawem michalowskim, [ciągnące się] zaraz od granicy od księżego pola w Wożuczynie, wydzielone [jest] od obszaru dworskiego [i] wymierzone wzdłuż w obszarze pańskim. Łąka wymierzona zaraz naprzeciw [poła] jako półłańcza, [została] dębowymi palami pozabijana i naznaczona. Także i druga [łąka] półłańcza, [ciągnie się] od Rachań ku granicy tamtej niwy. Trzecia zaś, naznaczona w Ostrowie [jako] także półłańcza, [cią-

---

zapowiedzi - 60 kp., wywód poślubionych i położenie - 95 kp., pochówek z towarzyszeniem śpiewu osoby powyżej piętnastu lat - 2 rs., 25 kp., dzieci młodszych - 1 rs., 20 kp., eksportacja-70 kp., wigilia śpiewana-2 sr. 25 kp., msza czytana-90 kp., msza śpiewana-3 rs. 15 kp., dzwonienie jeden raz, gdy świątynia ma więcej niż dwa dzwony - 45 kp. Zob.: APL, ChKGK, sygn. 315, k. 46v. Szerzej na temat *iura stolae* patrz: M. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285-1918*, Lublin 1995.

<sup>55</sup> W 1818 r. Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydała taksy wysokości opłat *iura stolae*. Ich wysokość była zależna od jednej z trzech klas, na jakie zostali podzieleni parafianie. Przynależność do klas zależała od majątności wiernego. Zob.: APL, ChKGK, sygn. 604, s. 438-439.

<sup>56</sup> J. Półciwiatek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI – XIX wieku*, Rzeszów 1974, s. 93.

gnie się] do tego pola za wsią i za młynem. Iskop należy się takowy, jak bywał od chłopów, gdy do innej parafii należeli i teraz takowy się naznacza. Inne dochody zwyczajowi należyte same się daje Panie Boże<sup>57</sup>. Jak informuje źródło, paroch ze wszystkich swoich gruntów zebrał 40 kop zboża, a dodatkowo parafianie unicki zobowiązani byli uiszczać mu dziesięcinę w wysokości pół kopy z gruntu.

W 1730 roku ówczesny duchowny w swoim gospodarstwie posiadał dwa woły i dwa konie, wykorzystywane podczas uprawy gruntu, a także 2 krowy, które dostarczały mleka do wyrobu sera i śmietany. Źródła nie wspominają o drobiu, ale jest pewne, że paroch w swoim gospodarstwie posiadał kury, kaczki i gęsi, które stanowiły uzupełnienie diety domowników.

#### 4. Plebania i zabudowania gospodarcze

Dom, w którym mieszka pleban (proboszcz), nazywa się plebanią. Był to zwykle obiekt znajdujący się w pobliżu świątyni, który zmieniał swoich mieszkańców czy posesorów zgodnie z tym, jak zmieniali się kolejni rządcy parafii. Nie wiadomo, kiedy powstała pierwsza plebania i budynki plebanalne, można się jedynie domyślać, że miało to miejsce wówczas, kiedy powstała pierwsza cerkiew lub niewiele później. Wiadomo także, że plebanie często ulegały zniszczeniu z powodu starości, pożarów i innych zdarzeń losowych. Duży wpływ na taki stan rzeczy miał także nietrwały materiał - najczęściej drewno lub chrust, z jakiego były wybudowane.

Źródła niewiele mówią na temat plebanii i zabudowań gospodarczych w Michalowie. Pierwsza wzmianka o proboszczówce pochodzi z 1722 roku. Dowiadujemy się z niej tylko tyle, że budynek był drewniany i usytuowany w ogrodzie za cerkwią<sup>58</sup>. Z kolei wśród budynków gospodarczych wymieniono stodołę, chlewy i „przybudynki potrzebne do wygody”. Nie wiemy dokładnie, co miał na myśli autor, mówiąc o „przybudynkach”, ale możemy się domyślać, że w wołowni trzymano woły, w stajni konie, a w kurniku drób.

#### 5. Duchowieństwo parafialne

Wśród duchowieństwa parafialnego naczelną pozycję zajmował proboszcz (paroch), który był zarządcą parafii. Podlegali mu pozostali du-

---

<sup>57</sup> APL, ChKGK, sygn. 103, k. 162v-163.

<sup>58</sup> Tamże, sygn. 100, k. 25v.

chowni, działający przy kościele parafialnym. Decydujący wpływ na wybór plebana mieli wówczas kolatorzy kościołów parafialnych, którzy przedstawiali kandydata biskupowi<sup>59</sup>. Biskup kandydata instytuował, a odpowiedni dziekan wprowadzał na urząd. Proboszcz był w parafii prawnie zatwierdzonym, stałym, trudno usuwalnym duszpasterzem. Pod jego zarządem znajdował się także majątek parafialny.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich część duchownych podejmowała pierwszą pracę w charakterze pomocników rządców parafii. Tę grupę duchowieństwa parafialnego stanowili wikariusze<sup>60</sup> i koadiutorzy<sup>61</sup>, w stosunku do których w XIX wieku używano również określenia „кооператор” (kooperator)<sup>62</sup>. Pomocnicy ci angażowani byli przez proboszczów, którzy ze względu na podeszły wiek lub stan zdrowia nie mogli podjąć swym duszpasterskim obowiązkom. Jednakże ze względu na stałe zmniejszanie się liczby duchowieństwa unickiego ilość takich pomocników była zazwyczaj niewielka, a okres ich pracy krótki, najczęściej wynoszący od kilku miesięcy do jednego, dwu, rzadko kilku lat. Pomocnicy zostawali więc najbliższymi współpracownikami parochów i byli utrzymywani wyłącznie z prowizji. Proboszczowie wyznaczali również wysokość pensji wikariuszy i kooperatorów.

Pierwszym odnotowanym w źródłach proboszczem parafii w Michalowie był Michał Mironowicz, który został wymieniony w protokole wizytacji z 1720 r.<sup>63</sup> Nie był to z pewnością pierwszy duszpasterz nowo erygowanej parafii, ponieważ w momencie kontroli miał 30 lat. Niestety, o poprzedniku/poprzednikach Michała Mironowicza źródła nie informują. Na stanowisku parocha zastąpił go zapewne Michał Białoszewicz, który zmarł w 1730 roku. Po jego śmierci urząd proboszcza objął Daniel Gierowski,

<sup>59</sup> Kolator, *collator* - patron sprawujący aktualnie opiekę materialną nad cerkwią, posiadający prawo opiniowania kandydatów na proboszczów. Zob.: B.M. Seniuk, *dz. cyt.*, s. 337.

<sup>60</sup> Wikariusz, łaciński *vicarius* - zastępca działający w czyimś imieniu. Zob.: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 989. W języku słowiańskim: vikar, pomożni duhovnik - ksiądz pomocniczy. Zob.: F. Vodnik, *Słownik polsko-słoweński*, Lublana 1977, s. 1030.

<sup>61</sup> W języku łacińskim *coadiutor* (koadiutor), to współpracownik, pomocnik. Zob.: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, s. 116. „W szczególności Koadjutor, którego osoba duchowna dla podeszłości wieku, lub dla starości przybiera, wyznaczając po śmierci swojej następcą na urządzie”. Zob.: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860, s. 390.

<sup>62</sup> *Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński Teodora Witwickiego z połowy XIX wieku*, oprac. J. Dzendzeliwski, Warszawa 1997, s. 107, 326.

<sup>63</sup> APL, ChKGK, sygn. 100, k. 26.



mający wówczas zaledwie 33 lata<sup>64</sup>. Zakładając, że nie zaszły jakieś nadzwyczajne okoliczności, wydaje się, że duchowny ten sprawował swoją funkcję do końca istnienia parafii w Michalowie.

Podstawowym obowiązkiem duszpasterskim było odprawianie nabożeństw cerkiewnych i udzielanie posług religijnych (chrzty, śluby, grzebanie zmarłych, spowiedź). Ważnym elementem w pracy księdza było ponadto nauczanie wiary Cerkwi greckokatolickiej. Sprowadzało się to do niedzielno-świętecznego odmawiania pacierza i katechizacji ludu. Ponadto plebani byli zarządcami majątku parafialnego. Do ich obowiązków należało także prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie wiernym przykładu moralnego prowadzenia się i przekazywanie wzorców chrześcijańskiego życia. Z reguły duchowni wypełniali te powinności w sposób prawidłowy, zgodnie z zasadami Cerkwi, chociaż zdarzały się i odstępstwa w tym zakresie. Niestety, nie dysponujemy żadnym materiałem źródłowym, mówiącym o pracy duszpasterskiej księży w parafii Michalów. Z tego samego powodu trudno również ustalić liczbę parafian. Możemy być jednak pewni, że wiernymi w nowej parafii zostali wszyscy mieszkańcy wyznania unickiego z Michalowa.

W przypadku parafii michalowskiej znamy dokładną datę zakończenia jej działalności. Dzięki „Inwentarzowi cerkwi parafialnej rachańskiej z jej afiliowanymi grodyślawicką i werechańską, stosownie do rozporządzenia Konsystorza Chełmskiego z 5 czerwca 1813 roku [...], po zejściu przez Jana Panasińskiego, plebana byłego rachańskiego, a dziekana tomaszowskiego na gruncie spisane” wiemy, że miało to miejsce 24 marca 1747 roku<sup>65</sup>. Na pewno likwidacja parafii w okresie staropolskim nie była zjawiskiem częstym. Można się domyślać, że w tym przypadku przyczyną mogła być zbyt mała liczba wiernych lub zły stan świątyni, której naprawy nie uzasadniała niewielka liczba parafian.

## Zakończenie

Podsumowując można śmiało stwierdzić, że powstanie parafii w Michalowie było odzwierciedleniem duchowych potrzeb i przekonań religijnych mieszkańców, a jej funkcjonowanie świadectwem potencjału finansowego

---

<sup>64</sup> Poparcie na stanowisko parocha otrzymał 27 III 1730 r. od małżonków Czarnowskich. Zob.: APL, ChKGK, sygn. 103, k. 163v.

<sup>65</sup> Tamże, sygn. 139, k. 279v.

i zaangażowania wiernych. Cerkiew w ciągu pierwszych lat istnienia otrzymała niezbędne podstawy ekonomiczne i wyposażenie umożliwiające odprawianie obrzędów. Paramenty liturgiczne były wymieniane i uzupełniane, a mimo to ich ilość i jakość często była przyczyną trosk wizytujących parafię duchownych. Fundator parafii zadbał o zabezpieczenie bytu parocha i jego rodziny, ufundował cerkwi grunty i zapewnił należne zwyczajowo powinności od parafian.

Niewiele można natomiast powiedzieć na temat warunków mieszkaniowych parocha. Źródła ograniczają się jedynie do stwierdzenia istnienia plebanii i określenia jej stanu. Podobne informacje dotyczą budynków gospodarskich. Z powodu braku źródeł nie udało się oszacować ilości wiernych, założono tylko, że byli nimi wszyscy unicy mieszkający w Michalowie. W przypadku duchowieństwa zarządzającego parafią ustalono, że w badanym okresie w parafii rezydowało co najmniej trzech proboszczów.

### Streszczenie

Artykuł przedstawia zarys dziejów parafii unickiej w Michalowie od roku 1711 do końca jej funkcjonowania jako jednostki samodzielnej. Na wstępie określono położenie geograficzne siedziby parafii, jej wielkość i miejsce w strukturach organizacyjnych Kościoła. Analizując protokoły powizytacyjne biskupów chełmskich przedstawiono wygląd świątyni parafialnej i jej wyposażenie. Następnie w miarę możliwości odtworzono wygląd plebanii i budynków ekonomicznych. W dalszej części określono beneficjum cerkiewne i pokazano zachodzące w nim zmiany w badanym okresie. Na koniec zwrócono uwagę na liczbę wiernych oraz odtworzono liczbę duszpasterzy pracujących w tej parafii.

**Słowa kluczowe:** *Michalów, parafia unicka, cerkiew, duchowieństwo, unicy, uposażenie, utensylia, paramenty.*

## The Uniate Parish in Michalów in the Years 1711-1747

### Summary

The paper presents an outline of the history of the Uniate parish in Michalów from 1711 to the end of its functioning as an independent entity. At the outset the article defines the geographical location of the parish,

its size and position in the organizational structures of the Church. During the analysis of post-inspection protocols written by bishops of Chełm, as far as it was possible, the appearance of the church and its fittings are presented. The personal information of the three local clergy members managing the parish are identified. On the basis of the foundation act the benefice of the priests is characterized. The remainder of the article presents the state of the residential and farm buildings. At the end of the paper the approximate time of the liquidation of the parish and its incorporation into the neighboring parish of Rachanie is presented.

**Key words:** *Michalów, Uniate parish, Orthodox Church, parish priest), Uniates, endowment, utensils*



KS. TADEUSZ KASABUŁA

## WARTOŚĆ ŹRÓDŁOWA AKT WIZYTACJI DIECEZJI WILEŃSKIEJ Z DRUGIEJ POŁOWY XVIII WIEKU

**Treść:** 1. Ogólna charakterystyka diecezji; 2. Ankiety; 3. Protokoły wizytacji (modelusze); 4. Raporty dziekańskie; Zakończenie

### 1. Ogólna charakterystyka diecezji

Powodem podjęcia zakreślonej tytułem problematyki są dwie zasadnicze okoliczności. Pierwsza to nowa, osobliwa, dość typowa dla tego okresu dziejów Kościoła w Polsce forma przeprowadzania wizytacji duszpasterskich, co nie mogło nie znaleźć oddźwięku w aktach, będących ich produktem. Problematyka ta jest też o tyle zajmująca, że dotyczy diecezji, która w swej organizacji terytorialnej nie miała odpowiednika w ówczesnej Rzeczypospolitej, a może i w Europie. Diecezja wileńska do roku 1783 była największym pod względem terytorialnym biskupstwem w państwie polsko – litewskim. W 1772 r. obejmowała obszar ok. 226 tysięcy km<sup>2</sup> i podzielona była na zaledwie 26 dekanatów, co w diecezji stanowiącej niemal połowę terytorium całej, obejmującej wówczas 10 diecezji, metropolii gnieźnieńskiej, już samo w sobie było osobliwością. Uderza tu przede wszystkim ogromne zróżnicowanie wielkości dekanatów pod względem terytorialnym. Najmniejszy dekanat - augustowski, rozciągał się na powierzchni 2.115 km<sup>2</sup>, największy – bobrujski, zajmował obszar 58.320 km<sup>2</sup>, a więc pod względem terytorialnym był o 4.000 km<sup>2</sup> większy od całej ówczesnej diecezji krakowskiej. Analizując wielkość poszczególnych dekanatów nie sposób nie zauważyć, że im dalej na wschód i południe, tym ich

---

**Ks. dr Tadeusz Kasabuła** – dr teol. w zakresie historii Kościoła, adiunkt w Katedrze Teologii Katolickiej UwB, wykładowca historii Kościoła w AWSD w Białymstoku i PWTW (Studium Teologii w Białymstoku), dyrektor Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku.

obszar był większy. Taka sytuacja przekładała się na gęstość sieci parafialnej i wielkość poszczególnych parafii. We wspomnianym dekanacie bobrujskim posiadającym 21 parafii, średnia jej wielkość to 4.166 km<sup>2</sup>, czyli aż 46 razy więcej, niż wynosiła średnia dla parafii ówczesnej archidiecezji gnieźnieńskiej. Oczywiście problem wielkości terytorialnej parafii dekanatu bobrujskiego, podobnie jak dekanatów orszańskiego, witebskiego, połockiego, czy nawet mińskiego należy rozpatrywać w kontekście nie tylko osadnictwa, ale także rozmieszczenia cerkwi, zwłaszcza unickich. W skali diecezji średnia wielkość parafii to 531 km<sup>2</sup>, co i tak stanowiło obszar trzykrotnie większy, niż średnia dla parafii w Koronie. Tak duże odległości pomiędzy kościołami parafialnymi dawały skutek taki, że wizytator pełniąc obowiązki swego urzędu, większość czasu spędzał w drodze, nocując albo w obskurnych zajazdach, skąd wynosił się tak szybko, jak tylko mógł, albo w gościnnych dworach magnackich i dworach szlacheckich, skąd z racji na ową gościnność życzliwych gospodarzy nie był w stanie wyrwać się nieraz przez kilka, czy kilkanaście dni. Dramatyzm pełnienia powinności wizytatora potęgował fatalny stan dróg, które tam tylko z nazwy były drogami i wszelkiego rodzaju element przestępczy, czyhający na co bardziej majątnych podróżnych.

## 2. Ankiety

W drugiej połowie XVIII stulecia parafie diecezji wileńskiej zwizytowano dwukrotnie. Obie przeprowadzono za rządów biskupa Ignacego Masalskiego. Wiadomo, że na przełomie 1762 i 1763 r. zwizytował on osobiście dekanaty grodzieński, knyszyński, augustowski i prawdopodobnie wołkowyski<sup>1</sup>. W ciągu następnego pięciu lat przeprowadził osobiście wizytację parafii w dekanatach wileńskim, radoszkowickim i pobojskim<sup>2</sup>. Pozostałe dekanaty zwizytowali w tym czasie sufragani: wileński i białoruski (obaj rezydowali w Wilnie) oraz przebywający na stałe w Obolcach na Bia-

<sup>1</sup> Archiwum Parafialne w Krynkach, Decretum reformationis Ecclesiae Parochialis 1762, k.nlb; Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, bez sygn. (dalej: AAB), Visitatio Ecclesiae Parochialis Korycinensis 1762, k. 1; Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej: APB), sygn. 2588, Visitatio Generalis Ecclesiae Parochialis Goniądzensis 1762, k. 1; Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), fond 43, nr 8185 (dalej: f.43-8185), Visitatio Generalis Ecclesiae Parochialis Grodnensis, 1762, s. 1.

<sup>2</sup> Centralne Archiwum Historyczne Litwy w Wilnie (dalej: CAHL), fond 694, opis 1, nr 3381 (dalej: f.694-I-3381), Wizytacje i inwentarze 1716-1799, k. 109, 120, 121.

łorusi archidiakon białoruski. Tak więc w latach 1762-1767 przeprowadzono wizytację całej diecezji<sup>3</sup>. Realizacja tego przedsięwzięcia była możliwa dzięki nowo wprowadzonej formie pozyskiwania informacji o beneficjach parafialnych, czyli tzw. ankietom. Pierwszą z nich rozpisano właśnie na potrzeby owej wizytacji z przełomu 1764 i 1765 r. Jej formularz zawierał 33 punkty w formie pytań. Nie jest z pewnością dziełem przypadku, że ich układ, kolejność i treść była pierwowzorem dla późniejszych protokołów wizytacyjnych, które zapewne sporządzano posiłkując się materiałem uzyskanym przy sporządzaniu ankiety. Do realizacją przedsięwzięcia opisu parafii na podstawie wskazówek ankiety zostali zobowiązani dziekani podczas najbliższej wizytacji dziekańskiej. Wypełniona, przesłana do kancelarii zadwornej i zaaprobowana przez biskupa ankieta dawała odpowiedzi na pytania o stan kościołów parafialnych, filii, altarii, prepozytur szpitalnych i innych fundacji. Zawarto tam informacje - dodać należy - o wysokim stopniu wiarygodności - dotyczące początków fundacji, a więc czasu erekcji, stanu zachowania i miejsca przechowywania dokumentów fundacyjnych (w parafii czy w archiwum diecezjalnym), stopnia ich wiarygodności, nazwiska fundatorów i obecnych kolatorów oraz wysokości i rodzaju pierwotnego i aktualnego uposażenia. Dość dokładnie opisano stan techniczny budowli sakralnych: świątyni parafialnej, kościołów filialnych i kaplic publicznych. Silny akcent położono na stan szpitali parafialnych, ich uposażenie, liczbę ubogich i warunki, w jakich ci egzystowali. W protokołach wizytacyjnych, a wcześniej w ankietach, odnotowano w miarę skrupulatnie informacje o bractwach religijnych, ich liczbie i rodzaju, o ich funduszach i aktywności członków. Niewiele miejsca, bo zaledwie dwa akapity, sformułowane zresztą dość nieprecyzyjnie, poświęcono życiu sakramentalnemu, pobożności i moralności parafian. W tym bloku tematycznym zamieszczono też, niejako ubocznie, bezcenne informacje o liczbie niekatolików z dokładnym wyszczególnieniem poszczególnych grup religijnych, wyznaniowych i obrządkowych<sup>4</sup>. Niestety, tak sporządzone opisy parafii, jako materiał pomocniczy dla wizytatorów generalnych, zachowały się jedynie w szczątkowych fragmentach. Dlaczego? Otóż po przeprowadzeniu wizytacji nie przywiązywano już do nich szczególnej wagi, gdyż wszystkie informacje tam zawarte, zweryfikowane i uzupełnione podczas wizytacji, zna-

---

<sup>3</sup> *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, coll. P. Rabikauskas, vol. 1: *Dioecesis Vilnensis et Samogitiae*, Romae 1971, s. 206.

<sup>4</sup> I. J. Massalski, *Illustribus, ac Admodum Reverendis Dominis Decanis...*, 1764 (list pasterski), s.nlb.

laży się w protokołach wizytacyjnych. Nie dbano o nie, często były świadomie brakowane, bo – zdaniem ówczesnych kancelistów – były po prostu zbędne i niepotrzebnie zajmowały miejsce w archiwum diecezjalnym.

Owe pierwsze badanie ankietowe, jakkolwiek przygotowane i przeprowadzone z wielkim rozmachem i niemałym nakładem sił i środków, nie było dziełem doskonałym, a ewentualne odpowiedzi na zawarte w ankiecie pytania nie dawały jeszcze całościowego, wyczerpującego obrazu parafii we wszystkich aspektach jej funkcjonowania. Autor ankiety pominął tak ważny element jak duchowieństwo parafialne. Ograniczył się jedynie do pytania o stopień realizacji obowiązku rezydencji plebana, opuszczając natomiast istotny problem liczby wikariuszy, ich wynagrodzenia, wykształcenia duchownych, pełnionych przez nich urzędów i piastowanych godności, wreszcie pominął zupełnym milczeniem ich obyczaje i stosunek względem wiernych. W ankiecie nie przewidziano też pytań o duchowieństwo zakonne na terenie parafii oraz to, czy zakonnicy są zaangażowani w duszpaństwo parafialne i w jakim zakresie. Brak też – co dziwi - jakiegokolwiek wzmianki o szkołach parafialnych. Defekt ten ujawnił się dopiero w trakcie wizytacji, zatem co bardziej roztropni wizytatorzy uwzględnili jednak pominięte w ankiecie fakty, tyle że nie wszyscy byli dostatecznie rozgarnięci, by to zrobić, a ci, którzy to zrobili, potraktowali te sprawy według własnego uznania i rozeznania, stąd nieraz zapisano tam informacje mało istotne z jednoczesnym pominięciem danych strategicznie ważnych.

Faktem jest, że biskup Massalski wspominając w dziesięć lat później przeprowadzone w latach sześćdziesiątych dzieło niespecjalnie był nim zachwycony, wziął winę na siebie, co wyznał w liście z 15 marca 1775 r. przyznając, że formularz ankiety nie był dopracowany, stąd też wyniki wizytacji nie ukazały w pełni faktycznego stanu poszczególnych zbadanych wówczas beneficjów<sup>5</sup>. Cokolwiek by o Massalskim nie mówić, to trzeba mu przyznać, że potrafił uczyć się na błędach. Bogatszy w doświadczenia lat wcześniejszych, przygotowując kolejną wizytację generalną diecezji przed zapowiedzianym synodem diecezjalnym, w roku 1775 listem pasterskim rozpiisał nową, uwzględniającą nasuwające się uwagi, ankietę. Tekst formularza, ogłoszony 15 maja 1775 r., tym razem bardziej rozbudowany, uwzględniał

<sup>5</sup> Biskup Massalski pragnąc w najbliższej perspektywie przeprowadzić kolejny opis wszystkich beneficjów swojej diecezji w skierowanym z tej okazji do duchowieństwa liście pasterskim zauważył, że: „Przestawaliśmy [...] w dotkliwości serca Naszego na dawniejszym w powszechności tylko od was sporządzonym opisanu”. I. J. Massalski, *Całemu Duchowieństwu Dyecezyi Naszey...*, 1775 (list pasterski), s.nlb.



wszystkie pominięte przed dziesięcioma laty problemy. Beneficjaci odpowiadając na 88 pytań, podzielonych na siedem bloków tematycznych, dali w miarę przejrzysty i całościowy obraz swych beneficjów. Formułując zażądania mające znaleźć się w ankiecie zwrócono szczególną uwagę na te właśnie aspekty funkcjonowania parafii, które zostały pominięte w formularzu z 1764 r. Tak więc aż 18 pierwszych akapitów poświęcono duchowieństwu. Oprócz danych personalnych plebana (imię, nazwisko, miejsce urodzenia, staż kapłański, rodzaj posiadanego beneficjum), uzyskano informacje o narodowości duchownych, ich wykształceniu, znajomości języków obcych i miejscu rezydencji, a także o pełnionych poza parafią urzędach i funkcjach. Zażądano wiedzy dotyczącej życia prywatnego plebanów, ich wierności powołaniu oraz relacji względem wiernych, szczególną uwagę zwracając na problem opłat za posługę sakramentalną i pytając wprost o nadużycia w tej dziedzinie. W akapicie dotyczącym wikariuszy zanotowano dane o ich liczbie, wykształceniu, gorliwości duszpasterskiej, pozyskano informacje o ich wynagrodzeniu i warunkach bytowych<sup>6</sup>. Jakkolwiek zakonom i klasztorom nie poświęcono tu większej uwagi, to jednak zebrano informacje najważniejsze, mianowicie te, które dotyczyły wzajemnych relacji na linii klasztor - parafia. Obok stereotypowych pytań o liczbę domów zakonnych, liczbę zakonników (z wyszczególnieniem księży, kleryków i braci zakonnych), ich regułę, uposażenie i wielkość klasztorów, znalazło się to najważniejsze, mianowicie: „czy [zakonnicy - T.K.] nie wdzierają się gwałtownie do rządu parafią i nie łamią praw plebańskich”<sup>7</sup>. Nieproporcjonalnie dużo miejsca poświęcono pominiętej uprzednio, a obecnie

---

<sup>6</sup> CAHL, f.694-I-3465, Statystyczne wiadomości o parafiach dekanatu kupiskiego, 1775, k. 1.

<sup>7</sup> Tamże k. 1-1v.; Biskup Massalski już jako prezes Komisji Edukacji Narodowej w początkach 1774 r. zobowiązał dziekanów, by podczas najbliższej wizytacji dziekańskiej szczególną uwagę zwrócili na istniejące w parafiach szkoły. Dziekani winni przekazać proboszczom wydany w 1774 r. „Przepis dla szkół parafialnych”, zawierający proponowany przez Biskupa program nauczania i wychowania oraz sposób organizacji szkół parafialnych, i zobowiązać rządców parafii do stosowania się do zawartych tam wskazówek, zmierzających do reformy i udoskonalenia szkolnictwa parafialnego. Obowiązkiem wizytatorów, w przypadku stwierdzenia braku szkoły, było ustalenie wraz z proboszczem odpowiedniego dla niej miejsca oraz próba zmobilizowania miejscowego ziemiaństwa do współpracy w jej wyposażeniu. Dołączył też do wspomnianego „Przepisu” opracowany na jego polecenie wzorcowy plan budynku szkolnego. *Pierwiastkowe przepisy pedagogiczne Komisji Edukacji Narodowej z lat 1773-1776*, wyd. Z. Kukulski, Lublin 1923, s. 22, 26, 28; *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie 1773-1794*, wyd. T. Wierzbowski, z. 37, Warszawa 1910, s. 48; tenże: *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773-1794*, Warszawa 1922, s. 80, 85-86.

gorąco dyskutowanej na forum ogólnokościelnym w Rzeczypospolitej problematyce szkół parafialnych. Na podstawie bloku pytań dotyczących stanu szkolnictwa parafialnego pozyskano niezwykle cenne informacje o budynku szkoły<sup>8</sup>, nauczycielu, jego uposażeniu i przydatności do pełnienia funkcji pedagogicznych, programie nauczania i wychowania, szczególną uwagę zwracając na fakt, by był on zgodny z zaleceniami podanymi w zredagowanym przez Komisję Edukacji Narodowej „Przepisie dla szkół parafialnych” z 1774 r. Uzyskano też odpowiedzi na pytania o stopień zaangażowania parafian w dzieło budowy szkół, o liczbę dzieci pobierających tam naukę oraz o sposób traktowania ich przez nauczyciela, zwanego dyrektorem<sup>9</sup>.

### 3. Protokoły wizytacji (modelusze)

Przeprowadzenie zapowiedzianego w 1774 r. synodu diecezjalnego od początku stało pod dużym znakiem zapytania, zatem czekano z rozpoczęciem ogólnodiecezjalnej wizytacji. A kiedy w końcu biskup Massalski odłożył go na czas nieokreślony, 31 października roku 1781 z jego kancelarii wyszedł dokument w formie dekretu, w którym rządca diecezji częściowo uregulował te sprawy, które miały być przedmiotem obrad synodalnych. Pomimo prowizorycznego charakteru tego rozporządzenia, pismo to było aktem przełomowym w organizacji wizytacji duszpasterskich. Wówczas to Massalski mocą rzezczonego „Rozporządzenia” ograniczył zwoływanie kongregacji dekanalnych na rzecz corocznych, prawem przepisanych, wizytacji dziekańskich<sup>10</sup>. Od momentu ogłoszenia pasterskiego decyzji wizytacje te, jako sposób poznania i kontroli stanu diecezji, nabrały szczególnego znaczenia. Były zresztą przygotowywane niezwykle starannie, a obowiązki ich odprawiania egzekwowany był z całą stanowczością. Nad prawidłowością przebiegu owych wizyt czuwał z polecenia Biskupa audytor jego kancelarii, były jezuita ksiądz Antoni Kruszewski<sup>11</sup>. Pierwszą tego rodza-

---

<sup>8</sup> CAHL, f.694-I-3465, Statystyczne wiadomości, 1775, k. 2v.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> I. J. Massalski, *Rozporządzenie Biskupa Wileńskiego*, [Wilno] 1781, k.nlb.

<sup>11</sup> Odpowiedzialność za organizacyjną stronę całego przedsięwzięcia spoczęła na audytorze kancelarii zadwornej, do którego biskup Massalski, znając jego pracowitość i sumienność, miał w sprawach urzędowych najwięcej zaufania. Znajduje to potwierdzenie w korespondencji urzędowej tego okresu, zawierającej wyjątkowo dużo pism adresowanych do osób podlegających wizytacji. Ponieważ zaplanowana na 1782 r. wizytacja generalna dziekańska w swej formie była czymś zupełnie nowym i wyjątkowym, ksiądz Kruszewski z wielkim taktem, ale też tonem wykluczającym możliwość jakiegokolwiek dyskusji,

ju wizytacją dziekańską, noszącą wszak wszelkie znamiona wizytacji generalnej, przygotował Kruszewski już w kilka miesięcy po wydaniu rozporządzenia z 1781 r. Z tej okazji 26 lutego 1782 r. kancelarię zadworną opuścił adresowany do wszystkich dziekanów diecezji list okólny<sup>12</sup>. Pismo to zawierało dołączony doń formularz wizytacji, zwany modeluszem, będący w swej treści i układzie niemalże odwzorowaniem ankiety z 1775 r. Dodano też szczegółowe wskazówki, według których wizytacja winna być przeprowadzona. Akta wizytacji należało sporządzić w dwóch egzemplarzach, z których jeden powinien zostać zaopatrzony w notę wizytatora, który miał obowiązek na ostatnich kartach akt zamieścić swoje uwagi. Ten egzemplarz, zaopatrzony w notę wizytatora-dziekana i jego pieczęć, należało odesłać do kancelarii zadwornej. Tam akta wizytacji skrupulatnie przeglądano<sup>13</sup>. Wizytator zobowiązał też plebana do sporządzenia inwentarza podawczego<sup>14</sup>.

Zestawienie i porównanie formularzy wizytacyjnych (modeluszy) oraz zawartość korespondencji urzędowej kancelarii zadwornej z lat osiemnastych i dziewiętnastych dowodzą, że ich zakres tematyczny i układ inspirowane były nasuwającymi się uwagami, będącymi wynikiem lektury akt wizytacji dziekańskich odbytych już w latach poprzednich.

Bardzo prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że Biskup, kładąc w latach osiemnastych tak silny akcent na wizytacje dziekańskie, posłużył się sprawdzonym już wcześniej wzorcem zaczerpniętym z praktyki stosowanej w diecezjach koronnych. Nieobce z pewnością było mu rozporządzenie ówczesnego biskupa płockiego, Michała Poniatowskiego z 30 października 1780 r., który powołując się na ustalenia ze Stolicą Apostolską, podniósł coroczne odprawiane wizytacje dziekańskie, po przejrzeniu ich akt przez upoważnione do tego osoby, do rangi wizytacji generalnych<sup>15</sup>.

---

rozwiązywał pojawiające się przy tej okazji problemy, łagodził spory, wyjaśniał nasuwające się co do jej przebiegu wątpliwości, udzielał porad. Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego - dział rękopisów (dalej: BUWil), fond 57, szafa B53, nr 1388 (dalej: f.57-B53-1388), Protokoły listów okólnych i partykularnych od J. O. X-cia Imści i od Imć X-a Audytora z woli jegoż J. O. X-ci Imści pisanych, 1782, s. 75, 134, 143, 435, 482, 622.

<sup>12</sup> Tamże s. 75.

<sup>13</sup> Tamże, s. 76-80.

<sup>14</sup> CAHL, f.604-I-12333, Instrumentum Delegationis, 1767, k. 1v; BUWil, f.57-B53-1413, Protocollum actorum curiae [...] D-ni Ignatii Jacobi principis Massalski, episcopi Vilmensis [...] sub auditoriatu. D. Antoni Kruszewski [...] 1780 [...] inchoatum 1780-1781, s. 4.

<sup>15</sup> M. Grzybowski, *Kościelna działalność Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego 1773-1785*, „Studia z Historii Kościoła w Polsce”, 7 (1983), s. 85.

Biskup Massalski wprowadził w żadnym z pism skierowanym w 1782 r. do dziekanów nie powołuje się na jakiegokolwiek w tej materii uzgodnienia z Rzymem, jednak narzucając się mimowolnie analogie w sposobie odbywania wizytacji dziekańskich tego okresu i ich równie wysoka ranga w obu diecezjach usuwają wątpliwości co do braku wzajemnych powiązań. Pozwala to na sformułowanie tezy, że także wizytacje diecezji wileńskiej przeprowadzone w latach 1782, 1783, 1784, 1785, 1786, 1788 i 1791 uznane zostały za wizytacje generalne. Przypuszczenie takie wydaje się tym bardziej uzasadnione, że w aktach tak kancelarii zadwornej, jak też konsystorza wileńskiego z tego okresu brak jakichkolwiek wzmianek o odprowadzanych, niezależnie od dziekańskich, wizytacjach generalnych.

Jedyny wyjątek stanowi wizytacja części diecezji przeprowadzona przez Biskupa na przełomie zimy i wiosny 1786 r. List okólny w tej sprawie wyszedł z kancelarii zadwornej 26 grudnia 1785 r. i skierowany był do dziekanów z dekanatów wschodniej i południowo-wschodniej części diecezji, najrozleglejszych, o najradszej sieci parafialnej i najbardziej oddalonych o Wilna. Adresatami pisma z grudnia 1785 r. byli zatem dziekani: połocki, witebsko-orszański, bobrujski, nowogródzki i słonimski<sup>16</sup>. Wizytacją objęto najprawdopodobniej te parafie i dekanaty, do których biskup Massalski podczas poprzedniej wizytacji w latach 1762-1767 nie dotarł. Na podstawie zachowanych wzmianek można w przybliżeniu ustalić kolejność wizytowanych dekanatów. Biskup wyjeżdżając z Wilna skierował się w stronę Słonima<sup>17</sup>. Oznaczałoby to, że tym razem rozpoczął wizytację od dekanatów w tej części diecezji najmniejszych: słonimskiego i nowogródzkiego, po czym skierował się na wschód, w stronę Słucka w dekanacie bobrujskim. Odwiedził tam nieliczne, pozostałe przy Rzeczypospolitej po 1772 r. parafie dekanatów witebskiego i orszańskiego oraz placówki duszpasterskie w również okrojonym przez zabór dekanacie połockim<sup>18</sup>. Łącznie od lutego do maja 1786 r. biskup Massalski zwizytował ok. 60 parafii i kilkanaście kościołów filialnych<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> BUWil, f.57-B53-1391, Protokoły listów, 1785, s. 348.

<sup>17</sup> Tamże, s. 185.

<sup>18</sup> Tamże, s. 185-186.

<sup>19</sup> CAHL, f.694-I-59, Raporty o stanie dekanatów diecezji wileńskiej, 1781-1791, k. 4-4v; M. Lorek, *Kościół Katolicki a Katarzyna II 1772-1784*, Warszawa 1910, s. 44 nn; J. Skarbek, *Organizacja parafialna w diecezji wileńskiej w latach 1772/73-1914*, „Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyn-Łomża”, 5-6 (1987-1988), s. 118.

#### 4. Raporty dziekańskie

Wypełnione w trakcie wizytacji dziekańskiej modelusze wraz z dekretami reformacyjnymi nie wyczerpywały całości jej akt. Dokumentację uzupełniały, sporządzane przy tej okazji według z góry ustalonego, jednakowego, wydawanego niemal każdego roku przez kancelarię zadworną schematu, raporty dziekańskie, będące niczym innym jak tabelarycznym zestawieniem najważniejszych informacji o poszczególnych parafiach dekanatu. Opracowywane przez księdza Kruszewskiego tabele miały ujednoczyć procedurę opisu podstawowych jednostek administracji terytorialnej diecezji i dać w miarę uporządkowany materiał statystyczny, a co za tym idzie, ułatwić dziekanom pracę. Pierwsze zachowane raporty o stanie dekanatów pochodzą z 1781 r., czyli zostały sporządzone bezpośrednio po zlikwidowaniu kongregacji dziekańskich i przejęciu ich funkcji przez wizytację<sup>20</sup>. Zawierają one 11 zasadniczych rubryk, w których dziekani podali kolejno informacje o: 1. liczbie parafii, 2. plebanach, 3. altarzystach i komendarzach, 4. klasztorach, 5. ludności parafii, 6. Szkołach parafialnych, 7. wysokości podymnego 8. szpitalu, 9. metrykach, 10. kaplicach prywatnych 11. kapelanach dworskich. Na szczególną uwagę zasługuje rubryka piąta, dostarczająca niezwykle bogatego materiału obrazującego strukturę demograficzną i wyznaniową parafii. Wyszczególniono tu wyjątkowo skrupulatnie liczbę urodzonych w ostatnim roku, zaślubionych, zmarłych, podano wiadomości dotyczące liczby osób przystępujących i nieprzystępujących do sakramentów świętych, traktując osobno szlachetnie urodzonych, osobno mieszczan, osobno włościan. Dane te uzupełniono informacjami o wiernych innych obrządków, wyznań i religii: unitów, prawosławnych określanych konsekwentnie mianem dyzunitów, protestantów, zwanych dysydentami, Żydów i Tatarów. Osobne miejsce w rubryce piątej poświęcono danym informującym o wielkości parafii oraz o ich odległości od Wilna<sup>21</sup>. Wydawane w latach późniejszych schematy raportów dziekań-

---

<sup>20</sup> Tabele danych statystycznych dekanatów zaczęto sporządzać po wydaniu przez Pasterza w 1781 r. „Rozporządzenia”. Już jego pierwsze punkty zobowiązywały proboszczów do zebrania w czasie najbliższej kołedy potrzebnych kancelarii zadwornej informacji. Zgromadzone dane pleban winien był w terminie do 15 lutego przesłać dziekanowi, by ten, uporządkowawszy otrzymane z terenu wiadomości i sporządziwszy na ich podstawie tabelę, mógł do 15 marca całość materiału przesłać do Wilna. I. J. Massalski, Rozporządzenie Biskupa Wileńskiego, 1781, k.nlb.

<sup>21</sup> CAHL, f.694-I-59, Raporty o stanie dekanatów diecezji wileńskiej, 1781-91 (raporty z dekanatów radoszkowickiego, kowieńskiego, grodzieńskiego, wileńskiego); CAHL,

skich nie wniosły już do wytworzonej w 1781 r. tabeli żadnych istotnych zmian. Różniły się one w zasadzie jedynie układem poszczególnych rubryk i ich kolejnością. Pewien wyjątek stanowią raporty z lat 1783-86, zubożone o dane dotyczące ludności niekatolickiej<sup>22</sup>.

W ten sposób przygotowywane i realizowane wizytacje dekanalne, zwłaszcza te odbywane po 1781 r. według nowych zasad, bardziej planowo i systematycznie, jakkolwiek nie zawsze bez zgrzytów, przyniosły skutek niewątpliwie pozytywny. Otrzymywana co roku ogromna ilość danych pozwalała biskupowi Massalskiemu, który osobiście nie był w stanie dotrzeć osobiście do wszystkich zakątków ogromnego terytorium diecezji, w miarę dokładnie poznać problemy powstające na najniższym szczeblu jej administracyjnego ustroju. Ubogacony taką ilością informacji mógł niewątpliwie bardziej skutecznie eliminować powstające nieprawidłowości i trafniej podejmować decyzje zmierzające do usprawnienia jej zarządu, o co też w trakcie całego swego pontyfikatu zabiegał.

## Zakończenie

Reasumując podkreślić należy, że akta wizytacji kanonicznych z analizowanego okresu, zwłaszcza te z lat osiemdziesiątych, charakteryzują się bardzo wysokim stopniem wiarygodności, gdyż - jako się rzekło - były one praktycznie wynikiem dwustopniowej kontroli, weryfikowane dodatkowo przez naczelne organa zarządu diecezją. Dodatkowym elementem weryfikującym były akta kolejnych wizytacji, potwierdzające i uzupełniające spostrzeżenia poczynione wcześniej oraz streszczenia tych akt ujęte w formie zestawień tabelarycznych. To ewenement w praktyce wizytacyjnej diecezji wileńskiej. Wartość tej dokumentacji tkwi też w jej kompletności. Jeżeli materiał wizytacji danego dekanatu zachował się, to zachował się w całości w formie osobnej księgi lub przynajmniej poszytu. Nie do przecenienia jest zawartość merytoryczna tego materiału. Jest on nadzwyczaj szczegółowy.

---

f.604-I-12337, Raporty, 1781-1791 (raporty z dekanatów: witebskiego, orszańskiego i wołkowoskiego).

<sup>22</sup> CAHL, f.694-I-59, Raporty, 1781-1791 (raporty z dekanatów: kupiskiego, knyszynskiego, brasławskiego, różańskiego z roku 1783, z dekanatów: trockiego, oszmiańskiego, świrskiego, nowogródzkiego, brasławskiego z roku 1784, z dekanatu simneńskiego z roku 1786, z dekanatów bobrujskiego, połockiego, witebskiego i orszańskiego z roku 1788 i z dekanatu wileńskiego z lat 1790-1791); CAHL, f.604-I-10207, Raport z dekanatu raduńskiego, 1785-1786; CAHL, f.604-I-10676, Raport z dekanatu świrskiego, 1788; CAHL, f.604-I-13468, Raport z dekanatu kupiskiego, 1788.

Zawiera nadto informacje zupełnie nowe, nie istniejące we wcześniejszych protokołach wizytacyjnych lub jawiące się w nich jedynie ubocznie lub śladowo. Relacja o stanie parafii nie ogranicza się tu tylko do prostego opisu beneficjum z dodatkiem jedynie podstawowych wiadomości o innych aspektach funkcjonowania placówki duszpasterskiej. Tutaj na przykład szczegółowo potraktowano takie obszary tematyczne jak duchowieństwo, jego działalność duszpasterską, stopień przygotowania do prowadzenia *curae animarum*, a więc znajomość języka ludu, wykształcenie nie tylko teologiczno-filozoficzne, ale też nabyta w trakcie studiów biegłość w naukach ścisłych i *stricte* humanistycznych, czy wreszcie dość szczegółowe dane biograficzne proboszczów z uwzględnieniem ich cech charakterologicznych. Informacji tych próżno szukać w aktach wizytacji z innych okresów. Zasób informacji o życiu religijnym i obliczu moralnym parafian jest nieporównywalnie bogatszy od tego, co znaleźć można w wizytacjach wcześniejszych, czy późniejszych. Podaję tu tylko kilka przykładów. Uszczegółowienie protokołów wizytacyjnych tego okresu dotyczy praktycznie wszystkich aspektów istnienia i funkcjonowania parafii. Pod tym względem jest to materiał z punktu widzenia źródłowego bezcenny, tak jak nie do przecenienia jest podjęta przez Litewską Katolicką Akademię Nauk w roku 2001 decyzja o wydawaniu tych materiałów drukiem.

### Streszczenie

Druga połowa XVIII wieku w państwie polsko-litewskim to czas reform we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Proces ten dotyczył także instytucji kościelnych i widoczny był zwłaszcza w diecezjach rządzonych przez światłych biskupów, propagujących idee oświecenia w duchu katolickim. Pod tym względem diecezja wileńska z jej biskupem Ignacym Massalskim jawi się jako wzór działalności reformatorskiej. Kluczowym elementem tak pojętej reformy był postulat usprawnienia funkcjonowania parafii. Realizowano go poprzez rozpoznanie aktualnego stanu parafii, diagnozę problemów je nękających, formułowanie postulatów ich naprawy i kontrolę wprowadzanych zmian. Najbardziej skutecznym narzędziem realizacji reform były wizytacje duszpasterskie. Starannie przygotowane i rzetelnie przeprowadzane przynosiły pożądany skutek. Ogrom informacji zgromadzonych dla tych potrzeb zawarty w ankietach, ich uszczegółowienie i produkt finalny w postaci bardzo bogatych w treść protokołów powizytacyjnych stanowią dziś dla historyka nieoceniony materiał źródłowy.

Nigdy wcześniej, ani nigdy później akta wizytacji duszpasterskich nie dały tak bogatego i różnorodnego obrazu parafii.

**Słowa kluczowe:** *diecezja wileńska, oświecenie, biskup, parafia, reforma, wizytacja duszpasterska, ankieta, protokół wizytacji, źródło historyczne.*

## **The Source Value of the Acts of the Visitation of the Diocese of Vilnius from the Second Half of the 18th Century**

### **Summary**

The second half of the 18th century in the Polish-Lithuanian state marked reforms in all areas of social life. This process also referred to ecclesiastical institutions and was visible especially in the dioceses ruled by educated bishops who propagated the Enlightenment ideas in the Catholic spirit. In this respect, the Diocese of Vilnius, with Bishop Ignacy Massalski, stands as a model of such an activity. The key element of such a reform was improving the functioning of parishes. It was realized through a diagnosis of the current state of a given parish, its problems, making demands for the improvement of the situation and the control of the changes. The most effective tool for the implementation of the reforms were pastoral visits; carefully prepared and carried out they had the desired effect. The enormity of information collected for the visitation purposes and included in polls, the details they include and also the post-visitation protocols are today an invaluable source material for the historian. Never before, nor even later pastoral visitations' files have given such a rich and diverse image of a parish.

**Key words:** *the diocese of Vilnius, the Enlightenment, bishop, parish, reforms, pastoral visit, poll, visit protocol, historical source.*



KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI

## NICETAS OF REMESIANA AND HIS TIME

**Contents:** 1. The administrative divisions in the Balkans, 2. Christianization of Dacia, 3. Works of Nicetas of Remesiana, 4. Nicetas and Arianism.

The bishop of Remesiana - Nicetas was probably born in 335 AD, died in 414. He was a bishop in the years 366-414. Both in the Catholic Church and in the Orthodox Church he is considered to be a saint. He was “rediscovered” in the last centuries. Some ancient texts, including the *Order of Catechizing*, considered Bishop of Remesiana to be one of the fathers of the Church, together with Hilary of Poitiers and Jerome. Theologians and philosophers recommend reading the works of Nicetas. Gennadius of Massilia mentions Nicetas in his catalog of writers as “Nicetas Romatianaë civitatis episcopus,” to whom he assigns several works on religious themes<sup>1</sup>. In *Martyrologium Romanum* of 1585, Baronius mentions the bishop and the date of his memorial: Nicetas episc. In Dacia 7 Ianu<sup>2</sup>. Later, the works of Bishop of Remesiana were often attributed to other authors. Some identified him, among others, with Nicetas of Aquileia (454-485) or Nicetius of Trier, e.g. B. Rasponio in the work *Sancti Nicete episcopi Aquilejensis*<sup>3</sup>. In *VetusMartyrologium Romanum*, published before the Second Vatican Council, the memorial of Saint Nicetas fell on January 7. It contained the following text: “In Dacia S. Nicetae episcopi, qui feras et barbaras gentes euangelii prædica-

---

**Ks. prof. UKSW, dr hab. Józef Łupiński** – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii, pracownik naukowy na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu historii Kościoła.

- <sup>1</sup> Gennadius of Marseilles, *De viris illustribus*, XXII: “Niceas Romatianaë civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone competentibus ad baptismum instructionis libellos six”, PL 58, 1073-1074.
- <sup>2</sup> C. Baronius, *Martyrologium romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum. Gregorii XIII Pont. Maximi iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologio Romano*, [Romae] 1585, 875.
- <sup>3</sup> B. Rasponio, *Sancti Nicete episcopi Aquilejensis opuscula, que supersunt, duo*, Utini 1810.

tionem mites reddidit ac mansuetas"<sup>4</sup>. In the latest *Martyrologium Romanum* the memorial of Nicetas of Remesiana falls on June 22<sup>5</sup>.

In the western liturgy the memorial of St. Nicetas falls on June 22 - along with his close friend, St. Paulinus of Nola. The tradition of worshipping both saints on this day comes from the 5<sup>th</sup> century *Martyrologium Hieronymianum* - an anonymous work from this period, attributed to St. Jerome, which is a list of Roman martyrs and saints, and it lists both Nicetas and Paulinus together<sup>6</sup>. The name of the episcopal residence, Remesiana (now Bela Palanka, Serbia), over the centuries aroused a lot of ambiguity. The city is mentioned in ancient descriptions of a travel in several versions, e.g. in c 3<sup>rd</sup> and c 4<sup>th</sup>, in *Itinerarium Antonini* the name of the city is *Remisiana*, in *Tabulae Peutingeriana* - *Romesiana*, in *Itinerarium Burdigalense* - *Romansiana*. Gennadius of Massilia (the second half of c 5<sup>th</sup>) calls the seat of Bishop Nicetas *Romatiana*. The c 6<sup>th</sup> writer - *Synekdemos* - Hierokles (c 6<sup>th</sup>) mentions in Dacia Mediterranean names of cities, among them Remesiana. Similarly, in his work *De aedificiis*, Procopius mentions the city of *Roumisiana*, which was situated between Neissus and Sardici, and at the time of Justinian was rebuilt<sup>7</sup>.

## 1. The administrative divisions in the Balkans

At the turn of the fourth century, Remesiana was located within the Mediterranean province of Dacia (Dacia Mediterranea). In Roman times, Dacia Mediterranea often changed its administrative affiliation. Administrative divisions of the Roman Empire arouse considerable interest among historians due to the constant changes of administrative boundaries, as well as similar terminology. In Roman times, there were several administrative areas with the name of Dacia. The first of them was Trajan's Dacia. In 101, Emperor Trajan (98-117) organized an expedition against the Dacian kingdom. The Dacians not only threatened the Roman Empire, but also had numerous silver and gold mines. Trajan wanted to gain prestige through dominance over the lands which Domitian (81-96) had failed to conquer. Emperor Trajan annexed the new territory, which, after the end of the se-

<sup>4</sup> *Vetus martyrologium Romanum*, 1965, 8.

<sup>5</sup> *Martyrologium Romanum (editio typica altera)*, Città del Vaticano 2004, 349.

<sup>6</sup> A. E. Burn, *Nicetas of Remesiana: His Life and Works*, Cambridge 1905, IX.

<sup>7</sup> A. Soroceanu, *Nicetas von Remesiana: Seelsorge und Kirchen politik im spatantiken unteren Donaauraum*, Frankfurt am Main 2013, 89.

cond century, consisted of three provinces: Dacia, Upper Moesia (Moesia Superior) and Lower Moesia (Moesia Interior). Later, in Upper Moesia the province of Aurelian's Dacia was established, covering part of the current area of Bulgaria and Serbia. The capital of the new province was Sardici, or present Sofia.

Between 235 and 284, a serious economic and political crisis struck the Roman Empire. The crisis was deepened by the expansion of the neighboring tribes. Because of the invasion of the Carpi and the Goths on Moesia and Illyria, a year after coming to power, Emperor Aurelian (270-275) went with the army to Trajan's Dacia to the north of the Danube, where he defeated his opponents. However, he resigned from ruling over the gained territory and withdrew the Roman army. Since Trajan's Dacia was taken over by the Goths, the people of Rome began leaving the area in large numbers and moved to the south of the Danube.<sup>8</sup> The withdrawal of the Romans from Dacia not only caused the loss of part of the territory of the empire, but had a positive effect, which was correcting the northern border and strengthening the defense of the state.

Aforementioned Illyria was a region located to the south of the Danube. Lying on the border between East and West, it played an important role in the Empire. After conquering Illyria in late c 1<sup>st</sup> AD, the Romans established a new province there - Illyricum. During the reign of the Illyrian emperor, Diocletian (284-305), approx. 293, so called "first tetrarchy" was introduced, i.e. the reign of four sovereigns. The system was meant to provide the Empire with protection against external threats and sought to limit the power of the army. As a result of the division, Remesiana was included in the diocese of Moesia with its capital in Sirmium. The term diocese in this context meant an administrative unit, initially known only in the East. This was the area of tax collection. It was only later that it denoted administrative territory and was introduced throughout the Empire<sup>9</sup>. In the diocese of Moesia there were the provinces of Dacia Mediterranea, (with Remesiana), Coastal Dacia (or Ripensis), Dardania, Moesia Prima, Prevalitania, Epirus Vetus, Novus Epirus, Thessaly, Achaia, and Crete. Also the subsequent administrative divisions of the Empire were of pragmatic importance. They were motivated by political, economic and administrative reasons. From

---

<sup>8</sup> Eutropius, *Eutropi Breviarium ab urbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis*, IX, 15.

<sup>9</sup> J. Roisman, I. Worthington, *A Companion to Ancient Macedonia*, Maldem MA and Oxford, 548.

293 to 305, Moesia was under Caesar Galerius's reign, who controlled the provinces to the south of the Danube, and in the years 305- 311 was the ruler of the Eastern Roman Empire.

The administrative reforms begun by Diocletian were continued by Constantine I the Great (306-312). The emperor, the autocrat of the Empire, divided the states into 4 prefectures: Gaul, Italia, the prefecture of the East and the prefecture of Illyria. Every prefecture were controlled by *praefectus praetorio*. In Constantine's times the prefects did not have military power, but managed the imperial army logistics. They served as civil power - administrative, judicial and financial. Constantine divided the diocese of Moesia into two - Macedonia and Dacia. At that time Remesiana was in the praetorium prefecture of Illyria, in the diocese of Dacia, in the province of Dacia Mediterranea.

After the death of the emperor, the power in the Empire was taken over by his sons: Constantine II, who ruled the prefecture praetorium for Gaul, Constans ruled the praetorium prefecture of Italy, Illyria and Africa, and Constantius II- praetorium prefecture of the East (a.k.a. Orient). In the second half of the fourth century the state of the praetorium prefecture of Illyria underwent another change: in 361 it was abolished by Julian the Apostate (361-363), re-established by Gratian (375-379). After the death of the emperor in 379, Sirmium ceased to be the capital of the prefecture of Illyria. The prefecture was divided into two smaller parts: Illyricum Occidentale - Western Illyria (with the diocese of Pannonia) and Eastern Illyria - Oriental Illyricum (dioceses of Macedonia and Dacia). After the division, Remesiana found itself in Eastern Illyria, in the diocese of Dacia, in the province of Dacia Mediterranea. To our times survived the list of senior officials of the Empire, *Notitia Dignitatum*, drawn up before the year 379, containing a list of the provinces of the empire. According to the document, in the Western Illyria there was a diocese of Pannonia, consisting of the provinces of Pannonia Prima, Pannonia Secunda, Savia, Dalmatia, Noricum Mediterranea and Noricum Ripensis. In Eastern Illyria there were the dioceses of Pannonia, Macedonia and Dacia, together with the provinces of Moesia Prima, Praevalitana, Dardania, Dacia Ripensis and Mediterranean Dacia (Mediterranea)<sup>10</sup>.

The Battle of Adrianople in 378 had important implications for the fu-

<sup>10</sup> *Notitia Dignitum accedunt Notitia Urbis Constatinopolitanae et Laterculi Pravinclarum*, ed. O. Seek, Berlin 1876, occ. II, 7, 28-34; or. III, 1-19.

ture of Illyria. At Adrianople, the Goths under the leadership of Fritigern defeated the army of the East Roman Emperor, Valens, who was killed. Two years earlier, Valens (364-378) allowed the Goths to move to the south of the Danube. Consequently, pushed by the Huns, and after the replacement, mistreated by the Romans, the Goths provoked a rebellion, which led to the war with Rome. Not only did it lead to the loss of unity of the Empire, but also significantly worsened the situation of Illyria. The Romans lost control of the border on the Danube. The barbarians increasingly often invaded the neighboring provinces. In the letter of 396, St. Jerome presented the situation of the Romans on the Danube: "For 20 or more years, between Constantinople and the Julian Alps, Roman blood has been shed. The Scythians, Thracians, Macedonians, Dardanias, Dacians, the people of Thessalonica, Epirus, Dalmatia and Pannonia are devastated, plundered and robbed by the Goths, Sarmatians, Quades, Alans, Huns, Vandals and Marcomannis"<sup>11</sup>. The Battle of Adrianople became the actual start of the fall of the Roman Empire.

After the death of Valens, the Western Emperor, Gratian (375-383) gave Theodosius – co-ruler of Valens, the imperial authority over the Eastern prefecture including Thrace, Asia Minor, Syria, Palestine, Egypt, and Eastern Illyria with the dioceses of Dacia and Macedonia. In the year 392, Theodosius became the autocrat of the Roman Empire. Under his rule, the Goths were considered *foederati*, which meant they were allies of Rome. After settling on the Lower Danube they were required to supply the Empire with soldiers. In 395, Theodosius once again divided the Empire into two parts. One of his sons - Arcadius became the ruler of the Eastern Empire, and the second - Honorius – became the West Roman Emperor. Theodosius also appointed two of his close associates as guardians of his sons. Rufin - prefect of the East praetorium I became the guardian of Arcadius, Stilicho - *magister militum*, or chief leader of the Roman troops in the West- guardian of Honorius. The border between the two parts of the Empire, south of the Danube, ran between Sirmium and the Bay of Kotor on the Adriatic. Remesiana found itself under the reign of Arcadius. The division approximately marked the boundary between the areas of influence of the Latin and Greek languages. Theoretically, this demarcation was not meant to erase the unity of the state, but in practice, the unity of the em-

---

<sup>11</sup> St. Jerome, *THE LETTERS* 60, 16.

pire appeared to be illusionary<sup>12</sup>. After the death of Theodosius, rivalry for dominance over Illyria occurred between Rufin and Stilicho. Soon, the western border of Dacia and Macedonia became the boundary line between Eastern and Western Illyria. Eastern Illyria with Mediterranean Dacia found themselves in the zone of the influence of Constantinople. In 394, Stilicho conquered the whole Illyria, which returned under the sovereignty of the Western Empire<sup>13</sup>. During the reign of Western Emperor, Valentinian III (425-455), the West Roman Empire, because of the invasion of Germanic tribes, saw a chaos. Among others, they lost the control over Illyria, which passed under the rule of the Byzantine emperors.

As can be seen, especially in the c 4<sup>th</sup>, due to the key geographical location between East and West, the Danubian provinces were the contentious area between the two parts of the Empire. The surroundings of Remesiana, lying within the Mediterranean Dacia, at the turn of the c 4<sup>th</sup>, were inhabited by Roman citizens and by barbarians - the Goths and the Bessi. The Bessi - a Thracian tribe took up mining in the mines in the vicinity of Remesiana. They were also known for their bravery. In the province of Dacia the language used mostly was Latin. Greek had become increasingly popular by the end of the c 4<sup>th</sup>, after inclusion of Dacia Ripensis and Dacia Mediterranea to the Eastern Empire. Remesiana - the capital of Bishop Nicetas, was located on the border between East and West, and also between the realms of Romans and barbarians. In addition, another border of the Empire was the administrative boundaries, as well as political and cultural. The Roman provinces south of the Danube were the borderland of the population that used Latin and Greek<sup>14</sup>. Even more serious barrier were the differences in mentality of the people of the East and the West. It was aptly pointed by St. Gregory of Nazianzus, who, in *Carmina arcana*, wrote: "It separated more than the climate or the physical distance. The Faith of the East and West."<sup>15</sup>

## 2. Christianization of Dacia

Little is known about the origins of Remesiana. Today it is synonymous with the town of Bela-Palanka, in Serbia, lying on the river Nišava. It was

<sup>12</sup> T. Manteuffel, *Historia Powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2004, 35-36.

<sup>13</sup> A. Soroceanu, *NICETAS von Remesiana*, 73-74.

<sup>14</sup> Idem, 70.

<sup>15</sup> Gregory of Nazianzus, *Carmen de vita sua*, XI, v. 1560.

probably founded by Trajan (98-117) under the name of *Respublica Ulpianorum*. It lies approx. 30 km to the south-east of Naissus. In Roman times Remesiana was cut by the road *Via militaria*. It was one of main Roman roads that connected the eastern and western provinces of the Empire. In the vicinity of Remesiana there was mining industry, of a great important for the Empire, hence the Mediterranean Dacia had a large economic significance. The mines nearby<sup>16</sup> provided gold, silver and copper, used to strike coins in the mints located within Illyria. Local *fabricae* produced weapons and weaponry components. According to *Notitia Dignitatum*, almost half of the factories involved in the production of weapons were located in the provinces of Dacia and Thrace<sup>17</sup>.

The first mention of the missionary activity on the Lower Danube can be found in the Letter to the Romans, dating from c 1<sup>st</sup> AD. The Apostle of the Gentiles says therein that he preached the Gospel from Jerusalem to Illyria<sup>18</sup>. Christianity in Illyria (where Remesiana was located in Dacia Mediterranea) was probably already present in the second century. This period is little known to historians. According to Adolf Harnack, in Moesia and Pannonia, activities of Roman and Hellenic missionary intersected. Representatives of the two currents were trying to introduce their own church structures. The region came under the stronger influence of the West. The consolidation of Christianity in this area at the turn of the c 3<sup>rd</sup> is evidenced, among others, by the Acts of martyrs from the times of Diocletian and historical sources of the Church from the fourth century. From the records of the martyrs, we learn that in Sirmium, Cibalis, Siscia, Singidunum, Scarbantia and Sabaria, Christian communities existed. In Cibalis, in the time of Valerian, in 304 Bishop Eusebius was tortured, who died in the times of Emperor Valerian. It is the oldest testimony of the existence of the Christian community there. During this period, in Murcia, the Bishop was Valens. There are also mentions about Bishop Victorin, who was a theologian writing his works in Greek. *Acta martyrum* certify that shortly before the Council of Nicaea, Christians were in Dorostolum, Tomi, Axiupolis, Noviodunum. It is possible that in Nis in Upper Moesia before 325 AD was the seat of the bishop. Among the signatures of the participants of the Council of Nicaea there are ones of Greek origin, of Bishop Sardyk Protogenes, Bishop Pistus of Marcianopolis in Moesia. Originating

---

<sup>16</sup> A. Soroceanu, *NICETAS von Remesiana*, 87.

<sup>17</sup> *Notitia Dignitatum*, XI.

<sup>18</sup> Rom, 19, 19.

in Pannonia, Bishop Domnus (diocese unknown) was also present at the Council of Nicaea<sup>19</sup>. In *Vita Constatini*, Eusebius of Caesarea notes that at the dedication of the Basilica of the Holy Sepulchre in Jerusalem in 335 AD there were present representatives of Christians of Moesia and Pannonia<sup>20</sup>. Why so few bishops of Moesia and Pannonia were present at the Council of Nicaea? Were they not interested in the subjects raised by the Council? It is possible that the number of dioceses, and thus the bishops and parishes, was not too large. All indications are that it was only in the fourth century that the Christianity dominated cities of the province of the Danube and then penetrated rural areas<sup>21</sup>.

The Acts of the martyrs in the time of Diocletian and Licinius mention the oldest dioceses on the Danube: Sirmium, Siscia, Solon. Over the c 4<sup>th</sup> further ones arose, including Sardici, Nis, Remesiana, Viminacium, Singidunum and Sabari. The discussed area saw a quick development of a rural network of parishes. The last decade of the c 4<sup>th</sup> was the time of the activity of Bishop Nicetas of Remesiana, who evangelized the tribe of Bessi. This was testified by Paulinus of Nola and St. Jerome. The diocese of Remesiana was the suffragan of Sardici and subject to Rome. This affiliation also remained after the division of the empire at the time of Theodosius. Despite the political dependence of Constantinople, Remesiana further remained in close relations with the successive popes<sup>22</sup>. The bishops of Illyria recognized the patriarchal authority of the bishops of Rome, as evidenced by personal contacts of Nicetas. Among others, in *De psalmodiae bono*, the bishop of Remesiana mentions the population of the East and classifies his audience from the perspective of the Western Church<sup>23</sup>.

Since the end of the fourth century, some of the dioceses, politically and administratively dependent from Constantinople, wanted to further stay in unity with the papacy. According to D. M. Pippidi, Pope Damasus I appointed the bishop of Thessalonica, Acolius, to the function of vicar for Illyria. The same dignity was entrusted by Pope Siricius to the next bishop, Anisius, with the right of consecration of bishops, chairing the local synods

<sup>19</sup> A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II Band, Leipzig 1906, 201.

<sup>20</sup> Eusebius Caesarensis, *Życie Konstantyna*. XLIII, 4.

<sup>21</sup> A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, 202.

<sup>22</sup> K. Baus, E. Ewig, *L'epoca dei concili*, in: *Storia della Chiesa*, coll. dir. H. Jedin, vol. II., Milano 1992, 212-313.

<sup>23</sup> A. E. Burn, *Nicetas of Remesiana*, XXII.



and resolving possible conflicts in the area of the Vicariate. In the letter of Innocent I to Anisius dated 402 there are territories mentioned subject to the Vicariate of Illyria: Achaia, Thessaly, Old and New Epirus, Crete, Prevalitana, Coastal Dacia, Dacia Mediterranea, Dardania, Upper Moesia. Clearly, these areas, even after the division of the Empire did not lose their spiritual contact with the bishops of Rome<sup>24</sup>.

Further information on the development of Christianity in Remesiana are provided by results of the archaeological research published by Arthur John Evans in c 9<sup>th</sup>. The well-known archaeologist completed the missing elements of the inscriptions written on a piece of a marble tile, discovered in Bela Palanka during construction works near the former wall surrounding *castrum*. The inscription refers to the Christian tradition in Remesiana. It comes from a church from the fourth or fifth century, that preceded the existing church of St. Nicetas. The damaged text contains the names of St. Apostles Peter and Paul, and a call for divine protection for Christianity, in particular the protection of the saints for the faithful people of Remesiana. Evans suggests that the missing text should read: + ECCLESIA [M PROTEGANT EP] TRUS ET P[AVULUS APOSTOLI + SAN[TI QUE OMNES. Reference to Apostles Peter and Paul, expresses a close Church bond, as was between Illyria and the Holy See. This relationship continued, even after moving the boundaries between the Eastern and the Western Empires, when Remesiana came under the administrative dependence from Constantinople. It is known that the bishops of Dacia Mediterranea, in the era of Arian crisis, spoke in favor of the orthodox teaching of the Council of Nicaea against the Arian heresy. In a partly ruined church on the outskirts of Remesiana, Evans also found a bronze cult objects, among them, two crosses in a characteristic shape typical of the times of Nicetas, i.e. at the turn of the c 4<sup>th</sup><sup>25</sup>. According to A. Soroceanu, it is possible that even at the time of Nicetas, in Remesiana there was a Christian basilica, rebuilt on the place of an ancient Roman basilica performing civilian functions. Probably, the reconstruction was affected by establishing the diocese of Remesiana, as well as the growing political importance of local bishops. Recently discovered fragments of the foundations of the alleged basilica *intra muros* are the typical outline of Christian basilicas in Illyrian cities built according to the liturgical guidance from the fourth century.

---

<sup>24</sup> D. M. Pippidi, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo daco-romano*, "Revue historique du Sud-Est Européen", 23 (1946), 103-104.

<sup>25</sup> A. F. Evans, *Nicetas of Remesiana*, 163-167.

### 3. Works of Nicetas of Remesiana

The oldest information on the life and literary works of Nicetas of Remesiana can be found in the works of Paulinus of Nola, handed over by Pope Innocent I, and Gennadius and Cassiodorus. Paulinus of Nola, who was born in 335 AD, came from Gaul. He was educated in Bordeaux. He was a proconsul of Campania. In 390, he was baptized, and then was ordained the priest. Four years later, he retired from the civil service and, together with his wife, Therasia, moved to the male and female monasteries built near the tomb of St. Felix of Nola near Naples. At the beginning of the fifth century he became Bishop of Nola. He maintained contacts with well-known personalities, including St. Jerome and St. Augustine. Nicetas visited Paulinus twice. He found in him a kindred spirit. For the first time they met in about 400<sup>26</sup>, the second time by the end of 402. According to Burn, during the second trip, Nicetas met in Rome Pope Innocent I (401-417)<sup>27</sup>. At the end of each visit of Nicetas to Nola, the host read eulogies in honor of the guest. The texts preserved to this day, shed interesting light on the spirituality of the Bishop of Remesiana. Written in accordance with the applicable rules of poetry, they bear a visible impact of Virgil, Horace and Ovid<sup>28</sup>. At the beginning of the eulogy during the first visit, Paulinus addresses the guest “sancte Niceta”<sup>29</sup> and then adds: “Oh blessed are the peoples that Christ will visit with your foot and to whom he will speak through your mouth”<sup>30</sup>. He also wishes him a happy return journey. He writes about the pain of separation, destination, sections of the journey that run by sea through Otranto, Epirus, Macedonia, Thessaloniki and by land through Philippi, Tomi, Scupi as far as Nis. It is possible that Nicetas deliberately chose this route as a possible area of his apostolic activity. Paulinus of Nola also mentions the peoples evangelized by Nicetas –the Bessi, Goths and Dacians, who as a result of the invasion by the Huns migrated south of

<sup>26</sup> D. E. Trout, *Paulinus of Nola, Letters and Poems*, Berkeley 1999, 198: „In the late spring of the year 400, Melania the Elder stopped first at Nola [...]. Earlier the same year Nicetas, bishop of Remesiana in Dacia Mediterranea, had been with Paulinus for the celebration of the feast of Saint Felix”.

<sup>27</sup> A. E. Burn, *Nicetas of Remesiana*, 53: „Niceta had business to transact with the Bishop of Rome, which had reference to Church discipline in neighbouring dioceses”.

<sup>28</sup> *The Poems of Saint Paulinus of Nola*, tr. P. G. Walsh, New York 1865, 4.

<sup>29</sup> Saint Paulinus of Nola, *Poemata*, XVII, 4, PL 61, 483D.

<sup>30</sup> *Ibidem*, XVII, 12, PL 61, 483D : „O populi beati [...] quos tuo accedens pede visitabit Christus et ore”.

the Danube and lived around Remesiana<sup>31</sup>. Paulinus of Nola also mentions the next Nicetas's stay in Poem XXVII, written in honor of St. Felix<sup>32</sup>.

One of the most important works of Nicetas was *Instructio ad competentes*. According to Gennadius, the bishop of Remesiana wrote *Pre-baptism Catechesis* in the form of six small booklets containing guidelines targeted at candidates to be baptized<sup>33</sup>. They were written in approx. 380<sup>34</sup>. They were the catechesis of the Church of the first centuries of Christianity. In a clear and simple language, Nicetas wrote down guidelines addressed to the neophytes<sup>35</sup>. In book I, he described the proper proceedings of the candidates for baptism, in the second he focused on explaining the errors in human relations. The third book contains explanation of the faith in the one God, book IV requires the rejection of fortune-telling and horoscopes, in book V he focused on explaining the creeds and in VI he focused on the sacrifice of the Passover Lamb. There is, however, no agreement as to the integrity of the surviving books. According to Umberto Moriccha, from *Pre-baptism Catechesis* only the fifth book, "*De Symbolo*" was preserved in its entirety. The others survived only in fragments or completely disappeared, for example book IV, "*Adversus Genethliologiam*". According to an Italian scholar, probably initially the books were published separately, to be merged only later<sup>36</sup>. Another Italian scientist - Calogero Ricci believes that, in the *Pre-baptism Catechesis* also included other works of Nicetas: *On the different names that Jesus Christ deserves (De diversis appellationibus Jesu Christo convenientibus)*, *On Vigil (De vigiliis)*, and *On the benevolence of*

---

<sup>31</sup> D. M. Pippidi, *Niceta di Remesiana*, 105-117.

<sup>32</sup> Saint Paulinus of Nola, *Poemata*, XXVII, Introduction, PL 61, 648A : „De solennibus Christianorum festis agit. Nicetam Dacorum episcopum ad festum S. Felicis diem Nolam secundo venientem miris laudibus excipit”.

<sup>33</sup> Gennadius of Marseilles, *De scriptoribus ecclesiasticis liber*, 22.

<sup>34</sup> *Instructio ad competentes* mentions about macedonians – a sect well known to readers, condemned by the Council of Constantinople in 381. The creation of work second by W.A. Patina may have occurred after the 380. W. A. Patin, *Niceta Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe*, München 1909, 36.

<sup>35</sup> Gennadius of Marseilles, *De viris illustribus*, XXII, PL 58, k. 1073B-1075A: „Niceas, Romatiana civitatis episcopus, composuit simplici et nitido sermone sex competentibus ad baptismum instructionis libellos. In quibus continet primus qualiter se debeant agere competentes qui ad baptisimi gratiam cupiunt pervenire. Secundus est ‘De Gentilitatis erroribus’, in quo dicit suo paene tempore Melgidium quendam patrem familias ob liberalitatem et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis esse inter deos translato. Tertius liber ‘De Fide uniceae maiestatis’; quartus ‘Adversus Genethliologiam’; quintus ‘De Symbolo’, sextus ‘De Agni paschalis victima’.

<sup>36</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. II/2, Torino 1928, 1154-1155.

singing (*De psalmodiae bono*)<sup>37</sup>.

*Pre-baptism Catechesis* by Nicetas of Remesiana are an extremely valuable testimony of the Church's conduct in relation to the candidates for baptism at the turn of the c 4<sup>th</sup>. As aptly noted by the priest Arkadiusz Nocoń, we can also find in them the requirements for catechists. Nicetas clearly underlines that they should give the gift of faith with conviction and clearly demonstrate the consequences of baptism. The first requirement for candidates was to abandon every form of idolatry and recognition of one God. The bishop of Remesiana shows the various stages of preparing oneself for the sacrament (*audientes, competentes*), the requirements for candidates, repeated verifying candidates' progress through *scrutinia* that were to show the degree to which the candidates grasped the truth of faith and embraced with conviction the teaching they heard<sup>38</sup>. After receiving exorcism, *audientes* become *competentes*. These were the candidates who, as put by Nicetas, *sought, hurried to receive the grace of Christ*, who received the salvation symbol (*salutare symbolum*), i.e. the summary of the teachings of the Old and New Testaments and familiarized themselves with the knowledge about the Sacraments<sup>39</sup>. The candidates must try to understand and accept all the truths of the faith. Therefore, they had high moral requirements to meet. They had to be as eager as possible to follow Christ, to do good, to reject pride, to renounce Satan and his works, to avoid contact with heretics and schismatics. It is recommended to frequently recite *the Creed*, practice night vigils of prayer and sing hymns and psalms<sup>40</sup>.

Another work by Nicetas of Remesiana - *De diversis appellationibus*, according to some scientists, was the third part of *Instructio ad competentes*. This hypothesis is based on the Cardinal A. Mai's discovery of Nicetas's manuscript, in which *De diversis appellationibus* is connected to the two catechizes on the basics of the Christian faith - *De ratione fidei* and *Sancti Spiritus De potentia*<sup>41</sup>. It is also possible that there are connections of Nice-

<sup>37</sup> C. Riggi, *Niceta di Remesiana. Catechesi preparatorie al battesimo*, „Collana di testi patristici” 53, Roma 1985, 5-23; A. Nocoń, *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w Katechezach przedchrzcielnych Nicety z Remezjany*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w kościele starożytnym*, (red. ks. F. Drączkowski i inni), Lublin 2011, note 13, 124.

<sup>38</sup> C. Riggi, *Niceta di Remesiana*, note 7, 29.

<sup>39</sup> Nicetas z Remezjany, *Compentibus ad baptismum* II, PL 83, k. 815B-815C, 873<sup>o</sup>-874A; C. Riggi, *Niceta di Remesiana*, 33.

<sup>40</sup> Ibidem, *Niceta di Remesiana*, 74-75, 77-78, 80-81, 87-89, 96, 112.

<sup>41</sup> A. Mai (ed.), *S. Episcoporum Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis Codicibus edita*, Romae 1827; A. Soroceanu, *Niceta von Remesiana*, 107, 118.

tas's *De diversis appellationibus* with a letter by Germinius. Germinius was the bishop of Sirmium (351-376), who, during the Arian crisis, was believed to come closer to Catholicism. Hilary of Poitiers kept Germinius's letter previously sent to several bishops in 366 or 367, when he broke ties with the leaders of Arianism, Ursatius of Singidun and Valens of Murcia. Burn attempts to identify some of the recipients of the letter. One of them was someone called "Nichae"<sup>42</sup>. It is possible that the distorted name "Nichae" may have referred to the person of Nicetas of Remesiana. The death of Julian the Apostate (363) was the beginning of a major crisis and subsequently the collapse of Arianism<sup>43</sup>. At the peak of Arianism, Constantius moved Germinius from Cyzicus to Sirmium. After his removal to Sirmium, the famous manifesto of deacon Aetios was released, in which he supported the Anomeias, according to whom the Son was to be completely different from the Father. Germinius participated in the Synod of Sirmium in 357, during which Pope Liberius rejected his earlier condemnation of Athanasius and returned to Rome. Germinius was present at the Arian Synod of Seleucia in 359, when the new term - homoios was introduced - the Son similar to the Father. This creed confirmed the mystery of the eternal birth, confessed that the Son is of a similar nature as the Father. Internal divisions among Arians and growing closer to teaching of the Council of Nicaea, Arianism contributed to a slow decline of Arianism. Germinius also spoke in favor of the Son similarity in all respects to the Father and gathered evidence thereof from the Scripture. It is not known whether Germinius acknowledged the Nicene creed or not. But his argument relating to the titles of Christ in the Scriptures suggests that Nicetas could have written a treatise on a similar subject, which has survived under his authorship<sup>44</sup>. The work *De diversis appellationibus* has the pietistic character, Nicetas uses some of the titles relating to Jesus, used by Germinius and adds his own ones. Names of Jesus Christ were also interesting for Origen and Gregory of Nyssa. Similar lists of names of Christ were drawn up by Febadius from Agen, we can also find them in the so called pseudo-Gelasianum decrees from the turn of the c 4<sup>th</sup> - containing a list of the canonical books, and a list of apocryphal writings. In Nicetas's work there is a certain similarity of style and other dependencies bearing evidence of the emergence of the work in a similar period and having the same line of reasoning. Certain terms. as *Verbum, agnus, via la-*

---

<sup>42</sup> A. E. Burn, *Nicetas of Remesiana*, XXXVII.

<sup>43</sup> *Ibidem*, XXXVIII-XXXIX.

<sup>44</sup> *Ibidem*, XL-XLI.

*pis* occur in all these texts<sup>45</sup>. Some expressions and phrases (“Have faith and be faithful”) can be found in other texts by Nicetas. As put by Huempel, the work could have come into being when the bishop of Remesiana began his writing. Nicetas writes to Arians and replies to their arguments<sup>46</sup>.

Nicetas gives 24 different names and titles referring to Jesus Christ. He analyzes their meaning in order to clarify the mission and nature of the Son of God. He urges readers to have faith and trust in Jesus Christ. He encourages hearing the Word of God, without fear seeking the Creator of heaven and earth. Nicetas provides practical guidelines to the faithful on how to proceed, e.g. in temptations, illness, falls into sin. He also recommends that the unbaptized follow Christ and obtain eternal life. And - as stated by father Basil Degórski - he was a great catechist, never making the Good News overly scientific, inaccessible to the average listener. [...] His *paideia*, simplistic from the literary point of view, at the same time magnificent and pregnant in content, was for the faithful the light of faith and the model of orthodoxy<sup>47</sup>.

Nicetas of Remesiana wrote two other letters, which were devoted to the introduction of neophytes in the spiritual life of the community - the practice of common prayer. In the work *De vigiliis servorum Dei*, he explains and emphasizes the importance of prayer and vigils in Friday and Saturday nights. The contemporaries of the bishop of Remesiana - St. Augustine<sup>48</sup>, Paulinus of Nola and John Cassian - clearly mention in their works the universal practice of prayers in the night. In his letters, Basil the Great

<sup>45</sup> Ibidem, XLII-XLIII.

<sup>46</sup> Ibidem, XLIV.

<sup>47</sup> B. Degórski, *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, in: „Vox Patrum” 10 (1990) f. 18, 110.

<sup>48</sup> „Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. nimirum annus erat aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab Arrianis. excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. ibi mater mea, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat. non adhuc frigidum a calore spiritus tui, excitabamur tamen civitate adtonita atque turbata. tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium. ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est: ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus.” Augustinus, *Confessions*, IX, 7. Similarly friend of Nicetas - Paulinus of Nola in own community composed of men and women in addition to the prayers of the day gave the night vigil, common prayer and meditation of Scripture. Cf. Paulinus Nolanus, *Epistola* 32, PL 61, 330-343.

defended night vigils and singing psalms<sup>49</sup>. In *Church History*, Socrates of Constantinople also known as Socrates Scholasticus, attributes choral singing of psalms to Ignatius of Antioch, who in his visions was believed to have seen angels worshiping in this way the Trinity. The same historian also writes about the Arians, who *sang choral antiphonal hymns, matching their content to the Arian teaching; and they did it through most of the night*<sup>50</sup>. There were also opponents of nocturnal vigils, mentioned by Isidore of Seville, the so called *nyctages* – presenting arguments that God created the day for working, and the night for resting<sup>51</sup>. Nicetas, similarly to Paulinus of Nola, encouraged the faithful to follow the example of Moses, who divided the people wandering in the desert into two choirs, male and female, glorifying God in the same manner. Paulinus of Nola encouraged joined choirs to surround by prayer the shepherd who was setting off on a dangerous journey: let virginal choirs of brothers and sisters together surround you praising God with one voice<sup>52</sup>. It is possible that as a result of reading of *De vigiliis* a similar method of prayer was practiced by Christians in areas lying on the Danube, in the fifth century. Its evidence can be the influence on the traditional Latin vocabulary on similar terms in the Romanian language. The Latin verb (*per*) *vigiliae* has the same meaning and is close in the form to the Romanian *priveghiul*.<sup>53</sup> In the work similar in content, *De Psalmodie bono*, Nicetas of Remesiana praises singing psalms during the night vigils. Both works have numerous biblical references<sup>54</sup>.

In the tradition of the text, the works *De lapsu virginis consecratae* and *Epistula ad virginem lapsam* were attributed to Nicetas. In the text, the author called an unknown fallen maiden to return to the path of asceticism and consecration. Currently, these works are not considered to be texts written by Nicetas of Remesiana. Another work attributed to the bishop is *Te Deum*. According to other traditions the author of the hymn was sup-

<sup>49</sup> Basil of Caesarea, *Listy*, 207, 2-3.

<sup>50</sup> Socrates of Constantinople, *Historia Kościoła*, V, 8.

<sup>51</sup> Isydorus of Seville, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, 8, 5, 62, ed. W. M. LINDSAY, OXFORD 1911: *Nyctages a somno nuncupati, quod uigilias noctis respuant, superstitionem esse dicentes iura temerari diuina, qui noctem ad requiem tribuit*.

<sup>52</sup> Paulinus Nolanus, *Poemat* 17, 85-88; *ibidem*, 277-280.

<sup>53</sup> N. Vornicescu 1992, *Primele scrieri patristice în literatura română. Secole le IV-XVI*, Craiova 1992, 98-99; A. Ovidiu, *Nicetas von Remesiana als „Missionar“*, in: “*Studia Antiqua et Archaeologica*”, IX, Iași, 2003, 365.

<sup>54</sup> C. H. Turner (ed.), *Niceta of Remesiana. De psalmodiae bono*, in: *JThS* 23 (1922/1923), 225-252.

posedly St. Cyprian, St. Ambrose, or St. Augustine. The hymn formed over the centuries; it is possible that Nicetas of Remesiana made its final edition<sup>55</sup>.

Attributing *Te Deum* to Nicetas – the work widely used in the liturgy, reflects the great authority of the bishop of Remesiana.

#### 4. Nicetas and Arianism

Years of Nicetas's life coincide with the period of the final battles against Arianism, which extend to the beginning of the c 5<sup>th</sup>. The fall of the Empire became increasingly inevitable. For almost 100 years the emperors of Illyria defended the border on the Danube. After winning the Battle against the Roman army at Adrianople in 378, the Goths become allies of Rome. From among the Goth peoples, the first to embrace Christianity were the Visigoths. Throughout the fourth century Christianization process initiated during the Dacian stay of the tribe had finished by the end of the century, after their movement to the south of the Danube to the Empire. The Goths embraced Christianity in its Arian version. In his speech, *On the Incarnation of the Word*, written in the years 319-321, St. Athanasius talks about the Goths as barbarians reached by the Gospel. Among the participants of the Council of Nicaea there is a mention of Bishop Theophilus of Gothia. One of the most famous Arian bishops was Ulfilas, also known as Apostle of the Goths. In the first half of the fourth century, supposedly he was ordained *a bishop in the country of the Goths* by Eusebius of Nicomedia<sup>56</sup>. He was active in the years of the reign of Constantius II, who was a supporter of Arianism, which may partly explain the choice of religion by Ulfilas. The emperor incorporated the ideas of Arianism through synods in Arles (353), Milan (355), oppressed supporters of the Nicene Creed, among others, he sentenced to exile Pope Liberius, Athanasius, Hilary of Poitiers, and Hosius of Cordoba.

In the c 4<sup>th</sup>, Arianism was also present in the Balkans. Its characteristics was the support given by the Emperor Constantius II - august reigning in Egypt, Syria, Asia Minor and Thrace, son of Constantine the Great. Constantius agreed to convening an ecumenical council in Sardici, situated on the border between East and West Empires, in 343. The result of calls for

---

<sup>55</sup> C. Springer, *Nicetas and the authorship of the Te Deum*, StPatr 30 (1997), 325-331.

<sup>56</sup> J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, 47-52.



the rehabilitation of Athanasius put forward by the Nicene Bishops of the West, was a schism. Supporters of Arius, including Ursacius of Singidunum (Belgrade) and Valens of Murci, supported by the emperor, began to spread Arianism in the West. This activity intensified after 350 AD, when Constantius II became the autocrat of the Empire. In the imperial residence in Sirmium several synods were held (531, 537, 538, 539). At the synods Arians formulated their creeds, which were to be the basis of ecclesiastical union between the East and the West. After a few subsequent Arian synods in Rimini (359—for The West) and Seleucia (359 -for the East), it might seem that Arianism became dominant in Christianity. The schism in Arianism caused a rapid collapse of the Arian heresy. After the death of Constantius II and the brief reign of Julian the Apostate (360-363) the scales of victory tipped toward the Nicene Creed<sup>57</sup>.

Signs of the struggle of the orthodox doctrine against Arianism can be seen in the literature of Nicetas. In his *De ratione fidei*, the bishop of Remesiana - supporter of the orthodox Council of Nicaea, at the request of an unknown person, presents the doctrine of Arius's heresy as teaching opposite to the true faith. In *Explanatio symboli*, he cites not only heretics - opponents of the Trinity, but also schismatics - breaking the unity of the Church. In the passage of *De Spiritu Sancto*, he compares actions of the heretics to those of unfaithful Jews. For Nicetas, heretics oppose the provisions of the Council of Nicaea and destroy peace in the Church. In *Explanatio symboli*, he encourages to treat heretics as pagans and publicans. He explains that the heretical views result from deception of Satan. He encourages to believe in one Church and to avoid contact with heretics, with whom the faithful should not have anything in common. False doctrines, heresies are defined by him as pseudo-churches, and teachers of errors in faith as pseudo-apostles, pseudo-evangelists, pseudo-bishops<sup>58</sup>.

The Bishop of Remesiana addressed important problems of his era, actively participated in the life of the Church, twice went to Italy, in 398 and in late 401. It is possible that during the trip he met in Rome the Popes. He visited famous people - including St. Paulinus of Nola. The latter dedicated Nicetas his works, presenting therein the bishop's pastoral zeal and missionary activities conducted among the Dacians and Goths. In his writings, Nicetas taught the truths of the faith in a clear and simple manner. He was

---

<sup>57</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, vol. I, Lublin 2003, 147-148.

<sup>58</sup> P. Ressa, *Nicetas di Remesiana e l'eresia*, in: "Classica et cristiana", 1(2006), 153-172.

a defender of the Nicene Creed and the divinity of the Holy Spirit. In his treatises he addressed current topics. Anew he was discovered in the nineteenth century, since when on he has been raising interest of theologians and historians.

### Summary

The year of 2014 was the 1600th anniversary of the death of St. Nicetas of Remesiana. St. Nicetas, despite centuries of „Oblivion” is an important witness of faith and a major theologian of the breakthrough IV / V centuries. In the years 366-414 Remesiana was a bishop in the province of Dacia Mediterranea, south of the Danube. In the Roman Empire different territories often changed their administrative affiliation. Remesiana situated between the eastern and western part of the Roman Empire was subject to these processes. The area was subjected to the influence of both the Roman culture, as well as in later Byzantine influences. Despite the surrender jurisdiction of the Byzantine Empire in the late fourth century, Episcopal Remesiana remained in close union with the bishops of Rome. The first traces of Christianity in the area of Remesiana provide records of the martyrs, as well as numerous archaeological sites. The preserved inscriptions indicate close contact with the local Church in Remesiana with the bishops of Rome. Bishop Nicetas actively participated in the life of the Catholic Church. He went to Italy twice. It is possible that during the trips to Rome, he met with popes of the period. He visited St. Paulinus of Nola. The latter dedicated Nicetas his works which emphasized the pastoral zeal and missionary activity of the bishop among the Dacians and Goths. Through his works, especially *Instructio ad competentes* in a simple and accessible way of communicating he explained the treasures of faith to the catechumens. In the next work titled *De diversis appellationibus*, by arguing against the Arians based on biblical terms relating to Christ he showed his deity. He encouraged him to sing psalms and night vigils. There is no certainty as to Nicetas' authorship of the hymn *Te Deum*, though there is no doubt the bishop of Remesiana could affect its creation. The bishop of Remesiana cared for the problems of his times. Nicetas' years of activity coincide with the period of the final struggle against Arianism, which stretched from the early fifth century. He was a defender of the faith in the divinity of Jesus Christ and the Holy Spirit. Traces of defense of orthodoxy remain in the works of Nicetas. The bishop of Remesiana was rediscovered in the nine-

teenth century. Since then, his character and work as a writer again arouse keen interest.

**Key words:** *St. Nicetas, the Roman Empire, creativity of Nicetas of Remesiana, the Council of Nicaea.*

## Nicetas z Remezjany i jego czas

### Streszczenie

W 2014 r. minęło 1600 lat od śmierci św. Nicetasa z Remezjany. Nicetas, pomimo wielowiekowego „zapomnienia” jest ważnym świadkiem wiary i zarazem ważnym teologiem przełomu IV / V w. W latach 366-414 był biskupem Remezjany położonej w prowincji Dacia Mediterranea, na południe od Dunaju. W Cesarstwie Rzymskim poszczególne terytoria często zmieniały swą przynależność administracyjną. Remezjana położona między wschodnią i zachodnią częścią Cesarstwa Rzymskiego podlegała tym procesom. Obszar poddany był wpływowi zarówno kultury rzymskiej, jak też w późniejszym okresie wpływowi bizantyjskim. Pomimo podporządkowania jurysdykcji Bizancjum pod koniec IV w., stolica biskupia Remezjany pozostała w ścisłej jedności z biskupami Rzymu. O pierwszych ślady chrześcijaństwa w okolicach Remezjany świadczą akta męczenników, a także liczne stanowiska archeologiczne. Zachowane inskrypcje dowodzą o ścisłych kontaktach lokalnego Kościoła w Remezjanie z biskupami Rzymu.

Bp Nicetas aktywnie uczestniczył w życiu Kościoła katolickiego. Dwukrotnie udawał się do Italii. Możliwe jest, że w trakcie podróży w Rzymie spotkał się z papieżami z tego okresu. Odwiedził św. Paulina z Noli. Tenże dedykował Nicetasowi swoje utwory, które podkreślały duszpasterską gorliwość i misyjną działalność biskupa wśród Daków i Gotów. Poprzez swoje dziełka, szczególnie *Instructio ad competentes* w sposób prosty i przystępny wyjaśnił sposób przekazywania skarbu wiary katechumenom. W kolejnym dziełku *De diversis appellationibus* polemizując z arianami na podstawie biblijnych terminów odnoszących się do Chrystusa wykazywał jego bóstwo. Zachęcał go śpiewania psalmów i nocnych czuwań. Nie ma pewności, co do autorstwa Nicetasa hymnu *Te Deum*, choć niewątpliwie biskup Remezjany mógł mieć wpływ na jego powstanie.

Biskup Remezjany żył problemami swej epoki. Lata działalności Niceta-

sa pokrywają się z okresem końcowej walki z arianizmem, która rozciągała się na początek V w. Był on obrońcą wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Ślady obrony prawowierności pozostały w utworach Nicetasa. Biskup Remezjany niejako na nowo został odkryty w XIX w. Odtąd jego postać i działalność pisarską ponownie wzbudzają żywe zainteresowanie.

**Słowa kluczowe:** *Św. Nicetas, Cesarstwo Rzymskie, twórczość Nicetasa z Remezjany, Sobór Nicejski.*

KS. JERZY ZAJĄC

## SEMINARIUM DUCHOWNE W WILNIE CIEKAWY OKRUCHY HISTORII Z LAT DWUDZIESTYCH I TRZYDZIESTYCH XX W.

**Treść.** 1. Pierwsze artykuły alumnów Seminarium Duchownego w Wilnie *Credo powołaniowe* i wyrazy szacunku dla przełożonych; 2. Seminarium Wileńskie lat 20. i 30. XX w. w rodzimej prasie studenckiej. Kalendarium; 3. Postscriptum.

### Wstęp

Prowadzona kwerenda czasopism wydawanych do 1945 r. przez kleryków polskich seminariów duchownych pozwoliła zwrócić uwagę na istnienie w naszej literaturze bogatego dorobku czasopiśmiennictwa studentów uczelni duchownych. Mówi się nawet o ponad 80 tytułach pism przygotowywanych w tym czasie przez alumnów-Polaków i wydaje się, że liczba ta nie jest ostateczną.

Warto zwrócić uwagę na treści odkrywanych źródeł, które ubogacają - obok literatury - wiele innych dziedzin nauki, przede wszystkim historię, w szczególności historię Kościoła<sup>1</sup>. Nawet niewielkie fragmenty odkrytych

---

**Ks. Jerzy Zajac** – socjolog, absolwent KUL i UKSW, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: czasopiśmiennictwo seminariów duchownych, regionalizm, dialog międzykulturowy i międzyreligijny. Na co dzień współpracuje z Międzynarodowym Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie.

<sup>1</sup> Zob. J. Zajac, *Czasopisma studentów polskich rzymsko-katolickich seminariów duchownych diecezjalnych (bez jednodniówek) wydawane do 1945 r.*, w: Leksykon haseł, „Zeszyt Naukowy” 3/2015 Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego - Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dalej: MCDMiM UKSW Warszawa), s. 221-222; Tenże, *Czasopisma studentów polskich rzymsko-katolickich seminariów i instytutów zakonnych (bez jednodniówek) wydawane do 1945 r.*, w: Leksykon haseł, „Zeszyt Naukowy” 3/2015 MCDMiM UKSW Warszawa, s. 222; Tenże, *Regionalizm w prasie studentów polskich seminariów duchownych (do 1945 roku)* [w] „Zeszyt Naukowy” nr 2/2014 MCDMiM UKSW Warszawa, Warszawa 2014 s. 69-78; Tenże, *Prasa alumnów katolickich*

czasopism kleryckich okazują się cennymi okruchami historii lat II Rzeczypospolitej i wcześniejszych; zapisane tam informacje mogą nawet znacząco uzupełnić biogramy cenionych profesorów, dobrze zapowiadających się studentów, monografie sławnych uczelni, czy funkcjonujących organizacji.

Można się o tym przekonać na przykładzie Wyższego Seminarium Duchownego w Wilnie w trakcie lektury wydawanych tam trzech zachowanych kleryckich czasopism: „Eos”, „Życia Eucharystycznego” i „Dzwonka Seminaryjnego”, a także „Przedświtu” - czasopisma polskiej młodzieży duchownej wydawanego przez alumnów Seminarium Włocławskiego. Można w nich znaleźć źródłowe informacje o wileńskich seminarzystach i ich uczelniach – pochyłając się nad zachowanymi stronicami pism, które zapisywali w latach dwudziestych i trzydziestych XX stulecia.

## **1. Pierwsze artykuły alumnów Seminarium Duchownego w Wilnie *Credo powołaniowe* i wyrazy szacunku dla przełożonych**

Tytułem otwierającym dorobek czasopiśmienniczy studentów Seminarium Wileńskiego było „Eos”, którego pierwszy numer, pisany ręcznie, ukazał się 17 listopada 1920 r. Pierwszy artykuł kleryków wileńskich wydrukowany został co najmniej pół roku wcześniej, na łamach „Przedświtu” wydawanego przez wychowanków Seminarium Duchownego we Włocławku, jako czasopismo polskiej młodzieży duchownej. Artykuł ten, opatrzony przez włocławską redakcję tytułem „Echa z Wilna”, o treści mocno czytelnika

---

*seminariów duchownych w Polsce do 1945 r. wobec wyznań, obrządków i kultur (W poszukiwaniu dialogu)*, [w] „Zeszyt Naukowy” nr 1/2014 MCDMiM UKSW Warszawa, Warszawa 2014 s. 127-137; Tenże, *Boje i pobożowiska w czasopismach studentów polskich seminariów duchownych do 1945 roku* [w] „Zeszyt Naukowy” nr 3/2015 MCDMiM UKSW Warszawa, Warszawa 2015 s. 87-101; Tenże, *Druh-Друг-Amicus* [w] Sławistyczni studii: lingwistyka, literaturoznawstwo, dydaktyka. T. 1, red. J. Zając, K. Leśniewski, P. Kopiec, M. Torczyński, Chmielnicki 2015 s. 230-239; Tenże, *Z polskich źródeł do historii ziemi łuckiej* [w] Sławistyczni studii: lingwistyka, literaturoznawstwo, dydaktyka. T. 1, red. J. Zając, K. Leśniewski, P. Kopiec, M. Torczyński, Chmielnicki 2015 s. 239-248; Tenże, *Tematyka bezpieczeństwa polskiej tożsamości kulturowej w „Aurorze Serafickiej - czasopiśmie braci franciszkańskiej z Granby (USA, stan Massachusetts)* [w] „Zeszyt Naukowy” nr 3/2015. MCDMiM UKSW Warszawa, Warszawa 2015 s. 177-184; Tenże, *Tropem ks. Jana Żukowskiego... O cierpieniu w świecie zwierząt* [w] Rozród koni. Wybrane zagadnienia, red. Z. Gajewski, A. Wehrend, Warszawa 2015 s. 279-283; Tenże, *Nieznane fragmenty czasopism seminaryjnych mówiące o życiu duchowym w Łucku czasu II Rzeczypospolitej* [w] „Niepodległość i Pamięć. Czasopismo humanistyczne”, R. 22: 2015 nr 3(51) s. 143-158.

poruszającej, jest piękną publiczną autoprezentacją, która nie wymaga jakichkolwiek komentarzy i - jako *powołaniowe Credo* godne wzorowego seminarzysty - zasługuje tutaj na przytoczenie in extenso:

„Żywo odbiło się w sercach alumnów naszego Seminarium braterskie wołanie z Włocławka.

Nie w jednym naszym sercu wybiła godzina czynu.

Serce nasze czuje, ale krępowała je żelazna ręka wroga!

My młodzi, a młodzież kocha ideały! Za ideałami idziemy, a to, co jest jedynie ideałem prawdziwym, ideałem Chrystusowym, umiłować potrafimy szczerze, a niepodzielnie. Ten, co ukrzyżowany za świat cały, Ten nas pociągnął do siebie i Temu się oddajemy, a obok ran Chrystusowych poświęcamy się szczerze Ojczyźnie, bo ona też ma niezagojone jeszcze rany i blizny!

Różne drogi prowadzą nas do tych ideałów, różnymi więc podążać musimy.

Zredukować można by je do trzech kategorii: Pierwszą drogą zarazem dźwignią do czynu - miłość Boga i Kościoła. To są dwa pierwiastki życia naszego, to jest pierwszy, a najszczytniejszy ideał młodzi seminaryjskiej. Dalej następuje miłość Ojczyzny, miłość prawdziwa nie sztuczna, nie egoistyczna, umiejąca pogodzić zadania kapłana ze sobą, oparta na zasadach św. Ewangelii, tej epopei wszechświatowej i trzecia - to droga czynu, poświęcenia, bezgranicznego trudu i mozolnej pracy! Trzy więc drogi - trzema też musimy podążać jednocześnie, wytrwale, a ujrzymy owoce godne nas, jako przyszłych pasterzy i pracowników w winnicy Pańskiej!

Trzy są drogi i trzy realizują się w sercach naszych!

Ostatnia droga - to praca nie tylko w zakresie swego powołania, ale i dalej sięgająca... Za nią postępować musi praca społeczna, a taką pracą, biorąc w niniejszych ramach, jest praca na polu piśmiennictwa, które, zwłaszcza w dobie obecnej, znaczenie posiada kolosalne. Gdzie piśmiennictwo dobrze stoi, tam jest postęp, gdzie piśmiennictwo się rozwija, tam znane są drogi ku ideałom i szczytom!

Tą właśnie drogą jest „Przedświt”.

Choć myśl ta dawno kiełkowała w młodych sercach i umysłach naszych, aleście pierwsi, Koledzy, zrealizowali ją, przeto do Was wyciągamy dłoń braterską, a w imię hasła „w jedności siła” wspierać

Was będziemy, by „Przedświt” stał się organem całego alumnatu polskiego. Wspierać będziemy piórem i prenumeratą czasopisma!

Składamy życzenia, aby to czasopismo dalej się rozwijało, dalej szerzyło i wiodło wszystkich, cały Alumnat Polski do ideałów, ku szczytom, ku wyżynom!

Sem. Wileńskie, Jan-Maria Nardus”<sup>2</sup>

Zgodnie z wileńskim przyrzeczeniem wspierania „Przedświtu” piórem i prenumeratą czasopisma, wkrótce nadszedł z Wilna do Włocławka kolejny artykuł, tym razem poświęcony arcybiskupowi Edwardowi Roppowi z okazji jego wizyty w tamtejszym Seminarium. Autor tej korespondencji, podpisujący się B. R-ki okoliczność tę wykorzystał do synowskiego przedstawienia redakcji „Przedświtu”, a poprzez jego łamy, polskiej młodzieży duchownej jednego z najznamienitszych synów Kościoła w Polsce, równocześnie dając lekcję odniesienia kleryka do ks. Rektora i do wielkiego księcia Kościoła Arcybiskupa-Metropolity. Z uwagi na iście wzorcowy przykład wielkiej synowskiej miłości seminarzysty wobec tych dostojników, niechaj wolno będzie jeszcze i tę korespondencję przytoczyć bez jakichkolwiek skrótów.

„Wizyta J. E. ks. Arcybiskupa Edwarda barona Roppa w Sem. Wil.

Dnia 5-go lutego r. b. prastare mury naszego Seminarium zwiedził Metropolita J. E. ks. Arcybiskup Edward Ropp.

W szczerych, a pełnych prostoty słowach czcigodny i kochany nasz ks. Rektor powitał Dostojnego Gościa, wyliczając cnoty, jakimi jaśniał, będąc na stolicy biskupiej w Wilnie. W toku przemowy zaznaczył ks. Rektor, że życie ks. Arcybiskupa z chwilą wstąpienia na tron biskupi było jednym pasmem martyrologii.

I rzeczywiście, jego pracę apostolską tamowała zawsze ręka wraża i to absolutne „niełzia” zawsze krzyżowało jego drogi, działania, jego zapał i poświęcenie. Mąż ten naprawdę pełen cnót, przyświecał naszej diecezji, będącej pod strasznym jarzmem najeźdźcy i wroga wiary i ojczyzny. Stał mocno, był niezwyciężony, przeciwdziałał wpływom moskiewskiej cerkwi i rusofilstwu. Na takim trwając stanowisku nieugięty w rzeczach wiary przemocą został wywieziony w głąb Rosji. Był on jednym z tych, którzy wraz z mitrą wieniec cierniowy

---

<sup>2</sup> J.M. Nardus, *Echa z Wilna*, „Przedświt” R. 2: 1920 z. 2 s. 15.



wkładali, którzy z pastorałem krzyż ciężki, Pański chwyтали w objęcia i chętnie a wytrwale po „węzach zjadliwych” nieśli. W czasie tej strasznej wojny światowej, wyniesiony na stolicę Arcypasterską w Piotrogradzie, przetrwał straszne próby rewolucji rosyjskiej, a następnie czasy terroryzmu bolszewickiego, kiedy to aresztowany i osadzony w więzieniu przez brutalnych wrogów Kościoła i kultury ciężko zachorował, a na prośby samego Ojca św. Benedykta XV uwolniony wrócił do swej dawnej Stolicy biskupiej, do prastarego Wilna.

Starzec sędziwy o osrebrzonej głowie, i z siwą jak len brodą, o czole pooranym bruzdami, z którego wieje wiara głęboka, silna i szczerą, witał nas ze wzruszeniem, wskazując obszerny teren do pracy, do walki, do działania, a wszędzie praca misyjna, a wszędzie praca mozolna. Wskazał na klasę inteligencji, która odziedzicza katolicyzm po przodkach, ale w głębi serca taką nie jest; na lud nasz szczery, prostoty pełen, głęboko wierzący, ale ciemny i pragnący promyka światła, wyciągający błagalne dłonie, by uchwycić z kagańca choć trochę, a któremu wróg wszystko wydzierał; ze współczuciem wskazał na Wschód, gdzie między owcami prawymi są owce zbłąkane. Wielki a rozległy teren wymaga odpowiedniego urobienia ducha, charakteru i ogromu nauki od kapłana obecnej doby. Tych siedmiu lat, siedmiu kursów jeszcze nie dość, byśmy się należycie przygotowali do pracy i walki. Zachęcał nas, ten przez nas kochany Arcypasterz do pracy nad sobą, a w przyszłości nad ludźmi. Prosząc i życząc błogosławieństwa Niebios Najdostojniejszy nasz Arcypasterz udzielił nam błogosławieństwa.

Wyszliśmy ze wspaniałej naszej biblioteki pełni zapału, zagrzani miłością Chrystusową, wzmocnieni w wierze, nieustraszeni, mając cel jeden: kapłaństwo a z nim praca dla Chrystusa.

Do pracy więc bracia!  
B. R-ki al. Sem. - Wil.”<sup>3</sup>

Ukazanie się w murach katolickiej uczelni duchownej Wilna 17 listopada 1920 r. po raz pierwszy wspomnianego pisma „Eos”, a wkrótce po nim (zapewne jeszcze w ostatnim kwartale 1920 r.), drugiego tytułu - „Życia Eucharystycznego” najprawdopodobniej nie pozostało bez wpływu na

---

<sup>3</sup> B. R-ki, *Wizyta J. E. ks. Arcybiskupa Edwarda barona Roppa w Sem[inarium] Wil[eńskim]*, „Przedświt” R. 2: 1920 z. 3 s. 13-14.

współpracę tamtejszych kleryków z „Przedświtem”. Kiedy na łamach wrocławskiego czasopisma spotyka się coraz więcej korespondencji od alumnow z Lublina, Łodzi, Pińska, Płocka, czy Sandomierza - do 1931 r. pojawiły się już zaledwie cztery publikacje nadesłane spod Ostrej Bramy. I tak w 1923 r. nadeszła z Wilna i została wydrukowana obszerna relacja o życiu tamtejszych alumnow „w roku minionym” (tzn. 1922).<sup>4</sup> Informowano tam o reformie studiów i zmianach organizacyjnych na uczelni,<sup>5</sup> o liczebności poszczególnych kursów i o programie prowadzonych tam wykładów,<sup>6</sup> oraz o zajęciach na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego.<sup>7</sup> Wyszczególniono też alumnow, którzy w 1922 r. otrzymali święcenia subdiakonatu,<sup>8</sup> diakonatu<sup>9</sup> i kapłańskie<sup>10</sup> oraz funkcjonujące tam wówczas kółka uczelniane i stowarzyszenia studenckie.

Kolejny i ostatni kronikarski przekaz z Wilna redakcja „Przedświtu” wydrukowała w następnym swym numerze z 1923 r. Tym razem była to krótkka wzmianka o święceniach subdiakonatu,<sup>11</sup> składaniu egzaminów maturalnych w obecności delegata rządu, a także o śmierci Jana Karolewicza - alumna IV kursu. W tym samym numerze „Przedświtu” zamieszczono jeszcze dwa inne materiały pióra seminarzystów wileńskich: humorystyczno-satyryczny utwór P. Czapłowskiego pt. „Dureń w świetle badań historyczno-filozoficzno-filologiczno-społecznych” (s. 14-17)<sup>12</sup> oraz szkic historyczny zatytułowany: „Historia Seminarium Duchownego w Wilnie”. Bliżej nieznan autor tego szkicu (o inicjałach S.K), w oparciu o źródła i literaturę, przede wszystkim J. Kurczewskiego, ukazał historię tej uczelni

<sup>4</sup> Kronika Sem. Wileńskiego, „Przedświt” R. 5: 1923 z. 1 s. 21.

<sup>5</sup> Powiększono program nauk, rozkładając zakres studiów na 8 lat. Kursy I-III posiadają całkowity program szkoły średniej. Tamże.

<sup>6</sup> „Rok obecny zaznaczył się większym przyływem aspirantów, tak że liczba nowoprzybyłych na wszystkich kursach wynosi 70 osób”. Tamże.

<sup>7</sup> 12 alumnow uczęszczało na wykłady wydziału teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego, gdzie teologię moralną i filozofię wykladał ks. prof. Świrski, historię Kościoła ks. prof. Falkowski, teologię dogmatyczną specjalną ks. prof. Skorko, teologię dogmatyczną fundamentalną ks. dr Wilanowski, a prawo kanoniczne ks. prof. Zongołowicz.

<sup>8</sup> Stanisław Kiszki.

<sup>9</sup> Romuald Dronicz, Józef Sugielewicz, Bolesław Maciejowski, Franciszek Józef Kafarski, Stanisław Staszelic i Stanisław Węckiewicz.

<sup>10</sup> Leopold Mackiewicz, Czesław Kardel, Benedykt Borkowski i Witalis Chamionek z archidiec. mohylowskiej.

<sup>11</sup> Otrzymali je następujący alumni: Jan Ostrejko, Paweł Czapłowski, Kazimierz Doroszkiewicz i Zenon Gierdziewicz. Zob. [Kronika] Seminarium Wileńskiego, „Przedświt” R. 5: 1923 z. 2 s. 27.

<sup>12</sup> Jego dokończenie zamieszczone zostało w „Przedświcie” R. 6: 1924 s. 20-25.

z lat 1582-1652, kiedy to prowadzili ją jezuici, a następnie jej pierwsze lata pod zarządem kapituły.<sup>13</sup> Mimo zamieszczonej na końcu szkicu informacji, iż „c.d.n.” próżno byłoby szukać go w kolejnych numerach „Przedświtu”. Możliwe, że ciąg dalszy artykułu - nie tylko zresztą o historii seminarium wileńskiego - do Włocławka w ogóle nie został przesłany.<sup>14</sup>

Na tym kończą się ciekawe i nieznane informacje o Seminarium Duchownym w Wilnie, drukowane poza własnymi pismami alumnów wileńskich - w prasie studenckiej kleryków polskich wydawanej we Włocławku, na Kujawach.

## **2. Seminarium Wileńskie lat 20. i 30. XX w. w rodzimej prasie studenckiej. Kalendarium**

Rok 1920 w dziejach wileńskiej uczelni duchownej zapisał się - jak już wspomniano - m. in. narodzinami dwóch pism kleryckich: z datą 17 listopada tegoż roku ukazała się „Eos”, a nieco później, jeszcze w tym samym roku - „Życie Eucharystyczne”. W 1928 r. do grona czasopism seminarzystów wileńskich dołączył „Dzwonek Seminarysty”.

Pierwszy tytuł znamy zaledwie z trzech numerów, drugi - tylko z czterech, a trzeci - z sześciu. Jak dotąd, dysponujemy aż 270 stronicami tych czasopism własnoręcznie przez alumnów zapisywanymi w latach 1920-1933. Znalazło się na nich stosunkowo dużo, i to zazwyczaj ciekawych faktów, które pozwalają sporządzić niepełne wprawdzie, ale za to pewne następujące kalendarium:

28 listopada 1919 r., piątek - wygłoszenie alumnom przez ks. dr. Zimmermanna odczytu zatytułowanego „Kapłan w pracy społecznej”<sup>15</sup>

17 listopada 1920 r., środę wpisano, jako datę wydania jednodniówki „Eos” - pierwszego czasopisma alumnów Seminarium Wileńskiego, w którym „Od Redakcji” czytamy: „Z pewnym niepokojem stawiamy pierwsze

---

<sup>13</sup> Zob. S. K., *Historia Seminarium Duchownego w Wilnie*, „Przedświt” R. 5: 1923 z. 2 s. 17-24.

<sup>14</sup> Sytuacja ta skłoniła redakcję „Przedświtu” do zamieszczenia następującej informacji: „W poprzednich numerach kilka prac nie zostało dokończonych z przyczyn od redakcji niezależnych; by w przyszłości tego rodzaju niespodzianek, jako też innych mniej miłych następstw uniknąć, prosimy Sz. Kolegów o łaskawe nadsyłanie prac w całości. Zob. „Przedświt” R. 6: 1924 z. 1 s. 32.

<sup>15</sup> *Kapłan w pracy społecznej (Streszczenie odczytu X. D-ra Zimmermanna dn. 28. XI. 1919 r.)*, „Eos” z. 2 s. 2-6.

kroki na polu piśmiennictwa kleryckiego [...]. Jednocześnie zapraszamy kolegów by stanęli z nami do pracy [...]. W wyborze treści wielka swoboda: więc z teologii, prawa, historii, socjologii, literatury i t. d. Tylko wykluczona jest polityka [...]. Te pierwsze próby na polu piśmiennictwa są dla nas bardzo pożyteczne”.<sup>16</sup>

5 grudnia 1920 r., niedziela - wygłoszenie alumnom przez ks. dr. Zimmermanna odczytu zatytułowanego „Duszpasterz i praca społeczna”.<sup>17</sup>

23 stycznia 1921 r., niedziela - wysłuchanie przez alumnow w katedrze wileńskiej mowy wygłoszonej przez ks. bpa Bandurskiego.<sup>18</sup>

18 lutego 1921 r., piątek wpisano, jako datę wydania zeszytu II czasopisma „Eos”, zaznaczając w słowie „Od Redakcji”, iż „Z dniem dzisiejszym jednodniówka „Eos” staje się czasopismem wychodzącym w pewnych odstępach czasu i przechodzi na własność „Koła Artystycznego alumnow Seminarium Wileńskiego”.<sup>19</sup>

26 lutego 1921 r., sobota - pierwsze walne zebranie członków Sodalizacji Mariańskiej, które wyłoniło Wydział w następującym składzie osobowym: prefekt - Bol. Maciejowski, I asystent - Czesław Kardel, II asystent - Zenon Gierdziewicz, skarbnik - Nikodem Szwałgis, sekretarz - Leopold Mackiewicz. Jednocześnie wyłoniono komisję z jej przew. St. Staszelisem do opieki nad ogrodem, gdzie mają być urządzone place do gier i zabaw sportowych.<sup>20</sup>

26 lutego 1921 r., w sobotę ks. kapelan Zawadzki zwołał zebranie organizacyjne Koła Eucharystycznego. „Odtąd datuje się powstanie Koła”.<sup>21</sup>

26 lutego, sobota - 19 kwietnia 1921 r., wtorek - w tym przedziale czasowym „Za naszym „Eosem”, który przełamał pierwsze lody, powstało „Życie Eucharystyczne”, czasopismo „Koła Eucharystycznego”, nadzwyczaj płodne”.<sup>22</sup>

26 lutego, sobota - 19 kwietnia 1921 r., wtorek - w tym przedziale czas-

<sup>16</sup> *Od Redakcji*, „Eos”. Jednodniówka wydana przez alumnow Seminarium Wileńskiego [z. 1] dnia 17 listopada 1920 r., s. 1-2.

<sup>17</sup> *Duszpasterz i praca społeczna (Odczyt X. D-ra Zimmermanna 5. XII. 1920 r.)*, „Eos” z. 2: 18 lutego 1921, s. 6-9.

<sup>18</sup> *Mowa Ks. Biskupa Bandurskiego w katedrze wileńskiej dn. 23. I. 1921 r.* Tamże, s. 10-13.

<sup>19</sup> *Od Redakcji*, „Eos” *Czasopismo „Koła Artystycznego w Seminarium Wileńskim”* z. 2: 18 lutego 1921 s. 1.

<sup>20</sup> *Wiadomości urzędowe*, „Eos”, z. 3 s. 25-26.

<sup>21</sup> *Powstanie Koła*, „Życie Eucharystyczne” R. 5: 1924 nr 62 s. 14. Zob. też: *Kilka słów o powstaniu naszego Koła*, „Życie Eucharystyczne” 1925 nr 2 s. 18.

<sup>22</sup> *Rok 1920-21*, „Eos” z. 3 s. 19.

wym powstała „Bratnia Pomoc” Alumnów Seminarium Wileńskiego. „Do Zarządu weszli koledzy: Fr. Kafarski jako prezes, An. Bajko - wiceprezes, Al. Mościcki - sekretarz, J. Marcinowski - Skarbnik i J. Wianożyudis - gospodarz. Na patrona zaproszono ks. kap. Zawadzkiego”.<sup>23</sup>

17 kwietnia 1921 r., w niedzielę, odbyło się trzecie z kolei miesięczne zebranie członków Sodalicii M., na którym B. Maciejowski wygłosił referat na temat: „Maryja Najśw. w życiu św. Stanisława Kostki”.<sup>24</sup>

19 kwietnia 1921 r., wtorek wpisano, jako datę wydania zeszytu III czasopisma „Eos”.<sup>25</sup>

1924 r. Ukazał się, wydany przez Koło Eucharystyczne nr 61 „Życia Eucharystycznego” z następującymi informacjami zamieszczonymi na karcie tytułowej pisma: „Istnieje 5-ty rok. Wychodzi co trzy tygodnie”.<sup>26</sup>

4 września 1924 r., czwartek - początek nowego roku akademickiego 1924-1925.<sup>27</sup>

4-6 września 1924 r., czwartek-sobota - rekolekcje dla seminarzystów prowadzone przez ks. kapelana Zawadzkiego.<sup>28</sup>

9-10 września 1924 r., wtorek-środa - egzaminy poprawkowe.<sup>29</sup>

11 września 1924 r., czwartek - początek zajęć lekcyjnych w roku akademickim 1924-1925.<sup>30</sup>

18 września 1924 r., czwartek - Zebranie Koła Eucharystycznego pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty, którego dyrektorem był ks. prof. Cichoński. „Obrano zarząd nowy: prezes - diak. Borsuk, sekretarz - kol. Stupkiewicz, skarbnik - kol. Lachowicz, radni: kol. Wianożyudis i kol. Malinowski. Redaktorem pismka kol. Woronowicz, wydawcą - kol. Sienkiewicz, bibliotekarzem - kol. Malinowski”.<sup>31</sup>

26 września 1924 r., w piątek - „była sucha łaźnia. Główny nacisk położony był przez ks. Inspektora na śpiew”.<sup>32</sup>

29 września 1924 r., w poniedziałek - „mieliśmy kino urządzone za stara-

---

<sup>23</sup> Zob. *Sprawozdanie z działalności „Bratniej Pomocy”, „Eos” z. 3 s. 12-13.*

<sup>24</sup> *Wiadomości urzędowe, „Eos” z. 3 s. 26.*

<sup>25</sup> Zob. „Eos” z. 3 s. 1.

<sup>26</sup> Zob. strona tytułowa „Życia Eucharystycznego” R. 5: 1924 nr 61.

<sup>27</sup> Kronika, Tamże, s. 17.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 17-18.

<sup>32</sup> Tamże, s. 18.

niem księdza prof. Cichońskiego i pomocy kol. Kiwińskiego i Woronowicza”.<sup>33</sup>

5 października 1924 r., niedziela - „odczyt p. prof. Wejsenchoffa na temat „Konferencje św. Wincentego a Paulo”.<sup>34</sup>

17 października 1924 r., w piątek - zebranie Koła Eucharystycznego z referatem ks. dyrektora o „Historycznym kulcie N. Sakramentu”.<sup>35</sup>

20 października 1924 r., w poniedziałek - „Niespodzianie J. E. ks. biskup J. Matulewicz wizytował Seminarium. Był na lekcjach. Podczas obiadu J. E. smacznie zjadł z nami obiad”.<sup>36</sup>

25 października 1924 r., w sobotę - udział alumnów w nabożeństwie odprowadzającym przez bpa J. Matulewicza w bazylice katedralnej za spokój duszy ś. p. Henryka Sienkiewicza, podczas którego bp Bandurski w swoim kazaniu „wynosił Sienkiewicza, jako wielkiego pisarza, dobrego obywatela Polski i dobrego katolika”.<sup>37</sup> Tego samego dnia „odbyła się uroczysta agregacja 8 kandydatów na członków rzeczywistych [Koła Eucharystycznego]”.<sup>38</sup>

31 października 1924 r., piątek - udział seminarzystów wileńskich w uroczystości odsłonięcia pomnika Adama Mickiewicza w setną rocznicę wywiezienia Wieszcza z Wilna. W uroczystości uczestniczyli m. in. bpi J. Matulewicz, K. M. Michalkiewicz, W. Bandurski i J. Piłsudski.<sup>39</sup>

1 listopada 1924 r., w sobotę - „Powitanie nowych kolegów obleczonych w suknie duchowne. Mowę powitalną wygłosił bardzo ładnie kol. diakon Dalinkiewicz. Chór nasz pod bat. kol. Rusznickiego odśpiewał ślicznie „Plurimos annos”.<sup>40</sup>

13 października 1925 r., we wtorek „w prastarych murach ukochanego Seminarium naszego około 80 kolegów włożyło suknie kapłańskie i według słów księdza Inspektora zmienili się w nowych ludzi”.<sup>41</sup>

Tego samego dnia miało miejsce „zebranie walne Koła Teologów, na którym odbyły się wybory zarządu: prezes Zdanowicz, wiceprezes Sieczka.

---

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> *Kronika*, „Życie Eucharystyczne” R. 5: 1924 nr 62 s. 29.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Odsłonięcie pomnika Adama Mickiewicza*, „Życie Eucharystyczne” R. 5: 1924 nr 62 s. 23-26; zob. też *Kronika*, Tamże, s. 30.

<sup>40</sup> Tamże, s. 30.

<sup>41</sup> A. Prawdzic, *Chwilka refleksji*, „Życie Eucharystyczne” 1925 nr 2 s. 12-15.

Utworzono przy tym sekcję badań teologii wschodniej<sup>42</sup>

18 października 1925 r., niedziela - pierwsze powakacyjne zebranie Koła Eucharystycznego, „na którym był wygłoszony pięknie opracowany referat „Życie nadprzyrodzone, a życie św. Teresy od Dzieciątka Jezus” przez kol. Sieczkę”.<sup>43</sup>

Listopad 1925 r. Ukazało się „Życie Eucharystyczne”, którego stronę tytułową - obok nazwy czasopisma - wypełnia spis treści tego numeru oraz jego bliższe określenie w słowach: Listopad 1925 N. 2.

Z początkiem tego roku akademickiego „daje się odczuwać [...] w Seminarium przeciążenie naukowe. Objawem widocznym tego jest mała ilość kolegów korzystających z rekreacji małych i wychodzących do ogrodu w tym czasie, poza tym zanik ruchu i zabaw podczas rekreacji dużej. Regując na to ks. Inspektor naznaczył specjalną komisję składającą się z prezesa T. Sieczki, wicepr. Zawadzkiego i dwóch członków Kacperowicza i Jurgielewicza, która ma za zadanie organizować i kierować zabawami w Seminarium”.<sup>44</sup>

15 listopada 1925 r., w niedzielę „Koło Artystyczne” urządziło po raz pierwszy przedstawienie na nowo wybudowanej scenie.<sup>45</sup>

Grudzień 1925. Ukazało się „Życie Eucharystyczne”, którego stronę tytułową - obok nazwy czasopisma - wypełnia bliższe określenie tego numeru w słowach: Grudzień Nr 3. Alma. Koło Eucharystyczne 1925.

8 grudnia 1925 r., we wtorek odbyło się pierwsze zebranie założonego przed kilku dniami, w grudniu, związku misyjnego, „do którego mają należeć wszyscy klerycy”, a którego to prezesem został diak. Kowalczuk.<sup>46</sup>

Listopad 1929 r. W tym miesiącu z inicjatywy al. Bohdanowicza, popartej przez ks. prefekta Meysztowicza, powstał Komitet redakcyjny „Dzwonka Seminaryjnego” - po „Eos” i „Życiu Eucharystycznym” trzeciego z kolei czasopisma alumnów wileńskiego Seminarium Duchownego. W skład komitetu weszli: redaktor Eliasz, wydawca Zonn, sekretarz Bohdanowicz, skarbnik Malinowski Józef senior, członkowie komitetu: Matuszewicz i Zdanowicz. Obowiązek kuratora objął ks. prefekt Meysztowicz.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Kronika seminaryjna. Tamże, s. 20.

<sup>43</sup> Z życia „Koła Eucharystycznego”. Tamże, s. 16.

<sup>44</sup> *Kronika seminaryjna*, „Życie Eucharystyczne” 1925 nr 2 s. 20.

<sup>45</sup> Kronika, Tamże, 1925 nr 3 s. 25.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> *Sprawozdanie Komitetu Redakcyjnego „Dzwonka” za rok 1930*, „Dzwonek Seminaryjny” R. 2: kwiecień 1931 nr 2 [s. 2].

Grudzień 1929 r. Tak określony został czas wydania pierwszego numeru „Dzwonka Seminaryjnego”, kaligrafowanego, odbijanego w 100 egz. i kolportowanego w cenie 50 gr. za 1 egz. W słowie „Od Redakcji” napisano m. in. „obchodzimy w dniu dzisiejszym chrzciny pisemka seminaryjnego. Rozpoczyna to maleństwo swój żywot w szary listopadowy dzień [...]. Najwięcej gardłowało za wypuszczeniem na świat pisemka uciśnione plemię literatów [...]. Mają grajkowie skrzypce, fortepiany [...]. Mogą śpiewacy wystraszać swym głosem wszelkie żywioły z cel swoich, nawet malarzom dane jest rysować karykatury swych bliźnich. A dla literatów jedynym polem do wyładowania talentów poetyckich czy humorystycznych była dotąd - praca magisterska [...]. Pragniemy dać również miejsce w naszym pisemku wszystkim humorystom [...]. Zapraszamy światłe a otwarte głowy, które by obdarzyły nasze pisemko jakimś pouczającym utworem”<sup>48</sup>

Luty 1930 r. - czas wydania drugiego numeru „Dzwonka Seminaryjnego”<sup>49</sup>

Czerwiec 1930 r. - czas wydania trzeciego numeru „Dzwonka Seminaryjnego”<sup>50</sup>

18 czerwca 1930 r., w środę powstała przy Kole Teologów pod protektorem Ks. Kapelana Sekcja oświatowa, której zarząd stanowią E. Mirowski, W. Sereda i S. Eliaz. Ma ona „ułatwić kolegom możliwość poznania dobrej książki w ogóle, a w szczególności rzeczy popularnych, z którymi w przyszłości będziemy spotykać się przy zakładaniu bibliotek [...], chce zachęcić kolegów, by [...] już teraz stali się apostołami dobrej prasy [...] i jak można, rozpowszechniali dobrą książkę”<sup>51</sup>

15 lutego 1931 r., niedziela - uroczysta akademie z udziałem Arcypasterza, przygotowana z okazji jubileuszu 10-lecia pracy Koła Eucharystycznego.<sup>52</sup>

20 lutego 1931 r., piątek - uroczyste zebranie sprawozdawcze Sodalicji Mariańskiej z udziałem ks. kan. Stanisława Zawadzkiego przeprowadzone dla upamiętnienia 10-lecia Sodalicji.<sup>53</sup>

Kwiecień 1931 r. - „Dzwonek Seminaryjny” ma stać się „czymś w rodzaju Seminaryjnej Muchy. Będzie pismem humorystycznym nie dlatego,

<sup>48</sup> *Od Redakcji*, „Dzwonek Seminaryjny” Grudzień 1929 nr 1 s. 1-4.

<sup>49</sup> Zob. „Dzwonek Seminaryjny” Luty 1930 nr 2.

<sup>50</sup> Zob. „Dzwonek Seminaryjny” Czerwiec 1930 nr 3. W 1930 r. wydano jeszcze jeden numer „Dzwonka Seminaryjnego”, a mianowicie nr 4, do którego nie udało się dotąd dotrzeć. Nieznany jest również nr 1 „Dzwonka Seminaryjnego” z 1931 r.

<sup>51</sup> *Cele Sekcji oświatowej*, „Dzwonek Seminaryjny” Czerwiec 1930 nr 3 s. 10.

<sup>52</sup> *Kronika*, „Dzwonek Seminaryjny” R. 2: Kwiecień 1931 [s. 8].

<sup>53</sup> Tamże [s. 8-9].



że dziś ludzie stronią od lektury poważnej, ale dla tej prostej przyczyny, że wśród nawału prac magisterskich, seminaryjnych, organizacyjnych, trudno o autorów którzy by poważne artykuły pisali, a jeszcze trudniej o amatorów, którzy by te utwory czytali”.<sup>54</sup>

Zapowiedziana zmiana, co do ogólnego charakteru tytułu ostatecznie szybko przeobraziła go w czasopismo na wskroś i wyłącznie humorystyczne, bez jakiegokolwiek kroniki, co dało się zaobserwować już w dwóch ostatnich znanych nam numerach „Dzwonka Seminaryjnego” z kwietnia i grudnia 1933 r.

Luty 1933 r. - Koło Misyjne przygotowało akademię ku czci Ojca św. Piusa XI w 11-tą rocznicę jego rządów Kościołem katolickim.<sup>55</sup>

7 marca 1933 r., we wtorek - odbyła się akademie urządzona „staraniem Koła Teologów ku czci św. Tomasza z Akwinu oraz z okazji 10-lecia istnienia tegoż Koła. Całość wypadła wspaniale”!<sup>56</sup>

Kwiecień 1933 r. - czas wydania, po dwóch latach przerwy, pierwszego z odnalezionych numerów „Dzwonka Seminaryjnego” wydawanego w 1933 r.<sup>57</sup>

Grudzień 1933 r. - czas wydania, po kolejnym okresie przerwy, ostatniego w 1933 r. „Dzwonka Seminaryjnego”, jednocześnie ostatniego ze znanych nam numerów tego czasopisma.

Zachowane egzemplarze polskich czasopism kleryckich Wyższego Seminarium Duchownego w Wilnie, to nie tylko dane do kalendarium tamtejszej uczelni. Te same strony mówią nam także o konkretnych alumnach i ich przełożonych, o funkcjonowaniu kilku organizacji uczelnianych, i co bardzo ważne - o formach i tematyce publikacji i są niejako zwierciadłem dorastania młodzieży do wypełniających ją w czasie studiów ideałów.

---

<sup>54</sup> *Od Redakcji*, „Dzwonek Seminaryjny” R. 2: Kwiecień 1931 [s. 3].

<sup>55</sup> *Kronika*, „Dzwonek Seminaryjny” R. 3: kwiecień 1933 s. 8.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> „Przed dwoma laty [tzn. w 1931 r.] zamilknął [...]. Rozpoczynając [w 1933 r.] nowy rok wydawnictwa podnosimy wysoko sztandar, na którym lśnią przed dwoma laty wyryte zgłoski „Servite Domino in laetitia”. Zob. *Od Redakcji*, „Dzwonek Seminaryjny” R. 3: kwiecień 1933 s. 3-4.

### 3. Postscriptum

Na marginesie tego tematu wypada przynajmniej wspomnieć, że w latach trzydziestych XX w. Wilno miało jeszcze jeden periodyk przygotowywany przez młodzież zdecydowaną poświęcić się służbie Bożej. Był to wydawany w latach 1932-1939 ilustrowany miesięcznik, a następnie kwartalnik naukowo-misyjny „Ku wyżynom” przygotowywany jednak nie przez studentów wyższej uczelni duchownej, ale przez uczniów Niższego Seminarium Duchownego Księży Misjonarzy. Z uwagi na piękne tradycje pisma i jego niebagatelny dorobek, tytuł ten doczekał się wznowienia. Powrócili do niego pod koniec lat pięćdziesiątych minionego wieku alumni Niższego Seminarium Duchownego Księży Misjonarzy w Krakowie.

### Streszczenie

Dotychczasowe opracowania na temat prasy studenckiej wydawanej do 1945 r. zupełnie pomijają czasopisma redagowane i wydawane przez studentów seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych. Autor w postępowaniu badawczym zauważył, że istnieje w literaturze bogaty dorobek czasopiśmiennictwa wydawanego do 1945 r. przez studentów uczelni duchownych. Dotychczas odkryto ponad 80 tytułów pism redagowanych i wydawanych w tym czasie przez młodzież studencką polskich seminariów duchownych. Na uwagę zasługuje Seminarium Wileńskie, gdzie w okresie międzywojennym wydawano trzy tytuły: „Eos”, „Życie Eucharystyczne”, „Dzwonek Seminaryjny”. Zachowane egzemplarze czasopism pokazują warunki rzutujące na jej powstanie i kierunki rozwoju. Zarówno artykuły, sprawozdania jak i kroniki ubogacają - obok literatury - wiele innych dziedzin nauki, przede wszystkim historię, w szczególności historię Kościoła oraz wzbogacają polski pejzaż kulturowy. Znajdujemy w nich informacje o życiu Seminarium Duchownego w Wilnie i jego społeczności studenckiej jak też stosunek tej społeczności do zagadnień ogólnospołecznych, związanych z kulturą.

**Słowa kluczowe:** *czasopisma seminaryjne, Seminarium Wileńskie, klerycy, organizacje seminaryjne, historia Seminarium Wileńskiego.*

## **The Seminary in Vilnius. Interesting Remains concerning the History of the 1920's and 1930's**

### **Summary**

Past studies on student press published until 1945 completely ignore journals edited and published by the students of diocesan and religious seminaries. The author proceeding in his research noted that there is a rich legacy in literature periodicals published up to 1945 by cleric students. So far more than 80 titles of magazines edited and published at the time by the young Polish seminary students have been discovered. Noteworthy is the seminary of Vilnius, where in the interwar period three titles were published: "Eos", "Życie Eucharystyczne", "Dzwonek Seminaryjny". Preserved copies of the magazines show the conditions of their beginnings and the directions of their development. The articles, reports and chronicles published in them enrich – apart from literature – many other disciplines, mainly history, particularly the history of the Church and enriched the Polish cultural landscape. We find in them information about life in the Seminary in Vilnius and its student community as well as the attitude of the community to the general social issues related to culture.

**Key words:** *seminary press, seminary of Vilnius, clerics, seminary organizations, history of the Vilnius Seminary.*



KS. ALEKSANDRS STEPANOVŠ

## IDEOLOĢIJA UN MOCEKLĪBA: 1919. GADA 28. MARTĀ DAUGAVPILĪ BOĻŠEVIKU NOGALINĀTĀ ASŪNES KATOĻU DRAUDZES GRUPA

**Trešc:** Ievads; 1. Vēsturiskais konteksts; 2. Asūniešu slepkavības atspoguļojums rakstiskos avotos; 3. 1919. gada 28. marta masu slepkavības ideoloģiskā; 4. Katoļu Baznīcas interpretācija; Nobēgums; Anotācija.

### Ievads

Vārds „mocekļi” arvien biežāk parādās kristīgo plašsaziņu līdzekļu lappusēs, taču nevis saistībā ar liturģiskajos svētkos pieminētajiem vīriešiem un sievietēm, kuri pirmajos kristietības gadsimtos par spīti spiedienam un nāves draudiem apliecināja ticību Kristum, bet gan attiecībā uz desmitiem tūkstošu mūsu laikabiedru, kuri ik gadus tiek nogalināti savas ticības dēļ – tāpēc vien, ka ir kristieši. Pāvests Francisks daudzkārt pievērsa uzmanību vajāto kristiešu problēmai: „Šodien Baznīcā ir vairāk liecinieku, vairāk mocekļu, nekā pirmajos gadsimtos”<sup>1</sup>. „Nevaru noklusēt lielo pāridarījumu, ko izcieš kristiešu kopienas Sirijā un Irākā, kur daudzi mūsu brāļi un māsas tiek mocīti ticības dēļ, padzīti no savas zemes, turēti cietumā vai pat nogalināti”<sup>2</sup>.

Attiecībā uz kristiešu vajāšanām pāvests denuncē demokrātisko valsts

---

**Ks. dr Aleksandrs Stepanovš** – kaplān diecezji Jelgava(Łotwa), doktor teoloģii(specjalizacija chrystologia). Zastępa dyrektora Instytutu Religiołogii w Rydze.

- <sup>1</sup> Pāvests Francisks, *Omēlie di Santa Marta, Lunedi, 30 giugno 2014*. Tikšanās laikā ar konsekrētajiem Vatikānā Pāvila VI aulā 2015. gada 17. septembrī pāvests Francisks atkārtoti uzsvēra mūsdienu dramātisko kristiešu vajāšanas realitāti, ka „šodien ir vairāk mocekļu, nekā pirmajos gadsimtos”.
- <sup>2</sup> Pāvesta Franciska uzruna Pontifikālajā padomē *Cor unum* organizētajā kongresā, Konsistorijas zāle, 2015. gada 17. septembrī.

līderu un institūciju klusēšanu, pielīdzinot to līdzdalībai: „Šodien, šī fakta priekšā, kas notiek pasaulē, ko pavada daudzu spēku līdzvainīgs klusums, kuri varētu to apstādināt, mēs esam šī kristīgā likteņa priekšā: doties pa to pašu ceļu, pa kuru gāja Jēzus”<sup>3</sup>.

Pa šo augstākās kristīgās liecības ceļu gāja 21 Ēģiptes un 29 Etiopijas koptu mocekļi, brutāli nogalināti 2015. gada februārī un aprīlī par to, ka apliecināja kristīgo ticību. Koptu mocekļu gadījumā tā saucamās Islāma valsts teroristu propagandas video ļāva nolasīt no kristiešu lūpām, ka nāves brīdī viņi piesauca Jēzus vārdu. Islāma teroristu video paziņojums bija skaids, ka abos gadījumos vardarbīga eksekūcija notika aiz nauda pret kristīgo ticību. Ēģiptes koptu Baznīcas patriarhs Teodors II (*Tawadros II*) paziņoja, ka mocekļu vārdi būs ierakstīti sinasarijā, oficiālajā Koptu Baznīcas mocekļu sarakstā. Šo mocekļu piemiņas diena tiks svinēta 15. februārī (8. *amšir* pēc koptu kalendāra).

Šie notikumi, ko atspoguļoja visas pasaules plašsaziņu līdzekļi, padarīja redzamas kristiešu vajāšanas plašai sabiedrībai, apstiprinot pētniekiem zināmu tendenci, ka kristieši ir visvairāk vajātā reliģiskā grupa pasaulē. 2011. gada jūnijā Ungārija kā Eiropas Savienības prezidējošā valsts organizēja konferenci, kas bija veltīta starpreliģiju dialogam starp kristiešiem, ebrejiem un musulmaņiem. Šīs konferences laikā Masimo Introvigne, ievērojamais itāļu reliģijas sociologs, pārstāvēt OSCE (*Organization for Security and Co-operation in Europe*), uzstājās ar referātu, kurā apgalvoja, ka „katru gadu kristiešu skaits, kuri nogalināti par savu ticību, sasniedz 105 000 – viens katras piecas minūtes”<sup>4</sup>. Šo neticami lielo skaitli itāliešu sociologs ir atvasinājis no vairākiem pētījumiem. Šīs statistikas bāzi veido pasaules vadošā reliģijas statistikas centra *Center for Study of Global Christianity* pētījumi, kas regulāri tiek publicēti *World Christian Encyclopedia* un *Atlas of Global Christianity*. 2011. gadā sava centra žurnāla *International Bulletin of Missionary Research* janvāra numurā reliģijas pētnieki D. B. Barrets (*Barret*) un T. M. Džonsons (*Johnson*) min satraucošus datus, ka otrā gadu tūkstoša pirmajā desmitgadē kristīgo mocekļu skaits ir izaudzis līdz 160 000, bet kopš 2010. gada skaitļi samazinās, jo vairākās Āfrikas valstīs situācija normalizējas, un „droši” var apgalvot, ka 2011. gadā kristīgie

<sup>3</sup> Pāvests Francisks, Rīta meditācija kapelā *Domus Sanctae Marthae*, „Vajāti tāpēc, ka kristieši”, 2015. gada 7. septembrī.

<sup>4</sup> Massimo Introvigne, *Cristiani ucisi nel mondo ogni cinque minuti*, <http://www.cesnur.org/2011/mi-cri.html>.

mocekļi bija „simts tūkstoši gadā”<sup>5</sup>.

Savā socioloģiskā pētījumā T. M. Džonsons un D. B. Barets pielieto metodoloģiju, kas neraugās uz mocekļību kā individuālu fenomenu, kas pieprasa skaidru ticības apliecinājumu, bet gan kā uz „mocekļības situācijām” (*martyrdom situations*), kurās indivīdi vai ticīgo grupas tika nogalināti tāpēc, ka bija kristieši.<sup>6</sup>

Pēc citu ASV sociologu Braiena J. Grima (*Brian J. Grim*) un Rodžera Finkes (*Roger Finke*) pētījuma, kas saucas *The Price of Freedom Denied*, vajāto kristiešu skaits ir starp 130 000 un 170 000 gadā<sup>7</sup>.

Šiem pētījumiem pievienojās Ruperts Šorts (*Rupert Shortt*), kas monitorēja kristiešu vajāšanas situācijas divpadsmit Āzijas un Tuvo Austrumu valstīs, atspoguļojot rezultātus monogrāfijā ar izteiksmīgu nosaukumu „*Christianophobia*”. Kristiešu vajāšanu sakarā viņš raksta: „Situācija dramatiski pasliktinājās kopš trešās tūkstošgades sākuma: apmēram 200 miljoni kristiešu pašreiz ir apdraudēti, tas ir vairāk nekā jebkura cita ticības grupa”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Todd M. Johnson, David B. Barrett, and Peter F. Crossing, *Christianity 2011: Martyrs and the Resurgence of Religion*, *International Bulletin of Missionary Research* 2011, n 1 (35), pp. 28–29.

<sup>6</sup> Šeit var iepazīties ar izvērstu citātu, kurā pētnieki definē, ko nozīmē „*martyrdom situations*”: „While most of us probably think of martyrdom as an individual phenomenon (such as the 2008 killing of Iraqi Chaldean bishop Paulos Faraj Rahho), our basic method for counting martyrs in Christian history is to list „martyrdom situations” at particular points in time. A martyrdom situation is defined as „mass or multiple martyrdoms at one point in Christian history.” It is then determined how many of the people killed in that situation fit the definition of martyr – „believers in Christ who have lost their lives, prematurely, in situations of witness, as a result of human hostility.” (This definition is explained in more detail in *World Christian Trends*.) Note that in any situation of mass deaths or killing of Christians, one does not automatically or necessarily define the entire total who have been killed as martyrs, but only that fraction whose deaths resulted from some form of Christian witness, individual or collective. For example, our analysis does not equate „Crusaders” with „martyrs” but simply states that during the Crusades a number of zealous and overzealous Christians were in fact martyred. Likewise we do not count as martyrs all Christians who became victims of political killings in Latin America in the 1980s, but only those whose situations involved Christian witness. Typical illustrations of the latter include the many cases of an entire congregation singing hymns inside their church building as soldiers outside locked all the doors and proceeded to burn it to the ground, leaving no survivors.” Todd M. Johnson, David B. Barrett, and Peter F. Crossing, *Christianity 2011: Martyrs and the Resurgence of Religion*, *International Bulletin of Missionary Research* 2011, n 1 (35), 28. lpp.

<sup>7</sup> Sal. Brian J. Grim, Roger Finke, *The Price of Freedom Denied*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>8</sup> Rupert Shortt, *Christianophobia. A faith under attack*, Random House, London, 2012, ievads

Visus šos datus apstiprina ikgadējais *Aid to the Church in need* organizācijas ziņojums, kas monitorē pārkāpumus pret reliģijas brīvību visās pasaules valstīs: no 196 valstīm 80 ir klasificētas kā tādas, kur pastāv „augsts” vai „vidējs” reliģijas brīvības apdraudējums. 35 valstis ir klasificētas kā tādas, kas izsauc bažas attiecībā uz reliģijas brīvību, bet tas nepasliktina šīs grupas klasifikācijas statusu. Atlikušajās 80 valstīs ziņojums nekonstatē neregulāras vai sistemātiskas reliģijas brīvības pārkāpumus. Kopumā pēc ziņojuma statistikas „kristieši joprojām ir visvairāk vajātā minoritāte pasaulē”<sup>9</sup>.

Kaut gan daudzu kristīgo grupu vajāšanas ir saistītas ar politiskiem iemesliem, tām vienlaikus ir nepārprotams reliģisks raksturs un tās ir saistītas ar cilvēku piederību pie kristīgās Baznīcas. Šos kristiešus Baznīca nedrīkst aizmirst, jo brutālā viņu dzīvības atņemšana – par cik ir šausmīgs notikums, par tik grandiozs – ir mocekļība, liecība par Kristu, kas dod ticības sēklu nākamajām ticīgo paaudzēm un mudina kristiešus pieņemt tādu pašu nostāju, ja viņi nokļūs līdzīgā situācijā. Tieši tāpēc dzīva atmiņā jāpatur svētā Jāņa Pāvila II aicinājums: „Vietējām Baznīcām ir jāizdara viss iespējamais, vācot nepieciešamo dokumentāciju, lai neiet zudumā to piemiņa, kuri mira mocekļu nāvē”<sup>10</sup>.

Šajā rakstā pievērsīšu uzmanību notikumiem, kurus katoļu Baznīca Latvijā nedrīkst aizmirst. Tie norisinājās gandrīz 100 gadus atpakaļ Latvijas teritorijā: 1919. gadā, naktī no 27. uz 28. martu Daugavpili boļševiki veica civiliedzīvotāju masu slepkavības, kur kopumā tika nošauti 76 cilvēki, no kuriem 16 bija Asūnes-Beresnes katoļu draudzes locekļi. Viņi gāja „pa to pašu ceļu, pa kuru gāja Jēzus”. Viņu piemiņai jābūt dzīvai Latvijas katoļu Baznīcā.

Tālāk aplūkošu šī notikuma atspoguļošanu presē un to interpretāciju, kas ir atkarīga no autoru ideoloģiskās ievirzes. Centīšos atklāt motīvus, kuri noveda līdz nevainīgo cilvēku slepkavībai, kā arī izcelšu dažādas viņu nāves interpretācijas, laicīgajā presē un katoļu publikācijās, jo vienīgi šie pēdējie piešķirs nevainīgi noslepkavoto asūniešu nāvei kvalitatīvi atšķirīgu nozīmi.

---

ix lpp.

<sup>9</sup> Aid to the church in need, *Religious freedom in the world. Report 2014*, [http://religion-freedom-report.org.uk/wp-content/uploads/2014/10/executive\\_summary.pdf](http://religion-freedom-report.org.uk/wp-content/uploads/2014/10/executive_summary.pdf), 7. lpp., iegūts 2014. gada 15. decembrī.

<sup>10</sup> Jānis Pāvils II, *Tertio millennio adveniente*, n. 37.



## 1. Vēsturiskais konteksts

Plašākā vēsturiskā kontekstā šie notikumi norisinājās pēc Pirmā pasaules kara un boļševiku 1917. gada oktobra revolūcijas Krievijā, laikā, kad daudzas Austrumeiropas tautas uzsāka cīņu par neatkarību, tai skaitā Latvija, Lietuva, Igaunija un Polija.

1918. gada decembrī Sarkanā armija iesāka savu ofensīvu visā Latvijā, taču, pateicoties izveidotiem nacionālās aizsardzības spēkiem, tai izdevās nostiprināties tikai Latgales teritorijā, ko tā kontrolēja no 1918. gada decembra līdz 1920. gada janvārim. „1919. gada 20. februārī tika izdots dekrēts par Baznīcas šķiršanu no valsts, līdz ar to pastiprinājās garīdznieku vajāšanas.<sup>11</sup> Boļševiki pārņēma arī civilstāvokļa aktu (dzimšanas, laulību, miršanas) reģistrāciju un draudzēm pieprasīja atdot metriku grāmatas; tas daudzviet izraisīja protestus, kam sekoja aresti, līdz pat nāves sodam. [...] Daugavpilī martā bija iebrācis arī viens no Krievijas kompartijas līderiem Grigorijs Zinovjevs, kurš vēl vairāk uzkurināja vietējo *revkomu* cīņai pret „kontrrevolucionāriem”.<sup>12</sup> Šajā laika posmā padomju varas nostiprināšanos sekmēja represīvie tribunāli, kas izrēķinājās ar komunistu režīma kritizētājiem un pretiniekiem, starp tiem bija noslepkavoti vairākas ticīgo grupas un vairāki priesteri<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Priesteru vajāšanas Latgalē, īpaši Preiļu pusē, plaši apraksta pr. J. Grišāns MIC grāmatā „Pa atmiņu stygom”, II (1969, 49.–184. lpp.); luterāņu mācītāju vajāšanas – G. Kalme grāmatā „Durvis uz mājām: Mācītāja pārdomas par savas tautas vēsturi” (2008).

<sup>12</sup> Otilija Kovaļevska, „Asūnieši Grīvas pļavās? Pa 1919. gada notikumu pēdām”. Referāts starptautiskajā zinātniski praktiskajā konferencē „Kalkūni, Cilvēki un notikumi” 2013. gada 22.–23. novembrī, Kalkūnē. O. Kovaļevska ir savākusi un apkopojusi ļoti plašu materiālu par Asūnes mocekļiem, sal. [http://map.lgia.gov.lv/index.php?lang=0&cPath=3&txt\\_id=116&0&ap=60](http://map.lgia.gov.lv/index.php?lang=0&cPath=3&txt_id=116&0&ap=60), iegūts 2014. gada 30. maijā.

<sup>13</sup> Par šiem vajāšanas gadiem biskaps Jāzeps Rancāns rakstīja: „*Pirmie upuri krita no gara darbinieku rindām. Šeit jāpiemin Nautrēnu prāvests Severijs Martinenass, Landskoronas prāvests Jānis Bikšis. Abi šie garīdznieki krita no komunistu lodēm kā drošsirdīgi varoņi un mocekļi. Arī daudziem citiem garīdzniekiem bija jāpiedzīvo smagi pārbaudījumi un ciešanas. Garīdznieku vajāšanas plosījās visā zemē, tāpēc daži bija spiesti meklēt patvērumu kaimiņu zemē Lietuvā. Šeit bija izceļojuši vecākās paaudzes garīdznieki: maģistrs Skrinda un dekāns Pāvils Tukišs. Šinī zemē arī plosījās pēckara laika epidēmijas, un abi šie centīgie priesteri, apkalpodami lietuviešus, 1919. gadā krita par upuri sērgām. Savā Dzimtenē citi garīdznieki tika vazāti pa cietumiem un padoti komunistu izsmieklam un naidīgām vajāšanām. Tā, piemēram, prāvests A. Sviklis un dekāns Fr. Lukšo bija apcietināti un ievietoti cietumā, pirmais Ludzā, otrs Kuldīgā. Šos sirmos tautas darbiniekus no drošas nāves izglāba ticīgie draudzes locekļi.*” citēts pēc R. Feldmanis, „Latvijas Baznīcas vēsture”, Rīga: Lutera mantojuma fonds, 2011, 396. lpp.

## 2. Asūniešu slepkavības atspoguļojums rakstiskos avotos

Šajā nodaļā analizēsīm publikācijas to hronoloģiskā secībā, sākot ar vispārēju vēsturiskā notikuma aprakstu, ko sniedz Daugavpils universitātes pētniecības institūta datu bāze „Latgales dati”, un turpinot ar 27.–28. marta notikuma atspoguļojumu dažādu ideoloģisku ieviržu rakstiskos avotos, kas ir publicēti atšķirīgās vēstures situācijās: boļševiku laikraksts „Krasnoje znamja” (1919), Latvijas Republikas laikraksti „Tygodnik Polski” (1927), „Latvis” (1927), „Pēdējā brīdī” (1927), „Brīvā tēvija” (1927), Latvijas Republikas tiesu materiāli, kā arī raksti, kas ir publicēti Otrā pasaules kara laikā laikrakstos „Rēzeknes ziņas” (1942) un „Daugavas vēstnesis” (1942), un visbeidzot – trimdas latviešu mēnešrakstā „Daugavas Vanagu mēnešraksts” (1970).

### 2. 1. „Latgales dati”

Daugavpils universitātes Latgales pētniecības institūta datubāzē „Latgales dati” 1919. gada 27. martā piemin „Daugavpils iedzīvotāju iznīcināšanas akciju”, precizējot, ka tajā datumā Daugavpils cietokšņa tuvumā ir nošauti 98 cilvēki.<sup>14</sup>

„Latgales dati” smēla informāciju no Latvijas Universitātes vēsturnieka I. Ločmeļa pētījuma „Idejas vārdā pret savu tautu. Lielinieku represijas Austrumlatvijā 1919. gadā”<sup>15</sup>, kas ir publicēts 1999. gadā. Šo civiliedzīvotāju masu slepkavību vēsturnieks nosauc „par vislielāko līdz šim zināmo masveida nogalināšanu Austrumlatvijā 1919. gadā”, bet „Latgales dati” paplašina, definējot to par „asiņaināko lielinieku pastrādāto noziegumu Latvijas teritorijā Pētera Stučkas padomju valdības laikā”<sup>16</sup>.

### 2. 2. „Krasnoje znamja” (1919)

„1919. gada 1. aprīlī laikraksts „Krasnoje Znamja” pirmajā lappusē publicēja Revolucionārās Kara padomes 30. marta pavēli par cīņas pastiprināšanu pret „buržuāziju” un citām nevēlamām personām, lai Sarkanajai armijai nodrošinātu drošu aizmuguri”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Sal. <http://latgalesdati.du.lv/3/27>, iegūts 2014. gada 30. maijā.

<sup>15</sup> Ivars Ločmelis, „Idejas vārdā pret savu tautu” // Dabas un vēstures kalendārs 1999, Rīga: Zinātne, 1998, 93. lpp.

<sup>16</sup> <http://latgalesdati.du.lv/3/27>.

<sup>17</sup> Otilija Kovaļevska, „Asūnieši Grīvas plāvās? Pa 1919. gada notikumu pēdām”.

Pirmā ziņa par nošautajiem parādījās komunistu presē jau dažas dienas pēc traģiskā notikuma. Par šo akciju iedzīvotājus informēja „ārkārtēja komisija” jeb čeka, publicējot visu nošauto uzvārdus 1919. gada 2. aprīļa laikrakstā „Krasnoje znamja”. Padomju varai raksturīgajā stilā 76 nošautie ideoloģiski ir apsūdzēti kontrrevolucionārā darbībā, it kā atmaskojot viņu piederību „baltgvardu organizācijai”, bet pārējie 22 bija apsūdzēti huligānismā un laupīšanā: „Dvinskas pilsētas iedzīvotāji tiek informēti, ka Dvinskas pilsētā ir atklāta baltgvardu organizācija, kuras mērķis bija diskreditēt un gāzt Padomju varu ar sacelšanās palīdzību. Dvinskas novada kārtības sargāšanas komisija, izskatot lietu, nolēma visus šīs organizācijas dalībniekus nošaut, kas arī ir izpildīts naktī no 27. uz 28. martu, plkst. 4 no rīta”<sup>18</sup>.

### 2. 3. „Tygodnik Polski” (1927)

Astotajā traģisko notikumu gadskārtā vienīgā Latvijas poļu avīze „Tygodnik Polski” publicē 28. marta civiliedzīvotāju iznīcināšanas akcijas viena Daugavpils poļu izcelsmes aculiecinieka notikuma aprakstu, kurš nevēloties atklāt savu vārdu, parakstījies ar pseidonīmu „Rik...vič”. Tas nepārprotami norāda uz atstātā terora iespaidu un izrēķināšanās bailēm. Liecības autors detalizēti, emocionāli un tēlaini apraksta notikumu gaitu. Liecības rindkopas pauž to cilvēku nāves skumjas, kas ir notiesāti uz nāvi un soli pa solim tuvojas eksekūcijas vietai. Pats autors ir izglābies, jo, kā viņš paskaidro liecībā, zaldātu rota atteikusies šaut uz neapbruņotiem cilvēkiem. Daļa upuru aizvesta atpakaļ uz pilsētu un ieslodzīti tajā pašā kamerā. Nākošajā naktī nāves sprieduma izpildei norīkota mongoļu rota. Savukārt „Ryk...viču” kopā ar četriem citiem kameras biedriem komisariāta vadītājs izsauca no pārējo vidus pēc nejaušības principa un pārvietoja uz citu kameru.

Rakstu autoram nav šaubu, ka masu slepkavības iemesls bija „briesmīgais lielinieku terors”. Autors dod politisko novērtējumu lielinieku terora pieaugumam, sasaistot to ar Sarkanās Armijas zaudējumiem Polijas frontē – „sarkanais terors” ir komunistu totalitārā režīma „atriebība”. Tieši tāpēc Daugavpils iedzīvotāji bija apcietināti bez vainas uzrādīšanas un izmeklēšanas, un starp tiem liels īpatsvars piederēja poļu inteliģencei<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> „Krasnoje znamja”, Nr. 70, (02.04.1919).

<sup>19</sup> Sal. „Tygodnik Polski”, Nr. 74 (27.03.1927).

## 2. 4. Informācija neatkarīgās Latvijas laikrakstos par 1927. gada tiesām asūniešu lietā

1927. gada 21. maijā vairāki laikraksti ziņoja par asūniešu lietā notikušu tiesu. Pietiek izlasīt virsrakstus, lai izprastu nostāju pret komunisma ideoloģisko ievirzi, kas valdīja pirms Otrā pasaules kara Latvijā: „Atskaņas no sarkano benžu laikiem”<sup>20</sup>, „Par lielinieku laiku grēkiem – 6 un 7 gadi spaidu darbi”<sup>21</sup>, „Apstiprināts sods komunistu aģentiem”<sup>22</sup>.

Šajās avīzēs atrodam arī 1919. gada marta notikuma aprakstu. Restaurējot notikumu gaidu, notika sekojošais. 1919. gada 20. martā Asūnes pagastā bija sapulcējušies daudzi vietējie iedzīvotāji, lai apspriestos par biežām zemnieku īpašuma rekvizīcijām. Sapulces laikā no Dagdas ieradies lielinieku komisārs Beļajevs. Vietējie lielinieku varas vīri Ed. Pauliņš, Jul. Prikņa, Ant. Patmalnieks un Ant. Kacars, kā arī pagasta miliči Jāzeps Daukste un Jāzeps Arnicans uzrādīja viņam sešpadsmit cilvēkus kā „kontrrevolucionārus” un „baltgvardistus”. Tos arestēja un caur Dagdu nosūtīja uz Daugavpils komandantūru, kur priekšā jau bija citi arestētie. Cilvēki sadalīti pa grupām, katru nakti kāda grupa vesta uz nošaušanu. Diviem no asūniešu grupas izdevies izglābties – Pēteris Gražulis un Vikentījs Cirša pēc zalves izlikās par mirušiem. Slepkavas bija viņiem iztīrījuši kabatas, novilkusi zābakus, bet nebija pamanījuši, ka upuri bija vēl dzīvi. Palīdzot viens otram, abiem izdevās attālināties no eksekūcijas vietas un izglābties<sup>23</sup>.

## 2. 5. Tiesu materiāli

20. gados notika izmeklēšana noslepkavoto asūniešu lietā. 1923. gadā atklājies, ka bijušais Asūnes pagasta milicis Daukste iestājies darbā Rīgas policijā, bet Arnicāns atgriezies no Padomju Savienības. Abi tika apcietināti un 1927. gada 4. martā viņu lieta tikusi izskatīta apgabaltiesā. Piemērojot amnestiju, Jāzepam Daukstem piespriesti 6 gadi, Jāzepam Arnicānam – 7 gadi spaidu darbos. Abi iesnieguši apelāciju Tiesu palātā, kas 1927. gada 20. maijā apgabaltiesas spriedumu apstiprinājusi.

Valsts Vēstures arhīvā glabājas augstāk minēto tiesu materiāli, kuros

<sup>20</sup> „Latvis”, Nr. 1683 (21.05.1927).

<sup>21</sup> „Pēdējā Brīdī”, Nr. 66 (21.05.1927).

<sup>22</sup> Brīvā Tēvija, Nr. 189 (21.05.1927).

<sup>23</sup> Otilija Kovaļevska, „Asūnieši Grīvas plāvās? Pa 1919. gada notikumu pēdām”.

atrodamas gan pašu cietušo – Vincenta Cirša un Pētera Gražuļa, gan arī citu pagasta iedzīvotāju liecības. No šiem dokumentiem izriet, ka galvenie apcietināšanas iniciatori 1920. gadā ir aizbēguši uz Krieviju, līdz ar to tiesā bijusi zināma tendence visu vainu uzvelt bijušajiem miličiem – J. Daukstem un J. Arnicanam.

Jelgavas apgabaltiesas sprieduma ir teikts, ka apsūdzētie miliči Arnicāns un Daukste ir atzīti par vainīgiem, ka viņi „apzināti kopīgi rīkojoties ar citām personām, ar nolūku panākt trīspadsmit Asūnes iedzīvotāju nogalināšanu, ļaunprātīgi ziņojuši vietējam toreizējās lielinieku varas priekšstāvim komisāram Beļajevam, ka minētie pilsoņi esot „buržuji, melnsimtnieki un vislielākie buntavnieki” – lielinieku varas pretinieki, zinādami, ka par šādām īpašībām minētiem pilsoņiem draud, pēc lielinieku ieskatiem, nāves sods, un, tādā kārtā, sasniedzuši to, ka visi aprādītie pilsoņi, saskaņā ar minētā Beļajeva rīkojumu, tikuši arestēti un nosūtīti uz Daugavpili un tur uz kreisā Daugavas krasta nošauti no citiem lielinieku varas priekšstāvjiem”<sup>24</sup>.

Apelācijā apgabaltiesas spriedumam Arnicāns un Daukste norāda, ka slepkavības motīvi bija politiski: „Šie pilsoņi tika nošauti Daugavpili tikai tamdēļ, ka gāja uzbrukumā poļi. Galvenais noteicējs bija Beļajevs”<sup>25</sup>.

Tāpat tiesas materiāli ļauj secināt, ka asūniešu masu slepkavība notika politisku iemeslu dēļ. To netieši apstiprina arī Saeimas debates, kas kaut gan nebija tieši veltītas asūniešu lietai, bet gan likuma grozījumu priekšlikumam par laulības un civilstāvokļa aktu reģistrāciju. Replika komunistu upuru sakarā atskanēja, ka visiem zināma lieta, norādot, ka slepkavības motīvs bija saistīts ar asūniešu pilsonisko apziņu un pretošanos netaisnīgai lielinieku rīcībai: „Asūnes pagastā lielinieku laikā par pretošanos komunistu likumiem tika nošautas 16 personas”<sup>26</sup>. Gala rezultātā Senāts tomēr atstājot apsūdzētos miličus, jo viņi ir bijuši tikai izpildītāji<sup>27</sup>.

Kaut gan no tiesas materiāliem neizriet, ka asūniešu apcietināšanas iemesls būtu tieši saistīts ar kristīgo ticību, bet tikai tas, ka apcietinātie katrs kaut kādā ziņā nav patikuši lieliniekiem, arī 1920. gada izmeklēšanas protokolā par Juliāna Prikņas, Asūnes pagasta lielinieku varas vīra darbību

---

<sup>24</sup> Valsts Vēstures arhīvs, 1534. fonds, 2. apraksts, 4548. lieta.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Saeimas IV sesija 13. sēde 1926. gada 19. novembrī // Latvijas Nacionālā Bibliotēka: periodika.

<sup>27</sup> Latvijas Senāta Kriminālā Kasācijas departamenta akts Jāzepa-Osipa Daukstes un Jāzepa-Osipa Arnicana apsūdzībā // Valsts Vēstures arhīvs, 1535. fonds, 2. apr., 6512. lieta.

lielinieku laikā ir pierakstīta nošautā Antona Bačkura mātes Dominikas Bačkures liecība, ka boļševiki draudēja ticīgajiem: „Pēc tās sapulces otrā dienā, svētdienā, bijām aizbraukuši uz Dagdu uz baznīcu, kur tūdaļ atbrauca Prikņa ar zaldātiem un brīdināja visus nošaut, ja baznīcu apmeklēšot” (tiesas protokols par Juliāna Prikņas darbību boļševiku laikā, Bačkures Dominikas liecība)<sup>28</sup>.

## 2. 6. „Daugavas vēstnesis” (1942)

Otrā pasaules kara laikā vācu fašistu režīms nevilcinājās denuncēt 1919. gada lielinieku sarīkoto civiliedzīvotāju masu slepkavības akciju, lai pieteiktu sevi kā atbrīvotājus.

1942. gada 6. novembrī laikraksts „Daugavas vēstnesis” publicē rakstu „Latgales ceļos”, kurā no vienas puses uzsver boļševiku noziegumu brutalitāti, tieksmi „postīt un sagraut”, no otras puses autors izceļ iedzīvotāju viesmīlību, kuri jauno vācu ģenerālkomisāru sagaida ar karogiem un goda vārtiem. Vēstījums ir lakonisks: „varenajā karā” „ikviena pienākums, visiem spēkiem sekmēt uzvaru” pār Padomju Savienību.

## 2. 7. „Rēzeknes ziņas” (1942)

Tādu pašu nostāju puda avīze „Rēzeknes ziņas”. Pieminot 28. marta slepkavības Daugavpilī un 1941. gada 13.–14. jūnija deportācijas, autors secina: „Jau 1919. gadā sarkanais vilnis, veļoties pāri Latgalei, skāra arī Asūnes pagastu. Asarās, neizsakāmās sirds sāpēs asūnieši vēl tagad atceras drūmos benžu laikus, kad no viņu vidus 1919. gada 28. martā Daugavpils cietoksnī tika nošauti 13 labākie dēli. Bez kaut kādas vainas šie 13 tautieši nežēlīgi mocīti un beidzot nošauti. Šausmu stāstus stāsta divi citi laimīgi izbēgušie no nāves. Sava darba augstāko mēru sasniedza 1941. gada 13. un 14. jūnija naktis. Šinīs naktīs tūkstoši un desmit tūkstoši latviešu patriotu aizgāja drūmo ciešanu ceļu. Šinīs naktīs plūda asaru straumes, skanēja izmisuma saucieni. Šinīs naktīs kremļa varas vīri bija lēmuši sākt latviešu tautas iznīcināšanu [...] Asūnes pagastā arestētas un aizvestas 44 personas”<sup>29</sup>.

Boļševiku teroram autors pretstata nacistus kā Latvijas un Eiropas

---

<sup>28</sup> Tiesas protokols par Juliāna Prikņas darbību lielinieku laikā, Valsts Vēstures arhīvs, 1603. fonds, 4. apr., 117. lieta.

<sup>29</sup> „Rēzeknes ziņas” (14.03.1942).

atbrīvotājus: „1941. gada 22. jūnijā radio pasaulei vēstīja, ka likteņa stunda ir sīsi. Drīzi brīvības saule uzausīs arī Latvijas debesis. Lielvācijas armija mūs atbrīvoja no varmācības žņaugiem! Mēs dzīvojam jaunajā Eiropā”.

## **2. 8. „Daugavas Vanagu mēnešraksts” (1970)**

1970. gadā trimdas latviešu mēnešraksts „Daugavas Vanagi” atgriežas pie šī notikuma, publicējot Daugavpils cietokšņa komandiera liecību. Naktī no 27. uz 28. martu virsnieks Jānis Ezergailis pārbaudījis nakts sardzes: „Atgriežoties caur ziemeļu vārtiem, cietoksnī ieraudzīju neparastu skatu – it kā tur atrastos nozāģētu koku celmi. Liels bija mans pārsteigums un izbailes, kad piegājis ieraudzīju tur guļam nošautos cilvēkus. [...] Ar Zagražski izpētījām mocekļu ceļu – no čekas viņi vesti cauri pilsētai, tad pa lauku ceļu, starp šoseju un Rīgas dzelzceļa līniju uz savu Golgātu. Pa ceļam atradām vairākus nošautos vai nosistos, jo čekistiem bija kārojies asiņu, iekām nokļūs izredzētajā vietā”<sup>30</sup>.

Piecdesmit gadus pēc traģiskajiem notikumiem virsnieka Ezergaiļa liecība pauž neviltotu un dzīvu pārdzīvojumu, nožēlu par nevainīgi izlietajām asinīm, kā arī komunisma režīma dziļu noraidījumu, kas no vienas puses autoram asociējas ar nevainīgu cilvēku slaktiņu, bet no otras – ar piespiesto trimdu, bēgļu gaitām no Padomju Savienības okupētās dzimtenes.

## **3. 1919. gada 28. marta masu slepkavības ideoloģiskā interpretācija**

Definējot lielinieku terora viņa pieauguma cēloņus, vēsturnieks I. Ločmelis tos saista ar Sarkanās armijas neveiksmēm un sakāves draudiem frontē pie Rīgas, kā arī ar atriebību par vācu revolucionāru (R. Luksemburgas un K. Lībknehta) nogalināšanu 1919. gada 15. janvārī, bet no otras puses – ar komunistu totalitārā režīma būtību: „terors kā varas līdzeklis raksturīgs nedemokrātiskām, totalitārām un antihumānām sabiedrībām”.

Jebkura vardarbība izsauc būtisku jautājumu – „kāpēc”. Nevar izvairīties no šī jautājuma. Kāpēc tiek izlietas nevainīgas asinis? Kāpēc vienas valsts pilsoņi ideoloģijas vārdā nodod citus pilsoņus nāvei? Kas tā ir par ideoloģiju? Padomju Krievija bija pirmā, kas izvērta lielo sociālo experi-

---

<sup>30</sup> Jānis Ezergailis, „Daugavas Vanagu mēnešraksts”, Nr. 5 (1970), 20.–21. lpp.

mentu – radīt jaunā cilvēka tipu pēc marksisma-ļeņinisma ideoloģijas. Pēc tam šis eksperiments tika īstenots pasaules četru kontinentu valstīs. Īsi pēc Padomju Savienības sabrukuma 1997. gadā tapa monumentālais pētījums „Komunisma melnā grāmata”, kuras autori izpētīja komunisma attīstību un tā sekas no Padomju Savienības un Austrumeiropas valstīm līdz Āzijas valstīm (Ķīna, Ziemeļkoreja, Laosa, Kambodža), no Latīņamerikas (Kuba, Peru, Nikaragva) līdz Āfrikas kontinentam (Etiopija, Angola, Mozambika). Pilnīgi visās šajās valstīs tika reģistrēts viens un tas pats scenārijs: vardarbība un slepkavības komunisma ideoloģijas vārdā. Visur komunistu diktatūras padarīja teroru un masu slepkavības par valdīšanas principu. Pēc monitorētām masu slepkavībām un dokumentēta terora apraksta autori uzdod pēdējo būtisko jautājumu „kāpēc”. Padomju Savienība kļuva par lielo skolotāju un vēsturiska komunisma izplatīšanas dzinēju. Šis valsts teorētisko un praktisko bāzi bija ielicis boļševiku partijas līderis Vladimirs Iljičs Ļeņins: „Cilvēks, kurš uzspieda šo vardarbību, tāpat kā varas sagrābšanu, bija Ļeņins. Ļeņins iedibināja diktatūru, kas ātri vien atklāja savu teroristisko un asiņaino raksturu”<sup>31</sup>. Atbildē Kārlim Kautskim (*Karl Kautsky*), kurš savienoja sociālisma iedibināšanu ar demokrātiju un tātad – diskusiju ar politiskiem pretiniekiem, Ļeņins pamato boļševiku diktatūras būtību, kur vienīgais valodas veids ir nevis diskutēt, bet pakļaut: „Diktatūra ir vara, kas balstās tieši uz vardarbību, un neviens likums neierobežo šo varu. Revolucionārā proletariāta diktatūra ir vara, kas ir iegūta un nodrošināta ar vardarbību, ko proletariāts īsteno pār buržuāziju, un neviens likums neierobežo šo varu”<sup>32</sup>. Šī absolūtā vara, kura pati sev ir likums, nepacīš sev līdzās citādas idejas. Politiskie pretinieki kļūst par ienaidniekiem, kurus vajag iznīcināt. Valodas manipulācija bija stingri saistīta ar ļeņinisma mācību, radot „abstraktu lietu redzējumu, kur sabiedrība un cilvēki ir zaudējuši jebkuru nozīmi un nav nekas cits, kā sava veida vēsturiska un sociāla konstruktora daļas. Šī abstrakcija, kas ir cieši saistīta ar ideoloģijas praksi, ir terora fundamentālais fakts: tiek iznīcināti nevis cilvēki, bet „buržuji”, „kapitālisti”, „tautas ienaidnieki”, tiek nogalināts nevis Nikolajs II un viņa ģimene, bet „feodālisma aizstāvji”, „dēles”, „parazīti” un „utis”...”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Stéphane Courtois, *Perché // Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Louis Margolin, Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repression*, Oscar Mondadori, Milano 2007 (12), 686. lpp.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 692. lpp.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 690. lpp.



Krievu vēsturnieks G. Fedotovs, analizējot boļševismu, padziļina izpratni par tā garīgiem cēloņiem un mērķiem. Īpašu uzmanību viņš pievērš tam, kas attiecas uz režīma būtību, uz to dvēseli, atklājot īstos deportāciju un masu slepkavības motīvus – nodomu konstruēt „jaunu cilvēku”. 1933. gadā viņš rakstīja: „Pats boļševisms nevēlas būt tikai politika, tas necinās tikai par cilvēka miesu, bet par tā dvēseli. Tas nav sociālisms, ko tas vēlas konstruēt, bet jauno cilvēku, jauno dzīvi, jauno ētiku, jauno dzīves veidu un jauno personu. Krievijā boļševisms veido cilvēku pēc sava tēla un līdzības. Ļeņina partija, veco konspiratoru partija, ir jau laikus kļuvusi par dzīvo svētuma ikonu, pēc kuras tiek veidotas un audzinātas miljoniem jauno cilvēku. Tie būs šie jaunieši, kas noteiks Krievijas tagadni un nākotni. Lūk, kāpēc fundamentālais jautājums par boļševismu nav *ko tas dara*, bet *kas tas ir* [...]. Boļševisms nav radījis jauno ticību, tas ir pieņēmis veco materiālistiskā ateisma dogmu, no kuras dzīvoja (barojās) intelektuāļu paudzes, taču pirmo reizi vēsturē izdevās radīt cilvēku, kas būtu adekvāts šai dogmai” [...] „Nekad, nekad nebūs izdzēsti no Krievijas atmiņas pirmie piecpadsmit revolucionāro uzvaras gadu noziegumi... Tie būs mūsu attālie pēcnācēji, kas maksās rūgto pamošanās maksu no to gadu briesmīgajām pagīrām”<sup>34</sup>.

#### 4. Katoļu Baznīcas interpretācija

Latvijas katoļu Baznīcas avotos 1919. gada 27.–28. marta notikums ir pieminēts vairākkārt un dažādos vēsturiskajos posmos, taču to apvieno vienāds skatījums: nevainīgi noslepkavoto asūniešu lieta tiek interpretēta ticības gaismā. Šeit aplūkosim, kā par to rakstīja pirmskara perioda žurnālā „Katoļu dzeive”, Katoļu baznīcas kalendārā 2014. gadam, kā arī grāmatā, kas apvieno divdesmitā gadsimta Latvijas katoļu Baznīcas vēstures materiālus „Katoļu Baznīca Latvijā XX. Vēstures materiāli”.

##### 4. 1. Žurnāls „Katoļu dzeive”

Latvijas Katoļu Baznīcas žurnāls „Katoļu dzeive” vairākkārt atgriezās pie 1919. gada traģēdijas tēmas: 1930. gada 4. numura rakstā „Nu Osyunes draudzes pagotnes” autors savieno pilsonisko tiesību aizstāvēšanu un kristīgo ticību, kā arī parāda, ka 14 asūniešu noslepkavošana ir cie-

---

<sup>34</sup> Georgij Fedotov, *La verita dei vinti* // Nuova Europa 5 (2008), 7. lpp.

ši saistīta ar naidu pret ticību un komunistu piekritēju (revkoma, resp., revolucionārās komitejas), izraisīto zemnieku īpašuma rekvizīcijām, proti, laupīšanu.<sup>35</sup>

Raksta autors O. Stikuts pilnībā noraida komunismu kā ideju, jo tam ir bezdievīgs raksturs. Savu pretkomunistisko pārliecību autors pamato ar pieredzē gūto izpratni: „Komunistu varmācības darbi mūsu dzimtenē ir diezgan labi pazīstami”<sup>36</sup>. To diapazons svārstījās no dievkalpojumu traucējumiem un ticības mācības aizliegšanas skolā līdz zemnieku grūti nopelnītās mantas laupīšanai, taču visļaunākā varmācība bija „16 godīgāku un prātīgāku pilsoņu nosūtīšanu uz Daugavpili, kur bez izmeklēšanas un tiesas vienā tumšā naktī izveda uz tīruma un tur izlēja nevainīgas asinis”<sup>37</sup>. O. Stikuts skaidri nosauc bojā gājušos par mocekļiem: „Divi no minētiem mocekļiem palika dzīvi”<sup>38</sup>.

Šajā rakstā autors formulē asūniešu masu slepkavības dziļākus motīvus: tāpat kā viņu kristīgā ticība mudināja stāties pretī sociālajām netaisnībām, līdzīgi slepkavību pastrādāja cilvēki, kuri noraida Dievu un Baznīcu: „Tas bija fakts un to varmācību darīja tādi cilvēki, kuri neatzīst ne Dieva, ne Baznīcas”<sup>39</sup>.

Saistībā ar šiem notikumiem īpašu uzmanību laikraksts pievērta pieciem bojā gājušiem no Krāslavas. Gan 1928., gan 1935., gan 1937. gadā rakstos vienmēr ir citēti piecu nošauto krāslaviešu vārdi, kuri ir kvalificēti kā cietušie par „svēto ticību”, „mocekļi par ticību”. Pie Krāslavas baznīcas viņiem tika uzcelts arī piemineklis, uz kura šiem piecu mocekļu vārdiem bija pievienots arī no Krāslavas draudzes nākušā priestera Konstantīna Butkeviča vārds. Pr. K. Butkevičs tika nošauts aiz naida pret ticību Pēterpilī 1923. gada 31. martā<sup>40</sup>. Divus mēnešus pēc šī notikuma pāvests Pījs XI viņu

<sup>35</sup> O. Stikuts, „Nu Osyunes draudzes pagotnes” // Katoļu dzeive, 4 (1930), 109. lpp.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 110. lpp.

<sup>40</sup> Raksta Otilija Kovaļevska: „1919. gadā *Ispolkoms* izdevis pavēli visām baznīcām konfiscēt metriku grāmatas. Krāslavieši, uzzinājuši, ka 21. martā tiks izņemtas metriku grāmatas, lielā skaitā sapulcējušies pie baznīcas, lai to nepieļautu. Nevarēdami „ievieš kārtību”, *Ispolkoma* locekļi izsaukuši soda vienību no Daugavpils, kas arestēja aktīvākos aizstāvjus un aizveda uz Daugavpili, kur 27. vai 28. martā nošāva. 20. gados pie Krāslavas baznīcas bija uzcelts piemineklis sarkanā terora upuriem – novadniekam priesterim Konstantīnam Butkevičam, kurš nošauts Maskavā 1923. gadā, kā arī pieciem 1919. gadā Daugavpilī nošautajiem Krāslavas draudzes locekļiem.” (Otilija Kovaļevska, „Asūnieši Grīvas pļāvās? Pa 1919. gada notikumu pēdām”).

piemin savā uzrunā „Gratum nobis” (1923. gada 23. maijā). 2003. gadā ir iesākts viņa beatifikācijas process.

#### 4. 2. „Katoļu kalendārs 2014. gadam”

Anna Grauba, kas ir mazmeita vienam no cietušajiem, ir savākusi liecinieku atmiņu stāstus, kuri publicēti 2014. gada „Katoļu kalendārā”. Asūniešu apcietināšanu viņa saista ar lielinieku neveiksmīgo mēģinājumu apcietināt prāvestu P. Virketi. „Ko nezināja apcietinātie – pie pagastmājas vai skolas paņemtie un arī tie, kurus saņēma ciet nākošajā dienā uz ezera vai mājās? Izrādās, bija pazudis baznīckungs – priesteris Pauls Virketis – un boļševiki domāja, ka šie zemnieki viņu noslēpuši. Pēc dievkalpojuma baznīcā daži devās uz sapulci, kuras izdzenāšanai bija lūgti palīgi no Šķaunes. Bet arī ticīgie darīja savu darbu – viens ticīgais no Šķaunes atjāja ar zirgu uz Asūni un ieskrējis baznīcā kļiedza: „*Glābiet savu prāvestu, jo mūsējo Šķaunē jau nošāva!*”<sup>41</sup> Daži Asūnes draudzes locekļi ātri noreagēja un prāvestu pārģērbtu aizveda prom ar zirga ragavām. Nevienš cits to nezināja, līdz ar to apcietinātie zemnieki veltīgi tika pratināti pagasta mājā, jo viņi neko nezināja. „Daļa arestēta pie pagasta nama, kur notikusi sapulce, daļa – nākošajā dienā pie ezera, kur zemnieki griezuši ledu prāvesta ledus pagrabam, citi bija paņemti no mājām. Arestētie aizdzīti uz Dagdu, pēc tam nogādāti Daugavpili.”<sup>42</sup>

Annas Graubas savāktajiem atmiņu stāstiem apcietināšanas dienai vajadzētu būt vai nu svētdienai (23. marts), vai kādai no baznīcas svētku dienām – 19. vai 25. martam. Iespējams, ka 19. martā lielinieki meklējuši prāvestu Virketi, bet nākamajā dienā „kārtojuši rēķinus ar buržuiem”. Notikuma datējums ir svarīgs, jo tieši pēc baznīcas zemnieki bija devušies pie pagasta mājas<sup>43</sup>.

Annas Graubas savāktajos atmiņu stāstos ir daudz detalizētas informācijas par 1919. gada marta notikumiem daudzus tur minētos faktus apstiprina citi avoti. A. Grauba nodod tālāk aculiecinieku pārlicību, ka asūniešu nogalināšana bija cieši saistīta ar lielinieku naidu pret kristīgo ticību un baznīcu.

---

<sup>41</sup> Anna Grauba, *No Asūnes draudzes pagātnes* // Katoļu kalendārs 2014. gadam. Rīga, 2013, 115. lpp.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Sal. Otilija Kovaļevska, „Asūnieši Grīvas plāvās? Pa 1919. gada notikumu pēdām”.

### 4. 3. „Katoļu Baznīca Latvijā XX gs.”

Lakonisks kopsavilkums par Asūnes-Beresnes ticīgajiem atrodas monumentālā materiālu krājumā „Katoļu Baznīca Latvijā XX. Vēstures materiāli”. Informācija par Asūnes ticīgo grupu atrodas nodaļā, kas ir veltīta Latvijas Romas katoļu baznīcas mocekļiem. Rīgas Metropolijas kūrijas bijušais notārs un arhivārijs bīskaps Jānis Cakuls sadala mocekļu vēsturi trijos periodos. Pirmajā ietilpst XIII gadsimta kristietības izplatīšanās sākuma mocekļu grupa. Otrais periods attiecas uz kritušajiem boļševiku terora laikā no 1917. gada boļševiku revolūcijas Krievijā līdz 1920. gadam, kad tika noslēgts miera līgums starp Padomju Krieviju un Latvijas Republiku, savukārt trešajā periodā tiek ierindoti tie liecinieki, kas tika nonāvēti no 1940. līdz 1990. gadam Padomju Savienības okupācijas gados.

Otrajā mocekļu periodā, līdzās trim nogalinātajiem priesteriem, ir lakoniski pieminēti ticīgie no Asūnes: „Autentiskas ziņas Rīgas metropolijas kūrījai ir par Asūnas – Beresnes ticīgo grupu, kas aizvesta uz Daugavpili, kur vairāki šīs grupas locekļi tika nošauti”. Apraksts par Asūnes ticīgajiem nav izvērsts, tam trūkst konkrētas informācijas, jo trūkst liecību par ticības apliecināšanu, kas ir neapšaubāma nonāvēto priesteru gadījumā. Šī iemesla dēļ nodaļas sākumā bīskaps Cakuls skaidro: „Šeit rakstīts tikai par neapšaubāmiem mocekļiem par ticību, bet par *quasi* mocekļiem pieminēts tikai vispārējos vilcienos”<sup>44</sup>. Tātad Asūnes ticīgie ir kvalificēti kā *quasi-martyres*, jo trūkst skaidras liecības par nošauto asūniešu kristīgo nostāju, atšķirībā no tā, kā tas ir koptu mocekļu gadījumā.

## Nobeigums

Gandrīz gadsimts ir apritējis kopš Asūnes ticīgo traģiskās bojā ejas. Viņu nāves pieminēšanu rakstiskos avotos var pielīdzināt pārbaudes akmenim basanītam. Kā melno basanītu izmantoja, lai noteiktu dārgmetāla tīrību, tā nevainīgi noslepkavoto asūniešu apraksti presē atklāj tās ideoloģijas humāno vai antihumāno raksturu, kuras iespaidā autori rakstīja.

Komunistu un nacistu totalitārie režīmi pastrādāja noziegumus pret cilvēci. Abu ideoloģiju piekritēji vainojami masu slepkavībās. Komunistu režīmam, lai nogalinātu, pietika ar apsūdzību kontrrevolucionārā darbībā vai piederībā buržuju kārtai. Asūniešu gadījums ir tam hrestomātisks

---

<sup>44</sup> J. Cakuls, *Katoļu Baznīca Latvijā XX. Vēstures materiāli*, Rīga, 2001, 223. lpp.

piemērs – režīma represīvajiem orgāniem viņi bija „buržuji un buntavnieki”, nogalināti aiz atriebības par neveiksmēm poļu frontē. Savukārt nacisti atcerējās par komunistu pastrādātajiem noziegumiem Asūnē un Daugavpilī, lai izceltu komunistu režīma brutālo necilvēcību. Asūnieši vācu nacistu ideoloģijas caurstrāvotās avīzēs ir brutāla komunistu režīma upuri, pretstatā nacistiem, kas sevi stāda priekšā kā atbrīvotājus. Šī propaganda, ko publicēja laikraksts „Rēzeknes ziņas” 1942. gada martā un „Daugavas vēstnesis” tā paša gada novembrī, bija klajā pretrunā ar nacistu darbiem tajā pašā apgabalā, par ko minēto rakstu autori nevarēja nezināt. 1941. gada 23. augustā Aglonā, kur atrodas Latvijas katoļiem dārga Dievmātes svētvieta, katoļu ģimnāzijas priekšā gestapo sarīkoja ap 750 mentāli slimo masu slepkavību. Aglonas dekāns un vidusskolas direktors priesteris Aloīzijs Broks bija publiski denuncējis noziegumu sprediķa laikā, pēc tam tika arestēts un gāja bojā vienā koncentrācijas nometnē. Savukārt turpat Asūnes pagastā pie Baltkrievijas robežas 1942. gadā ilgi blāzmoja un kūpēja austrumu pamale – vācieši tur dedzināja ciemus, līdz ar dzīvjiem, šķūņos sadzītiem cilvēkiem.

Krasā pretstatā ar totalitāriem režīmiem asūniešu lietā ir Latvijas demokrātiskās valsts avīžu raksti un tiesas materiāli. Jau Jelgavas apgabaltiesa, pielietojot amnestiju, saudzīgi notiesāja uz 6 un 7 brīvības atņemšanas gadiem divus miličus, pēc kuru paviršiem vārdiem tika nošauti 13 labākie Asūnes iedzīvotāji. Savukārt Saeima pilnībā attaisnoja tos, kuri kalpoja demokrātiskās valsts politiskajiem pretiniekiem. Jau tas vien parāda milzīgu atšķirību attieksmē pret cilvēka personu, tiesībām un cilvēka dzīvības vērtējumu demokrātiskā valstī, kuru pilsoņus veidoja kristīgās kultūras inspirēts humānisms, pretstatā totalitārā režīma valstij. Pēc Latvijas preses atzinuma noslepkavotie asūnieši ir vardarbīgā režīma nevainīgie upuri, kuri drosmīgi pretojās komunistu netaisnīgiem likumiem.

Savukārt Latvijas katoļu baznīcas acīs asūnieši ir gan nevainīgi upuri, gan tiesiskās sabiedrības aizstāvji, gan netaisnību denuncētāji, taču reizē viņi ir arī mocekļi, jo tika nogalināti aiz nauda pret kristīgo ticību. Agresoriem bija pilnīgi skaidra viņu piederība Baznīcai. Un tieši šī piederība, tieši ticība Kristum bija spēka avots publiski denuncēt sociālās netaisnības. Kaut gan ne liecības, ne tiesu materiāli neuzrāda ticības noliegšanas draudus un ticības apliecināšanu, pēc reliģijas sociologu T. M. Džonsona un D. B. Baretta metodoloģijas Asūnes ticīgie atradās „mocekļības situācijā” un tika nogalināti tāpēc, ka bija kristieši, situācijā, kas iesaistīja viņu kristīgo liecību. Šādu „mocekļības situāciju” ņem vērā biskaps Jānis Cakuls, rak-

sturojot Asūnes ticīgos kā „*quasi* mocekļus”, jo trūkst skaidras liecības par viņu ticības apliecinājumu. Tas nozīmē, ka Asūnes nevainīgi noslepkavotos ticīgos nevar pieminēt atsevišķi Baznīcas liturģiskajos svētkos kā mocekļus, bet būtu iespējams atcerēties viņus, ja tiktu iedibināta svētku diena, pieeminot visus ticības varoņus kopā ar godināmo Boļeslavu Sloskānu un Konstantīnu Butkeviču, kas palika uzticīgi Kristum līdz galam traģiskajos komunistiskā režīma vajāšanu brīžos.

Šādus faktus no nesenās Baznīcas vēstures Latvijā vajag stāstīt un atspoguļot no jauna mūsu laikabiedriem, lai neaiziet nebūtībā asins liecības, lai mūsu paaudzei ir drosme stāties pretī jaunām ideoloģijām, „relatīvisma ideoloģijām”, kas Eiropā rada augsni un draudus tam, ka kristieši savas ticības dēļ var kļūt – un šādu gadījumu jau ir daudz – par vardarbības objektu. Pāvests Francisks uzsver: „Tauta, kas atceras, neatkārtoto pagātnes kļūdas; gluži otrādi, tā ar pašāvēību skatās uz tagadnes un nākotnes izaicinājumiem. Atmiņa glābj tautas dvēseli no visa tā vai no visiem tiem, kuri varētu mēģināt to pakļaut vai arī izmantot savās interesēs”<sup>45</sup>.

Joprojām ir aktuāli pāvesta Pija XI vārdi, ko viņš ar satraukumu teica svinīgajā uzrunā „*Gratum nobis*”, iedrošinot Baznīcu, kas pēc Krievijas oktobra revolūcijas pieredzēja jaunu vajāšanas vilni: „Ciešanas, kuras pieredzam par šo varonīgo dēlu likteni, mums brīnišķā veidā sniedz mierinājumu, kas no vienas puses izriet no mūsu ticības un paša Dieva, un no otras – no visdrošākās pašāvēības, ka tiesas spriedumi, spīdzināšanas un it sevišķi – asinis kļūs par sēklu daudziem izciliem katoļiem, „kristiešu sēklu” – tāpat kā tas notika Baznīcas pirmsākumos”<sup>46</sup>.

## Anotācija

Daudzās mūsdienu pasaules valstīs kristieši ir visvairāk vajātā reliģiskā grupa. Balstoties uz ASV sociologu T. M. Džonsona un D. B. Bareta metodoloģiju, kas neraugās uz moceklibu kā individuālu fenomenu,

---

<sup>45</sup> *Viaggio apostolico del Santo Padre Francesco a Cuba, negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'organizzazione delle Nazioni Unite (19-28 settembre 2015), Incontro per la liberta religiosa con la comunita ispanica e altri immigrati, Independence Mall, Philadelphia, sabato, 26 settembre 2015; [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150926\\_usa-liberta-religiosa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html) iegūts 2015. gada 28. septembrī.*

<sup>46</sup> *Allocuzione di sua santità Pio XI durante il concistoro segreto sulla Chiesa cattolica „Gratum nobis”, 23 maggio 1923. [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf\\_pi\\_xi\\_spe\\_19230523\\_gratum-nobis.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/speeches/documents/hf_pi_xi_spe_19230523_gratum-nobis.html), iegūts 2014. gada 30. maijā.*

kas pieprasa skaidru ticības apliecinājumu, bet gan kā uz „moceklības situācijām” (*martyrdom situations*), ievērojamais itāliešu reliģijas sociologs Masimo Introvinje apgalvo, ka „katru gadu kristiešu skaits, kuri nogalināti par savu ticību, sasniedz 105 000 – viens katras piecas minūtes”.

Latvijas katoļu Baznīcas vēsturē šādas „moceklības situācijas” atkārtojās trīs reizes. Rīgas Metropolijas kūrijas bijušais notārs un arhivārijs bīskaps Jānis Cakuls sadala mocekļu vēsturi trijos periodos. Pirmajā ietilpst XIII gadsimta kristietības izplatīšanās sākuma mocekļu grupa. Otrais periods attiecas uz kritušajiem boļševiku terora laikā no 1917. līdz 1920. gadam. Savukārt trešajā periodā tiek ierindoti tie liecinieki, kas tika nonāvēti no 1940. līdz 1990. gadam Padomju Savienības okupācijas gados.

Sekojojot svētā Jāņa Pāvila II aicinājumam darīt visu iespējamo, „vācot nepieciešamo dokumentāciju, lai neiet zudumā to piemiņa, kuri mira mocekļu nāvē”, šis pētījums pievērš uzmanību notikumam, kas risinājās 1919. gada 27.–28. martā Daugavpilī, kad boļševiki nogalināja Asūnes katoļu draudzes ticīgo grupu. Kopš 1919. gada 2. aprīļa šis notikums tika atspoguļots un interpretēts presē un dažādās publikācijās līdz pat 2014. gadam. Šo publikāciju analīze atklāj boļševiku, neatkarīgās Latvijas, tiesu materiālu, nacistu, kā arī katoļu preses izdevumu ideoloģisko ievirzi, kas ietekmēja traģiskā notikuma interpretāciju. Starp daudziem skatījumiem uz notikušo katoļu avoti dod vispusīgu asūniešu nāves skaidrojumu, kvalificējot nevainīgi nogalinātos aiz nauda pret ticību kā *martyres*, vai precīzāk – kā *quasimartyres*.

**Atslēgvārdi:** *moceklība, Baznīcas vēsture, ideoloģija, plašsaziņu līdzekļi, boļševisms*

## **Ideologia i męczeństwo: w dniu 28 marca 1919 roku, w Daugavpils bolszewicy zamordowali katolików z Asūnes**

### **Streszczenie**

Chrześcijanie są jedną z najbardziej prześladowanych grup religijnych we współczesnym świecie. W oparciu o metodologię badań amerykańskich socjologów T. M. Johnsona i B.D. Barreta, którzy nie uważają męczeństwa za indywidualne zjawisko wymagające jasnego wyznania wiary, a raczej, jako „sytuacje męczeństwa”. Znany włoski socjolog religii Massimo Introvigne twierdzi, że „każdego roku liczba mordowanych chrześcijan sięga

105.000 - jeden chrześcijanin ginie co 5 minut”.

W historii Kościoła Łotewskiego takie „sytuacje martyrologii” miały miejsce trzy razy. Były notariusz i archiwista Archidiecezji Rygi, biskup Janis Cakuls (Jānis Cakuls) dzieli historię męczeństwa na trzy okresy. Pierwszy okres obejmuje męczenników z czasów chrystianizacji Łotwy w XIII w. Okres drugi odnosi się do czasów bolszewickiego terroru w latach 1917 - 1920. Do trzeciego okresu należą świadkowie wiary, którzy zostali zamordowani w czasie okupacji sowieckiej od 1940 do 1990 roku.

W odpowiedzi na apel papieża Jana Pawła II, by zrobić wszystko, co możliwe „aby zebrać niezbędną dokumentację, tak żeby wspomnienie męczenników nie zostało utracone”, artykuł ten ma na celu skupić uwagę na wydarzeniach, które miały miejsce w Daugavpils 27 -28 marca 1919r. i dokonać naukowej refleksji. W tych dniach bolszewicy dokonali egzekucji grupy wiernych z katolickiej kongregacji Asune. Począwszy od 2 kwietnia 1919r. to wydarzenie odnotowano w prasie i innych publikacjach do 2014r. Analiza tych materiałów, produkowanych przez bolszewików, dziennikarzy niezależnej Łotwy, dokumentów sądowych, materiałów nazistowskich, jak również prasy katolickiej, ujawniają ideologiczne tendencje, które mają wpływ na sposób interpretacji tych tragicznych wydarzeń. Wśród tych różnych punktów widzenia, źródła katolickie dają wyczerpujące wyjaśnienie śmierci chrześcijan z Asune. Śmierć tych niewinnych ludzi opisują, jako wyraz nienawiści do wiary chrześcijańskiej, a zabitych ludzi, jako męczenników.

**Słowa kluczowe:** *męczeństwo, Historia Kościoła, ideologia, media, bolszewizm.*

## **Ideology and Martyrdom: on March 28, 1919 in Daugavpils Bolsheviks Murdered Catholics from Asūnes**

### **Summary**

Christians are one of the most persecuted religious groups in the contemporary world. Based on the research methodology of American sociologists T. M. Johnson and B. D. Barret, who do not consider martyrdom as an individual phenomenon, which requires the clear profession of faith, rather they see it as “martyrdom situations”, the renowned Italian sociologist of religion Massimo Introvigne claims that “each year the number of



murdered Christians reaches 105000 – one Christian every 5 Minutes”. In the history of the Latvian Church such “martyrdom situations” have taken place three times. The former notary and archivist of the Metropolitan Archdiocese of Riga bishop Janis Cakuls (Jānis Cakuls) divides history of martyrdom into three periods. The first period includes martyrs from the time of the Christianization of Latvia in the XIII century. The second period refers to the times of the Bolshevik terror 1917-1920. To the third period belong the witnesses of faith who were murdered during the years of the Soviet occupation from 1940 until 1990. Following the appeal of Pope John Paul II to do everything possible “to collect the necessary documentation, so that the commemoration of the martyrs does not go lost”, this research paper aims to concentrate attention to the event that took place in Daugavpils on March 27-28, 1919. On that day Bolsheviks executed a group of believers from the Catholic congregation of Asūnes. Starting from the April 2, 1919 this event was recorded in press and other publication up to the year 2014. The analysis of these materials, produced by the Bolsheviks, journalists of the independent Latvia, court documents, materials of the Nazis as well as Catholic press, reveal the ideological tendencies, which influence the way of the interpretation of this tragic event. Among these different points of view, the Catholic sources give a comprehensive explanation of the death of Asune Christians. One can qualify the death of these innocent people as an expression of the hatred against the Christian faith and those killed as martyrs or more precisely, as quasi-martyrs.

**Key words:** *martyrdom, Church History, ideology, media, Bolshevism.*



KS. MARINO NINČEVIĆ

## ODGOJ U MALIM SJEMENIŠTIMA<sup>1</sup> PREMA SMJERNICAMA CRKVENOG UČITELJSTVA<sup>2</sup> I ODGOJNIH ZNANOSTI

**Sadržaj:** Uvod; 1. Sjemenište je mjesto rasta i razvoja; 2. Sjemeništarc je „obični“ adolescent; 3. Odgojni zahtjevi koji proizlaze iz adolescentove situacije; Zaključak.

### Uvod

Crkva i suvremeni svijet povezani su i prožimaju se u zajedničkoj stvarnosti. Crkva hoda zajedno sa čitavim čovječanstvom i sa svijetom proživljava istu zemaljsku sudbinu. Ona postoji kao kvasac i duša ljudskoga društva, koje se u Kristu treba obnoviti i preobraziti u Božju obitelj.<sup>3</sup> Iz te povezano-

---

**Ks. doc. dr Marino Ninčević** – Kierownik Oddziału Nauk edukacyjnych i wykształcenia nauczycieli, na Fakultecie Chorwackich Studiów Państwowego Uniwersytetu w Zagrzebiu, urodził się 22.02.1974 w Zadarze, w Chorwacji. W 1998 został wyświęcony na kapłana Archidiecezji Zagrzebskiej. W 1994 uzyskał dyplom z filozofii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Towarzystwa Jezusowego w Zagrzebiu, a następnie w 1998 na tymże wydziale uzyskał dyplom z teologii. Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Państwowego Uniwersytetu w Zagrzebiu. W 2012 doktoryzował się z pedagogiki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Zagrzebiu. W 2013 mianowany został docentem i kierownikiem Oddziału Nauk edukacyjnych i wykształcenia nauczycieli na Wydziale Chorwackich Studiów tegoż Uniwersytetu.

Po święceniach kapłańskich pełnił funkcję proboszcza w parafiach: Kolan, Turaj i Bili Brig w Zadarze. Był prefektem, a następnie rektorem Niższego Seminarium Duchownego w Zadarze. Był także członkiem Komisji do spraw Niższych Seminariorów i duszpasterstwa powołań w łonie Konferencji Episkopatu Chorwacji. W obszarze jego szczególnych zainteresowań znajdują się zagadnienia dotyczące ogólnej i szkolnej pedagogii jak również badania nad profilem i kompetencjami nauczyciela w systemie współczesnej szkoły.

<sup>1</sup> Autor ovog članka bio je najprije odgojitelj u malom sjemeništu u Zadru u Hrvatskoj, a potom od 2005. do 2010. godine i rektor tog istog sjemeništa.

<sup>2</sup> Autor se osvrće na dokumente od Drugog vatikanskog Koncila do danas.

<sup>3</sup> Drugi Vatikanski koncil, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7.XII.1965), u: *Dokumenti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008, br. 40. (dalje: GS).

sti sa svijetom, u društvenom kontekstu u kojem se nalazi, Crkva promišlja o odgoju u malim i velikim sjemeništima. Potrebno je uvijek imati na pameti prilike današnjeg vremena i posebne potrebe i zahtjeve odgoja.<sup>4</sup> Ovdje govorimo o odgoju adolescenata u malim sjemeništima. Želimo istaknuti kako se pitanje odgoja i formacije u malim sjemeništima treba tretirati na način koji će uzeti u obzir sadašnji društveni kontekst ali i spoznaje društvenih i humanističkih znanosti koje se bave odgojem adolescenata.

Nakon Drugog vatikanskog sabora izrečene su mnoge kritike na račun malih sjemeništa, neke opravdane, a neke neopravdane i pretjerane, do te mjere da su čak tražile ukidanje malih sjemeništa. Učiteljstvo Crkve iskoristilo je sve prigovore i dalo odgovor. Naglasilo je da je malo sjemenište važno za život Crkve te da ga svakako treba održati. Donesene su važne upute i istaknuta je hitnost njihove praktične provedbe u procesu odgoja i formacije u sjemeništima, uz stalni *aggiornamento*<sup>5</sup>. Sjemenište se navodi kao prirodno mjesto odgoja, no, ono zahtijeva posuvremenjenje, a ta se prilagodba prije svega mora temeljiti na shvaćanju i razumijevanju znakova vremena, te na spoznajama društvenih i humanističkih znanosti. Sveti Ivan Pavao II. je u poslanici biskupima rekao: "Potpuna ponovna uspostava života sjemeništa u čitavoj Crkvi bit će najbolja provjera ostvarenja obnove prema kojoj je Koncil Crkvu usmjerio"<sup>6</sup>. Crkvu je potrebno tumačiti kao *mysterium vocationis*.<sup>7</sup>

Da bi pomogla mjesnim Crkvama u ostvarivanju smjernica Drugog vatikanskog sabora na području pastoralna zvanja, Sveta stolica je pokrenula brojne inicijative na internacionalnoj, nacionalnoj i biskupijskoj razini. Posebne su prigode za produbljivanje i osuvremenjivanje učenja Drugog vatikanskog sabora o svećeničkim zvanjima bila zasjedanja Biskupske sinode. Prvo zasjedanje održano 1967., posvećeno je problematici obnove sjemeništa, iz čega je proizišao dokument: *Temeljne odredbe o svećeničkoj*

<sup>4</sup> Kongregacija za katolički odgoj, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Temeljne odredbe o svećeničkom odgoju i obrazovanju* (19.III.1985), u: *Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata i drugi dokumenti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1986, br. 2. (dalje: RF).

<sup>5</sup> Termin kojim je Drugi vatikanski sabor izrazio hitnu zadaću Crkve: posuvremenjenje, posadašnjjenje.

<sup>6</sup> Ivan Pavao II., *Magnus dies*, *Epistula ad universos Ecclesie episcopos* (8.IV.1979), AAS, 71 (1979) 389-393.

<sup>7</sup> Ivan Pavao II., *Pastores dabo vobis. Apostolska postsinodalna pobudnica kleru i vjernicima o svećeničkoj izgradnji (formaciji) u sadašnjim prilikama*. (25.II.1992), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1992, br. 34. (dalje: PDV).

izgradnji - *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*.<sup>8</sup> U novom Kodeksu kanonskoga prava od 25. siječnja 1984. prerađena je cjelokupna pedagoška i disciplinska materija koja se odnosila na sjemeništa i svećenički odgoj, pa je zbog toga *Kongregacija za katolički odgoj* smatrala potrebnim da preradi prvotni *Ratio fundamentalis*. Novi prerađeni *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*<sup>9</sup> odobrio je sveti papa Ivan Pavao II. 19. ožujka 1985. Dekret *Optatam totius* Drugog vatikanskog sabora odredio je, a kasnije je i novi Kodeks kanonskog prava (1984) propisao u kanonu 242<sup>10</sup>, da biskupske konferencije trebaju odrediti i preurediti *Ratio fundamentalis* za svoje narode. Tako je Biskupska konferencija Jugoslavije izdala dokument *Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata*.<sup>11</sup> Ovaj dokument je na šest godina odobrila *Kongregacija za katolički odgoj* 3. veljače 1986. godine.<sup>12</sup> Hrvatska biskupska konferencija preuredila je dokument Biskupske konferencije Jugoslavije *Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata* i 2012. godine izdala novi dokument pod nazivom: *Formacija svećeničkih kandidata (Ratio fundamentalis nationalis Croatiae)*.<sup>13</sup>

Najznačajnija inicijativa Svete stolice bila je organizacija Drugog međunarodnog kongresa biskupa i drugih odgovornih za zvanja od 10. do 16. svibnja 1981. u Rimu.<sup>14</sup> Tema kongresa bila je: „Razvoj pastoralne skrbi za zvanja u partikularnim Crkvama: iskustva prošlosti i programi za budućnost. Kongres su organizirale četiri kongregacije: za katolički odgoj, za redovnike i svjetovne institute, za istočne crkve i za evangelizaciju naroda. Na kraju je izdan *Završni dokument: Razvoj pastorala zvanja u mjesnim crkvama*.<sup>15</sup> Posebno značajno mjesto pripada Biskupskoj sinodi iz 1990. koja je bila posvećena porastu broja zvanja za svećeništvo i njihovoj izgradnji. Iz

---

<sup>8</sup> Congregatio pro institutione catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, (6.I.1970), AAS 62 (1970) 3321-384.

<sup>9</sup> Ovaj dokument koristimo ovdje. (Skraćeno RF).

<sup>10</sup> Ivan Pavao II. (proglasio), *Zakonik kanonskoga prava s izvorima*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1996.

<sup>11</sup> Biskupi jugoslavije, *Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata*. u: *Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata i drugi dokumenti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1986. (dalje: OOSK).

<sup>12</sup> U tijeku je izrada novog dokumenta Hrvatske biskupske konferencije o odgoju i obrazovanju svećeničkih kandidata.

<sup>13</sup> Hrvatska biskupska konferencija, *Formacija svećeničkih kandidata*, Glas Koncila, 2012. Autor članka sudjelovao je u izradi ovoga dokumenta.

<sup>14</sup> Prije ovoga održan je jedan takav kongres 1973. godine.

<sup>15</sup> *Kongregacija za istočne crkve, kongregacija za redovnike i sekularne institute, kongregacija za evangelizaciju i kongregacija za katolički odgoj, Razvoj pastorala zvanja u mjesnim crkvama, Završni dokument*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1983. (dalje: Završni dokument).

te je Sinode proizišla Apostolska pobudnica o svećeničkoj izgradnji, formaciji u sadašnjim prilikama *Pastores dabo vobis*. Potom je u Rimu 1997. održan Kongres o zvanjima za svećeništvo i posvećeni život u Europi. Nakon Kongresa izdan je završni dokument Kongresa: *Nova zvanja za novu Europu*.<sup>16</sup> „Danas u novoj Europi u odnosu na prošlu postoji potreba novih zvanja“.<sup>17</sup> Kao jedna od prvih karakteristika nove Europe ističe se njezina raznolikost: „Nalazimo se pred jednom raznolikom Europom, koju su takvom učinili različiti povijesno-politički događaji, ali i mnogolikost tradicija i kultura“.<sup>18</sup> Na to se nadograđuje vrijednosni pluralizam bez određene hijerarhije.<sup>19</sup> Riječ je o jednoj Europi koja je u kulturnom smislu „pluralistička i ambivalentna, politeistička i neutralna“,<sup>20</sup> sveukupni odgoj mora voditi računa o tom novom kontekstu u kojem se Europa danas nalazi, pa tako i odgoj u malim sjemeništima.<sup>21</sup>

## 1. Sjemenište je mjesto rasta i razvoja

Sjemenište se u pobudnici *Pastores dabo vobis* predstavlja kao vrijeme i prostor, ali ponajviše kao odgojna zajednica na putu. Sjemenište je zajednica, koju su ustanovili biskupi, da onima koji osjećaju duhovni poziv ponudi mogućnost živjeti iskustvo izgradnje koje je Gospodin namijenio Dvanaestorici. Mala sjemeništa su ustanove za odgoj dječaka, srednjoškolskog uzrasta, adolescenata. Sjemenište treba težiti da postane zajednica protkana dubokim prijateljstvom i ljubavlju, tako da se može smatrati istin-

<sup>16</sup> Papinsko djelo za crkvena zvanja, *Nova zvanja za novu Europu. Završni dokument Kongresa o svećeničkim zvanjima i o zvanjima posvećena života u Europi*. (5.-10. svibnja 1997.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2000. (dalje: NZNE).

<sup>17</sup> NZNE, br. 10.

<sup>18</sup> To su: Grčko-latinska, anglosaksonska, slavenska. Multikulturalnost Europe zahtijeva i odgoj za interkulturalizam. Današnje zajedničke odrednice u znanosti o odgoju proizlaze iz nove pedagoške paradigme: drugi ljudi kao polazište, a najznačajnije su: nova filozofija obrazovanja i interkulturalni odgoj i obrazovanje u multikulturalnom i pluralnom društvu u novom europskom kontekstu. Ovi odgojni zahtjevi ne smiju biti zanemareni ni u sjemeništnom odgoju.

<sup>19</sup> Usp. I. Devčić, Crkveno učiteljstvo o pastoralu zvanja u mjesnim crkvama, *Riječki teološki časopis*, 15 (2007) 1, 5-47.

<sup>20</sup> NZNE br. 11.

<sup>21</sup> Kod nas je o odgoju u malim sjemeništima, nakon Drugog vatikanskog sabora, obranio doktorsku radnju fra Jure J. Šimunović. Vidi: J., J. Šimunović, *L'educazione nei seminari minori nel pensiero del Concilio vaticano II*, (pars dissertationis), Romae, Pontificium athenaeum Antonianum, 1983; i p. J. Sremić, *Pedagogia dell'amicizia nel Seminario minore*, magistarski rad.

skom obitelji koja živi u radosti. Sjemenište je, dakle, prvenstveno odgojna crkvena ustanova. Zahtjevom Drugog vatikanskog sabora (*aggiornamento*) čitava se Crkva treba obnavljati i prilagođavati novim uvjetima vremena i mjesta, istodobno i mnogo angažiranije to moraju činiti crkvene ustanove u kojima se odgaja mlade.<sup>22</sup> Uz ljudski odgoj, odgoj za vrijednosti, izgradnju identiteta, vjerskim odgojem i odgovarajućim duhovnim vodstvom odgajanje treba pripremati da slijede Krista i pomagati im da se identificiraju<sup>23</sup> s njim. Pod očinskim vodstvom odgojitelja, uz prikladnu suradnju roditelja, život treba organizirati u skladu s adolescentskom dobi, mladenačkim duhom i razvitkom.<sup>24</sup> Svrha malog sjemeništa je, uz cjelovit odgoj, adolescentu za kojeg se čini da ima klicu zvanja pomoći da svoje zvanje lakše upozna i može mu se odazvati.<sup>25</sup> Zato je potrebno u sjemeništu izbjegavati sve ono što bi moglo na bilo koji način umanjiti slobodan izbor zvanja, imajući uvijek na pameti da među sjemeništarima ima onih koji otvoreno prihvaćaju misao da postanu svećenici, drugi je dopuštaju kao vjerojatnu, a neki pokazuju oklijevanje i sumnju u vezi s duhovnim zvanjem. Sve to zahtijeva da u malom sjemeništu vlada obiteljsko povjerenje s odgojiteljima i bratsko prijateljstvo među odgajanicima.<sup>26</sup> Mala sjemeništa pripremaju kandidate za odlazak u velika sjemeništa (bogoslavije) i imaju u pastoralu zvanja točno određenu zadaću kao prikladna mjesta za prihvatanje, razlikovanje i praćenje zvanja.<sup>27</sup> Crkva je kao takva zajednički subjekt koji posjeduje milost i odgovornost za praćenje onih koje Gospodin poziva da postanu službenici u svećeništvu.<sup>28</sup> U sjemeništu mora biti zajamčena mogućnost  *cjelovite formacije*, primjerene adolescentskoj dobi, pa je zbog toga Koncil ne samo prihvatio već i propisao promjene u smislu posuvremenjenja „ove izvanredno korisne institucije“.<sup>29</sup> U toj obnovi nužno je imati u vidu specifične zahtjeve vremena i mjesta kao i dosege znanosti.<sup>30</sup> Potrebno je formirati osobu unutar Božjeg naroda, osobu koja će biti dio njega, nepodjeljenu

---

<sup>22</sup> Usp. Drugi vatikanski koncil, *Optatam totius. Dekret o odgoju i izobrazbi svećenika* (28.X.1965), u: *Dokumenti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008. (dalje: OT).

<sup>23</sup> Proces identifikacije je veoma važan u izgradnji identiteta kod adolescenata, vidi ovdje poglavlje o identifikaciji.

<sup>24</sup> Usp. OT br. 3, i RF br. 13.

<sup>25</sup> Usp. RF br. 11.

<sup>26</sup> Usp. RF br. 13.

<sup>27</sup> Usp. OOSK br. 35-36.

<sup>28</sup> Usp. NZNE.

<sup>29</sup> Usp. RF br. 1.

<sup>30</sup> Usp. OT br. 3.

osobu s kulturom i unutar kulture svojega vremena i mjesta na kojem živi.

Ljudsko biće raste i razvija se kroz različite faze života sve dok ne dostigne punu zrelost. Stjecanje osnovnih osobina ovisi o obliku odnosa djeteta-roditelja koji se uspostavlja još u djetinjstvu kad se stvaraju temelji čitave budućnosti osobe. Termin „povjerenje“ Erikson rabi u dvostrukom značenju kako bi bolje izrazio jednostavnost i uzajamnost.<sup>31</sup> Jedan se odnosi na odnos prema drugima (imati povjerenja u njih) a drugi se odnosi na dijete (osjećati se vrijednim povjerenja).<sup>32</sup> Dakle, mlado biće počinje osjećati kako se može pouzdati u druge i sebe vidi u dobrom svjetlu, kao biće koje je dostojno povjerenja, uvažavanja i ljubavi.<sup>33</sup> Osnovno povjerenje/nepovjerenje je prvi čimbenik koji će kasnije uvjetovati odnos prema svijetu. Kad u djetetu prevlada nepovjerenje nastaju pretpostavke da ćemo sutra imati unutarnje nesigurnog adolescenta, pesimističnog glede samoga sebe, glede života, društva, pa već u začetku obeshrabruje bilo kakvu inicijativu. Ovo vrijedi i za nezrelo religijsko stajalište: Boga se doživljava više kao suca nego kao Oca. Život i povijest čovječanstva se doživljavaju kao plod slučajnosti ili slijepe i zle sudbine. Dakle, prva iskustva su temelj za daljnju socijalizaciju i religijski razvoj.<sup>34</sup> Iz ovih tvrdnji jasno je kako temeljno povjerenje znači siguran razvoj zdravog samopoštovanja: ono je izvor čovjekova razvoja koji potiče kreativnost, duhovitost, vjerodostojnost, ljubav prema samome sebi, prema drugima i prema Bogu. Shodno tome, iz percepcija (pozitivnih ili negativnih) razvijenih u djetinjstvu, stvara se vlastita slika koja se kod adolescenata formira na dva načina: polazeći od drugih (roditelji, odgajatelji, itd.) koji su svojevrsno ogledalo i polazeći od samoga sebe.<sup>35</sup> Po E. Ericksonu povjerenje je na prvome mjestu među pozitivnim temeljnim stajalištima (povjerenje, samostalnost, inicijativa...). Izostanu li ona, tada nije moguće provesti *osobnu sintezu*. Mladi čovjek nema povjerenja, boji se da mu sve izmiče, stvari gleda kratkoročno, svako očekivanje proži-

<sup>31</sup> Usp. E. H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1995, 231.

<sup>32</sup> Usp. A. Arto, *Psicologia evolutiva, Metodologia di studio e proposta educativa*, Roma, LAS, 1990, 270.

<sup>33</sup> Usp. M. Nanchen, *Come educare nostro figlio. Affettivo e normativo: i due assi dell'educazione*, Milano, Paoline, 2008.

<sup>34</sup> Usp. ARTO, 1990., nav. dj., 292.

<sup>35</sup> Poštovanje samog sebe temelj je poštovanja drugih. Osobe niskog samopoštovanja nemaju povjerenja u sebe i svoje sposobnosti. Kad je u pitanju mlada osoba koja ima neki problem, obično je to popraćeno i padom samopoštovanja. Usp. V. ŠUŠIĆ, *Pomoć vršnjaku vršnjaku*, u: M. Klarin, Z. Miliša, J. Vrkić-Dimić (ur.), *Izvanškolske potrebe mladih grada Zadra*. Zadar, Znanstvena knjižnica Zadar, 2006, 65 - 80.



vljava kao gubitak, nesposobnost ili nemoć. Pomoć koju mu može pružiti druga osoba u biti se sastoji od potpore koja u pojedincu budi povjerenje u vlastite sposobnosti za ispunjavanje određenih obveza i preuzimanje životnih odgovornosti.

U sjemeništu nadasve treba biti prisutna odgovarajuća pedagogija koja odgovara Isusovu odgoju, jer je on izvanredni odgojitelj. Ta se pedagogija sastoji od sljedećih etapa: sijati, pratiti, odgajati, formirati, raspoznavati.<sup>36</sup> U odgojnom programu sjemeništa treba krenuti od konkretne stvarnosti današnjih mladih.<sup>37</sup> Drukčiji put bio bi beskoristan i neučinkovit. Naglašavanje općih aspekata ljudske djelatnosti nesumnjivo je korisno ali nipošto dovoljno za odgoj konkretnog čovjeka. Svaki pojedinac je specifični „slučaj“ i upravo od te specifičnosti treba i poći. Zbog toga treba raspolagati s podacima o uvjetima života pojedinih subjekata, o njihovom iskustvu, karakteristikama, originalnosti.<sup>38</sup> Tek kada se sve ovo pojasni, odgojitelj će moći započeti s pravim, pozitivnim odgojnim procesom. Time odgoj postaje osobno obilježen, okreće se pojedincu, poštujući njegov uzrast i osobni napredak<sup>39</sup>.

## 2. Sjemeništarcac je „obični“ adolescent

Kad govorimo o sjemeništarcima u malim sjemeništima mislimo na adolescente, a adolescencija je ono razdoblje kad osoba iz djetinjstva prelazi u odraslo doba, pri čemu se događaju mnoge promjene na svim razinama. One su tjelesne, psihičke, intelektualne, osjećajno-spolne, društvene, duhovne. Ovo bismo razdoblje mogli nazvati „tranzicijskim“ i kao takvo ono je bremenito poremećajima i napetostima.<sup>40</sup> Teško je posve vjerno prikazati adolescentski neukrotiv duh i mladenačko uzbuđenje koji se izmjenjuju u trenucima zlovolje, ljutnje, svadljivosti i pojačane osjetljivosti.<sup>41</sup> Termin adolescencija potječe od latinskog glagola „adolescere“ (rasti). Otuda termin „adolescent“<sup>42</sup>, koji je particip prezenta toga glagola a označava

---

<sup>36</sup> Usp. NZNE br. 30-37. Pedagoške etape prikazane su na temelju događaja iz Evandjelja: dva učenika na putu u Emaus (usp. Lk, 24, 13-16). Usp. C., M. Martini, *Cammino verso Emmaus*, Bologna, EDB, 1982.

<sup>37</sup> RF br. 2.

<sup>38</sup> OT br. 6.

<sup>39</sup> Usp. E. KEY, *Stoljeće djeteta*, Zagreb, Educa, 2000, 75-79.

<sup>40</sup> Usp. L. Cian, *Adolescenti e govani sulla strada della vita*, Roma, LAS, 1988, 33.

<sup>41</sup> Usp. V. Rudan, Normalni adolescentni razvoj, *Medix* 52 (2004) 10, 36-39.

<sup>42</sup> Bezić upotrebljava izraz „pubescent“ koji dolazi od glagola „pulescere“, a znači rasti, do-

„onoga koji raste“ i koji je u kontrapoziciji s terminom „adulto“ (lat. *adultum* ili tal. *adulto* - odrasli) koji je particip prošli istoga glagola a označava „onog koji je već odrastao“.

Svaki adolescent je jedinstvena osoba, osoba s jedinstvenom pričom koju pored toga što proživljava sve one događaje koji su zajednički svim ljudima a posebno mladima, oblikuju i specifični događaji koji nerijetko mogu bitno utjecati na tijek njene egzistencije.<sup>43</sup> Stoga se i u sjemeništu odgojitelji trebaju voditi načelom da je svaki sjemeništarac jedinstvena osoba. Jedna od prvih dužnosti odgojitelja je upoznati konkretnog pojedinca i postupati sukladno njegovom osobnom razvoju. Svaka pojedina osoba, kao uostalom i svaka situacija, jedinstvena je i neponovljiva. Odgojni se čin treba provoditi uz poštivanje jedinstvenosti i neponovljivosti osobe i situacije. Odgoj time doista postaje znanost i umjetnost.<sup>44</sup> Odgojni rad u sjemeništu treba organizirati tako da se osobu promatra kao jedinstvenu cjelinu.

Smatra se kako je adolescencija termin koji se uglavnom koristi za označavanje razdoblja tijekom kojeg pojedinac koji raste i prelazi iz djetinjstva u odraslo doba<sup>45</sup> no, značenje<sup>46</sup> adolescencije i uzrast u kojem se ona javlja razlikuju se ovisno o kulturološkom i povijesnom kontekstu. Naime, nalazimo različite definicije koje nastoje jasno razgraničiti ovo razdoblje u kronološkom smislu. Jedni ga vide kao fazu razvoja mladeži od 11. do 20. godina života. U pravilu je kod muških riječ o adolescentima od 14 do 20, a kod djevojaka od 12 do 18 godina života.<sup>47</sup> Granica, kada počinje i kada završava adolescencija prilično je neodređena i u sebi fluidna. U visokorazvijenim društvima, uočava se preuranjeno dozrijevanje, a time i preuran-

---

zrijevanje, bujati. U Hrvatskoj se uvriježio američki izraz „teenagers“ kojim se nazivaju adolescenti - tinejdžer. Usp. Ž. Bezić, *Razvojni put mladih*, Đakovo, UPT, 2002.

<sup>43</sup> Usp. G., *Lutte, Psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Bologna, Il Mulino, 1987, 44.

<sup>44</sup> Usp. M. Palekčić, Utjecaj kvalitete nastave na postignuća učenika, *Pedagogijska istraživanja*, 3 (2005) 2, 209-233. Autor pedagoški takt naziva umijećem, za to umijeće trebao bi biti osposobljen svaki odgojitelj.

<sup>45</sup> Usp. A. Jersild, *Psicologia dell' adolescenza*, Brescia, La Scuola, 1973, 21; A. Arto, 1990., nav. dj., 338; V. Rudan, nav. dj. 36.

<sup>46</sup> Adolescencija se definira i kao faza u kojoj se javljaju prve značajnije racionalnosti kod nekog pojedinca; Mnogi adolescenciju smatraju razdobljem tranzicije, fazom na razmeđu između svijeta djetinjstva i svijeta odraslih. Konačno, neki smatraju kako je danas adolescencija više kulturološka i socijalna nego biološka kategorij. Vidi o ovome: E. H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1995; A. Peluso, *Sognare e vivere l' amore. Cammino verso la maturità affettiva e sessuale dell' adolescente*, Roma, Città Nuova, 1992; A. Arto, 1990, nav. dj.; Lorimier, *Progetto di vita nell' adolescente. Identità personale della propria vocazione*, Torino, LCD, 1969; G. , Tonolo, *Adolescenza e identità*, Bologna, EDB, 1999.

<sup>47</sup> Usp. Atlantica, *Grande enciclopedia universale I.*, Milano, European Book, 1997, 86.

jena kriza puberteta. U Firenzi je 1993. godine održan Nacionalni kongres ginekologa o djetinjstvu i adolescenciji. U raspravama su došli do spoznaje kako „bombardiranje“ seksualnim i erotskim stimulativnim sredstvima koja reklamiraju masovni mediji, utječu na takav način da pubertet započinje puno ranije (od 10 do 11/12) kod djevojaka, u odnosu na normalni pubertet između 13. i 14. godine. To isto vrijedi i za dječake, koji u pubertetu ulaze oko 9. godine života. Preuranjeni pubertet stimuliran je erotskim porukama reklamnih programa, internetom, spotovima, televizijom, novinama i filmovima.<sup>48</sup> S obzirom na psihološki proces eksperti adolescentsko doba dijele na razdoblja te opisuju karakteristike svake pojedine faze: ranu, srednju i kasnu. Rana počinje pubertetom i obuhvaća dob između 10 i 14 godina. Srednja obuhvaća dob između 15 do 18 godina. Kasna adolescencija je podfaza čiji je kraj osobito teško procijeniti, a smješta se u razdoblje između 19 i 22 godine.<sup>49</sup>

Adolescencija, iako je povezana s drugim razvojnim stupnjevima, ima svoje specifične karakteristike: ovo je razdoblje obilježeno kontinuiranim rastom i velikim promjenama koje zahvaćaju sve dimenzije adolescenta, osnovna karakteristika je upravo stanje sučeljavanja s novostima. U ovoj se fazi mijenja svijet vrijednosti i odnosa adolescenta prema njemu,<sup>50</sup> razvijaju se spoznajne sposobnosti, odnosno, događa se prijelaz s konkretnog-logičkog na formalno-logičko mišljenje (zaključivanje). Pred njima se otvaraju filozofski, politički, estetski i duhovni svjetovi na načine koji su nedostupni djeci. Adolescenti razvijaju teorije kakav bi svijet trebao biti, tj. razmatraju razne mogućnosti, te pokušavaju provjeriti valjanost svojih hipoteza putem pažljivog promatranja.<sup>51</sup> Mijenja se način održavanja odnosa s obitelji, s religijom, institucijama, mijenjaju se poimanja odgovornosti. Javlja se sposobnost introspekcije. Adolescent počinje postavljati temeljna životna pitanja na različiti način nego što je to činio do tada, tj. želi otkriti tko je on zapravo, što želi i što uglavnom očekuje od života, i ne samo to, počinje razmišljati o smislu vlastita života. Osim toga, kao primarna zadaća u tom uzrastu javlja se pitanje izgradnje karaktera čije formiranje započinje još

---

<sup>48</sup> Usp. P. Gariglio, *Goventù di fine secolo*, Firenze, AVE, 1996, 54-55.

<sup>49</sup> Usp. M. Laufer, *Oltre il crollo adolescenziale*, Roma, Borla, 1999; V. Rudan, nav. dj., 37; T. Lidz, *La persona umana. Suo sviluppo attraverso il ciclo della vita*, Roma, Astrolabio, 1971, 323; A. Braconnier, *I mille volti di adolescenza*, Roma, Borla, 1990, 50-51.

<sup>50</sup> Ako se adolescent sve do puberteta zadovoljava vrijednostima koje mu prenose roditelji, sada kao adolescent osjeća potrebu pronalaženja samoga sebe, a to je nešto za što se vrijedi boriti sve dok se to ne utvrdi na potpuno neovisan i slobodan način.

<sup>51</sup> Usp. V. Rudan, nav. dj., 34.

u djetinjstvu a dovršava se i poprima značajke stabilnosti upravo u adolescenciji.

Jedan drugi aspekt koji pretežito obilježava adolescenciju je potraga za transcendencijom kroz intelektualni modalitet,<sup>52</sup> no on više služi potrebi zadovoljavanja trenutačnog zahtjeva. Ovo je traženje uglavnom obilježeno pitanjima: zbog čega živim? Što ili tko me čini sretnim i omogućuje mi vlastito ostvarenje? Koji je moj životni uzor? Sve su to pitanja, koja spadaju u oblasti odgoja, na koja adolescent traži, po mogućnosti jasne, zadovoljavajuće, koherentne odgovore, među svim onim što se tvrdi i onim što i sam vidi da je ostvareno. U tom smislu veliku važnost, ali ne i samo to, ima postojanje referentnih uzora koji pokazuju kako je moguće koherentno živjeti prema ponuđenim vrijednostima. Kognitivne promjene pridonose povećanom osjećaju autonomije adolescenata. Adolescenti jasnije sagledavaju svoj unutarnji i vanjski svijet, stvarni svijet i uviđaju njihove složenosti.

Među karakteristikama adolescencije istaknut ćemo uporabu „zaštitnih mehanizama“ koji su svojstveni upravo ovom životnom razdoblju: asketizam, intelektualizacija, odmak, što ponekad dovodi i do određene tendencije asocijalnom ponašanju. Ovo možemo uočiti kod gotovo svakog adolescenta.<sup>53</sup> Mehanizmi obrane svakako su korisni, no ipak, ako se javljaju kao automatizmi kojima upravlja „negativna“ emocija, predstavljaju ozbiljna ograničenja. U nekim socijalnim situacijama otvoreno izražavanje emocija može dovesti do povećane ranjivosti, stoga potiskivanje emocija može biti i zaštitni faktor.<sup>54</sup> Pojedinci koji mogu brzo i precizno procijeniti i izraziti svoje emocije mogu bolje odgovarati na zahtjeve svoje socijalne okoline.<sup>55</sup>

Sljedeća karakteristika adolescencije je snažnije izražavanje emocija: srdžba, radost, iznenađenje, gnušanje, tuga, sram, itd. Adolescencija je razdoblje u kojem se emocije lako, često i ponekad vrlo bučno izražavaju. Pojedinci mogu biti uspješniji ili manje uspješni u praćenju, procjenjivanju i izražavanju svojih emocionalnih stanja, što upućuje na postojanje individualnih razlika u izražavanju emocija. Izražavanje emocija se odnosi na izvanjsko pokazivanje emocija bez obzira na njihovu valenciju (pozitivnu

<sup>52</sup> Usp. A. Arto, *Psicologia dello sviluppo. I. Fondamenti teorici - applicativi*. Roma, Aipre, 1999.

<sup>53</sup> Usp. A. Palmonari, *Psicologia dell'adolescenza*, Bologna, Il Mulino, 1993, 22-23.

<sup>54</sup> Usp. J., J. Gross i R., W. Levinson, Hiding feelings: The acute effects of inhibiting negative and positive emotion, *Journal of Abnormal Psychology*, 106 (1997) 95-103; C., F. Lok i G., D. Bishop, Emotional control, stress and health, *Psychology and Health*, 14 (1999) 813-827.

<sup>55</sup> Usp. B. Kalebič-Maglica, Uloga izražavanja emocija i suočavanja sa stresom vezanim uz školu u percepciji raspoloženja i tjelesnih simptoma adolescenata, *Psihologijske teme* 16 (2007), 1-26.

ili negativnu) ili kanal kojim se izražavaju (facijalni, vokalni ili gestovni).<sup>56</sup> Brojna istraživanja<sup>57</sup> pokazuju da su pojedinci koji spretno iskazuju svoje emocije empatičniji i manje depresivni, za razliku od onih koji u izražavanju emocija nisu toliko vješti. Emocije su vrlo značajne u životu čovjeka i služe nam kao orijentir gdje smo u odnosu na ono gdje bismo željeli biti.<sup>58</sup> Zato je važno naučiti prepoznavati, prihvaćati i izražvati svoje emocije.<sup>59</sup> Uloga emotivnosti je, dakle, u čovjekovu razvoju, pa tako i na putu duhovnog zvanja, veoma važna. Emotivni život zauzima središnje mjesto u čovjekovoj ličnosti, ona je sklop intimnih odjeka i reakcija, subjektivnih iskustava i nesvjesnih pobuda koji prate čitavo odvijanje našeg mentalnog života i ponašanja.

Ova analogija između adolescenta i emocija s općenitog aspekta na najbolji način pokazuje po čemu je ovo razdoblje života osobito živo i u subjektu i u njegovoj okolini i izaziva tako strastvene reakcije. Nesumnjivo najkarakterističniji aspekt je brzina kojom nastaju i nestaju emocije kao i brzina kojom jedna emocija zamjenjuje drugu,<sup>60</sup> a odgojni se problem sastoji u tome da odgojitelj bude kadar pričekati i protumačiti ono što tinejdžer izražava, te da ne reagira naglo i ishitreno. *Odgojne Upute u formaciji za svećenički celibat* koje je donijela *Kongregacija za katolički odgoj*, emotivnost promatraju kao skup unutarnjih i vanjskih reakcija, sposobnost osjećanja i doživljavanja emocija, sposobnost za ljubav ili

---

<sup>56</sup> Usp. A., M. Kring, D., A. Smith i J., M., Neale, Individual differences in dispositional expressiveness: Development and validation of the emotional expressivity scale, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (1994), 934-949.

<sup>57</sup> Vidi: M. Lewis i J. Haviland-Jones, *Handbook of emotions*, New York, The Guilford Press, 2000.S., J. Lepore i J. Smyth, *The writing cure: How expressive writing influences health and wellbeing*, Washington, American Psychological Association, 2002; J., W. Pennebaker, Putting stress into words: health, linguistic, and therapeutic implications, *Behavioral Research and Therapy*, 31 (1993), 539-548; J., M. Smyth, Written emotional expression: effect sizes, outcome types, and moderating variables, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 66 (1998), 174-184; A., L. Stanton, S., B. Kirk, C., L. Cameron i S. Danoff-Burg, Coping through emotional approach: Scale construction and validation, *Journal of Personality and Social Psychology*, 78 (2000), 1150-1169; S., G. Zakowski, H. Valdimarsdottir i D., H. Bovbjerg Emotional expressivity and intrusive cognitions in women with family histories of breast cancer: Application of a cognitive processing model, *British Journal of Health Psychology*, 6 (2001), 151-165.

<sup>58</sup> Usp. M. Parlov "Jesu li mala sjemeništa još uvijek potrebna?", *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 134 (2006)11-12, 1052-1055.

<sup>59</sup> Usp. Šušić, nav. dj., 73.

<sup>60</sup> A. Braconnier, *I mille volti di adolescenza*, Roma, Borla, 1990, 46.

mogućnost ostvarivanja međusobnih odnosa.<sup>61</sup> Čovjek osjeća veliku potrebu za drugima kako bi osjetio osjećajnu sigurnost i razvijao svoje osobne sposobnosti: jer sami se osjećamo izgubljenima, nesposobnima, amorfnima. U odgoju se traži postizanje afektivne zrelosti, što znači da zrela osoba postaje snažna toliko da može kontrolirati svoje afekte, da ih može i zna modulirati, osobito osjećaje ljutnje i depresije, što traži i određenu spoznajnu zrelost. Odgajnik tako uči razlikovati sebe i drugoga, vlastite interese i želje od interesa i želja drugoga, kao i integrirati pozitivne i negativne afekte.<sup>62</sup>

U prošlosti se razvoju emotivnosti, pogotovo u sjemeništima, nije pridavala važnost jer nije bilo poznato koliko ona utječe na dozrijevanje ličnosti.<sup>63</sup> Danas smo daleko svjesniji tog značaja zahvaljujući velikom razvoju pedagoških i psiholoških znanosti. Odgojitelj je u sjemeništu pozvan biti svjedok emotivnosti i njezin učitelj, jer je adolescent još „emotivno nepismen“. Adolescent je sposoban analizirati svoje osjećaje, iako ih često ne uspijeva kontrolirati i usmjeravati. Teži prema impulzivnom djelovanju, zamjenjujući autentičnost osjećaja s istinom. Nužno mu je u ovakvoj situaciji potreban odgojni odnos, koji se može pretvoriti u osjećajnu pomoć pri njegovanju osobnih kvaliteta i postizanju ravnoteže koja kod adolescenta još nije dovoljno razvijena.

### 3. Odgojni zahtjevi koji proizlaze iz adolescentove situacije

Nije jednostavno interpretirati raznovrsni „realitet“ kakav je današnji adolescentski svijet. Izdvajamo neke međusobno lančano povezane aspekte, a to su elementi o kojima svakako treba voditi računa u sjemeništu želimo li sjemeništarca pratiti na njegovu putu izgradnje identiteta, polazeći od situacije u kojoj se on nalazi. Pluralistička i složena kultura ima tendenciju stvarati mlade s nedovršenim i slabičkim identitetom sa susljednom stalnom neodlučnošću u izboru zvanja. Mnogi mladi nemaju ni „osnovnu gramatiku“ egzistencije, oni su nomadi, lutaju bez zaustavljanja na zemljo-

<sup>61</sup> Kongregacija za katolički odgoj (Sjemeništa i institute za studij), *Upute za formaciju budućih svećenika o problemima vezanim uz ženidbu i obitelj* (19.III.1995), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2003. (dalje: Upute).

<sup>62</sup> Usp. L. Tomašević, Filozofsko teološki pogled na ljudsku spolnost i spolni odgoj, *Služba Božja*, 49 (2009) 1, 44-67.

<sup>63</sup> Usp. K. Lacković-Grgin, *Psihologija adolescencije*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2005.

pisnoj, afektivnoj, kulturalnoj, religioznoj ravnini, oni iskušavaju.<sup>64</sup> Usred velikog mnoštva i različitosti informacija, ali sa siromašnom formacijom, izgledaju izgubljeni s malo preporuka i rijetkim preporučiteljima. Zbog toga se boje svoje budućnosti, tjeskobni su pred konačnim obvezama i pitaju se o svom bitku. Ako s jedne strane traže autonomiju i neovisnost pod svaku cijenu, s druge strane, kao pribježištu, skloni su velikoj ovisnosti o društveno-kulturalnom ozračju i traženju trenutalnoga zadovoljenja osjetila: od onoga „dobro mi je“, „osjećam se dobro“ do afektivnoga svijeta koji im je po mjeri.<sup>65</sup> Već se na prvi pogled pokazuje sva složenost ove tematike jer bilježimo nazočnost različitih adolescencija<sup>66</sup> i naglašeno velik broj različitih situacija u društvu.

Uglavnom uočavamo raniji ulazak u pubertet i kasnije uključivanje u svijet odraslih, tako da dolazi do „dilatacije“ adolescencije.<sup>67</sup> To, dakako, ima reperkusija na razvoj ličnosti i odnos prema obitelji i općenito prema društvenom okruženju<sup>68</sup>. Središnji je element i dalje u odnosnu prema današnjem društvu, svakako individualna dimenzija, subjektivnost, s jasno izraženom težnjom prema idealima u čijoj je žiži samopotvrđivanje.<sup>69</sup> Od manifestacija ove težnje možemo spomenuti potragu za pogodnostima, vrijednost koja se pripisuje afektivnoj dimenziji i prednost koja se daje osobno stečenom iskustvu.

Adolescent je izložen svakodnevnim višesatnim „utapanjem“ u virtualne svjetove u kojima je sve dopušteno i u kojima svatko može biti što poželi: maneken, poslovni čovjek, silovatelj, ubojica tako je mnogo načina otkrivanja vlastitih tamnih strana bez postavljanja granica kojih je tako pun „dosadni“ stvarni svijet.<sup>70</sup> Pored potreba za neovisnošću, sigurnošću, ljubavi i odgovornošću koje adolescent u svom specifičnom razdoblju života želi zadovoljiti, postoje i drugi zahtjevi:

- *Zahtjev uspostavljanja zdravih međusobnih odnosa.* Adolescent traži

---

<sup>64</sup> Usp. U. Galimberti, *L'ospite inquietante, Il nichilismo e i giovani*, Milano, Serie Bianca, 2007.

<sup>65</sup> Usp. NZNE br. 11.

<sup>66</sup> Usp. V., B. Mandarić, *Religiozni identitet zagrebačkih adolescenata*, Zagreb, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2000.

<sup>67</sup> Usp. N. Agli, *La maturità dell' adolescente e del suo educatore. Linee di psicopedagogia adolescenziale*, Palermo, Edi Ofte, 1988.

<sup>68</sup> Poglavitito zbog duljeg života u krugu obitelji i teškoća pri uključivanju u svijet odraslih.

<sup>69</sup> Usp. M. Pollo, *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, Torino, LDC, Leumann, 1996, 19-20.

<sup>70</sup> Usp. A. Žižak, Normativne orijentacije adolescenata u riziku iskazane kroz samoprezentaciju, *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja*, 42 (2006) 1, 39-54.

istinske susrete s osobama (odraslim osobama ili vršnjacima) bez maski i pretvaranja, uz prisutnost koja dopire do druge osobe u svojoj cjelovitosti a ne samo u nekom svom parcijalnom aspektu. Sve to stvara nužnost uspostave dijaloškog odgojnog odnosa u kojem dijalogom<sup>71</sup> smatramo spremnost za prihvaćanje i bezuvjetno poštivanje osobe.<sup>72</sup>

- *Zahtjev za ostvarenjem samostalnosti i potvrdom osobnosti.* Riječ je o potrebi za punom afirmacijom osobnosti bez uvijanja. Ova se potreba u pravilu izražava u stanju tjeskobe i nesigurnosti.

- *Dinamika skupine.* Adolescent je posebno osjetljiv na skupinu vršnjaka,<sup>73</sup> prijateljstvo i zajedništvo. On zbog toga teži odbijanju omasovljenja kao suprotnosti intimnosti te ponovno otkriva neposrednije ali i u većoj mjeri obvezujuće međusobne odnose. Odgovor na ove zahtjeve nužna je odgojna zadaća koja će adolescentu pokazati kako prihvatiti život i kako ga živjeti u svoj njegovoj punini.

U sjemeništu trebaju biti stvoreni uvjeti u kojima će se sjemeništarci moći razvijati istom dinamikom kao i njihovi vršnjaci. Ustrojstvo sjemeništa, kakvog ga *želi Učiteljstvo*, treba pogodovati „slobodnom izboru“ a ako postoje znakovi svećeničkog ili redovničkog poziva, sjemenište tom izboru mora pogodovati.<sup>74</sup> Tako sjemenište postaje pogodno mjesto za razvoj svih odgojnih zahtjeva, kao i za procjenu da li su klice zvanja autentične ili ne. Sjemeništarce se ne smije doživljavati kao „male prezbitere“ a niti kao dječake koji su potpuno sigurni u svoje svećeničko ili redovničko zvanje, nego jednostavno kao dječake koji pokazuju određene znakove naklonosti prema svećeničkom ili redovničkom životu. Riječ je o stvaranju pogodnog okruženja koje će dopustiti da klica, ako postoji, uspješno proklija i uzraste.<sup>75</sup>

Na dva središnja područja adolescentskog života pedagoške su zadaće važnije i teže nego na drugim područjima: riječ je o religioznom i spolnom području. Ovdje ćemo se osvrnuti na spolno područje. Ono se odražava na i obuhvaća čitav čovjekov život. Spolnost je životna snaga koja obuhvaća, uvjetuje i utječe na svaki osobni čin u svakom trenutku života i ne dje-

<sup>71</sup> Vidi ovdje poglavlje o dijalogu.

<sup>72</sup> Usp. R. Franc, V. Šakić, I. Ivičić, Vrednote i vrijednosne orijentacije adolescenata: hijerarhija i povezanost sa stavovima i ponašanjima, *Dim* 11 (2002) 2-3, 215-238.

<sup>73</sup> Usp. V. Previšić, Slobodno vrijeme između pedagojske teorije i odgojne prakse, *Napredak*, 141 (2000) 4, 274 - 292.

<sup>74</sup> Usp. Pavao VI., *Evangelii nuntiandi, apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*, (8.XII.1975), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1976. (dalje: EN).

<sup>75</sup> Usp. RF br. 11 i NZNE br. 35-37.



luje samo na jednom području ili vremenskom razdoblju, već predstavlja bit i žarište života.<sup>76</sup> Spolni odgoj u sjemeništu zaslužuje posebnu pozornost jer se radi o adolescentima, ali spolni odgoj u sjemeništu uključuje još i usmjeravanje prema celibatu. U odgoju bi trebalo odgajanje naučiti da shvaćaju govor, čine, stavove, spoznajne sposobnosti odnosa s drugim što svakome može omogućiti da postigne svoj seksualni identitet.<sup>77</sup> Učiteljstvo ističe, a odnosi se i na sjemeništa, da je u sadašnjoj socio-kulturnoj situaciji hitno potrebno adolescentima pružiti pozitivan i postupan afektivno-spolni odgoj... Na ovom području šutnja nije valjano mjerilo ponašanja.<sup>78</sup>

Adolescenti uočavaju da se njihovo tijelo i psiha počinju mijenjati, u tom periodu počinje zanimanje za osobe drugoga spola, posebice za njihove fizičke kvalitete, kao i za emocije koje one izazivaju, to su činjenice koje uvjetuju njihov afektivni život, kao i načine reagiranja na vanjski svijet. No, istovremeno postaju veoma osjetljivi na ideale i vrijednosti, razvija im se moć razmišljanja i kritičnosti s obzirom na obitelj i društvo.<sup>79</sup> Ovo se ne odnosi isključivo na genitalnost već utječe na odnose s drugima, na odnos prema nama samima i odnos prema Bogu. Prijateljstvo i emotivnost su na osobit način povezani sa spolnošću. *Kongregacija za katolički odgoj u Uputama* zahtijeva stjecanje zrelosti u svim njenim aspektima, ali na poseban način naglašava onaj osjećajni. Sjemeništarc, kojeg se postupno usmjerava na život u celibatu mora razvijati vlastitu emotivnost. Odabir celibata prema Dokumentima o odgoju u sjemeništima pretpostavlja normalni razvoj emotivnosti. Odgoj za svećeništvo ili redovništvo pretpostavlja istinski ljudski i kršćanski odgoj. Isto tako i zbog istih razloga celibat, promatran u njegovoj konkretnoj današnjoj perspektivi, jasno pokazuje potrebu ostvarenja čovjekove osjećajne zrelosti.<sup>80</sup> Odgoj za pravu iskrenu ljubav u celibatu implicira odgoj srca, afektivnosti, osjećaja i otvaranja prema drugima, postupni i kontrolirani razvoj vlastite spolnosti i emotivnosti. Upravo u tom razdoblju sjemeništarc traže razumijevanje za svoje probleme i očekuju od odgojitelja iskrene odgovore o spolnosti. Odgojiteljeva ju dužnost tada da ne samo „informira“, već i da formira mladu osobu, te da je motivira za stvaranje i ostvarenje životnog plana u perspektivi duhovnog

---

<sup>76</sup> Usp. Tomašević, nav. dj., 56.

<sup>77</sup> Usp. Isto.

<sup>78</sup> Usp. Sveti zbor za katolički odgoj, *Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi. Obrisu spolnoga odgoja*, (1.XI.1983), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1996. (dalje: Smjernice).

<sup>79</sup> Usp. Tomašević, nav. dj., 65.

<sup>80</sup> Usp. B. J. Groeschel, *Psihologija duhovnoga razvoja*, Split, Verbum, 2009, 83-85.

poziva.

Spolni se odgoj treba provoditi i u malom i u velikom sjemeništu jer nije riječ o nekoj prolaznoj već o dinamičnoj stvarnosti koja traje kroz čitav život.<sup>81</sup> Spolnost je vrijednost i treba je prihvatiti kao takvu i dati joj mjesto koje joj i pripada među različitim vrijednostima čovjeka.<sup>82</sup> Riječ je o nužnom faktoru za čitavo sazrijevanje čovjeka pa zbog toga *Ratio fundamentalis* zahtijeva „primjeren spolni odgoj“ u sjemeništima. Odgojni rad se „sastoji od formacije za čednu ljubav osoba koje prolaze kroz često vrlo teška stanja u nastojanju izbjegavanja grijeha“.<sup>83</sup> Spolnost pripada kategoriji u pojedincu koju nazivamo „biti“, a ne kategoriji „imati“. Čovjek ne može odbaciti ono što on zapravo „jest“, on samo može odustati i odbaciti ono što „ima“.<sup>84</sup> Spolni odgoj ne smije nikad biti izoliran odnosno odvojen od ostalih problema on mora biti sastavni dio jedne cjelovite moralne formacije.<sup>85</sup> Odgojitelj sjemeništarcu treba pomoći da razvije autonomiju samosvijesti, samosvladavanja i samokontrole i odgovornosti za vlastite postupke kako bi mogao dominirati svojom spolnošću i svojom emotivnošću.

Različite predodžbe samoga sebe kod adolescenata mogu biti različite: vrlo negativna, uglavnom negativna slika u kojoj su pozitivno i negativno u ravnoteži, uglavnom pozitivna i konačno vrlo pozitivna predodžba.<sup>86</sup> Na osnovi glavnih crta uglavnom se mogu odrediti tri tipa predodžbe koje su ponekad jasno izražene a ponekad su i međusobno izmiješane<sup>87</sup> kod konkretnih osoba: negativna, hiper-valorizirana, realistična.

Negativna predodžba samoga sebe, izgrađena oko negativnog i mana, tipična je za one koji same sebe promatraju kroz „crne naočale“ u svakom aspektu ili one koji u nekim aspektima vide i svoje pozitivne strane, ali odmah dodaju jedan veliki „ali...“ kao da to nije pravo stanje stvari. Njegovo osnovno stajalište je: ja ne vrijedim – drugi vrijede. Geneza takve predodžbe obično potječe iz djetinjstva gdje imamo različite mogućnosti: uspo-ređivanje s bratom ili sestrom, vrlo strog i zahtjevan odgoj, zahtjevi veći od mogućnosti, naglašavanje mana ili neuspjeha Time adolescent stvara vrlo negativnu percepciju samoga sebe s vrlo ozbiljnim posljedicama. Kod mla-

<sup>81</sup> Ivan Pavao II., *Ljudska spolnost istina i značenje, Odgojne smjernice u obitelji* (8.XII.1995), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1997.

<sup>82</sup> Usp. K. Wojtyła, *Ljubav i odgovornost*, Split, Verbum, 2009, 116-137.

<sup>83</sup> RF br. 48.

<sup>84</sup> Usp. C. Martini, *Dio educa il suo popolo*, Milano, Centro Ambrosiano, 1987.

<sup>85</sup> Usp. Ivan Pavao II., *Ljudska spolnost istina i značenje*, nav. dj.

<sup>86</sup> Usp. G. Sovernigo, *Educare alla fede: come elaborare un progetto*, Bologna, EDB, 1996, 111.

<sup>87</sup> Usp. Cian, nav. dj. 273.

dih takve predodžbe mogu biti razlogom dvaju potpuno suprotnih stanja: povlačenje (asocijalnost) ili agresivnost. Iz uvjerenja o maloj ili nikakvoj vrijednosti koje redovito prate sumnje, rađa se strah od otkrivanja svoje različitosti, strah od neuspjeha, ukratko, strah od svega i svačega. Strah je poput otrova koji ubija ljubav, duh, oduševljenje, toplinu, rast, radoznalost, poduzetnost, kreativnost, senzibilitet, inteligenciju, altruizam,<sup>88</sup> a to su tipične osobine adolescenta kojemu se „presijeku korijeni“.

Hiper-valorizirana predodžba samoga sebe: ili predodžba s „aureolom“, tipična je za one koji teže precjenjivanju svojih pozitivnih aspekata a podcjenjivanju drugih. Adolescent koji ima takvu predodžbu samog sebe, teži pretjeranoj narcisoidnosti i njegovo je osnovno stajalište: ja vrijedim – drugi ne vrijede. Naime, odnosi koje on uspostavlja obično su konfliktni, podcjenjuje slabije, nije sposoban podnijeti kritiku pred drugima a ako mu se netko pokuša suprotstaviti odgovara ironijom, pravdanjem, pokazuje spolne smetnje, unutarnju nedosljednost itd. Uzrok svega može biti sljedeći: roditelji zainteresirani za društveni uspjeh, izgled i dobre manire njihova djeteta naglašavaju njegove uspjehe a zanemaruju ograničenja, oni i samu okolinu prosuđuju ovisno o njihovu društvenom uspjehu: „Moraš biti prvi“. Takva predodžba prikriva suštinsku nesigurnost a u adolescentu se stvara jaka ovisnost o onome tko ga hvali i uzdiže, on si u budućnosti ne može dopustiti neuspjehe, a ako do njih ipak dođe to je potpuna propast.

Realistična predodžba samoga sebe. Ovo je uglavnom stajalište obilježeno psihološkim blagostanjem i skladom. Stanje je tipično za one koji su jasno identificirali stvarno i potpuno dobro i ide prema zrelosti: njegovo je osnovno stajalište, ja vrijedim – drugi vrijede. Središte samog sebe doživljava pozitivno. Pozitivni doživljaj obuhvaća i ono negativno.<sup>89</sup>

Iz navedenoga proizlazi odgojna zadaća u sjemeništu: pomoći adolescentima da „isprave“ kako negativne tako i percepciju s „aureolom“, jer je za otkrivanje pravog identiteta, što je tipično za adolescentsko doba, nužno steći realističnu percepciju samoga sebe<sup>90</sup>. Sjemeništarač mora osjetiti kako je cijenjen, prihvaćen i vrednovan. Ako to osjeti tada će biti opušten, slobodan i imat će povjerenja u sebe. Na taj će način i odgojne mogućnosti biti veće jer su kod adolescenta u tom slučaju bitno umanjena stajališta obrane i suprotstavljanja. *Ratio fundamentalis* zahtijeva da se međusobno

---

<sup>88</sup> Usp. P. Gribaudi, *Cosa pensi di te? Guida all' autostima*, Torino, Gribaudi, 1991, 19.

<sup>89</sup> Usp. Kalebič-Maglica, nav. dj.

<sup>90</sup> Smisao za osobni identitet priprema sliku o samome sebi koja se stvara još u djetinjstvu. Usp. E., H. Erikson, *Infanzia e società*, Roma, Armando, 1975.

povjerenje potiče na sve moguće načine (*omnibus modis*)<sup>91</sup>. Karakteristika sjemenišnog odgoja također treba biti povjerenje u adolescenta: potrebno je osloniti se na dobre osobine čovjekove naravi.<sup>92</sup> To znači da iz odgojnog procesa treba izbaciti svaki dogmatizam i krutost. Najvažnija stvar u godinama adolescencije je iskrena ljubav prema adolescentu, to je pedagoški postupak koji uvijek donosi najviše plodova.

Prema S. de Pieriju razvojne zadaće prema kojima treba izgrađivati adolescenta su:

- »- psihičko, spolno i osjećajno sazrijevanje;
- stjecanje autonomije (neovisnosti) s prevladavanjem ovisnosti o roditeljima i drugim odraslim osobama;
- spoznajni i kritički razvoj sukladno stjecanju stručnih znanja;
- razrada prve pretpostavke potrage za zvanjem;
- uključivanje u društvo kroz pripadnost znakovitim skupinama;
- usvajanje sustava vrijednosti i etičkih spoznaja;
- sazrijevanje vlastite religioznosti s kritičkom analizom prethodnog religioznog života.<sup>93</sup>

## Zaključak

Proces odgoja u sjemeništu posvećuje se problemima koji su povezani s formacijskim putem adolescenata prema zrelosti.<sup>94</sup> Formacija u sjemeništu mora staviti naglasak na duboku suradnju koja treba postojati između različitih vidova ljudske, duhovne i intelektualne izgradnje. Prema dokumentima: OT, RF, PDV, NZNE, Uputama, Završnom dokumentu, Smjernicama i OOSK to možemo ovako sažeti:

- ljudska formacija, formacija za vrednote, izgradnja identiteta - koja treba biti temelj;
- duhovna formacija, pomoću duhovnog vodstva - koja treba biti srce;
- intelektualna formacija - koja treba biti sredstvo; školska nastava kao instrument;

---

<sup>91</sup> Usp. RF br. 24.

<sup>92</sup> Usp. Pavao VI., *Summi Dei Verbum - Epistula apostolica de institutione in seminariis tradenda*, (4.IX.1963), *AAS* 55(1963), 979-995.

<sup>93</sup> Usp. S. Pieri, *Identità*, u: M. Midali, R. Tonelli, *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino, LDC, 1992, 433-511.

<sup>94</sup> Usp. PDV br. 3.

- pastoralna formacija koja treba biti cilj;<sup>95</sup>

Kad je riječ o formaciji, onda treba naglasiti da je ona uvijek put, hod, napredovanje da bi se postigao određeni cilj. Čovjek je nedovršeno biće koje može postajati savršenije. U tom smislu je on „nedovršena simfonija“ i svaki dan može napredovati, to osobito vrijedi za doba adolescencije. S kršćanske točke gledišta cilj odgoja je zrela i cjelovita kršćanska osobnost u kojoj će svi potencijali/darovi biti sukladno uređeni kako bi mladić/odgajnik na što zreliji način živio kao dijete Božje.

Tijekom posljednjih desetljeća mnogo je toga napisano o problemima odgoja i formacije kako u malim tako i u velikim sjemeništima. Razlog ovomu je važnost svećeničke i redovničke formacije i odgoja za Crkvu u cjelini, kako u sadašnjosti tako još više u budućnosti.

### **Sažetak**

Autor pokazuje da su mala sjemeništa i u današnje vrijeme pogodna za odgoj adolescenata i ističe, da bi taj odgoj s obzirom na moguće duhovno zvanje kod adolescenta bio učinkovit, odgojitelji najprije moraju pomoći adolescentima u izgradnji identiteta, u procesu identifikacije, u socijalizaciji sa skupinom vršnjaka, tj. izgradnji vršnjačkih prijateljstava i u osmišljavanju cjelokupnog životnog plana. Sljedeći odgojni korak bi bio otkrivanje, praćenje i prihvaćanje duhovnog poziva. Odgojitelji u sjemeništu moraju računati s pozitivnim i negativnim karakteristikama adolescencije. Pozitivne su: širokogrudnost, spontanost, oduševljenje, spremnost, iskrenost, neposrednost, izravnost, revnost, želja za pravičnošću, istinoljubivost, sposobnost kreativnog pristupa okolnoj stvarnosti, sposobnost samopotvrđivanja (što je u funkciji rasta i sazrijevanja), sposobnost apstraktnog mišljenja, sposobnost odgovora na razvojne zadaće. Negativne su: slaba sposobnost naprezanja, nedostatak ozbiljnog i kontinuiranog zalaganja, nestabilnost, podložnost utjecajima i znatna ovisnost o uvjetovanosti izvanjskoga svijeta, tendencija egocentričnosti. Upute crkvenog Učiteljstva, od Drugog vatikanskog sabora do danas, daju jasne smjernice za odgoj adolescenata u malim sjemeništima. Danas je moguće odgajati u skladu s tim uputama, uzimajući u obzir novonastale društvene prilike kao i nove spoznaje onih znanstvenih disciplina koje se bave adolescencijom. Autor

---

<sup>95</sup> Poseban naglasak na pastoralnoj formaciji, kao cilju odgoja, treba biti prisutan u velikim sjemeništima.

pokazuje da smjernice Crkvenog učiteljstva o odgoju ni u čemu nisu u suprotnosti s odgojnim zahtjevima koji proizlaze iz današnje adolescentove situacije i iz sadašnjih spoznaja odgojnih znanosti.

**Ključne riječi:** *adolescent, identitet, malo sjemenište, sjemeništarač, odgojni zahtjevi, odgojitelj.*

## **Wychowanie w niższych seminariach duchownych według wskazań kościelnego nauczania i nauk dotyczących wychowania**

### **Streszczenie**

Autor ukazuje, że niższe seminaria, również i w obecnym czasie są odpowiednim miejscem dla wychowania nastolatków, oraz konkluduje, że to wychowanie ze względu na możliwość istnienia powołania kapłańskiego, aby było u nastolatka było owocne, to wychowawca powinien najpierw pomóc nastolatkowi w budowie jego tożsamości w procesie identyfikacji, w socjalizacji w grupie rówieśników, tzn. w budowie przyjaźni z rówieśnikami i w projektowaniu całościowego życiowego planu. Następnym krokiem wychowawczym byłoby odkrywanie, śledzenie i przyjęcie duchownego powołania. Wychowawcy w niższym seminarium muszą liczyć się z pozytywnymi i negatywnymi charakterystykami nastolatków. Pozytywnymi są: hojność, spontaniczność, zachwyty, gotowość, szczerłość, bezpośredniość, prostolinijność, gorliwość, pragnienie prawości, umiłowanie prawdy, zdolność kreatywnego podejścia do otaczającej rzeczywistości, zdolność autoafirmacji (co należy do funkcji wzrostu i dojrzewania), zdolność abstrakcyjnego myślenia, zdolność odpowiedzi na rozwijające zadania. Negatywnymi są: słaba odporność, niedostatek poważnego i ciągłego zaangażowania, niestabilność, podatność na wpływy i znaczne uzależnienie od uwarunkowań świata zewnętrznego, tendencje egocentryczności. Dyrektywy kościelnego nauczania, od Soboru Watykańskiego II do dzisiaj, dają jasne wskazówki dla wychowania nastolatków w niższych seminariach duchownych. Dzisiaj istnieje możliwość wychowania w zgodności z tymi dyrektywami, biorąc pod uwagę nowopowstałe społeczne okoliczności oraz nowe osiągnięcia tych dyscyplin naukowych, które zajmują się nastolatkami. Autor wykazuje, że wskazówki do nauczania kościelnego o wycho-

waniu w niczym nie sprzeciwiają się z wychowawczym potrzebom, które wynikają z obecnej sytuacji nastolatków i współczesnych osiągnięć nauk wychowawczych.

**Słowa kluczowe:** *nasatolatek, tożsamość, mniejsze seminarium duchowne, seminarzysty, wymagania wychowawcze, wychowawca.*

## **Education in the Lower Seminaries under the Guidance of the Church's Teachings on Education and Upbringing**

### **Summary**

The author shows that lower seminaries even today are suited for the education of adolescents and points out that if this education with regard to the possible religious vocation of adolescents is to be effective, educators must first help adolescents in the construction of their identity in the identification process, the socialization with a group of peers, that is, in construction of peer friendships and in designing of the entire life plan. The next education step would be detecting and accepting the spiritual call. Educators at the seminary have to take care all positive and negative characteristics of adolescence. Positive are: broad-mindedness, spontaneity, enthusiastic willingness, directness, desire for fairness, truthfulness, ability for a creative approach to the surrounding reality, the ability of self-affirmation (as a function of growth and maturation), the ability of abstract thinking, the ability to answer the developmental assignments. Negative are: low stress capacity, lack of serious continuous efforts, instability, susceptibility to influence and considerable dependence on the conditions of the outside world, the tendency to self-centeredness. Instructions of the Magisterium of the Church since the II Vatican Council up to today, provide clear guidelines for the education of adolescents in

Lower seminaries. Today, it is possible to educate in accordance with these instructions, taking into account the new social opportunities, as well as a new knowledge of those disciplines that deal with adolescence. The author shows that the guidelines of Church's teaching on education are not inconsistent with the education demands arising from today's adolescent situation and the present knowledge of educational sciences.

**Key words:** *adolescent, identity, lower seminary, seminary, educational requirements, educator.*



KS. PIOTR KAZIMIERSKI

## **PRAWA I OBOWIĄZKI ŚWIADKÓW W PRAWIE PROCESOWYM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO**

**Treść:** 1. Obowiązek zeznania prawdy; 2. Prawo do odmowy odpowiedzi; 3. Zdolność świadczenia; 4. Powoływanie i wykluczanie świadków; 5. Przesłuchanie świadków; 6. Prawo świadka do zwrotu poniesionych kosztów.

### **Wstęp**

W artykule zostaną omówione poszczególne zadania świadków, które w terminologii kanonistycznej nazywane są również prawami i obowiązkami świadków. Zwrócona zostanie także uwaga na miejsce i sposób przesłuchania świadka i towarzyszące temu elementy. Koniecznym wydaje się również zaznaczenie obowiązków wobec świadka takich podmiotów jak sędzia, adwokat czy strona zgłaszająca dowód z zeznań świadka.

### **1. Obowiązek zeznania prawdy**

Pierwszym z podstawowym obowiązków świadków jest obowiązek zeznania prawdy. Świadkowie, prawnie pytani przez sędziego, powinni wyznaczyć prawdę<sup>1</sup>. Chodzi tu o obowiązek wyznania całej prawdy w odniesieniu do faktów, które są przedmiotem dochodzenia sędziowskiego i mają posłużyć do rozpoznania danej sprawy. Świadek powinien wyznaczyć prawdę w takim zakresie, w jakim ją poznał. Podstawą tego obowiązku jest dobro publiczne. Świadek, który dopuszcza się krzy-

---

**Ks. mgr lic. Piotr Kazimierski** – (ur. 1982 r.), kapłan diecezji łomżyńskiej, doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, Notariusz Sądu Biskupiego w Łomży.

<sup>1</sup> Por. KPK, kan. 1548 § 1.

woprzysięstwa, powinien być sprawiedliwie ukarany<sup>2</sup>.

Znaczenie zeznań świadków wynika nie tylko z ich zdolności przypominania zdarzeń, lecz przede wszystkim z tego że są oni szczególnie zobowiązani do mówienia prawdy. Prawodawca nakłada na sędziego obowiązek przypominania stronom i świadkom o poważnym obowiązku „mówienia całej i tylko prawdy”<sup>3</sup>.

## 2. Prawo do odmowy odpowiedzi

Jednym z podstawowych praw przysługujących świadkom jest prawo do odmowy odpowiedzi. Od tego obowiązku, są zwolnieni:

- duchowni w odniesieniu do tych faktów, które im ujawniono ze względu na ich świętą posługę; urzędnicy państwowi, lekarze, położne, adwokaci, notariusze i inni zobowiązani do zachowania tajemnicy urzędowej czy zawodowej, nawet z racji udzielonej porady, w odniesieniu do spraw objętych tą tajemnicą;

- ci, którzy wskutek swoich zeznań obawiają się zniesławienia, złego traktowania lub innych poważnych złych następstw w stosunku do siebie lub współmałżonka bądź bliskich krewnych lub powinowatych.

Sędzia nie ma obowiązku badania słuszności przyczyny zwalniającej świadka od udzielenia odpowiedzi na pytania sędziego. Gdyby świadek, mimo przyczyny tłumaczącej udzielił odpowiedzi sędziemu, sędzia może te odpowiedzi potraktować jako materiał dowodowy, chyba, że chodziłoby o wiadomości zasłyszane ze spowiedzi lub z okazji spowiedzi<sup>4</sup>.

## 3. Zdolność świadczenia

Każdy może wystąpić w charakterze świadka, chyba, że prawo nie pozwala mu na to bądź całkowicie, bądź częściowo. Jest więc zasadą, że każdy może być świadkiem, jeśli ma zdolność do postrzegania i ko-

---

<sup>2</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 4, Doczesne dobra Kościoła, Sankcje w Kościele, Procesy*, Olsztyn 1990, s. 263.

<sup>3</sup> Por. R. Sztymmler, *Przesłuchanie świadków w procesie kanonicznym w: Dowodzenie w procesach kościelnych* (red. J. Krzywkowska, R Sztymmler), Olsztyn 2014, s. 50; DC art. 167 § 1

<sup>4</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 263.

munikowania swych spostrzeżeń. W świetle ustawy nikt nie może być zdyskwalifikowany jako świadek, chyba, że jego doznania psychofizyczne budzą zastrzeżenie. Ustawodawca kodeksowy jednak w stosunku do niektórych osób, mimo ich zdolności świadczenia, wprowadza pewne ograniczenia co do możliwości składania zeznań w sądzie. Podstawą tych ograniczeń są względy etyczne oraz wzgląd na dobro dusz. Ograniczenia sprawiają, że świadek nie może złożyć żadnych zeznań w sądzie<sup>5</sup> albo może je złożyć pod pewnymi warunkami<sup>6</sup>.

### 3.1 Zakaz dopuszczania do świadczenia ze względu na psychofizyczne właściwości osoby

Nie powinno się dopuszczać do składania zeznań osób małoletnich, którzy nie ukończyli czternastego roku życia, oraz osób upośledzonych pod względem umysłowym; można ich jednak przesłuchać na podstawie dekretu sędziego, zawierającego uzasadnienie takiego przesłuchania<sup>7</sup>.

Niedojrzałych uważa się za nieodpowiednich do świadczenia, gdyż ich doznania psychofizyczne mogą budzić zastrzeżenia. Osoby takie zazwyczaj mają ograniczoną zdolność skupienia uwagi, łatwo ulegają sugestii, mieszają fakty, a ponadto są skłonne do fantazjowania. Niekiedy jednak sędzia, kierując się roztropnością, może przyjąć zeznania od osoby niedojrzałej, która osiągnęła odpowiedni poziom rozwoju, jeśliby jej zeznania jako świadka bezpośredniego okazały się konieczne. W takim wypadku sędzia powinien uzasadnić w dekreście konieczność przesłuchania. Osoby niedojrzałe składają zeznania z reguły bez przysięgania<sup>8</sup>.

To co wyżej powiedziano o niedojrzałych, odnosi się odpowiednio także do osób upośledzonych pod względem umysłowym. Do właściwej oceny zeznań takich osób, w razie potrzeby, mogą przyczynić się uwagi biegłego dotyczące osobowości świadka, w szczególności co do jego rozwoju umysłowego oraz zdolności spostrzegania i odtwarzania spostrzeżeń<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. KPK, kan. 1550 § 2.

<sup>6</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 263-264.

<sup>7</sup> Por. KPK, kan. 1550 § 1.

<sup>8</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 264.

<sup>9</sup> Tamże.

### 3.2 Świadkowie niezdatni

Jeżeli chodzi o świadków niezdatnych, za takich należy uznać tych, którzy są stronami w sprawie lub występują w sądzie w imieniu stron, sędziego i jego asystentów, adwokata oraz innych, którzy pomagają lub pomagali stronom w tej sprawie; dlatego należy unikać, aby wymienionych urzędów w sprawie nie podejmowali ci, których zeznania mogą w jakiś sposób wpłynąć na poznanie prawdy. Do drugiej grupy świadków niezdatnych należy zaliczyć kapłanów w odniesieniu do wszystkiego, co poznali w sakramencie spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego, co więcej, tego, co przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć nawet jako śladu prawdy<sup>10</sup>.

## 4. Powoływanie i wykluczanie świadków

Świadków mogą powoływać przede wszystkim strony. Strona powodowa zgłasza świadków, aby uzasadnić swoje żądanie, strona zaś pozwana, aby przeciwstawić się temu żądaniu. Świadków może powołać także obrońca wężła albo promotor sprawiedliwości, jeśli biorą udział w sprawie<sup>11</sup>. Świadków może powoływać również sędzia w sprawach dotyczących dobra publicznego i jeśli zachodzi taka potrzeba w celu uniknięcia niebezpieczeństwa wydania niesprawiedliwego wyroku<sup>12</sup>. Zgłaszając świadków należy podać ich nazwiska oraz miejsce stałego pobytu<sup>13</sup>.

### 4.1 Obowiązek zgłaszających dowód ze świadków

Jeśli strona jest przekonana, iż wystarczająco uzasadniła swoje żądanie lub zaprzeczenie innymi dowodami, np. dokumentami urzędowymi, nie musi zgłaszać świadków. Podobnie, jeśli strona pozwana jest przekonana o tym, iż strona powodowa nie udowodni swoich roszczeń. Jednak w tym ostatnim przypadku należy przestrzec stronę przed opie-

---

<sup>10</sup> Por. DC, art. 196 § 2.

<sup>11</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>12</sup> Por. KPK, kan. 1452.

<sup>13</sup> Por. KPK, kan. 1552 §1.

raniem się na takim niepewnym przekonaniu. Zgłaszający świadków ma obowiązek dostarczenia sędziemu informacji koniecznych do właściwego przeprowadzenia przesłuchania. Strona zgłaszająca świadków winna umożliwić sędziemu ustalenie, w jakiej parafii mieszka świadek i pod jakim adresem można go zastać, aby doręczyć wezwanie na przesłuchanie. Strony winny przedstawić fakty, których potwierdzenia spodziewają się od zgłaszanych świadków<sup>14</sup>.

#### 4.2 Obowiązki sędziego wobec świadków

Listę świadków sędzia powinien podać do wiadomości stron, a gdyby to było poważnie utrudnione, powinien to uczynić najpóźniej przed publikacją<sup>15</sup>. Sędzia ma prawo ograniczyć zbyt wielką liczbę świadków<sup>16</sup>. Może to jednak zrobić tylko z dwóch powodów: gdy zgłoszeni świadkowie nie mają do powiedzenia czegoś istotnego dla sprawy (a to sędzia pozna ze zgłoszonych kwestii do przesłuchania) oraz gdyby zgromadzone już dowody przekonały sędziego o ich wystarczalności do rozstrzygnięcia sprawy<sup>17</sup>. Sędzia w przypadku rezygnacji strony ze świadka zawsze winien zbadać jej przyczyny. Zwłaszcza w sprawach dobra publicznego nie powinien uwzględnić wniosku strony, gdyby zorientował się, że jego efektem byłoby oddalenie od wykrycia prawdy. Temu samemu celowi służy uprawnienie drugiej strony od żądania przesłuchania świadka. Ostatecznie sędzia rozstrzyga, której strony wniosek należy uwzględnić<sup>18</sup>. Sędzia ma tylko możliwość duszpasterskiego oddziaływania na świadka, który odmawia składania zeznań, ale nie ma podstawy do karania. Jeśli świadek rozumnie usprawiedliwi swoje niestawiennictwo, sędzia albo wezwie go ponownie w innym terminie, wyznaczy inne miejsce przesłuchania, albo uzna niemożliwość zeznawania za postawę stałą i uzasadnioną<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. R. Sztymmler, *Proces sporny...*, dz. cyt. s. 206-207

<sup>15</sup> Por. KPK, kan. 1554.

<sup>16</sup> Por. KPK, kan. 1553; J. Krzywkowska, *Uzupełnianie materiału dowodowego w trakcie trwania procesu o nieważność małżeństwa*, w: *Dowodzenie w procesach kościelnych* (red. J. Krzywkowska, R. Sztymmler), Olsztyn 2014, s. 141.

<sup>17</sup> Por. R. Sztymmler, *Proces sporny w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, (red. J. Krukowski), t. 5, Pallotinum 2007, s. 207-208.

<sup>18</sup> Tamże, s. 206.

<sup>19</sup> Tamże, s. 210.

Przy ocenie zeznań świadka, sędzieja, żądając w razie potrzeby świadectw kwalifikacyjnych, winien wziąć pod uwagę:

- stan osoby i jej uczciwość;
- czy zeznanie jest na podstawie własnej wiedzy, zwłaszcza z osobistego widzenia i słyszenia, czy jest to jego opinia, czy opiera się na pogłoskach lub na zasłyszaniu od innych;
- kiedy poznał to, co zeznaje, przede wszystkim, czy miało to miejsce w czasie niepodważanym, czyli wtedy kiedy strony nie myślały jeszcze o rozpoczęciu procesu;
- czy świadek jest stały i trwale ze sobą zgodny, czy też zmienny, niepewny lub chwiejny;
- czy ma współświadków zeznania i czy jego zeznania są potwierdzone lub nie przez inne elementy dowodowe<sup>20</sup>.

### 4.3 Obowiązki adwokata wobec świadków

Jeżeli chodzi o obowiązki adwokata wobec świadków to pierwsza czynność podjęta przez adwokata powinna dotyczyć weryfikacji osób zgłoszonych przez stronę pod względem ich zdolności do bycia świadkami w sprawie. Kolejnym zadaniem adwokata przy doborze świadków będzie określenie stopnia posiadanej przez nich wiedzy na temat faktów będących przedmiotem sporu. Biorąc pod uwagę stopień wiarygodności poszczególnych środków dowodowych należy podkreślić, iż zeznania świadków posiadają mniejsze znaczenie, dlatego adwokat powinien dołożyć maksymalnych starań o dobór odpowiednich świadków. Adwokat powinien również zadbać o to, aby świadkowie byli zgłoszeni w odpowiednim czasie. Adwokat może być obecny i to w sposób czynny przy przesłuchaniu świadków, jak również może postulować o spotkanie i skonfrontowanie samych świadków między sobą lub między nimi a stroną, gdyby wymagało tego dobro strony bronionej oraz poznanie prawdy obiektywnej<sup>21</sup>.

Wszystkie przedstawione wyżej czynności podejmowane przez adwokata w czasie trwania procesu konsekwentnie zmierzają do wydania wyroku korzystnego dla bronionej przez niego strony, ale zawsze na

---

<sup>20</sup> Por. DC, art. 201; KPK, kan. 1572.

<sup>21</sup> Por. A.G. Miziński, *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011, s. 404-407.

podstawie poznanej prawdy obiektywnej, w której poszukiwanie adwokat powinien się włączyć<sup>22</sup>.

#### **4.4 Rezygnacja z przesłuchania świadka**

Strona procesowa może zrzec się świadka zgłoszonego przez siebie, uznając go za nieprzydatnego lub zbędnego, a także prosić o wykluczenie świadka zgłoszonego przez inną stronę<sup>23</sup>. Sędzia winien zawsze dbać o to, aby propozycje owe służyły efektywnemu i sprawnemu prowadzeniu sprawy, a nie zmierzały do jej zagmatwania i utrudnienia. Strona może żądać skreślenia zgłoszonej przez siebie osoby z listy świadków, gdy np. uzna, iż nie może uzyskać jego aktualnego adresu, a sprawa wydaje się wystarczająco wyjaśniona przez innych świadków, aby przyspieszyć zakończenie procesu lub zmniejszyć jego koszty<sup>24</sup>. Strona przeciwna może domagać się od sędziego, aby świadek, z którego zeznań zrezygnowano, mimo to został przesłuchany<sup>25</sup>.

#### **4.5 Wyłączenie świadka**

Strona procesowa może zażądać wyłączenia świadka, jeśli przed jego przesłuchaniem wykaże, że istnieje słuszna przyczyna wyłączenia. Jednak strona nie może żądać wyłączenia świadka po jego przesłuchaniu, choćby dopiero wtedy dowiedziała się o słusznej przyczynie wyłączenia; może natomiast zwalczać prawdziwość jej zeznań<sup>26</sup>.

#### **4.6 Wezwanie świadka**

Sędzia wzywa świadka dekretem, prawnie podanym do wiadomości świadka, w którym określa miejsce, dzień i godzinę przesłuchania. Z kolei na świadku spoczywa wówczas obowiązek stawienia się przed sędzią albo powiadomienia o przyczynie niestawienia się na przesłuchanie<sup>27</sup>. Zeznania świadka nie można uznać za materiał dowodowy,

---

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Por. KPK, kan. 1551.

<sup>24</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 266

<sup>25</sup> Tamże, s. 206.

<sup>26</sup> Tamże, s. 267.

<sup>27</sup> Por.. KPK, kan. 1556-1557.

jeśli nie zostało ono poprzedzone wydaniem przez sędziego dekretu w sprawie wezwania świadka na przesłuchanie. Przyczynę niestawienia świadka w sądzie można uznać za usprawiedliwiającą, jeśli jest ona słuszna obiektywnie, czyli rozumna. Kolejne wezwanie świadka powinno uwzględnić jego możliwości<sup>28</sup>.

## 5. Przesłuchanie świadków

Omawiając czynności procesowe dotyczące przesłuchania świadków koniecznym wydaje się omówienie takich kwestii jak miejsce przesłuchania, sposób przesłuchania, jak również warto odnieść się do kwestii prawa do zwrotu poniesionych przez świadka kosztów.

### 5.1 Miejsce przesłuchania

Miejscem przesłuchania świadka w procesach kanonicznych jest zazwyczaj siedziba trybunału kościelnego, w którym rozpatruje się konkretną sprawę sądową. Zasada przesłuchań w trybunale nie jest bezwzględna, ponieważ Sędzia może od niej odstąpić w uzasadnionych przypadkach i przesłuchać w innym wyznaczonym przez siebie miejscu lub na mocy przywileju przysługującego niektórym osobom, we wskazanym przez nich, wybranym miejscu. Dla dobra procesu, gdy świadek nie może przybyć do siedziby trybunału, sędzia może udać się osobiście z notariuszem sądowym do świadka, bądź może wydelegować kogoś innego do przeprowadzenia przesłuchania i zaprotokołowania zeznań<sup>29</sup>.

W razie potrzeby, sędzia mógłby udać się do obcej diecezji, aby tam przesłuchać świadka; wymaga to jednak zgody miejscowego biskupa diecezjalnego. Trzeba też pamiętać, że sędzia przemocą usunięty ze swojego terytorium lub napotykający na nim przeszkodę w wykonywaniu jurysdykcji, może swój urząd sprawować na obcym terytorium, zawiadomiwszy o tym miejscowego biskupa diecezjalnego<sup>30</sup>.

Jeśli świadek z jakichkolwiek względów niż te, o których mówi pra-

---

<sup>28</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>29</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań świadka w kanonicznym procesie spornym*, Toruń 2010, s. 191-193.

<sup>30</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 268.



wo kanoniczne, odmawia złożenia zeznań w sądzie, a gotów jest złożyć oświadczenie w innym miejscu, sędzia może zezwolić świadkowi na złożenie zeznań, wobec wyznaczonej przez sędziego osoby zaakceptowanej przez niego. W wypadku przyjmowania zeznań w trybunale, jak i poza siedzibą, należy mieć na uwadze również elementy towarzyszące czynności przesłuchania: wygląd sali przesłuchań i poczekalni<sup>31</sup>.

## 5.2 Obecność innych osób przy przesłuchaniu

W czasie składania zeznań przez świadka mogą być obecne osoby upoważnione przez prawo kościelne do uczestnictwa w przesłuchaniu. Przesłuchanie świadka dokonuje się w obecności sędziego, promotora sprawiedliwości, obrońcy wężła, notariusz i adwokatów. Osobą przesłuchującą świadka może być również audytor<sup>32</sup>. Minimum trzy osoby muszą być obecne przy przesłuchaniu: sędzia, notariusz i świadek. Świadcowi niepełnoletniemu lub upośledzonemu może towarzyszyć opiekun<sup>33</sup>.

Prawodawca ustanowił, że strony sporu nie mogą być obecne przy składaniu zeznań przez świadka. Jedynie w sytuacjach określonych przez prawo kanoniczne sędzia może wyjątkowo dopuścić do ich obecności w czasie przesłuchania<sup>34</sup>.

## 5.3 Możliwość konfrontacji świadka lub świadków ze stroną

Konfrontacja świadków lub świadka ze stroną jest szczególnym środkiem dowodowym. Sędzia może je zarządzić tylko w razie istotnej sprzeczności zeznań, dotyczących faktów mających duże znaczenie dla właściwego wyjaśnienia sprawy. Przebieg konfrontacji powinien być udokumentowany. Konfrontację należy przeprowadzić umiejętnie i taktownie, aby uniknąć kłótni osób konfrontowanych lub też gorszących zajęć w czasie przesłuchania pomiędzy osobami skonfrontowanymi<sup>35</sup>. Osoby konfrontowane, pouczone przez sędziego o powadze sytu-

---

<sup>31</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 191-193.

<sup>32</sup> Por. KPK, kan. 1561.

<sup>33</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 191-202.

<sup>34</sup> Tamże s. 200-201.

<sup>35</sup> Tamże, s. 230.

acji, powinny zabierać głos po kolei, ściśle odpowiadając na szczegółowe pytania sędziego<sup>36</sup>.

#### 5.4 Sposób przesłuchania

Zasadnicze normy dotyczące przesłuchania świadków zamieścił prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego<sup>37</sup>. Uszczegółowienie tych norm znalazło się w Instrukcji Dignitas Connubi<sup>38</sup>. Szczegółowe normy dotyczące sposobu przesłuchania przez sędziego, to normy dotyczące obowiązku sprawdzenia tożsamości osoby zeznającej, nakazu przesłuchiwania w obecności notariusza, normy o obowiązku odebrania przysięgi, o obowiązku zeznawania z pamięci, obowiązku spisania zeznań, ich odczytania i podpisania, o obowiązku odnotowania przez notariusza wszystkich istotnych wydarzeń towarzyszących przesłuchaniu<sup>39</sup>.

Sędzia przesłuchający strony musi być do przesłuchania przygotowany, czyli przed przesłuchaniem powinien zapoznać się z aktualnym stanem sprawy i mieć przygotowany odpowiedni zestaw pytań dla stron. Nieprzygotowane i czysto formalne przesłuchanie jest mało przydatne do wyświetlenia sprawy. Dlatego niektóre sądy starają się maksymalnie odchodzić od przesłuchań w formie tzw. rekwizycji sądowych dla proboszczów, czyli zlecenia przesłuchań proboszczom osób przesłuchiowanych. W niektórych diecezjach wypracowano bardzo użyteczny model sędziów audytorów regionalnych lub dekanalnych<sup>40</sup>.

Wszystkim osobom przesłuchiwanym w sądzie kościelnym zadaje się dwojakie pytania: pierwsze są ogólne (generalia), a więc wspólne dla wszystkich osób i spraw, a drugie są szczegółowe (specialia), czyli odnoszące się do konkretnej sprawy i ewentualnie do konkretnych osób. Pytania ogólne winny obejmować takie kwestie jak: imię i nazwisko świadka, imiona rodziców, datę i miejsce urodzenia, miejsce zamieszkania, wykształcenie, zawód, wyznanie, wypełnianie obowiązków

---

<sup>36</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>37</sup> Por. KPK, kan. 1559-1570.

<sup>38</sup> Por. DC, art. 165-176.

<sup>39</sup> Por. R. Sztymmler, *Przesłuchanie świadków w procesie kanonicznym w: Dowodzenie w procesach kościelnych* (red. J. Krzywkowska, R. Sztymmler), Olsztyn 2014, s. 56-57.

<sup>40</sup> Tamże, s. 57-58.

ków religijnych, powiązania ze stronami, a także numer dowodu tożsamości. Pytania szczegółowe mają być tak sformułowane, aby odpowiedzi na nie wyjaśniały przedmiot sporu. Mają one zmierzać do ustalenia faktów mających istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy. Pytania powinny być krótkie, przystosowane do inteligencji odpowiadającego, nie podchwytliwe, nie podstępne, nie sugerujące odpowiedzi. Pytania mają być łatwe do zrozumienia, a więc nie wieloznaczne i sformułowane bezstronnie. Powyższe wymagania sprawiają, iż nie można przygotować standardowych pytań, jednakowych dla wszystkich spraw lub poszczególnych tytułów. Odpowiedzi świadków powinny być spontaniczne<sup>41</sup>.

Bardzo ważną sprawą jest właściwe protokołowanie zeznań. Jest to zadanie, od wypełnienia którego w dużym stopniu zależy rzeczywista ochrona praw stron procesowych. Liczy się bowiem w procesie tylko to, co zostało zapisane w aktach. Dlatego wszystko, co wydarzyło się podczas procesu i ma związek z przedmiotem danego sporu, winno znaleźć się w aktach sprawy. W aktach przesłuchania należy ująć przede wszystkim dokładnie treść tego co świadek zeznał<sup>42</sup>. Odpowiedź świadka powinna być spisana przez notariusza i ma zawierać dosłowne zeznania przynajmniej w odniesieniu do tego, co bezpośrednio dotyczy przedmiotu sprawy<sup>43</sup>. Sędzia winien pamiętać, że protokół zeznań będzie udostępniony stronom przy publikacji akt; należy więc starać się dyktować do protokołu zdania nieobraźliwe, unikając w miarę możliwości zdań oceniających negatywnie postawę moralną stron. Jeśli notariusz jest dobrze wprawiony w wypełnianie swojego zadania, może on od razu spisywać zeznanie, poprawiając błędy gramatyczne, stylistyczne oraz pomijając zbędne słowa i wyrażenia<sup>44</sup>.

W sytuacji małej na ogół znajomości kanonicznego prawa materialnego i procesowego, trudno oczekiwać, aby świadkowie sami potrafili zdecydować, co jest ważne dla sprawy i co ma być dokładnie zapisane. O tym wszystkim decyduje sędzia. Odpowiedzi powinny być w protokole przypisane numerom odpowiadającym numerom pytań. Dlatego

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 59-60.

<sup>42</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>43</sup> Por. DC, art. 161 § 1; KPK, *kan. 1567*.

<sup>44</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 224.

w aktach powinny być przechowywane nie tylko odpowiedzi świadków, ale również stawiane im pytania. Notariusz również powinien odnotować w aktach wszystko, co wydarzyło się przy okazji przesłuchania i ma znaczenie dla sprawy. Na końcu przesłuchania należy również świadkowi odczytać to, co notariusz o jego zeznaniu na piśmie sporządził, albo dać mu wysłuchać, co przy pomocy magnetofonu z jego zeznania zostało nagrane, dając temuż świadkowi możliwość uzupełnienia, skreślenia, poprawienia, zmiany. Przepisy o zapisie treści dyktowanych przez sędziego oraz o odczytaniu protokołu po zakończeniu zeznawania służą przede wszystkim ochronie praw przesłuchiwanego. Uzupełnienia i zmiany powinny być zapisywane na końcu protokołu, a nie w miejscu pierwotnym wypowiedzi na ten temat, chyba, że są to zmiany drobne, interpunkcyjne czy stylistyczne. Protokół zeznania powinny podpisać wszystkie osoby uczestniczące w przesłuchaniu. Gdyby świadek odmówił uznania i podpisania protokołu, sędzia winien ocenić takie zachowanie. Przy ocenie materiału dowodowego fakt braku podpisu zmniejszy znaczenie tego dowodu, ale nie pozbawi go całkowicie mocy dowodowej<sup>45</sup>. W wypadku, gdy świadek nie potrafi się podpisać z powodu analfabetyzmu, choroby, czy też wieku wystarczy, że postawi znak krzyża, a notariusz sądowy poświadczy autentyczność podpisu, jak i całej treści zeznań<sup>46</sup>.

### 5.5 Przesłuchanie powtórne

Świadkowie już przesłuchani, na wniosek strony bądź z urzędu, mogą być ponownie wezwani na przesłuchanie albo skonfrontowani ze stroną lub z innym świadkiem. Prawodawca przewiduje możliwość zaistnienia sytuacji wyjątkowej, kiedy to wymaga się ponownego przesłuchania świadka. Dokonuje się to przed publikacją akt. Przewodniczący kolegium może po zamknięciu postępowania dowodowego, ponownie wezwać tych samych świadków, jeśli jest możliwość, że przysły wyrok będzie bez ich zeznań niesprawiedliwy. Konieczność i pożytek z ponownego przesłuchania świadka jest uzasadniony, gdy świadek przyznał się, że złożył nieprawdziwe zeznanie i chciałby ze-

---

<sup>45</sup> Por. R. Sztymmler, *Przesłuchanie świadków...*, dz. cyt., s. 62-65.

<sup>46</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 229.

znawać jeszcze raz, a sędzia został przekonany o prawdziwości wyjaśnień i woli powiedzenia całej prawdy<sup>47</sup>.

## 6. Prawo świadka do zwrotu poniesionych kosztów

Prawodawca przyznaje świadkowi uprawnienie do zwrotu kosztów poniesionych w wyniku przybycia do sądu, w celu złożenia zeznań oraz wyrównania strat poniesionych przez nieobecność w pracy oraz na powrót do miejsca zamieszkania. Należy również zwrócić uwagę, że zeznawanie w sądzie nie może być źródłem dochodu. Świadkowi przysługuje jedynie rekompensata za poniesione koszty i za utratę należnego dochodu, wynikającego z wykonywanej pracy zarobkowej. W razie wątpliwości, co do wysokości należnego odszkodowania lub zwrotu kosztów poniesionych, decyduje sędzia. Osoba zeznająca, jako świadek oprócz prawa do rekompensaty za poniesione straty wynikłe z przybycia do sądu, ma też uprawnienie do rezygnacji z wyrównania poniesionych strat<sup>48</sup>.

Suma wypłacona świadkowi tytułem zwrotu poniesionych przez niego kosztów zostaje wliczona w koszty procesu. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby strony same bezpośrednio zatroszczyły się o pokrycie kosztów poniesionych przez świadków, których powołały, albo już na początku procesu wpłaciły do kasy sądowej zaliczkę na pokrycie tych kosztów<sup>49</sup>.

Troską wikariusza sądowego powinno być unormowanie przez biskupa diecezjalnego sprawy procedury i wysokości zwracanych świadkom kosztów i strat. Wydaje się, iż tego rodzaju normy diecezjalne, lub Kościoła w określonym kraju powinny, regulować także wyrównanie strat poniesionych przez stronę pozwaną – przynajmniej w niektórych sytuacjach lub typach spraw<sup>50</sup>.

Należy zaznaczyć, że przyjmowanie jakichkolwiek podarunków przez sędziego, jak i pozostałych pracowników trybunału z racji prowadzonego procesu jest przez prawo surowo zakazane. Można to rów-

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 229-230.

<sup>48</sup> Tamże, s. 231-232.

<sup>49</sup> Por. KPK, kan. 1649.

<sup>50</sup> Por. R. Szytchmiller, *Proces sporny...*, dz. cyt., s. 225.

niez rozciągnąć na osobę świadka, który ma prawo jedynie do zwrotu wydatków oraz odpowiednie wynagrodzenie za utratę zarobku<sup>51</sup>.

## Zakończenie

Podsumowując koniecznym wydaje się stwierdzenie, że instytucją upoważnioną do poznania prawdy, jaką posiada świadek jest sąd kościelny. Ma on prawo zażądać od składających zeznania mówienia całej prawdy, jednak z poszanowaniem ich praw. Prawodawca kodeksowy przykłada bardzo dużą wagę do przeprowadzenia czynności przesłuchania świadka. Zatem bardzo ważną rolę odgrywa sędzia oraz osoby jemu towarzyszące i ich osobowe predyspozycje służące pomocą w umiejętnym przeprowadzeniu przesłuchania.

## Streszczenie

Świadkowie powołani w procesie kanonicznym posiadają szereg praw i obowiązków. Świadkowie, prawnie pytani przez sędziego, powinni wyznać prawdę. Chodzi tu o obowiązek wyznania całej prawdy w odniesieniu do faktów, które są przedmiotem dochodzenia sędziowskiego i mają posłużyć do rozpoznania danej sprawy. Jednak od obowiązku udzielenia odpowiedzi, są zwolnieni duchowni w odniesieniu do tych faktów, które im ujawniono ze względu na ich świętą posługę; urzędnicy państwowi, lekarze, położne, adwokaci, notariusze i inni zobowiązani do zachowania tajemnicy urzędowej czy zawodowej, nawet z racji udzielonej porady, w odniesieniu do spraw objętych tą tajemnicą oraz ci, którzy wskutek swoich zeznań obawiają się zniesławienia, złego traktowania lub innych poważnych złych następstw w stosunku do siebie lub współmałżonka bądź bliskich krewnych lub powinowatych. Świadków mogą powoływać przede wszystkim strony. Strona powodowa zgłasza świadków, aby uzasadnić swoje żądanie, strona zaś pozwana, aby przeciwstawić się temu żądaniu. Świadków może powołać także obrońca węzła albo promotor sprawiedliwości, jeśli biorą udział w sprawie. Świadków może powoływać również sędzia w sprawach dotyczących dobra publicznego i jeśli zachodzi taka potrzeba w celu

---

<sup>51</sup> Por. A.M. Czaja, *Skuteczność zeznań...*, dz. cyt., s. 229.

uniknięcia niebezpieczeństwa wydania niesprawiedliwego wyroku.

**Słowa kluczowe:** *świadek, Kodeks Prawa Kanonicznego, proces kanoniczny, zeznanie.*

## **The Rights and Duties of Witnesses in the Process Law of the Catholic Church**

### **Summary**

Witnesses called in the canonical process have a number of rights and obligations. Witnesses legally questioned by the judge, should tell the truth. It is a duty to testify completely concerning facts which are the subject of the investigation and serve to discern the case. However, from the obligation to answer are exempt members of the clergy in respect to those facts that they shouldn't disclose because of their sacred ministry, civil officials, doctors, midwives, lawyers, notaries, and others bound by official or professional secrecy, even by reason of advice given, in respect to matters covered by this secrecy, and those who because of their testimony are afraid of defamation, bad treatment or other serious bad results with respect to oneself, one's spouse, close relatives or in-laws. Witnesses may be called upon first of all by the parties concerned. The plaintiff gives witnesses to substantiate his/her claim, the defendant – in order to counter that claim. Witnesses may also be called upon by the defender of the bond or the promoter of justice, if they are taking part in the process. Witnesses can also be called upon by the judge, in matters concerning the public good, and if necessary to avoid the danger of unfair judgment.

**Key words:** *witness, Code of Canon Law, canonical process, testimony.*





# **Materialy**



KS. WOJCIECH TUROWSKI

## WYBRANE HOMILIE BISKUPA TADEUSZA ZAWISTOWSKIEGO

Dnia 1 czerwca 2015r. odszedł do Domu Ojca wieku 85 lat, w 60. roku kapłaństwa, w 42. roku biskupstwa, Biskup Senior Tadeusz Józef Zawistowski. Biskup Tadeusz był wielkim humanistą i erudytą. Interesowały Go sprawy człowieka i świata, w których szukał śladów Boga, a jako pasterz, w swoim nauczaniu, wskazywał na Boga i upominał się o przestrzeganie Bożego Prawa. Pozostawił po sobie wiele homilii i okolicznościowych przemówień. Ze względu na ograniczone możliwości naszego czasopisma drukujemy wybrane homilie. Niech będą one wdzięczną pamięcią oraz uznaniem wielkiego wkładu, jaki miał Biskup Tadeusz Zawistowski w budowanie historii Kościoła Łomżyńskiego, który w tym roku Bogu dziękuje za 90 lat istnienia.

### **Homilia na Święto Niepodległości, 11 listopada 1993r. Katedra Łomżyńska.**

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Księżu Biskupie Ordynariuszu,  
Przewielebni Kapłani, Drodzy Alumni,  
Szanowni przedstawiciele władz Wojewódzkich, Miejskich, Wojska i Policji.  
Drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie.

Bóg Pan i Twórca dziejów – obdarowuje człowieka Ojczyznę, osadza go w jej obrębie, zakorzenia w tym, co stanowi jej tożsamość. W granice ludzkiej ojczyzny wytyczoną ongiś przez Boga dla synów Izraela wszedł Chrystus. Wzrastał pośród zamieszkujących ją ludzi. Uczył się ojczystych tradycji, obyczajów, przemierzał jej drogi. Chrystus znalazł oparcie i grunt w swej ziemskiej ojczyźnie Judei, Samarii i Galilei. Tym, którzy Mu zawierzyli pozostawił przykazanie „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

Towarzyszył i towarzyszy wciąż tym, którzy to zdanie wypełnią. Wchodzi wraz z nimi w granice wieku ludzkich ojczyzn, w granice narodów. Przed dziesięcioma wiekami Bóg obdarował ojczyznę naród Polaków. Przed wiekami, Chrystus wszedł w sam rdzeń dziejów polskiego narodu. Każde nowe pokolenie Polaków musi się zmierzyć z polskim narodowym dziedzictwem, opowiedzieć się względem niego. To dziedzictwo, pisał przed laty Kard. Karol Wojtyła, na które składały się pokolenia, stulecia, osiągnięcia, upadki i zwycięstwa i klęski w każdym z nas jakoś się zakorzenia i nawarstwia i to jest naszą dumą. Przed II wojną światową powiedział jeden z naszych polityków: „Jeżeli dojdzie do wojny: Ci zabiorą nam życie biologiczne a Ci dumę”. Żyjemy, więc całym dziedzictwem, któremu na imię Ojczyzna, któremu na imię Naród. (Karol Wojtyła „Myśl o papieństwie i narodzie”).

Bracia i siostry! W imię tego dziedzictwa cały nasz naród w 1918r. dziękował Bogu za odzyskaną wolność. Jednoczymy się dzisiaj tutaj, w Katedrze Łomżyńskiej, w imię tego wspaniałego dziedzictwa. Wierzymy, co ten dzień 11 listopada znaczy w nowoczesnych dziejach narodu polskiego. Listopadowy dzień, w którym przed 83 laty, naród Polski zerwał pęta przeszło wiekowej niewoli. Tamtego jesiennego dnia „Polska powstała, by żyć”. Trzeba było wielu zmagania i podtrzymywania woli życia godnego w narodzie, aby nadszedł ten dzień 11 listopada 1918r., aby nadszedł dzień dziękczynienia.

Ale czy tylko? Dla tamtego pokolenia był to początek czuwania nad odzyskaną wolnością. „Czuwać to nie pozwolić na to (mówił JP2), aby zmarnowało się to co polskie i to co ludzkie, to co chrześcijańskie na tej ziemi”. To czuwanie wyrażało się w naszych dziejach w dążeniu do odzyskania wolności, nie pogodzeniu się z niewolą. To czuwanie przejawiało się w nauczaniu Kościoła o prawie człowieka do życia w wolności i suwerenności narodu. Sześć pokoleń Polaków podążało drogami swego życia – szlakiem narodowego czuwania w stronę 11. listopada. Wiodły te drogi przez pobojowiska powstań narodowych, poprzez zabiegi emigracyjnych polityków, którzy sprawą polską niepokoiли uspięne sumienie Europy, poprzez wielką determinację. A także trzeba powiedzieć, że na te szlaki – ku niepodległości – wchodziłi wszyscy. Cień Targowicy od czasu do czasu dawał o sobie znać. Cień zdrady, narodowego zaprzaństwa, nikczemności, życia poza światem wartości. Ale przecież był to cień za ledwie, u progu wielkiej wojny, która latem 1914 roku rozlała się po kontynencie europejskim, społeczeństwo polskie w swej masie – było świadome swojej podmiotowości. Miało tych, którzy na zew Piłsudskiego „rzucili swój życia los, na stos”.

Patrzemy w stronę tamtego listopada pełni podziwu. „Pan dał siłę swojemu ludowi”. Myślimy z wielkim szacunkiem o tamtym pokoleniu, które ducha nie zgasiło. Przypadło mu do spełnienia zadanie szczególne, budowa państwa, wytyczenie i zabezpieczenie jego granic, tworzenie armii – tarczy obronnej narodu. To ludzie tamtego pokolenia przygotowali i zorganizowali już w styczniu 1919r. wybory do Sejmu ustawodawczego, na które naród poszedł gremialnie nie zrażając się trudnościami dnia codziennego. To Ci ludzie ochraniali Europę przed pożarem bolszewickiej rewolucji, która chciała spalić to wszystko, co współtworzyło kulturę europejską, chrześcijańską cywilizację. To tamto pokolenie budowało szkolnictwo polskie, instytucje życia kulturalnego i oświatowego wielkim entuzjazmem i poświęceniem inteligencji polski. To tamto pokolenie potrafiło odpłacić Kościołowi trwałym szacunkiem za to, co zrobił w czasach niewoli dla sprawy narodowej. To z tamtego pokolenia wyrastali ludzie ideału, którzy w czasie II wojny światowej i później zdawali dobrze egzamin ze swego człowieczeństwa i patriotyzmu. Spoglądamy dziś w stronę tamtego listopadowego dnia. Z jakąś jakby zazdrością odczytujemy na kartach pamiętników i wspomnień zapisy tamtego entuzjazmu i radości. Ponieważ i my dzisiaj tę utraconą wolność przed laty uzyskujemy. Tchnął w nas moc ducha słowiański Papież – Polak, Jan Paweł II. To On zachęcał nas abyśmy chcieli tę wolność właściwie zagospodarować, żebyśmy pragnęli tego, „starego człowieka”, człowieka ukształtowanego w czasach ucisku, w czasach 50-letniego ucisku z siebie wykorzenili. To On nam nieustannie przypomina, że „złoty róg” jest nam dany.

Umiłowani. Powodowani wiarą i nadzieją modlimy się za tych wszystkich, którzy tworzą kształt naszej niepodległości, aby wciąż pamiętali o ciągłym obowiązku narodowego czuwania i pozostawali wierni temu, „co Polskę stanowi”. Amen.

**Homilia jubileuszowa,  
60. lecie kapłaństwa Ks. Kan. Kazimierza Równego,  
Zambrów 14.04.1996r.**

Czcigodny Księżu Kanoniku!

Kościół święty jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym każdy ma jakiś specyficzne niepowtarzalne zadanie, jakąś misję do spełnienia. To też św. Paweł powie, iż Chrystus jednych ustanowił Apostołami, innych

prorokami, jeszcze innych ewangelizatorami, pasterzami, nauczycielami. Ciebie Księżę Kanoniku Chrystus Pan powołał do kapłaństwa. A kapłaństwo Chrystusowe rozważane w kategoriach wiary jest godne, by się nim zachwycić, by się nad nim zadumać. To przecież kapłaństwo sprawia, że Chrystus Zbawiciel wszystkich ludzi jest sakramentem obecnym wśród nas. Kapłan jest pośrednikiem, czyli ogniwem między Bogiem a człowiekiem. To jego zadaniem jest dawać Boga człowiekowi przez wpojenie Bożej miłości a człowieka prowadzić do Boga, przez uwolnienie go od grzechów.

Zostałeś powołany drogi Księżę Jubilacie przez Chrystusa, przez Kościół, chodzi o słowo Jezusa, które przenika do głębi ludzkiej istoty: „Chodź za mną” (Mt 19,21). Poszedłeś za tym wezwaniem. Podjęte wezwanie włączyło Cię – powiedziałbym – w dramatyczną przygodę naśladowania Chrystusa, głoszenia Go. Powiedziałem dramatyczną przygodę. Bo czyż to nie jest dramat kapłana – człowiekowi słabemu i światu rozdieranemu konfliktami, nienawiścią, egoizmem – obowiązany jest głosić, że nie nienawiść, egoizm, lecz miłość ma być zasadą świata. Jeśli ten świat ma być prawdziwie ludzki a człowiek w nim szczęśliwy. Szczęście człowieka nie należy budować przez walkę klas, lecz przez cywilizację miłości. To kapłan głosi człowiekowi pozbawionemu nadziei, nadzieję w ostateczne zwycięstwo dobra nad złem, prawdy nad fałszem.

Ten szczególnie związek z Bogiem sprawił, że w dzień święceń otrzymałeś nowe władze, transcendentne, Boże, które sprawiły, że stałeś się narzędziem nadprzyrodzonego działania Boga. Przypomnijmy tylko o władzy konsekrowania, ofiarowania oraz szafowaniem Ciałem i Krwią naszego Zbawiciela, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów. Gdy to rozważamy w duchu wiary, nigdy nas nie opuszcza zdumienie nad tajemnicą kapłaństwa. Zdajemy sobie sprawę także z tego, że nigdy w dostateczny sposób nie pojmiemy tego wszystkiego, co Bóg w nas zdziałał. Należy także uzupełnić to rozważanie i tą myślą, że kapłaństwa nie udziela się na użytek prywatny, nie jest żadną osobistą godnością. Kapłaństwo jest posługą, jest ono przeznaczone na użytek Kościoła, wspólnoty, dla dobra sióstr i braci. Jest przeznaczone dla świata. Jest, więc z istoty swojej społeczne. Jeżeli kapłan jest przeznaczony dla świata, by służył mu Chrystusowymi wartościami, to przede wszystkim służy swojemu narodowi, z którego się wywodzi. Czyż Polscy kapłani na przestrzeni historii naszego narodu nie angażowali się w Jego życie, tworzenie kultury narodowej, nie wnikali w dole i nie dole swojej Ojczyzny? Czyż w czasach klęski i niepowodzeń nie cierpieli ze swoim narodem? I za co? Za to, że kapłan Polski budził ducha narode-

go, tworzył braterską więź w narodzie, pomagał godnie żyć w najcięższych historycznych próbach.

Życie Twoje Księżę Kanoniku jest tego przykładem. Ks. Kazimierz Równy urodził się 24 lipca 1909r. w Lubiejewie, par. Ostrów Mazowiecka. Wyświęcony 28 marca 1936r. przez bp Stanisława Kostkę Łukomskiego. Przed wybuchem II wojny światowej pełnił funkcję wikariusza: w Zambrowie, w Janówce, Suwałkach. Po wojnie był wikariuszem w Bargłowie, proboszczem w Wiżajnach, Rosochatem i Czyżewie. Od 30 października 1986r. jest emerytem zam. w Zambrowie. Ty drogi Jubilate w czasie II wojny światowej dałeś piękne świadectwo wiary kapłana, więziony w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. W długoletniej posłudze kapłańskiej pokornie czytałeś ludziom Ewangelię, która nieustannie uczy o godności człowieka, o honorze, czyli szacunku dla niego. Niech Bóg Cię wspiera na dalsze lata życia a Matka Boża będzie orędowniczką w zyciu. Amen

**Katedra Łomżyńska,  
homilia wygłoszona podczas Świąceń Kapłańskich,  
dnia 25 maja 1996r.**

**Powołanie przez Chrystusa jest trwałe i wymaga wierności**

Drodzy uczestnicy liturgii święceń kapłańskich. „Nie wyście Mnie wybrali, lecz ja was wybrałem i ustanowiłem was, abyście szli i owoc przynosili”, mówi Jezus do Apostołów pod koniec życia. Gdy Jakub i Jan ze swym ojcem Zebedeuszem i robotnikami łowili ryby, Jezus podszedł do nich i powiedział: Pójdźcie za Mną, a sprawię, że staniecie się rybakami ludzi. Pozostawili swego ojca Zebedeusza i poszli za Jezusem. Tak samo było z Szymonem, wezwanie to wiąże się z cudownym połowem. Szymon boi się: „Oddał się ode mnie Panie, bo jestem grzesznym człowiekiem”. Cudowny połów a znał się na połowach, był dla niego wstrząsem. „Nie bój się” – powiedział Jezus – „odtąd będziesz łowił ludzi”. Jesteśmy następnie świadkami powołania Andrzeja i jeszcze jednego ucznia, jak mówi ewangelista. Osobowość Jezusa pociągała tak, że szli za Nim. Już przy pierwszych spotkaniach mieli świadomość, że to Mesjasz. „Znaleźliśmy Mesjasza”, powiedział Andrzej, brat Szymona. Doniósł tę wieść Natanaelowi, który nie był skłonny uwierzyć. Kiedy Jezus spojrział na Natanaela, ten natychmiast przyszedł do Jezusa. „Mistrzu, Ty jesteś Synem Bożym. Ty jesteś królem Izraela”. Późniejsze

życie wykazało, że nie była to wiara pełna, nie była też, to wiara dojrzała. Trzeba było poprosić Ducha Świętego, aby ją oczyścił i pogłębił. Najważniejsze jednak to, że poszli za Jezusem. Byli to ludzie różnych temperamentów. Jezus tych temperamentów nie odmienia. Nie przyspieszał powolnej pracy łaski, a jednak wybrał ich a oni mieli stać się filarami Kościoła. Pozostawił im słabości, wady, pokusy oraz zwykłe życie. Aby przez to wszystko objawiała się moc Boga. Apostołowie przejdą przez próbę męki Chrystusa, próbę wiary w Jezusa, Syna Bożego. A gdy Piotr tego wszystkiego w pełni nie pojmował Jezus skierował do niego wyrzut: „Nie masz wycucia spraw Bożych, a jedynie spraw ludzkie”.

W świetle tej krótkiej, ale wspaniałej historii powołania apostołów, musimy zadać sobie pytanie o nasze powołanie. Może przypominały sobie godzinę, ludzi, kiedy usłyszeliśmy pierwsze wołanie Jezusa. A jeżeli jest prawdą, że Jezus nas zawołał, to Jego wezwanie trwa nadal. Czas Zbawiciela nie jest naszym czasem. Jego wezwanie brzmi zawsze tak samo, to tylko nasza odpowiedź może ulegać zmianie. Przeobraża się z dnia na dzień. Bo codziennie od nowa musimy na powołanie nasze odpowiadać. Być może pytamy: Dlaczego, to ja Panie? Wydaje się nam, że wybór ten nie został zasłużony przez nas, a jednak Pan nas chciał wybrać. Była to wolna decyzja Jezusa. To Jezus zachęca nas do ufności. Żąda żebyśmy się nie bali. Widzimy jak Jezus poddaje Piotra próbie zaufania. Piotr przeraził się, to właśnie strach przeszkadza naszemu powołaniu. To nasza obawa przed wszystkim, co trzeba zrobić, by pójść za Jezusem. Obawa przed autentycznym zaangażowaniem się w służbę Bogu. Obawa przed trudnościami obecnymi i przyszłymi. Pamiętajmy, że zawsze jest czas, aby usłyszeć na nowo wezwanie Jezusa i odpowiedzieć na nie, bo Pan jest wierny w swoim wyborze, a przy mierze z Nim jest ostateczne i trwałe jak pieczęć.

Aby odpowiedź nasza nie była gołosłowna, trzeba przypomnieć zasadnicze aspekty powołania apostołowego. Cechą charakterystyczną dla apostołstwa jest to, że pozostaje w świecie nie będąc ze świata. Sam Zbawiciel rzekł: „pozostawiam was na świecie, ale nie jesteście ze świata” i aby was umocnić od trudności, związanych z takimi wymaganiami, dodaje: „Jam zwyciężył świat”. Inną cechą charakterystyczną dla apostołstwa jest to, że apostołstwo ma uczynić z nas narzędzie Zbawiciela. Apostołstwo, bowiem nie jest naszą sprawą. Jesteśmy w służbie Jezusa. Niebezpieczeństwo, które stale nam grozi w pracy apostołskiej polega na nadmiarze ambicji ludzkiej. Apostołstwo nie jest naszym, lecz działaniem Zbawiciela w Kościele. Jest to dzieło Ducha Świętego w duszach i w świecie. Nie możemy być właści-



cielami czegoś, co zostało nam tylko powierzone. To najtrudniejsze zadanie, oddać się całkowicie ze wszystkimi zasobami wiedzy i serca. Ten duch służby, całkowitej zależności od Chrystusa powinien nam dać poczucie i usposobienie pokornych sług pełniących misję, jaka nam została powierzona w Kościele. Wreszcie jedno z najważniejszych wymagań misji apostołskiej jest to, które wynika ze słów Jezusa powiada: „Znam owce moje, a owce moje, mnie znają”. Jezus ceni dobrego pasterza. Pasterz musi znać swoje owce, jest to zbawienna trudność apostołska, w porozumieniu między pasterzem a owcami. Musimy poznawać ludzi, których mamy ewangelizować. Wiary trzeba uczyć, ale zanim się staniemy nauczycielami musimy być świadkami realizującymi swoją wiarę. Świadectwo, aby mogło być przyjęte, wymaga pokornego kontaktu z tymi, do których zostaliśmy posłani. Powinniśmy być zdolni wejść prawdziwie w serce i umysły tych, którzy nas słuchają, poznać ich problemy, cierpienia, poznać ich możliwości intelektualne, a tego nie uda się osiągnąć bez zażyłego kontaktu z ludźmi.

Drodzy Bracia, którzy stajecie w tej Katedrze Łomżyńskiej, aby spełnić swoje marzenie – otrzymać sakrament kapłaństwa. Dzisiaj staje się to, co było przedmiotem waszych tęsknot, dążeń, waszej pracy. Otrzymujecie sakrament kapłaństwa. Chrystus powierza wam szafarstwo misteriami Bożymi, dla zbawienia człowieka. Z serc waszych powinna płynąć wdzięczność Bogu, waszym rodzicom, wychowawcom, tym wszystkim, którzy wspomagali was na tej drodze. Jedno przeświadczenie winno wam towarzyszyć zawsze. Jeżeli Jezus wybrał was, to wybór ten jest ostateczny i trwały. Jeżeli dochowacie Mu wierności, to będziecie z Nim. „Przygotuje wam miejsce” – mówi Jezus – „powrócę, zabiorę was do siebie, abyście byli zawsze tam, gdzie ja jestem”. Niech tak się stanie. Amen.

## **Katedra Łomżyńska 26.12.2000r.**

### **Krew męczenników – raniem chrześcijan**

W święto pierwszego męczennika św. Szczepana, obchodząc jubileusz dwóch tysięcy lat od narodzin Jezusa, musimy pamiętać o świadkach wiary, którzy ponieśli śmierć, dlatego, że nie chcieli się wyprzeć Chrystusa. Przypomina nam o tym Jan Paweł II w Liście apostołskim „Novo Millennio Ineunte”. Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników. Tertulian, Ojciec Kościoła mawiał: „Krew męczenników jest raniem chrze-

ścijan”. Nie było by takiego rozwoju Kościoła, jakiego byliśmy świadkami w pierwszym tysiącleciu, gdyby nie ów powiem męczenników oraz wielkie dziedzictwo świętości pierwszych pokoleń chrześcijan.

U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonnic i świeckich – zaowocowały wielkim portretem męczenników w różnych częściach świata. „To świadectwo nie może zostać zapomniane” – pisze Papież. W poczet świętych i błogosławionych wchodził nie tylko Ci, którzy przeleli krew dla Chrystusa, ale także nauczyciele wiary, misjonarze, biskupie, wyznawcy, kapłani, dzieci, małżonkowie, wdowy.

Kościół w Polsce został także pobłogosławiony darem męczeństwa. Od zarania swych dziejów czci się św. Wojciecha, misjonarza i męczennika. Kościół na terenach Polski ma pierwszych własnych świętych Pięciu Braci Męczenników z Międzyrzecza. Męczennik biskup św. Stanisław przez wieki przypominał nam, co jest ważniejsze i z czego nie można ustąpić a w czasach trudnych stał się symbolem jedności Ojczyzny i narodu.

Kościół w Polsce został pobłogosławiony darem męczeństwa również w naszych czasach. Św. Maksymilian – męczennik czasów II wojny światowej, symbol krematoryjnej eksterminacji milionów ludzi, czy biskup Michał Kozal. Wspólna beatyfikacja 108 męczenników wojny i osobna beatyfikacja ks. Wincentego Frelichowskiego są wydobywaniem męczenników, dla ratowania pamięci o ich męczeństwie i dla ukazywania pięknego ich człowieczeństwa, do jakiego zachęca Papież. Przypominają nam oni, jak ważne są chrześcijańskie wartości, dla których ludzie poświęcają życie. W dniu 5 marca 2000r. spodziewamy się kolejnej beatyfikacji świadków, tym razem polskich sióstr nazaretanek rozstrzelanych w 1943 r. przez Niemców w Nowogródku.

Najnowszą historię Kościoła i społeczeństwa w Polsce ubogaca męczeństwo ks. Jerzego Popiełuszki, którego beatyfikacji oczekuje wielu Polaków. Nadchodzi czas, aby wydobyć z zapomnianych tyłu innych męczenników, którzy oddali życie za wiarę – na terenach dawnego Związku Sowieckiego. Wspomnienie wojującego ateizmu komunistycznego stawia nam przed oczy setki tysięcy umęczonych za wiarę chrześcijan prawosławnych, zakonników, świeckich a także prawosławnych kapłanów. To o tych wszystkich myśli Ojciec św. mówi o „wspólnym dziedzictwie” chrześcijan.

Na świecie ciągle trwają prześladowania różnych grup ludzi, prowadzone w imię racji rasowych, narodowych lub plemiennych, a często z czystych pobudek religijnych. Tak jest nadal w Sudanie i w wielu innych krajach is-

lamskich, tak jest także w Indiach.

Drodzy Bracia i Siostry. Dar świętości i dar męczeństwa zostawia świadectwo wierności Chrystusowi. Nie można tego daru ukrywać przed obojętnym światem. Tak, więc – pisze Ojciec św. „Zadaniem Stolicy Apostolskiej w perspektywie trzeciego tysiąclecia będzie uzupełnienie martyrologiów Kościoła powszechnego, ze szczególnym uwzględnieniem świętości tych, którzy żyli Chrystusową prawdą także w naszych czasach”.

Wielki wkład w prace poznawcza męczenników Kościoła na terenach dawnego Związku Sowieckiego wniósł ks. prof. Roman Dzwonkiewicz (Palotyn) – prof. KULu – poświęcił wiele lat badań nad tym problemem – i wydał sporo pozycji broszurkowych, między innymi „Bez sądu, świadków i prawa”.

Umiłowani, wczytujmy się w życiorysy świętych męczenników Pańskich, tych, o których świadectwo przekazuje Kościół i dbajmy o to, by pamięć o współczesnych świadka wiary była przekazywana, ku pokrzepieniu chrześcijańskich serc. Niech św. Szczepan wstawia się u Boga za nami. Amen.

## **Homilia wygłoszona w Uroczystość Świętej Rodziny, Sokoły 31.12.2000r.**

### **O rodzinie**

U podstaw nauki Kościoła w „palących problemach współczesne ludzkości” leży naczelna prawda o wartości i godności człowieka. Człowiek jest osobą, istotą niepowtarzalną, która ma wiele praw i obowiązków miłości: człowiek musi być kochany i musi kochać, jeśli chce się udoskonalić i chce spełnić swoje powołanie. Na tych wartościach został położony najsilniejszy akcent nauki współczesnego Kościoła o człowieku. Z tej naczelnej zasady wypływa bardzo wiele wniosków dla życia w małżeństwie i rodzinie.

Małżeństwo jest najsilniejszym zespoleniem osób, głębokim zjednoczeniem we wzajemnym oddaniu się osób, z czego powstaje głęboka wspólnota życia i miłości (Ks. Prymas Wyszyński na Uroczystości św. Rodziny – 1967 r.)

Co możemy i co powinniśmy uczynić dla naszych rodzin? Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, że współczesne życie rodzinne nie sie ze sobą tyle trudnych problemów, iż bez uprzedniego przegotowania

nikt nie zdoła ich poprawnie rozwiązać. Toteż odpowiednie przygotowanie młodzieży do małżeństwa i do rodziny jest dzisiaj obowiązkiem pierwszorzędnym. Obowiązek ten podjąć powinien rodzice, do których należy przekazanie i potwierdzenie osobistym przykładem wzorów życia rodzinnego, przepojonego wzajemną miłością, poszanowaniem wzajemnym, troską o potrzeby współmałżonków. Niech we wspomnieniach współczesnego pokolenia dom rodzinny będzie prawdziwą wspólnotą życia i miłości.

Kościół pełni swoją misję umacniając siły duchowe i moralne społeczeństwa, wspomagając każde dobre działanie ludzkie na następujących poziomach:

Głosi prawo moralne i mówi o jego wymaganiach dla dobra człowieka.

Wskazuje na błędy, jakie popełniają jednostki i społeczeństwa wobec „moralności” i wobec wymagań godności człowieka.

Broni życia. W czasie Mszy Św. na Błoniach w Warszawie 7.10.1979 r. Ojciec Św. mówił: „Będziemy zawsze sprzeciwiać się, gdy ludzkie życie będzie zagrożone; gdy świętość życia przed urodzeniem będzie atakowana, (...) gdy któreś małżeństwa wystawia na niebezpieczeństwa egoizmu lub zredukowania do tymczasowego związku, który łatwo może być rozwiązany”.

Drodzy Moi. Kościół będzie zawsze głosić nierozzerwalność związku małżeńskiego, będzie twierdzić, że rodzina jest konieczna dla prywatnych osób, ale także dla wspólnego dobra społeczeństwa, narodu, państwa. Gdy wolność będzie używana, jako środek gnębienia słabych, Kościół będzie się sprzeciwiał, żądając sprawiedliwości i miłości społecznej. Nie możemy bać się życia, nie możemy ulegać współczesnym przejawom egoizmu. A ogólnie mówiąc Kościół pełni swa misję głosząc chrześcijańską misję człowieka, głosząc Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa, z którego płynie radość, chrześcijańska nadzieja.

Miłość, wierność i uczciwość małżeńska są właśnie tym jedynym fundamentem, na którym może opierać się wspólnota małżeńska, fundamentem, na którym budować można duchowe wartości dla naszej rodziny. Bóg uczynił małżeństwo instytucją świętą i religijną. Była ona instytucją świętą i u pogańskich narodów, a Chrystus podniósł ją w Kościele do sakramentu, tzn. przywiązał do tego oddania się wzajemnego osób – swoją łaskę. Bezgraniczna miłość Boga do człowieka jest odtąd wzorem miłości małżeńskiej.

Moi Drodzy! W tak uroczystym dniu – Świętej Rodziny jestem z Wami – życząc, aby przyrzeczenia, któreś składaliście przed laty, były zasadą całego waszego życia.

Modlimy się dziś za wszystkie rodziny – a modlitwa jest w sensie wiary – najpiękniejszym darem, aby Bóg otaczał Was swoją łaską, a Wy, abyście Bogu byli wierni w dalszych latach waszego życia. Amen.

**Katedra Łomżyńska 7. IX.2002r.**  
**Homilia wygłoszona na Dniu Wspólnoty Rychu Światło-Życie**

**Siła i przyszłość Kościoła**

Wielu ludzi pyta dzisiaj o sytuację Kościoła w Polsce po roku 1989. Na sytuację Kościoła w Polsce trzeba spojrzeć w perspektywie tego, co dzieje się w Europie a nawet na świecie. Cały Świat przeżywa głęboki kryzys, czyli jakiś punkt zwrotny na wielu płaszczyznach: duchowej, etycznej i społecznej. Korzenie tego kryzysu sięgają rewolucji francuskiej, której zasadniczym nurtem (podobnie jak rosyjskiej) było pytanie: Kto ma być twórcą prawa, twórcą najważniejszych wartości, a więc kto ma być Bogiem. O to, toczyła się walka w czasie rewolucji i o to, toczy się walka, we współczesnym świecie. Kryzys wynika z tego, że człowiek chce być źródłem wszystkiego, chce sam ustalać, co jest wartością, a co nie i w konsekwencji chce zająć miejsce Boga. Symptomy tego Kryzysu, oznaki jego, dostrzegają nie tylko duchowni, ale i politycy, filozofowie, naukowcy. Prezydent Czech Vaclav Havel, kryzys ten wiąże bezpośrednio ze stanem duchowym społeczeństwa, stanem cywilizacji cechującej się utratą metafizycznych punktów oparcia, utratą jakiegokolwiek autorytetu moralnego, ważnego horyzontu. Człowiek stał się dla siebie głównym punktem świata, miarą wszechrzeczy. Havel podkreśla, że gdzieś w głębi współczesnego kryzysu czuje się wielkie odejście od Boga, które obecnie przeżywamy, nie mające równego sobie w przeszłości. Zdaniem prezydenta Czech, jeśli świat ma się zmienić, to przede wszystkim musi się zmienić ludzka świadomość, w samej istocie człowieczeństwa.

Francuski filozof Andre Malran twierdził, że wiek XXI albo się odrodzi, ale bo może go nie być wcale. Człowiek zaczął się bać samego siebie, gdyż rozporządza potężnymi siłami, że może zniszczyć wszystko na Ziemi. Nie są to twierdzenia gołosłowne, jeśli się uwzględni wyzwolenie energii atomowej i coraz głębsze badania genetyczne. Strach nas ogrania, bo człowiek nie dorósł do posiadania tego, co posiada.

Jeśli postępek moralny nie pójdzie w parze z rozwojem techniki, jeśli nie

będzie równowagi między wiedzą człowieka a jego duchowością, dojdzie do katastrofy. Pokonywanie tego kryzysu powinno polegać na ustaleniu, kto i w jakich kwestiach jest prawodawcą, jakich praw człowiek nie może dowolnie zmieniać, jaka jest koncepcja Boga i człowieka, jakie są ich wzajemne relacje. Ostatnie totalitaryzmy: komunizm i hitleryzm wyrosły właśnie z błędnej koncepcji Boga i człowieka.

Jaki bożek zagraża współczesnemu człowiekowi? Sam człowiek jest takim bożkiem, jest największym wrogiem samego siebie. Obecną sytuację przewidział pod koniec XIX wieku Fryderyk Nietzsche. W napisanym pod koniec życia traktacie „Tako rzecze Zaratustra”, stwierdza, że pierwszą konsekwencją negacji Boga jest zerwanie wszelkich granic dla ludzkich myśli, zamiarów i czynów. Na drugim miejscu wymienia zamazanie poczucia winy, a więc stawianie równości między dobrem i złem. Nietzsche powie, że bez Boga człowiek traci poczucie bezpieczeństwa i ufności, popada w zupełną samotność. Traci wolę dążenia ku dobru, a następnie do prawdy. Straciwszy pragnienie prawdy człowiek traci naczelne miejsce w świecie, zostaje podporządkowany anonimowym siłom negatywnym. Życie staje się bezsensowną męczarnią. Cały świat popada w chaos. Bez Boga wszystkim rządzi bezmyślna konieczność. Nietzsche analizując świat, który odrzuca Boga, dostrzegł tego konsekwencje, które realizują się w naszych czasach. Píše on: „Powróć znowu ze wszystkimi mękami swoimi do ostatniego z samotników; powróć, przyjdź. Przecież ku Tobie popłyną wszystkie źródła innych tez, ostatni serca mego płomień dla Ciebie zapłonął. Powróć, przyjdź nieznaną Boże mój, mój bólu, ostatnie szczęście me”.

W świetle tego kryzysu można powiedzieć, że w Polsce toczy się walka o to, kto zajmie miejsce Boga, kto będzie tworzył prawo. Prawo tworzone bez odwołania się do wyższych wartości, bez odwołania się do Boga, prowadzi do tragicznych konsekwencji. Nowej polskiej demokracji koniecznie potrzebne są trwałe autentyczne wartości. Jan Paweł II myśląc o tym przestrzega nas w swojej encyklice *Centesimus annus*: „W sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będące przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (nr 46).

To papieskie przekonanie podzielili inni, znajdujący się dość daleko od Kościoła. Profesor Leszek Kołakowski powiedział w wywiadzie dla „La Croix”: „Zasada woli większości nie wystarcza: wiemy, że możliwą jest ty-

rania ciesząca się poparciem większości, (...) Kościół wpajał w nas od 2000 lat zasady moralne i byłoby niesprawiedliwością negowanie jego wkładu w cywilizację. (...) Czytałem *Veritatis Splendor* i sądzę, że Papież ma rację. Jeśli nasza wolność ma być źródłem reguł moralnych, jakie sobie sami ustanawiamy, to znaczy, że wszystko wolno. Oznacza to, praktycznie Koniec świata”.

Obecnie toczy się proce Marii Górowskiej, która skazała na śmierć gen. Emila Fildorfa-”Nila”. Twierdzi ona, że wydawała wyroki zgodnie z obowiązującym prawem. Rodzi się pytanie, czy to było prawo, kto i w imię jakich zasad je tworzył i czy jesteśmy zobowiązani do jego przestrzegania.

Co zatem jako ludzie wierzący, powinniśmy zrobić, aby ocalić swoją dumę? Przede wszystkim trzeba odnowić wiarę chrześcijańską i narodową pamięć. Pamiętać o własnym chrzcie św., który jest wplatającym nas w dzieje Chrystusa i dzieje Kościoła, a od przeszło tysiąca lat także dzieje Polski. Trzeba odpowiedzieć na pytanie: Co uczyniłem z mego chrztu św.? Jak on zaowocował w moim życiu? Czy był to sakrament, któremu zawsze dawałem odważne świadectwo?

Drodzy moi, zgromadziliście się w naszej katedrze na dorocznym Dniu Wspólnoty Ruchu Światło-Życie, u progu nowego roku formacji. Podczas Mszy św. w sierpniu na Krakowskich Błoniach, Ojciec św. w swych pozdrowieniach szczególnie dużo miejsca poświęcił Ruchowi Światło-Życie: „Bogu dziękuję za ten ruch, który przyniósł tyle błogosławionych owoców w sercach młodzieży w minionych trudnych latach, a i dziś stanowi prężne środowisko duchowego rozwoju młodzieży i rodzin”.

Jaki jest zatem styl życia tak bliski Papieżowi?

Ruch oazowy jest przede wszystkim rdzennie polski. Jako jeden z nielicznych wspólnot i stowarzyszeń został założony po II wojnie światowej przez ks. Franciszka Blachnickiego, dziś Sługę Bożego. Ruch Światło-Życie gromadzi 70 tysięcy członków w Polsce i poza jej granicami. Zgodnie ze swoim charyzmatem stara się służyć w Kościele oraz pomagać innym w przeżywaniu liturgii. Należą do niego młodzi i starsi. Znak *Fos-Dzoe* – to starochrześcijański symbol odnaleziony w katakumbach, oznacza z greckiego Światło-Życie. Bowiem dojrzały chrześcijanin spotyka Pana Boga na modlitwie, w liturgii, czytając Pismo św.- samo jednak poznanie - światło nie wystarcza - musi nastąpić wcielenie objawionej prawdy w życie, na każdej jego płaszczyźnie. Ojciec założyciel Ruchu, ks. Franciszek Blachnicki określił jasno, co jest pierwszorzędnym zadaniem tej wspólnoty – wycho-

wanie nowego człowieka: „abyśmy i my wkroczyli w nowe życie jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca”.

Kochani księża moderatorzy, animatorzy i wszyscy „oazowicze”, życzę Wam błogosławieństwa na ten nowy czas. Jesteście siłą i przyszłością Kościoła, przez świadectwo Waszej wiary w Zmartwychwstałego Pana, którego dzieło odkupienia celebруемy w liturgii Kościoła. Wnoście Jego światło, tam gdzie jest ciemno. Niepokalana, Matka Pięknej Miłości niech będzie z Wami. Amen



# **Sprawozdania**



KS. ANDRZEJ DĘBSKI

## **SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC.**

**Drohiczyn, 23 października 2014 r.**

1. Dnia 23 października 2014 r. w gmachu WSD w Drohiczynie, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Tadeusz Syczewski, rektor WSD w Drohiczynie, powitał obecnych księży biskupów, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 27 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Antoniemu Skowrońskiemu, rektorowi WSD w Ełku, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół z poprzedniej sesji odczytał ks. Andrzej Dębski. Został on przyjęty z jedną uwagą. Ks. Marian Jamiołkowski doprecyzował swoją wypowiedź z poprzedniej sesji, zwracając uwagę na to iż nie wyraża ubolewania a jedynie troskę o to, by w seminariach kładziono większy nacisk na naukę teologii pastoralnej.

3. Następnie referat p.t. „Jednopłciowe formy rozmnażania człowieka – mity czy niedaleka przyszłość” wygłosił ks. dr Piotr Wójcik, wykładowca WSD w Drohiczynie.

Zdaniem prelegenta, dzięki szybkiemu postępowi w dziedzinie medycyny i biologii, wiemy dużo więcej o procesie rozmnażania człowieka. Rozwój techniczny umożliwił badanie i analizowanie ludzkich gamet. Potrafimy w sztuczny sposób odtworzyć i kontrolować proces zapłodnienia komórki jajowej przez plemnik. Intensywność badań przeprowadzanych na polu sztucznej prokreacji jest niebywale wysoka. Eksperymenty zakończone powodzeniem w dziedzinie zapłodnienia *in vitro* pchnęły środowisko

naukowców do szukania sposobów przekraczania nowych barier w sferze reprodukcji. Przedmiotem zainteresowań uczonych stały się takie zjawiska jak klonowanie czy partenogeneza.

W naturze zjawisko klonowania jest procesem powszechnym. W świecie roślin jak i zwierząt istnieją organizmy rozmnażające się w sposób aseksualny. W świecie ssaków proces monogenezy nie występuje. Nie oznacza to jednak, że klony u ssaków nie są obecne; tworzą się one u niektórych gatunków podczas rozwoju zarodkowego, na skutek podziału jednego zarodka na dwa lub więcej zarodków, czego konsekwencją jest powstanie grupy identycznych genetycznie osobników.

Możemy wyróżnić dwa typy klonowania: klonowanie zarodkowe, w którym przedmiotem klonowania jest przedimplantacyjny zarodek, złożony z niezróżnicowanych, totipotentnych komórek zarodkowych (blastomerów) oraz klonowanie somatyczne, w którym obiektem klonowania są zaawansowane w rozwoju płody lub osobniki dorosłe zbudowane z różnego rodzaju tkanek złożonych (z wyjątkiem linii płciowej) ze zróżnicowanych komórek somatycznych.

Proces klonowania somatycznego polega na enukleacji oocyty czyli na mikrochirurgicznym usunięciu jego jądra. Następnym etapem jest wprowadzenie jąder komórek somatycznych osobnika którego chcemy sklonować do enukleowanych oocytów. Zabieg ten przeprowadzić można metodami niechirurgicznymi – polegającymi na połączeniu się (fuzji) komórki dawcy jądra z oocytem – oraz metodą chirurgiczną, polegającą na wprowadzeniu jądra bezpośrednio do cytoplazmy oocyty. Aby proces klonowania zakończył się powodzeniem oocyty z wprowadzonym jądrem, muszą być następnie pobudzone do rozwoju przy pomocy np. impulsu elektrycznego.

Gdyby ten proces zastosować wobec człowieka to kobiety mogłyby dokonywać klonowania samych siebie i urodzić swoją genetyczną kopię. Taka kobieta byłaby wtedy zarówno matką jak i siostrą bliźniaczką urodzonego dziecka.

Współczesny świat ostrożnie podchodzi do tej metody jeśli chodzi o zastosowanie jej u ludzi w celach reprodukcyjnych. Obecnie jest ona zakazana. Jednakże w wielu krajach na świecie ustawodawcy pozwalają na prowadzenie klonowania terapeutycznego, czyli dla celów badawczych oraz pozyskiwania komórek macierzystych embrionalnych.

Jak dotąd nie udowodniono naukowo narodzin ludzkiego klonu. Można przypuszczać, że choć w świecie zwierząt udało się doprowadzić do narodzin klonów to jednak niedoskonałość tej metody reprodukcji oraz towa-

rzyszające jej anomalie rozwojowe na długo jeszcze nie pozwolą kobietom rozmnażać się w ten sposób.

W celu otrzymania zarodków partenogenetycznych, komórki jajowe są hodowane w laboratorium w taki sposób, że zostawia się im wszystkie chromosomy. Następnie wymusza się ich podział poprzez wstrząs elektryczny. Pod wpływem bodźca komórka zachowuje się jakby była zapłodniona. Impuls działa na zewnętrzną membranę naśladując efekt jaki wywołuje wniknięcie plemnika.

Nie jest to jednak proces łatwy do odtworzenia w warunkach laboratoryjnych jeśli chodzi o ssaki. Natura bowiem dąży do różnicowania genetycznego. Dlatego też w procesie gametogenezy czyli powstawania komórek rozrodczych geny zawarte w ich jądrach komórkowych podlegają zjawisku imprintingu genetycznego, który zapewnia, że zarówno geny matki i ojca muszą zostać wykorzystane, jeżeli rozwój embrionu ma być pełny.

Zakończone powodzeniem badania prowadzone na zwierzętach zachęciły naukowców do prowadzenia eksperymentów na komórkach ludzkich. Profesor Paul de Sousa z Uniwersytetu Edynburskiego ogłosił, że jego zespołowi udało się stworzyć „dziewicze embriony” lub zarodki partenogenetyczne poprzez stymulowanie ludzkiej komórki jajowej do rozpoczęcia podziału, jakiemu podlega embrion, bez jakiegokolwiek dodatku materiału genetycznego z komórki plemnika. Celem jego eksperymentów było lepsze zrozumienie klonowania, powiązania między błędnym imprintowaniem i chorobą oraz pozyskiwanie komórek macierzystych z partenonów.

Świat zdaje się dostrzegać zagrożenie płynące z omawianych powyżej sposobów rozmnażania. Daje temu wyraz w licznych dokumentach zakazujących tych procedur. Przykładem takich dokumentów jest m. in. Protokół dodatkowy do Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny z 1998 roku, dotyczący zakazu klonowania istot ludzkich (ar. 1 pkt. 1). Kolejnym dokumentem jest Powszechna deklaracja o ludzkim genomie i prawach człowieka UNESCO (art. 11) podpisana w 1997 roku. Powyższe dokumenty jednak nie zakazują całkowicie klonowania. Odnoszą się do tkz. klonowania reprodukcyjnego tym samym pozostawiając otwartą furtkę do tkz. klonowania terapeutycznego wykonywanego w celu pozyskiwania komórek macierzystych.

Znaczący głos w dyskusji o etyczności klonowania ma również Kościół katolicki, który żywo reagował i nadal to robi na wszelkie doniesienia naukowców o metodach sztucznej prokreacji. Swoją opinię wyraził w dokumentach różnej rangi.

Nauka zrobiła olbrzymie postępy w dziedzinie sztucznej prokreacji. Doświadczenia ukończone sukcesami jakie przeprowadza się w laboratorium w kontekście klonowania i partenogenezy motywują naukowców do wyężonej pracy. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że świat medycyny zatracca swe sumienie.

Odpowiadając na pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu z całą pewnością można stwierdzić, że jednopłciowe formy rozmnażania to nie mit a laboratoryjna rzeczywistość. Czy jednak jest to niedaleka przyszłość? Zdaje się, że nie prędko będzie stosowało się takie metody rozrodu. Być może owe formy powoływania istnień ludzkich zatrzymają się na etapie laboratoryjnym. Można przypuszczać jednak, że naukowcy podejmą próby doprowadzenia do narodzin istoty ludzkiej w procesie klonowania lub partenogenezy.

Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. W ramach wolnych wniosków i komunikatów rektor ks. Antoni Skowroński zaprosił na następne spotkanie do seminarium do Ełku, które przewidziano na 4 grudnia 2014 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

### **Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec Białystok, 21 maja 2015 r.**

1. Dnia 21 maja 2015 r. w gmachu AWSD w Białymstoku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminarium Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Andrzej Proniewski, rektor AWSD w Białymstoku powitał obecnych księży biskupów, rektorów i wszystkich księży profesorów. Sesja całkowicie poświęcona była 70. rocznicy przeniesienia z Wilna do Białegostoku Seminarium Duchownego.

Z okazji jubileuszu wygłoszone zostały referaty: dr A. Zawadzkiej i ks. dr. A. Szota pt. „Seminarium Duchowne w Białymstoku w nowej, powojennej rzeczywistości”, ks. dr. hab. M. Olszewskiego, pt. „Ks. Michał Sopoćko – profesor i wykładowca AWSD w Białymstoku” oraz dr. hab. K. Sycho-wicza pt. „Aparat bezpieczeństwa wobec AWSD w Białymstoku w latach 1953-1961”.

Uczestnicy konferencji wysłuchali także audycji radiowej Agnieszki Czarkowskiej z Polskiego Radia Białystok pt. „Słonimska 8. Z Wilna do

Białegostoku”. Podczas jej trwania zapoznali się z prezentacją archiwalnych zdjęć z lat 40. i 50. XX w. z życia alumnów białostockiego seminarium.

Słuchacze konferencji mieli także okazję obejrzenia w gmachu Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym wystawy pt. „8 maja 1945... rodzi się nowe”. Na wystawie zostały przedstawione eksponaty i zdjęcia z okresu istnienia i funkcjonowania Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku przy ul. Słonimskiej 8, w gmachu, który w 1945 r. został adaptowany na potrzeby wyższej uczelni, a latem 1961 r. upaństwowiony przez władze komunistyczne w Polsce.

Po przerwie wszyscy zebrani na konferencji, a szczególnie absolwenci AWSD studiujący po wojnie w Seminarium Duchownym przy ul. Słonimskiej, dzięki życzliwości Dyrekcji Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej „Jedynka” obejrzeni gmach przy ul. Słonimskiej, była siedzibę Seminarium Duchownego, a obecnie Dom Dziecka.

Wystawa o dziejach najstarszej uczelni naszego miasta czynna będzie w Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnym przy ul. Warszawskiej 48 do końca czerwca 2015 r.

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne rozpoczęło swą działalność w Białymstoku 8 maja 1945 r. Wyrzucone przez komunistów z Wilna, wraz z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego, podjęło kształcenie przyszłych pokoleń kapłanów w Białymstoku, na polskim skrawku archidiecezji wileńskiej. Tego dnia rozpoczęła działalność najstarsza uczelnia Stolicy Podlasia.





MAŁGORZATA K. FRĄCKIEWICZ

## SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ

### Język biblijno-religijny we współczesnych przekazach – perspektywa interdyscyplinarna

Zmieniająca się rzeczywistość społeczno-ekonomiczna i polityczna Europy wpływa na kulturę, język, sposoby komunikowania się w różnych przestrzeniach życia i relacji międzyludzkich, w których język biblijno-religijny ma swoje miejsce jako pewien szczególny kod kultury. Zmiany te mają swoje istotne konsekwencje. Warto przyjrzeć się im bliżej, by uchwycić ich skutki z myślą o ocaleniu ważnych dla człowieka wartości, ale także pewnym przeformułowywaniu „zużytkowania” i popularyzowania treści, za którymi przemawia nie tylko tradycja.

16 października 2015 roku w gościnnych progach Wyższego Seminarium Duchownym im. Jana Pawła II w Łomży odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa na temat: *Język biblijno-religijny we współczesnych przekazach - perspektywa interdyscyplinarna*. Jej organizatorem było Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży wraz z Zakładem Współczesnego Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie.

Do udziału w konferencji zostali zaproszeni: bibliści, językoznawcy, kulturoznawcy, literaturoznawcy, socjologowie, teologowie, duszpasterze, poloniści i katecheci, a więc zróżnicowane grono badaczy i użytkowników języka, które na język biblijno-religijny patrzy z perspektywy zawodowej, profesjonalnej i osobistej.

Oficjalnego otwarcia łomżyńskiego spotkania naukowego dokonał ks. dr Jarosław Kotowski, rektor WSD w Łomży, który powitał prelegentów i gości przybyłych na sympozjum. Powitał przybyłych i podziękował naukowcom za aktywne zaangażowanie w organizację sympozjum. Szcze-

gólne wyrazy wdzięczności skierował on pod adresem Instytutu Papieża Jana Pawła II, który z okazji 37. rocznicy wyboru Karola Wojtyły na papieża zorganizował w WSD w Łomży, w dniu konferencji, wystawę otwartą poświęconą pontyfikatowi Jana Pawła II. Ponadto w wystąpieniu księdza Rektora znalazło się odniesienie do języka biblijno-religijnego jako języka Kościoła i tworzywa literatury, m.in. do poezji Jana Kochanowskiego.

Następnie ks. Rektor, jako przewodniczący pierwszej części obrad plenarnych, które miały miejsce w pięknej, profesjonalnie wyposażonej i przestronnej sali WSD, zapowiedział wystąpienia trzech prelegentów. Pierwszy wystąpił ks. dr Zbigniew Skuza, biblista, prorektor WSD w Łomży. W swoim wykładzie pt. *Przekład tekstu biblijnego – służba słowu Bożemu czy ryzyko zdrady?* prelegent zwrócił uwagę na to, jak wiele dla zrozumienia i przyjęcia słów wiary zależy od przygotowania, erudycji i wiedzy tłumacza, odpowiedzialnego za przekład słowa Bożego, udostępnianego wiernym w ich języku ojczystym. Wiedza tłumacza winna być wszechstronna, nie tylko filologiczna, ale także m.in. winna ona obejmować znajomość historii i szeroko pojmowanej kultury. Drugim prelegentem był ks. prof. dr hab. Zdzisław Struzik – teolog, dyrektor IPJPII, który, analizując teksty katechez Jana Pawła II, głównie te wygłaszane podczas środowowych audycji generalnych, porównał język religijny papieża i kard. Stefana Wyszyńskiego. Okazała się to interesująca konfrontacja świadectw wiary, postaw wobec wiernych i stylów mówienia o Bogu.

Trzeci wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Andrzeja J. Najda – biblista w Instytucie Studiów nad Rodziną UKSW. Swoje wystąpienie ks. prof. zatytułował *Historia pisana językiem Biblii – prawda czy mit?*, skupiając uwagę na tym, że przekaz biblijny często postrzega się jako mit, a przecież jest on prawdą zaświadczoną przez historię, przez liczne badania archeologiczne.

Pierwszą część konferencji zamknęła krótka dyskusja, podczas której przywołano nazwiska łomżyńskich biblistów ks. dra Waleriana Szubzdy, autora tłumaczenia Księgę Nahuma i Księgę Sofoniasza do Biblii Tysiąclecia oraz ks. dra Antoniego Ołowia.

Przybyli na konferencję – w czasie między panelami - mogli obejrzeć specjalną wystawę, przygotowaną przez IPJPII. Tworzyły ją: ekspozycja numizmatyczno-medalerska pt. *Święty Jan Paweł II*, przygotowana przez Dział Dokumentacji Archiwalnej, prezentacja licznych ciekawszych „papieskich” wydawnictw z zasobów Biblioteki Instytutu oraz katalogi ze zdjęciami i opisami medali, jakimi uhonorowano papieża w Diecezji Łomżyńskiej.

W dalszej części konferencji, po przerwie obrady były kontynuowane w dwóch sekcjach. Niezwykle ciekawym okazało się wystąpienie ks. dr Przemysława Artemiuka teologa, wykładowcy WSD pt. *Amosa Oza zmagania z Bogiem*, który odwoływał się w swoim wystąpieniu do popularnych książek znanego izraelskiego pisarza, głównie zaś do ostatniej jego powieści *Judasz* opublikowanej w 2015 roku, postrzeganej jako jeden z najlepszych tekstów tego autora. W podsumowaniu prelegent stwierdził, że pomimo odejścia Oza od żydowskiej wiary i tradycji, jaka go kształtowała w środowisku rodzinnym, wyzwolenia się spod wpływów silnej osobowości niezwykle religijnego i wykształconego dziadka, biblijne tematy są dla niego inspiracją i stale powracają w jego dziełach. W ten sposób też stają się elementem popularyzacji treści biblijnych w kontekstach wiedzy i wiary, jaką dysponują współcześni czytelnicy.

Ks. dr Dariusz Tułowiecki, adiunkt w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie przybliżył teorię konstruktywizmu społecznego jako ważną teorię komunikacji, stwarzającą możliwość analizy przekazu i komunikacji międzyludzkiej. W świetle tej teorii interpretował wybrane homilie niedzielne i przekaz z nich wynikający. Materiałem źródłowym analizy były homilii niedzielnych opublikowane w roku 2014 w regionalnym czasopiśmie religijnym „Głos Katolicki”.

Doktor Jolanta Sawicka-Jurek z Instytutu Neofilologii i Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach przedstawiła temat: *Metafory i symbole w popularnych pieśniach maryjnych* jako wyraz doświadczeń modlitewnych, ukazujących pobożność wiernych oddających cześć Matce Bożej za pośrednictwem pieśni. Okazuje się, że ich twórcy, chcąc odzwierciedlić fizyczne i duchowe piękno Maryi, używali licznych metafor o zróżnicowanej proveniencji np. biblijnej, plastycznej, florystycznej. Poszukując odpowiednich środków do odzwierciedlenia roli Najświętszej Panny jako pośredniczki, orędowniczki, opiekunki i patronki oraz starając się wyrazić przekonanie o pełni łask, jakimi była obdarzona Maryja, stosowali też bogatą symbolikę: solarną, kwietną, kosmiczną. Tradycja takiej wirtuozerii sztuki poetyckiej, ceniona była w czasach średniowiecza w piśmiennictwie maryjnym, ale ma także swoją kontynuację również w czasach nam współczesnych. Odnajdujemy ją w takich powszechnie znanych pieśniach jak np.: *Czarna Madonna, Matko Najświętsza, Matko, która nas znasz, Matko niebieskiego Pana, O Madonno ukochana, Witaj Królowo nieba, Zapada zmrok, Zawitaj, Królowo Różańca, Zdrowaś Maryja, Gwiazdo śliczna, wspaniała, Jak szczęśliwa Polska cała* i innych.

Anna Czerwińska-Trzaskoma, doktorantka z Uniwersytetu Warszawskiego, reprezentująca Instytut Polonistyki Stosowanej omówiła *słownictwo religijne obecne w podręcznikach języka polskiego dla obcokrajowców*. Stwierdziła, że tematy dotyczące polskiej kultury były i są stałym elementem podręczników do nauczania języka polskiego jako obcego. Celem ich obecności jest zaprezentowanie polskiej kultury w możliwie najszerszym zakresie i pomoc w wykształceniu lub rozwinięciu się kompetencji kulturowej użytkowników języka polskiego jako drugiego. Problemem jest to, że autor podręcznika ma ograniczone możliwości w prezentacji tych treści, przez co wybór zagadnień jest często jego arbitralną decyzją. W swoim referacie prelegentka skupiła się na obecności w podręcznikach do języka polskiego dla obcokrajowców słownictwa religijnego. Wskazała, jak często autorzy tych podręczników decydują się na zaprezentowanie obcokrajowcom tej leksyki jako istotnego komponentu polskiej kultury i tożsamości.

Doktor Małgorzata K. Frąckiewicz z Zakład Współczesnego Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej UwB omówiła *Językowe sposoby uobecniania Słowa Bożego w kazaniach na przykładzie wybranych „Świętokrzyskich kazań radiowych”*. Wskazała ona na kazanie, uznając je się za „integralny i znaczący element kultu chrześcijańskiego” i definiując jako „publiczne głoszenie Słowa Bożego przez upoważnionego przedstawiciela Kościoła w sposób odpowiadający zadaniom kościelnego przepowiadania”. W kazaniu jako przekazie religijnym znajdują się symbole biblijne, biblijne środki stylistyczne, cytaty, ale też aluzje, parafrazy i konteksty biblijne. Kazania poszczególnych autorów-kaznodziejów świętokrzyskich charakteryzuje jedna forma, ale różni treść, sposób jej prezentowania, interpretowania Biblii, użycia jej w tekście i zakres tematyczny wypowiedzi kaznodziejskiej. Np. obecność parafrazy wskazuje, że nie można właściwie analizować kazania, jeśli nie usytuuje się go wobec tekstu, z którego ono czerpie najwięcej, w oparciu o który powstaje. Kazanie bowiem jest wytworem zamierzonej relacji ze Słowem Bożym, z Biblią, na które w kazaniu wskazują pewne typy intertekstualności, a pośród nich: parafraza, cytat właściwy, cytaty struktur, transformacja, nawiązanie tematyczne, ikonizacja, imitacja.

Ostatnim wykładem plenarnym, zamykającym konferencję było wystąpienie ks. prof. dr hab. Witolda Kaweckiego, teologa z UKSW. W wykładzie połączonym z prezentacją multimedialną na temat: *Mowa obrazów Caravaggia w komunikowaniu treści religijno-biblijnych współczesnemu odbiorcy*, poprzez najbardziej znane obrazy wybitnego włoskiego malarza (1571-1610), ks. prof. Kaweckie dowodził, iż ten geniusz, był człowiekiem, który

zachował wiarę mimo różnych życiowych doświadczeń. Należy go postrzegać, jak przenikliwego teologa, o czym świadczy jego twórczość. W jego dziełach został zawarty ogromny ładunek emocji, pozwalający odbiorcy głębiej, pełniej przeżywać zawarte w obrazie, liczne motywy biblijne, które w kontekście współczesności, czasów życia Caravaggia służą wyrażeniu pewnych treści i popularyzują paradygmatyczne postawy, aktualizując przekaz biblijny.

Konferencję podsumował i zakończył ks. dr Jarosław Kotowski, rektor WSD w Łomży, który podziękował prelegentom za interesujące wystąpienia, wyrażając nadzieję na kolejne naukowe spotkania w Wyższym Seminarium Duchownym im. Jana Pawła II w Łomży.

Konferencja była okazją do podzielenia się wynikami badań i refleksją nad miejscem, rolą i funkcją języka biblijno-religijnego we współczesnych przekazach (np. w kazaniu, tekście literackim, publicystycznym, w reklamie, tekście gwarowym, w dziele malarskim), w szerokim kontekście. Badacze wskazali, że język biblijno-religijny to język Kościoła i kod kultury Europy, ciągle bardzo ważny, budujący świadomość i hierarchię wartości w oparciu o tradycję, odwołujący się do zbiorowej wyobraźni.



KS. WOJCIECH TUROWSKI

## **SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKO- WEJ „GŁOSIMY PANA JEZUSA CHRYSZTUSA” – TREŚĆ PRZEPOWIADANIA. Niepokalanów 28 – 29 września 2015 r.**

W Niepokalanowie, w dniu 28-29 września br. odbyło się spotkanie Stowarzyszenia Homiletów Polskich. Obecnych było trzydziestu trzech stowarzyszonych homiletów w tym bp Adam Bałabuch i bp Krzysztof Zadarko. Gremium obecnie liczy czterdziestu jeden członków.

W tym czasie odbyła się również konferencja naukowa na temat treści przepowiadania, którą jest Chrystus głoszony dziś. Przewodnią myślą konferencji były słowa: „Głosimy Pana Jezusa Chrystusa”. Posoborowe nauczanie przywróciło właściwe homilii miejsce w liturgii, zwróciło uwagę, że treścią przepowiadania jest czytane podczas liturgii Pismo św. i celebrowana sama liturgia – „sprawowane misteria odkupienia” (por. KL 35, 52, 102; KO 24). Współczesne nauczanie Kościoła również wskazuje na Chrystusa, który winien być zawsze w centrum życia i działalności Kościoła. Dobrze znane są słowa z homilii inauguracyjnej papieża Jana Pawła II: „Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi” (22.10.1978r). Myśl tę wykorzystał również papież Benedykt XVI, w homilii inauguracyjnej, dodając: „Kto wpuszcza Chrystusa nie traci nic, absolutnie nic z tego, co czyni życie wolnym, pięknym i wielkim. Nie! Tylko w tej przyjaźni otwierają się na oścież drzwi życia. Tylko w tej przyjaźni rzeczywiście otwierają się wielkie możliwości człowieka. Tylko w tej przyjaźni doświadczamy tego, co jest piękne i co wyzwała” (24.04.2015r.). „Chrystus jest nie tylko centrum stworzenia i centrum pojednania, jest centrum ludu Bożego. Jest właśnie tu i teraz, pośród nas. Teraz jest tutaj, w Słowie, i będzie tu, na ołtarzu, żywy, obecny pośród nas, swojego ludu” (Homilia papieża Franciszka kończąca Rok Wiary 24.11.2013r.).

„Osoba Chrystus winna być treścią współczesnego przepowiadania”,

tymi słowami wprowadził w konferencję Przewodniczący SHP, ks. dr hab. Henryk Sławiński. On też miał pierwszy wykład pod tytułem: „Misterium Chrystusa w przepowiadaniu. Kerygmat a dogmat”. Prelegent zwrócił uwagę, że dogmat jest na usługę celebrowanego misterium, a nie odwrotnie. Uczulał współczesnych głosicieli przed błędem dydaktyzmu w przepowiadaniu. Przepowiadanie jest wprowadzaniem w misterium zbawienia a głoszone Słowo ma charakter sakramentu.

Na sympozjum nie przyjechał ks. prof. Jan Twardy, który miał wypowiedzieć się na temat: „Chryologiczne głoszenie Objawienia epoki Starożytności”. Ks. Bartłomiej Kuźnik odczytał przygotowany wykład. Profesor zwrócił uwagę na wiązanie czytań liturgicznych, wyszukiwanie chrystocentrycznych związków. Ważne, by kaznodzieja wykorzystywał odnośniki, jakie są w wyznaczonych perykopcach. Nieodzwonne jest sięganie do „Konkordancji Biblijnej”, komentarzy biblijnych. Sięgając do typologii biblijnej pomożemy zrozumieć i wniknąć słuchaczom w głębię Biblii. Egzystencjalny wątek homilista znajdzie w modlitwach starotestamentalnych, w Księdze Psalmów – odpowiadał ks. Twardy.

Kolejny wykład poświęcony był „Orędziu głoszonemu przez Jezusa Chrystusa” zaprezentowany przez ks. dra Witolda Ostafińskiego. Centralnym orędziem głoszenia Jezusa było królestwo Boże – przypomniał prelegent. Zwrócił uwagę na cuda i znaki Jezusa, gdzie znamienne było wyrzucanie złych duchów. Głosząc orędzie, Jezus mówił prosto, obrazowo, stosował paradoksy, uwypuklenia czegoś, przez przesadne wypowiedzenie np. „belka w oku”. Ks. Witold zaapelował o „chrystusowy styl” głoszenia królestwa Bożego.

Ks. prof. Stanisław Dyk wygłosił referat na temat: „Głoszenie Chrystusa w roku liturgicznym”. Rok liturgiczny w sposób symboliczny zawiera całość zbawienia. Jest „ikoną dzieła zbawienia” i „sakramentem całej historii zbawienia”. W przepowiadaniu homilijnym mamy wskazywać na zawarte w liturgii misterium zbawienia, dopomagać słuchaczom komunikować się tu i teraz ze Zmartwychwstałym Chrystusem. Apelował do odsłaniania mistagogicznego aspektu Pisma św.

Życie chrześcijańskie z wszelkimi wymogami katolickiej wiary, to ciekawe spektrum głoszenia Chrystusa. Na ten temat wypowiedział się Ks. dr hab. Leszek Szewczyk w prelekcji pod tytułem: „Chrystocentryczne głoszenie zasad życia chrześcijańskiego” Ks. Leszek zwrócił uwagę na pozytywne ujmowanie treści moralne w homilii. Niedociągnięciem wielu homilii jest niedostatecznie wskazywanie na paschalny wymiar chrześcijańskiej mo-



ralności. Treści moralne w homilii, choć winny być na drugim miejscu, to jednak nie są drugoplanowe. Jednak wynikają one z interwencji Boga, zaoferowanej przez Niego łaski. Dlatego powinny być ukazane po wygłoszonym kerygmacie. Właśnie, mankamentem współczesnych homilii jest to, że treści moralne nie są zbudowane na indykatwie zbawczym. Za „Dyktorium Homiletycznym”, mówca zachęcał do „Lectio Divina” jako metody dobrego przygotowania homilii.

Ks. prof. Arkadiusz Baron zaprezentował zagadnienie: „Głoszenie Chrystusa w starożytności chrześcijańskiej”. Jak zwerbalizować tajemnicę Chrystusa? Język jest z natury historyczny, a więc nie jest jednoznaczny. W głoszeniu słowa Bożego należy uwzględnić język Jezusa (aramejski oraz myślenie semickie), którego słowa jednak spisano w języku greckim, a teraz przepowiada się w różnych językach i różnych kontekstach kulturowych. W głoszeniu Ewangelii istnieje napięcie między rozumieniem pewnych terminów, zwrotów biblijnych tak jak je ujmuje dziś teologia i biblistyka a jak je rozumiał Chrystus, a szczególnie autorzy Ewangelii. Z tego powodu, w starożytności było wiele herezji. Przekaz nauczania o Jezusie w Kościele Pierwotnym brzmiał: Jezus Chrystus Syn Boży Zbawiciel, który dokonał zbawienia przez wcielenie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Wysilek, głosicieli Chrystusa pierwszych wieków sprowadzał się do utrzymania integralności tajemnicy Jezusa Chrystusa, objawionej w Nowym Testamencie. Mówca zauważył, że w starożytności głosząc Chrystusa zwracano uwagę najpierw na integralność egzystencji ludzkiej Chrystusa, następnie Boską naturą Jezusa oraz dotyczył zjednoczenia natur w Jezusie Chrystusie. Wszystko to było wykładnią Kościoła, w kontekście szerzących się herezji na temat misterium Chrystusa.

Innym istotnym zagadnieniem do przepowiadania jest wspólnota Kościoła. Ks. dr Sławomir Płusa w prelekcji „Chrystocentryzm eklezjalny w przepowiadaniu” dokonał próby usystematyzowania tego zagadnienia. Prelegent na wstępie zdefiniował Kościół w duchu soborowym (por. KK 1), następnie przywołał obrazy Kościoła. Pierwszym znakiem jest sakramentem, jako znak zjednoczenia człowieka z Bogiem. Kolejny znak, to *Logos* – Słowo Wcielone, które objawiło się człowiekowi i w Kościele prowadzi dalej dialog zbawienia przez Ducha Świętego. Istnieje tu głęboka relacja miłości Oblubieńca i Oblubienicy Kościoła. Znak krzyża, to prymat łaski, Bożej mocy – istota głoszenia Chrystusa w Kościele. Obecność Chrystusa w Eucharystii z kontekstem eschatycznego, wiecznego życia, to inny znak Kościoła i Chrystusa. Prelegent swoje wystąpienie zakończył następująco-

mi wnioskami. Co, do treści głoszenia należy odnawiać inicjację chrześcijańską. W homiliach kłaść akcent na aspekt wspólnotowy w przeżywaniu sakramentów. Głosić Ewangelię łaski. Należy budować więź z wykluczonymi ze wspólnoty wierzących. Postulował o powrót do mistagogii w przepowiadaniu oraz przemawianiu sercem pałającym miłością Ducha Świętego.

Ks. dr Edward Wasilewski przedstawił temat „Eschatyczny wymiar misterium Jezusa Chrystusa – *Głosimy Chrystusa, który jest i który przychodzi*”. Zaprezentował ideę głoszenia eschatologii przez obrazowy przekaz. Prelegent oparł się na geometrycznych schematach kół, trójkątów, prostokątów, które pomagają ująć eschatyczne tematy jak: życie wieczne, piekło i niebo, czyściec czy tajemnica Boga w Trzech Osobach. Propozycja metody wykresograficznej zaczerpnięta jest od ks. prof. dr hab. Franciszka Drączkowskiego (KUL).

W godzinach popołudniowych odbyło się walne zgromadzenie Stowarzyszenia Homiletów Polskich. Zaprezentowano współczesne badania z zakresu homiletyki, jakie są prowadzone w różnych ośrodkach naukowych. Jednogłośnie Stowarzyszenie nadało medal „Zasłużonemu dla Homiletyki Polskiej” ks. prof. Janowi Twardemu.

Następnego dnia, we wtorek wygłoszono cztery referaty w dwóch blokach tematycznych. Pierwszy blok dotyczył przepowiadania hagiograficznego. Ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski zaprezentował wykład o maryjnym głoszeniu słowa Bożego – „Chrystocentryzm maryjny w przepowiadaniu”. Zwrócił uwagę na soborowe ujęcie przepowiadania, gdzie Maryja jest pośrodku Kościoła. Wskazał głosić Jezusa a Maryję ukazywać w tajemnicy Chrystusa. Jeśli mówić o Maryi, jako świętej, wzorowej chrześcijance, Uczennicy Pana. Stosować biblijne obrazy i nazwy.

Ks. prof. Kazimierz Panuś ustosunkował się do przepowiadania hagiograficznego. Na wstępie zadał pytanie: „Czy wiemy, jaka jest perspektywa duszpasterska na trzecie tysiąclecie?”. Winna nią być świętość – odpowiedział prelegent sięgając do Listu Apostolskiego Jana Pawła II *Novo millennio ineunte*. Świętość rozumiana, jako „wysoka miara zwyczajnego życia chrześcijańskiego”. Nie jest to luksus dla wybranych, ale miara dla wszystkich. Tak rozumiana świętość, nie umniejsza chwały Bożej.

Drugi blok tematyczny poświęcony był wymiarowi egzystencjalnemu homilii. Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk zaprezentował wykład pt.: „Chrystocentryczna interpretacja ludzkiego życia”. Zwrócił uwagę na interpretacyjną funkcję homilii. Kaznodzieja ma obowiązek komentowania ludzkiego życia w świetle życia Chrystusa. Dlatego homilista potrzebuje dostępu do

wiedzy o życiu, rozumianej, jako sumy mądrości i zbiorze prawd. Postulował o głoszenie życiem, i zaświadczeniem tam, gdzie się przebywa. Kaznodzieja ma być „miejszem życia Bożego” w sobie.

Ks. dr hab. Andrzej Draguła przekazał ciekawe myśli na temat: „Chrystocentrycznej interpretacji ludzkiej kultury”. Celem kultury jest uzmysłowić człowiekowi wszystkie jego możliwości, zarówno duchowe jak i materialne. Kultura jest właściwa jedynie człowiekowi. To ona „uczłowiecza człowieka”. Kultura jest otwarta na Boga, jest zdolna do recepcji Boga. Chrześcijaństwo buduje kulturę. Zadaniem religii, jak i przepowiadania jest inspirowanie a nie budowania kultury – stwierdził ks. Draguła zapytał czy współczesna religia inspiruje? Jej aspekt konfesyjny i ortodoksyjny prowadzi raczej do kiczu w kulturze, uważa prelegent. Postulował, by współczesne przepowiadanie było osadzone w języku kultury ludu, do którego skierowana jest homilia. Nie znajomość kultury, niechęć do niej, jest przyczyną wielu niepowodzeń kaznodziejskich. Obiadem zakończono konferencję.



# Recenzje



Dariusz Tułowicki (red.), *Własność intelektualna wobec wolnego rynku i pluralizmu mediów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2014, ss. 145.

Ta ważna książka ukazała się w cyklu „Spotkania naukowe wykładowców katolickiej nauki społecznej”. Jest ona echem spotkania tego środowiska, które odbyło się w Krakowie, na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w dniach 16-18 czerwca 2013 roku. Celem publikacji jest prezentacja dyskursu etycznego nad prawami ochrony własności intelektualnej rozpiętymi pomiędzy wolnym rynkiem, a pluralizmem mediów. Dyskurs ten toczy się stale we współczesnym świecie, ilekroć pojawia się problem rozwoju na drodze innowacyjności, przepływ informacji i zarządzanie nią, ochrony wytworów pracy intelektualnej oraz poszukiwań napięcia pomiędzy popularyzacją myśli a jej dochodowością. Dyskurs ten ma, z jednej strony za fundament – przekonanie o wadze własności prywatnej, do której należy także własność intelektualna. We *Wstępie* tak pisze o tym aspekcie Dariusz Tułowicki – redaktor monografii: „Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego, niż własność ziemi: jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności. [...] ... właśnie myśl ludzka, i to nawet bardziej, niż zasoby naturalne, stanowi współcześnie źródło bogacenia się społeczeństwa, narodów i jednostek. Ta kreatywna praca ludzka [...] składa się na społeczność pracy obejmującą różne kręgi osób. Z pracy i kreatywności jednych korzystają inni: Istnieje zresztą wiele dóbr, których nie można w odpowiedni sposób wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i które wymagają zmierzającej do jednego celu współpracy wielu osób. [...] Kreatywność ta [...] jest chroniona, a jej wytwory znajdują się w polu społecznej wymiany podlegającej negocjacji i szukającej konsensusu” (s. 7).

Jednak z drugiej strony – zbytne chronienie innowacyjności i wytworów myśli ludzkiej oraz szczelne zabezpieczanie jej jedynie w celu wolnorynkowej sprzedaży i sprowadzanie jej wyłącznie do kategorii zysku, może rodzić przekonanie, że „ochrona własności intelektualnej nie może mieć charakteru absolutnego, a odstępianie od niej w pewnych granicach nie tyle zagraża człowiekowi, ile służy jednostkom i społecznościom (s. 8)”.

Rozpięcie treści niniejszej publikacji pomiędzy tymi dwoma biegunami czyni ją niezwykle ciekawą intelektualnie i wartościową w zbiorze zastosowanych argumentów. Jej celem jest, bowiem próba nakreślenia ważnych pytań rodzących się w nakreślonym polu oraz próba odpowiedzi. Autorzy

poszczególnych artykułów mają świadomość ograniczoności własnych argumentów, ale też potrzebę stawiania pytań, poszukiwań prawdy i oglądu zagadnienia w interdyscyplinarnej perspektywie badań przemian społecznych. Mają też intelektualną odwagę nakreślić współczesne pole dylematów etycznych związanych z przepływem informacji, zarządzania nimi, zarabiania na nich oraz ich poszanowania. Z niezwykle celną precyzją nakreśla te przestrzenie i pytania redaktor w pierwszej części publikacji: „Zmiany społeczne, zarówno w wymiarze przepływu informacji, rozwoju technologicznego i gospodarczego, jak i przemian stylów życia, rodzą coraz to nowe pytania dotyczące dziedziny ochrony własności intelektualnej, z drugiej strony istnieje prawo do ochrony własnej prywatności, z drugiej – trudności z ochroną prywatności osób publicznych, trudności z realizacją prawa do dobrego imienia w świetle półprawd medialnych, wytyczaniem granic ingerencji w sferę życia prywatnego osób publicznych. Z jednej strony mają prawo do ochrony własnych dzieł, z drugiej – istnieje prawo do uczestnictwa w dziedzictwie kulturowym. Z jednej strony istnieje słusza tendencja do popularyzacji wytworów myśli, z drugiej – rodzi się pytanie, czy twórcy, naukowcy lub kreatorzy intelektualni są w stanie prowadzić godziwe życie za honoraria płacone im przy zakupie ich wytworów intelektualnych? Współczesna gospodarka oparta jest na wiedzy i innowacyjności, ale czy w polskiej rzeczywistości patentowanie pomysłów i zastrzeganie wytworów kreatywności przyjmuje właściwe rozmiary?” (s. 9).

Książka pod redakcją Dariusza Tułowickiego jest kompilacją pięciu ważnych tekstów. Ich autorzy, to znakomici specjaliści wielu dziedzin, które łączy spojrzenie na nakreślone pole problemowe. Autorzy i ich wypowiedzi zostały trafnie dobrane. Każdy z nich z najwyższym znanstwem przybliży czytelnikowi nakreślony przez siebie zakres tematu. Dzięki interdyscyplinarności publikacji oraz wielości spojrzeń, czytelnik ma możliwość dość szerokiego – jak na rozmiary monografii – ujęcia tematyki.

Pierwszy z tekstów to materiał wspólnego autorstwa Izabeli Dobosz i Elżbiety Czarny-Drożdziejko (s. 17-29). Jest on wprowadzeniem w zagadnienie od strony prawa i merytorycznym umiejscowieniem tematu na polu prawnej ochrony własności intelektualnej. Stanowi on przypomnienie podstawowych pojęć, takich jak: własność intelektualna, prawa autorskie, dobra intelektualne, autorskie prawa majątkowe. Bez tych podstawowych rozróżnień i uściśleń niemożliwe są dalsze, także etyczne, analizy i diagnozy.

Materiał autorstwa Andrzeja Baczyńskiego („Własność intelektualna w



mediach – ochrona czy niszczenie kreatywności?” s. 31-44) to ukazanie kreatywności intelektualnej i dostępu do niej w warunkach globalizacji. Kreatywność zabezpieczona prawem własności przemysłowej, prawami autorskimi i pokrewnymi jak i pokrewnymi, jest fundamentem współczesnych gospodarek, w tym sektora informacyjnego. Autor – dziennikarz i specjalista od teorii komunikacji – wskazuje zarówno Internet, jako kanał obiegu kultury, jak i prawa ochrony własności jako czynnik chroniący ale też ograniczający przepustowość tego narzędzia komunikacji. Poszukuje on także nowych rozwiązań w niwelowaniu współczesnego napięcia, pomiędzy własnością a wolnością w mediach.

Cenny dla publikacji jest tekst Andrzeja Zwolińskiego „Wszystko na sprzedaż” (s. 45-77). Prowokujący tytułem autor wskazał, w jaki sposób różnicowanie i przemiany kanałów komunikacyjnych utworzyły nowe typy relacji społecznych. W relacjach tych doszło i wciąż dochodzi do nowych zagrożeń: cyberanarchii i infokracji. Sieci informacyjne stają się narzędziem kontroli oraz przejmowania władzy nad jednostkami i społecznościami. Sieci te także przyjmować mogą postać urynkowanej, nastawionej na maksymalizację zysku, sieci sprzedaży danych, także intymnych, przestrzeni usług i handlu. Autor, jako wytrawny akademik zajmujący się myślą społeczną Kościoła, swą wypowiedź kończy wskazaniem przestrzeni ryzyka i zagrożeń społecznych związanych z wymianą z siecią oraz poszukuje rozwiązań i odpowiedzi na pytania o wyższą etyczność życia w sieci.

Na szczególne wyróżnienie zasługuje w książce arcyważny tekst Jacka Sobczaka: „W poszukiwaniu nowego modelu dziennikarstwa. Między wymogami prawa, nakazami etyki a oczekiwaniami rynku” (s. 79-118). Ten wybitny prawnik i znawca tematu mediów, nakreśla wymagania zawodu i warsztatu dziennikarskiego, przemian świata, w tym świata przepływy i kształtu informacji medialnych, dylematów zawodu dziennikarza. Autor stawia wartą zauważenia przez środowisko dziennikarskie tezę, że kodeksy etyki dziennikarskiej z racji na swój ogólnikowy i mało konkretny charakter, nie tyle chronią twórców mediów przed nieufnością odbiorców i brakiem poczucia bezpieczeństwa, co jedynie uwiarygodniają środowisko ludzi mediów przed samymi sobą. Ta autopromocja nie chroni jednak środowiska dziennikarskiego przed autentycznymi trudnościami etycznymi ani nie wskazuje rozwiązań realnych problemów: niska/wysoka profesjonalizacja zawodowa, wysoka specjalizacja, zespołowość pracy, zanik granicy pomiędzy informowaniem a komentowaniem, dbałość o formę kosztem treści, nadmierna troska o sprostanie wymaganiom odbiorców. Z najwyż-

szym znawstwem autor ukazuje zawód dziennikarza w kontekście zapisów prawa i orzecznictwa. Rysuje także kierunki dalszych przemian rynku medialnego oraz roli środowiska dziennikarskiego w zmieniającej się rzeczywistości mediów.

Publikację zamyka wypowiedź socjologa Pawła Prüfera: „Rzemiosło intelektualne i refleksyjność. Trud i efekty pracy badacza społecznego intelektualną własnością prywatną czy instrumentem użyteczności społecznej?” (s. 119-145). Autor sytuuje pracę naukowca jako składnik dobra wspólnego. Praca badacza naukowego jest, bowiem specyficznym rodzajem aktywności człowieka, która realizuje ze względu na innych i ze względu na samego siebie. Refleksyjność, a zwłaszcza socjologia refleksyjna, dostarczają cennych narzędzi dla spojrzenia na ten rodzaj aktywności ludzkiej. Badacz społeczny zastanawia się nad sensem swojego trudu. Zarówno siła myśli ludzkiej jak i aktywności użytecznej społecznie są dwiema stronami tego, co uznaje się za rzemiosło intelektualne. Zasady katolickiej nauki społecznej porządkują kwestię pracy badacza społecznego, która – z racji zaciągniętego długu wobec społeczeństwa – jest rodzajem i formą wdzięczności, wyrażanej w postaci własnego wysiłku badawczego. Refleksyjność socjologiczna i etyczna sprzyja wypracowaniu wspólnej metody i drogi wspierania społeczeństwa i człowieka w jego rozwoju. Konkluzję artykułu stanowi wyjątkowo cenna próba nakreślenia przesłania adresowanego do badaczy społecznych, do rzemieślników intelektualnych, budujących ich etos badawczy i waloryzujący trud pracy, którą na co dzień podejmują.

Publikacja „Własność intelektualna wobec wolnego rynku i pluralizmu mediów” jest cennym pokłosiem dyskusji, jaka odbywa się w środowisku dziennikarskim, przedstawicieli nauk społecznych, ekonomistów i etyków. Dyskurs ten ogniskuje się na etycznych aspektach ochrony własności intelektualnej, mechanizmów wolnego rynku z własnością tą związaną oraz pluralizmem mediów. Książka jest głosem polskiego środowiska akademików zajmujących się myślą społeczną Kościoła, którzy w jej świetle poszukują oceny i rozwiązań problemów społecznych i ekonomicznych. Jest to publikacja wartościowa i cenna, zarówno dla prawników, ekonomistów, medioznawców, etyków, jak i tych, którzy samodzielnie zastanawiają się nad mechanizmami świata oraz etyczną ich oceną.

**ks. Robert Czeladko**

Andrzej Proniewski, *Ermenentica teologica di Joseph Ratzinger*, Eupress Ftl, Lugano 2014, ss. 306.

Studia teologiczne stanowią bogactwo i świadectwo wiary, które zazwyczaj przekracza tego kryterium. Współcześnie to świadectwo zwłaszcza nowej ewangelizacji, która przybiera wielorakie formy, przejawy i metody. To szerokie i twórcze zaangażowanie Kościoła, wyrażające się właśnie w takiej formie, jest szczególnie oczekiwane i potrzebne. Autentyzm ewangelizacyjny jest atutem tego nowego i bardziej świadomego zwiastowania Ewangelii.

Nie ulega wątpliwości, iż szczególny wkład w dzieło nowej ewangelizacji ma Józef Ratzinger. Jego niezwykle bogate nauczanie, wręcz profetyczne jest bogactwem godnym wielorakich studiów i badań. Wydaje się, że materiał ten jest jednocześnie także wnikaniem w posługę eklezjalną Kardynała Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a więc najbliższego współpracownika papieża Jana Pawła II.

Prezentowana książka ukazała się jako dziewiąty tom serii „Biblioteca Teologica” wydawanej przez Wydział Teologiczny w Lugano. W serii tej ukazują się szczególnie znaczące rozprawy związane z tym wydziałem. Autor omawianej książki jest rektorem Wyższego Seminarium Duchownego oraz kieruje Katedrą Teologii Katolickiej na Uniwersytecie w Białymstoku, a także konsultorem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Jest autorem wielu studiów, szkiców, omówieni, recenzji i opracowań.

Książkę otwiera spis treści (s. 5-8) oraz wykaz skrótów (s. 9) i Wprowadzenie (s. 11-20). Natomiast całość treściową podzielono na pięć rozdziałów, a te z kolei na paragrafy i mniejsze zbiory tematyczne.

Rozdział pierwszy prezentowanej książki nosi tytuł: „Źródła historyczne, filozoficzne i metodologiczne hermeneutyki Josepha Ratzingera” (s. 21-55). Wskazano na wpływ Magisterium Kościoła i różnych koncepcji filozoficzno-teologicznych. To zwłaszcza Sobór Trydencki oraz obydwie Watykańskie. Natomiast personalnie różni filozofowie i teologowie. Oczywiście ważnym było ówczesne rozumienie Słowa Bożego, różne tendencje intelektualne oraz „humus” życiowy hermeneutyki teologicznej.

„Korzenie i perspektywy hermeneutyki wiary” to tematyka kolejnego, stosunkowo obszernego rozdziału (s. 57-129). Najpierw wskazano na hermeneutykę składników „intellectus fidei”. To oznacza praktycznie przebadanie roli wiary i intelektu. Z kolei wskazano na hermeneutykę „credo”. Autor studium wskazuje na genezę historyczno-eklezjalną wiary oraz przekaz wiary w Boga. Wyakcentowano także hermeneutykę przyszłego

życia. To pytanie o uratowanie wiary w życiu przyszłym oraz wiarą widzianą w celach ostatecznych.

Trzeci rozdział koncentruje się wokół tematu: „Fundamenty chrystologiczno-eklezjologiczne hermeneutyki ratzingerowskiej” (s. 131-197). Najpierw wskazano na hermeneutykę chrystologiczną, która zawiera w sobie Wcielenie i soteriologię. Natomiast hermeneutyka eklezjologiczna wskazuje na Kościół jako komuniję pentekostalną oraz wspólnotę. Tutaj jest także miejsce dla Matki Bożej.

Kolejny rozdział podejmuje zagadnienie: „Antropologia teologiczna jako problem hermeneutyczny” (s. 199-243). Autor wskazuje najpierw na kontekst historyczno-kulturowy hermeneutyki człowieka. Oczywistym jest, że zawsze jawi się człowiek jako poszukujący Boga w świecie. Dalej idąc człowiek wierzący poszukuje sensu. Nie można, jak wskazuje autor, pominąć tutaj relacji międzyludzkich.

Ostatni rozdział nosi tytuł: „Klucze hermeneutyczne myślenia ratzingerowskiego” (s. 245-275). Tutaj w kolejności podjęto następujące zagadnienia: 1. Fundamentalne aspekty Biblii; 2. Znaczenie Tradycji; 3. Myśl augustyńska i scholastyczna; 4. Koncepcja Boga jedynego i troistego; 5. Treści doktrynalne chrystologii; 6. Recepcja Soboru Watykańskiego II; 7. Komunia Kościoła; 8. Rozpoznanie znaków czasu; 9. Ocena odnowy liturgicznej; 10. Teolog jako hermeneutyk.

Całość treściową książki zamyka zakończenie (s. 277-281).

Dodana na końcu książki bibliografię podzielono na trzy podstawowe bloki: 1. Dokumenty Magisterium Kościoła; 2. Pisma Józefa Ratzingera w porządku chronologicznym; 3. Inni autorzy w porządku alfabetycznym (s. 283-306).

Oto schematyczny obraz prezentowanego studium, które stało się główną podstawą procesu habilitacyjnego na Wydziale Teologicznym w Lugano. Taka prezentacja już pokazuje bogactwo treściowe oraz wielorakość prowadzonych analiz badawczych. Już ten pierwszy wgląd wyzwala zainteresowanie i wolę podążania zaproponowanymi drogami. Wydaje się jednak, że nie są one w pełni jednorodne i zarazem jednoznaczne. Taka zgodność jest jednak bardzo oczekiwana.

Autor zauważa, że prezentowane studium jest próbą znalezienia klucza dla lektury teologii Józefa Ratzingera. To bardzo ambitne i wymagające zadanie. Wydaje się, że zgromadzono niezbędne i podstawowe elementy konieczne w tym względzie. To z kolei upoważnia go do pewnych wniosków i uogólnień (s. 277). Jednak czy to wystarczy wobec tak ogromnego i bo-

gatego tematycznie dorobu naukowego J. Ratzingera. Nie można bowiem dopuścić do swoistego spłaszczenia dynamiki proponowanych treści. Tutaj raczej są potrzebne pewne wybiegające ponad przeciętność oferty badawcze.

Słusznie autor zauważa, że J. Ratzinger jest jednym ze szczególnie płodnych autorów teologicznych przełomu tysiącleci. Ma niezwykle wkład także w refleksję wokół hermeneutyki teologicznej w czasach współczesnych. Zdaniem autora hermeneutyka to droga, która prowadzi do odczytania właściwego sensu Słowa Bożego objawionego w Synu i odkrytego w Duchu Świętym. Słowo to czyni możliwą komunie między osoba ludzka i Bogiem, już w życiu ziemskim aż do dotarcia do życia wiecznego (por. s. 11). Wielokrotnie autor otwiera nowe perspektywy w opisie relacji między Bogiem a człowiekiem, zwłaszcza w płaszczyźnie wiary i duchowości, duszpasterstwa i spraw społecznych. Autor z dużą odwagą łączy tę problematykę. Wiara, owo zbliżanie się do Boga, pozostaje bowiem zawsze sprawą bardzo osobistą.

Interesującą jest podniesiona kwestia relacji między misterium i wiarą, zwłaszcza w obrazie biblijnego i patrystycznego rozumienia pojęcia misterium. Ważne jest także, m.in. w oparciu o Tradycje Kościoła głębsze rozumienie pojęcia „wiara”. Z tym łączy się kwestia wiary pojmowanej jako misterium. Tutaj szczególnie interesująca jest ratzingerowska teologia wiary. Warto tutaj pamiętać, że ta wcześniejsza teologia wiary została w kilku elementach doprecyzowana w swej systematyce w bogatej myśli Benedykta XVI.

W prezentowanym studium wybrzmiewa także osobowe rozumienie wiary przez konkretnego człowieka. Zostało to ukazane, choć w stopniu niewystarczającym, w podejmowanych próbach charakterystyki bardzo skomplikowanej duchowej sylwetki współczesnego człowieka. Mimo wielu trudności, zjawisk sekularyzacji czy wręcz ateizacji praktycznej, nadal współcześnie dość wyraźnie zauważa się związek religijności i wiary. Dobrze, że wskazano także na wewnętrzne rozumienie wiary. Wreszcie przeanalizowano jeszcze związek wiary i przyszłości.

Szkoda, że autor nie korzysta z nowszej edycji „Lexikon fur Theologie und Kirche” a tylko z tej z 1957-1965 (s. 9). Autor nie zawsze jest wierny opisom bibliograficznym (por. 186-187). Brak w wykazie bibliografii niektórych pozycji przywoływanych w przypisach (s. 183, 187). Brak konsekwencji w opisie: „Lumen gentium” lub „LG” (s. 193, 195). W tekście występują skróty, których nie wyjaśniono w wykazie (s. 170, 171, 183). Należy

pozytywnie odnotować fakt przywołania w bibliografii kilku pozycji w języku polskim. Ważne jest samo ich wskazanie, choć z racji bariery językowej nie mają one wielkiego oddziaływania.

Ciekawe i cenne są wątki historyczne, które są niekiedy pomocne w interpretacji treści teologicznych. W pracy występują bardzo długie akapity, które stawiają pytania o panowanie nad proponowanym tekstem. Interesująca jest próba systematyzacji analizowanych treści.

Książka ks. prof. A. Proniewskiego jest jeszcze jedną próbą pochylenia się nad bogactwem myśli Józefa Ratzingera. Jego hermeneutyka teologiczna pozostaje ciągle jako jedna z ważnych ofert w tym względzie. Przedstawiona systematyzacja obraz ten czyni bardziej czytelnym i zwartym. Wydaje się, że może ona być także pomocna, rodzajem jakiegoś światła w dalszych szczegółowych badaniach podniesionych tutaj kwestii.

Badania ks. A. Proniewskiego stanowią ważny wkład w szeroką refleksję nad bogatym dorobkiem naukowym Józefa Ratzingera. Nabral on nowej jakości wraz z wybraniem go do posługi papieskiej. Przecież, podobnie jak to miało miejsce u Jana Pawła II, i papież Benedykt XVI często sięgał do swych wcześniejszych przemyśleń. Zatem książka ta może być także pewnym wprowadzeniem w hermeneutykę teologiczną Benedykta XVI.

***Bp Andrzej F. Dziuba***

***Regensburger Neues Testament. Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 – 12.*** Übersetzt und erklärt von Michael Theobald, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, ss. 903.

Ewangelia wg św. Jana należy z pewnością do najbardziej fascynujących ksiąg Pisma Świętego. Wielu czytelników i słuchaczy podziwia i bardzo ceni jej teksty, choć nie zawsze je rozumie. Podniosły, medytacyjny, pełen powtórzeń i wieloznaczności język i styl, oraz bogata symbolika i teologia tej Ewangelii sprawiają, że staje się ona lekturą dla bardziej zaawansowanych. Z jednej strony jawi się ona jako świadectwo umiłowanego ucznia, świadka Pana Jezusa, który był z Nim aż po śmierć na krzyżu, a z drugiej rysuje ona bardzo odważny, oryginalny obraz Jezusa – Jednorodzonego Syna Bożego, Słowa, które było u Boga i stało się Ciałem a jednocześnie jest „jedno” z Ojcem. Zaprezentowanie, objawienie tego obrazu najpierw światu a potem uczniom ma na celu wiarę – jak czytamy w pierwszym epilogu Ewangelii: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,31).

Ze względu na bogactwo i oryginalność czwartej Ewangelii nie dziwi fakt, że pochylało się nad nią i wciąż pochyla wielu egzegetów. W niezliczonych artykułach, rozprawach, monografiach i komentarzach podejmują oni próbę wyjaśniania i opracowania poszczególnych tematów i różnych aspektów tej zachwycającej księgi. Należy przy tym pamiętać, że wiele zagadnień dotyczących Ewangelii Janowej opieramy na hipotezach i wciąż aktualne pozostaje stwierdzenie wybitnego egzegety niemieckiego Ernsta Käsemana sprzed ponad pół wieku, że Ewangelia wg św. Jana mimo jej całej historyczności ciągle jest zagadką i mimo wyjaśnienia wielu detali niewiele się w tej kwestii zmieniło.

W tym kontekście, tym bardziej cieszy pojawienie się nowego komentarla do Ewangelii wg św. Jana, który rzuca nowe światło na te znane już i wciąż jeszcze nieznanne kwestie. Chodzi o wydany w renomowanej serii *Regensburger Neues Testament* komentarz, znanego i powszechnie uznanego egzegety z Uniwersytetu w Tybindze prof. Michaela Theobalda, do pierwszej części (rozdziały 1-12) Ewangelii wg św. Jana. To już czwarte wydanie komentarza do czwartej Ewangelii w tej serii. Pierwsze autorstwa Alfreda Wikenhausera miało miejsce w 1948 roku, drugie przepracowane i poszerzone przez tego samego autora w 1957 roku, i trzecie w 1961 roku. Omawiany komentarz, jego czwarte wydanie autorstwa Michaela Theobal-

da jest dwutomowe, co trochę zmienia tradycję serii, w której komentarze do wszystkich ksiąg Nowego Testamentu były jednotomowe, co stanowiło – jak wyrażali to autorzy komentarzy do innych ksiąg – duże ograniczenie.

Komentarz prof. Theobalda składa się z Przedmowy (s. 11-12), podzielonego na sześć części obszernego Wprowadzenia (s. 13-99), właściwego komentarza do rozdziałów 1-12 Ewangelii wg św. Jana (s. 100-844), Wykazu literatury (s. 845-885), Indeksu tekstów biblijnych, literatury judaistycznej i rabinicznej, pism wczesnochrześcijańskich oraz autorów greckich i rzymskich, nazwisk, osób, miejsc, tematów i pojęć (s. 886-897) oraz sześciu map (s. 898-903).

Tekst biblijny analizuje Michael Theobald wg ściśle określonych zasad serii *Regensburger Neues Testament*. Poszczególne jednostki tekstu komentowane są w trzech częściach. Pierwsza z nich to informacje dotyczące pytań natury literackiej, takich jak: struktura, gatunek literacki i geneza danego fragmentu tekstu z jego historycznym tłem. Drugą część stanowi egzegeza tekstu werset po wersecie, a trzecią wskazania odnoszące się do współczesnego rozumienia kwestii teologicznych i duchowych danego tekstu.

Trzymając się narzuconych przez wydawcę zasad Theobald – jak pisze w Przedmowie (s. 12) – chce płynąć pod prąd panującym obecnie tendencjom w egzegezie Janowej Ewangelii. Zgodnie z aksjomatem o prymacie metody synchronicznej nad metodą diachroniczną chce prezentować literacki kształt Ewangelii jako „dramatycznego opowiadania” i inscenizacji (s. 12), i zaprasza czytelników do uczenia się poszanowania i docenienia piękna i sztuki Ewangelii. I to mu się w znacznym stopniu – zdaniem recenzenta – wyśmienicie udaje. Dlatego Theobald z niezwykłą starannością analizuje źródła tekstu i jego związki z wczesnochrześcijańskimi świadkami i ich wspomnieniami o Jezusie i w ten sposób wskazuje na historyczność księgi. Jak sam stwierdza (s. 12), autor nie ulega iluzji ukazania prawdy księgi metodą historyczno-krytyczną, lecz poprzez ukazanie kontekstu historycznego pragnie sprowokować do postawienia pytań o znaczenie i przesłanie tej Ewangelii dla współczesności. I ten cel również osiąga. Trzecia część analizy poszczególnych fragmentów Ewangelii zawiera trafne, logicznie ułożone i sformułowane w punktach a czasami w tabelkach i schematach wnioski i wskazania, które są bardzo cenne i przydatne dla czytelnika komentarza, a zwłaszcza dla duszpasterzy, studentów, katechetów i wszystkich zainteresowanych poznaniem Janowej Ewangelii.

Omawiany komentarz, podobnie jak inne pozycje z tej serii, zasługuje



na szczególne polecenie właściwie wszystkim grupom odbiorców przesłania ewangelicznego. Zawiera on bowiem porządną garść rzetelnych, merytorycznych informacji o Ewangelii wg św. Jana bardzo przydatnych nie tylko osobom zajmującym się niejako zawodowo tą księgą, a więc egzegetom, wykładowcom i studentom Pisma Świętego, ale także duszpasterzom, katechetom, animatorom i moderatorom kręgów biblijnych i innych grup modlitewnych oraz wszystkim tym, którzy pragną dokładniej poznać treść i przesłanie tej Ewangelii. Czytelnika nie zraza „bardzo naukowy” styl komentarza. Nie znajdziemy tam jakiegoś skomasowanego nawału terminów greckich i hebrajskich ani nagromadzenia przypisów, które często zniechęcają do lektury mniej wtajemniczonych czytelników. Przywoływane zdania i opinie innych autorów zaznaczane są nawiasem w tekście, który nie odrywa myśli i wzroku od studiowanego tekstu. Spotykamy za to w pracy dużo eskursów, które pozwalają dogłębnie poznać kontekst i znaczenie omawianego fragmentu księgi.

Na pochwałę zasługuje także przejrzysta struktura tekstu komentarza i jego zrozumiały, komunikatywny – oczywiście niemiecki – język. Nie można też zapomnieć o merytorycznej stronie omawianej pracy. Prof. Theobald odwołuje się nie tylko do klasycznej literatury dotyczącej Ewangelii wg św. Jana, lecz również bogato sięga do najnowszych opracowań i to zarówno niemieckojęzycznych (katolickich i protestanckich), jak i tych w języku angielskim i francuskim, z którymi podejmuje dyskusję, stawiając własne tezy.

Życzeniem prof. Theobalda, które wyraził w Przedmowie (s. 12), było, aby przy lekturze komentarza u możliwie największej liczby czytelników i czytelniczek wzbudzić zrozumienie i zamiłowanie do Ewangelii Janowej. Na pewno prezentowana pozycja w znacznym stopniu przyczyni się do realizacji tego życzenia. Dla polskiego czytelnika istotną barierą w odbiorze recenzowanego opracowania pozostanie jednak jego język – coraz mniej dziś powszechny zwłaszcza wśród młodszych odbiorców. Przydałoby się więc polskie tłumaczenie tego niemieckiego komentarza. A tymczasem czekamy z niecierpliwością na jego drugą część.

**ks. Andrzej Jacek Najda**

Kazimierz Nowosielski, *Przykładanie ręki*, „Biblioteka Toposu”, Sopot 2015, ss. 64.

Pewien amerykański dziennikarz postawił Agnieszce Holland pytanie, czy w *Całkowitym zaćmieniu* (*Total Eclipse*, USA, 1995) w roli Rimbauda wystąpi Sylvester Stallone (znany z filmu *Rambo*). Rimbaud czy Rambo – to w sumie niewielka różnica! Powyższe zdarzenie nie tylko egzemplifikuje upadek intelektualny współczesności, ale – i może to jest w tym wypadku bardziej istotne – „dowodzi” wyższości mądrej Pani Reżyser z Europy nad Prymitywnym Amerykańskim Żurnalistą! Rozmowa Agnieszki Holland z amerykańskim dziennikarzem stała się anegdotą: stereotyp mądrego obywatela Europy i prymitywnego głupka, który szczyli się swoją Statuą Wolności i pustym frazesem *God bless America*, wydaje się atrakcyjny i prawdopodobny. A jednak... czytając najnowsze wiersze Kazimierza Nowosielskiego, myślę o tym, że świat jest bardziej skomplikowany, a życie o wiele bardziej bogate niż chcą nam to wmówić rozmaite elity i establishmenty.

Kim jest autor *Przykładania ręki*? Nowosielski nie jest „mądrym” Europejczykiem, nie jest też amerykańskim „głupkiem”. Nowosielski to polski poeta. Czyli ktoś spod znaku *Bogurodzicy* oraz – ukrytego w kazaniach Świętego Jana Pawła II – Norwida (nota bene Norwida, który w l. 1852-1854 odwiedził Amerykę, jednak bez większego sukcesu). A polski poeta to twórca – tak sobie to wyobrażam – który pamięta o pięknie, poszukuje piękna i istnieje w pięknie. Jak uczył Norwid: Piękno po to jest, by zachwycało do pracy, praca – by się zmartwychwstało!

A zatem Nowosielski to polski poeta, profesor literatury na Uniwersytecie Gdańskim, autor kilkunastu tomów poetyckich. W tym roku ukazał się kolejny tom sześćdziesięciosiedmiolatka, zawierający 54 wiersze, w których słyszymy poetyckie rachunki sumienia i gorzkie żale, magnificaty i medytacje o duszy, adoracje i echa nocy wigilijnej.

Autor *Przykładania ręki* jasno deklaruje swoją filozofię poezji – już w pierwszym wierszu tomu czytamy:

Poezja – to nieść też  
w odmrożonych rękach  
Baranka Bożego  
– i przytulać Go do serca  
gdy syberyjska tajga  
ciemna i bezkresna  
(*Poezja*, s. 5).

Wyznanie wiary w Chrystusa, obecnego w Eucharystii, łączy się w tej swoistej *ars poetica* z wyznaniem wiary w Polskę („jeszcze krew nieobeschła i/ ... *nie zginęła* wyryte/ paznokciem na ścianie”). W pełen patosu obraz męczeństwa narodu polskiego Nowosielski włącza oskarżenie wobec tych, którzy dopuszczają się zdrady: „kiedy w salonach/ ptaszki kwilą w klatce/ i dłonie składają się/ do oklasków”. Celem poezji jest stawać w obronie tego, co święte – w obronie Ojczyzny, wiary i pamięci. Ocalić od zapomnienia, bowiem – jak chce Herbert umieszczony jako motto do najnowszego tomu gdańskiego poety – „jeśli stracimy ruiny nie pozostanie nic”.

Troska o Ojczyznę stygmatyzuje też wiersz *Finis Poloniae* (s. 19):

Finis Poloniae!  
– tak kończy się święto

Ale już inne duch ziemi rozgłasza:

Barabas królem!  
Chcemy Barabasa!

Prawdziwy upadek Ojczyzny to odrzucenie Chrystusa w swoistym plebiscycie narodowym. Zwycięzcą okazuje się Barabas, czyli zbrodniarz, którego święto ogłasza demoniczny „duch ziemi”. A zatem upadek Ojczyzny nie dokonuje się jedynie w wymiarze politycznym bądź militarnym, ale stanowi kategorię duchową. Poezja staje się w takim wypadku wołaniem o odrodzenie prawdziwej polskości, tożsamości i kultury narodowej, podtrzymywaniem wiary, którą zwiastował słowami modlitwy Papież-Polak: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi!”

Wiersze Nowosielskiego ukazują też szerszy kontekst współczesności. W *Dlaczego* (s. 13) spotykamy zabieganego człowieka, który nie ma czasu na spotkanie z Bogiem, umierającym na krzyżu („Czemu nie pobiegłeś/ gdy serce wołało:/ Boże mój Boże – –”), nie potrafi też przyjąć przebaczenia i miłosierdzia Chrystusa („Dlaczego nie zdążyłeś/ gdy On rysował/ palcem na piasku”). W innym wierszu „wjeżdżają do Brukseli” nowi bogowie współczesnego świata: agitatorzy politycznej poprawności, pornodilerzy, autorytety moralne, gadające głowy, postmoderniści, byli marksiści, aborcjoniści, strażnicy moralności, sodomici... a nawet kosmici (*Od portu do portu*, s. 17). Ten groteskowy obraz wieży Babel warto zestawić z poetycką parafrazą biblijnej historii o potopie:

Dlaczego ten Noe  
znów tak stuka  
i stuka  
hebluje deski  
przybija  
(...)  
kiedy tu pustynia  
i gwar wielkomijski  
– a on  
modli się i stuka  
modli się  
i stuka  
(*Noe*, s. 12).

Stukanie to odgłos pracy przy budowie arki, benedyktyński (Noe modli się i „stuka”, czyli pracuje), niepokojący (choć zajmujący zabawą obserwatorzy mają Noego za „stukniętego” szaleńca), w którym czujemy echo słów Jezusowych, zapisanych w objawieniach św. Jana z wyspy Patmos: „Oto stoję u drzwi i kołaczę, jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy...” (Ap 3, 20).

Powyższe strzępy z poetyckich światów Nowosielskiego to bezwzględny osąd współczesnego świata, w którym następuje konsekwentnie przeprowadzana eksterminacja duchowości. W wierszach gdańskiego poety nie odnajdujemy jednak postawy kapitulacji, rozpaczki i zwątpienia. Wprost przeciwnie, Nowosielski pisze przeciwko rozpaczce, pisze, aby ocalić i wskrzesić do życia. W wierszu o duszy poeta prowadzi z czytelnikiem intymną rozmowę:

Pytasz co wieczne  
i nie mijają w nas  
(...)  
Dla mnie wieczne  
zwie się duszą

i biada mi  
jeśli kiedyś  
stanie przed Panem  
bezimienna  
bez krwi  
(*O duszy*, s. 49).

Myślę, że to właśnie najistotniejszy cel poezjowania Nowosielskiego! W tę stronę podąża też aluzja zapisana w tytule tomu: „przykładanie ręki” to ukryte nawiązanie do ewangelijnego „ktokolwiek *przykłada rękę* do pług, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9, 62).

Agnieszka Kołwzan, autorka recenzji w magazynie „Latarnia Morska”, pisze, iż Nowosielski w *PRZYKŁADANIU RĘKI* „sugeruje czytelnikowi przystanąć. Złapać oddech. Zapytać. Wspólnie pomyśleć o rzeczach ważnych. Podjąć próbę zrozumienia siebie i swojego miejsca w świecie”. Jakby poeta chciał postawić nam pytanie: Quo vadis, homo? To pytanie stawia w dobrym poetyckim towarzystwie: Herberta, Mickiewicza, Staffa. Owszem, dokładnie tak należy czytać najnowszy tom Nowosielskiego. (A zatem w spotkaniu dwóch Agnieszek, Holland i Kołwzan, zdecydowanie wybieram tę z Gdańska). Dodajmy jeszcze Norwida! *Przykładanie ręki* Nowosielskiego to poetyckie vademecum: przepis na prawdziwe życie, w którym jest sens, w którym istnieje piękno, dobro i prawda, w którym wreszcie drogi doczesności prowadzą do wieczności. Wszyscy przecież, jak przypomina *Koda* gdańskiego poety, jesteśmy „dłużnikami nieskończoności”.

**Ks. Stefan Radziszewski**

Franco Nembrini, *Między ojcem a synem. O budowaniu relacji*, Wydawnictwo M, Kraków 2015, ss. 303.

Dla dziecka relacje z rodzicami są niezwykle ważne. Wdrukowują się one niejako w ich osobowość i pozostawiają trwałe ślady. Jest to bardzo prawdziwe w relacji ojciec syn. Relacja ta kształtuje wyobrażenia dziecka o sobie, jako mężczyźnie, ma także wpływ na jego osobiste i zawodowe wybory.

Ojciec nie ma tak silnej potrzeby ochraniańia dziecka jak matka; pragnie pokazywać mu świat. Dzięki temu dziecko otrzymuje od mężczyzny zachętę do aktywności, zabawy, eksperymentowania, uczenia się i zdobywania nowych umiejętności.

Męczyzna trudności i niepowodzenia dziecka traktuje, jako konkretny problem do rozwiązania. Pokazuje, że są one sprawą naturalną, nie świadczą o ułomności dziecka ani o szczególnej wrogości otaczającego świata. Tak zmotywowane dziecko nabiera wiary we własne siły, buduje poczucie własnej wartości i zaufanie do świata.

Współcześni mężczyźni mają bardzo różne wyobrażenia na temat ojcostwa. Część z nich traktuje swoje dzieci jak kolegów, część jak podwładnych, czasami – nie czując się dostatecznie pewnie w roli ojca – wycofują się z wychowywania swoich potomków.

Nie jest łatwo być ojcem dorastającego syna. Aby uniknąć poważnych konfliktów i mieć dobre relacje z nastolatkiem, konieczne jest aktywne uczestniczenie w życiu syna od najmłodszych lat. Jednak na poprawę stosunków nigdy nie jest za późno. Nawet ze zbuntowanym nastolatkiem można znaleźć nic porozumienia, trzeba tylko wiedzieć, jak to zrobić.

Dziecko w wieku 1-3 lat przestaje uważać mamę za najważniejszą osobę i zwraca się w stronę ojca. W tym czasie chłopcy odkrywają zabawki-narzędzia, statki i traktory. Maluchy chcą być jak tata i zaczynają naśladować jego zachowanie. Syn i ojciec stają się sobie bliżsi niż do tej pory. Ojciec stanowi nie tylko przykład do naśladowania, ale jest także uczy dziecko, na czym polega bycie mężczyzną. Silna i zdrowa więź między ojcem a synem to podstawa dobrych relacji w rodzinie. W miarę rozwoju potrzeby chłopców ulegają zmianie. Oddzielają się od tego, co kobiece i kierują się w stronę ojców i innych mężczyzn, aby dowiedzieć się czegoś o męskości. Ojciec znów staje się wzorem do naśladowania, a chłopiec kopiuje sposób, w jaki traktuje innych i rozwiązuje problemy. Nawet najlepsza mama nie jest w stanie nauczyć dorastającego chłopca jak być mężczyzną. Do-

bre relacje ojciec-syn sprawiają, że problemy wychowawcze z nastolatkami są mniej dotkliwe dla rodziców. Jednocześnie złe stosunki panujące między nimi zwykle wpływają negatywnie na zachowanie chłopców, zarówno w domu, jak i w szkole.

Z inicjatywy CDO Polska na rynku polskim ukazała się właśnie nakładem wydawnictwa M, książka włoskiego profesora Franco Nembriniego pod tytułem „Między ojcem a synem. O budowaniu relacji”. Książka prof. Nembriniego jest przede wszystkim bardzo mądrym i aktualnym świadectwem życia w rodzinie wielodzietnej, wspaniałego związku między ojcem a synem. Wynika z niej bardzo praktyczna mądrości człowieka, dla którego wychowanie stało się wręcz misją życiową.

Kilka słów o autorze książki. Franco Nembrinim. Urodził się w 1955 r., jest czwartym z dziesięciorga dzieci. Nauczyciel, ojciec rodziny, obecnie dyrektor szkoły La Traccia i odpowiedzialny za formację nauczycieli oraz uczniów szkół średnich w katolickim ruchu *Comunione e Liberazione* (Komunia i Wyzwolenie). Dla Nembriniego wychowanie jest powołaniem życiowym.

Franco Nembrini jest autorem wielu wykładów i konferencji skierowanych do rodziców, nauczycieli, wychowawców, lekarzy, urzędników państwowych. W książce „Między ojcem a synem” zebrane zostały niektóre z jego najbardziej znaczących wystąpień. Opowiedziane językiem prostym i bezpośrednim, ubogaconym tysiącami przykładów zaczerpniętych z długiego osobistego doświadczenia, stanowią propozycję dla wszystkich, którzy - czy to w domu, czy w szkole, czy też w każdym innym środowisku - pragną uzyskać pomoc w trudnym i fascynującym zadaniu przekazywania młodym nadziei oraz sensu życia. Ta ważna dla współczesnej rodziny publikacja została przygotowana dla polskiego czytelnika z inicjatywy Zarządu CDO (*Compagnia delle Opere*) Polska. Książka została przetłumaczona z języka włoskiego przez Dariusza Chodynieckiego, członka CDO Polska z Łodzi, a redakcję i korektę jej treści wykonała Wanda Tarnawska z firmy SAS z Rzeszowa, także członkini CDO Polska.

Książka Nembriniego jest, jak słusznie zauważa prof. Alina Rynio we Wstępie, „antidotum” na współczesny kryzys ojcostwa i wychowania. Wiele przykładów z własnego doświadczenia sprawia, że książka jest ciekawa i stanowi raczej świadectwo, niż naukowe pracowanie. W książce poruszono między innymi takie tematy: ryzyko wychowawcze, wszyscy jesteśmy przybranymi ojcami, przekazywanie wiedzy, jako relacja miłości, dlaczego zostałem nauczycielem. Rozważania zawarte w książce stanowią doskonałą

propozycję dla wszystkich, którzy w domu, w szkole, czy też w każdym innym środowisku, pragną uzyskać pomoc w trudnym i fascynującym zadaniu przekazywania młodym ludziom nadziei oraz sensu życia. Książka jest jak najbardziej godna polecenia nie tylko rodzicom, ale też wychowawcom i nauczycielom oraz studentom kierunków pedagogicznych.

***Ks. Adam Skreczko***



Ks. Stanisław Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie*, Seria Nowej Ewangelizacji, Wydawnictwo Przystanek Jezus, Gubin 2015, ss. 301.

Temat nowej ewangelizacji jest aktualnym w Kościele. Wydano wiele dokumentów, w których poruszono problem nowej ewangelizacji. Jest to temat ważny, interesujący i bardzo szeroki. Profesor Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie postanowił usystematyzować współczesną wiedzę o nowej ewangelizacji. Recenzowana książka jest rzetelnym, pogłębionym studium nauczania Kościoła i refleksją teologiczną na ten temat. Jest jakże potrzebnym kompendium dla współczesnych ewangelizatorów, którzy na własnym polu duszpasterskim podejmują wezwanie Kościoła i ewangelizują różne środowiska.

Dzieło składa się z sześciu rozdziałów i obszernej bibliografii. Pierwszy rozdział zatytułowany: *Biblijno-teologiczne podstawy nowej ewangelizacji* stanowią fundament rozumienia całego zagadnienia. Autor wykazał, iż Pismo Święte zawiera nie tylko materiał teologiczno-doktrynalny, lecz ukazuje konkretne modele ewangelizowania. Cenne jest, że ks. Dyk zwrócił uwagę na sposób ewangelizacji, który winien być radosnym obwieszczaniem, że Bóg jest blisko człowieka i jego problemów. Treścią jest Jezus, On jest Ewangelią, którą głosi Kościół w mocy Ducha Świętego. Profesor KUL proponuje biblijną metodę ewangelizacji, jaką jest pneumatologiczny sposób głoszenia Ewangelii „w Duchu Świętym”. „Na nic przydadzą się zatem wszelkie strategie ewangelizacji, nowe metody, wykorzystywanie środków technicznych, osiągnięć psychologii i socjologii, jeśli zabraknie tchnienia Ducha Świętego” (s. 32). Autor dobrze usystematyzował nauczanie Kościoła o nowej ewangelizacji. Wymienił i scharakteryzował adresatów ewangelizacji, którymi są: zdechrystianizowani, chrześcijanie „kulturowi” (ochrzczeni ale nie związani z Kościołem); kolejną grupą są wierzący chrześcijanie, którym nowa ewangelizacja da ożywienie, zdynamizowanie w wierze; współczesna kultura, a dokładniej w niej osadzeni współcześni potrzebują ewangelizacji. Papież Franciszek powie wprost: „istnieje nagląca potrzeba ewangelizowania kultur, by inkulturować Ewangelię” (EG 69).

Właściwą ewangelizację poprzedza preewangelizacja, o której jest w drugim rozdziale. Współcześni ochrzczeni mają elementarną wiedzę na temat wiary. Jednak jawi się ona jako coś nudnego, niepotrzebnego, a czasami jest zarzewiem buntu, jakiejś złości. Preewangelizacja będzie polegała na naturalnym przebywaniu świadków wiary (ewangelizatorów) obok innych chrześcijan w celu dzielenia wspólnego losu i solidaryzowania się z

nimi. Chodzi o konkretny wyraz miłości. „Preewangelizacja nie polega na jakichś kolejno następujących po sobie momentach, lecz jest kompleksem zachowań, działań, akcji, które składają się na wielkie świadectwo chrześcijan wobec zdechrystianizowanego świata” (s. 82).

Najkrótszą drogą do zrodzenia wiary jest głoszenie Chrystusa metodą kerygmatyczną; o czym traktuje trzeci rozdział książki. Ks. Profesor wychodząc od tradycji biblijnej a kończąc na antropologicznym wymiarze kerygmatu wyprowadza wniosek, że kerygmat jest najskuteczniejszym narzędziem ewangelizacji w misji Kościoła. Dlaczego? Kerygmat prowadzi do nawrócenia, przyłgnięcia do Jezusa. Nie ma wiary, bez przyłgnięcia do Chrystusa Pana. W sensie ścisłym kerygmat odmładza Kościół.

Interesującym jest rozdział czwarty: Metoda misyjnej strategii Kościoła – droga do odnalezienia „zagubionych”. Autor przestrzega duszpasterzy przed postawą obronną, tzn. nie zauważenia problemu współczesnej dechrystianizacji i sekularyzacji na własnym podwórku, a szukanie jej u innych: media, odejście od tradycji, zdegradowana kultura itp. Niebezpieczne jest uznanie, że Kościół dziś powinien pozostać „małą trzódką”. Ks. Dyk przestrzega również przed „egoistyczną acedią” i „jałowym pesymizmem”. W każdej parafii drzemie potencjał misyjny oraz zdolność do zmiany, ciągłego przetwarzania się. Duszpasterstwo parafialne winno mieć optykę misyjną tzn. być ukierunkowane na poszukiwaniu tych, którzy nie uważają się już za członków Kościoła. W misyjnej strategii chodzi o zauważenie jednostki i zaktywizowanie laikatu.

Istotną sprawą w dziele nowej ewangelizacji jest ożywić wiarę w ochrzczonych. Chodzi o to, by wierzący w Chrystusa doświadczyli osobistego spotkania z Chrystusem, przeżyli nawrócenie i doświadczenie wspólnoty. Metoda ta jest autoewangelizacją Kościoła. Zakłada trzy kierunki działania: głoszenie słowa Bożego, które ma być głosem kerygmatu rodzącym i umacniającym wiarę; liturgia, która daje najbardziej intensywne doświadczenie transcendencji i doświadczenie Kościoła jako wspólnoty. Chodzi o to, by te podstawowe funkcje Kościoła realizować w sposób poprawny teologicznie, by zostały zdynamizowane. Autor apeluje o powrót do katechumenatu chrzcielnego, który w początkach Kościoła był narzędziem inicjowania wiary. Sporo miejsca poświęcono homilii, która jest częścią liturgii i urzeczywistnia spotkanie z Chrystusem, obwieszcza zbawcze orędzie, kształtuje podobieństwo do Chrystusa oraz interpretuje ludzkie życie w świetle słowa Bożego.

Swoje dzieło Ks. Dyk kończy rozdziałem poświęconym metodzie in-

kulturacji, w której chodzi o prowadzenie dialogu między Ewangelią i kulturą. Ewangelizacja winna doprowadzać do poznania obiektywnej prawdy, którą jest Jezus. Winna demaskować wszelkie przejawy neopogaństwa, politeizmu czy neomagizmu. Demaskując np. kulturę New Age czy inne zachowania magiczne, należy głosić pełną prawdę o Bogu jako Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Nowa ewangelizacja winna uwzględniać środowisko życia współczesnego chrześcijanina, który jest pod wpływem środków współczesnej komunikacji, na którego wpływ mają współczesne prądy kultury postmodernistycznej, jest mieszkańcem wielkich blokowisk, dużych miast, gdzie anonimowość jest wielka. Żeby dobrze pełnić posługę ewangelizacyjną, Kościół w tym głoszeniu Chrystusa powinien korzystać z nowoczesnych środków wyrazu.

Recenzowana książka jest doskonałą syntezą problematyki dotyczącej nowej ewangelizacji. Jest wyczekiwany przewodnikiem dla duszpasterzy jak i liderów grup ewangelizacyjnych, by czynili to dogłębnie i skutecznie.

***Ks. Wojciech Turowski***

Roberta Winstona, *The Story of God. A personal journey into the world of science and religion*, Bantam Press (London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg) 2005, s. 354.

Robert Winston jest emerytowanym profesorem (dziedzina: Nauka i Społeczeństwo) Uniwersytetu w Londynie, doktorem medycyny, prezydentem telewizyjnym i politykiem. Zyskał rozgłos dzięki programom telewizyjnym dotyczącym biologicznych aspektów życia (*Making Babies, The Human Body, Human Instinct, Walking with Cavemen, The Human Mind, Child of Our Time*). Jest autorem wielu książek podejmujących problematykę manipulacji genetycznych, ludzkiego instynktu i umysłu.

W książce *The Story of God* Winston rozważa relacje pomiędzy nauką i religią w aspekcie diachronicznym. Namysł nad religią rozpoczyna od kultów pierwotnych, a kończy na religiach współczesnego świata. Rozprawa składa się ze wstępu i dziewięciu rozdziałów: w pierwszym (*Religion's Roots*) Autor omawia wierzenia ludów prehistorycznych, w drugim (*A Question of Survival*) stawia pytanie o realność zjawisk mirakularnych, o korzyści i koszty związane z praktykowaniem religii dla jednostek i zbiorowości, zwraca też uwagę na siłę religijnego rytuału. W tej części swojej pracy odwołuje się do prób poszukiwania genu Boga w DNA (Dean Hamer), do kognitywnych eksplikacji źródeł religijności (Pascal Boyer). W trzecim rozdziale (*Finding the One God*) Winston charakteryzuje pierwszą monoteistyczną religię: judaizm, a w czwartym omawia Stary Testament, który nazywa „najważniejszą książką świata” (*The World's Greatest Book*). Według niego, Żydzi to naród szczególnie ceniący dysputy (*an argumentative people*). Tora (Pięcioksiąg) zawiera spisane prawo dane Mojżeszowi od Boga i dlatego dla wyznawców judaizmu jego przestrzeganie jest konieczne, ale wymaga ono też interpretacji, wykładni autorytetów (stąd duże znaczenie Talmudu, składającego się z Miszny i Gemary). Kolejna część poświęcona jest chrześcijaństwu i Jezusowi Chrystusowi, który jest ważną postacią nie tylko dla chrześcijan uważających go za Syna Bożego i Mesjasza. Muzułmanie mówią o nim „oddech Boga”, jest dla nich jednym z proroków. Szósty rozdział poświęcony jest prorokowi Mahometowi i założonej przez niego religii. Autor pisze o sprawach podstawowych: koncepcji Boga w islamie, o świątyni Kaaba i Czarnym Kamieniu, Koranie, o pięciu filarach islamu (w tym o pielgrzymce do Mekki i świętej wojnie), o podziale wewnątrz religii na sunnitów i szyitów. Nie może braknąć w tym dyskursie rozważań na temat sytuacji muzułmańskich kobiet i fundamentalistycznych orientacji,

niebezpiecznych idei, które stały się motorem zamachów terrorystycznych, m.in. w listopadzie 2001 roku w Stanach Zjednoczonych.

W następnym rozdziale (*Heresies and Schisms*) Winston porusza problem kabały, żydowskiego mistycyzmu i idei mesjańskich; pisze też o sektach i herezjach w łonie religii chrześcijańskiej, o rozłamie w Kościele rzymskokatolickim. Ósmy rozdział (*God in Retreat*) dotyczy koncepcji kreacjonistycznych, autor konfrontuje je z naukowymi teoriami dotyczącymi genezy świata. W tym kontekście przywołuje też poglądy religijnie zaangażowanych naukowców - Błażeja Pascala czy Izaaka Newtona. Na przeciwnym biegunie sytuuje krytykę religii i religijności znanego profesora z Oxfordu, Richarda Dawkinsa, zwolennika Darwinowskiej idei ewolucji.

Autor „osobistej podróży w świat nauki i religii” nie ma wątpliwości, że religia jako taka jest daleka od zaniku. Winston pisze: „Czy Bóg umarł?” Trzeba uwzględnić to, że Premier i Królowa Anglii wierzą w Boga-człowieka, którego urodziła dziewica, dzięki ingerencji Ducha Świętego, wierzą też w jego zmartwychwstanie. Jak wyjaśnimy fakt, że 98% Amerykanów deklaruje wiarę w Boga? (...) Jak wyjaśnimy to, że ludzie angażują się w nieliczne formy zachowań, które mają charakter religijny – uczestniczą w pielgrzymkach, zbierają się, by celebrować swoją jedność, oddają cześć pewnym wybranym osobom i miejscom? (s. 295). Ostatni rozdział książki (*Religion in the Modern Age*) ukazuje różne formy przejawiania się religii we współczesnym świecie. Nie sprawdziła się teza Webera, zgodnie z którą procesy sekularyzacyjne, „odczarowanie świata” - wraz z rozwojem myśli naukowej i technicznej- doprowadzą do zmiernych religii. Nadal socjologowie odnotowują wysokie wskaźniki deklaracji wiary religijnej, chociaż zauważalna jest tendencja do prywatyzacji wiary (*believing but not belonging*). O ożywieniu religijności świadczy też duchowość Nowej Ery i ruchy fundamentalistyczne. Winston analizuje przyczyny religijnych ekstremizmów, podaje przykłady znanych sekt, Asahary, Moona czy Koresha. Zwraca uwagę na fakt istnienia określonych form religijności w kontekstach pozareligijnych (np. futbol, który integruje kibiców, a jego gwiazdy stają się niemal obiektami czci). Dużo w książce dygresji, nawiązań do wielkich wydarzeń przełomu wieków, np. śmierci księżnej Diany w 1997 roku. Rozważane są też problemy etyczne związane z postępem wiedzy medycznej (zapłodnienie *in vitro*, modyfikacje genetyczne organizmu). „Nasze poszukiwanie Boga ma wiele podobieństw do naszego poszukiwania naukowej wiedzy. Religia może być dobra lub zła, podobnie jak technologia może być siłą prowadzącą do dobra i zła” - konkluduje Autor.

I w ostatnim akapicie dodaje: „Ludzka wiedza jest niekompletna. Ale nie można powiedzieć, że nie jest istotna - w rzeczywistości stanowi ona podstawowe narzędzie poznania. Ale trzeba pamiętać, że posiada ona granice. Niebezpieczne jest zapominanie o nich. Nauka nigdy nie wyjaśni osobowej egzystencji człowieka; cały wszechświat pozostaje właściwie poza jego człowieka. Poszukiwania istoty życia trwają; być może poszukiwania mają zasadnicze znaczenie dla jego egzystencji” (s. 336).

Przez wszystkie karty tej książki przewija się podstawowa teza - mimo zmian „zewnątrznych” nowoczesnych społeczeństw, „boska idea” nie zginie. Winston zdaje się podzielać przekonania przedstawicieli fenomenologicznego nurtu w ujmowaniu religijności człowieka. Jego zdaniem, istnieje rodzaj instynktu religijnego, głęboka psychologiczna potrzeba zjednoczenia z czymś, co jest wyższe, transcendentne, tęsknota za bytem absolutnym. W rozwoju idei religijnych widzi postęp - od animizmu do mono-teizmu. Kolejną wartą podkreślenia jest myśl, że wiara religijna i racjonalność nie pozostają ze sobą w konflikcie - to dwa oddzielne systemy, dwa punkty widzenia: duchowy i naukowy. Zwraca też uwagę na ograniczenia poznawcze człowieka - istniejąca sfera niepewności, zarówno w dziedzinie religijnej, jak i naukowej, wykluczyć powinna postawy fundamentalistyczne i arogancję.

Książka Winstona to erudycyjna podróż w świat religii w czasie i przestrzeni. Napisana komunikatywnym językiem, pozbawiona naukowego żargonu, może być ciekawą lekturą dla potocznego czytelnika. Autor nie stroni od publicystyki, nawiązuje do własnych doświadczeń podróżnika, zainteresowanego różnymi przejawami religijności współczesnego człowieka z różnych kręgów kulturowych. Może warto dodać, że sam jest wyznawcą judaizmu, ale stara się o obiektywizm i nie zajmuje w tym opracowaniu stanowiska ideologicznego.

*Emilia Zimnica-Kuzioła*

---

## Table of contents

*Introduction* . . . . . 5

### ARTICLES

#### FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, *Jesus of Leszek Kołakowski* . . . . . 9

#### ECUMENISM

Rev. Dominik Kubicki, „*Neoscholastic Metaphysics*”, *Opus of the Modern Reformers of the Church*. . . . . 49

Rev. Marcin Składanowski, *Martin Luther – Witness to Christ and Teacher of Faith? An Ecumenical Catholic-Lutheran Understanding of Martin Luther in the Light of the Common Document “From Conflict to Communion”* . . . . . 65

#### MORAL THEOLOGY

Rev. Stanisław Biały, *A Reflection (Theological) on the Family in the Face of the Synod (Rome 2015)* . . . . . 81

Paulina Aleksandra Grubek, *The Whole Truth about Planned Parenthood* . . . . . 93

Tulio Alberto Álvarez, *Justice, the Basis for Reconciliation: Finding Solutions in the Maze of Violence* . . . . . 111

#### SPIRITUAL THEOLOGY

Joanna Pakuza, *Hidden with Christ in God (cf. Col 3:3). Sister Urszula of St. Joseph Maria Furkałowska CSIC (1901-1943)*. . . . . 131

Rev. Jan Skrzypek, *Spiritual Aspects of Reconciliation in the Light of 2 Cor. 5,18-21* . . . . . 149

Rev. Adam Wojtczak, *Marian Image of Oblate Fraternal Love*. . . . . 163

Rev. Józef Zabielski, *The Cult of Divine Mercy as a Challenge*

*for the Present Day* . . . . . 185

Massimo Zorzin, *An Analysis of the Book: Louis-Marie Chauvet, I sacramenti. Aspetti teologici* . . . . . 197

**PASTORAL THEOLOGY**

Rev. Adam Skreczko, *Towards the Fullness of Humanity in Christ* . . 213

**HOMILETICS**

Rev. Stanisław Dyk, *Listening to the Word of God in the Consecrated Life* . . . . . 229

Rev. Marek Kluz, *The Call to Discovering the “New Life” in Christ in the Pastoral Preaching of Jerzy Ablewicz, Bishop of Tarnów (1962-1990)* . . . . . 245

Rev. Jerzy Niestępski, *The Teaching on the Family in the Preaching of Bishop Mikołaj Sasinowski* . . . . . 261

Rev. Wojciech Turowski, *The Wedding Homily as a Declaration of New Life in Christ* . . . . . 283

**THEOLOGY OF LITERATURE**

Rev. Stefan Radziszewski, *Better Not to See, that is a City without a Name of José Saramago and His Apocalyptic Vision of Humanity* . . 299

**HISTORY OF THE CHURCH**

Janusz Adam Frykowski, *The Uniate Parish in Michalów in the Years 1711-1747*. . . . . 309

Rev. Tadeusz Kasabuła, *The Source Value of the Acts of the Visitation of the Diocese of Vilnius from the Second Half of the 18th Century*. . . . . 325

Rev. Józef Łupiński, *Nicetas of Remesiana and His Time* . . . . . 337

Rev. Jerzy Zając, *The Seminary in Vilnius. Interesting Remains [concerning the History of the 1920’s and 1930’s]* . . . . . 357

Rev. Aleksandrs Stepanovs, *Ideology and Martyrdom: on March 28, 1919 in Daugavpils Bolsheviks Murdered Catholics from Asūnes* . . . . . 373



Rev. Marino Ninčević, *Education in the Lower Seminaries  
under the Guidance of the Church's Teachings  
on Education and Upbringing* . . . . . 395

**CANON LAW**

Rev. Piotr Kazimierski, *The Rights and Duties of Witnesses  
in the Process Law of the Catholic Church* . . . . . 417

MATERIALS . . . . . 435

REPORTS . . . . . 451

REVIEWS . . . . . 471



---

## Spis treści

Wprowadzenie . . . . .	5
------------------------	---

### ARTYKUŁY

#### TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Jezus Leszka Kołakowskiego</i> . . . . .	9
--	---

#### EKUMENIZM

Ks. Dominik Kubicki, „ <i>Neoscholastyczne umetafizycznienie</i> ”, <i>opus nowożytnych reformatorów Kościoła</i> . . . . .	49
Ks. Marcin Składanowski, <i>Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na Reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”</i> . . .	65

#### TEOLOGIA MORALNA

Ks. Stanisław Biały, <i>Una riflessione (teologica) sulla famiglia in vista del sinodo dei vescovi (Roma 2015)</i> . . . . .	81
Paulina Aleksandra Grubek, <i>Cała prawda o Planned Parenthood</i> . . .	93
Tulio Alberto Álvarez, <i>La justicia, base de la reconciliación: la búsqueda de salidas en el laberinto de la violencia</i> . . . . .	111

#### TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Joanna Pakuza, <i>Ukryta z Chrystusem w Bogu (por Kol 3, 3). Siostra Urszula od św. Józefa Maria Furkałowska CSIC (1901-1943)</i> . . .	131
Ks. Jan Skrzypek, <i>Duchowe aspekty pojednania w świetle 2 Kor 5,18-21</i> . . . . .	149
O. Adam Wojtczak, <i>Maryjne oblicze oblackiej miłości braterskiej</i> . . .	163
Ks. Józef Zabielski, <i>Kult Bożego miłosierdzia jako wyzwanie współczesności</i> . . . . .	185

Massimo Zorzin, *Analisi del libro: i sacramenti. Aspetti teologici e pastorali di Louis-Marie Chauvet* . . . . . 197

### TEOLOGIA PASTORALNA

Ks. Adam Skreczko, *Ku pełni człowieczeństwa w Chrystusie* . . . . . 213

### HOMILETYKA

Ks. Stanisław Dyk, *Słuchanie słowa Bożego w życiu konsekrowanym* . . . . . 229

Ks. Marek Kluz, *Wezwanie do odkrywania „nowego życia” w Chrystusie w pasterskim przepowiadaniu Jerzego Ablewicza Biskupa tarnowskiego (1962-1990)* . . . . . 245

Ks. Jerzy Niestępski, *Nauczanie o rodzinie w posłudze kaznodziejskiej biskupa Mikołaja Sasinowskiego* . . . . . 261

Ks. Wojciech Turowski, *Homilia ślubna głoszeniem nowego życia w Chrystusie*. . . . . 283

### TEOLOGIA LITERATURY

Ks. Stefan Radziszewski, *Lepiej nie wi(e)dzieć, czyli Miasto Bez Imienia José Saramago i jego apokaliptyczna wizja ludzkości* . . . . . 299

### HISTORIA KOŚCIOŁA

Janusz Adam Frykowski, *Parafia unicka w Michalowie w latach 1711-1747* . . . . . 309

Ks. Tadeusz Kasabuła, *Wartość źródłowa akt wizytacji diecezji wileńskiej z drugiej połowy XVIII wieku* . . . . . 325

Ks. Józef Łupiński, *Nicetas of Remesiana and his time* . . . . . 337

Ks. Jerzy Zając, *Seminarium duchowne w Wilnie ciekawe okruchy historii z lat dwudziestych i trzydziestych XX w.* . . 357

Ks. Aleksandrs Stepanovs, *Ideoloģija un mocekliba: 1919. gada 28. martā Daugavpili boļševiku nogalinātā Asūnes katoļu draudzes grupa*. . . . . 373

Ks. Marino Ninčević, *Odgoy u malim sjemeništima prema*

*smjernicama crkvenog učiteljstva i odgojnih znanosti . . . . .* 395

#### PRAWO KANONICZNE

Ks. Piotr Kazimierski, *Prawa i obowiązki świadków  
w prawie procesowym Kościoła Katolickiego . . . . .* 417

#### MATERIAŁY

Ks. Wojciech Turowski, *Wybrane homilie  
Biskupa Tadeusza Zawistowskiego . . . . .* 435

#### SPRAWOZDANIA

Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów  
WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec.  
Drohiczyn, 23 października 2014 r. . . . .* 451

Małgorzata K. Frąckiewicz, *Sprawozdanie z ogólnopolskiej  
konferencji naukowej Język biblijno-religijny we współczesnych  
przekazach – perspektywa interdyscyplinarna . . . . .* 457

Ks. Wojciech Turowski *Sprawozdanie z konferencji naukowej  
„Głosimy Pana Jezusa Chrystusa” – treść przepowiadania.  
Niepokalanów 28 – 29 września 2015 r. . . . .* 463

#### RECENZJE

Ks. Robert Czeladko(rec.), *Dariusz Tułowiecki (red.), Własność  
intelektualna wobec wolnego rynku i pluralizmu mediów,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II  
w Krakowie, Kraków 2014. . . . .* 471

Bp Andrzej F. Dziuba(rec.), *Andrzej Proniewski, Ermenentica teologica  
di Joseph Ratzinger, Eupress Ftl, Lugano 2014 . . . . .* 475

Ks. Andrzej Jacek Najda(rec.), *Regensburger Neues Testament. Das  
Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 – 12. Übersetzt und erklärt von  
Michael Theobald, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. . . . .* 479

Ks. Stefan Radziszewski(rec.), *Kazimierz Nowosielski, Przykładanie*

<i>ręki, „Biblioteka Toposu”, Sopot 2015. . . . .</i>	<i>482</i>
<i>Ks. Adam Skreczko(rec.), Franco Nembrini, Między ojcem a synem. O budowaniu relacji, Wydawnictwo M, Kraków 2015. . . . .</i>	<i>486</i>
<i>Ks. Wojciech Turowski(rec.), Ks. Stanisław Dyk, Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie, Seria Nowej Ewangelizacji, Wydawnictwo Przystanek Jezus, Gubin 2015. . . . .</i>	<i>489</i>
<i>Emilia Zimnica-Kuzioła(rec.), Roberta Winstona, The Story of God. A personal journey into the world of science and religion, Bantam Press (London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg) 2005. . .</i>	<i>492</i>