

*Jesteśmy napełnieni
Duchem Świętym*

ISSN 0239-801X

Imprimatur 909/17/A
Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 33 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:
1) www.studiateologiczne.pl; 2) 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

Adres Redakcji:
Ks. A. Skreczko: ul. M. Kolbego 8, 15-174 Białystok, tel. 605 565 828,
skreczko@opw.pl
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 91,
studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2017

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

35

2017

*Jesteśmy napelnieni
Duchem Świętym*

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. prof. UwB 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
język niemiecki – dr Kathrin Maier

Redaktor statystyczny:

Ks. Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)

Redaktorzy tematyczni:

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

Lista recenzentów artykułów:

Ks. dr hab. Stanisław Biały – prof. UKSW – Warszawa
dr Małgorzata Frąckiewicz – UwB – Białystok
Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk – prof. UAM – Poznań
Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód – prof. PWT – Wrocław
Ks. dr hab. Andrzej Najda – prof. UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB – Białystok

WPROWADZENIE

Po czteroletnim cyklu poświęconym tematyce chrzcielnej Episkopat Polski zdecydował, aby w nowym roku duszpasterskim rozwinąć tematykę kolejnego sakramentu chrześcijańskiego wtajemniczenia, jakim jest bierzmowanie. Dlatego pierwszy rok realizacji programu pogłębia tematykę związaną z odkrywaniem Osoby i darów Ducha Świętego, zaś zadaniem drugiego roku będzie skierowanie uwagi duszpasterzy i wiernych na pojęcie misji (zadań) osób ochrzczonych i bierzmowanych, działających w mocy Bożego Ducha. Przedmiotem zainteresowania obecnego roku winny być głównie wysiłki podejmowane w parafii, zarówno przed, jak i po przyjęciu sakramentu bierzmowania.

Papież Franciszek w adhortacji „Evangelii Gaudium” zauważa, że „czasem wydaje nam się, że (...) podejmując wysiłki, nie osiągnęliśmy żadnego rezultatu; jednak misja nie jest jakąś sprawą lub projektem przedsiębiorstwa, nie jest organizacją należącą do organizacji pozarządowych (...); jest czymś o wiele głębszym, przekraczającym wszelką miarę. Może Pan posłuży się naszym zaangażowaniem, by udzielić błogosławieństw w innym miejscu świata, dokąd nigdy nie pójdziemy. Duch Święty działa, jak chce, kiedy chce i gdzie chce; my oddajemy samych siebie, nie zamierzając oglądać widocznych rezultatów”.

W tym kontekście zauważamy znaczącą szansę duszpasterską, która polega na towarzyszeniu wiernym w odkrywania darów Ducha Świętego, które zostały im wprawdzie udzielone, jednak bardzo często pozostają niezauważone lub niewykorzystane. Ten fakt uświadamia nam coraz mocniej potrzebę troski o otrzymane łaski, jak również potrzebę umiejętnego kształtowania życia na jego miarę. Wierni powinni więc otrzymać możliwość włączenia się w formację duchową, która umożliwi im odkrycie działania Ducha Świętego w ich życiu.

Konkretnym zadaniem tego roku powinna być uwaga skierowana również na skutki bierzmowania, z uwzględnieniem ich zastosowania w procesie dochodzenia do szeroko rozumianej dojrzałości chrześcijańskiej, jak również na potrzebę budowania i wspierania środowiska wzrostu wiary. Wśród zadań tego etapu na szczególną uwagę zasługuje troska o odnowienie w sobie Bożego synostwa, odkrywanie własnej tożsamości chrześcijańskiej, zrozumienie wagi osobistego wyboru Chrystusa, ściślejsze zjedno-

czenie się z Nim oraz odkrywanie parafii jako wspólnoty rozwoju i dojrzewania wiary.

Pomocą w realizacji wymienionych celów i zadań nowego roku duszpasterskiego mogą posłużyć artykuły zawarte w niniejszym numerze "Studiów Teologicznych. Białystok. Drohiczyn. Łomża".

Hasło następnego roku brzmi: „W mocy Bożego Ducha”. Ma on służyć rozpoznaniu zadań oraz obszarów chrześcijańskiego zaangażowania.

Redakcja

Artykuły

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

APOLOGIA UKRYTA W SŁOWIE

Treść: Wstęp; 1. Apologia tęsknoty; 2. Apologia Boga; 3. Apologia prawdy; 4. Apologia głębi; 5. Apologia wątpienia; 6. Apologia piękna; Podsumowanie.

Wstęp

Jakub Lubelski (ur. 1984) w książce *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej* zaproponował, aby literaturę potraktować skrajnie „jako [swoiste] wyznanie wiary, dające się pogodzić z ortodoksją, ale też jako heretycki rodzaj transcendencji”¹. Można zatem odnajdywać *sacrum*, które ukrywa się w literaturze, bowiem „we wszystkim, jak zauważa S. Weil, co budzi w nas czyste i autentyczne poczucie piękna, Bóg jest rzeczywiście obecny. Istnieje coś jak gdyby wcielenie Boga w świat, piękno jest Jego znakiem [...]. A zatem wszelka sztuka pierwszorzędna jest ze swej natury religijna. (Czego ludzie dziś już nie wiedzą)”². Analogicznie możemy postąpić z apologią. Czytając dzieła literackie, szukamy obecnych tam różnorodnych jej postaci. Tak też uczynię w niniejszym tekście. Tropiąc tytułową *apologię ukrytą w Słowie*, ukazę wybrane apologijne figury zapisane w literaturze.

1. Apologia tęsknoty

Apologia ujawnia się najpierw w tęsknocie, w oczekiwaniu na zjawienie/objawienie się Absolutu. Odkrywanie prześwitów transcendencji, śle-

ks. dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny i duszpasterz, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz sekretarz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Autor monografii: *Chrystologia „zstępująca”* kard. Christopha Schönborna (2011) i *Renesans apologii* (2016), a także redaktor następujących tomów studiów: *Zrozumieć wiarę* (2013), *Kościół Franciszka* (2014), *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia* (2015), *Współczesny kontekst chrześcijaństwa* (2016), *Islam. Apologia i dialog* (2016), *Teologia fundamentalna na straży tożsamości chrześcijaństwa* (2017).

¹ J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Warszawa 2015, s. 13.

² Cyt. za: Tamże, s. 17.

dzenie zmagania twórców z Bogiem, poszukiwanie *sacrum*, to z pewnością jeden z wymiarów apologii obecnej w pisarskiej twórczości. Tomasz Burek (zm. 2017) w znakomitym szkicu *Literatura, niepoważne zajęcie*, charakteryzuje ten proces w następujący sposób:

„Oglądając się teraz za siebie, [jest rok 1997] dostrzegam, w jakim filozoficznym punkcie wchodziłem w życie duchowe [lata pięćdziesiąte]. To bardzo ważny punkt (...). Otóż zastaliśmy trupa metafizyki w stanie kolosalnego rozkładu, postępującego od ponad stu lat. Dawno ucięta głowa transcendencji była powodem szalonego zadowolenia: oto człowiek zostaje sam ze sobą, z własną egzystencją. Nie ma już idei człowieka wiecznego, abstrakcyjnego. Człowiek wieczny został uśmiercony, przypadł, w zamian witamy z radością człowieka konkretnego, poszczególnego, z jego ciałem, z jego konkretną egzystencją, wypełnioną codziennymi kłopotami, lękami, troskami. Nim zajmuje się obecnie filozofia, sztuka, kultura”³.

I dodaje:

„Oto – przypomnę raz jeszcze istotę antymetafizycznej myśli naszych czasów – zostaliśmy sami ze sobą, czy to jako ludzie poszczególni, konkretni, sam na sam z odpowiedzialnością za swoje istnienie, czy to jako ludzkość cała ze swoim historycznym zadaniem. Tak więc zarówno z woli egzystencjalistów, jak z woli historycyistów sę metafizyki jakby padł unicestwiony. Lecz jeśli nie sę to był, jak się niewiernym filozofom zdawało, ale Duch Święty? I w rzeczy samej konsekwencje zamachu na kategorię absolutności okazały się wręcz samobójcze dla nadętego swym znaczeniem człowieka nowoczesnego”⁴.

Człowiek pozbawiony transcendencji umiera. Jego apoteoza i tryumf w dobie nowoczesności i ponowoczesności okazała się równocześnie największym ludzkim dramatem. Widać to wyraźnie, podkreśla T. Burek, w dwudziestowiecznej literaturze.

„W epoce wiary najistotniejszą troską artysty było, jak Bóg przyjmie dzieło, mniej ważną, czy świat na nie patrzy. W XX wieku no-

³ T. Burek, *Literatura, niepoważne zajęcie*, w: tenże, *Dzieło niczyje*, Kraków 1997, s. 7.

⁴ Tamże, s. 9.

wym, zdegradowanym bogiem stawał się dla artysty nierzadko pierwszy lepszy idiota. Z idiotą, tym fałszywym bogiem, nie rozmawia się językiem adoracji, zadumy, oddania. Jego się drażni i głaszcze na przemian, imponuje wielobarwnym wielokształtnym obliczem swego, z nim się flirtuje, odgadując zawczasu humory i czarując gałązką w zębach”⁵.

Po latach buntu, odrzucenia i podejrzliwości wobec transcendencji rodzi się wreszcie tęsknota za Absolutem. T. Burek określa to zjawisko powrotu w następujący sposób: „Jeżeli w ostatnich latach dokonuje się praca wewnętrzna w ludziach towarzyszących sztuce, to polega ona właśnie na oczekiwaniu zjawy Absolutu, na przygotowaniu siebie w taki sposób, aby tej Zjawy nie przeoczyć, gdy tylko mignie przed oczyma duszy”⁶.

Znakiem wątpienia, poszukiwania, a przede wszystkim tęsknoty za Bogiem oraz dojrzałą wiarą pozostaje świadectwo Jana Józefa Szczepańskiego (zm. 2003). Ten jeden z najwybitniejszych powojennych prozaików pozostawił je w dyskretnych i nielicznych zapiskach obecnych na kartach *Dziennika*. Wiara, jak sam wyznaje, jest dla niego kwestią problematyczną:

„Wczoraj, kiedy wracaliśmy z kościoła, Danusia zrobiła mi wymówkę, że nie żegnam się w czasie błogosławieństwa. Pytała, dlaczego. W moim odczuciu sprawa jest prosta. Używanie znaków przynależących do wiary jest uzasadnione tylko prawdziwą wiarą. Sprawą istotną, której nie wyjaśniam sobie dostatecznie, jest motywacja braku wiary. Właśnie wczoraj w kościele próbowałem odpowiedzieć sobie, dlaczego wątpię w zmartwychwstanie. I odpowiedź jest prosta. Bo nikomu nie zdarzyło się zmartwychwstać. Nikomu z ludzi. Czyli wątpliwość dotyczy boskości Chrystusa. A to przecież sam rdzeń wiary. Bardzo mgliście wyobrażam sobie niezwykłą koncentrację pierwiastka boskiego, obecnego w każdym człowieku – właśnie w osobie Jezusa z Nazaretu. Prawdopodobnie jest to któraś z historycznych herezji. Czy można w jakiś sposób nakazać sobie wiarę? Posiąć ją, nie popadając w fałsz?”⁷

Pisarz czuje konsternację i wewnętrzne rozdarcie, kiedy w ciężkich la-

⁵ Tamże, s. 14.

⁶ Tamże, s. 13.

⁷ J.J. Szczepański, *Dziennik*, t. V: 1981-1989, Kraków 2017, s. 363.

tach stanu wojennego spotyka się z czytelnikami w kościołach, salkach parafialnych czy plebaniach. Boi się, że ktoś w końcu zapyta go o jego wiarę.

„Pewna niewygoda psychologiczna: wszyscy ci ludzie mają nie za wierzącego. I to jest trochę tak, jakbym ich w jakiś sposób oszukiwał, mimo że na pewno zaakceptowałyby ten brak całkowitej z nimi wspólnoty. A ja nie wyjaśniam sytuacji, bardziej przez pruderię niż obłudę. I może dlatego też, żeby nie uszczuplać tego poczucia harmonii w obliczu wspólnego zagrożenia”⁸.

Pytanie o Boga oraz wewnętrzna tęsknota za Jego obecnością objawiająca się pustką, dają jednak o sobie cały czas znać.

„Danusia wyjechała po obiedzie z Pastuszkami i dziećmi. Przez dwa dni będę tu sam z Korkiem. Szkoda, że nie piszę, ale jestem na razie idealnie pusty. To nie jest zwykła pustka każdego jałowego okresu. Teraz każda taka pustka jest coraz bardziej nieobecnością jedynego sensu. Boga. Wieje hałny, pada deszcz. Siedzę przy kominku, czując się uzurpatorem niezasłużonych przywilejów”⁹.

Dlatego też J.J. Szczepański z zazdrością patrzy na dzieło i ostatnie lata życia pisarza i krytyka literackiego Andrzeja Kijowskiego (zm. 1985).

„Czytam *Tropy* Kijowskiego i pamiętnik Marka Skwarnickiego z okresu «wojny jaruzelskiej». Oba teksty przepojone duchem głębokiej religijności, która mnie niepokoi, budzi zazdrość”¹⁰.

I dodaje przepełniony nienazwaną tęsknotą:

„Każdy dzień ma teraz w sobie chłód pustki. Wiara Kijowskiego wyznaczyła jego czasowi kierunek. Ja tkwię w stojącej wodzie, chociaż wciąż się coś dzieje”¹¹.

Pragnienie Boga, oczekiwanie na zjawieniu się Absolutu są namacalne

⁸ Tamże, s. 374.

⁹ Tamże, s. 486.

¹⁰ Tamże, s. 582.

¹¹ Tamże, s. 584.

we współczesnej literaturze. Tęsknota to bez wątpienia jeden z wymiarów apologii zapisanej w Słowie. Janusz Nowak (ur. 1954) w wierszu *brak*¹², pochodzącym z tomu *Biedny polski katolik czyta «Życie» Keitha Richardsa*, kreśląc obraz współczesnych świątyń, dostrzega równocześnie wyraźne zmiany w przestrzeni wiary. W głosie poety ujawnia się także tęsknota za obecnością Boga, którą trudno dzisiaj znaleźć nawet w kościele („nasze kościoły nie pachną/jak dawniej/Obecnością”). Przybiera ona postać apologii pragnienia.

kościół nasze pachną
inaczej niż przed laty
brak w nich woni kadzidła
aromatu wosku starych
mszałów świeżych kwiatów
kap ornatów i dalmatyk
dębowych szaf w zakrystii
zapachu ministrantury

bezwonne są dziś świątynie
atrapy świec styropianowe
dekoracje plastikowe
kwiaty wykładziny
sztuczne światło

nasze kościoły nie pachną
jak dawniej

Obecnością

2. Apologia Boga

Literatura, będąc świadomą obecności Boga, wyraźnie staje po Jego stronie, mówiąc o Nim, broni Go i czyni to bez ogródek, wprost. Jest to drugi z wymiarów literackiej apologii. „Poezja, wyznaje Wojciech Wencel (ur. 1972), która pozwala przemawiać wierze, otwiera ludzkie serca na działanie łaski. Taka poezja – wzorem liturgii – wiąże życie, nadaje mu sens, jak zaprawa murarska, łączy poszczególne elementy w całość. Dąży

¹² J. Nowak, *brak*, w: tenże, *Biedny polski katolik czyta Życie Keitha Richardsa*, Sopot 2017, s. 13.

do pełni. Pokonuje opór, wymaga wysiłku. Ona zbliża do siebie ludzi i pozwala im zamieszkać w domu, nie w hotelu. Jeśli nie masz tradycji, która pozwoliłby ci mówić o twojej świętej ziemi, o twoich bliskich, o wcieleniu Słowa w formy widzialne, zamieszkać w Bożym Słowie [...] ¹³. Świadectwem tego rodzaju apologii może być następujący wiersz poety z Matarni, pochodzący z tomu *Podziemne motyle*¹⁴:

Bóg umarł –
uczą nas wielcy filozofowie
ale gdy mędrzy ze Wschodu
wyruszają w drogę
ktoś wciąż zapala nad nimi
latarnie gwiazd

Również szwedzki pisarz i poeta Tomas Tranströmer (zm. 2015), laureat literackiego Nobla z roku 2011, broni najgłębszej obecności Boga w świecie, który się Go wyrzekł. Widać to chociażby w wierszu *Rozproszona gmina*¹⁵. Ludzie szukający sensu, czytając tego rodzaju poezję, zauważa żona szwedzkiego noblisty, mają szansę na nowo odkryć istnienie Stwórcy¹⁶.

I
Wyraziliśmy zgodę i pokazaliśmy nasze domy.
A przybysz pomyślał: dobrze mieszkacie.
Slumsy we wnętrzu są waszym.

II
Wewnątrz kościoła: sklepienia, kolumny
białe jak gips. Jak gipsowy pancerz
na złamanej ręce wiary.

III
Wewnątrz kościoła jest puszka na kwestę,
co wznosi się sama z posadzki

¹³ W. Wencel, *Zamieszkać w katedrze. Szkice o kulturze i literaturze*, Warszawa-Ząbki 1999, s. 53.

¹⁴ Tenże, *****, w: tenże, *Podziemne motyle*, Warszawa 2010, s. 24.

¹⁵ T. Tranströmer, *Rozproszona gmina*, tłumaczenie L. Neuger, w: tenże, *Wiersze i proza 1954-2004*, Kraków 2012, s. 200-201.

¹⁶ Zob. <http://gosc.pl/doc/3933527.W-drodze-na-Adres>, dostęp 6.07.2017.

i chodzi wzdłuż ławek.

IV

A dzwony kościelne muszą zejść pod ziemię.

Wiszą w rurach kloacznych.

Dzwonią pod naszymi krokami.

V

Somnambulik Nikodem w drodze

na Adres. Kto ma Adres?

Nie wiem. Ale to tam idziemy.

3. Apologia prawdy

Literatura, chociaż niejednokrotnie posługuje się fikcją, zawiera w swej najgłębszej istocie prawdę. Jaką? O człowieku, o jego życiu, o przeznaczeniu, o cierpieniu, o przemijaniu. T. Burek w jednym z ostatnich wywiadów radiowych stwierdził, iż literatura, jeśli chce mieć coś do powiedzenia, musi zawierać kieł prawdy, musi zboleć¹⁷. Dopiero wtedy staje się autentyczna. Spełnia zatem posługę iście sokratejską, czyli wydobywa prawdę z ludzkiego wnętrza i jej broni. Ateński filozof nie oddał bowiem życia za mieszkańców *polis*, swoich uczniów, wizję reform, poglądy polityczne czy koncepcję wychowania, ale za prawdę, która jest nienegocjowalna. Literatura w tym wymiarze naśladuje postawę Sokratesa.

4. Apologia głębi

Apologia ujawnia się również tam, gdzie literatura staje się drogą do wnętrza, do głębi. Jest po prostu obroną duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji i wskazuje na istnienie *drugiej przestrzeni*. Ten rodzaj apologii możemy dostrzec chociażby w poezji Jana Polkowskiego (ur. 1953)¹⁸. Andrzej Horubała (ur. 1962) mówi o nim: to po prostu poeta. Jego wiersze

¹⁷ Zob. <http://www.polskieradio.pl/8/3869/Artykul/1691965/>, dostęp 14.07.2017.

¹⁸ Jan Polkowski jest autorem następujących tomów poetyckich: *To nie jest poezja* (1980), *Oddychaj głęboko* (1981), *Ogień* (1983), *Wiersze 1977-1984* (1986), *Drzewa* (1987), *Elegie z Tymowskich Gór i inne wiersze* (1990), *Elegie z Tymowskich Gór 1987-1989* (2008), *Can-tus* (2009), *Cień* (2010), *Głosy* (2012, wyd. II 2013), *Gorzka godzina* (2015); a także powieści: *Ślady krwi* (2013) oraz zbioru felietonów: *Polska moja miłość* (2014).

tchną wielkością. Mówią, że nie wszystko jednak stracone, że można pokonać intelektualne ubóstwo współczesnej kultury. Wyłania się z nich niezwykła wprost wrażliwość, zupełnie nieznana twórcom. Jest ona nadzieją dla „wszystkich, którzy czują, że w sztuce zdarzyło się coś bardzo złego, że inwazja popkultury zabija wrażliwość i zubaża nas wszystkich? Że podnoszenie do rangi mistycznych przeżyć ciężkiego kaca poety, że nazywanie miłością jakichś brudnych powierzchownych relacji nie wyczerpuje naszych doświadczeń... Że teledyski i szybki montaż nie wystarczą dla opowiedzenia świata”¹⁹.

Apologię głębi widać także wyraźnie w twórczości młodej eseistyki Marty Kwaśnickiej (ur. 1981)²⁰. Jest w niej coś zaskakującego, odkrywczego i urzekającego intelektualnie zarazem. „Onieśmielająca erudycja pozwalająca autorce swobodnie poruszać się po wielkich przestrzeniach światowej kultury, a zarazem przyciszony głos targanej wątpliwościami młodej kobiety pytającej o swoje miejsce w brutalnym świecie mężczyzn, o sens pisania, dzielenia się swoją wrażliwością i osobnością. O namiętność i jej pomieszanie z życiem duchowym, mistycznym, o acedę z życiem”²¹.

Wskazując na *drugą przestrzeń*, broniąc jej, literatura wyraźnie ujawnia swój apologijny rys. Chce bowiem nieustannie dokonywać afirmacji duchowego wymiaru, pytać o sens i przeznaczenie, prowadząc do głębi ludzkiej egzystencji.

5. Apologia wątpienia

Kolejny wymiarem apologii obecnej w Słowie jest wątpienie. Niepokornie wątpiący, jak sugeruje w wierszu *Homilia* Zbigniew Herbert (zm. 1998)²² należą również do Bożego ludu, a wątpiwości nieustannie „towarzyszą refleksyjnemu przeżywaniu podstawowych ludzkich pytań o sens, cierpienie, hierarchię wartości, ostateczne uzasadnienie naszych wyborów moralnych”²³. Pytaniu o kondycję naszej wiary, winna – jak zauważa abp

¹⁹ A. Horubała, Jan Polkowski. Powrót poezji, w: tenże, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 280.

²⁰ Marta Kwaśnicka jest autorką nagrodzonego tomu esejów: *Krew z mlekiem* (2014), a także książki poświęconej polskiej królowej: *Jadwiga* (2015); prowadzi blog: <https://kwasnicka.kresy.pl/>.

²¹ A. Horubała, Martę Kwaśnicką ustanawiam, „*Do Rzeczy*” 89/2014, s. 48.

²² Z. Herbert, *Homilia*, w: *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 26.

²³ J. Życiński, *Wiara wątpiących*, Kraków 2003, s. 5.

Józef Życiński (zm. 2011) – towarzyszyć równocześnie refleksja nad wątpieniem. Dlaczego? „Bo przygoda życia człowieka myślącego jest równocześnie wędrówką po zaułkach wątpienia. Pojawia się w niej nieuchronnie odcień wielkich wypraw Abrahama i Odyseusza, trud nocnych zmagają Jakuba z Bogiem, Augustyński niepokój wrażliwego serca, Pascalowska próba przemiany wątpienia w wybór wielkiego życiowego zakładu, w którym musi pozostać ukryte ryzyko i niepewność. Wędrówka tym szlakiem rodzi wielką wspólnotę serc ukierunkowanych w stronę wartości potrzebnych człowiekowi do przetrwania nie mniej niż powietrze, woda czy sen”²⁴.

6. Apologia piękna

W końcu apologia literacka staje się obroną piękna, które ma swoje źródło w Bogu. Wojciech Wencel na określenie tego procesu ukuł metaforę *zamieszkania w katedrze*. Sugerując powrót do źródła, którego synonimem jest katedra, poeta z Matarni pragnie, aby „wiersze, [a także cała twórczość], były odczytywane przez ludzi tylko i wyłącznie w odniesieniu do ich życia, do życia ich bliskich. Błagaj Boga, aby zapomnieli o tobie. Poeta jest zwykłym grzesznikiem, którego mądrość i wielkość ma być figurą pomocną wszystkim członkom wspólnoty. Jego dusza – tak pięknie wyrażona w poezji – nie jest wyjątkowa. Dla Boga ma taką samą wartość jak dusza każdego innego człowieka. [...]. A jednak ktoś musi być głośniejszy niż inni. Właśnie po to, by wygrywać rytm, cementować wspólnotową więź, podtrzymywać rytuał. Poeta (kto pierwszy porównał go z pszczołą?) buduje siatkę kultury, która jednoczy wspólnotę. Istotą kultury jest uprawa wartości. Obiektywizacja idei, uczuć, emocji czy obrazów życia pozwala ludziom odczuć, że nie są w swoich zmaganiach osamotnieni. Kultura dodaje blasku i wagi egzystencji, a tym samym jednoczy wspólnotę wokół wartości”²⁵. Takie spojrzenie na twórczość, która rodzi kulturę, jest możliwe tylko z wnętrza katedry, gdzie bije źródło Piękna. W. Wencel jako twórca nie boi się w niej zamieszkać, chce bowiem czuć i widzieć więcej i głębiej. To odnajdywanie śladów Boga widać chociażby w wierszu *Psalm*. Stworzony świat staje się dla poety katedrą, w której wyśpiewuje Jedynemu Panu pieśń chwały²⁶.

²⁴ Tamże, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 55-56.

²⁶ W. Wencel, *Psalm*, w: *Oda do śliwowicy i inne wiersze z lat 1992-2012*, Kraków 2012, s. 107.

Wielki Boże łąki chłoną Twoje światło
rok po roku wiosną wzbiera marmur trawy
deszcz ozdabia witraż rzeki i nie gasną
w prezbiterium atmosfery jasne gwiazdy

wirydarze miast dźwigają ludzkie stopy
chłód o zmierzchu się układa w leśnych nawach
biją dzwony namiętności i zgryzoty
psalm osiada na ranliwych kruchych wargach
cichym świstem hołd oddaje Ci powietrze
ledwie słysząc przepływ krwi w aortach stworzeń
nie śmiem pytać Cię bo wiem już czym jest szczęście:
w proch korzyć się przed Tobą dobry Boże

Podsumowanie

Apologia, która ukrywa się w literackim Słowie, przyjmuje różnorodne postaci. Jej imieniem jest tęsknota, prawda, głębia, wątpienie, piękno. W pojęciach tych zawierają się tropy samego Boga, których chcą bronić twórcy literatury. Poza dyskretną obecnością Absolutu wyczuwalną w bogactwie obrazów i symboli podejmują oni także apologię bezpośrednią. Pisarze i poeci stają zatem w obronie Boga, jego obecności w świecie, wartości płynących z wiary i czynią to z konsekwencją godną najlepszych apologetów chrześcijaństwa. Chcą w ten sposób ocalić gmach katedry, w którym bije źródło twórczości literackiej.

Streszczenie

W niniejszym tekście, tropiąc tytułową *apologię ukrytą w Słowie*, autor ukazuje wybrane apolojijne figury zapisane w literaturze. Literacka apologia przyjmuje różnorodne postaci. Jej imieniem jest tęsknota, prawda, głębia, wątpienie, piękno. W pojęciach tych zawierają się tropy samego Boga, których chcą bronić twórcy literatury.

Słowa kluczowe: *apologia, literatura, Bóg, tęsknota, prawda, głębia, wątpienie, piękno.*

Apologia concealed in the Word

Summary

In this text, tracking the title *apologia concealed in the Word*, the author shows selected apologetic figures written in the literature. Literary apologia adopts a variety of characters. Its name is longing, truth, depth, doubt, beauty. These concepts include the clues of the God himself, which the writers want to defend.

Key words: *apology, literature, God, longing, truth, depth, doubt, beauty.*

ANDRZEJ BIELAT OP

**PROJEKT APOLOGETYCZNY
CZY KONSERWATYWNY?
O LISTACH Z PODRÓŻY DO AMERYKI
HENRYKA SIENKIEWICZA**

Treści: Wstęp; Zanim objawił się Mały Rycerz; W drogę, w drogę miły bracie...; Katedra; Spotkanie z naturą – poszukiwanie kosmosu; Zakończenie.

Wstęp

Nieznacznie upraszczając pisarski żywot Henryka Sienkiewicza można rzec, że jako czterdziestolatek napisał *Trylogię* (1883-82), a kiedy miał lat pięćdziesiąt – *Quo vadis* (1895-96). Te dwa wydarzenia twórcze dzielą życiowe trudy noblisty na trzy etapy: (1) – do *Ogniem i mieczem*; (2) – między eposem z historii Polski a *Powieścią z czasów Nerona*; (3) – trudne dwudziestolecie na narodowym Parnasie.

W niniejszym artykule chcę przyjrzeć się Litwosowi na pierwszym z tych etapów, kiedy jako trzydziestoletni pisarz nadsyłał do „Gazety Polskiej” *Listy z podróży do Ameryki* (1876-78). Ciekawa jest prawda o tak wpływowym człowieku, chociaż on sam (naiwnie) żądał, aby dzieło pisarza było czytane poza kontekstem jego życia prywatnego. Jest jeszcze druga, ważniejsza racja, która każe nam zapuścić się na niebezpieczny teren życia duchowego i religijnego naszego pisarza. Czytając *Trylogię* i wszystko, co

Andrzej Bielat OP – (1965). Świecenia kapłańskie przyjął w 1990 roku. W latach 1992-2009 posługiwał w Rosji i na Ukrainie. Pod kierunkiem ks. prof. Łukasza Kamykowskiego w 1999 obronił licencjat: *Obraz chrześcijaństwa w sowieckim ateizmie naukowym na podstawie: Karmannego słownika ateista*; w 2011 u tegoż Mistrza napisał doktorat: *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz jako apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej* (wyd. II, Sandomierz 2016). Od 2012 pracuje w sanktuarium maryjnym w Tarnobrzegu (Róża Jerychońska i jej czciciele. Kult Matki Bożej Dzikowskiej, Sandomierz 2015). Oprócz pracy parafialnej i rekolekcyjnej czynnie propaguje twórczość Noblisty z Oblęgorka (Henryk Sienkiewicz i jego rady dla rodaków, Sandomierz 2015).

stworzył jako klasyk, znajdujemy w tych bestsellerach jednoznaczną afirmację chrześcijaństwa i jasne deklaracje światopoglądu religijnego. Jednak w młodości postrzegany był po drugiej stronie ideowej barykady. W liście do Konstantego M. Górskiego¹ wyznaje „kręciłem się nawet w tym pozytywnym słończniku sam, ale był mi on *sens le savoir* [bezwiednie] wstrętny, zwłaszcza zaś przeciwny² moim artystycznym poczuciom”. Dalej pisze, że „nie od razu zmiarkowano, że takie rzeczy jak *Stary sługa*, *Hania* etc. nie należą do estetyki przeglądowo-pozytywnej: wychodzą nie z obozu, ale poza obozem. [*Trylogia*] była już grzechem nie tylko przeciw pojęciom historycznym prądów racjonalnych i ich poglądów na przyszłość, ale wprost zwrotem i w terażniejszości w inną stronę [...] Nastrajały ludzi w kierunku idealnym”. Sienkiewicz miał świadomość odrzucenia przez warszawskie środowisko tzw. *młodej prasy*, ale znosi to nad wyraz spokojnie, mimo iż oskarżenia były niewybredne. Eliza Orzeszkowa po prostu nazwała go „zdrajcą” a Adam Asnyk³ uważał go za człowieka bez poglądów. Do tych wczesnych oskarżeń co kilka lat dochodziły kolejne ataki, nagonki i antysienkiewiczowskie kampanie dość regularnie powtarzające się od 140 lat do dziś.

Moim zamiarem nie jest jednak ratowanie Sienkiewicza przed złośliwością i niesprawiedliwością. Ponieważ należę do pokolenia, które młodość przeżywało w okresie *pierwszej „Solidarności”* i *stanu wojennego/jaruzelskiego*, kiedy to bardzo ekscytowaliśmy się licznymi nawróceniami wśród pisarzy i innych pupilów bolszewickiej władzy, to z wyjątkową ostrożnością odnoszę się do wszelkich „Szawłów pod Damaszkim”. Młodszym śpieszę przypomnieć, że wielu z ówczynie nawróconych „Pawłów”, po 1989 roku znów doznało „iluminacji” i ponownie zobaczyli w katolikach wroga, niejednokrotnie głównego. Stąd też, u ludzi mego pokolenia, pewna nieufność do spektakularnych nawróceń, zwłaszcza jeśli konwersja może się neoficie opłacać w jakikolwiek doczesny sposób.

Zanim objawił się Mały Rycerz

W życiorysach pisarza zawsze znajdujemy wzmiankę o latach, kiedy był *felietonistą*. Już po opuszczeniu Warszawy (luty 1876), w drodze do USA,

¹ H. Sienkiewicz, *Listy*, t. I, cz. II, red. i oprac. J. Krzyżanowski, M. Bokszczanin, Warszawa 1977, s. 293. List z 14 lipca 1895.

² To klasyczny rusycyzm Sienkiewicza. Chodzi o rosyjskie *protiwnyj* – wstrętny, obrzydliwy.

³ J. Krzyżanowski, *Henryk Sienkiewicz. Kalendarz życia i twórczości*, Warszawa 1956, s. 103, (cytaty z 1882 roku).

swą dziennikarską krzątaninę podsumował ironizując:

„Lista grzechów naszych była długa [...] Namawialiśmy ludzi do zakładania straży ogniowych, szkółek, ochronek, jedwabnictwa, muzeów, resurs rzemieślniczych, ogrodów zoologicznych, spółek, banków, regulowania brzegów Wisły, do asenizacji, kanalizacji, giełd zbożowych. Nie dawaliśmy nikomu spokoju, jeździliśmy po komitetach, wołaliśmy o drogi bite; napadaliśmy na niewinne pograniczne spekulacje okowitą, tak jak gdyby system wolnego handlu nie był wyższym od celnego; nie dawaliśmy ani chwili odpoczynku zalegającym w opłatach członkom rozmaitych towarzystw, tak jakby godziło się marnować grosz ciężko zapracowany na Bóg wie jakie niepewne cele. Słowem, daliśmy się we znaki najspokojniejszym obywatelom naszego kraju, obywatelom, którzy są hamulcem nie pozwalającym, aby wóz społeczny stoczył się w przepaść, hamulcem tak nawet silnym, że wóz społeczny nie tylko nie druzgocze się w kawałki po nieznanach drogach, ale stoi w miejscu, jak gdyby na cześć i chwałę komitetu szosowego zagrzązł w błocie na szosie pod Warszawą. Rozmyślałem tak tedy długo, a żal coraz większy i coraz większa skrucha ogarniała serce moje” [podkr. – A.B.] (LPA, *Wstęp*).

Ta wyliczanka „wiatraków”, z którymi walczył nasz Don Kichot nie tylko pokazuje jego dziennikarskie zainteresowania i namiętności, lecz także jest świetną próbką błyskotliwego stylu jego pisarstwa. Kwieciistość i poetyckość tych cotygodniowych sprawozdań z życia stolicy była zresztą przyczyną konfliktów z redaktorem naczelnym, dla którego liczyły się tylko fakty. Również aluzje religijne i sięganie do języka kościelnego jest cechą charakterystyczną dziennikarstwa Sienkiewicza⁴. O tym, że nie była to bezmyślna retoryka i grzech przeciwko *drugiemu przykazaniu Bożemu* świadczy fakt, że w dziesięciu felietonach z cyklu *Sprawy Bieżące* (1874-75), które pisał dla lewicującej „Niwy” praktycznie nie używa tej leksyki. Natomiast w *Bez*

⁴ Szerzej o tym zagadnieniu piszę w: *Ocalić Europę*, s. 153-167. Sienkiewicz na krótko wznowił pisanie felietonów po powrocie z USA i w latach 1879-82 powstały *Mieszaniiny literacko-artystyczne* („Niwa”) i *Kronika Tygodniowa* („Słowo”). Do tego należy dodać (bardzo różne w formie) teksty z cyklu *Wiadomości Bieżące* („Gazeta Polska”). Jeśli ten zbiór uzupełnimy lekturą korespondencji z Wiednia, Paryża, Szczawnicy, Wenecji, Rzymu, z Puszczy Białowieskiej, Aten, Hiszpanii, z Afryki (1873-91), to zobaczymy „Sienkiewicza nieznanego”, którego spostrzeżenia i przemyślenia usatysfakcjonują każdego miłośnika historii i pokażą co się *na tym łez padole* zmieniło się a co pozostaje po starym.

Tytułu (1873) i w cyklu *Chwila Obecna* (1875), które powstały dla bardziej konserwatywnej „Gazety Polskiej” teologicznych dowcipów i biblijno-liturgicznych aluzji jest bardzo dużo. A trzeba pamiętać, że wtedy „Boga pisało się przez małe b, racjonalizm był synonimem rozumu i nawet ludzie religijni, mniej śmiałej natury, trzymali się ideału i religii jakoś nieśmiało... Ja z tym ideałem nie polemizowałem wprost” – pisał Sienkiewicz we wspomnianym już liście. Czy ten „człowiek religijny mniej śmiałej natury”, to sam Henryk – możemy się tylko domyślać... Tak czy i inaczej nieśmiałość tę stopniowo acz konsekwentnie przełamywał. Dodajmy że *Listy z podróży do Ameryki*, to korespondencja dla „Gazety Polskiej”, której właścicielem był „biały bankier” Warszawy, Żyd, ewangelik i polski patriota Leopold Kronenberg (1812-1878).

Skoro w felietonach, które zaczął pisać w wieku 27 lat spotykamy pisarza (nieśmiało ale jednak *pod prąd*) o religii piszącego, to w poszukiwaniu jego religijnego i ideowego przełomu trzeba cofnąć się jeszcze bardziej. Jego prawdziwym debiutem były dwa duże teksty poświęcone staropolskim poetom zamieszczone w prestiżowym „Tygodniku Ilustrowanym”, gdzie zresztą kilka lat wcześniej swe opowiadania publikowała matka pisarza Stefania. W 1869 ukazało się studium literackie o Mikołaju Sępie Szarzyńskim, a w 1870 o Kacprze Miaskowskim. Teksty te są niedoceniane przez filologów, gdyż z literackiego punktu widzenia nie przedstawiają większej wartości. Jeśli jednak spojrzymy na nie pod kątem poglądów estetycznych, politycznych i religijnych ówczesnego studenta UW, to warte są one uważnej lektury⁵, która potwierdza jego głęboką afirmację chrześcijaństwa.

W zbiorze korespondencji Sienkiewicza posiadamy listy wcześniejsze niż pierwsze oficjalne publikacje. Wśród nich najszczególniejsze miejsce zajmują te pisane do kolegi z uczelni Konrada Dobrskiego⁶ w latach 1864-71, czyli od końca gimnazjum i przez całe czas studiów. W grudniu 1865 roku niespełna dwudziestoletni student opisuje przezwyciężenie młodzieńczego kryzysu wiary. Tekst ten jest trudnodostępny i cytowany bywa w bardzo okrojonej formie. Ponieważ wydaje się być bardzo ciekawy z punktu widzenia tak teologii literatury, jak i psychologii wiary, zamieszczam tutaj jego dłuższe fragmenty:

⁵ Pod tym kątem omówiłem je w: *Ocalić Europę*, s. 125-151.

⁶ Konrad był o trzy lata młodszy od Henryka ale znacznie bardziej zaradny życiowo i finansowo bardziej niezależny. Pierwszy poznał się na talencie pisarskim kolegi i krzątał się wokół wydania pierwszej jego powieści *Na marne*. Wziął też na siebie mediację z matką pisarza, który wbrew jej woli porzucił wydział lekarski na rzecz wydziału filologicznego.

„W naszych latach, latach odmian, walk wewnętrznych i rewolucyj – trudno powiedzieć o młodzińcu, którego widziało się wczoraj – jakim jest dziś. Być może się zmieniłeś, Twoje częste zwroty: daj Boże, dałby Bóg etc. Dają mi dużo w tym względzie do myślenia.

Chcę poprzeć moje twierdzenie o zmianach młodzieńczego wieku. Przed kilkoma tygodniami byłem, jak wiesz zresztą, usposobienia cyniczno-sceptycznego. Obaśmy tacy byli. Dziś nie poznałbyś mnie w tym względzie. – Nie z wyrozumowania, nie z żadnych wniosków filozoficznych, ale jakoś mimowiednie, jakoś z potrzeby klęknąłem pewnego wieczora do nie mówionego od dwóch lat pacierza. Od tej chwili wierzę – całą siłą. Krótka ta modlitwa podziałała na mnie zbawiennie. Spojrzałem w przyszłość i wzdygnąłem się: Jaka szalona, mętna, jaka bez jutra! Uczułem coś w kształcie żalu i od tej chwili powtarzam: wierzę. Co więcej – zdaje mi się, że doszedłem do wniosku, że są natury ludzkie może wszystkie – które nie mogą, którym niepodobna obejść się bez wiary. Ja mam taką naturę taki charakter. Przekonałem się, że nigdy nie wątpił zupełnie, że byłem w zawieszeniu, w walce, która dziś padła zwycięsko na stronę wiary.

Być może – nawet zapewne, jak z listów widać, że i Ty w tym czasie opuściłeś chorągwie ateisto! Postarajmy się wytłumaczyć sobie: dlaczego?

Chcę wierzyć, że na Ciebie wpłynęła miłość. Że „pod jej gorącym tchnieniem stałeś się wzorem” [cytat z zaginionej *Ofiary* H. Sienkiewicza – przyp. A.B.].

Jeśli wierzysz, to zapewne z tego powodu.

Ale co wpłynęło na mnie? – Muszę przyznać, że małą przyczyną była istota bezmyślna, bezwiedna, więcej nikczemna niż szlachetna, więcej zła niż dobra – więcej głupia niż zła. Jest to G. J. [Gustaw Jagielski]. W nic nie wierzy!? Tak, ale ten ateizm wyszedł z życia pełnego brudów i zbydlęcenia, w którym wiara zgasła nie z przekonania, ale w błocie zła. – Bydlęciu lepiej, jeżeli za grobem nie ma przyszłości – nic więc dziwnego, że bydlęta dla swego własnie zbydlęcenia zapierają się jej otwarciu. – Większa część ateistów jest z podobnego źródła takimi. – Być więc z takimi ludźmi bratem w ideach? O, to wolę je cisnąć pod nogi tym, którzy je wywołali. – Dziś jakoś życie przedstawia mi się jeżeli nie poetycznie,

to może jaśniej, praktyczniej , a nawet i weselej.

To jeden powód – drugiego mi przyszło odszukać.

Czy wierzysz, że nim jest miłość?!

Jaworska, Dembowska i wszystkie tym podobne sroczki przelecają Ci może przez głowę – mnie jednak przez serce nie przeleciały – a choćby? – to zawsze: co przelatuje, to się nie zostaje, nie tam więc szukać mojej miłości. [...] miłością nazywam w sobie jakąś siłę, która mi mówi: szukaj – jakąś potrzebę wewnętrzną, nieprzełamaną , co nieraz tak wzbiera w piersi, tak rada by wylać się na zewnątrz, że rzeczywiście nieraz szukam , którą z już znanych mi kobiet obrać za przedmiot mej miłości. [...]

Ale o ile urocze marzenie – o tyle zimniejsze przebudzenie. [...]

Jeżeli jednak zakocham się kiedyś, tak będę się starał pojmować miłość. Jest ona egzaltowana jak bohater powieści – prawda, ale piękna i idealna. Niepraktyczna i niemożliwa w życiu, można by zarzucić – ale zdaje mi się, że można by mieć dość siły i woli, ażeby to, co jest niepodobnym – uczynić praktycznym i możliwym.

Dziś przynajmniej sądzę, że jeżeli teraz nie mam dość siły, to ją mieć muszę, a zdobędę ją przez ciągłą pracę nad sobą, przez ciągłą walkę wewnętrzną, która zahartuje moją wolę i postawi silnym do walki na śmierć i życie, jaką kiedyś pragnę podać w imieniu idealizmu.

Dziś jestem słaby – zwycięstwo byłoby dla mnie niepodobnym. – Ale chcę dla tego walczyć, w imieniu tego, co nazywają idealnym pięknym i dobrym. – Idealizm – piękno i dobro są, zdaje mi się, pojęcia zbliżone do siebie bardzo – proza więc życia, mówię o życiu duchowym, które dziś [leży] pod nogami realizmu – musi pociągać wiele złego, wiele brudu i głupoty – dlatego powtarzam, chcę walczyć przeciwko takiemu życiu.

Nie pragnę jednak rozegzaltować ludzkość, ażeby pienia potów na pierwszym kładła planie, a nie zważała na nędzę fizyczną – nie! tego nie chcę, bo podzielałam zasadę: zdrowy duch w zdrowym ciele – ale chcę coś idealniejszego, coś szlachetniejszego pierwiastku przymieszać do codziennego, tak zwanego praktycznego życia.

Naturalnie, że te dwa światy chcę pogodzić najprzód, a może

nawet jedynie w sobie – czy mi się to uda, Bogu wiadomo. W każdym razie zostawiłbym przykład, że można tak żyć, jak ja żyłem⁷.

Jak widać nie ma w tym wyznaniu Sienkiewicza ani *fideizmu* ani *sentymentalizmu* czy też *indywidualizmu*, typowych dla religijności polskiej inteligencji⁸. Mamy tu natomiast: katolickie i teologiczne *ratio*, jest modlitwa i religijna samoświadomość, jest nawet zrozumienie współczesnego ateizmu i apostołska świadomość powołania i misji.

W drogę, w drogę miły bracie...

Wytrawny znawca czasów pozytywizmu profesor Maciej Gloger⁹ zwraca uwagę na sprzeczne skłonności, jakie ujawniały się w dążeniach Sienkiewicza: indywidualizm, eskapizm, arystokratyzm a nawet kosmopolityzm. Jako trzydziestoletni mężczyzna marzy o życiu wyzwolonym od mieszczkańskich ograniczeń, pełnym przygód i możliwości a jednocześnie silne są w nim: sentyment do polskiej tradycji i wspólnoty, poczucie odpowiedzialności za zbiorowość, a szczególnie za upośledzone warstwy polskiego społeczeństwa. Można rzec, że od pierwszych, pozornie pozytywistycznych utworów, przejawia się w nim prawdziwe szlachectwo, czyli imperatyw do obrony nie tylko własnej ziemi ale i „swoich” chłopów – *chleborobów*. Gloger podkreśla także jego „niezależność od doktryn i tendencji”, jak też to, że w postawie kolegów pozytywistów widział sztuczność, abstrakcyjność, a w przypadku ich przywódcy Aleksandra Świętochowskiego nawet pozerstwo.

Charakterystyka ta jest bardzo przydatna w lekturze *Listów z podróży do Ameryki*, które są szczytowym osiągnięciem literackim Litwoas przed *Trylogią*. Pozornie jest to luźny zbiór kilkunastu korespondencji¹⁰. W rze-

⁷ H. Sienkiewicz, *Listy*, I,I, s. 294-296.

⁸ Te trzy cechy wyodrębnił o Jacek Woroniecki OP. Zob. Tenże, *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, w: „Prąd”, nr 1-4, 1926, s. 3-6. Tekst dostępny w wydaniu współczesnym: J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002.

⁹ M. Gloger, *Sienkiewicz i polityka*, <http://muzhp.pl/pl/c/1748/sienkiewicz-i-polityka> (dostęp: 29 VI 2017).

¹⁰ W dzisiejszych wydaniach profesor Krzyżanowski do korespondencji drukowanych na łamach „Gazety Polskiej” w latach 1876-78, dołączył osiem innych tekstów publicystycznych, które bezpośrednio dotyczyły Stanów Zjednoczonych lub samej podróży Sienkiewicza. Dla teologa i religioznawcy szczególne znaczenie mogą mieć dwa z nich: *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych* i *Chińczycy w Kalifornii*.

czywistości mamy do czynienia ze świetnie przemyślaną i skomponowaną *autobiograficzną powieścią podróżniczą*. Osobiście podzielam opinię, że gdyby Sienkiewicz niczego więcej nie napisał, to *Listy z podróży* dałyby mu trwałe miejsce w historii naszej literatury. Sam wyjazd nastąpił w momencie prawdziwej „erupcji” twórczej pisarza. Kilka miesięcy wcześniej powstały dwa opowiadania z tzw. „małej trylogii”: *Stary Sługa* i *Hania*. Już w Ameryce powstają takie arcydzieła jak (dotyczące Polski): *Szkice węglem*, *Selim Mirza*, *Jamioł* i *Janko Muzykant*. Obok *Listów z podróży* Sienkiewicz pisze także opowiadania o Ameryce: *Komedia z pomyłek*¹¹ i *Przez stepy*. Na Dziki Zachód powracał jeszcze kilkakrotnie już w Europie. Oprócz lekturowego *Latarnika* napisał nowele *Sachem*, *Orso*, *Za chlebem* i prawdziwą perłę westernu – *W krainie złota*. Nie ma wśród wymienionych rzeczy nudnych i nieaktualnych!

Katedra¹²

Już na samym początku podróży dzieli się z czytelnikami wrażeniami z katedry w Kolonii¹³. Nie słyszymy tu ani zachwytu nad pięknem gotyku, ani romantycznych uniesień nad historią¹⁴. Trzydziestoletni katolik z Podlasia, który połowę swego żywota spędził w pozytywnej Warszawie, odczuwa w murach katedry ducha wielkiej cywilizacji utworzonej przez ludzi wierzących we Wcielenie *Logosu*, który stał się ich Odkupicielem. Po wyjeździe ze sceptycznej Stolicy umie on już (i nie boi się) mówić o sprawach tak trudnych i niepopularnych wtedy, jak uczucia religijne i teologalna wiara. W pierwszej korespondencji wspomina matkę i wylicza poszczególne elementy dziecięcej religijności. Z dystansu jest w stanie ocenić wartość tych, pozornie sentymentalnych, przeżyć:

¹¹ W 1967 roku nakręcono western komediowy w gwiazdorskiej obsadzie. Jest to chyba najlepsza ekranizacja Sienkiewicza.

¹² Poniższy podpunkt pochodzi z mego referatu *Sienkiewicz jako apologeta chrześcijaństwa. Próba teologicznego spojrzenia*, który zostanie opublikowany w książce wieńczącej konferencję polonistyczną *Sienkiewicz - tekst, lektura i społeczna praxis*, jaka miała miejsce w Kielcach i Oblęgorku 15-17 września 2016 roku. W tekście tym próbuję polemizować z naszymi literaturoznawcami, którzy (zbyt) często wypowiadają słabo uzasadnione opinie o wierze Sienkiewicza i jego stosunku do chrześcijaństwa i Kościoła. Jest to o tyle zastanawiające, że niemal wszyscy twierdzą jednocześnie, że materia twórcza, epistolograficzna i biograficzna jest zbyt zagmatwana, aby wypowiadać się w tych kwestiach kategorycznie.

¹³ Zob. A. Bielat, *Ocalić Europę*, s. 161 i nn.

¹⁴ Modę na gotyk wymyślił François-René de Chateaubriand i opisał w 1802 roku w epokowej apologii *Geniusz chrześcijaństwa*.

„Uczucia religijne wyssane z mlekiem matki, choćby najbardziej nawet rozproszone w zgiełkowej pogoni życia, odnajdują się na widok tego gmachu [...] jak pogubione perły¹⁵. Nie są to łagodne i słodkie poruszenia serca niby jakieś wewnętrzne głosy anielskie budzące wspomnienia dzieciństwa¹⁶, jakich doświadcza się na przykład w naszych kościołach wiejskich w czasie niezpórów, kiedy siwy pleban czyta modlitwy litanii, chłopci odpowiadają mu chórem, jaskółki świergocą pod drewnianym sklepieniem, a brzoza cmentarna, poruszana wiatrem, szeleści i dzwoni w okna” [podkr. – A.B.] (LPA, *Wstęp*).

W Kolonii widok gotyckiej katedry jest dla niego objawieniem *mysterium tremendum*, istotnie dopełniającym dawne, sielskie objawienia *mysterium fascinatum*¹⁷:

„Wobec tego mrocznego gmachu, wobec tych spiętrzonych jak góry sklepień nie czujesz się zblakłym i zmęczonym dzieckiem wobec ojca, ale prochem wobec Majestatu. Mimo woli przychodzi ci na myśl, że nie masz tu miejsca na inne modlitwy, jak chyba na pieśń suplikacyjną: „Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny!” Kościół wart pieśni, a pieśń kościoła” [podkr. – A.B.] (LPA, *Wstęp*).

Słowa zapamiętanych z dzieciństwa *Suplikacji* przypomniały mu, że religijność tamtych lat nie była tylko jakimś sentymentalizmem, gdyż były obecne w niej owe *moc, potęga* i *strach Boży*. Mury katedry przenoszą Litwosa znacznie dalej niż we własne dzieciństwo, bo aż do średniowiecza.

¹⁵ Jest to niewątpliwie nawiązanie do pereł ewangelicznych: „Nie [...] rzucajcie pereł waszych przed wieprze” (Mt 7,6) i *O kupcu szukającym dobrych pereł*, (Mt 13, 45n).

¹⁶ Takie sentymentalno-religijne przeżycia Sienkiewicz przypisuje w *Wirach* Grońskiemu, który przysłuchuje się i przypatruje nabożeństwu majowemu (I,VII).

¹⁷ „Brak w tej impresji tylko żywego uczucia religijnego.[...] Religia jest jeszcze postrzegana przez Sienkiewicza [...] jako siły i ekspansji umysłowości europejskiej ale źródło obecnie szybko wysychające i tracące swą moc. Bowiem oświeceniowy dyskurs ujawnił złudność religijnych uczuć. [...] Świadomość zanikania metafizycznej podbudowy religii wypycha jednostkę w stan nihilizmu [...]. Osobiście pisarz będzie szukał chociażby namiastek uczuć religijnych w przeżyciach estetycznych”; M. Gloger, *Sienkiewicz nowoczesny*, s. 169.170.171. [podkr. – A.B.]. Słowa współczesnego literaturoznawcy pokazują, że jeśli istotę przeżywania wiary katolickiej zredukujemy do poziomu uczuć religijnych to nie otrzymamy przekonującego sylogizmu i wniosku.

Właśnie z tej perspektywy zadaje on pytanie o „religijny zabobon”, które w duchu swej epoki łączy z zagadnieniem powstania naszej cywilizacji:

„Średnie wieki z ich wiarą posępną [...] zmartwychpowstają przed twymi oczyma.[...] Zadumany wędrowiec, [...] pyta się siebie: czy to wszystko, co wykołysało całe narody, utworzyło całą cywilizację, co było źródłiskiem i osią całego żywota, czy to wszystko rzeczywiście nie jest niczym więcej, jak tylko olbrzymim zabobonem, drugim smutnym stadium iluzji, jak mówi Hartman¹⁸, stadium, które dlatego tylko minęło, ażeby się zaczęło trzecie. Nie wiem, czy nie pod wpływem tychże samych myśli ktoś powiedział, że gdyby nawet Bóg rzeczywiście nie istniał, trzeba by było dla dobra ludzkości go stworzyć” (LPA, *Wstęp*).

Za właściwy i pełny kontekst tego kolońskiego *confessio* felietonisty może nam posłużyć definicja pozytywizmu, którą dał Julian Ochorowicz. Redakcyjny kolega Litwosa twierdził mianowicie, że pozytywistą można nazwać każdego, czyje oświadczenia poparte są dającymi się sprawdzić faktami; człowieka, który nie dyskutuje nad sprawami wątpliwymi bez należytych kwalifikacji i który nigdy nie mówi o rzeczach niedostępnych. Jak widać, w nadreńskiej katedrze Sienkiewicz rozumie już, że *tajemnice wiary* są jednak dostępne człowiekowi i to nie tylko w katechizmie czy nabożeństwie. Podprowadza czytelnika do myśli, że dziewiętnastowieczny rozwój, którym tak pysznią się współcześni, zawdzięczamy nie tylko oświeceniu i pozytywizmowi, ale także minionym pokoleniom, które *w imię Boga* żyły, pracowały, modliły się i budowały. Cały wywód podsumował stwierdzeniem, że obecność Boga i dobro ludzkości nie są ze sobą sprzeczne – człowiek potrzebuje Boga dla swego dobra!

¹⁸ Edward von Hartmann (1842-1906) i jego teoria iluzji powróci u Litwosa w 1906 roku w opowiadaniu *Diokles*. W 1869 roku, ukazała się *Philosophie des Unbewussten* (Filozofia nieświadomości) – efekt „niepowtarzalnej syntezy ducha Hegla i woli Schopenhauera”, która uczyniła go jednym z najpopularniejszych filozofów tamtego okresu. „Znajdujemy [tam] szczególnie opracowaną teorię trzech historycznych stadiów pozbywania się iluzji [...] Hartmann sławi siłę pesymistycznej świadomości człowieka. [...] Pesymistyczny duch świata [...] powróci do siebie, kiedy przepracuje wszystkie iluzje szczęścia. Tymczasem – powiada Hartmann – nasze poznanie jest zbyt niedoskonałe [...] byśmy potrafili wyobrazić sobie ów koniec procesu choćby z niewielką dozą pewności” (zob. R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, Warszawa 2008, s. 379). Zob. A. Bielat, *Ocalić Europę*, s. 121.

Spotkanie z naturą – poszukiwanie kosmosu

W kolejnych rozdziałach *Listów z podróży* znajdziemy jeszcze wiele ewangelicznych aluzji i świadectw, popisów religioznawczej erudycji i analiz społeczno-kościelnych. Najbardziej dopracowane z tych fragmentów to: opis londyńskiego domu dla upadłych dziewcząt (r. I.), satyra na amerykańską pobożność i kwaków (r. II.), charakterystyka Irlandczyków – katolików (r. III.), analiza Amerykanów jako „najreligijniejszego społeczeństwa na świecie” (r. III. i V.), obraz „cmentarza” krzyży – słupów telegraficznych (r. IV), historia „dziewicy-męczennicy” Jenny (r. V.), portrety skwaterów – anachoretów Dzikiego Zachodu (r. VIII. i IX.). Poza cyklem *Listy z podróży* Sienkiewicz omówił jeszcze religię i cywilizację chińską a także sytuację religijno-społeczną polskich osadników.

Najwięcej nieporozumień i emocji budzi wśród badaczy „nirwana” i „panteizm”, o których pisarz wspomina kilkakrotnie w rozdziałach II, V i VII. W tych opisach Sienkiewicz osiąga szczyty swego artystycznego talentu i obrazy te sugestywnie przemawiają także i do dzisiejszych czytelników. Spójrzmy na próbkę tego malarskiego religioznawstwa aby zobaczyć, że nie jest to czysty estetyzm ale raczej poszukiwanie poczucia sensu. Przemierzając Atlantyk nasz autor czuł się coraz bardziej zdystansowany od Warszawy z całą jej powierzchownością i doraźnością. Jako biedny wyrobnik zagonionej i pragmatycznej stolicy od dawna dostrzegał przenikające kulturę europejską poczucie bezsensu, które w sposób oczywisty hamuje energię życiową¹⁹. Dlatego wolność ma dla niego posmak „panteistycznej” mistyki oceanu:

„Gubię wzrok w przestrzeni i próbuję myśleć [...] Przychodzi wreszcie zapomnienie i utrata świadomości: zlewam się z otoczeniem i przestaję istnieć odrębnie. Dla zmęczonych ludzi ma to taki urok, jak bardzo głęboki sen albo jeśli kto nawet woli: śmierć” (r. II.).

Kolejnym etapem dantejskiej podróży będzie pustynia Nevada, gdzie Sienkiewicz poczuł się jak w piekle z rycin Gustawa Doré'a:

¹⁹ Por. K. Dorosz, *Tęsknota za sensem*, „Teofil”, 2012, nr 2 (31), s. 60.

„Nic tak nie przygniata duszy ciężarem, nic tak nie przejmuję zwątpieniem i zniechęceniem, jak te szeregi nagich, czarnych skał otaczających równinę [...]. Wyobrażam sobie, że tak muszą wyglądać umarłe pola księżycy. Bo też istotnie wszystko tu jest umarłe.[...] Skały zdają się trupami skał, płaszczyna – jednym wielkim cmentarzem. [...] to kraina zaklęta i przeklęta przez złego ducha” (r. V).

Modne i nowoczesne koncepty przychodzą mu do głowy, gdy jako namiętny myśliwy z nudów zastrzelił pelikana. Wpada wtedy w tragicomiczne poczucie humoru i przemawia do swej skrzydlatej ofiary:

„Przechodzisz do Nirwany, miły ptaku – rzekłem do niego – i niepotrzebnie życia żałujesz: wszyscy się tam znajdziemy. Ale mimo tej filozoficznej uwagi było mi przykro i doznawałem darwinistycznych wyrzutów sumienia po zamordowaniu tego dzio-batego bliźniego. Odtąd też dałem pelikanom pokój i kupiłem nawet moim kapitanom piwa za obietnicę, że nie będą ich mordować” [podkr. – A.B.] (r. VII.).

Chwilę później wypowiada, do dziś niepokojące niektórych, bezbożne wyznanie:

„I znowu popadałem w ów panteizm, który tysiące lat temu śnił się już ludziom nad brzegami Gangesu, na górach Iranu i nad błękitnymi falami Archipelagu. Zdawało mi się, że ten świat ptaków i moje żółte wyspy piaszczyste, i fale płynące z gwarem i łkaniem z niezmiernych przestrzeni, i wiatr, który porusza głupie, tłuste roślinki rosnące na słonym gruncie: że to wszystko ma tylko jedną wielką duszę, że to jeden wielki Zeus grecki, któremu podobało się wziąć na się szatę zwaną przez nas światem zjawisk” [podkr. – A.B.] (r. VII.).

Erudycyjne popisy estety przeżywającego spotkanie z niespotykaną wcześniej potęgą żywiołów natury ustają jednak w następnych korespondencjach. W kolejnej malarskiej wizji rozprawia się z panteizmem pokazując czytelnikowi, że indywidualne, osobowe istnienie człowieka jest nie do pogodzenia z prastarą, pogańską koncepcją świata:

„Niepojęty urok ma dla mnie zawsze ta chwila, w której Ormuzd kończy zwycięską walkę z Arimanem. Jest coś mistycznego w naturze, gdy powietrze poczyna nasycać się z wolna bladym światłem: coraz nowe przedmioty [...] wychylają się stopniowo z cienia; światło określa ich kontury, [...] rzekłbyś, ciemność miesza ze sobą przedmioty, unicestwia i roztopia je w sobie. [...] Jest to półistnienie, półnicość, półwid i półmara; jest to na koniec szara granica między panteistycznym nieosobowym światem pomroki a budzeniem się życia indywidualnego” [podkr. – A.B.] (r. XII.).

Zachodem słońca zachwyca się z pokładu statku na Pacyfiku. Tym razem w marynistyczno-mistycznym obrazie pojawiają się: „krajina zaziemska, gdzie miłość jest wieczna”; „Wyspa Anielska” i katolicki kapłan odmawiający brewiarz. W tych zjawiskach pisarz widzi «porządek Boski, porządek biblijny, który pozwala człowiekowi znaleźć i zrozumieć swoje miejsce w świecie, który jest źródłem ludzkiej natury i ludzkiej godności»²⁰. Dlatego pisarz „nie wstydzi się poetycznych uniesień” i nie krępuje się wspomnieć Matkę Bożą, którą wzywa słowami średniowiecznego hymnu o Gwieździe Morza:

Droga złocista ginie na krańcu widnokręgu w morzu z purpury. Nie umiem, nie umiem tego wszystkiego opisać! Mimo woli pytasz się, czy ta droga nie prowadzi do jakiej krainy zaziemskiej [...] gdzie miłość jest wieczna, gdzie poetyczna cisza i upojenie wiecznie panują. Nie wstydzisz się marzeń [...] Nie ma nic prostszego nad majestat.[...] Wkrótce zostaje na pokładzie tylko dwóch: jakiś ksiądz meksykański i ja. Ksiądz chodzi spokojnym krokiem i poglądając na gwiazdy mówi pacierz; ja siedzę na ławce i patrzę na światła migające z dala w oknach domów. Skończywszy pacierze ksiądz zbliża się do mnie. – *Bonita noche!* (piękna noc) – mówi z cicha, jakby się obawiał spłoszyć jej urok. Skłaniam głowę na znak potwierdzenia, ale nie mam ochoty do rozmowy, więc ksiądz powraca do modlitwy: – *Ave, stella...*” (r. XI.).

Powrót na pustynię znów da mu możliwość medytacji nad nicością.

²⁰ A. Kołakowska, *Bóg, którego nie znam*, „Teofil”, 2012, nr 2 (31), s. 42.

Chociaż pustka szumi mu w głowie, to jednak nie może pozostawić czytelników nad Wisłą bez tego przejmującego obrazu nihilizmu:

„Ta pustka i bezprzedmiotowość ma jednak swój urok, ale to dziwny jakiś urok bez treści. [...] Czasem powracało mi wrażenie, że [...] to nierozbudzony jeszcze do życia szmat ziemi, który wynurzywszy się z bezdni po potopie, czeka dopiero na stworzenie. [...] Jechaliśmy jeszcze z pół godziny nie dostrzegając naokół ani jednego przedmiotu. Nicość założyła tu sobie królestwo. Nie tylko zmysły, ale i myśl czuje tu jakiś brak przygniatający. W krainie przedmiotów myśl wyleciawszy z głowy zwykła wracać jak pszczoła obładowana miodem wrażeń; tu wraca tylko zniechęcona, czcza, zmęczona i złamana.[...] Słowo „pustynia” szumi w głowie, a nie przyobleka się w żadne kształty [...] Jak zabłąkana wędrowiec konający z pragnienia woła: „Wody!” – tak mdlejąca wyobraźnia woła tu ostatkiem sił: „Przedmiotów!” [podkr. – A.B.] (r. XI).

Wybór malarsko-filozoficznych cytatów z *Listów* zakończyć chcę opisem gór Sierra Nevada, które dały mu natchnienie do wykładu z teodycei:

„Umysł ludzki tak jest zorganizowany, że [...] chce wiedzieć przyczynę, zawsze szuka celu. A ta kamienna kraina olbrzymiej bezmyślności nie zaspokaja tych pytań, nie odpowiada nic, milczy – śpi. Stąd powstaje pewien rozbrat między nią a ludzkim umysłem i zmysłami. [...] Ot! Rozum po prostu mówi, że tą siłą, która wzniosła owe góry, można by stworzyć cały świat żywy, żyjący, kochający [...] Indianie mówią, że te góry stworzył zły duch. [...] Ale diabeł rzadko bywa bezmyślny: okolica zaś ta wygląda tak, jakby demon, który ją stworzył, stworzył ją w chwili pomieszania zmysłów” [podkr. – A.B.] (r. XII).

Zakończenie

Pytanie czy *Listy z podróży do Ameryki* świadczą o kształtowaniu się dojrzałej wiary samego pisarza, czy też jest to wolteriańskie wymyślanie

Boga²¹ dla potrzeb ludzkości pozostanie nierozstrzygnięte. Dzieje się tak z woli samego pisarza, który dobrze wiedział, iż w literaturze, odpowiedzi zależą od wrażliwości czytelnika i od pytań, z którymi przystąpił on przed lekturą. W oczach teologa i kaznodziei amerykańskie obrazy i wyznania Sienkiewicza układają się w całość, którą według św. Tomasza z Akwinu moglibyśmy określić jako *preambula fidei* dla tych, co pozytywizmem i sceptycyzmem już nieco się rozczarowali i zmęczyli. Sienkiewicz podpatrując zdobywców Dzikiego Zachodu, którzy idąc *Za chlebem* porzucili oświeconą Europę widzi, że „człowiek religijny [...] ma w swej świadomości kategorie, które nadają sens jego życiu [...] i wyczuwa istnienie sensu”²². Być może jedną z przyczyn owych niedopowiedzeń autora jest chęć rozszerzania ruchu nowoczesnego konserwatyzmu poza granice konfesyjne. Trzecie pokolenie konserwatystów europejskich zaczynało już rozumieć, że osobista wiara i religijność nie są konieczne do tego, aby stać na straży chrześcijańskiego humanizmu. Jak pisze Agnieszka Kołakowska: „w Biblii [...] można szukać korzeni podstawowych wartości, niekoniecznie wierząc w Boga”²³. Sienkiewicz zawsze kładł nacisk na indywidualną odpowiedzialność i zdolność człowieka do samodzielnego myślenia. Dlatego wracając do Kraju jako 33. letni, dojrzały mężczyzna zgodziłby się z polską publicystką, która twierdzi, „że nie znajdziemy poza religią wystarczająco silnego i przekonującego źródła moralności czy godności ludzkiej. [...] Jeśli nie uznajemy, że religia jest takim źródłem, pozostanie nam tylko relatywizm. Chodzi mi o to, żeby Kościół krzewił świadomość chrześcijańskiego kontekstu naszego zachodniego świata, a nie tylko propagował katolicyzm”²⁴.

Streszczenie

W niniejszym artykule autor analizując wczesną twórczość Henryka Sienkiewicza, wydobywa z niej wątki chrześcijańskie. Chce bowiem odpowiedzieć na tytułowe pytanie: czy *Listy z podróży do Ameryki* polskiego noblisty, to projekt apologetyczny czy też konserwatywny.

²¹ *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*. Gdyby Bóg nie istniał, koniecznością stałoby się wynalezienie go (lub inne tłumaczenie: Gdyby Boga nie było, należałoby Go wymyślić).

²² K. Dorosz, *Tęsknota za sensem*, s. 58.

²³ A. Kołakowska, *Bóg, którego nie znam*, s. 50.

²⁴ Tamże, s. 56.

Słowa kluczowe: *Sienkiewicz, chrześcijaństwo, konserwatyzm, apologetyka.*

Apologetic or conservative project? On the letters from a trip to America by Henryk Sienkiewicz

Summary

In this article, the author analyzes the early works of Henryk Sienkiewicz bringing out the themes of Christianity. He wants to find the answer to the title question whether *The Letters from the Trip to America* written by the Polish Nobel laureate are an apologetic or conservative project.

Key words: *Sienkiewicz, Christianity, conservatism, apologetics.*

KS. RAFAŁ BINIEK

„LETZTE GESPRÄCHE“ ALS GEISTLICHES UND THEOLOGISCHES „TESTAMENT“ VON JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI.

Inhalt: 1. Zentralität des Glaubens; 2. Das Petrusamt als Kreuzesnachfolge; 3. Eschatologie: die „letzten Dinge“.

„Glauben ist nichts anderes, als in der Nacht der Welt die Hand Gottes berühren und so – in der Stille – das Wort hören, die Liebe sehen“. Diese Worte aus einer der letzten Ansprachen Benedikts XVI. als Papst, die er am 23. Februar 2013 zum Abschluss der Fastenexerzitien für die Römische Kurie gehalten hat, stehen als Leitsatz am Anfang des eigenartigen Buches, das 2016 unter dem Titel „Letzte Gespräche“ erschienen ist und die Aufzeichnung der Interviews bildet, die der Journalist Peter Seewald mit Benedikt XVI. kurz vor und nach seinem Amtsverzicht geführt hat¹. Es ist meiner Meinung nach kein Zufall, dass gerade dieses Zitat dafür ausgewählt wurde. Obwohl die Gespräche vor allem von einem von Peter Seewald ausdrücklich genannten biographischen Interesse geprägt sind², bringt dieser programmatische Satz auch eine andere Absicht zum Ausdruck, die nach meiner Einschätzung dem Antwortenden als einem großen Theologen und Hirten ebenfalls ein großes Anliegen gewesen sein konnte, nämlich: ein geistliches und theologisches „Testament“ zu hinterlassen und damit sein Lebenswerk abzuschließen, in dem – laut Peter Seewald – „ein Schatz für die Zukunft liegt“³. Mein kleiner Beitrag bildet einen Versuch, die ausge-

ks. dr Rafał Biniek – kapłan diecezji gliwickiej, studia doktoranckie z teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Würzburgu w Niemczech (2013-2016), obecnie habilitant na Katolickim Uniwersytecie Eichstätt-Ingolstadt i duszpasterz w Bambergu. Adres: Eckbertstr. 30, 96052 Bamberg, Niemcy. E-Mail: rbiniek1986@gmail.com

¹ BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche*. Mit Peter Seewald, München 2016. Zur Entstehung siehe das Vorwort von Peter Seewald: ebd., 11-21.

² Vgl. ebd., 21.

³ Ebd.

wählten theologisch relevanten Aussagen Benedikts XVI. aus dem Buch „Letzte Gespräche“ darzulegen sowie im Kontext seiner früheren theologischen Werke bzw. lehramtlichen Texte zu kommentieren und einzuschätzen.

1. Zentralität des Glaubens

Das wohl bekannteste Werk Joseph Ratzingers ist das erstmals 1968 veröffentlichte und zuletzt im Band 4 der Gesammelten Schriften enthaltene Buch „Einführung in das Christentum“. Es ist aus den „Vorlesungen über das Apostolische Bekenntnis“ hervorgegangen, die er im Sommersemester 1967 in Tübingen für Hörer aller Fakultäten gehalten hat⁴. In seinem Vorwort zur ersten Auflage formuliert der Autor selbst das Ziel des Buches wie folgt: „Es will helfen, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen, ihn auslegen, ohne ihn umzumünzen in ein Gerede, das nur mühsam eine völlige geistige Leere verdeckt.“⁵ Eine wichtige Rolle spielt dabei das Thema der Vernunft des Glaubens⁶ bzw. des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, das sich wie ein roter Faden durch die ganze theologische Tätigkeit Ratzingers zieht, von seiner Antrittsvorlesung als Professor für Fundamentaltheologie in Bonn am 24. Juni 1959⁷ bis zu seiner „Abschiedsvorlesung“, die er schon als Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 in Regensburg gehalten hat⁸. Auch mit anderen Aspekten des christlichen Glaubens hat sich Ratzinger in zahlreichen Beiträgen beschäftigt⁹. Man kann sagen, dass das theologi-

⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., *Vorwort*, in: J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge* (JRGS 4), Freiburg 2014, 5.

⁵ RATZINGER, *Vorwort zur ersten Auflage*, in: DERS., *Einführung in das Christentum* (s. Anm. 4), 32.

⁶ Vgl. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (s. Anm. 4), 84-88.

⁷ RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, hrsg. v. H. SONNEMANS, Trier 2006.

⁸ BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: DERS., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann, Freiburg 2006, 12-32. Insgesamt zu diesem Problemkreis im theologischen Denken Ratzingers siehe: M. SCHULZ, *Wenn das Salz des Evangeliums ‚dumm‘ geworden ist. Zu Joseph Ratzingers / Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft*, in: G. L. MÜLLER (Hg.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2007, 19-53.

⁹ Siehe z. B. die folgenden Bände der Gesammelten Schriften: RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Anm. 4); DERS., *Glaube in Schrift und Tradition* (JRGS 9/1 u. JRGS 9/2), Freiburg 2016. Eine zusammenfassende Darstellung der Glaubensauffassung von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. bietet: L. WERNER, *Das Ja des Glaubens. Was nach Benedikt XVI. den*

sche Denken Joseph Ratzingers von Anfang bis Ende von der Zentralität des Glaubens gekennzeichnet ist.

Das Gleiche gilt auch für das Pontifikat Benedikts XVI., das mit dem programmatischen Satz des Papstes „Wer glaubt, ist nie allein“¹⁰ eröffnet und mit dem Jahr des Glaubens abgeschlossen wurde. Er selbst stellt in „Letzten Gesprächen“ Folgendes fest: „Ich konnte keine langfristigen Dinge angehen. So etwas muss man machen, wenn man Zeit vor sich hat. Ich hatte das Bewusstsein, dass mein Auftrag anderer Art ist, dass ich vor allen Dingen versuchen musste, zu zeigen, was Glaube in der heutigen Welt bedeutet, wieder *die Zentralität des Glaubens an Gott* herauszustellen und den Menschen *Mut zum Glauben* zu geben, Mut, ihn in dieser Welt konkret zu leben“¹¹. Ich bin der Meinung, dass diese Worte nicht nur das Selbstbewusstsein des deutschen Papstes ausdrücken, sondern auch eine Art Testament des großen Theologen auf dem Papstthron bilden. Er will uns – und damit meine ich nicht nur Theologen, sondern alle Glaubenden – dazu ermutigen, dem Glauben an Gott die erste Stelle in unserem Leben zuzuschreiben – auch heute, im 21. Jahrhundert! Gerade jetzt, in einer Zeit, in der man als glaubender Christ besonders stark „den Druck der Gottlosigkeit (...), den Druck der Abwesenheit des Glaubens bis tief in die Kirche hinein“¹² empfindet, ist eine solche Ermutigung vonseiten des Kirchenoberhauptes sehr wichtig. Und wenn es dem Papst darum geht, auf die zentrale Rolle des Glaubens im Leben der Menschen hinzuweisen, dann steht dies in Zusammenhang mit dem Hauptanliegen des Buches „Einführung in das Christentum“ („den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen“), das wiederum im Gedanken des personalen Charakters des Glaubens seine tiefste Grundlage findet. Ratzinger schreibt: „Christlicher Glaube lebt davon, dass es nicht bloß objektiven Sinn gibt, sondern dass dieser Sinn mich kennt und liebt, dass ich ihm mich anvertrauen kann mit der Gebärde des Kindes, das im Du der Mutter all sein Fragen geborgen weiß. So ist Glaube, Vertrauen und Liebe letztlich eins, und alle Inhalte, um die der Glaube kreist, sind nur Konkretisierungen der alles tragenden Wende, des ‚Ich glaube an dich‘ – der Entdeckung Gottes im Antlitz des Menschen Jesus von Nazareth“¹³. In der Mitte

Glauben aus- und lebendig macht, MIPB 6 (2013), 52-64.

¹⁰ BENEDIKT XVI., *Heilige Messe zur Amtseinführung*, in: VApS Nr. 168, 30-36, hier: 30.

¹¹ BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche* (s. Anm. 1), 28. Hervorhebungen im Text: R.B.

¹² *Ebd.*, 33.

¹³ RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (s. Anm. 4), 89.

des christlichen Glaubens, der das zentrale Thema im theologischen Denken Ratzingers bildet, steht also nicht eine Idee, sondern eine Person, ein Du: Jesus Christus, der menschengewordene Sohn Gottes¹⁴. In diesem Kontext ist es auch nicht verwunderlich, dass es Benedikt XVI. sehr wichtig war, sein letztes großes theologisches Werk über Jesus von Nazareth¹⁵ trotz seiner Wahl zum Papst zu Ende zu bringen und damit die Zentralität des Glaubens an Jesus Christus noch einmal deutlich hervorzuheben. Christoph Schönborn betrachtet dieses Buch als die Fortsetzung des Bekenntnisses des Apostels Petrus zu Jesus, die der Papst als Petrusnachfolger in der Welt von heute vollzieht. Darin sieht der österreichische Kardinal den „Kern seiner Aufgabe“¹⁶. Damit sind wir beim nächsten wichtigen Thema der „Letzten Gespräche“ angelangt, nämlich der Theologie des Petrusamtes¹⁷.

2. Das Petrusamt als Kreuzesnachfolge

Laut mehreren Kennern der Ratzingerschen Ekklesiologie spielt in seiner Primatsauffassung der Gedanke des martyrologischen Charakters des Petrusamtes die zentrale Rolle¹⁸. Der Ausgangspunkt ist dabei der Titel Vi-

¹⁴ Vgl. auch: BENEDIKT XVI., *Enzyklika Deus Caritas est* (VApS Nr. 171), 1: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.“

¹⁵ Das Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ist ursprünglich in drei Teilen erschienen (Teil I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, 2007; Teil II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, 2010; Prolog: Die Kindheitsgeschichten, 2012). Als Ganzes wurde das Werk abgedruckt in: RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie*. Erster Teilband (JRGS 6/1), Freiburg 2013.

¹⁶ CH. SCHÖNBORN, *Der Papst auf der Agora. Über einen Anspruch, den allein Gott stellen kann*, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger. Mit Beiträgen von: Karl Lehmann, Christoph Schönborn, Adolf Holl, Klaus Berger, Hans Küng, Hans Albert u.a., Berlin 2007, 9-17, hier: 9.

¹⁷ Mit diesem Thema beschäftige ich mich ausführlich in meiner Dissertation. Siehe: R. BINIEK, *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom im Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron* (Forum Fundamentaltheologie 8), Frankfurt am Main 2017. Siehe auch: W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers*, in: CH. SCHALLER (Hg.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (RaSt 4), Regensburg 2011, 153-201; sowie – in polnischer Sprache: K. GÓZDŹ, *Prymat według Josepha Ratzingera*, in: *Studia Nauk Teologicznych PAN* 10 (2015) 67-79.

¹⁸ Vgl. K. KOCH, *Die Primatstheologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in ökumenischer Perspektive*, in: M. C. HASTETTER / CH. OHLY (Hg.), *Dienst und Einheit. Reflexionen zum*

carius Christi. Ratzinger selbst fasst seine diesbezüglichen Ausführungen folgendermaßen zusammen: „Vicarius Christi ist ein zutiefst kreuzestheologischer Titel und darin eine Auslegung von Mt 16,16-19 und von Joh 21,15-19 auf ihre innere Einheit hin. Zur Bindung, die von Joh 21 her als definierendes Kennzeichen des Papstamtes zu bezeichnen ist, wird es ohne Zweifel auch gehören, dass dieses Hineingebundensein in den Willen Gottes, der im Wort Gottes ausgesagt ist, Hineingebundensein in das Wir der ganzen Kirche bedeutet: Kollegialität und Primat sind aufeinander verwiesen. Aber sie lösen sich nicht so ineinander auf, dass die persönliche Verantwortung zuletzt in anonymen Gremien verschwindet. Gerade in ihrer Unabtrennbarkeit dient sie der Einheit, die sie zweifellos umso mehr bewirken wird, je mehr sie ihrer kreuzestheologischen Gestalt treu bleibt.“¹⁹

Im Interview, das dem Buch „Letzte Gespräche“ zugrunde liegt, erinnert Peter Seewald in einer Frage an die von Ratzinger in diesem Kontext zitierten Worte von Kardinal Reginald Pole (1500-1558): „Das Kreuz ist der eigentliche Ort des Stellvertreters Christi“²⁰. Benedikt XVI. weist in seiner Antwort auf die bleibende Aktualität dieses Satzes. Er führt aus: „Es bleibt auch wahr, und zwar dadurch, dass der Papst jeden Tag das Zeugnis ablegen muss, jeden Tag dem Kreuz ausgesetzt ist und immer auch das *Martyria* da sein wird, im Sinn des Erleidens der Welt und ihrer Probleme. Das ist etwas sehr Wichtiges. Wenn ein Papst immer nur Beifall bekäme, müsste er sich fragen, ob er etwas nicht richtig macht. (...) Es wird immer Widerspruch geben, und der Papst wird immer Zeichen des Widerspruchs sein.“²¹ Dass es im Pontifikat Benedikts XVI. sogar sehr viel Widerspruch gegeben hat, kann niemand bezweifeln. Es sei nur an die Empörungswellen nach der Regensburger Vorlesung (2006) und der Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft (2009) erinnert. Die

petrinischen Amt in ökumenischer Perspektive, Festschrift für Stephan Otto Horn zum 80. Geburtstag, Sankt Ottilien 2014, 15-37, hier: 19. Ausführlich beschäftigen sich mit diesem Thema folgende Beiträge: M. H. HEIM, *In der Einheit wirkt der Eine. Macht und Ohnmacht des Petrusamtes am Beispiel von Papst Benedikt XVI.*, in: HASTETTER / OHLY (Hg.), *Dienst und Einheit*, 38-64; J. ZÖHRER, *Die roten Schuhe des Papstes oder Martyria als Grundkategorie der Theologie des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, in: HASTETTER / OHLY (Hg.), *Dienst und Einheit*, 65-98.

¹⁹ RATZINGER, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*. Erster Teilband (JRGS 8/1), 660-675, hier: 674.

²⁰ Die Frage Peter Seewalds in: BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche* (s. Anm. 1), 44. Vgl. RATZINGER, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes* (s. Anm. 19), 673 f.

²¹ BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche* (s. Anm. 1), 44.

demütige Art und Weise, wie er mit der Kritik umgegangen ist, ist meiner Meinung nach das deutlichste Zeichen seiner Größe. Dies gilt eigentlich für alle Bereiche seines päpstlichen Dienstes. Der orthodoxe Theologe Stefanos Athanasiou würdigt Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. als einen Menschen, der „einen Primat der Demut in sich trägt“²². Man kann dem ohne weiteres zustimmen. Papst Benedikt XVI. ist mit seiner Amtsausübung dem Theologen Joseph Ratzinger und seiner Idee vom martyrologischen Charakter des Petrusamtes treu geblieben. Und dies gehört meiner Meinung nach zu seinem geistlichen und theologischen Testament, das in den „Letzten Gesprächen“ noch einmal zum Ausdruck kommt. Auch der Amtsverzicht, dem Peter Seewald in diesem Interview mit Benedikt XVI. verständlicherweise sehr viel Aufmerksamkeit schenkt²³, kann meines Erachtens als die letzte Konsequenz dieser Treue betrachtet werden. Oder vielleicht die vorletzte. Denn es geht ja nach dem Amtsverzicht weiter. Für mich ist es wirklich beeindruckend, wie Benedikt XVI. als emeritierter Papst den Primat der Demut weiter ausübt. Am besten drücken dies seine eigenen Worte aus, mit denen er auf die Frage Peter Seewalds antwortet: „Gibt es Dinge, die Sie noch unbedingt erledigen möchten?“ Die Antwort Benedikts XVI. lautet: „Nicht in dem Sinn, dass ich der Menschheit noch etwas hinterlassen möchte. In dem Sinn aber wohl, dass ich meinen Dienst im Gebet weiterführe.“²⁴ Damit hinterlässt er aber noch etwas, nämlich ein Zeugnis für den Primat des Gebets im christlichen Leben und Handeln. Das ist das nächste Element des geistlichen Testaments des deutschen Papstes.

3. Eschatologie: die „letzten Dinge“

In seiner Autobiographie stellt Joseph Ratzinger fest, dass er „die Eschatologie für die Dogmatik von Auer“ als sein „am meisten durchgear-

²² S. ATHANASIOU, *Primat der Demut als Primat der Liebe. Der wahre Primat im Leben des Bischofs*, in: HASTETTER / OHLY (Hg.), *Dienst und Einheit* (s. Anm. 18), 162-176, hier: 175. Siehe dazu auch: J. ROSS, *Gott ist wichtig, ich bin es nicht. Benedikt XVI. wird nicht als Kirchenfürst in Erinnerung bleiben, sondern als Erneuerer des Glaubens*, in: J. H. TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg 2013, 500-503. Roß bringt die von Athanasiou betonte Demut des deutschen Papstes in Zusammenhang mit der Zentralität des Glaubens, von der im ersten Abschnitt meines Beitrags die Rede war.

²³ Vgl. BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche* (s. Anm. 1), 38-50.

²⁴ *Ebd.*, 31.

beitetes Werk“ ansieht²⁵. Es handelt sich um das erstmals 1977 veröffentlichte Buch „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“, das zuletzt – gemeinsam mit anderen Beiträgen Ratzingers zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung – im Band 10 der Gesammelten Schriften²⁶ abgedruckt wurde. In seinem Vorwort zur Neuauflage 2007 drückt Benedikt XVI. seine Hoffnung aus, dass sein Versuch von 1977 „bei all seinen Unzulänglichkeiten doch helfen kann, die Hoffnung besser zu verstehen, die uns der Glaube an Christus schenkt und sie als gegenwärtige Zusage an uns neu wahrzunehmen“²⁷. Diese am Fest Allerheiligen 2006 unterzeichneten Worte zeigen, wie wichtig und aktuell dieses Thema für den deutschen Papst war. Ein Jahr später hat er diesem Problemkreis seine zweite Enzyklika gewidmet²⁸. In diesem Schreiben knüpft Benedikt XVI. noch einmal an „zentrale Elemente seiner Eschatologie“ an²⁹.

In diesem Kontext wundert es nicht, dass Peter Seewald in seinem letzten Interview mit Benedikt XVI. die eschatologischen Fragen als eine der Grundthemen der Theologie seines Gesprächspartners anspricht³⁰. Der Papst unterscheidet in seiner Antwort zunächst zwei Schichten; die „mehr theologische“ und die „ganz menschliche“. Die zweite Dimension meint einfach die erwartete Freude über das Wiedersehen mit den Eltern, Geschwistern und Freunden. Uns interessiert aber vor allem die theologische Seite der eschatologischen Erwartung Benedikts, die ich für einen Teil seines geistlichen und theologischen Testaments halte. Der emeritierte Papst führt aus: „Ein großer Trost und auch ein großer Gedanke ist hier, was der heilige Augustinus sagt. Er legt das Psalmwort ‘Sucht immerdar sein An-

²⁵ RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München 2015 (1. Auflage der Neuauflage), 175 f.

²⁶ RATZINGER, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* (JRGS 10), Freiburg 2012. Die Eschatologie Ratzingers wird ausführlich dargestellt in: G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986. Siehe auch die Beiträge im folgenden Sammelband: G. NACHTWEI (Hg.), *Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger* (RaSt 8), Regensburg 2015.

²⁷ RATZINGER, *Auferstehung und ewiges Leben* (s. Anm. 26), 35.

²⁸ BENEDIKT XVI., *Enzyklika Spe salvi* (VApS Nr. 179).

²⁹ M. REMENYI / J. H. TÜCK, *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika Spe salvi*, in: TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst* (s. Anm. 22), 58-82, hier: 62. Die Verwurzelung dieser Enzyklika im Denken des Theologen Joseph Ratzinger analysiert ausführlich: R. VODERHOLZER, „*Spe salvi*“ – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika, in: J. KREIML (Hg.), *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2010, 186-211, bes. 187-194.

³⁰ BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche* (s. Anm. 1), 35-37.

gesicht' aus und sagt: Dieses ‚immerdar‘ gilt die ganze Ewigkeit. Gott ist so groß, dass wir nie fertig sind. Er ist immer neu. Es gibt eine immerwährende, unendliche Bewegung neuen Entdeckens und neuer Freude.“³¹ Und noch ein Gedanke ist Benedikt XVI. sehr wichtig, nämlich derjenige des Gemeinschaftscharakters der Seligkeit, der darin besteht, „dass man sozusagen in den großen Ozean der Freude und der Liebe eintaucht“³². Damit hinterlässt uns der deutsche Papst als sein Vermächtnis die Frohe Botschaft der christlichen Hoffnung auf das ewige Leben in Gemeinschaft mit Gott, der die Liebe ist – die Botschaft, die sich – im engen Zusammenhang mit der Zentralität des Glaubens – wie ein roter Faden durch das ganze Pontifikat Benedikts XVI. zieht.

Im Abschnitt über das Petrusamt habe ich auf die Absicht Benedikts XVI. aufmerksam gemacht, er habe nicht vor, der Menschheit noch etwas zu hinterlassen. Trotzdem bin ich der Meinung, dass er im Buch „Letzte Gespräche“ etwas sehr Wichtiges und Wertvolles hinterlassen hat: ein geistliches und theologisches Testament, das noch einmal die zentralen Themen seines Denkens und päpstlichen Dienstes aufgreift und den Lesern Orientierung und Mut zum christlichen Zeugnis in der Welt von heute zu schenken vermag. Dafür bin ich – und ich bin sicher, dass nicht nur ich – Papst Benedikt XVI. sehr dankbar.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt die ausgewählten theologisch relevanten Aussagen aus dem Buch Benedikts XVI. „Letzte Gespräche“ vor und kommentiert sie im Kontext seiner früheren theologischen Werke. Anhand der Überlegungen über die Zentralität des Glaubens und über das Petrusamt sowie einiger eschatologischen Gedanken wird damit ein geistliches und theologisches „Testament“ des großen Theologen und Papstes gewonnen.

Schlüsselworte: *Benedikt XVI., Papst, Glaube, Petrusamt, Eschatologie*

³¹ *Ebd.*, 36.

³² *Ebd.*, 37.

"Last Testament: In His Own Words" as a spiritual and theological testament of Joseph Ratzinger / Benedikt XVI

Summary

The article present select theologically relevant statements from the book "Last Testament" of Benedict XVI and comment them in the context of his former theological works. With the reflections on the central place of the faith and on the Office of Peter as well as some eschatological thoughts is won a spiritual and theological testament of the great theologian and pope.

Key words: *Benedict XVI, pope, faith, Office of Peter, eschatology.*

„Ostatnie rozmowy” jako duchowy i teologiczny „testament” Józefa Ratzingera/Benedykta XVI

Streszczenie

Artykuł przedstawia wybrane, teologicznie istotne wypowiedzi z książki Benedykta XVI. „Ostatnie rozmowy” oraz komentuje je w kontekście jego wcześniejszych dzieł teologicznych. Zaprezentowane refleksje na temat centralnej roli wiary, rozważania dotyczące urzędu Piotrowego i przemyślenia z zakresu eschatologii stanowią według autora duchowy i teologiczny „testament” tego wielkiego teologa i papieża.

Słowa kluczowe: *Benedykt XVI., papież, wiara, urząd Piotrowy, eschatologia.*

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI

O KRYZYSIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W PISMACH LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Treść: Wstęp; 1. „Stary – nowy” kryzys; 2. Kryteria przynależności do chrześcijaństwa; 3. Zatarcie granic pomiędzy *sacrum* i *profanum*; 4. Kryzys chrześcijaństwa jako efekt uboczny działania samego Kościoła; Podsumowanie.

Wstęp

Stosunek Leszka Kołakowskiego (1927-2009) do chrześcijaństwa wpisuje się w całożyciowy proces ewolucji jego poglądów, od zacieklego krytyka¹ do sympatyka wiary chrześcijańskiej. On sam przyznał, że to, co pisał w latach młodości, jest szkodliwe, a w jego duszy zaszły wyraźne zmiany, choć nigdy tych zmian wprost nie scharakteryzował². L. Kołakowski relacjonuje to w prostych słowach: *We wczesnych swoich latach, kiedy bardzo nie lubiłem Kościoła i dogmatów, pisałem o religii rozmaite rzeczy, których bym nie napisał później i które uważam za niedobre czy wręcz w ogólności za szkodliwe. To oczywiste, że z czasem nastąpiły w mojej duszy jakieś zmiany, ale ja o duszy swojej nigdy nie starałem się pisać, przynajmniej nie explicite*³.

Można rzec, że cała droga życiowa polskiego filozofa stanowi dowód na to, że człowiek, który w sposób otwarty i uczciwy poszukuje rozwiązań problemów egzystencjalnych, w końcu jakoś zbliży się do chrześcijaństwa⁴.

ks. mgr lic. Mariusz Chrostowski – ur. w 1988 roku w Makowie Mazowieckim, studia filozoficzno-teologiczne ukończył na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2014 roku (Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży) dyplomem magistra teologii i przyjął święcenia kapłańskie w Łomży. Obecnie doktorant na Wydziale Pedagogiczno-Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt (Niemcy).

¹ Por. B. PIWOWARCZYK, *Odczytać Kołakowskiego*, s. 109.

² Z. MENTZEL, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, s. 80, 191.

³ *Tamże*, s. 80.

⁴ Por. J. MICHALIK, *Raport o stanie wiary w Polsce*, Radom 2011, s. 147.

L. Kołakowski nie może być, rzecz jasna, uznany za *oficjalnego strażnika wiary*, lecz raczej za *samozwańczego adwokata Kościoła ubogiego i ubogich*⁵. Z tego też powodu spojrzenie L. Kołakowskiego na zagadnienie kryzysu chrześcijaństwa wydaje się być niezwykle interesujące, ponieważ pochodzi od kogoś z zewnątrz. Od człowieka, który nigdy nie znalazł się w oficjalnie w centrum wspólnoty ludzi wierzących⁶.

1. „Stary – nowy” kryzys

„Kryzys” to słowo, które od kilkudziesięciu lat należy do najczęściej używanych rzeczowników w sferze publicznej. Bywa tak, że stosuje się je na określenie „niedostatku” (np. „kryzys żywnościowy”); innym razem oznacza ono słabnące formy życia społecznego (np. „kryzys rodziny”); jeszcze w innej sytuacji określa się nim jakąś gwałtowną albo stopniową zmianę (np. „kryzys rewolucyjny”, „kryzys zaufania do rządu”). Jak widać, słowo to używane bywa w znaczeniach niejednokrotnie odległych od pierwotnego sensu, gdyż samo słowo „*krino*” oznacza tyle, co „oddzielać” albo wtórnie „odróżniać”, a także „osądzać”. „Kryzys” zaczął więc faktycznie oznaczać nie jakąkolwiek zmianę, lecz bardzo gwałtowne przerwanie ciągłości. Uniwersalizacja tego słowa ukazuje, że wszystkie składniki cywilizacji, w której żyjemy, są dotknięte niepewnością co do swych dalszych losów⁷.

Temat kryzysu dotykającego chrześcijaństwo nie jest nowy, gdyż już w starożytnym piśmiennictwie spotyka się ubolewanie czy też lament nad upadkiem moralnym Kościoła i całej tej społeczności. Od IV wieku, czyli od czasów konstantyńskich, literatura eklezjologiczna nacechowana jest nostalgią za Kościołem męczenników. Wieki zaś późniejsze, m.in. XVI i XVII, przyniosły w Europie natłok mniejszych i większych grup, z których każda uważała, że posiada monopol na poprawne określenie treści chrześcijaństwa⁸. Radykalne zmiany wiążą się również z Oświeceniem, kiedy zaczęto pokładać zaufanie w rozumie niezawisłym od jakiegokolwiek religii⁹. Gdy obecnie rozważamy temat kryzysu chrześcijaństwa, *mamy na myśli*

⁵ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Krótką rozprawa o teokracji*, w: tegoż, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 251; por. L. Por. M. BARDEL, Ł. TISCHNER, „Zgroza nagłych cisz”. *Trudne dziedzictwo filozofa. Dyskusja z udziałem o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego, Pawła Kłoczowskiego, Jarosława Kuisza oraz Karola Tarnowskiego*, „Znak” 2/2010, s. 21.

⁶ Por. M. BARDEL, Ł. TISCHNER „Zgroza nagłych cisz”... s. 22.

⁷ Por. L. KOŁAKOWSKI, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. s. 224-225.

⁸ Por. *tamże*.

⁹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 71.

najczęściej tyle, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci – jak podkreśla L. Kołakowski – coraz większy odsetek ludzi w krajach tradycyjnie chrześcijańskich bądź nie uważa się już za chrześcijan, bądź nie uczestniczy czy prawie nie uczestniczy w kościelnych obrzędach, bądź po prostu nie wykazuje, by wierzenia i normy moralne swoiście z chrześcijańskiej tradycji pochodzące miały jakkolwiek uchwytny wpływ na ich zachowanie¹⁰.

Tendencje te obecne są również w Polsce, gdzie w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, rozwinęła się przyjaźń między Kościołem katolickim i polską inteligencją w obliczu przemian społeczno-politycznych, które miały nastąpić. Taki obrót rzeczy został radykalnie przerwany wraz z nastaniem nowej epoki, w którą Kościół wkraczał w aurze zarozumiałego triumfalizmu¹¹. L. Kołakowski stwierdza (nie do końca mając rację), że przejawy tego triumfalizmu zawierały żądania dla Kościoła różnych przywilejów w życiu społecznym i prawodawstwie, a także pokazy chciwości w akcjach rewindykacyjnych; zniechęciło to wielu ludzi i spowodowało wzrost antyklerykalnych nastrojów, co z kolei sprawiło, że różne ważne ośrodki katolickie zachorowały na samonapędzający się kompleks obłąkanej twierdzy¹².

2. Kryteria przynależności do chrześcijaństwa w obliczu kryzysu

Zdaniem L. Kołakowskiego, wszystkie zjawiska, w których dopatrujemy się kryzysu, a wręcz upadku chrześcijaństwa, nie są jednoznaczne. Chrześcijaństwo było od wieków skazywane na śmierć, ale mimo to zawsze odradzało się w sposób najmniej oczekiwany. Wszelkie proroctwa dotyczące jego upadku wymagają wielkiej ostrożności, gdyż opierają się one głównie na statystykach¹³. Badania takie mierzą stopień religijności poprzez odsetek uczestnictwa w kulcie, takich jak: częstotliwość udziału w obrzędach kościelnych, pogrzeby, bierzmowania, chrzty itp. Współcześnie wyjątkowo często można przeczytać w gazetach, że to polityka zastąpiła religię, psycholog zajął miejsce kapłana, a rozwój technologiczny spowodował utratę marzeń eschatologicznych¹⁴. *Gdy pytamy, ilu jest na świecie chrześcijan –*

¹⁰ L. KOŁAKOWSKI, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 225.

¹¹ POF. L. KOŁAKOWSKI, *Wiara dobra, niewiara dobra*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 71.

¹² *Tamże*.

¹³ POF. L. KOŁAKOWSKI, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 230.

¹⁴ POF. L. KOŁAKOWSKI, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, s. 234-235.

rozważa L. Kołakowski – *nasze kryteria zaliczania ludzi do tej zbiorowości nie są wcale oczywiste; z pewnością kryteria nie są niewinne, ale pewnej arbitralności w ich doborze niepodobna uniknąć*¹⁵.

Sam fakt bycia ochrzczonym nie może być uznany za takie kryterium. Świadczy o tym rzeczywistość krajów skandynawskich, gdzie Kościoły zostały zredukowane prawie wyłącznie do „urzędów stanu cywilnego”, gdzie rejestruje się narodziny, małżeństwa i zgony. Również uczestnictwo w obrzędach nie jest kryterium niezawodnym, chociaż znacznie bardziej miarodajnym. Trzeba mieć na uwadze fakt, że wiele osób uczestniczy w różnych obrzędach, ale częstokroć nie przywiązuje do nich większej wagi. Można zachwycać się pięknem katolickiej liturgii, lecz zarazem nie wiązać z nią żadnej wiary¹⁶.

Pewnego rodzaju wskaźnik stanowi czynne uczestnictwo chrześcijan w niedzielnych Mszach Świętych, gdyż jest po prostu obliczalne. W Europie Zachodniej od dziesięcioleci zauważalny jest ciągle postępujący spadek tego uczestnictwa. Szczególnie w miastach można obserwować bardzo dużą różnicę pomiędzy procentem ochrzczonych a procentem tych, którzy przystępują np. do Sakramentu Pokuty i Pojednania. Ilościowo niewymierne, ale dość znaczące kryterium, stanowią osoby modlące się. Chodzi tu nie tylko o modlitwę publiczną, ale także o modlitwę prywatną, odbywaną w samotności. Modlitwa taka o tyle ma sens, o ile opiera się na prawdziwej ufności wobec Boga i pogodzeniu się z Jego wolą, a nie stanowi jakiegoś magicznego zabiegu¹⁷. W historii Kościoła wierni niejednokrotnie wiązali Bożą moc ze czcią ikon i relikwii, od których oczekiwali cudownego działania. Kult obrazów stanowi coś zupełnie naturalnego, gdyż ludziom jest łatwiej skoncentrować religijne uczucie i modły na figurach widzialnych, niż na nieuchwytnym abstrakcie. Do najbardziej żywotnych ośrodków kultu należą sanktuaria z obrazami przedstawiającym Najświętszą Maryję Pannę, która jest dla wiernych bezpiecznym schronieniem przed udrękami życia oraz niezawodnym źródłem pociechy. Masowa i niezwykle popularna w miejscach kultu pobożność maryjna wykazuje, że pomimo rzekomo naukowych wyroków śmierci wydawanych na Boga, On ciągle żyje¹⁸.

Pełnej odpowiedzi na pytanie, kto jest katolikiem, a kto nim nie jest,

¹⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 61-62.

¹⁶ Por. *tamże*, s. 62.

¹⁷ Por. *tamże*, s. 62-63.

¹⁸ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Dlaczego cielec?*, s. 91.

nie przynosi również akceptacja doktrynalnych orzeczeń Kościoła¹⁹. Zdaniem L. Kołakowskiego, należałoby zapytać: *Co jest niezmienne w Kościele?* I polski filozof odpowiada: *Dla mnie to są chyba teksty Nowego Testamentu, bezustannie poddawane nowym interpretacjom, a więc tylko pozornie niezmienne. Trzeba jednak pamiętać, że z teorii ewolucji dogmatów można łatwo przejść do radykalnego bultmannizmu i twierdzić, że wszystko, bez reszty, w doktrynie i tradycji jest na łasce cywilizacyjnych przekształceń, a wtedy nic trwałego w wierze nie pozostaje i można uznać, że gdy czasy się zmieniają, chrześcijaństwo wyrażać się będzie może w słowach dokładnie przeciwnych tym, które dzisiaj są w obiegu. Gdzie ta granica dokładnie przebiega – tego nie umiem ustalić*²⁰. Wydaje się, że sami chrześcijanie, ci prawdziwie wierzący, troszczą się o dogmaty i poprawne formuły teologiczne tylko w znikomym stopniu. Któż dzisiaj poza niewielką garstką wyspecjalizowanych teologów zastanawia się nad tym, czy Duch Święty pochodzi od Ojca samego, czy też od Ojca i Syna (choć była to główna przyczyna dogmatyczna rozbitcia chrześcijaństwa na Wschodnie i Zachodnie²¹)? Nawet kwestie znajdujące się w *Credo*, którego znajomością musi odznaczać się każdy wierzący, nie składają do głębszych dociekań. Co więcej, również jakiegokolwiek modyfikacje doktrynalne w Kościele nie budzą już poważnego niepokoju²².

W Kościele rzymskokatolickim wygrały reguły krytyki historycznej, które znacząco wpłynęły na usunięcie mnóstwa zakorzenionych, a zbyt technicznych wierzeń. Zwykły czytelnik polskiej „Biblii Tysiąclecia” może bez problemu wydobyć z zamieszczonych w niej komentarzy dużo rzeczy, które dotychczas budziły kościelny sprzeciw czy niezadowolenie i były raczej maskowane²³; m. in. że 1 J 5,7-8, tekst dotyczący Trójcy Świętej, jest późniejszym dodatkiem; że słowo „dziewica” w prorocztwie Izajasza (Iz 7,14) oznacza po hebrajsku także *młodą kobietę*²⁴; że Mojżesz nie uchodzi już za autora Pięcioksięgi²⁵. Kościół nie tylko zaprzestał spektakularnego potępiania heretyków i innowierców, ale poszukuje także płaszczyzn porozu-

¹⁹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 63.

²⁰ L. KOŁAKOWSKI, *Uwaga o modernizmie*, w: tegoż, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 120.

²¹ Por. K. WARE, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011, s. 52, 55, 59-60; por. B. FORTE, *Trójca święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*, Kraków 2005, s. 158-175.

²² Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 64-65.

²³ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Uwaga o modernizmie*, s. 121.

²⁴ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 66.

²⁵ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Uwaga o modernizmie*, s. 121.

mienia z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i innymi religiami, szczególnie z judaizmem. Znacząco wzrosła też rola laikatu w życiu kościelnym, a także zaszły olbrzymie modyfikacje w liturgii²⁶.

L. Kołakowski z nadzieją patrzy na przekształcenia w Kościele: *Rozumiem dobrze niechęć albo zasmucenie katolików, którym wiele z tych przemian, choćby powierzchownych, wydaje się zmianą ich religijnych nawyków. Rozumiem, iż kardynał Ottaviani, już ociemniały, powiedział, że cieszy się z tego, iż jest stary i niebawem umrze, bo ma nadzieję, że umrze w jeszcze katolickim Kościele. Rozumiem arcybiskupa Lefèbvre'a, gdy mówi, że Kościół jest zarażony modernizmem. (...) Ale jestem zadowolony, że Kościół z takim naciskiem bierze stronę ludzi bezradnych i biednych, że przyswoił sobie bezdwuznaczności ideę praw człowieka (...) i reguły życia demokratycznego, że zniósł przysięgę antymodernistyczną. Wszystko w życiu zbiorowym jest przecież dwuznaczne i niepewne i tak zawsze będzie, przynajmniej do dnia Sądu Ostatecznego*²⁷.

Kolejną sprawą, której trzeba dotknąć, zadając pytanie o to, kto jest chrześcijaninem, stanowią kryteria moralne. Sama obecność chrześcijańskich reguł życia i postępowania w świecie nie dowodzi jeszcze tego, że żyjemy nadal w epoce chrześcijańskiej. Wielu spośród teologów, myślicieli, pisarzy i moralistów chrześcijańskich od wieków twierdzi, że ten, kto podaje się za chrześcijanina i przy tym jest ochrzczony oraz składa wyznanie wiary, ale nie stosuje się do reguł życia chrześcijańskiego, naprawdę chrześcijaninem nie jest. Zastanawiające jest to, czy bardziej wartościowymi chrześcijanami byłiby uczestnicy dawnych krucjat od dzisiejszych „letnich”, ale uczciwych wierzących. Czy chrześcijaństwo panujące w Rzymie na przełomie wieku XV i XVI, na którego określenie M. Luter (zm. 1546) nie znajdował innych słów jak: „burdel najbezwstydniejszy”, „jaskinia zbójców”, „nierządnicza babilońska”, było stokroć gorsze od jego współczesnego oblicza? Wśród wszystkich chrześcijan na przestrzeni wieków liczba świętych jest niewielka, gdyż chrześcijaństwo nie oczekuje od człowieka doskonałości, ale pamięci o przykazaniach i wysiłku, by żyć w zgodzie z nimi²⁸. *Są, oczywiście, tacy ludzie (...) – słowem: ludzie piątego rozdziału Ewangelii Mateusza – zauważa polski filozof. Nie wiem, ilu ich jest, i pewno nikt tego nie wie, pewnie niepodobna statystyki w tej sprawie sporządzić, ale póki są, wolno nam mówić, że nie żyjemy jeszcze w epoce po-chrześcijańskiej (...).*

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże, s. 122.

²⁸ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 66-68.

*Póki są chrześcijanie prawdziwi, chrześcijaństwo jest żywe; nie są oni większością, ale też nigdy większością nie byli*²⁹.

Według L. Kołakowskiego, w obecnych czasach chrześcijaństwo poddawane jest dotkliwej próbie, która nie wynika z prześladowań, lecz raczej z nieudolności głoszenia Słowa Bożego. Kościół jakby zatracił zdolność czynienia Ewangelii żywym głosem, który mocą wiary dotyka sumień, szczególnie ludzi wykształconych i młodych³⁰. Kościół potrzebuje nowego języka, ale jakby go nie znajduje³¹. L. Kołakowski zauważa, że kryzys tego rodzaju nie dotyczy wyłącznie języka jako takiego, lecz wynika bardziej z nieudolności przyswajania i szerzenia wiary³². Jeśli język samych kapłanów pozostaje dla ludzi jałowy, winni są głosiciele, a nie słuchacze³³. Nie dziwi więc to, że duchowni małej lub słabej wiary nie potrafią przekazać jej innym. W tych kwestiach nie da się ukryć własnej nieszczerości, braku przekonania czy niepewności. Kapłan nie ujawni się jako przekonujący, jeżeli będzie uciekał od pytań trudnych i niewygodnych, ale właśnie faktycznie nurtujących wiernych³⁴. Sam L. Kołakowski nie potrafi wskazać sposobu na poprawę skuteczności języka religijnego: *Nie mam też, oczywiście, ani mieć nie mogę żadnych pomysłów w sprawie takich zmian języka i form chrześcijańskiego nauczania, które by przeciwdziałały erozji wiary*³⁵.

3. Zatarcie granic pomiędzy *sacrum* i *profanum*

Niezależnie od tego, jak bardzo byłyby przekonujące badania socjologiczne dotyczące związku między zachowaniem religijnym i wielorakimi zmiennymi społecznymi, należy stwierdzać, że nie ma możliwości dotarcia do pewnych tych podziemi kultury, których siła wyraźnie objawia się w momentach kryzysów i dziejowych katastrof. Rozłożenia sił tradycji w kulturze kształtującej się przez tysiące lat nie da się przedstawić w postaci ilościowej. Wiara religijna i jej losy w wymiarze osobistym i zbiorowym nie jest pod tym względem wyjątkiem. W obozach koncentracyjnych byli

²⁹ Tamże, s. 68.

³⁰ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Amatorskie kazanie...*, s. 55; por. tenże, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 70, 85.

³¹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Dlaczego cielec?*, s. 94.

³² Por. Z. MENTZEL, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, s. 80, 174.

³³ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 302.

³⁴ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Słuchając dobrego człowieka*, s. 50.

³⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Krótką rozprawa o teokracji*, s. 251-252; por. tenże, *Słuchając dobrego człowieka*, s. 50.

bezboźnicy, którzy wiarę odnajdowali, ale i wierzący, którzy ją tracili. Rozpacz może stać się grobem wiary religijnej, ale też, przeciwnie, może przynieść jej odrodzenie. Wojny, wielkie nieszczęścia, ucisk są w stanie wiarę osłabić, ale też mogą ją niesłuchanie wzmocnić³⁶.

Szczególnie groźną formą kryzysu oraz sekularyzacji świata chrześcijańskiego jest zatarcie granic pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Odrzucenie takiej separacji skutkuje skłonnością do przypisywania sakralnego sensu wszystkiemu, a to zaś powoduje uniwersalizację *sacrum*, czyli jego unicestwienie. Unieważnienie tego rozróżnienia sprawia, że chrześcijaństwo odrywa się od swoich apokaliptycznych korzeni, śpiesząc jakoby do uświęcania każdej formy życia świeckiego, które mogą wówczas uchodzić za krystalizację boskiej energii. Rodzi się chrześcijaństwo bez zła, jakby osadzone w myśli Teilharda de Chardin (1881-1955), który zapewnia, że cokolwiek byśmy czynili, to przyczyniamy się do budowy przyszłej harmonii i uczestniczymy w dziele samego Stwórcy. Kościół staje się wówczas zwolennikiem tego dziwnego słowa *aggiornamento*, w którym ulegają pomieszaniu dwie idee. Pierwsza z nich wskazuje, że chrześcijanin ma być nie tylko poza światem, ale i w świecie; druga utrzymuje, że chrześcijan nie może być nigdy przeciwko światu. Pierwsza widzi Kościół w roli obrońcy biednych i uciskanych, nawet za cenę własnych spraw; druga natomiast zakazuje zwalczania dominujących form kultury, a nawet zachęca do wspierania wszelkich wartości, a więc staje po stronie silnych i zwycięskich³⁷. *Zdjęte strachem przed perspektywą zepchnięcia do pozycji sekty chrześcijaństwo* – stwierdza L. Kołakowski – *zdaje się podejmować ryzykowny wysiłek mimikry – reakcji z pozoru defensywnej, a w rzeczywistości samoniszczycielskiej – by się nie dać pożreć wrogom; zdaje się przebierać w barwy otoczenia w nadziei, że się w ten sposób ocali; naprawdę zaś traci w ten sposób tożsamość własną, która wspiera się na odróżnieniu *sacrum* i *profanum* i na wyznawaniu możliwego, a często nieuchronnego między nimi konfliktu*³⁸.

Gdy kultura zostaje pozbawiona sensu sakralnego, to następuje wówczas zanik możliwości doskonalenia *profanum*³⁹. L. Kołakowski stwierdza, że w takiej sytuacji *upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znają barier, że społeczeństwo jest «w zasadzie» doskonale plastyczne i że*

³⁶ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, s. 238-239.

³⁷ Por. *tamże*, s. 240-241.

³⁸ *Tamże*, s. 241.

³⁹ Por. *tamże*, s. 245.

plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc człowieka samego zanegować. Złudzenie nie tylko jest szaleńcze, ale wiedzie do rozpacz⁴⁰.

Człowiek nie może zapominać, że sensu kultury nie wytwarzają żadne badania empiryczne, lecz pochodzi on tylko i wyłącznie z *sacrum*⁴¹. L. Kołakowski przestrzega, że *utopia doskonałej autonomii człowieka i nadzieja na jego doskonalenie się nieskończone są, być może, najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła. Odepchnąc *sacrum* to odepchnąc granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pośrednictwem niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zdefiniowane. (...) Ostatnim słowem ideału wyzwolenia totalnego jest zatem sankcja dla gołej przemocy; ostatecznie jest on zgodą na despotyzm i zniszczenie kultury⁴². L. Kołakowski zauważa, że religia jest inwariantem kulturowym (...). Jest inwariantem, bo odpowiada pewnym niezwalczonym skłonnościom umysłu i uczucia⁴³.*

Wiara jest niezbędna w religijnym, a więc sakralnym odczytywaniu świata, gdyż rozum nigdy nie da pełnego dostępu do obszaru ducha. Nasza kultura potrzebuje wiary jako drogi umożliwiającej wyjaśnienie bytu i zdobycie zaufania do bytu⁴⁴. *W hipotetycznym świecie – podkreśla polski filozof – z którego *sacrum* byłoby wymiecione doszczętnie, dwie tylko możliwości pozostaną: próżne fantazjowanie, które zna siebie jako takie, lub satysfakcja bezpośrednia w sobie samej się wyczerpująca⁴⁵. Co więcej, kultura europejska jest w sposób organiczny zrosnięta z tradycją chrześcijańską (...); gdyby ta tradycja przestała żyć, to kultura nasza pogrążyłaby się w nicości⁴⁶.*

4. Kryzys jako efekt uboczny działania samego Kościoła

Kryzys chrześcijaństwa może być również efektem ubocznym działania samego Kościoła⁴⁷. Na pierwszym miejscu należałoby tu wymienić różne ruchy czy też tendencje, które mają charakter szkodliwy, np. powsta-

⁴⁰ *Tamże.*

⁴¹ Por. *tamże*, s. 246.

⁴² *Tamże.*

⁴³ L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 75.

⁴⁴ Por. *tamże*, s. 78.

⁴⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Odwet *sacrum* w kulturze świeckiej*, s. 246-247.

⁴⁶ L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 80-81.

⁴⁷ Por. M. KRÓL, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, s. 209.

łą w Ameryce Łacińskiej teologię wyzwolenia⁴⁸. Zaangażowani w nią duchowni oraz działacze katolicycy twierdzili w imię szlachtetnych racji, że Kościół musi identyfikować się z osobami uciskanymi i cierpiącymi nędzę. Nie poprzestali na tym jednak, lecz zaczęli redukować chrześcijaństwo do programów politycznych znacznie zbliżonych do doktryn i idei komunistycznych⁴⁹. Ruchy takie wręcz usiłowały uczynić z Kościoła trockistowską czy maoistyczną sektę⁵⁰.

Biegunem przeciwnym wobec takich działań, ale równie szkodliwym, jest obskurantyzm religijny. Zdaniem L. Kołakowskiego, nie chodzi tu o zwykłą pobożność ludową, której można doświadczyć choćby w sanktuariach maryjnych, lecz beznadziejne usiłowanie powrotu do środków przymusu w celu upowszechniania wiary eklezjalnej. Jako przykład takiego postępowania polski filozof przywołuje sytuację, kiedy pewna grupa polityków chrześcijańskich oddawała hołd generałowi Pinochetowi (1915-2006) za zasługi w walce z komunizmem. L. Kołakowski podkreśla, że dyktatura Pinocheta uciekała się do mordowania przeciwników, masowego stosowania tortur oraz zniesienia swobód obywatelskich w dużo większym stopniu niż władze komunistyczne⁵¹. Zdaniem polskiego filozofa, *to jest przykład obskurantyzmu katolickiego, który okropne szkody wyrządza chrześcijaństwu, domagając się środków niemożliwych, semiokratycznych, wierząc właśnie, że to jest zgodne z duchem chrześcijaństwa*⁵².

W znaczący sposób do przepaści między Kościołem a inteligencją europejską przyczynili się dwaj papieże czasów nowożytnych, Pius IX i Pius X. Pius IX przez swoją natrętną i pozbawioną nadziei walkę o Państwo Kościelne, które i tak za jego pontyfikatu przestało istnieć; Pius X zaś przez wypracowaną strategię przeciwdziałania modernizmowi⁵³. Modernizm ze strony papieżstwa spotkał się z olbrzymią wrogością, która przyczyniła się do osłabienia Kościoła, gdyż znacząca część inteligencji europejskiej porzuciła więzi eklezjalne. L. Kołakowski stwierdza otwarcie, że *jest ruiną chrześcijaństwa nastawianie się na pobożność ludzi wiernych, ale ciem-*

⁴⁸ Por. *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messorię przeprowadzona w 1984 roku z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem - prefektem Kongregacji Nauki Wiary - obecnym papieżem Benedyktem XVI*, Warszawa 2005, s. 151-169; por. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 36-38, 65.

⁴⁹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 81.

⁵⁰ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Uwaga o modernizmie*, s. 122.

⁵¹ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 82.

⁵² *Tamże*.

⁵³ Por. *tamże*, s. 83.

nych⁵⁴. Nie oznacza to jednak, że inteligencja całkowicie odchodzi od Kościoła, a górę w nim bierze religijność ludowa⁵⁵. Z perspektywy czasu dobrze widać, że Kościół nie mógł przyjąć wszystkiego, co moderniści głosili, lecz mógł uznać ich za ludzi dobrej woli, zamiast rzucać w nich groźbami i potępieniami. Trzeba przyznać, że przemiany, jakie przyniósł Sobór Watykański II, wyrosły w pewnej mierze z ducha reform, których domagał się modernizm⁵⁶.

Szczególnie wiele wycierpiał Kościół ostatnimi czasy przez nadużycia seksualne kapłanów. L. Kołakowski przywołuje w tym względzie fakt wykroczeń tej natury w USA. Samo przez się nie jest to dla niego wydarzenie sensacyjne⁵⁷, aczkolwiek polski filozof doznał szoku czy też pewnego osłupienia, gdy poznał stanowisko rzecznika Watykanu⁵⁸ odnośnie do tego problemu: *Rzecznik powiedział: «A kto jest winny? Społeczeństwo permissywne jest winne». Było to dla mnie wstrząsające, bo to jest zasada permissywnego społeczeństwa, że nikt z osobna nie jest winien, tylko anonimowe społeczeństwo jest winne. Z tego żyje korupcja zachodniego społeczeństwa i to powtarza rzecznik Watykanu*⁵⁹.

W nawiązaniu do problemu nadużyć seksualnych L. Kołakowski przywołuje dwa kolejne obrazy z telewizji amerykańskiej. Po pierwsze, mówi o młodym mężczyźnie skazanym na karę więzienia za dokonanie gwałtu na małej dziewczynce. Mężczyzna ten usprawiedliwiał się, mówiąc, że *każdy robi omyłki*. L. Kołakowski utożsamia słowo *każdy* ze społeczeństwem, a więc to społeczeństwo czyni błędy, czyli w zasadzie nikt nie jest odpowiedzialny sam za siebie, lecz tę odpowiedzialność ponoszą wszyscy. Po drugie, L. Kołakowski przytacza rozmowę pewnego dziennikarza z żołnierzem uwięzionym za rabunek podczas wojny wietnamskiej (1957-1975). Dziennikarz starał się przekonać skazanego żołnierza, że popełniona przez niego kradzież jest wynikiem tego, że został posłany na wojnę i tam oglądał różne okrucieństwa, przez które się zatracił. Jednakże jego rozmówca wyraźnie temu zaprzeczył i stwierdził, że to, co robił on sam, jest niezależne od jego

⁵⁴ *Tamże*, s. 70.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 84.

⁵⁶ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Uwaga o modernizmie*, s. 121.

⁵⁷ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Kościół w krainie wolności*, s. 29.

⁵⁸ L. Kołakowski nie wymienia ani imienia, ani nazwiska ówczesnego rzecznika Watykanu, ani też nazwy gazety, z której zaczerpnął tę informację. Stwierdza tylko lapidarnie: *Natomiast doznałem niejakiego osłupienia, kiedy lecąc samolotem z Londynu do Warszawy, przeczytałem gazetę, w której była wypowiedź rzecznika Watykanu odnosząca się do tej sprawy*. L. KOŁAKOWSKI, *Kościół w krainie wolności*, s. 29.

⁵⁹ *Tamże*.

przełożonych, armii czy dowódców⁶⁰.

L. Kołakowski uważa, że świat zostanie ocalony właśnie przez takich ludzi, jak ten żołnierz odbywający karę więzienia za rabunek. Natomiast, jeśli świat ulegnie zagładzie, to będzie to skutkiem poczynań takich osób, jak ten „wielkoduszny” dziennikarz, według którego nikt nie jest winien. Nie można zapomnieć, że fundamentalną sprawą chrześcijaństwa jest kwestia zła, które popełniamy i faktycznej odpowiedzialności za winę. Jeżeli o tym zapomnimy, to zginie nie tylko chrześcijaństwo, ale i nasza kultura⁶¹. *Przyczynia się to do zdrowia duchowego Kościoła – podkreśla L. Kołakowski – kiedy umie [on] powiedzieć (jak umie, ku swej chwale, Kościół rzymski dzisiejszy), że żałuje i wstydzi się różnych nieprawości, prześladowań i zbrodni w jego imieniu kiedyś popełnionych, a nie zadawała się powiedzeniem „to nie my, to jacyś inni ludzie”. Kościół jest organizmem zbiorowym ciągłym, przez wieki żyjącym, znacznie bardziej niż naród wewnętrznie skoordynowanym i dawne przewiny są jego przewinami, nie zaś dziełem anonimowych sił albo grzechami dawno pomarłych jednostek⁶².*

Obecnie szczególnie intensywnie propagowana jest opinia, że Kościół pozostaje „antynowoczesny” i zacofany. Taka opinia zasadza się na tym, że „nowoczesność” określiła samą siebie przez antyreligijność. Stosowanie przymiotnika „konserwatywny” jako obelgi pod adresem Kościoła jest nieuzasadnione i absurdalne, ponieważ cała jego egzystencja wpisuje się w ciągłość tradycji chrześcijańskiej. Kościół, jak również przewodzący mu papież i inni biskupi, podlegają krytyce, trzeba jednak pamiętać, że współcześnie nie chodzi o wyliczanie popełnionych przez nich potknięć czy upadków, lecz o pewien teokratyczny prąd, by prawo państwowe narzucało Kościołowi głoszone przez niego wymogi⁶³.

Podsumowanie

L. Kołakowski stwierdza, iż *nie należy więc sądzić, że wydostanie się z obecnych kryzysowych sytuacji jest ponad siły Kościoła⁶⁴*. Kościół i całe chrześcijaństwo posiadają życiodajną siłę, którą są ludzie święci, a nie biu-

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 29-30.

⁶¹ Por. *tamże*, s. 30.

⁶² L. KOŁAKOWSKI, *O odpowiedzialności zbiorowej*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 58.

⁶³ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Słuchając dobrego człowieka*, s. 49, 51.

⁶⁴ Por. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskich czasach żyjemy?*, s. 83.

rokraci; ludzie dobrzy, a nie zaś nadęci nienawistnicy. Tym bardziej należy więcej wymagać od kapłanów, gdyż to, co kapłan czyni, Kościół czyni. Jeżeli kapłan od siebie odpycha, to i od Kościoła odpycha. Nie można jednak tracić wiary w przedziwną i niewyobrażalną energię duchową, z której chrześcijaństwo niegdyś powstało, a która trwała nieprzerwanie przez całe jego dzieje. Kościół współtworzy swoje czasy, ponosi za nie odpowiedzialność tym bardziej, im więcej ma wpływu na ludzkie losy. Kościół wręcz powołany jest do tego, aby czasom swoim stawiać wyzwania, nawet jeśli te wyzwania będą niewygodne dla otaczającego go świata⁶⁵. Nie ma nic łatwiejszego, jak tłumaczyć rzekomy kryzys chrześcijaństwa poprzez historyczną konieczność wydarzeń⁶⁶.

Sądy L. Kołakowskiego w odniesieniu do chrześcijaństwa i jego kryzysu nacechowane są wielką ostrożnością. Filozof nie obawia się jakiegoś rychłego upadku chrześcijaństwa; przeciwnie, posuwa się do stwierdzenia, że religia nie może umrzeć nigdy. Wszelkie przepowiednie, zadaniem L. Kołakowskiego, zapowiadające jej upadek zawsze pozostaną mało ściśle i powierzchowne⁶⁷. *Być chrześcijaninem – w przekonaniu polskiego filozofa – jest przeto i zawsze było zadaniem trudnym, bo chrześcijaństwo wymaga zdolności do radykalnego odsłaniania przed samym sobą własnego zła. Wielcy nauczyciele chrześcijaństwa nie taili też, że chrześcijan w tym sensie jest niewielu i zawsze było niewielu. Że jest ich niewielu - nie jest to wszelako objawem żadnego „kryzysu” chrześcijaństwa, ale potwierdzeniem czegoś, co samo o sobie mówi: iż trudno sprostać jego wymaganiom. Jeśli jest „kryzys”, to jest on po prostu permanentny, jest nieodzownym sposobem istnienia chrześcijaństwa albo może wyrazem bardziej uniwersalnego i powszechnego „kryzysu”, w jakim znajduje się rodzaj ludzki wygnany z raju. (...) Ci, którzy biorą chrześcijaństwo na serio, nie mają powodów, by przewidywać jego upadek⁶⁸.*

Streszczenie

„Kryzys” to słowo, które od kilkudziesięciu lat należy do najczęściej używanych rzeczowników w sferze publicznej. Zdaniem L. Kołakowskiego, wszystkie zjawiska, w których dopatrujemy się kryzysu, a wręcz upadku

⁶⁵ POF. L. KOŁAKOWSKI, *Amatorskie kazanie...*, s. 55-56.

⁶⁶ POF. L. KOŁAKOWSKI, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, s. 235.

⁶⁷ POF. L. KOŁAKOWSKI, *Moje wróżby...*, s.303.

⁶⁸ L. KOŁAKOWSKI, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 233.

chrześcijaństwa, nie są jednoznaczne. Szczególnie groźną formą kryzysu oraz sekularyzacji świata chrześcijańskiego według polskiego filozofa jest zatarcie granic pomiędzy *sacrum* i *profanum*, czego przyczynę stanowią niejednokrotnie działania samego Kościoła. Sądy L. Kołakowskiego w odniesieniu do chrześcijaństwa i jego kryzysu nacechowane są wielką ostrożnością. Filozof nie obawia się jakiegos rychłego upadku chrześcijaństwa; przeciwnie, posuwa się do stwierdzenia, że religia nie może umrzeć nigdy.

Słowa kluczowe: *Leszek Kołakowski, kryzys chrześcijaństwa, sekularyzacja, upadek religii, Kościół.*

The crisis of Christianity in the writings of Leszek Kołakowski

Summary

“Crisis” is a word that for decades has been one of the most commonly used nouns in the public sphere. According to L. Kołakowski, all the phenomena in which we see the crisis and even the fall of Christianity are not unequivocal. The particularly dangerous form of the crisis and secularization of the Christian world according to the Polish philosopher is the blurring of the boundaries between the sacred and the profane. The action of the Church itself is often the cause of this situation. L. Kołakowski’s views on Christianity and his crisis are cautious. The philosopher is not afraid of an early fall of Christianity; on the contrary, he goes to say that religion can never die.

Key words: *Leszek Kołakowski, crisis of Christianity, secularization, the fall of religion, Church.*

KS. STANISŁAW BIAŁY

**TROSKA KOŚCIOŁA POLSKIEGO
O MAŁŻEŃSTWA ROZWIEDZONE
PO OPUBLIKOWANIU ADHORTACJI
APOSTOLSKIEJ *AMORIS LAETITIA*.
ASPEKT KOMUNII ŚWIĘTEJ**

Treść: Wstęp; 1. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski; 2. Przygotowywane dokumenty na polecenie Konferencji; 3. Uczestnictwo środowisk naukowych w opracowaniu stanowiska; Zakończenie.

Wstęp

Temat pastoralnej troski Kościoła katolickiego (w zakresie małżeństw rozwiedzionych), pojawia się ze zdwojoną mocą w związku z publikacją dokumentu Stolicy Apostolskiej, jakim jest adhortacja posynodalna *Amoris laetitia* (podpisana przez papieża Franciszka). Jej rozdział VIII można traktować (przynajmniej zdaniem niektórych) jako rewolucyjny, mimo że w jego treści mamy zapewnienie, iż w zakresie proponowanej (głoszonej) doktryny Kościoła, odnoszącej się do odpowiedzialności moralnej (i sakramentalnej) za porzucenie współmałżonka, w istocie nic się nie zmienia. Tzn., że jego nauka pozostaje niezmienną, i będzie taka jak nauczali dotychczas papieże, np. Jan Paweł II¹.

Na czym zatem polega problem? Otóż *Amoris laetitia* wprowadza pewne zmiany, ale jak zauważa (jedynie) w pastoralnym podejściu do małżeństwa i rodziny. Można powiedzieć, że dochodzi do zmiany w sposobie ro-

ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW – Wydział Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WS D w Łomży.

¹ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris Laetitia*, nr 307 (dalej: AL.); tamże: „Aby uniknąć wszelkich błędnych interpretacji, należy pamiętać, że Kościół w żadnym przypadku nie może wyrzec się proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej swej okazałości”.

zumienia i uzasadniania norm dotyczących odpowiedzialności moralnej i (dyscypliny sakramentalnej) za przyczyny i skutki rozejścia się małżonków po ważnie zawartym ślubie, czyli takim, który ma znamię sakramentu i pieczęć nierozzerwalności, obowiązuje więc ich aż do śmierci. Najistotniejsze jest to, że zgodnie z niniejszą adhortacją, „nie można już powiedzieć, że każda sytuacja pożycia pozamałżeńskiego (adulterium) jest grzeszna (ciężko grzeszna)”², co jest już stanowiskiem doktrynalnym. W tradycyjnym nauczaniu Kościoła katolickiego, miał tutaj miejsce tak zwany *ACTUS INTRINSICE MALUS*. Chodzi o działania, które w żadnym przypadku nie mogły zostać uznane za dobre albo usprawiedliwione. Koncepcja ta, została wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu, i była potwierdzona jako istotowo obowiązująca nauka Kościoła przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*³.

Pomijając samą dyskusję, jaka się wytworzyła w związku z faktem, czy założenia takie adhortacji *Amoris laetitia* rozdział VIII nie są (mimo poczynionych zastrzeżeń, że nie⁴) odejściem od antropologicznej i teologicznej doktryny tradycyjnie obecnej w Kościele katolickim⁵, musimy zauważyć, że dzisiaj mamy sytuację pastoralną całkiem nową⁶. Teraz duszpasterz

² AL 301; tamże: „Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej nieregularnej, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”

³ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* nr 80; tamże: „Istnieją przedmioty ludzkich aktów, których nie można przyporządkować Bogu, ponieważ są one radykalnie sprzeczne z dobrem osoby, stworzonej na Jego obraz. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są wewnętrznie złe (intrinsece malum): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot”; por. KKK 1754; tamże: „Okoliczności „nie mogą uczynić ani dobrym, ani słusznym tego działania, które jest samo w sobie złe”.

⁴ AL 307; tamże: „Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi”.

⁵ Papież Franciszek (8.09.2017r.) powołał nowy Instytut Teologiczny ds. Nauki nad Małżeństwem i Rodziną, uzasadniając ten fakt napisał w Motu proprio „Summa familiae cura”, że „Jego zdaniem współczesne zmiany antropologiczne i kulturowe wymagają podejścia zróżnicowanego i analitycznego, które nie może być ograniczone do duszpasterskich i misyjnych praktyk z przeszłości”; por. <http://info.wiara.pl/doc/4195246.Papiez-ustanowil-nowy-Instytut-ds-Studium-nad-Malzenstwem> (19.09.2017). Notabene: abp. Paglia wielki kanclerz tegoż Instytutu w radio na temat potrzeby ustanowienia nowego Instytutu powiedział: „rodzina nie może być abstrakcyjna”, a „Instytut to ewangeliczny talent, który wymaga jednak oczyszczenia”.

⁶ P. Sequeri, *Amoris laetitia*: punkt zwrotny w moralnej teologii, Magister. blogautore.espres-

jest zobowiązany (jak wydaje się) do tego, aby w taki sposób towarzyszyć współżyjącym (seksualnie) poza małżeństwem sakramentalnym, aby im tę nową sytuację, tj. nową naukę (i praktykę pastoralną Kościoła) uświadomić, a nadto, jeśli będą oni w swoim sumieniu przekonani, że nie odpowiadają moralnie za zaistniałą sytuację tzw. nieregularną (tj. konkubinatu)⁷, udzielić im sakramentu rozgrzeszenia i komunii św. Pozostaje jednak kwestią otwartą, czy na tym polega punkt zwrotny w zakresie integracji wiernych w Kościele, a którą to - (m.in.) przez ten fakt - nazywamy nową ewangelizacją?

Tak oto dochodzimy do sedna założeń niniejszego artykułu, tzn. do kolejnego pytania, jak w tej sytuacji odnajduje się Kościół katolicki w Polsce?

1. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski

Stanowisko biskupów w Polsce, co do interpretacji adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*, można opisać jako próbę wykazania wierności tradycyjnej doktrynie Kościoła (nauce papieża Jana Pawła II), ale jednakowoż, jako próbę podjętą w duchu jedności z papieżem Franciszkiem i jego nową nauką. Stanowisko to jest bardzo bliskie wypowiedzi abpa Charles'a Chaput'a, przewodniczącego Komisji Episkopatu USA ds. wprowadzania w życie *Amoris laetitia*, który zauważył, że dokument ten powinien być interpretowany zgodnie z nauczaniem samego Jezusa i poprzednich papieży, jak np. Jana Pawła II⁸. Czy jednak taka idea łączenia starego z nowym („starego sukna i nowego”) jest możliwa do zrealizowania? Zatem - to jest (chyba) najważniejsze duszpasterskie i dogmatyczne pytanie na dziś, nie tylko w Polsce.

Co do poszczególnych wypowiedzi polskich hierarchów, to warto zacytować arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, który powołując się na oficjalną naukę Kościoła, powiedział: „Troska o to, by dotrzeć do braci, żadną miarą nie powinna nas doprowadzać do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali” (n. 88). A dialog „nie może w żadnym wypadku godzić się z zaniedbaniem obowiązku zachowania naszej wiary, a działalność

so.repubblica.it, tamże: „adhortacja papieża Franciszka „*Amoris laetitia* reprezentuje przesunięcie paradygmatu dla całej teologii moralnej, a zwłaszcza odnośnie interpretacji *Humanae vitae*”.

⁷ Por. AL 301.

⁸ USA: *Amoris laetitia* zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, <http://opoka.news/aktualnosci/2688> (03.03.2017).

apostolska absolutnie nie może prowadzić do kompromisu i ustępstw, gdy chodzi o zasady moralne”⁹.

Jednakże idąc tropem, że to głos Konferencji Episkopatu, rozumianej jako całość biskupów, ma najważniejsze doktrynalnie znaczenie, należy powiedzieć, tak jak informował ks. Przemysław Drąg, krajowy duszpasterz rodzin: „Podczas 375. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski (17.03.2017r.) omawiane były projekty stanowiska określającego zadania duszpasterstwa małżeństw i rodzin oraz ich linie rozwoju, w nawiązaniu do adhortacji *Amoris laetitia*”¹⁰.

Najważniejszą nowością będzie postulat systematycznej formacji małżeństw w parafiach, która będzie prowadzona przez kapłana wraz z konkretnym małżeństwem. W każdej diecezji powołani mają zostać diecezjalni duszpasterze tzw. związków niesakramentalnych¹¹.

Postanowiono, że zostanie opracowana instrukcja (*vademecum*), jak postępować w duszpasterstwie małżeństw i rodzin w związku z publikacją *Amoris laetitia*.

Oraz że zostanie do tego powołany specjalny zespół, pod kierunkiem bp. Jana Wątroby i abp. Henryka Hozera, a koordynowany będzie (właśnie) przez ks. dr. Przemysława Drągą, w skład którego wejdą eksperci akademicy, a przede wszystkim małżeństwa zaangażowane w prace z innymi małżeństwami¹².

2. Przygotowywane dokumenty na polecenie Konferencji

W dniu 6 czerwca 2017 r. podczas zebrania plenarnego KEP zostały przedstawione założenia do dokumentu, pt. „Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin”. Po zapoznaniu się z niniejszą propozycją wolą biskupów było stworzenie – *Wytycznych dla duszpasterstwa małżeństw i rodzin*, które miałyby charakter ogólny, a następnie zredagowanie i uchwalenie dokumentu

⁹ M. Jędraszewski o katolewicy, <http://www.pch24.pl/abp-jedraszewski-o-katolewicy--apostolstwo-nie-moze-prowadzic-do-ustepstw-w-zasadach-moralnych>(16.05.20170).

¹⁰ Episkopat przygotowuje stanowisko dotyczące duszpasterstwa małżeństw i rodzin, <http://www.pch24.pl/episkopat-przygotuje-stanowisko-dotyczace-duszpasterstwa-malzenstw-i-rodzin> (17.03.2017).

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

już bardziej szczegółowego, w formie *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, które będzie uwzględniało zachętę wyrażoną w adhortacji *Amoris laetitia*, aby towarzyszyć, rozeznawać i integrować wszystkie małżeństwa. Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin zakłada, że dokument jakim są *Wytyczne...*, będzie przedstawiony biskupom do ostatecznej akceptacji podczas zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w październiku br.¹³

Wymowę doktrynalną *Wytycznych ...*, najlepiej wskazuje wstęp, który potwierdza obecność ducha posłuszeństwa względem Tradycji Kościoła i otwarcie się na nową teologię papieża Franciszka. Cytacja:

„Jako pasterze Kościoła w Polsce pragniemy odpowiedzieć na prośbę ojca świętego, aby przygotować propozycje dla duszpasterstwa rodzin bardziej praktyczne i efektywne, uwzględniające zarówno naukę Kościoła, jak i lokalne potrzeby i wyzwania (AL 199). Papież wskazał drogę przemiany duszpasterskiej, która powinna się realizować w nowej dynamice duszpasterskiej, aby nie skupiać się tylko na rozwiązaniach prawnych, ale odkryć głębię zamysłu Bożego nad małżeństwem i rodziną. Zbyt długo trzymaliśmy się sztywnych ram działania, opowiadaliśmy negatywnie o miłości i seksualności, trwoniliśmy energie duszpasterskie, powielając ataki na dekadentki świat, z niewielką zdolnością proaktywną, aby wskazać drogi szczęścia (AL 38)”¹⁴.

Intencją proponowanych tu *Wytycznych Konferencji Episkopatu Polski...*, jest to, aby objąć duszpasterstwem małżeństwa i rodziny na trzech etapach:

przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa przez narzeczonych,

towarzyszenia małżeństwom, niezależnie od stażu (i adekwatne ku temu przygotowanie księży).

towarzyszenia żyjącym w tzw. związkach nieregularnych, czyli osobom żyjącym w powtórnym związku (tj. cywilnym).

W punkcie najbardziej newralgicznym, dotyczącym bowiem możliwości przyjmowania komunii św. przez konkubinariusz, proponowane przez Episkopat rozwiązanie, jest następujące: „Do wiernych, którzy doznali niesprawiedliwego opuszczenia i doznają dramatu rozvodu żyjąc samotnie

¹³ KODR, Pismo przewodnie, Warszawa 13 lipca 2017.

¹⁴ Konferencja Episkopatu Polski, Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin, Warszawa 1.06.2017 r. (założenia, wersja z dnia 1.06.2017 – posiadająca 56 punktów).

kierujemy słowa otuchy i wsparcia. Jesteście świadkami wierności i siły płynącej z sakramentu małżeństwa. Zapraszamy jednocześnie kapłanów i grupy duszpasterskie, aby towarzyszyły takim osobom z wielkim taktem i delikatnością. Mając na uwadze ich trudną sytuację kapłan powinien zachęcać je do karmienia się Eucharystią i wybaczenia doznanych krzywd¹⁵. Na pytanie co to znaczy? Jak należy interpretować intencję duszpasterską Kościoła w Polsce, związaną z powyższym zachęcaniem do karmienia się eucharystią? niniejszy dokument odpowiada następująco: „Towarzyszenie osobom, które po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego żyją w nowym związku musi być jednak oparte na głoszeniu pełni prawdy objawionej na temat małżeństwa i rodziny. Trzeba unikać jakiegokolwiek możliwości laksyzmu czy próby bagatelizowania rozpadu małżeństwa sakramentalnego” (por. nr 46)¹⁶.

Natomiast uściślenie tego, co może mieć duszpasterz na myśli (co jest mu dozwolone) w niniejszej sytuacji, tzn. chcący towarzyszyć parom żyjącym w konkubinacie itp., znajdziemy w nr. 50: „Należy jednak stanowczo wy tłumaczyć, że droga rozeznania i towarzyszenie przez kapłana nie jest automatycznym gwarantem otrzymania Komunii św. Jest to pewien proces zmierzający do odkrycia Chrystusa i zdobycia dojrzałości chrześcijańskiej, która pozwoli dokonać właściwych wyborów życiowych. (...) Uważamy, że osoby, które po rozpadzie sakramentalnego małżeństwa żyją w kolejnym związku mogą przyjąć Komunię św. tylko na zasadach przedłożonych w adhortacji *Familiaris consortio* 84¹⁷ – co oznacza „małżeństwo białe”.

Zdaniem biskupów, głównym celem takiego duszpasterstwa (lub inaczej - towarzyszenia), co też było tradycyjnym nauczaniem Kościoła katolickiego, „musi być doprowadzenie osób znajdujących się w takiej sytuacji do tego, aby przeżyły one spotkanie z Chrystusem i nawrócili swoje serce”. Tym samym, pierwszym krokiem na tym polu (duszpasterza jak i współmałżonka) powinna być próba nakłonienia znajdujących się w sytuacji grzesznej (kryzysowej) do powrotu na sakramentalne „łono”, czyli do życia

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże; por.; <http://www.pch24.pl/biskup-schneider--interpretacje-soboru-watykanskiego-ii-a-kryzys-kosciola> (22.08.2017); „Autentyczny zamiar duszpasterski ma za swój cel wieczne zbawienie dusz – zbawienie, które osiągnie się jedynie głoszeniem całej woli Boga (por. Act 20,7). Niejednoznaczność doktryny wiary i jej konkretnego zastosowania (w liturgii i w życiu duszpasterskim) zagroziłaby wiecznemu zbawieniu dusz i byłaby w konsekwencji antyduszpasterska, gdyż głoszenie jasności i integralności wiary katolickiej oraz jej wierne konkretne zastosowanie jest wyraźną wolą Boga”.

w zgodzie w sakramentalnym związku małżeńskim. Dopiero gdy to okaże się niemożliwe „możemy mówić o (...) towarzyszeniu w związku nieregularnym”¹⁸ np. ze względu na dobro wychowawcze posiadanych dzieci.

3. Uczestnictwo środowisk naukowych w opracowaniu stanowiska

Ten punkt, dzieli się na dwa podpunkty i ma charakter zobrazowania sytuacji, bowiem tematyka małżeństwa i rodziny, a tym samym adhortacji *Amoris laetitia*, jest obiektem żywego zainteresowania różnych środowisk naukowych w Polsce, a już szczególnie środowiska teologów moralistów. Pierwszy podpunkt dotyczyć będzie międzynarodowego sympozjum, jakie odbyło się na Wydziale Studiów nad Rodziną (UKSW w Warszawie) 28.04.2017 r., a które poświęcone zostało tematowi percepcji adhortacji *Amoris laetitia*: Jego temat to: *Percezione dell'esortazione apostolica „Amoris laetitia”. Cura pastorale delle famiglie nel mondo attuale: accompagnare e discernere*. Uczestniczyli w nim prelegenci ze Stolicy Apostołskiej, z Rzymu, Padwy, z ośrodków naukowych w Polsce (Kraków, Lublin, Warszawa), a konkluzja naukowa (jaką na koniec obrad wyciągnięto) była jednomyślna: Nie wolno wymiaru duszpasterskiego oddzielać od dogmatycznego, bo tego nie da się uczynić bez uszczerbku dla sakramentologii, godności Komunii św. i jej przyjmowania, innymi słowy bez ujmę dla zbawienia człowieka. Zmiana praktyki sakramentalnej byłaby jednocześnie zerwaniem z antropologicznym (teologicznym) i filozoficznym nauczaniem o ludzkim małżeństwie i seksualności, jakie mamy w spadku po ostatnich papieżach¹⁹.

Natomiast drugi podpunkt, to odniesienie się do współpracy Wydziału Studiów nad Rodziną (tj. WSR UKSW w Warszawie) w wypracowaniu stanowiska, będącego treścią *Wytycznych Episkopatu Polski*. Dla przykładu można przedstawić elementy z opinii jednego z profesorów, przesłanej do ks. dra Przemysława Drąga, odpowiedzialnego za redakcję niniejszego dokumentu (tytułem odpowiedzi na jego prośbę)²⁰. Punktem odniesienia dla

¹⁸ Ks. Drąg: Episkopat przygotowuje stanowisko ws. Duszpasterstwa małżeństw i rodzin, <http://gosc.pl/doc/3747347.Ks-Drag-Episkopat-przygotuje-Stanowisko-ws-duszpasterstwa> (13.03.2017).

¹⁹ Por. Wokół adhortacji *Amoris laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 8 (2016-2017), s. 5-194.

²⁰ KODR, Pismo przewodnie, Warszawa 13 lipca 2017; tamże: „Prosimy o nadsyłanie swoich uwag i obserwacji na temat propozycji dokumentu Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski

danej opinii stał się artykuł Roberta Speamanna, dedykowany stanowisku, jakie podjął w tym temacie episkopat Niemiec. Ten wybitny filozof zauważa, że: „Niemieccy biskupi naruszają w swoim dokumencie jasne normy, które jednoznacznie utwierdzili liczni papieże, w szczególności Jan Paweł II i Katechizm Kościoła Katolickiego w zgodzie z całą doktryną Kościoła. Powoływanie się biskupów na posynodalną adhortację papieża Franciszka *Amoris laetitia* nie usprawiedliwia ich w żadnej mierze, gdyż musi ona podlegać interpretacji w świetle pełnej tradycji. W przeciwnym wypadku nie należałoby jej wprowadzać w życie, gdyż papież nie może wynosić się ponad tradycję Kościoła”²¹.

W treści niniejszej opinii można znaleźć: „Cieszy wymowa proponowanego przez biskupów dokumentu, szczególnie gdy chodzi o postawione warunki względem tych osób, które znalazły się w sytuacji nieregularnej co do sakramentu małżeństwa i żyją w grzechu cudzołóstwa. Bowiem by otrzymać sakramentalne rozgrzeszenie, dla utrzymania ciągłości nauki katolickiej (*status quo*), konieczne są tutaj: a) chęć nawrócenia, b) żal za grzechy, c) postanowienie poprawy. W praktyce znaczy to wypełnienie warunków tzw. białego małżeństwa. Jednakże pojęcia te, dla ludzi żyjących w konkubinacie (gdzieś na obrzeżach Kościoła), mogą być enigmatycznie. Zatem w tzw. towarzyszeniu (o którym mówi papież Franciszek) prawdziwa treść tych pojęć powinna być zainteresowanym wiernym wykładana w sposób adekwatny i permanentny”²².

Niniejszym, jeśli chodzi o rozłożenie akcentów w niniejszym dokumencie, to brakuje (zdaniem autora opinii) podkreślenia, iż w towarzyszeniu takim osobom, rolę kapłana (i wszelkiego duszpasterza) powinno być nie tyle współczucie dla sytuacji (bo będzie to sentymentalizm), co szukanie konkretnych rozwiązań na bazie prawdy objawionej przez Jezusa Chrystusa, i jako takiej, będącej dziedzictwem naszej katolickiej wiary (co też nie wyklucza empatii, ale wręcz ją zakłada). Dla zobrazowania problemu niech posłuży p. 33 *Wytycznych...*, gdzie proponuje się: „Prosimy, aby tam, gdzie to możliwe powstały ośrodki wsparcia, które będą miały swoją sie-

dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin do 18 sierpnia 2017 r. na adres”.

²¹ Speamann: Erozja katolickiej dyscypliny sakramentalnej w Niemczech; [http://www.pch24.pl/speamann--erozja-katolickiej-dyscypliny-sakramentalnej-w-niem\(16.05.2017\)](http://www.pch24.pl/speamann--erozja-katolickiej-dyscypliny-sakramentalnej-w-niem(16.05.2017)); zobacz: M. L. Viscardi - C. Gentili, *Amoris Laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio*, „Lateranum” 83 (2017) s. 147-166.

²² S. Biały, Opinia przesłana na ręce ks. Dziekana WSR UKSW w odpowiedzi na prośbę ks. dr. P. Drąga – krajowego duszpasterza rodzin.

dzibę w parafii. Czasami zwykle wysłuchanie, wspólna modlitwa, bliskość innych małżeństw jest wystarczającą²³. W obliczu tego stwierdzenia, właśnie dla jasności i całości nauki katolickiej należałoby dodać, że sama „bliskość innych małżeństw jest niewystarczająca”, że „wysłuchanie i wspólna modlitwa”, nie wystarczy do wejścia na drogę zbawienia, ale konieczne jest spełnienie warunków nawrócenia, które nie mogą ograniczać się do aktu jałmużny lub czegoś podobnego.

Zachęcanie tych, którzy żyją w różnych związkach nieregularnych do przystępowania do komunii św., bez wyraźnego zaakcentowania konieczności bycia w łasce uświęcającej (uzyskiwanej na zwykłych i niezmiennych warunkach), byłoby wielkim błędem, o który, nie bez przyczyny toczy się w naszym Kościele katolickim dyskusja. Dokument niniejszy tej dyskusji nie może nie zauważyć i na problem „konieczności woli nawrócenia”, tj. woli powrotu do tradycyjnie pojmowanych zasad moralności katolickiej, powinien być mocniej wyczulony. Tym samym (w tak ważnym dokumencie) powinien pojawić się temat komunii świętokradzkiej, jako ostrzeżenie przed możliwymi błędami – popełnionymi przez samych konkubiniarzy jak i duszpasterzy, którzy chcą im towarzyszyć zapominając o poprawnej nauce Kościoła²⁴.

Zakończenie

Kościół w Polsce ma świadomość złożoności sytuacji jaka powstała w związku z publikacją adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, a już szczególnie jeśli chodzi o aspekt rozgrzeszenia sakramentalnego i komunii św. dla konkubiniarzy²⁵. Tym samym nie może dziwić, że dokument: *Wytoczne Episkopatu Polski...*, ma prezentować otwartość pastoralną na zmiany zaproponowane przez papieża Franciszka, jednak z uwzględnieniem nauki Jana Pawła II, sprecyzowanej choćby w adhortacji *Familiaris consortio* (por. nr 84). Mamy w nim wolę utrzymania ciągłości doktrynalnej (uszanowania Tradycji), ale i wolę posłuszeństwa nauce aktualnego Pio-

²³ Tamże.

²⁴ Tamże; por. J. Koźuchowski, Roberta Spaemanna wizja etyki filozoficznej, „Studia Elbląskie” XII (2011), s. 397-407.

²⁵ Por. K. Szczygielski, Konkubinat jako źródło małżeńskiej przeszkody przyzwoitości publicznej w prawie kanonicznym, „Miscellanea Historico-Iuridica” 8/2 (2014), s. 149-165; zobacz: S. Paździor, Konkubinat w prawie kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym, „Roczniki Nauk Prawnych” 17/2 (2007), s. 177-188.

tra. Pierwsze stanowisko nie budzi wątpliwości i bardzo cieszy, drugie też, chociaż wymaga doprecyzowania w związku z ciągle istniejącą polemiką²⁶. Wydaje się bowiem, że udzielenie rozgrzeszenia (z zasady) jest możliwe osobie żyjącej w sytuacji obiektywnie grzesznej²⁷, zwłaszcza kiedy nie ponosi ona (pełnej) odpowiedzialności (tj. winy) za nią (np. z powodu niezawinionej ignorancji oraz ograniczenia wolności woli)²⁸. Jednak już w konkretności (w praktyce), gdy już mówimy o towarzyszeniu ze strony kapłana, to jego towarzyszenie musi być zgodne z doktryną *Familiaris consortio* 84. Bowiem nie możemy zakładać u takiej osoby ignorancji lub złej woli (podobnie jak nie zakładamy stopniowości ze strony prawa)²⁹. Stąd też pouczając żyjących w sytuacjach nieregularnych o zasadach wejścia w stan łaski uświęcającej (i prawie do komunii św.), będzie on musiał powiedzieć im o warunku nawrócenia, zadośćuczynienia i pokuty oraz otrzymać u penitenta na to zgodę (co jest tradycyjnym wymogiem stawianym przez teologię moralną)³⁰. Warto niniejszym dodać, że mówienie o okolicznościach

²⁶ Znany filozof katolicki i bioetyk prof. Josef Seifert, który skrytykował adhortację papieską *Amoris laetitia* został wyrzucony z Międzynarodowej Akademii Filozofii w Grenadzie. Uczynił to arcybiskup Granady Javier Martinez Fernandez w oświadczeniu wydanym 31 sierpnia 2017.

²⁷ Por. AL 305; tamże „Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”.

²⁸ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) 1735; tamże: „Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych”, por. AL 302.

²⁹ Por. AL 307; tamże: „Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi”; zobacz: Jan Paweł II, *Veritatis Splendor* nr 81; tamże: „Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć: są to czyny „nieodwracalnie” złe, same z siebie i same w sobie niezdatne do tego, by je przyporządkować Bogu i dobru osoby: „Jeśli czyny są same z siebie grzechami. (vum iam opera ipsa peccata sunt) — pisze św. Augustyn — jak na przykład kradzież, cudzołóstwo, bluźnierstwo lub tym podobne, to ktoś ośmieliłby się twierdzić, że gdy dokonane zostają dla dobrych powodów (causis bonis), nie są już grzechami lub — co jeszcze bardziej nielogiczne — są grzechami usprawiedliwionymi?”. Tak więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn subiektywnie godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić”.

³⁰ Por. AL 303; tamże: „Świadomi wagi konkretnych uwarunkowań, możemy dodać, że ludzkie sumienie powinno być lepiej włączone do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, które obiektywnie odbiegają od naszego rozumienia małżeństwa”. Notabene: Zdaniem niektórych teologów (por. SJ Antonio Spadario 2016), rewolucyjnym punktem adhortacji (co do ko-

łagodzących odpowiedzialność danej osoby za bycie w sytuacji tzw. nie-regularnej (tj. za *ACTUS INTRINSICE MALUS*) w odniesieniu do Bożego miłosierdzia jest błędem, i wprowadza tylko zamieszanie w toczącej się dyskusji nt. doktryny *Amoris laetitia*. Są bowiem one obiektywne albo nie, i jako takie trzeba je uwzględnić w określeniu odpowiedzialności za dokonanie (w tym wypadku złego) czynu ludzkiego³¹.

Jeśli uznamy ten powyższy fakt, to (wydaje się), że pozostanie problemem już bardziej lingwistycznym niż merytorycznym to, czy zaproponowane założenie łączenia starego i nowego („przyszywania nowej łąty do starego sukna”, „wlewania młodego wina do starych bukłaków”) jest możliwe do wykonania pod względem ewangelicznym. Albo czy mając wolę Tradycji i jej kontynuacji można mówić o nowej ewangelizacji, o nowym sposobie towarzyszenia ludziom, o potrzebie nowej teologii, nawet jeśli w praktyce przekładać się to będzie już na bardziej szczegółowe (ważne) pytania. Np. czy tradycyjne pojęcie potrzeby „nawrócenia” można pogodzić z pojęciem „miłosierdzia bezwarunkowego” i „miłości bezwarunkowej”?³² Czy wystarczającym warunkiem reintegracji do Kościoła (czyli do życia w łasce uświęcającej), dla żyjącego w konkubinacie i cudzołóstwie może być wola dokonania aktów miłosierdzia tj. aktów „caritas”? Czy można zastąpić teologię moralną normatywną teologią narratywną i dokonać reinterpretacji pojęcia grzechu, tj. czynu wewnętrznie złego przed Bogiem?³³

munii św.) jest ukazanie sumienia i jego zasadniczej i niezastąpionej roli w moralnej ocenie postępowania ludzkiego w życiu małżeńskim i rodzinnym. Chodzi o to, że to w konkretnie nie obiektywna norma, ale subiektywne sumienie odpowiada za charakter odpowiedzialność za czyn. (Jednak nie powinno to być relatywizmem moralnym, ponieważ jeśli nawet ktoś popełnia czyn obiektywnie zły, to jednak odpowiedzialność za ten czyn różnicuje się zależnie od okoliczności takich jak np. wolność moralna).

³¹ Por. KKK 1754; tamże: „Okoliczności „nie mogą uczynić ani dobrym, ani słusznym tego działania, które jest samo w sobie złe”. OKOLICZNOŚCI są drugorzędnymi elementami czynu moralnego, mogą przyczynić się do powiększenia lub zmniejszenia dobra lub zła moralnego czynów ludzkich. Mogą także one zmniejszyć lub zwiększyć odpowiedzialność sprawcy (np. działanie ze strachu przed wyrządzeniem komuś krzywdy).

³² Por. AL 311; tamże: „Czasami wiele kosztuje nas zrobienie w duszpasterstwie miejsca na bezwarunkową miłość Boga. Stawiamy tak wiele warunków miłosierdziu, że ogołacamy je z konkretnego sensu i realnego znaczenia, a to jest najgorszy sposób rozwodnienia Ewangelii”.

³³ Por. G.E. Rusconi, *La teologia narrative di papa Francesco*, Bari-Roma 2017; tamże: “Bergoglio mette così in atto una faticosa ridefinizione del concetto stesso di peccato: «siamo tutti peccatori» ma perdonati. Dietro al nuovo sforzo ermeneutico e semantico del pontefice si intravede un abbozzo di nuova e potente teologia. Dove porterà questa rivoluzione? Quali sono i contraccolpi teologici e dottrinali?”.

Natomiast na pytanie, skąd bierze się otwarcie Kościoła polskiego na niniejsze (nowe) poglądy, określane przez niektórych hierarchów i teologów jako rewolucyjne, i skąd nowy język Kościoła (por. nowa ewangelizacja zamiast po prostu ewangelizacja), to trzeba powiedzieć, że proces ten miał swój początek dużo wcześniej niż data publikacji adhortacji *Amoris laetitia*. W mediach pojawiła się wypowiedź kardynała Odilo Pedro Scherer, arcybiskupa Sao Paulo, członka sześciu komisji watykańskich. Przypomina on, że to:

„*Dokument z Aparecidy* jest kluczowy dla zrozumienia rewolucji Franciszka, czyli jego nauki co do charakteru opieki pastoralnej nad rozwiedzionymi i żyjącymi w nowych związkach itp., zawartych w *Amoris laetitia*. By zrozumieć rewolucję wprowadzaną przez obecnego papieża konieczne staje się zapoznanie z tym dokumentem. Przygotowany on został podczas Piątej Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Południowej. Wskazuje on, że świat się zmienia, a Kościół musi dostosować się do tych zmian. Kluczowe w *Dokumencie z Aparecidy* jest wskazanie na nowy sposób formacji duchownych i rezygnację z dotychczasowych sposobów ewangelizacji”³⁴.

W 2014 r. *Dokument z Aparecidy* został przetłumaczony na język polski i rozesłany do wszystkich biskupów w Polsce, rektorów seminariów oraz osób odpowiedzialnych za nową ewangelizację. Stwierdza on m.in., że wiara katolicka nie może być „zredukowana do zwykłego bagażu, do zbioru zasad i zakazów, do rozdrobnionych praktyk pobożnych”. To raczej „spotkanie z wydarzeniem, osobą [Jezusa Chrystusa], która daje życie nowy horyzont i decydujący kierunek”. To, co zostało stwierdzone w *Dokumencie z Aparecidy* to, że „Kościół na całym świecie musi zrezygnować z konserwatywnego duszpasterskiego podejścia na rzecz zdecydowanie misyjnego stylu duszpasterskiego”³⁵.

Bp Grzegorz Ryś (rok 2014) – jako przewodniczący Ogólnopolskiego Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji z ramienia Konferencji Episkopatu Polski, stwierdził, że „wydany po Polsce *Dokument z Aparecidy* nie jest lekturą

³⁴ Arcybiskup przypomina, że „Dokument z Aparecidy” jest kluczowy dla zrozumienia „rewolucji” Franciszka, <http://www.m.pch24.pl/arcybiskup-przypomina--ze-dokument-z-aparecidy-jest-kluczowy-dla-zrozumienia-rewolucji-franciszka> (17.08.2017).

³⁵ M. Kluba, Dokument z końca świata, [http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiate\(23.05.2014\)](http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiate(23.05.2014)); Dokument z Aparecidy jest jednym z najczęściej cytowanych źródeł w adhortacji apostolskiej *Evangelium Gaudium*. Kard J. Bergoglio brał czynny udział jego powstaniu w brazylijskiej Aparecidzie.

opcjonalną. To jest dokument, który wyznacza radykalną zmianę w myśleniu o tym, na czym polega misja Kościoła”. Zapewnił, że „tłumaczenie zostało już przekazane duszpasterzom i osobom zaangażowanym w nową ewangelizację w całej Polsce”. Zapowiedział również, że „w siedzibie KEP odbędzie się sesja poświęcona *Dokumentowi z Aparecidy* w połączeniu z adhortacją *Evangelii gaudium*”³⁶. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że niniejsza adhortacja jest owocem zgromadzenia Synodu Biskupów nt. nowej ewangelizacji, które miało miejsce w Rzymie 7-28 października 2012 roku, za pontyfikatu papieża Benedykta XVI, czyli na niedługo przed jego abdykacją („podjętą po przemyśleniu spraw Kościoła i pontyfikatu” – jak sam uroczyście stwierdził).

Jest faktem, że papież Franciszek, w Rio de Janeiro w 2013 r. podczas spotkania z duchownymi brazylijskimi, bezpośrednio nawiązał do *Dokumentu z Aparecidy* mówiąc, że „misyjność, przebudowa struktur kościelnych, dialog ze światem współczesnym, walka z pelagianizmem rozumianym jako przywracanie w obliczu kryzysu tego, co przeszłe, walka z klerykalizmem to niektóre kluczowe elementy tego dokumentu. Jego zdaniem: zwrot ku przyszłości albo w kierunku przywracania przeszłości nie jest z dobrego ducha. Bóg realny objawia się dziś, dlatego chce Kościoła sprzyjającego wierze, a nie nadmiernie kontrolującego wiarę”³⁷.

Pytaniem pozostaje: czy wynika z tych treści to (rewolucyjne przesłanie), że teraz najważniejsza w Kościele katolickim jest działalność pastoralna, a w jej ramach to, aby każdy wierny (a już szczególnie ten, który żyje na peryferiach wiary) został otoczony taką troską, aby wierzył w Boga, a już mniej istotnym jest to, w jakiego Boga i w jaki sposób?

Zatem to, jak interpretujemy dokumenty, liberalnie czy zgodnie z Tradycją Kościoła było i jest bardzo ważne (tzn. zasadnicze). W innym przypadku dochodzić będzie do irenizmu oraz do teologii globalistycznej.

³⁶ Tamże; por. Adhortacja apostołska *Evangelii Gaudium* (Radość Ewangelii), ogłoszona na zakończenie Roku Wiary, dnia 23.11.2013 r.

³⁷ M. Kluba, Dokument z końca świata, [http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiata\(23.05.2014\)](http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiata(23.05.2014)); por. AL. 193 (tu jednak papież mówi o potrzebie pamięci historycznej w aspekcie wychowania nowych pokoleń); tamże: „La mancanza di memoria storica è un grave difetto della nostra società. È la mentalità immatura dell’ormai è passato”. Conoscere e poter prendere posizione di fronte agli avvenimenti passati è l’unica possibilità di costruire un futuro che abbia senso. Non si può educare senza memoria”; zobacz: Ch. Lowney, Lider. Papież Franciszek, Warszawa 2014.

Streszczenie

Autor artykułu stawia pytanie o stanowisko Episkopatu Polski w zakresie troski o małżeństwa (lub związki) tzw. nieregularne, po opublikowaniu adhortacji *Amoris laetitia*. Dochodzi on do wniosku, że mamy w proponowanym dokumencie: *Wytyczne Episkopatu Polski...*, wolę utrzymania ciągłości doktrynalnej (uszanowania Tradycji), ale i wolę posłuszeństwa nauce aktualnego Piotra. Pierwsze stanowisko nie dziwi go (wręcz cieszy), drugie też, chociaż wymaga (jeszcze) wyjaśnienia (doprecyzowania), w związku z ciągle istniejącą polemiką. Wydaje się bowiem, że udzielenie rozgrzeszenia (z zasady) jest możliwe osobie żyjącej w sytuacji obiektywnie grzesznej, kiedy nie ponosi ona (pełnej) odpowiedzialności za nią (np. z powodu ignorancji niezawinionej oraz ograniczenia wolność woli). Jednak już w konkrety (w praktyce), gdy już mówimy o towarzyszeniu ze strony kapłana, to jego towarzyszenie musi być zgodnie z doktryną *Familiaris consortio* 84. Bowiem nie możemy zakładać ignorancji u niego albo złej woli (tzn. jak też nie zakłada się stopniowości ze strony prawa). Zgodnie z *Amoris laetitia*: „Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie (może) oznaczać ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi”.

Słowa kluczowe: *adhortacja Amoris laetitia; Wytyczne Episkopatu Polski, towarzyszenie małżeństwom; sytuacje nieregularne; komunie św.; rozgrzeszenie sakramentalne.*

Polish Church's concern about marriage divorced after the publication of the apostolic exhortation *Amoris Laetitia*. The aspect of Holy Communion

Summary

The author of the article raises the question of the position of the Polish Episcopate in the field of the care of the so-called marriage. Irregular, after the publication of the *Amoris laetitia* exhortation. He comes to the conclusion that we have a proposed document: *Guidelines of the Polish Episcopate...*, i prefer to maintain doctrinal continuity (respect for Tradition),

but also will obey the teachings of the current Peter. The first position does not surprise him (he is happy), the other one, although it requires (yet) clarifications (clarification), due to the still existing polemics. It seems that granting an absolution (in principle) is possible to a person living in an objectively sinful situation when he or she is not (fully responsible) for it (eg because of ignorance and limitation of free will). However, already in the concretion (in practice), when we are talking about accompaniment by the priest, his accompaniment must be according to the doctrine of *Familiaris consortio* 84. For we can not assume ignorance or bad will (ie we do not assume lawfulness). According to *Amoris laetitia*: “Understanding the exceptional situation can never mean hiding the light of a fuller ideal or proposing less than what Jesus offers to man”.

Key words: *Exhortation Amoris Laetitia; Guidelines of the Episcopal Poland, accompaniment to marriages; irregular situations; First Communion.; sacramental absolution.*

TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

STUDIA TEOLOGICZNE

Jesteśmy napełnieni

Duchem Świętym

35(2017)

ORĘDZIE JESIENI ŻYCIA

Treść: Wstęp; 1. Dar i piękno życia; 2. Bogactwo dziedzictwa; 3. Aktywność starszych; 4. Troska o starszych; 5. Potrzeby duchowe; 6. Zmienność postaw wobec starszych; 7. Należne miejsce starszych; Zakończenie.

Wstęp

Drogi ziemskiego pielgrzymowania znaczone są doświadczeniem zmian i przemijania. Jest to dynamika wpisana w całe życie, choć może bardziej uświadamiana w chwilach słabości, choroby i odczucia jesieni życia. Nie oznacza to jakiegoś schyłku, ale świadomość zmiany, która winna być przyjęta pozytywnie i wręcz twórczo. Oczywiście, postawy te są często uzależnione od osobowych kondycji i wielorakich uwarunkowań, także zewnętrznych. Nie mniej jednak pewne bardzo ogólne zasady i reguły są wspólne. Ważnym jest także rozeznanie starszych przez innych ludzi – nie tylko młodych – środowisko oraz różne wspólnoty. Ostatecznie jednak zasadnicze jest osobowe podejście i przeżywanie orędzia starości¹. „<<Nie odtrącaj mnie w czasie starości, gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie>> (Ps 71,9). To krzyk człowieka staro-go, który obawia się zapomnienia i pogardy. Podobnie, jak Bóg nas zachęca, abyśmy byli jego narzędziami i usłyszeli błagania ubogich, tak

* **Bp Andrzej F. Dziuba** – prof. dr hab., biskup diecezjalny łowicki, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, członek Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji, członek Kościelnej Komisji Konkordatowej, przewodniczący Zespołu ds. Szkolnictwa Wyższego, przewodniczący Zespołu ds. Stypendiów Naukowych i Językowych, delegat Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Naczelny kapelan Związku Polskich Kawalerów Maltańskich.

¹ Por. A. F. Dziuba, Pytania wokół starości, „Gość Niedzielny” 73:1997, nr 44 (z dnia 2.11.1997), s. 19.

ufa, że usłyszymy krzyk osób starszych”².

1. Dar i piękno życia

Człowiek zawsze swe fizyczne i duchowe istnienie rozpoczyna w czasie, to przed narodzeniem jak i to wraz z momentem samodzielnej egzystencji. W tej całej rzeczywistości proces ludzkiej przemijalności wskazuje na prawa czasu, które odnoszą się do natury ludzkiej i wywierają na niej swoje nieuniknione piętno (por. Ps 103,15; 1 P 2,24). Można powiedzieć: „Starość jest trzecim etapem życia: narodziny życia, jego rozwój i zmierzch – to trzy momenty tajemnicy istnienia, tajemnicy ludzkiego życia, które <<pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywym tchnieniu>> (EV 39)”³.

Można przed tymi faktami natury i antropologii bronić się w wieloraki sposób zewnętrzny (np. kremy, maseczki, pudry, stroje, zachowania), ale mimo wszystko pozostają one realnym faktem, najpierw zmienności fizycznej czy często nawet psychicznej, oraz samego bycia w czasie i odczuwania tego faktu (por. Rdz 3,19). Wszystko to dotyczy, choć w różnym sensie, całego człowieka, a więc tak jego sfery fizycznej jak i duchowej czy psychicznej. Jednocześnie można wskazać na biblijne wzory osób starszych, które w historii zbawienia odegrały ważną rolę, m.in. Abrahama i Sarę (por. Rdz 17,15-22), Elżbietę i Zachariasza (por. Łk 1,5-25.39-79), Symeona i Annę (por. Łk 2,23-38)⁴.

Zmienności i przemijalności człowieka nie należy jednak traktować tylko jako złowieszczych oraz smutnych czynników nieprzystających wręcz do ludzkiej natury i wielkości otwartych na trwanie i wieczność, gdyż byłoby to m.in. zaprzeczeniem jego podstawowej istoty (por. Ps 37,18; 102,24-25; 1 J 4,7-18)⁵. Jednak „pierwszą absolutnie niepodwa-

² Franciszek, Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”, Citta del Vaticano 2016, nr 191.

³ Jan Paweł II, O szacunku dla ludzi w podeszłym wieku. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Rzym. 31.10.1998, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 3, nr 3.

⁴ Por. Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, Citta del Vaticano 1999, nr 6; Jan Paweł II, O szacunku dla ludzi starszych. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa służby Zdrowia, nr 1.

⁵ Por. R. Tremblay, La primaute immediate de Jesus le Christ sur l'etre de l'homme apele a agir moralement dans le monde, „Studia Moralia” 22:1985, s. 214-216; R. Schnackenburg, Die

żalną prawdą naszego istnienia – poza samym faktem, że istniejemy – jest nieunikniona konieczność śmierci”⁶. Człowiek w swym wymiarze fizyczno-cieleśnym, jest ograniczony m.in. czasem i miejscem. Konsekwentnie życie biologiczne człowieka nie przedstawia najwyższego dobra. Współkonstruuje ono jednak życie osoby ludzkiej w całym jej bogactwie egzystencjalnym i duchowym.

Dlatego też „stanowi ono, w pewnym sensie, jego wartość <<podstawową>>, ponieważ właśnie na życiu fizycznym opierają się i mogą rozwijać wszystkie inne wartości osoby ludzkiej”⁷. „Ewangelia życia” nie neguje więc tego wszystkiego, co ludzkie doświadczenie i rozum mówią o wartości życia w porządku stworzenia, ale „przyjmuje to, wyższa i dopełnia”⁸. Taka twórcze rozeznanie winna być raczej pozytywną świadomością historycznego oraz czasowo-przestrzennego wymiaru człowieka, jego przemian i zmiennych dróg spełniania siebie. Mimo takich swych wymiarów nie traci on szansy swego wydoskonalenia i rozwoju (por. Koh 3,11-17).

Pragnienie długiego życia jest naturalną właściwością człowieka, który czuje się szczęśliwy pośród swych dóbr (por. Ps 21,5; 91,14-16; Syr 1,12). „Zdrowie godne człowieka” nie ogranicza się wyłącznie do doskonałości biologicznej ani też nie utożsamia się z brakiem choroby i cierpienia, ale „jawi się jako dążenie do pełniejszej harmonii i do zdrowej równowagi na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej, duchowej i społecznej. W tej perspektywie człowiek jest wezwany, aby wykorzystując wszelkie dostępne siły urzeczywistniał własne powołanie i dobro innych. (...) Zdrowie człowieka, postrzegane zgodnie z (...) [jego] integralną wizją, staje się (...) jednym ze składników życia, daje mu siły do służby innym oraz otwiera go na przyjęcie zbawienia”⁹.

Zatem człowiek pragnie jakby ich doświadczać, żyć nimi, rozkoszować się, zwłaszcza w postaci potomstwa, i to wielopokoleniowego

Johannesbriefe, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 175; R. Tremblay, L’"innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale, Roma 2001, s. 42-43.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, Citta del Vaticano 1998, nr 26.

⁷ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku do rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”, Citta del Vaticano 1987, wstęp nr 4.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, Citta del Vaticano 1995, nr 30.

⁹ Jan Paweł II, Kontemplujemy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2000, Citta del Vaticano 1999, nr 13-14.

a także i znaczenia oraz wagi zgromadzonych dóbr materialnych (por. Rdz 18,18; 22,17-18; 32,13)¹⁰. Taki obraz jest jednak znacznie uproszczonym, zwłaszcza wobec godności i wielkości osobowej człowieka. Czyżby zatem tylko te sfery i takie sposób widzenia siebie miał wyczerpywać człowieka? Lata starości „należy przeżywać w postawie ufnego zawierzenia Bogu (...); ten czas trzeba twórczo spożytkować, dążąc do pogłębienia życia duchowego przez usilniejszą modlitwę i gorliwą służbę braciom w miłości”¹¹.

Lecz jeśli starość może być jednocześnie bogata w doświadczenia i mądrość, to może również ciążyć nieszczęśliwemu, obciążonemu wiekiem i słabościami, doprowadzonemu do kresu cierpliwości (por. Sdz 8,32; Ps 92,15; Mdr 4,9). Posługując się wyrażeniem „strażnicy pamięci zbiorowej”¹², wskazuje się, iż nimi osoby starsze. Kreując w przeszłości rzeczywistość, dały one często twórcze podwaliny pod teraźniejszość. W ten sposób starość zmienia swój sens zależnie od tego, czy ukazuje się ona jako droga pochyła nakierowana i nieuniknienie prowadząca ku śmierci, czy też jako finalny szlak prowadzący ku wiecznemu szczęściu.

Trzeba zatem nauczyć się patrzeć na starość i śmierć jak na zjawisko trudne, bolesne, ale normalne i wpisane w ludzką naturę (por. Rdz 15,15; 35,29). Nie jest zatem możliwe uniknięcie tego doświadczenia. „Jak jednak w latach starości stawić czoło nieuchronnemu schyłkowi życia? Jaką postawę przyjąć w obliczu śmierci? Człowiek wierzący wie, że jego życie jest w ręku Boga: <<Ty, Panie, mój los zabezpieczasz>> (por. Ps 16,5) i godzi się przyjąć od Niego także śmierć: <<Taki jest wyrok wydany przez Pana na wszelkie ciało: i po co odrzucać to, co się podoba Najwyższemu?>> (Syr 41,4). Człowiek nie jest panem śmierci tak jak nie jest panem życia; w życiu i w śmierci musi zawierzyć się całkowicie <<woli Najwyższego”¹³, zamysłowi Jego miłości”¹³.

¹⁰ Por. W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund, w: *Gesammelte Aufsätze*, Gottingen 1963, s. 205-216.

¹¹ Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 16.

¹² Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 9.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*”, nr 46. Por. A. M. Dubarle, Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie, „*Concilium*” 6-10:1970, s. 214-215; P. Grelot, *De la mort a la vie eternelle*, Paris 1971, s. 73-77.

2. Bogactwo dziedzictwa

Człowiek stary, doświadczony życiem i jego realiami powinien stanowić dla dorosłych i dla młodzieży pewien biegun orientacyjny w czasie współczesnej niepewności, wskazanie pewnego kierunku i także realiów owocności ludzkiego życia. Niestety współcześnie zapominając o Bogu, człowiek konsekwentnie nie postrzega siebie „jako kogoś <<przeziwicznie odmiennego>> od innych ziemskich stworzeń; uznaje, że jest tylko jedną z wielu istot żyjących, organizmem, który – w najlepszym razie – osiągnął bardzo wysoki stopień rozwoju. Zamknięty w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury, staje się w pewien sposób <<rzeczą>> i przestaje rozumieć <<transcendentny>> charakter tego, że <<istnieje jako człowiek>>. Dlatego też nie traktuje już życia jako wspaniałego daru Bożego, który został powierzony jego odpowiedzialności, aby on strzegł go z miłością i <<czcił>> jako rzeczywistość <<świętą>>. Życie staje się dla niego po prostu <<rzeczą>>, którą on uważa za swą wyłączną własność, poddającą się bez reszty jego panowaniu i wszelkim manipulacjom”¹⁴.

Taki obraz winien być zachętą do życia najwyższymi wartościami duchowymi, które nie starzeją się nigdy, są poza i ponad czasowe oraz nie ograniczone miejscem lub słabościami konkretnych ludzi. One wreszcie, w konkretnym człowieku, są cennym i twórczym połączeniem między generacjami przeszłości i teraźniejszymi ku optymizmowi i nadziei wychylenia ku nadchodzącej przyszłości. Tylko blask cnót winien czynić starszych godnymi czci i szacunku (por. 2 Mch 6,23-31).

Ten szacunek winien wyrażać się: „czcić ludzi starszych znaczy spełniać trojaka powinność wobec nich: akceptować ich obecność, pomagać im i doceniać ich zalety”¹⁵, przy czym „relacja między rodziną a ludźmi starszymi winna być postrzegana jako wymiana darów”¹⁶. „Zjawisko współczesnego osierocenia, w zakresie braku ciągłości, wykorzenienia i upadku pewników kształtujących życie, wzywa nas, aby-

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 22.

¹⁵ Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 12.

¹⁶ Jan Paweł II, O szacunku dla ludzi w podeszłym wieku. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, nr. 5. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 94.

śmy czynili z naszych rodzin miejsce, w którym dzieci mogą się zakorzenić w glebie zbiorowej historii¹⁷.

To wymaga jednak, aby człowiek stary był widziany nie tylko przez to co może on dziś realnie, domyślnie fizycznie dać, ale przede wszystkim przez to kim on jest jako człowiek. W Piśmie świętym starość „cieższy się poważaniem i jest otoczona czią”¹⁸ (por. 2 Mch 6,23); długie życie jest postrzegane jako „znak Bożej łaskawości”¹⁹ (por. Rdz 11,10-32). Godność osobowa winna być tu podstawowym czynnikiem kwalifikacyjnym wielkości człowieka w terażniejszości (por. Prz 31,25). Potrzeba, jednym słowem, żeby był on uznany i doceniony jako bogaty skarbiec doświadczenia i roztropności, które zdobył w ziemskiej drodze i historycznie sobą niesie. To całe bogactwo nie powinno uciec, być przytłoczone czy wręcz zniszczone jakimiś obcymi tendencjami kulturowymi. Myśl człowieka starego może być ostatecznie m.in. użyteczna w rodzinie i społeczeństwie przez swoje wyważone rady i poprzez mądre świadectwo życia.

Zatem człowiekowi podeszłemu wiekiem powinno się okazywać cześć i uległość także ze względu na jego przebyty czas i doświadczenie. Dlatego „Kościół nie może i nie chce dostosować się do mentalności wyrażającej zniecierpliwienie, a tym bardziej obojętność i pogardę w stosunku do starości. Musimy rozbudzić zbiorowe poczucie wdzięczności, uznania, gościnności, dzięki któremu osoba starsza poczuje się żywą częścią wspólnoty. Starsi to mężczyźni i kobiety, ojcowie i matki, którzy przed nami znaleźli się na tej samej co my drodze, w naszym domu, uczestniczyli w naszej codziennej walce o godne życie”²⁰

Przecież każdy człowiek ma poczucie własnej godności, boli go i wręcz obraża traktowanie pogardliwe lub pobłażliwe. Młodość nie ma atutów, które byłyby podstawą do pomniejszania czy poniżania ludzi starszych. „Społeczeństwo powinno odkryć na nowo solidarność między pokoleniami, powinno odkryć sens i znaczenie starości”: miarą jego cywilizacji jest „ochrona, jaką otacza ono najsłabsze swoje jed-

¹⁷ Franciszek, Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”, nr 193.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 46.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 6,

²⁰ Franciszek, Ludzie starsi to my. Katecheza. 4.03.2015, „L'Osservatore Romano” 36:2015 nr 3-4, s. 40.

nostki²¹. Często niestety współcześnie zapomina się o tym wobec ludzi starszych i zniedołężniałych czy dotkniętych różnorakimi słabościami fizycznymi czy psychicznymi z tytułu wieku (por. Syr 3,1-16). Szczególnie odnosi się to do rodziny: „wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny <<szkołę bogatszego człowieczeństwa>>²².

3. Aktywność starszych

Problem ludzi starych i w podeszłym wieku coraz bardziej narasta w ogólnej świadomości realiów życia wspólnotowego. Fenomen ten jest jednym z wielkich problemów każdej współczesnej społeczności naturalnej czy prawnej (por. Mdr 8,10-11)²³. Nie są to tylko mechaniczne kwestie asystencji technicznej, opieki czy służby medycznej. Zresztą „Kościół (...) widział w medycynie istotną pomoc dla zbawczej misji wobec człowieka²⁴.

Wydaje się jednak, że w tym kontekście nie można jednak pominąć faktu tych zobowiązań jakie przecież zaciągnęło społeczeństwo, a zwłaszcza dzieci, i winno z nich się wywiązać. Minimum szeroko pojętej posługi medycznej czy społecznej jest realną odpowiedzią wobec ludzi starych, świadków życia, pracy i niesionego ogniwa trwania ludzkości (por. Syr 9,10; 25,2-6). Całościowej wizji osoby ludzkiej odpowiada, rozwijająca się coraz intensywniej, integralna opieka nad chorym, uwzględniająca potrzeby biologiczne, psychiczne, społeczne oraz duchowego chorego i jego otoczenia²⁵.

Oczywiście, należy popierać i umożliwiać spełnianie się aktywnego starzenia się, tj. twórczej i pozytywnej jesieni życia każdego człowieka. Ile bowiem pozostaje aktualnych możliwości twórczego wkładu w te-

²¹ Jan Paweł II, O szacunku dla ludzi w podeszłym wieku. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, nr 6.

²² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, Citta del Vaticano 1981, nr 21.

²³ Por. G. Scarpat, Libro della Sapienza, t. 2, Brescia 1996, s. 138-148.

²⁴ Jan Paweł II, Medycyna na służbie życia i człowieka. Do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich. Rzym. 3.10.1982, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie, V, 2, 1982, Poznań 1996, nr 3.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2001, Citta del Vaticano 2000, nr 4.

rażniejszości (por. Hi 29,3-4). A więc twórczej i godnej osobowej obecności mimo znaków przemijania i wchodzenia nowych pokoleń (por. Hi 8,8)²⁶. Jest to przecież naturalny czas i proces związany z fizyczną naturą człowieka²⁷.

Problemem podstawowy jest jednak dowartościowanie osoby, i to niezależnie od jej wieku, stanu czy pozycji społecznej, z uwzględnieniem całokształtu jej realnych praw naturalnych oraz społecznych (por. Mdr 6,7; Syr 4,22; 35,12). Należy świadomie przeciwstawić się szeroko propagowanemu kultowi siły i młodości, sprawności, powodzenia, sukcesu. Ta bowiem postawa czci dla doczesnych i to zewnętrznych możliwości oraz osiągnięć, zaciera prawdziwą hierarchię wartości, doprowadza do pogardy słabych i społecznej znieczulicy. Idzie tu o uwrażliwienie serc i sumień, aby właściwie zrozumieć problem starości człowieka.

Koniecznym jest zatem osobowe widzenie człowieka, a nie tylko tych cech które są zwłaszcza zewnętrznie widoczne czy doświadczane. „Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać”, gdyż „człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze z swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów”²⁸.

Niezbędne jest uwrażliwienie na bogactwo fizyczne i duchowe, odkładane czy zsumowane jakby w człowieku starszym, zwłaszcza w jego doświadczeniach i radach zabranych w trakcie całego życia. Starość „jest jesienią życia (...) to czas, szczególnie nacechowany mądrością, którą zwykle przynoszą lata doświadczeń”²⁹. Wszystko to nie powinno ulec rozproszeniu czy zaginięciu, ale być twórczo ukierunkowane dla dobra coraz szerszych młodych pokoleń dziś a także i w przyszłości tworzących historię.

Jest to gromadzony skarb, które jest otwarty w trwającym życiu ludzi starych, a przez to w szczególny sposób dostępny i stanowiący skarbiec otwarty dla innych, to swoista perspektywa rodzenia użytecz-

²⁶ Por. G. Frosini, *Lo Spirito che da la vita. Una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1997, s. 179-182

²⁷ Por. Jan Paweł II, *O szacunku dla ludzi w podeszłym wieku. Do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, nr 6.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 16.

²⁹ Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, nr 5.

nego dobra w dalszym życiu, ku błogosławieństwu od Boga (por. Hbr 6,7). Bardzo ważnym czynnikiem psychicznej równowagi jest dla ludzi starszych poczucie własnej potrzeby i użyteczności³⁰. Każdy bowiem pragnie być użytecznym na miarę swoich, nawet skromnych możliwości (por. Flm 0,11).

4. Troska o starszych

Z samej sprawiedliwości i obiektywizmu należy uznać i docenić fakt, iż administracje publiczne (państwowe, samorządowe czy lokalne) w ostatnich latach, i to w wielu krajach, przekazują znaczne środki ekonomiczne na opiekę nad ludźmi trzeciego wieku. Zazwyczaj jest to jednak tylko zwyczajne spełnienie sprawiedliwości, m.in. z tytułu składek ubezpieczeniowych czy różnego rodzaju podatków. Łożone środki zostały bowiem najczęściej w przeważającym stopniu opłacone przez samych zainteresowanych. Niestety proporcje w ich odzyskaniu będą często uzasadnione wątpliwości czy pytania. Współcześnie wzrasta „powszechna świadomość prawa do ochrony zdrowia, która znajduje formalny wyraz w różnego rodzaju kartach praw chorego”³¹.

Mimo, iż środki materialne świadczone wobec starszych są bardzo ważne i konieczne, to jednak same w sobie są niewystarczające i nie wyczerpują istoty wzajemnych relacji międzyludzkich. Zresztą byłaby to do pewnego stopnia dehumanizacja odnoszenia się do drugiego człowieka, zwłaszcza oczekującego pomocy, wręcz niekiedy na nią skazanego. Ludziom starszym przede wszystkim potrzebny jest drugi człowiek, zwyczajna pomoc w codziennych, prostych sprawach, a także przede wszystkim ludzka życzliwość i bliskość (por. Prz 19,12.17; Syr 9,14; Rz 12,10)³². Obecność osoby wobec osoby, to wydaje się oczekiwanym wyrazem pomocy i oczekiwanego świadczenia od drugiego człowieka. To szczególne pytanie o cierpienie: „Cierpienie ludzkie bu-

³⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 94; H. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews*, London 1969, s. 160-163; G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, Garden City-New York 1972, s. 153-158.

³¹ Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego*. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2001, nr 1.

³² Por. G. Frosini, *La Spirito*, s. 182-185; A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, s. 420-423; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. I, Roma 1980, s., 317-320

dzi współczucie, budzi także szacunek – i na swój sposób także oniesmiela. Zawiera się w nim bowiem wielkość swoistej tajemnicy³³.

Nie pomniejszając znaczenia troski ekonomicznej należy bardzo mocno podkreślić, iż ludzie starsi - zresztą jak każdy człowiek - oczekują dostrzeżenia i ich jednostkowego dowartościowania osobowego (por. Sdz 9,16). Ma to być jedna z niezwykle realnych form ich twórczej akceptacji i jednocześnie podobnego oddziaływania na innych. Oczekują doświadczenia ciepła środowiska, w którym żyją, pozytywnego przyjęcie ich w etapie jesieni życia, także z niedoskonałościami czy słabościami (por. Hi 4,4-5; Ps 6,3; 142,7; Syr 11,12). Pragną być traktowani jako indywidualne osoby niosące własne problemy i to godne uwagi oraz zainteresowania. W tym kontekście chodzi o to, „aby Kościół rzucił wyzwanie kulturze odrzucenia, łącząc z wielką radością w nowym uścisku młodych i starszych”³⁴.

Tymczasem osoby starsze są nieraz opuszczone, zaniedbane, wyrzucone czy zepchnięte na margines bieżącego życia. Cierpią jednocześnie boleśnie z powodu swojej starości i niesionych wraz z nią słabości. Jest to „księga niepisana”, która może być odczytywana poprzez dzieje poszczególnego człowieka³⁵. Wobec tego nie ma niejednokrotnie lekarstwa medycznego. Pozostaje tylko ufne oczekiwanie leku miłości, zrozumienia, bliskości czy ludzkiej więzi.

Wielokrotnie starsi cierpią również z racji rozmaitych dolegliwości fizycznych, psychicznych czy duchowych, które określony wiek niesie z sobą (por. Mt 4,23-24; Łk 7,21-22). To są niekiedy wręcz nawet uciążliwości dla otoczenia czy opieki, dlatego często spycha się na margines życia ludzi starych jako zbędny ciężar³⁶, zmuszając ich do życia w samotności (por. Ps 25,16; 102,8)³⁷, a nawet ukierunkowując na eutanazję³⁸. A przecież największe ich cierpienie pochodzi z braku zrozumienia i wdzięczności ze strony tych, od których mieliby prawo jej oczekiwać.

³³ Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, Citta del Vaticano 1984, nr 4.

³⁴ Franciszek, Poeci modlitwy. Katecheza. 11.03.2015, „L'Osservatore Romano” 36:2015, nr 3-4, s. 42.

³⁵ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, nr 7.

³⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 64; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, nr 27; Jan Paweł II, List do Rodzin „Gratissimam sane”, Citta del Vaticano 1994, nr 15.

³⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, nr 77.

³⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 15, 18.

Zatem „cierpienie jest rzeczywistością o tysiącu twarzy”³⁹. Prawda o tym, że cierpienie jest okazją do ujawnienia się moralnej wielko-duszności człowieka, odnosi się nie tylko do człowieka cierpiącego, ale także od wszystkich, którzy powinni podjąć posługę na wzór miłosiernego Samarytanina⁴⁰. Powinni oni pamiętać, że „cierpienie nie tylko wyniszcza człowieka w nim samym, ale zdaje się czynić go ciężarem dla drugich. Człowiek czuje się skazany na ich pomoc i opiekę, a równocześnie sam zdaje się sobie niepożytecznym”⁴¹.

5. Potrzeby duchowe

Trzeba obiektywnie przyznać i dostrzegać, iż także w polu odpowiedzialności za ludzi starych Kościoł niesie znaczne bogactwo środków ludzkich oraz materialnych. Te pierwsze są szczególnie ważne i godne dostrzeżenia oraz podkreślenia. Wynikają one zazwyczaj z motywów wiary oraz ewangelicznego świadectwa odpowiedzialności za potrzebujących w duchu miłości bliźniego (por. Łk 10,30-42)⁴². Zatem jest to bardzo często szczególnie cenny współcześnie rodzaj wolontariatu czy działań poza strukturami formalnymi. To właśnie ciągle powtarzane i aktualne pytanie o czynienie dobra dla najmniejszych, dla potrzebujących (por. Mt 25,31-46)⁴³.

Widoczna pomoc świadczona przez różne osoby czy instytucje ukie-runkowana jest przede wszystkim, poprzez liczne miejsca tradycyjnie

³⁹ Jan Paweł II, Cierpienie świadome, przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa. Przemówienie do chorych. Lourdes. 15.08.1983, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie, VI, 2, 1983, Poznań 1999, nr 2.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, nr 28-30.

⁴¹ Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, nr 27.

⁴² Por. S. Legasse, L'etendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses, „Revue theologique de Louvain” 8:1977, s. 151-154; R. Tremblay, La figura del buon samaritano, porta d'entrata nell'enciclica di Bededetto XVI „Deus Caritas est”, „Studia Moralia” 44:2006, s. 393-409; J. Ratzinger, Wprowadzenie w chrześcijaństwo, Kraków 1970, s. 175-179; S. Legasse, E chi e il mio prossimo? Studio sull'oggetto dell'agape nel Nuovo Testamento, Roma 1991, s. 20-27.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, Citta del Vaticano 1990, nr 29; A. Feuillet, Le caractere universel du jugement et la charite sans frontieres en Mt 25,31-46, „Nouvelle revue theologique” 102:1980, s. 179-196; V. K. Agbanou, Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: tradition et redaction, Paris 1983, s. 169-174; J. Gnilka, Il Vangeli di Matteo, t. II, Brescia 1991, s. 533-554.

przeznaczone, na przyjęcie biednych i starszych (por. Tb 4,7; Hi 5,15; Ps 22,25; 72,13). Instytucje te winny kierować się „nie tylko kryterium sprawności organizacyjnej, ale dobrocią i wrażliwością”⁴⁴. Aktualnie wiele z nich, dzięki pomocy charytatywnej, zostało przebudowanych i dostosowanych zgodnie z nowoczesnymi wymaganiami i normami sanitarnymi. Zatem wydoskonalą się techniczna baza proponowanej pomocy.

Jest jednak jednocześnie głęboką prawdą, iż każda osoba ludzka pragnie wolności i niezależności, chce o sobie decydować; pragnie doświadczać realnie własnej, osobowej wolności (por. Rdz 27,40; Syr 7,21; 33,26). Stąd bardzo trudne i złożone jest np. zagadnienie umieszczenia człowieka starego czy schorowanego w specjalnym domu, choćby miał on najlepsze - w sensie obiektywnym - warunki zamieszkania i pobytu. Jest to wręcz rewolucyjny fakt w całokształcie naturalnych i społecznych odczuć życia i działania człowieka.

Jednocześnie docenić trzeba osiągnięcia współczesnej medycyny – służące autentycznemu dobru człowieka – uznając je za jeden ze „znaków nadziei”⁴⁵. Tu wszelkie zewnętrzne propozycje winny iść w parze z osobową świadomością swego miejsca w czasie i możliwości tego faktu. Wszyscy opiekujący się chorymi, wpatrując się w osobę Jezusa, powinni przyjmować postawę samarytańską: „należy (...) zwrócić się z nagłym apelem do osób pracujących zawodowo w sferze medycyny i opieki nad chorymi, aby uczyli się od Chrystusa – lekarza duszy i ciała, jak być dla braci prawdziwym <<dobrym samarytaninem>>”⁴⁶.

Znakiem zaangażowania Kościoła jest znaczna liczba sióstr zakonnych i zakonników wyłącznie poświęcających się opiece nad chorymi i starszymi. Oczywiście, nie można tu pominąć i tych, którzy w ramach całokształtu posługi ewangelizacyjnej praktykują przykazanie miłości bliźniego. Trzeba docenić w społeczeństwie ich ofiarną, trudną i często bardzo niewdzięczną pracę. Jest to jednak ważne świadectwo potwierdzające znakomicie autentyczność przesłania Ewangelii i jego realne znaczenie dla ludzi (por. Mk 12,28-34; Łk 10,25-37)⁴⁷.

⁴⁴ Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 13.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, Citta del Vaticano 1994, nr 46; Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 26.

⁴⁶ Jan Paweł II, Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2001, nr 3.

⁴⁷ Por. KK 40; S. Legasse, *Létendue de l'amour*, s. 150-154; R. Tremblay, *Eucharystia*, pogłębienie-

6. Zmienność postaw wobec starszych

Nie można tu pominąć coraz liczniejszej rzeszy wolontariuszy, którzy współpracują w towarzystwie ludziom starym, w niesieniu im pomocy materialnej, moralnej czy duchowej (por. Tb 5,17; Jdt 10,15). To szczególnie rozwijająca się nowość czasów współczesnych. Także liczne grupy parafialne poświęcają się odwiedzaniu, towarzystwu i spełnianiu rozmaitych posług starszym, którzy żyją czasem całkowicie opuszczeni, czasem ułomni i w coraz większej biedzie oraz izolacji i samotności (por. Łk 14,13-14.21). „Cywilizacja, w której nie ma miejsca dla osób starszych lub są one odrzucane, bo stwarzają problemy, jest nosicielem wirusa śmierci”⁴⁸, ponieważ „odrywa się od swoich korzeni”⁴⁹.

Zewnętrzna usługa cierpiącemu ciału, o ile czyniona jest z miłości, toruje odważnie drogę do często bardziej jeszcze zbolącej duszy i serca (por. Mt 25,31-46). Jednak pomoc prawdziwa i konkretna ludziom starym i słabym, zwłaszcza samotnym, musi być konsekwentna i systematyczna. To jest „głoszenie, wysławianie i służenie Ewangelii życia”⁵⁰ oraz rozwój cywilizacji miłości i solidarności. Wiele jej przejawów ma postać wprost heroicznego zaangażowania na rzecz życia i miłości, zarówno poszczególnych osób, jak i całych grup oraz organizacji⁵¹.

Ważnym jest zauważenie niezwykłej siły ludzkiej mądrości, roztropności, doświadczenia, pocieszania czy pomocy, które reprezentują i niosą sobą starsi. Przecież oni zazwyczaj mają wiele do powiedzenia

nie i rozwój życia synowskiego, w: Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2009, s. 383-387; S. Legasse, *E chi e il mio prossimo?*, s. 9-33; J. Ratzinger, *La fraternita cristiana*, Brescia 2005, s. 24-30, 94-105; R. Tremblay, *La figura del buon samaritano*, s. 393-409.

⁴⁸ Franciszek, *Ludzie starsi to my*. Katecheza. 4.03.2015, s. 39.

⁴⁹ Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłości*. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi na placu św. Piotra. 28.09.2014, „L'Osservatore Romano” 35:2014, nr 10, s. 39.

⁵⁰ Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*”, nr 28, 78-79. „Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna” (Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „*Christifideles laici*”, Citta del Vaticano 1988, nr 38).

⁵¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „*Familiaris consortio*”, nr 13-14; Jan Paweł II, Encyklika „*Evangelium vitae*”, nr 7-8.

i przekazania. Dziś, niestety jakże często jest to niedocenie, a co więcej bywają usuwani na bok poprzez bezlitosne prawo zdrowia, produktywności czy przydatności społecznej. Niestety te faktory bowiem przedstawiane są dziś jako jedyne kryterium przydatności i użyteczności człowieka. To ma być wymiarem i realnym wyrazem decydującym o pozycji i godności człowieka w danej społeczności (por. Syr 30,15-16; Prz 3,7-8; 17,22).

Osoby starsze czy niekiedy schorowane nie mogą być traktowane tak, jak gdyby teraz uważało się je za niepotrzebne (por. Łk 2,25-38). Braki fizyczne nie zmieniają kwalifikacji ontycznej ich wartości (por. Syr 3,1-16; Ps 71,9; Prz 5,11). Nawet jeśli czasem brak im sił do wykonywania najprostszych czynności, mają one jednak doświadczenie życiowe i mądrość, których bardzo często brak młodym. Te walory warto zaś wykorzystać. Zatem wobec takiej sytuacji jeszcze wyraźniej jawi się zobowiązanie misji Kościoła, który nie może i nie powinien zapomnieć, w swojej działalności codziennej, o ludziach starych i potrzebujących (por. Flm 0,9; 1 Tm 5,1-2).

Obok tych negatywnych fenomenów, istnieją kultury czy choćby osobowe postawy przejawiające szczególną cześć i wielką miłość dla osób starszych⁵². Człowiek stary nie bywa tam nigdy wyłączony z rodziny, czy traktowany jako nieużyteczny i uciążliwy ciężar (por. Est 9,28; Hi 29,18-20). Pozostaje zazwyczaj w rodzinie i chociaż zobowiązany do uznania i szanowania autonomii nowej rodziny, nadal wypełnia cenne zadania, odpowiedzialnie uczestnicząc w jej życiu.

Starsi winni służyć duchowej spistości rodziny, sprawiając „aby każdy człowiek w rodzinie był <<omadlany>> na miarę dobra, jakie stanowi – na miarę dobra, jakim jest dla niego rodzina i on dla rodziny”⁵³. Nade wszystko wypełnia cenne posłannictwo świadka przeszłości i inspiratora mądrości dla młodych i dla przyszłości (por. Rdz 24,2.38; 30,30; 34,19.30). Oczywiście, istnieje tu także niebezpieczeństwo zamknięcia się przed wszelką nowością zamiast otwarcia się na prawdę. Także świadectwo przeszłości nie zawsze napotyka na docenienie w teraźniejszości.

⁵² Por. Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 9, 12.

⁵³ Jan Paweł II, List do Rodzin „Gratissimam sanae”, nr 10.

7. Należne miejsce starszych

Inne współczesne kultury natomiast, zwłaszcza w następstwie nieuporządkowanego rozwoju przemysłowego i urbanistycznego, doprowadziły i nadal prowadzą do niedopuszczalnego zepchnięcia starszych na margines życia (por. Jr 5,1-25; Ez 28,8). Do całkowitego wyrzucenia ich z udziału i odpowiedzialności za realia współczesnego społecznego rozwoju cywilizacyjnego. Jakby, dla uproszczenia sprawy, nie dostrzega się problemu lub go bagatelizuje. Tym czasem autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa to taki, „który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi”⁵⁴ (por. Prz 22,4; 1 Kor 5,10)⁵⁵. „Wrażliwość na osoby starsze jest istotną cechą cywilizacji. Czy w danej cywilizacji okazuje się względy osobom starszym? Czy jest w niej miejsce dla osoby starszej? Ta cywilizacja będzie rozwijała, jeśli będzie potrafiła szanować rozsądek, mądrość osób starszych”⁵⁶.

Zatem rozwój, który nie bierze tego pod uwagę, nie jest prawdziwym rozwojem (por. 2 Sm 23,5)⁵⁷. Czasem przekreśla się uprawnienia kultury religijnej w tym względzie, a także posiadane kompetencje. Te sytuacje są dla nich często źródłem wielkiego cierpienia, a równocześnie z drugiej strony niosą duchowe zubożenie dla wielu nowych, tworzących się rodzin. Tymczasem dzieci powinny zawsze pomagać rodzicom, zwłaszcza gdy są oni w podeszłym wieku. Zatem pierwszą wspólnotą, która winna wspierać osoby starsze, jest rodzina, a przede wszystkim dzieci; są one do tego zobowiązane przez IV przykazanie Boże (por. Wj 20,12; Pwt 5,16)⁵⁸, a także przez inne biblijne napomnienia (por. Syr 3,12-15).

Działalność duszpasterska Kościoła winna pobudzać wszystkich do odkrycia i docenienia zadań jakie spełniają osoby starsze we wspól-

⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, nr 1.

⁵⁵ Por. L. Roy, *Ubody*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 998-1002.

⁵⁶ Franciszek, *Ludzie starsi to my*. Katecheza. 4.03.2015, s. 39.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, nr 15. „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki” (Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 15).

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, nr 11.

nocie świeckiej i kościelnej, a zwłaszcza w rodzinie (por. Kol 1,24; Ef 3,10). Posługa ta należy do jednego z podstawowych wyzwań nowej ewangelizacji, bowiem „stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między złem i dobrem, między śmiercią a życiem, między kulturą śmierci i kultura życia”⁵⁹. W rzeczywistości życie i postępowanie osób starszych ułatwia uświadomienie sobie hierarchii licznych wartości ludzkich, które jakże często zostały pozytywnie zweryfikowane w ich życiu. Co więcej, ukazuje ciągłość pokoleń i wspaniale przedstawiają wzajemną zależność poszczególnych członków ludu Bożego oraz społeczności światowej (por. 2 Tes 1,4; 2 Kor 11,28).

Osoby starsze, bogactwem swego doświadczenia, a czasem i prozaicznymi faktami lat życia, mają wyjątkowy charyzmat przekraczania barier między pokoleniami, zanim one faktycznie zaistnieją i staną się czynnikami antyspołecznymi. Ileż dzieci znalazło zrozumienie i miłość w oczach, słowach i pieszczotach osób starszych (por. Iz 66,12). Ileż osób starszych chętnie podpisuje się pod natchnionymi słowami biblijnymi, że koroną starców - synowie synów (por. Prz 17,6). Niezbędny jest zatem duch przybliżenia pokoleń, w duchu wzajemnego zrozumienia i wzajemnej miłości (por. Ps 24,6; Prz 27,24; Koh 1,4; Tb 13,12)⁶⁰. Dlatego „oprócz potrzeby lojalnej solidarności międzypokoleniowej trzeba podkreślić pilną konieczność moralną nowej solidarności wewnątrzpokoleniowej”⁶¹.

Zakończenie

Każdy człowiek chciałby mieć pogodną jesień życia⁶², zachować jak najdłużej sprawność fizyczną i psychiczną, cieszyć się owocami swojej pracy, rodziny, życzliwością i szacunkiem otoczenia. Nieraz taki scenariusz staje się rzeczywistością, ale niestety nie zawsze, zwłaszcza wobec wielorakich uwarunkowań, które czasem trudno przewidzieć. Dobro-

⁵⁹ Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 28. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 4, 12, 17, 50.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 16; H. U. von Balthasar, Gli stati di vita del cristiano, Milano 1985, s. 360-364.

⁶¹ Benedykt XVI, Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2010, „L'Osservatore Romano” 31:2010, nr 1, nr 8.

⁶² Por. Jan Paweł II, List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku, nr 5.

czynne osiągnięcia współczesnych nauk medycznych, różne formy leczenia, terapii i rehabilitacji, w rzeczywistości dotyczą tylko części społeczności ludzi starszych. Poza tym, przy najlepszych nawet układach proces starzenia się nieuchronnie postępuje i prędzej czy później muszą dać znać o sobie trudności, choroby, zniedołężnienie oraz liczne niemoce. W tym kontekście, zamiast szacunku i życzliwości starsi często spotykają się nie tylko z obojętnością, ale i jawną niechęcią i wrogością.

Wszystko to jest wyzwaniem ku pozytywnym postawom całego społeczeństwa wobec ludzi starszych oraz chorych i potrzebujących pomocy. Bardzo często argumentem jest tu świadomość, iż ostatecznie każdy człowiek podąży w swojej młodości i wieku dojrzałym do tego etapu swego życia, do jesieni ziemskiego pielgrzymowania. Zatem świadomość siebie samego winna wyzwalać godne postawy wobec innych, wobec tych którzy już doświadczają tego daru jesieni życia, którzy dziś pozostaje ciągle oczekiwaniem przyszłością oraz perspektywą pozostałych żyjących.

Streszczenie

Każdy człowiek pragnie pogodnej starości oraz zachować jak najdłużej sprawność fizyczną i psychiczną, a także cieszyć się owocami swojej pracy, rodziną, życzliwością i szacunkiem otoczenia. To jest dość powszechne oczekiwanie wraz z kolejnymi latami życia. Często właśnie taki scenariusz staje się rzeczywistością, ale niestety nie zawsze, zwłaszcza wobec wielorakich uwarunkowań, które trudno przewidzieć. W praktyce wielorakie osiągnięcia współczesnych nauk medycznych, różne formy leczenia, terapii i rehabilitacji, faktycznie dotyczą tylko części społeczności ludzi starszych. Poza tym, przy najlepszych nawet układach proces starzenia się nieuchronnie postępuje i dają znać o sobie trudności, choroby, zniedołężnienie. A zamiast szacunku i życzliwości starsi często spotykają się nie tylko z obojętnością, ale i jawną niechęcią i wrogością. Wszystko to jest wyzwaniem ku pozytywnym postawom wobec ludzi starszych. Często argumentem jest tu świadomość, iż każdy człowiek podąży w swojej młodości i wieku dojrzałym do jesieni ziemskiego pielgrzymowania. Zatem świadomość siebie winna wyzwalać godne postawy wobec innych, wobec tych którzy już doświadczają tego co jest perspektywą przyszłości.

Słowa kluczowe: *starość, cierpienie, życie, opieka, medycyna, człowiek, postawy moralne.*

The Life's Autumn

Summary

Every human being wants to live to a happy old age and to maintain, as long as possible, both physical and psychological (mental) fitness. The elderly wish to enjoy the fruits of their work, family, and kindness in a pleasant environment. People preserve such expectations in all stages of life. This scenario is often the case, but not always, as life events are not easy to predict. One notices that the many achievements of medical science – various forms of healing, therapy and rehabilitation – on a practical level, apply only to a part of the elderly community. The processes of becoming old are irreversible. Various difficulties, illnesses and infirmities make an imprint on most people, so that, instead of reverence and respect, the elderly quite often encounter not only indifference, but open aversion and hostility. Such situations call for positive attitudes toward the elderly to correct them. It would be helpful to remember that each individual makes life's pilgrimage from youth, through maturity, to life's autumn. This self-awareness should produce better attitudes toward those who have already experienced what is our future.

Key words: *old age, suffering, life, care, medicine, human being, moral stance.*

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

ŻYCIE DUCHOWE WEDŁUG BŁ. BOLESŁAWY LAMENT

Treść: 1. Dążenie do doskonałości; 2. Istota życia duchowego; 3. Pamięć na obecność Bożą; Zakończenie.

Życie duchowe chrześcijanina oznacza pełnię życia, czyli dążenie do coraz większego zjednoczenia w miłości z Bogiem. Do tego zjednoczenia, czyli do osiągnięcia świętości wezwany jest każdy człowiek (por. KK 39-42). Powołanie to wynika z faktu stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże. Dlatego istotę życia duchowego stanowi miłość, ponieważ miłość jest najbardziej charakterystycznym przymiotem dla Stwórcy. Wobec tego człowiek nie może rozwijać swojego życia duchowego bez równoczesnego wzrostu miłości. Im większy rozwój miłości, tym samym głębsze życie duchowe. Chrześcijanin wzrastając w rozwoju miłości do Boga, coraz bardziej jednoczy się ze Stwórcą, aż do pełnego osiągnięcia z Nim mistycznego zjednoczenia. Ten proces dokonuje się przez współpracę z łaską uświęcającą, jako fundamentem rozwoju miłości. To dzięki łasce chrześcijanin może dążyć do Boga i przemieniać swoje życie duchowe. Następuje rozwój cnót teologalnych, albowiem one opierają się o stały fundament miłości Bożej. Natomiast człowiek zmierzający ku rozwojowi życia duchowego poprzez wzrost ofiarnej miłości otwiera się na coraz pełniejsze działanie Ducha Świętego, które uzdalnia go do uczestnictwa w życiu Boga. To uczestnictwo dokonuje się przez naśladowanie Jezusa, pełnienie Jego woli i realizację przykazania miłości. Pełny rozwój miłości staje się uwieńczeniem mistycznego zjednoczenia w miłości.

ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański – urodził się 12 czerwca 1947 roku w miejscowości Kamyk k. Częstochowy. Kapłan Diecezji Częstochowskiej. Pełni obowiązki kierownika Katedry Hagiografii UKSW. Jest kierownikiem Zakładu Duchowości Europejskiej i Katedry Teologii Życia UKSW. Sprawuje funkcję dyrektora Instytutu Badań Naukowych Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego oraz zastępcy przewodniczącego Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Specjalizuje się w duchowości Wschodu, hagiografii, mistyce chrześcijańskiej, świętości, teologii duchowości, życiu duchowym.

Bł. Bolesława świadoma dążenia każdego chrześcijanina do świętości przyjmuje, że życie zakonne opiera na rozwoju życia duchowego. Albowiem życie zakonne jest jedną z dróg wezwania do świętości. W ten sposób życie zakonne jest znakiem obecności Boga w świecie i wyraża istotę powołania chrześcijanina do świętości. Zachodzi wzajemna relacja między rozwojem życia duchowego a rozwojem życia zakonnego. To ostatnie rozwija się na fundamencie życia duchowego, czyli na coraz większym jednoczeniu się z Bogiem.

1. Dążenie do doskonałości

Bł. Bolesława podkreśla powołanie do doskonałości każdej osoby zakonnej. Samą doskonałość określa, według św. Tomasza, jako doskonałą miłość Boga. Doskonałej miłości nie rozumie jako jednorazowy uczynek, akt pokory itp., ale jako stałe usposobienie duszy, z której wypływa całkowite umiłowanie Boga, które chrześcijanin potwierdza codziennymi dowodami. Chodzi o to, że „kocha Boga z całego serca, ze wszystkich sił, z całej duszy i ponad wszystko: ponad osoby i rzeczy, bogactwa, honory, rozkosze wielkie”¹

W tych słowach bł. Bolesława rozumie istotę tej cnoty i w jej świetle tajemnicę Boga, Jego wewnętrznego życia, czyli uznanie miłości za ostateczną rację życia duchowego. Stąd też chrześcijanin musi się otwierać na Jego miłość i zdobywać się na wewnętrzny wysiłek koncentrowania na Nim swoich myśli, uczuć i działania. Tak rozumiana miłość Boga kształtuje życie duchowe człowieka i jednocześnie zobowiązuje do wysiłku doprowadzenia swoich myśli, uczuć i pragnień do zgodności z wolą Bożą.²

Dlatego chrześcijanin dążący do osiągnięcia doskonałej miłości Boga musi oderwać się od wszystkich rzeczy doczesnych, odrzucić upodobanie, oraz uwolnić się od miłości własnej. Ponieważ podmiotem miłości własnej jest osoba ludzka, która wynosi się ponad siebie samą. Stąd też człowiek zamiast Boga wybiera fałszywe przedmioty, które przynoszą zawód, zniechęcenie i gorycz.³

Bł. Bolesława podaje siedem pobudek dążenia do doskonałości, które mają na celu pobudzić człowieka służenia Bogu i ukochania Go z całego

¹ Dyrektorim, t. I, s. 14 (odtąd: DI).

² Por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 19.

³ Por. DI, s. 14.

serca. Pierwszą pobudką do umiłowania Boga jest Jego wielkość. Bóg jest Stwórcą, Władcą i Panem, który rządzi niebem i ziemią. Wobec tego chrześcijanin musi uznać swoją całkowitą zależność od Boga w istnieniu i działaniu, czyli swoje nicestwo. Przed aktem stwórczym było poza Bogiem czyście nicestwo, czyli nie istniał poza Nim żaden byt. Oddawanie Bogu swego nicestwa, by On je napełnił, jest fundamentem, na którym współdziałanie z Nim realizuje się nasze uczestnictwo w życiu Boga. Stałe uświadamianie sobie nicestwa i uznanie go jest warunkiem osiągnięcia miłości Boga, zaś lekceważenie prowadzi do miłości własnej. Dlatego Błogosławiona podkreśla tak wielkie znaczenie nicestwa dla życia duchowego i pyta. „Czymże są wszystkie twory w porównaniu z Nim samym? Nicością. Jakaż to chwała służyć takiemu Panu. Lecz jakież zarazem nie rozum przenosić to, co znikome, ponad Boga. Czyż nie byłby nierozsądny ten, kto by przeniósł swój cień ponad własną osobę? Lecz czyż nie bardziej szalony, kto przeniósł stworzenie ponad Stwórcę, nicość ponad źródło wszelkiego dobra, ponad wszelką potęgę, piękność i szczęście?”⁴

Drugą pobudką jest pragnienie własnego szczęścia, które zależy od rozwoju życia duchowego. Odwołując się do Tomasza a’Kempis pisze, że chrześcijanin (zakonnik) oziębły i niedbały żyje w ciągłym utrapieniu, w braku wewnętrznych pociech, gdyż nie może szukać zewnętrznych pociech. Zaś zakonnik gorliwy doświadcza przeciwnego stanu duchowego, pełnego spokoju, który przewyższa wszelkie słodycze.⁵ Trzecią pobudką do doskonałości jest wzór Jezusa Chrystusa i Jego tajemnice ziemskiego życia. On jest wzorem dla każdego człowieka, a Jego życie prawzorem życia ludzkiego. Jest wzorem dla człowieka w porządku nadprzyrodzonym i przyrodzonym. Zatem teoria wzorczości chrystologicznej kładzie nacisk na całkowitą zależność nadprzyrodzonego życia człowieka od Chrystusa. Dlatego Błogosławiona odwołując się do Tomasza a’Kempis podkreśla, że powinniśmy się wstydić, gdy rozważamy życie Jezusa, a zwłaszcza gdy postępujemy na drodze doskonałości, a nic nie uczyniliśmy do tej chwili, aby upodobnić się do Niego.⁶

Czwartą pobudką są dobrodziejstwa Boże. Dla rozwoju życia duchowego chrześcijanin potrzebuje łaski Bożej, która jest największym Jego darem. Bóg więc wychodzi z inicjatywą zawsze jako pierwszy, niezależnie od człowieka, który powinien wyrazić zgodę na współpracę z Jego łaską. Ale

⁴ DI, s. 14.

⁵ Por. tamże, s. 14-15.

⁶ Tamże, s. 15.

do tego daru łaski, według bł. Bolesławy, chrześcijanin powinien dodać wszystkie inne łaski jakie otrzymał do tej obecnej chwili. To uświadomienie otrzymanych tych darów powinno wyzwolić zawołanie za prorokiem: „Cóż oddam Panu za to, co mi tak szczerze uczynił?”. Stąd też chrześcijanin powinien rozważyć z wielką miłością, wdzięcznością dar rozwoju życia duchowego w czasie powołania zakonnego, i zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa, gdyby pozostał w świecie. Dlatego powinien te łaski rozwijać, gdyż w ten sposób może doskonale służyć Bogu. Zaś widok osobistej oziębłości powinien być powodem wyrzutu sobie jaki uczynił prorok ludowi: „O ludu głupi i nierozumni, tak że się odwdzięczasz Panu swemu?”⁷

Piątą pobudką jest świadomość sądu Bożego. Każdy człowiek musi zdać rachunek z łask zaniedbanych w czasie swojego życia. Zwłaszcza zakonnicy, będąc zawstydzeni, gdy Bóg Sędzia pokaże im święte życie ludzi żyjących w świecie pośród niebezpieczeństw, wypływających z bogactw, zaszczytów i rozkoszy. Dlatego trzeba powracać do pierwszego zapału życia duchowego. Przytacza tutaj Błogosławiona słowa Tomasza a'Kempis: „Gdy jesteś zdrow, zdolny do wielkich wysiłków, lecz gdy zachorujesz, nie wiem, co będziesz mógł uczynić”⁸

Szóstą pobudką jest pamięć na własne grzechy. Grzech godzi w Boga jako Dobro, gdyż On stworzył człowieka, aby udzielić mu swego dobra (siebie samego), aby człowiek je przyjął. Dlatego odrzucenie tego dobra stanowi obrazę Boga. Człowiek jakby ukradł Mu Jego własność, przedłożył dobro zewnętrzne nad Boże. Jest to grzech niewdzięczności wobec Stwórcy. Stąd też Błogosławiona poleca zastanowić się, ile razy człowiek ciężko obraził Boga. Swoje wywody bł. Bolesława popiera słowami Jezusa skierowanymi do św. Brygidy: „Jeżeli boisz się trudu i chorób, pomyśl, ile boleści sprawiłyby ci płomienie, w których mogłabyś być pogrążona”⁹ Na te płomienie, zdaniem Błogosławionej, zasługuje dusza, gdy oszczędza siebie w służbie Bogu.¹⁰

Siódmą pobudką dążenia do doskonałości jest przykład świętych. Tutaj bł. Bolesława przytacza słowa Tomasza a'Kempis. „Patrz na przykłady świętych Ojców, będących wzorami prawdziwej doskonałości i świętości zakonnej, a zobaczysz, iż to, co my czynimy, jest niczym lub bardzo mało. Niestety! Czym jest nasze życie w porównaniu do ich życia! Święci, przy-

⁷ Por. tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże.

jaciele Jezusa, służyli panu w głodzie i pragnieniu, w chłodzie i nagości, w pracach i trudach, w czuwaniach i postach, w modłach i świętych rozmyślaniach, w nieustannych prześladowaniach i zniewagach. Byli obcymi świata, lecz Bóg był bliskim dla nich i uważał ich za swych najserdeczniejszych przyjaciół. Mieli siebie za nic, lecz drogimi byli w oczach Boga, który ich miłował. Oddając się uczuciem prawdziwej pokory, żyjąc w posłuszeństwie, postępując drogą cierpliwości i miłości, codziennie postępowali w duchu i otrzymywali od Boga obfite łaski. Służą oni za wzór dla zakonników, a przykład ich winien pobudzać nas potężniej do postępu w dobrym, niż przykład zły prowadzić do rozluźnienia”¹¹

2. Istota życia duchowego

Bł. Bolesława podaje sześć prawd o życiu duchowym. W pierwszej prawdzie podkreśla, że życie nadprzyrodzone to życie Jezusa we mnie. To życie rozwija się przez cnoty teologalne: wiarę, nadzieję i miłość. To Jezus jest przyczyną zasługującą, wzorcową i celową życia duchowego. To On jako Słowo, z Ojcem i Duchem Świętym, przyczyną sprawczą łaski uświęcającej w duszach. W tym krótkim określeniu Błogosławiona zawarła całą istotę życia duchowego, a więc jego proces rozwoju wyrażający się w postępie cnót teologalnych, jego wymiar trynitarny, a szczególnie chrystocentryczny oraz współdziałanie z łaską uświęcającą. To obecność Jezusa Chrystusa jest obecnością w duszy chrześcijanina udzielającej się siły żywotnej członkom, jak to czyni głowa w organizmie. Udzielenie łaski przez Syna Bożego, które Autorka nazywa „działalnością wewnętrzną Bożą” jest aktem osobowym i wyrazem miłości. Jeżeli człowiek przyjmie dar łaski, wówczas nawiązuje stały wzajemny kontakt osobowy z Boskim Zbawicielem. Autorka podkreśla, że ta „działalność wewnętrzna Boga” jest ukrywana przez Jezusa, aby człowiek mógł powiększyć swoją zasługę przez wiarę w Niego. Jest to „działalność” nie odczuwana jak zwykle przez zmysły naturalne, a jedynie rozwijana przez wiarę i przez nią całkowicie uznawana. Innymi słowy, chrześcijanin żyjący życiem Jezusa, wykonuje akty nadprzyrodzone Jego mocą (działalnością), a Syn Boży w nim mieszkający jest współpodmiotem działania. To On obdarzył go wolną wolą i jedynie używa przyczyn drugorzędnych dla ułatwienia mu poznania woli Bożej i dania okazji do nabycia lub powiększenia jego uczestnictwa w życiu Bożym. Wówczas

¹¹ Tamże, s. 15-16.

życie duchowe chrześcijanina staje się koegzystencją dwóch osób i wymaga wspólnoty w działaniu na wzór tej, jaka miała miejsce w życiu Osób Boskich i która jest wyrazem wzajemnej miłości. Dlatego Błogosławiona podkreśla, że Jezus zobowiązuje chrześcijanina do głębokiej wiary, czyli zaufania Jego nadprzyrodzonej mocy, która jest konieczna do prawidłowego rozwoju życia duchowego. Stąd też Autorka uważa współdziałanie z Jego łaską za istotę całego procesu uświęcenia. Równocześnie Błogosławiona zaznacza, że to życie duchowe zaczynające się od sakramentu chrztu świętego jest rozwijane poprzez dalsze sakramenty, a przede wszystkim podtrzymywane i wzbogacane Eucharystią.¹²

W drugiej prawdzie bł. Bolesława podkreśla, że działanie Jezusa w rozwoju życia duchowego nie wyklucza działania Trzeciej Osoby Boskiej. Bo wiem to życie Jezus udziela przez swego Ducha. Duch Święty jest jedynie ostatnim wykonawcą tego, co Ojciec zaczął i co Syn przeprowadził w życiu człowieka. W ten sposób w chrześcijaństwie działa „pierwiastek wyższej siły żywotnej”, który prowadzi do uczestnictwa w Jego życiu, o ile nie stawia przeszkód działaniu Bożemu. Człowiek podejmując współpracę z łaską Bożą staje się odbiciem tegoż życia Jezusa w sobie. Innymi słowy, Jezus będąc obecnym w człowieku i z nim zjednoczonym, aplikuje mu swoje działanie, nadając czynom ludzkim nadprzyrodzoną wartość. Wówczas Jego łaska przenika wszelkie działanie człowieka.¹³

W dalszej analizie zauważamy bardzo ciekawe porównanie Matki Bolesławy, że życie chrześcijańskie, pobożność, życie wewnętrzne, świętość nie różnią się od siebie zasadniczo, ale są stopniami jednej miłości. Dlatego określa, że „to zachód, wschód, światłość, blask jednego i tego samego słońca”.¹⁴ Można powiedzieć, że Błogosławiona odwołuje się do nauki św. Ignacego Loyoli, który czuł się zaproszony przez Boga do miłości i podobnie postrzegał powołanie chrześcijańskie. Wielu więc miejscach mówi o miłości, do której wezwany jest człowiek, do miłości zstępującej z góry, biorącej początek w miłości Bożej. Miłość zstępująca od Niego porusza człowieka tak, że nie umie już inaczej kochać wszystkich rzeczy, jak tylko w Bogu. Zatem powołanie człowieka do miłości wypływa z faktu stworzenia. Człowiek został stworzony, by wzrastać w miłości.¹⁵

¹² Por. Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonek Świętej Rodziny, t. II, Białystok 1944, s. 138-139 (odtąd: DII).

¹³ Por. tamże, s. 139.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. T. Kotlewski, Z sercem hojnym i rozpalonym Miłością. O mistyce ignacjańskiej,

Wobec tego Błogosławiona za św. Ignacym podkreśla, że życie duchowe jest drogą wzrostu, rozwoju i umocnienia się w miłości. Zaczyna się od miłości otrzymanej w sakramencie chrztu świętego, poprzez miłość aż do osiągnięcia miłosnego zjednoczenia z Bogiem. Dlatego człowiek poruszony przez miłość Boga ma odpowiedzieć swoją miłością. Dokonuje wolnego wyboru, zgodnego z wolą Bożą, aby Jemu służyć. Aby móc w pełni żyć miłością Bożą, chrześcijanin musi wyjść z miłości własnej i szukania siebie. W tym widać postępowanie duchowe chrześcijanina, który wybiera miłość jako źródło świętości w dążeniu do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Trzeba więc prosić o tę łaskę i otworzyć się na jej przyjęcie.¹⁶

Stąd też bł. Bolesława pisze, że życie wewnętrzne określa „nie tyle habitualne życie wewnętrzne, ten, jeżeli się tak można wyrazić, „kapitał Boskiego życia”, który posiadamy przez łaskę poświęcającą, ile aktualne życie wewnętrzne, to znaczy wyzyskanie tego kapitału przez współdziałanie duszy i jej wierność łaskom uczynkowym”.¹⁷ Innymi słowy, to życie duchowe, według Błogosławionej, można określić jako działalność duszy, która pragnie uporządkować swoje skłonności, aby nie działać pod wpływem nieuporządkowanych uczuć i przywiązań, a jedynie starać się o zdobycie umiejętności sądzenia i kierowania się we wszystkim światłem Ewangelii i przykładem Jezusa Chrystusa.¹⁸

A więc Błogosławiona w procesie życia duchowego podkreśla dwa „poruszenia”. Pierwsze odznacza odsunięcie się duszy od tego co w stworzeniach może stanowić dla niej przeszkodę w życiu duchowym. Dlatego stara się ciągle zdawać sobie sprawę ze swego stanu ducha. Drugie zaś oznacza poruszenie zwrócenia się do Boga i jednoczenia się z Nim.¹⁹

W trzeciej prawdzie bł. Bolesława podkreśla doświadczenie obecności Jezusa w duszy, ponieważ Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo oraz uczynił z niego swoją świątynię. Dlatego chrześcijanin powinien posiadać jasną i silną wiarę w czynną obecność Jezusa w sobie, w obecność rzeczywistą i żywą, która powinna przenikać jego całą istotę i świadomość. Miłość Jezusa przychodzi do człowieka jako dar, działanie, a przede wszystkim jako obecność. Stąd też Jezus staje się dla człowieka światłem, ideałem, radą, oparciem, ucieczką, lekarzem, pociechą, miłością.

Warszawa 2005, s. 226-230.

¹⁶ Por. tamże, s. 230-232, 239.

¹⁷ DII, s. 139.

¹⁸ Por. tamże, s. 139.

¹⁹ Por. Tamże.

Jednym słowem staje się całym życiem. To On sprawi, że dusza zdobędzie wszystkie cnoty.²⁰

W czwartej prawdzie bł. Bolesława akcentuje rozwój życia duchowego pod wpływem natężenia miłości człowieka ku Bogu. Dokonuje się on przez ciągły przyływ nowej łaski obecnego Jezusa w duszy. Ten przyływ łaski jest spowodowany po pierwsze przez uczynki zasługujące. Do nich Błogosławiona zalicza cnotę, pracę, różnego rodzaju cierpienia: opuszczenie od stworzeń, boleści fizyczne i moralne, upokorzenia, zaparcia, modlitwy, Msze św., akty pobożne, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny. Po drugie przyływ łaski dokonuje się przez sakramenty, szczególnie przez Eucharystię. Wówczas człowiek jest pewny tego działania Jezusa w duszy, dlatego ta pewność przyniata wprost swym ogromem i wspaniałością, a przede wszystkim raduje i zachęca do dalszej współpracy. Chrześcijaнин jest pewny, że Jezus przez okoliczności, wydarzenia, osoby lub rzeczy przychodzi do niego w każdej chwili życia. Chociaż ukrywa pod różnymi postaciami Swoją mądrość, to jednak prosi o współdziałanie dla wzrostu Jego życia w duszy chrześcijanina. Wobec tego ukazuje się duszy przez łaskę chwili obecnej, czyli przez modlitwę, Mszę św., przez akty cierpliwości, gorliwości, zaparcia, ufności, walki, miłości, które człowiek ma wykonać.²¹

W piątej prawdzie bł. Bolesława omawia potrójną pożądlivość, wywołaną grzechem pierworodnym i spotęgowaną każdym grzechem osobistym. Ta pożądlivość wprowadza do duszy pierwiastek śmierci i sprzeciwia się rozwojowi życia duchowego. W miarę rozwoju pierwiastków zła, słabnie działanie Jezusa w duszy, prowadzą nawet do zniszczenia jego działania. Ale zaznacza, że skłonności i uczucia przeciwne życiu Bożemu, nawet pokusy gwałtowne i uporczywe, nie mogą szkodzić temu życiu tak długo, jak długo wola ludzka im stawia opór. Stąd też potrzebna jest walka duchowa z nimi w jakiegokolwiek formie dla wzmożenia postępu duchowego. Ta walka duchowa powinna rozwijać się w miarę gorliwości chrześcijanina.²²

W szóstej prawdzie bł. Bolesława podkreśla praktykowanie pewnych środków dla rozwoju życia duchowego. Bez stosowania tych środków zaciemnia się umysł i wola człowieka staje się słaba we współpracy z łaską Jezusa oraz w zachowaniu tegoż życia w duszy. Wówczas zaczyna się stopniowe zamieranie tego życia i stopniowe zbliżanie się do oziębłości woli. Zaś przez rozproszenie i małoduszność, złudzenie, zaślepienie, wchodzenie

²⁰ Por. tamże, s. 140.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże, s. 140-141.

w kompromis z grzechem powszednim, następuje osłabienie życia duchowego, a sam człowiek usposabia się do popełnienia grzechu ciężkiego. Dlatego chrześcijanin nie może osiągnąć takiego stanu oziębłości. Gdyby się to zdarzyło powinien wzbudzić akt bojaźni Bożej, przedstawiając sobie rzeczy eschatologiczne. Odnowić również akt żalu, rozważając z miłości rany Jezusa. ”Przenosząc się duchem na Kalwarię, upadnę do twych świętych nóg, aby Krew Twoja spływając na głowę i serce, uzdrowiła moją ślepotę, stopiła lody mojej duszy i z odrętwieniem otrząsnęła wolę.”²³

3. Pamięć na obecność Bożą

Temu zagadnieniu bł. Bolesława poświęca więcej uwagi. Można sądzić, że uważa je za bardzo ważne w rozwoju życia duchowego. Odwołując się do nauki teologów jezuickich i św. Alfonsa Liquori’ego dość szeroko analizuje osiągnięcie obecności Bożej. Błogosławiona stwierdza, że „świętość (życie duchowe) nie polega na uczuciach, ale na wierności, choćby w najdrobniejszych rzeczach, na oderwaniu się od stworzeń, a zwłaszcza od swojego „ja”, na niewzruszonym męstwie w składaniu ofiar Panu Jezusowi. Jeśli więc dusza otrzyma łaskę dotykanej obecności Bożej, niech się strzeże próżnego upodobania w sobie! Bo gdyby uległa tej pokusie, gdyby wydała się sobie lepszą od innych i chciała może nawet wyłamać się spod posłuszeństwa, byłoby to wystarczającym dowodem, że nie Bóg tego przyczyną, lecz wyobraźnia lub szatan. Działanie łaski poznajemy po tym, że dusza staje się coraz pokorniejszą i coraz mniej ceni samą siebie.”²⁴

W tej krótkiej definicji świętości Błogosławiona wyraziła proces osiągnięcia pełni życia duchowego. Dlatego osiągnięcie stanu życia w obecności Boga jest dla niej najważniejsze i spełnia się w duchu ofiary z miłości ku Bogu. Stąd też życie w ciągłej pamięci na obecność Boga, uzdalnia chrześcijanina do najwyższego stopnia ofiary, ofiary heroicznej i to nie jednorazowej, dorywczej, ale ciągłej. Tę naukę bł. Bolesława wyciąga z definicji teologów jezuickich. Najpierw odwołuje się do o. Grou, który pisze, że „ćwiczenie się w pamięci na obecność Bożą, oraz nieustanne zjednoczenie z Chrystusem daje moc przewycięzania się tak, jak umartwienie pomaga do zachowania pamięci na obecność Bożą.”²⁵ Potem do nauczania o. A. Ro-

²³ Por. tamże, s. 141.

²⁴ Tamże, s. 138.

²⁵ Tamże, s. 131.

driqueza, który stwierdza: „Jeżeli chcesz poznać środek dążenia do doskonałości najprostszy, a streszczający w sobie właściwie wszystko inne, trzymaj się wiernie tego, czego Bóg sam nauczył patriarchę Abrahama, mówiąc mu: „Chodź w obecności Mojej i bądź doskonały”²⁶

Po raz kolejny Błogosławiona podkreśla, że ćwiczenie się w pamięci na obecność Bożą jest jednym z najniezbędniejszych środków do postępu w życiu duchowym. Jest to środek od którego zależy skuteczność wszystkich innych środków. Powołując się na św. Alfonsa twierdzi, że powinniśmy do tego celu dążyć w ramach swoich możliwości, ale nie bojaźliwie i z nadmiernym wyęczeniem umysłu, lecz statecznie, spokojnie. Dlatego Autorka wymienia trzy środki polecane przez Świętego. Pierwszy sposób ćwiczenia się w pamięci na obecność Bożą polega na częstym wznoszeniu serca ku Bogu przez westchnienia, czyli akty strzeliste. Westchnienia mogą być rozmaite jak akty pragnienia, poddania się woli Bożej, miłości, ufności, ofiary, wdzięczności itp. Należy powtarzać je często w ciągu dnia, ale wystrzegać się, aby nie przeszły w bezmyślny zwyczaj. Stąd też poleca, aby nie używać tych samych, wyuczonych na pamięć modlitw; aby odmawiać je z pobożnością i miłością i by były one wyrazem uczuć naszych w danej chwili. Tutaj przytacza słowa św. Franciszka Salezego: „Wzdychaj często do Boga, krótkimi, ale gorącymi westchnieniami. Podziwiał Jego piękność, wzywaj Jego pomocy, rzucaj się do nóg Ukrzyżowanego; uwielbiaj Jego dobroć, proś Go o zbawienne rady i oddawaj Mu serce swoje po tysiąc razy dziennie. Pobudzaj serce swoje jak najwięcej do miłości Niebieskiego Oblubieńca i to miłości czulej i gorącej”²⁷ Autorka zaznacza, że ćwiczenie to nie jest trudne, gdyż można pogodzić z każdym zajęciem i pomaga nam do coraz sumienniejszego wypełniania obowiązków. W ćwiczeniu aktów strzelistych leży dzieło pobożności, czyli postępek w życiu duchowym oraz możliwość zapełnienia niedostatek innych rodzajów modlitwy. „Zaniedbanie, pisze św. Franciszek Salezy, tych ćwiczeń niemal żadnym innym sposobem nagrodzić się nie da. Bez nich życie bogomyślne nie może iść dobrze, a życie czynne musi iść źle. Bez nich wypoczynek – tylko próżnowaniem, a praca – tylko kłopotem. I dlatego, poprzysięgam cię, pokochaj te ćwiczenia całym sercem i bądź im wierną całe życie twoje”²⁸

Drugim środkiem utrzymywania się w ciągłej pamięci na obecność Bożą, według św. Alfonsa, jest częste odnawianie dobrej intencji w cza-

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 132.

²⁸ Tamże.

sie zajęć, które nas rozprasza. Zawsze należy szukać tego, co się podoba Bogu. Autorka podaje kilka aktów strzelistych skierowanych do szukania woli Bożej. Stwierdza, że to ćwiczenie z biegiem czasu pozwoli na zachowanie świadomości, iż człowiek pracuje i żyje tylko dla Boga. Świadomość ta nie jest ciągła, ale rzeczywista, gdyż przez odnawianie dobrej intencji, odświeżamy tę nieokreśloną świadomość, że Bóg jest blisko, chociaż przez chwilę myślimy rzeczywiście o Nim. Przytoczony Loecherez pisze: „Codzienne czynności, spełnianie tak dla Boga i przed Nim, stają się nie przerwana modlitwą, nieustannym wielbieniem Boga uczynkami i sercem, zwróceniem serca ku Bogu i Jego świętej woli, stałym pragnieniem czynienia tylko tego, co Jemu miłe, skupieniem ducha, wzniesieniem myśli ku Bogu, błaganem wewnętrznym, wciąż ponawianym. Uważamy więc to za ową modlitwę nieustającą, do której nas zachęca Pismo Święte. Żaden inny rodzaj modlitwy nieustającej nie byłby tu na ziemi możliwy, ani odpowiedni”.²⁹

Trzeci środek zachowania pamięci na obecność Bożą, według św. Alfonsa, polega na tym, by po każdym zajęciu, które rozprasza, wejść w siebie, by skupić na chwilę myśl swoją w Bogu. Odwołując się do o. Alvareza Błogosławiona pisze, że dusza bez modlitwy, to jak ryba bez wody; nie może jej być dobrze. Osoby zajęte dłuższy czas pracą, która rozprasza, muszą skupić się głównie w Bogu przez krótką modlitwę. Osoby zaś wykonujące pracę umysłową, zdaniem św. Ignacego Loyoli, powinny po skończonej tej pracy zwrócić zaraz myśl swoją ku Bogu, w Nim spocząć, aż obowiązek przerwie ten spoczynek. Zaś św. Franciszek Salezy poleca, aby chrześcijanin podczas zewnętrznych zajęć i wśród gwaru świata, powinien często uciekać do samotności swojego serca, gdyż serce może zawsze być samotne w obecności Boga. Podobnie wypowiada się św. Teresa Wielka, że w ciągu zajęć trzeba na chwilę wejść w siebie, i obudzić myśl o obecności Bożej. Odwołując się do o. Tillmanna Autorka zaznacza, że pośpiech sprawia rozproszenie skupienia wewnętrznego pośród zajęć; czyni duszę niewolnicą. Najbardziej niebezpieczny jest pośpiech w dziełach dobrych i świętych. Wówczas dusza uważa, że czyniąc rzeczy dobre, ulega złudzeniu iż zasługuje na błogosławieństwo Boże, i nie stara się już oddalać wszystkiego, co zakłóca skupienie wewnętrzne. Przede wszystkim dusza nie powinna do żadnej pracy podchodzić gwałtownie.³⁰

²⁹ Tamże, s. 133.

³⁰ Por. tamże.

Z powyższej nauki teologów bł. Bolesława wyciąga wnioski. Ostrzega przed wykonywaniem codziennych zajęć pośpiesznie i gwałtownie. Poleca opanowanie władz ludzkich przed rozpoczęciem pracy i zaprowadzenie w nich spokoju oraz czujności. Poleca zdobycie cnoty wytrwałości, jako ciągłej, stałej praktyki, gdyż ona pozwala na osiągnięcie pewnej ogólnej świadomości obecności Bożej, która w czasie zajęć trwa. Nie poleca szybkiego do niej dążenia w atmosferze pośpiesznej, gwałtownej, gdyż to odbywa się kosztem systemu nerwowego. Cytując opinię brata Wawrzyńca od Zmartwychwstania Pańskiego, karmelitę, stwierdza, że trzeba ku Bogu swoją myśl łagodnie zwracać ku Bogu, cierpliwie, wytrwale, chociaż początki są trudne.³¹

Autorka za o. Tillmannem podaje dalsze rady. Pociesza chrześcijanina, że jest rzeczą niemożliwą, aby dusza pukająca do Boga nie otrzymała tej łaski. Należy tylko zostawić Bogu nieokreślony czas, a jedynie nieustannie ćwiczyć się w pamięci na obecność Bożą aż do śmierci. Idąc za radami św. Franciszka Salezego Błogosławiona pisze, aby człowiek dobrowolnie nie odwracał myśli od Boga, zajmując się błahymi rzeczami. Również nie niepokoił się roztargnieniami mimowolnymi, które pochodzą ze słabości ludzkiej natury. Ponadto, Święty stwierdza, że „niektóre dusze nie odróżniają Boga od odczucia Boga. Jest w tym zasadniczy błąd. Zdaje się bowiem tym duszom, że nie czynią nic z myślą o obecności Bożej; skoro Boga przy sobie nie czują; dowodzi to głębokiej ich nieświadomości... Jest wielka różnica między działaniem z myślą o obecności Bożej a odczuwaniem tejże obecności. To ostatnie jest szczególną łaską Boga i niemożliwym jest wskazać sposoby jej uzyskania”.³²

Błogosławiona do tych trzech wyżej omówionych środków dodaje trzy dodatkowe uwagi. W pierwszej uwadze podkreśla, że stosowanie tych środków nie powinno być przypadkowe, ale powinno prowadzić do pewnej wprawy. W tym celu poleca wyznaczenie pewnej ilości aktów strzelistych wykonanych w ciągu dnia i ich sprawdzanie przez pewien czas rachunkiem szczegółowym. Stąd też początkowo chrześcijanin powinien przypominać sobie obecność Bożą aktami strzelistymi lub odnawianiem dobrej intencji jeden raz w ciągu godziny, czyli osiem, dziesięć razy przez połowę dnia. Po paru tygodniach, gdy chrześcijanin już nabrał odpowiedniej wprawy w tym ćwiczeniu, powinien przypominać sobie istotną obec-

³¹ Por. tamże, s. 134.

³² Tamże.

ność Bożą mniej więcej co pół godziny. Wówczas trzeba pomnażać powoli ilość aktów, aż, mocą ciągłego ćwiczenia się dojdzie się do tego, że myśl o obecności Bożej przychodzić będzie sama i to nie raz w ciągu godziny. Wtedy ta częsta myśl stanie się przyzwyczajeniem, które pod wpływem łaski może przerodzić się w stałą świadomość bliskości Boga. Dodaje, że nie chodzi o machinalne wykonywanie aktów strzelistych, ale o coraz doskonalsze przejmowanie się myślą o obecności Bożej, zaś akty strzeliste ożywają tę ogólną świadomość.³³

W drugiej uwadze bł. Bolesława podkreśla potrzebę podtrzymywania tej obecności przez modlitwy i ćwiczenia pobożne. W czasie modlitwy wewnętrznej chrześcijanin powinien starać się zachować tę świadomość bliskiej obecności Boga. Wówczas modlitwa, zwłaszcza rozmyślanie nie będzie suchym rozważaniem jakiejś tajemnicy, ale stanie się poufną modlitwą z Boskim Oblubieńcem. Także tę świadomość bliskiej obecności Bożej, Autorka poleca w czasie modlitwy ustnej, gdy ona jest dłuższa, poprzez akty, które bezpośrednio Boga na pamięć przywodzą. W czasie ćwiczenia pamięci na obecność Bożą chrześcijanin musi odrywać się od stworzeń, zwłaszcza o własnego „ja”. Należy zatem wypowiedzieć stanowczo wojnę wszystkiemu, co niepotrzebne. Trzeba się wyrzec niepotrzebnych rozmów, zachowywać milczenie, zwalczać myśli niepotrzebne, wspomnienia, marzenia o przyszłości. Jako przykład podaje brata Wawrzyńca od Zmartwychwstania Pańskiego, który ustawicznie, nawet w czasie najcięższej pracy, usuwał wszystko z duszy, co by go mogło pozbawić myśli o Bogu.³⁴

Błogosławiona w trzeciej uwadze podkreśla umartwienie własnego „ja” oraz złe skłonności jak pychę, upór, egoizm, zamiłowanie wygod itd. Odwołując się do nauki o. M. Meschlera Autorka podkreśla, potrzebę modlitwy razem z zaparciem siebie. Modlitwa i zaparcie siebie muszą się wzajemnie uzupełniać. Albowiem duszę umartwioną nawiedza sam Bóg, bo ona jest oczyszczona i przygotowana do zjednoczenia z Nim. Szczególnie potrzebę zaparcia siebie samego akcentuje o. Liebermann. Stwierdza on, że przywiązanie do stworzeń pozbawia chrześcijanina wolności i lekkości, która jest potrzebna do wznoszenia się ku Bogu. To nieprzywiązanie tworzy jakby więzy dla myśli i uczuć człowieka, prowadzi go trwałego zjednoczenia z Bogiem. Aby dojść do trwałego zjednoczenia z Bogiem, Błogosławiona, odwołuje się nauki św. Teresy Wielkiej. Święta poleca całkowi-

³³ Por. tamże, s. 135.

³⁴ Por. tamże, s. 135-136.

te ofiarowanie serca, pozbawionego wszystkiego, co jest przeciwne Bogu i przeciwstawia się łasce. Wówczas Bóg, gdy dusza jest wolna od wszystkich więzów ziemskich, działa w niej, a ona staje się Jego własnością. Bł. Bolesława podkreśla też, że potrzeba wystrzegać się każdego grzechu dobrowolnego. Chrześcijanin, który świadomie popełnia grzechy, nie dozna obecności Boga.³⁵

Błogosławiona w tej sprawie odwołuje się do nauczania o Tillmanna, że dusza poprzez grzech pozbawia się obfitych łask, potrzebnych do wznoszenia się ku Bogu przez miłość. Z jednej strony zatem Bóg pozbawia duszę szczególnych łask, karząc w ten sposób jej niewierność, z drugiej zaś strony dusza, oddalając się od Boga przez grzech, oddala się od źródła łaski, światła i życia. Powoli staje się ona niezdolną do serdecznego obcowania z Bogiem. Podobnie pisze św. Magdalena de Pazzis, że grzech najsilniej pozbawia duszę zdolności wznoszenia się ku Bogu. Tylko w duszy wolnej od grzechu, Bóg zamieszka w niej (por. Mt 5, 8; Prz 22,11). Bł. Bolesława podkreśla, że dusze, które zachowują wiernie wszystkie te prawidła, otrzymają czasem tę łaskę dotykanej obecności Boga, to znaczy, że Bóg, w drodze łaski nadzwyczajnej daje im odczuć żywo swoją bezpośrednią, bliską obecność. Bóg daje im jasno poznać, że jest w nich i przy nich i łatwo im przychodzi myśleć o Nim w czasie różnorodnych zajęć. Ale, zaznacza Autorka, jest to dar dowolny, darmowa łaska, do której chrześcijanina może się przysposabiać, ale nigdy nie może na nią zasłużyć. Gdy Bóg udziela duszy łaski dotykanej swojej obecności, nie dowodzi to jeszcze, że ona już osiągnęła świętość. Zresztą nie wszyscy święci otrzymali tę łaskę. Potwierdza to św. Alfons Liquori pisząc, iż w niebie jest wiele dusz, które bez tych darów nadprzyrodzonych doszły do wiele większej świętości niż ci, którzy je posiadali. Tak samo jak wiele osób obdarzonych obfitymi łaskami i szczególnymi darami, zbłądziło i popadło w ciężkie grzechy.³⁶

Na zakończenie swych rozważań bł. Bolesława odwołuje się do św. Teresy Wielkiej, która podkreśla, że chrześcijanin poprzez ustawiczną pracę wewnętrzną może powoli i stopniowo dojść do panowania nad sobą. Początkowo będzie trudno, ale potem dusza znajdzie Boga w sobie, znajdzie Go we własnym wnętrzu. Zachęca, aby nie żałować czasu i pracy na osiągnięcie obecności Bożej. Może to osiągnąć w ciągu jednego roku, albo wcześniej.³⁷

³⁵ Por. tamże, s. 136-137.

³⁶ Por. tamże, s. 137-138.

³⁷ Por. tamże, s. 140.

Zakończenie

W nauczaniu bł. Bolesławy uwidacznia się jasno wpływ szkoły ignacjańskiej. Odwołując się do czołowych przedstawicieli tej szkoły XIX wieku, a także do jej założyciela św. Ignacego Loyoli oraz do Tomasza a'Kempis i mistyków hiszpańskich: św. Jana od Krzyża i św. Teresy Wielkiej i innych mistrzów życia duchowego buduje koncepcję ascetyczno-mistyczną życia duchowego. Autorka wzorując się na różnych tradycjach duchowości: ignacjańskiej, karmelitańskiej, benedyktyńskiej, liquiriańskiej, sercańskiej, salezjańskiej buduje wizję chrystocentryczną i trynitarną życia duchowego. Na tej koncepcji życia duchowego kształtuje się formacja zakonna. Dlatego Błogosławiona, chociaż w wielkim zarysie, to jednak stara się przedstawić siostronom najważniejszą wizję życia duchowego, aktualną w nauczaniu XIX wieku.

W wizji życia duchowego bł. Bolesława podkreśla rozwój miłości jako odpowiedź człowieka na miłość Boga. Taka miłość przemienia władzę ludzką i kieruje pragnienie chrześcijanina tylko ku Bogu. Dlatego pragnie całkowicie oddać się Jemu. A więc wymiar miłości zajmuje w jej duchowości miejsce zasadnicze. Ukazała ją jako wartość kluczową dla życia duchowego chrześcijanina. Również, jak zaznacza s. E. Korbut, w piśmiennictwie Błogosławionej odnajduje się najwyższy stopień kontemplacji terezańskiej.³⁸ Błogosławiona też mocno podkreśla życie w Bożej obecności. Bycie z Panem jest nieodzownym warunkiem trwania w Jego obecności i chodzenia w Jego świetle. Życie w obecności Boga przejawia się w dzieleniu Jego wizji człowieka i świata. To Duch pozwala poznać i właściwie zrozumieć, do czego Bóg zaprasza człowieka. Stąd otwartość na działanie Boga Miłości jest otwarciem na działanie Ducha Świętego w swym życiu. Dlatego tak ważne jest pragnienie całkowitego oddania się Bogu.

Można powiedzieć, że nauczanie bł. Bolesławy jest ponadczasowe, gdyż jej nauki wskazują na proces życia duchowego. Dlatego wizja życia duchowego stanowi pewien całościowy system myślenia Błogosławionej, który organizował jej życie, działanie i spuściznę pisarską.

Streszczenie

Artykuł podejmuje analizę duchowości bł. Bolesławy Lament. Autor usystematyzował jej wiodące nurty, do których należy: dążenie do dosko-

³⁸ Por. E. Korbut, *Duchowość Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Warszawa 2014, s. 85-86.

nałości, istota życia duchowego oraz pamięć na obecność Boga. Miłość w jej duchowości zajmuje miejsce zasadnicze. W wizji życia duchowego bł. Bolesława podkreśla rozwój miłości jako odpowiedź człowieka na miłość Boga. Autor wskazał na tradycje duchowości: ignacjańskiej, karmeli-tańskiej, benedyktyńskiej, liquriańskiej, sercańskiej, salezjańskiej, na której opierała swoją duchowość bł. Lament, budując wizję chrystocentryczną i trynitarną życia duchowego.

Słowa kluczowe: *Bł. Bolesława Lament, duchowość, miłość, modlitwa.*

The spiritual life of Bl. Bolesława Lament

Summary

The article undertakes an analysis of the spirituality of Bl. Bolesława Lament. The author has systematized its leading trends: the pursuit of perfection, the essence of spiritual life, and the memory of presence of God. Love according to her takes a place of principle. In her vision of spiritual life, Bl. Bolesława emphasizes the development of love as human response to the love of God. The author points out the following spiritual traditions: Ignatian, Carmelite, Benedictine, Ligurian, Sacred Heart, Salesian, on which Bl. Lament based her spirituality, building a Christocentric and Trinitarian vision of the spiritual life.

Key words: *Blessed Bolesława Lament, spirituality, love, prayer.*

MASSIMO ZORZIN

EDITH STEIN – IL CASTELLO INTERIORE

L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza

Il Contenuto: Introduzione; 1. “Il castello interiore” come un pezzo del poderoso lavoro; 2. E. Stein e la simbolica linguistica di san. Teresa; 3. E. Stein e il suo commento su “chosa è l’anima”; Conclusione; Riassunto.

Introduzione

Lo scopo di questo articolo è quello di voler mettere a tema lo studio filosofico dell'esperienza mistica, in riferimento alle relazioni più profonde tra Dio e l'uomo, con un particolare riferimento agli scritti di Edith Stein, e nello specifico al Saggio *Il Castello interiore*. Le domande che ci dobbiamo porre fin dall'inizio, per poter comprendere appieno il significato del tema, rilevano il suo peculiare contenuto. In che cosa consiste una lettura filosofica dell'esperienza mistica; qual'è la sua specificità; e in che cosa si differenzia da una lettura spirituale, teologica, psicologica.

Riprendendo giustamente alcune indicazioni, tratte dallo Schema di Lavoro che ci è stato fornito, fare esperienza significa esporsi al rischio di incontrare ciò che non si conosce, di relazionarsi al nuovo, di passare attraverso *qualcosa-qualcuno*, che non fa ancora parte del nostro bagaglio sicuro, dal quale proveniamo. Esperienza significa, allora, incontrare la differenza, l'alterità, significa essere aperti al nuovo, disposti a lasciarsi trasformare dal nuovo. Ma, allora, come passaggio successivo, dobbiamo anche comprendere questi importanti punti, prima di proseguire il nostro lavoro:

Che cosa definisce un'esperienza come “mistica”?

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.

Se l'esperienza mistica è una *via ad intus*, un viaggio nella dimensione interiore dell'anima, quale rapporto può esserci, allora, con l'antropologia filosofica?

Chi è l'essere umano, finito, *capax Dei*, capace di accogliere e custodire l'Infinito?

E' possibile un'analisi filosofica della struttura costitutiva dell'essere umano?

Quale criterio metodologico impiegheremo per conseguire l'analisi dell'*essenza universale* dell'umano?

Che cos'è l'anima?

Quale è la differenza tra anima, psiche, spirito?

Che cos'è una *trascendenza interiore*?

E come si può riconoscere ed esprimere l'esperienza della *presenza di Dio dell'anima*?

Sia la filosofia sia la mistica cercano la verità, ma altro è la filosofia e altro è la mistica: esse non vanno confuse o identificate, ma neppure opposte, come il razionale all'irrazionale. Entrambe esibiscono un rapporto di prossimità e di differenza: però va chiarito che è una prossimità che non si trasforma in equivalenza, ed è una differenza che non è antinomica. Nella lettura filosofica dell'esperienza mistica, come esperienza dell'Altro che abita l'anima e insieme la trascende, alla filosofia si chiedono gli strumenti metodologici per l'indagine:

dell'identità personale > IO

dell'alterità personale > TU

dell'interiorità, dell'anima > SÉ

Ciò significa che alla filosofia è richiesto il metodo per l'analisi: di un tale "sentire" e di un tale "vivere"; dell'anima umana, da non confondersi con un approccio psicologico o introspettivo; del significato di *cogliere* la "presenza" nell'anima di un "Altro", che non *sono* io. Una lettura che non può fermarsi all'*io*, al *sé* e al *tu*, ma che implica necessariamente l'analisi del **Noi**: «com-unione» e «com-unità».

Per cogliere il nesso e l'intreccio fra filosofia e mistica, considerate da Edith Stein come due vie di conoscenza della verità, ho ritenuto opportuno presentare una mia personale riflessione sul libro *Il Castello interiore*, nel quale si comprende il legame profondo che hanno le analisi dell'autrice con le riflessioni di S. Teresa d'Avila, e non si tratta di un legame estrinseco, ma di una sorta di illuminazione, che consente a Edith Stein di approfondire la costituzione dell'essere umano.

1. “Il castello interiore” come un pezzo del poderoso lavoro

Il Castello interiore viene solitamente collocato tra le opere minori di Edith Stein, uno scritto proposto dalla stessa come uno delle appendici al poderoso lavoro *Essere finito e essere eterno*. Come lo stesso titolo lascia intendere, vi è un esplicito rimando alla simbologia teresiana del “castello”, meravigliosamente sviluppata sotto ogni angolatura nel *Castello interiore*. Teresa d'Avila propone un capolavoro di teologia mistica, sulla base della sua esperienza personale, come desiderio di divenire accompagnatrice in un viaggio personale e comune ad ognuno.

Così Edith Stein ne segue la traccia sottesa, le tappe scandite dal passaggio attraverso “sette stanze” per giungere alle dimore del Re. Ma Edith Stein non è Teresa, e la sua ricerca è fortemente impregnata dell'esperire fenomenologico che cerca la verità, oltre le impalcature culturali, in una visione diretta, seguendo esclusivamente i richiami della realtà in carne ed ossa. Un cammino da laica, dunque, sorretta dalla certezza che «...in tutto il bello e il buono che incontra in sé e intorno a sé, l'essere umano avverte la presenza di qualcosa di più grande di sé e di tutto ciò che lo circonda, e si sente spinto a cercarlo e a servirlo. Ogni uomo è un cercatore di Dio...»¹. In quanto laica la Stein dialoga con Teresa aprendo, qua e là, nuove porte lungo il viaggio nel castello, proprio per coloro che trovano impraticabile il sentiero mistico di Teresa.

Ma, proprio all'inizio di questa mia riflessione, mi devo imporre una domanda: “Cosa c'è di filosofico in questo testo”? Come ho anticipato prima, si tratta di un'appendice di un testo filosofico, e senza conoscere bene quel testo filosofico, abbastanza monumentale, è più difficile contestualizzarlo. Infatti inizia: «Dal momento che ho usato il termine castello interiore in riferimento alla nostra santa Madre Teresa di Gesù, desidero dire qualcosa sul modo in cui le mie considerazioni sulla struttura dell'anima si ricollegano a quell'opera. Lo scopo preminente è però del tutto diverso. Nel nostro contesto dobbiamo affrontare il compito puramente teoretico di ricercare nella costituzione graduata dell'ente le caratteristiche specifiche dell'essere umano, in cui rientra la definizione dell'anima come centro di quel complesso fisico-psichico e spirituale che chiamiamo essere umano».²

¹ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 210.

² E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 117.

Presuppone che uno sappia molto bene la collocazione concettuale di questo testo. Poi evidentemente uno, iniziando a leggere, si rende conto che la Stein fa un passo indietro e lascia parlare Teresa, la segue, come un'ombra, e solo nell'ultima parte riprende tutte le questioni filosofiche. Quindi, si tratta di un testo da un lato di agevole lettura, non è difficilissimo da leggere, mentre dall'altro è più complesso contestualizzarlo. Allora, questo è il punto: *cosa c'è di filosofico?* Ma, la domanda che la Stein fa, "C'è un'altra porta?" per noi è molto indicativa. *C'è un'altra porta per entrare nell'anima, per comprendere l'anima, per descrivere questa interiorità, questo "Erleben" interiore?* La Stein ci vuole dire: *"Io l'ho già descritta questa porta per via filosofica"*. E per questo noi dovremmo conoscere tutta la sua produzione precedente. Pertanto la nostra Docente ha cercato di darcene una sintesi nella presentazione del suo libro *Verso l'Altro*³, dove appunto offre una chiara lettura del pensiero di Edith Stein, soprattutto riguardo alla questione dell'io, della psiche, dello spirito. Edith Stein è una persona che, ancora prima della sua conversione, è interessata a una questione, a un grande titolo fenomenologico: *l'essere umano*. La chiamiamo *antropologia filosofica*, e la sua base è fenomenologica. Ma questo cosa vuol dire? Che accetta il metodo della scuola fenomenologica tedesca, cioè di Husserl.

Infatti, se noi andiamo a leggere la sua dissertazione di Dottorato, nelle prime righe ci dice proprio questo: *"Alla base di ogni discussione sull'empatia c'è un presupposto sottinteso. Ci vengono dati dei soggetti estranei, c'è una datità, qui, presente davanti a me, e la loro esperienza vissuta (Erleben)... [...]... Io so che voi vivete in modo analogo a me, cioè ascrivo coscienza..... L'atteggiamento da cui parto, per indagare questo processo, è quello della riduzione fenomenologica"*. E tutto questo lo dice nelle prime cinque righe. Quindi la questione è filosofica nel metodo. Il punto dal quale partire è: *l'analisi degli atti intenzionali di coscienza*. Appunto, come primo criterio, giustificato dall'accettazione della riduzione fenomenologica, cosa intende la Stein contro il positivismo? Affrancarsi da tutto ciò che è approssimativo, superficiale, che potrebbe ingannarmi. Affrancarsi dalla attualità empirica, rivendicare alla filosofia il ruolo di disciplina che cerca l'essenza, quella universale, stabile, immutabile. È un'idea fortemente platonica, se vogliamo, e infatti si chiama *"riduzione eidetica"*, cerca cioè l'idealità, l'essenza. Una volta che accetta questo, che il *primum* da cui muovere è una epistemolo-

³ P. MANGANARO, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002.

gia analitica dei vissuti coscienziali, è in grado di dirci che è *l'essere umano*. Quindi, non presupponendola questa natura essenziale, ma offrendola come risultato, come guadagno di una analisi fenomenologica, cioè descrittiva rispetto ai vissuti, alla intenzionalità.

In questa analisi, che parte dalla empatia, ma che poi procede, la Stein è in grado di dirci che proprio attraverso l'empatia, cioè proprio attraverso il rapporto *io-altro-io*, mi rendo conto che alcuni vissuti, alcuni atti intenzionali sono maggiormente afferenti a una dimensione che chiamo *corporea vivente*. Altri vissuti, che sono più fortemente psichici, cioè che fanno riferimento a una struttura, a una dimensione, che non è soltanto quella fisica, quella corporea; ed altri, che vanno incasellati in un'altra sfera ancora, che non è né psichica né corporea. Ecco il perché della polemica contro il positivismo: *scienze naturali versus scienze dello spirito*.

A questa polemica la Stein affianca l'altra: *non mi sta bene il positivismo e nemmeno lo psicologismo, perché riduce la descrizione dell'umano al solo aspetto psicofisico*. Non gli basta. Lei già qui dice "*c'è un'altra sfera, la chiamo spirito*" (*Geist*). *Geist* significa che a quel corpo vivo, attraverso un vissuto in particolare, che ha una sua propria qualità, l'empatia, sono in grado di ascrivere una coscienza. Cioè, mi rendo conto che voi vivete in modo analogo a me, mentre non faccio questo errore quando vedo altri corpi viventi, come possono essere quelli animali, o anche del mondo vegetale, in quanto anch'essi corpi viventi.

E' filosofico perché parte da un metodo, *quello fenomenologico*, che ci dice che l'*Erleben* della coscienza è un insieme simultaneo di tanti vissuti. E la Stein fa capire che c'è una differenza, proprio qualitativa, tra psiche e coscienza, tra psiche e spirito. Qui, quando si parla di coscienza, si parla della pretesa di descrivere la coscienza in modo essenziale. Quindi, in prima istanza, a prescindere dalla nostra individualità, che cos'è "persona umana", sempre e comunque. E poi consapevolezza che il fluire dei vissuti non è identico per ciascuno di noi. Come potrebbe? Come potremmo avere lo stesso fluire di atti esperienziali? Il discorso filosofico è abbastanza complicato. Il discorso è che la *riduzione fenomenologica*, l'*Epoché*, questi nomi anche tecnici, abbastanza complessi da capire in profondità, secondo me si capiscono meglio se noi proviamo a leggerli come un atto di libertà del filosofo che intende convertire il suo sguardo sul mondo, convertirlo.

Husserl, in un suo scritto, dice: "*l'Epoché è una conversione dello sguardo, perché non voglio farmi ingannare dalle apparenze, dalla attualità. Tolgo, dal mio sguardo, tutto ciò che mi potrebbe ingannare per cercare l'essenza*."

Posso farlo, sono libero: è un atto spirituale, Geist”. La filosofia è scienza dello spirito: il metodo fenomenologico oppone il trascendentale all’empirico, cioè pretende un’analisi essenziale che chiama pura, cioè priva di commistioni mondane, perché mi interessa la questione universale in prima battuta. Quindi questa conversione dello sguardo sul mondo, è proprio per capirne il senso, il significato; mentre un approccio realistico, secondo la scuola fenomenologica, rimane ancorato a una ingenuità di fondo. E’ solo l’essere umano che comprende il significato del mondo, e allora ecco, rivediamo la scena del film *La Settima stanza*, dove la bambina chiede alla zia, a Edith Stein, *che cosa è la fenomenologia*, e lei si accosta a un pianoforte e lo suona. Qual è il senso di questa cosa, di questo fenomeno che ho davanti? Ecco l’interazione: *l’essere umano che comprende il senso profondo delle cose*.

La liberazione di Dio è quella di rivelarsi, cioè di rendersi presente. L’esperienza mistica rispetto a quella religiosa, manifesta in modo più potente la passività dell’*experiri*, e allora, se è così, non dipendendo più dall’io, capiamo almeno due cose: una, che cos’è la Rivelazione; e due, che non tutte le esperienze ce le procuriamo con i nostri sforzi, cioè che *l’experiri umano* è interpretato dalla fenomenologia come “*non ego centrato*”, per forza. E’ il *primum* da cui muovere, la coscienza, ma è talmente intrecciata all’alterità, che è possibile un’esperienza etero-centrata, anche a livello orizzontale. L’empatia è proprio quella. Serve qui a capire in che senso siamo *capax*, non del Divino, ma anche dell’altro. Ora, questo è condotto dalla Stein senza nessuna sfumatura sentimentale, emozionale o affettiva, non è questo il discorso, perché l’empatia, secondo lei, è un vissuto cognitivo, (direbbero oggi), conoscitivo dice lei, *cioè riconosco l’umano*, questo è il punto.

E allora, ecco perché la mistica. Perché dice: “questa è la verità”, leggenda o storia che sia, questa è la frase, pronunciata dalla Stein: “Questa è la verità”, perché si rende conto anche del limite della filosofia e della sua descrizione. Cioè si rende conto che i mistici, avendo vissuto l’esperienza in prima persona, possono testimoniare, anche dal punto di vista del linguaggio, in maniera, non dico trasparente, perché evidentemente il mistero non si infrange, ma senz’altro più chiaramente di chi, invece, non ha provato questa esperienza.

2. E. Stein e simbolica linguistica di san. Teresa

La Stein mantiene tutta la simbolica linguistica di Teresa: non le dà fastidio per niente, perché si rende conto che filosoficamente ci sono delle

difficoltà, anche di espressione, non solo di comprensione, di questa esperienza. Secondo lei è comprensibile pensando a questa irruzione, cioè alla passività dell'esperienza. E il suo merito, secondo me, è quello di aver allargato la questione dell'alterità parlando di questa esperienza *etero-centrata*, cercando proprio l'analisi fenomenologica dalla parte oggettiva, e quindi più "realistica" rispetto al maestro Husserl, che invece era interessato di più alla parte noetica. Se lei è attenta al contenuto, che riempie il vissuto, che ha una correlazione dinamica, cioè intenzionale, con l'aspetto noetico, è ovvio che la sua filosofia si apre con più disinvoltura a una rilettura della Scolastica e del pensiero cristiano, più leggera, più disinvolta.

Dopo *Empatia* scrive *Psicologia e scienze dello spirito*, scrive *La Struttura costitutiva della persona umana*: quindi ha questo interesse sulla *persona umana*. Quando fa la sua descrizione essenziale *Leib, Psyche, Geist*, si rende conto che la questione della individualità, del "come" qualitativo del vivere, è afferente a una individualità irriducibile, che chiama *anima*, e secondo lei è la radice ontologica, metafisica, è il nucleo, *kern*, della persona umana, perché colora il vivere, dando un'impronta, un sigillo, del tutto unico.

Se prima fa un'analisi essenziale, universale, dall'altra parte ci dice "mi interessa la persona umana, perché mi interessa descrivere filosoficamente l'anima". La novità, rispetto alla tradizione con la quale è in linea, perché recupera Agostino prima, Tommaso poi, la novità sta proprio nel metodo, perché accetta il metodo fenomenologico, che è figlio, in parte, di tutta la modernità, che ha accettato la centralità dell'essere umano nell'indagine filosofica. Cioè, non si può più prescindere da questo microcosmo che è l'essere umano, da un lato, mentre, da un altro lato, l'ha anche corretta, cercando di arginare le derive di tipo idealistico.

Quindi il metodo è proprio fenomenologico, è filosofico, e quando, dopo aver scritto tutto questo, si imbatte nella autobiografia di S. Teresa d'Avila, si rende conto che quella esperienza consegue alcuni risultati spirituali, (dobbiamo ricordare che S. Teresa non è una filosofa), che però non ostacolano e non sono contrari, alternativi, a quanto lei stessa ha ottenuto per via filosofica. Ecco le due porte: S. Teresa mi dice questo: *entro pregando. Ma posso entrare in un altro modo?* La vera domanda è: *che ruolo ha la filosofia?* Perché è proprio questo che è in discussione. Che ruolo ha la filosofia, cioè la ragione umana, il logos? Secondo la Stein c'è questa possibilità, di una descrizione del vivere interiore che evidentemente è *magistralum ente*, ottenuta dall'esperienza mistica. Perché? Perché la mistica ci parla, anche se a livello spirituale, religioso e mistico, della questione dell'anima.

Senz'altro c'è qualche difficoltà nella contestualizzazione filosofica del testo che, essendo una appendice, dipende dall'altro. Però, leggendo bene l'ultima parte, noi possiamo capire che l'ulteriore domanda della Stein è: "qual è la qualità di questo sentire nell'anima la vita del Dio trinitario" che Teresa testimonia? Posso fare un'analisi fenomenologica di quel sentire, dal momento che non è un sentire fisico, né psichico, ma spirituale, anzi, ancorato allo spirito dell'anima, al nucleo più profondo, dove risiede il re?

In verità sta cercando di fare un'analisi fenomenologica di quel sentire, pensando che sia possibile effettuare l'analisi anche dal lato del contenuto del sentire. Se io sposto l'analisi del vissuto dal lato soggettivo, "che cos'è sentire per un uomo?", alla analisi oggettiva, o noematica, io mi rendo conto della passività dell'esperienza, e quindi capisco la logica teologica del dono su un altro versante, quello fenomenologico, che non coincide con la teologia, ma si affianca per cercare di capire, su un terreno filosofico, la possibilità che ho di allargare questi orizzonti. E allora ecco la Stein che ci dice: "*Se è l'Altro che irrompe, è ovvio che experiri per l'umano, nella sua profondità, significa persino la possibilità di decentrarsi per essere capax Dei, contenitore capace di Dio*".

Ecco tutta la questione della *inabitazione*. Certo, rimane la questione teoretica, quella di chiarire il rapporto tra filosofia e mistica. Però, una volta capita la prospettiva della Stein, è coerente con l'andamento dello scritto. Poi si può discutere se veramente sia possibile fare un'analisi del vissuto dal lato del contenuto noematico, visto che è l'Altro, che è il Divino, che riempie di contenuto quel vissuto noetico. Questo sì che si può mettere in discussione.

A leggere bene la Stein non parte da Teresa, non è affatto questo il suo punto di partenza. Quando dice: *vedi come describe la vita interiore?* E anche nell'immagine del Castello: *l'io che da fuori deve entrare dentro*: dà tutto il dinamismo dell'*intra-personale* legato all'*inter-personale*, solo che ora l'interpersonale è verticalizzato. Quindi è proprio una *antropo-logica*, *logos della persona umana*, cercando, per quanto è possibile, di descriverne la ricchezza e la complessità, senza ridurla. L'anima è, allora, paragonata ad un castello: un luogo, dunque, uno spazio, una "*capacità*" di incontro, di relazione con Dio e con gli altri. Ampiezza, grandezza, estensione, cielo, paradiso! Vi è un invito ad entrare, poiché "stare fuori" è come vivere in uno stato di "*bestialità*", in un non-luogo, in un non-spazio, in uno stato di perenne assenza di relazione, di solitudine accuratamente coltivata all'interno di una tana costruita su misura, adatta ad impedire ogni possibilità

di incontro:

«... Al di fuori della cinta delle mura si estende il mondo esterno, nell'appartamento più interiore dimora Dio. Fra questi si trovano le sei dimore che circondano quella più profonda, interiore (la settima). Gli abitanti però sono soliti gironzolare all'esterno o si arrestano alle mura di cinta, non sanno nulla dell'interiore del Castello. Veramente strano, proprio una situazione patologica, che qualcuno non conosca la sua propria casa. In realtà, però, ci sono molte anime così ammalate e così abitualmente tanto occupate con le cose esterne..., che appare loro impossibile volgersi nel loro interiore. L'abitudine, poi, di procedere sempre con i rettili e gli animali che stanno intorno al castello, le ha rese simili a loro...».⁴

Bisogna dunque entrare! Si entra con la preghiera, dice Teresa, ma c'è anche un'altra porta di ingresso, aggiunge la Stein, in fondo la stessa che si presuppone come passaggio affinché “la preghiera sia degna di questo nome: la conoscenza di sé. La prima dimora è definita dell'autoconoscenza, del divenire progressivamente coscienti della propria realtà interiore attraverso una riflessione su se stessi, fortemente sostenuta dal rapporto con gli altri riuscendo a captare, per mezzo di un libero fluire delle possibilità dell'esperienza empatica, «... ciò che in noi sonnecchia e perciò ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri. Con Ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione...».⁵

“...Attraverso l'autoconoscenza ci avviciniamo a Dio”. La seconda dimora rappresenta simbolicamente il momento dell'ascolto, del rimanere attenti, protesi nel cogliere la voce della verità, i richiami di Dio: «... qualche cosa che dall'esterno penetra in lei, e che essa considera ammonimenti mandati da Dio: parole in una predica, passi di libri, che le sembrano proprio adatti a lei, malattie o altri inviti. L'anima vive sempre nel e con il mondo, ma questi richiami la sospingono nel suo interiore e la sollecitano ad entrare...».⁶ L'abitante della terza dimora è ormai l'uomo di “fede”, di una fede che “proviene dall'udito”, che tenta di vivere un “cammino naturale e normale”, aggrappato

⁴ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 119.

⁵ Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, A cura di E. COSTANTINI, E. SCHULZE COSTANTINI, Ed. Studium, Roma 2012.

⁶ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 120.

pandosi con la forza della propria libera determinazione, a quanto percepisce essere “vero”: «... Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento, e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io sono e d'istante in istante sono conservato nell'essere, e che in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo. Mi sento sostenuto e trovo in ciò riposo e sicurezza: non è la sicurezza, conscia di sé, dell'uomo che, con le proprie forze, sta su un terreno solido, ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto...».⁷

Nella quarta dimora ora accade un cambiamento radicale, una sorta d'invasione “straordinaria o mistica”, un incontro inaspettato, poiché ricevuto in dono, eppure ardentemente desiderato: un nuovo modo di intrattenersi con Dio, ormai “percepito” nella quiete, nel soave silenzio della contemplazione, che è l'orazione di quiete. «... Ci sono notoriamente due strade per unirsi a Dio e giungere così alla perfezione dell'amore: salire faticosamente a lui grazie ai propri sforzi, certo con l'aiuto della misericordia di Dio, ed essere portati in alto verso di lui, il che permette di risparmiare molta fatica personale, anche se prepararsi a questa esperienza e saperla vivere esigono un grande sforzo di volontà...».⁸

Il mondo mal vede il mistico: una sorta di pregiudizio lo fa temere come possibile “modello” di orante, considerato distante e distaccato da una realtà sempre più problematica da affrontare, sempre più bisognosa di interventi efficaci e decisivi. Il mondo, dobbiamo dirlo, si è fatto un'idea distorta dell'essere contemplativo, che è quanto di più, oggi, si ha necessità. Non intellettuali, né parolieri della politica, né scaltri amministratori “sacri”, ma amanti di Dio e dell'uomo, poiché “il nodo della questione non sta nel pensare molto, ma nell'amare molto; pertanto fate ciò che può incitarvi maggiormente ad amare” (Teresa d'Avila).

Nella quinta dimora dall'orazione di quiete si passa all'orazione di unione:

«... Essere totalmente uniti alla volontà di Dio significa essere perfetti, e per questo il Signore ci chiede solo due cose: l'amore per Lui e l'amore per il prossimo. Noi dobbiamo sforzarci di alimentare questo duplice amore; se lo faremo con perfezione, adempiremo la volontà di Dio e diventeremo una

⁷ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999.

⁸ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore, in Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 128.

*cosa sola con Lui...».*⁹

Il segno più sicuro che amiamo Dio, ciò che ci rende riconoscibile il “pastore buono” e ce lo differenzia dal falso profeta, è la presenza di un amore appassionato per il prossimo:

*«... si tratta di un amore diverso dall'amore naturale per gli uomini. L'amore naturale si dirige verso questo o verso quello, verso chi è a noi legato da vincoli di sangue, da affinità di carattere o da interessi comuni. Gli altri sono “estranei”, di essi non ce ne importa alcunché, anzi possiamo addirittura provare avversione nei loro riguardi a motivo della loro indole, per cui ci guardiamo bene dall'amarli. Per il cristiano non esiste alcun “estraneo”. Nostro “prossimo” è chi sta via via davanti a noi e ha più bisogno di noi, sia egli o meno nostro parente, ci “piaccia” o no, sia “moralmente degno” o meno del nostro aiuto. L'amore di Cristo non conosce confini, non viene mai meno, non si ritrae di fronte all'abiezione morale e fisica...».*¹⁰

Nella sesta dimora è giunto il tempo del fidanzamento! Al di là delle esperienze mistiche, che sono concesse a pochi, una continua comunicazione con Dio sostiene e alimenta un legame d'amore totalizzante, accompagnato da una profondissima “pena del desiderio”, che ben sperimentiamo in ogni grande legame d'amore. L'alternanza di “estasi” e di momenti di aridità scava nel profondo fino a lacerare completamente il vecchio io, lasciando spazio ad un riempimento di nuova specie: *Ed eccoci giunti, finalmente, alla settima dimora, nella parte centrale del castello, trovata dal pellegrino animato dal desiderio di conoscersi in verità: l'anima è unita al Suo Amato come in un matrimonio in cui i due non possono più separarsi e, con uguaglianza di intenti, lavorano «... indefessamente per il regno di Dio: A ciò tende l'orazione interiore, e a questo serve anche il matrimonio spirituale, a produrre incessantemente opere su opere...».*¹¹

*«... Il regno dell'anima e il cammino che essa stessa percorre dalle mura di cinta fino al centro è stato da noi descritto, per quanto possibile, con le stesse parole della nostra santa Madre, perché ben difficilmente si potrebbe trovar di meglio. Bisogna ora mettere in evidenza che cosa questa immagine dell'anima abbia in comune e in che cosa differisca da quella precedentemente descritta...».*¹²

⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰ Cfr. E. STEIN, *Il mistero del Natale. Incarnazione e umanità*, Queriniana, Bologna 2010.

¹¹ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 140.

3. E. Stein e il suo commento su “cosa è l’anima”

Siamo già nel momento in cui la Stein ci offre il suo commento personale, rispetto alla lettura di S. Teresa d’Avila. E qui ci dice “Che cosa è l’anima”? E qual è la possibilità di descrivere la sua vita interiore. Allora qui ci dà una indicazione molto preziosa, e cioè che al momento “intra-personale” va affiancato il momento “interpersonale”. C’è un legame, una connessione che impedisce di separare “l’io” dal “tu”; ma più esattamente il movimento, *l’esperiri dinamico*, intra-soggettivo personale, che abbiamo visto non è una semplice introspezione, perché la fenomenologia non va confusa con la psicologia. Questo momento intra-personale prevede da subito il momento della relazione, quindi il momento del “tu”, o meglio, del “noi”. Allora, qui cosa dice?

L’esperienza naturale ci fornisce un’idea degli altri, e ci dice che anche gli altri hanno un’idea di noi: questa è un’esperienza naturale, ordinaria quindi. Così giungiamo a vedere noi stessi come osservati dall’esterno. In questo punto la Stein ci dice proprio quale è il compito, ma anche la differenza fra psicologia e fenomenologia: un’esperienza naturale. L’esperienza naturale ci dice che in quello sguardo, in un certo senso, mi trovo restituita, perché io non posso vedere mai il mio volto. Nessuno di noi può vedere il suo volto, e il volto dell’altro, in un certo senso, restituisce l’immagine che l’altro ha di me. Quindi, io mi vedo dall’esterno, questo ci vuole dire. Nel rapporto con gli altri, già a livello naturale, noi abbiamo un’esperienza profondamente restituiva, proprio in questo senso.

Non si tratta di vedersi, come dire, fagocitati dall’altro, o anche frammentati in una dispersione del nucleo costitutivo della individualità, non è questo. La Stein sta riflettendo su questa possibilità di entrare dentro, quindi l’esplorazione intra-personale che non è solipsistica, ma è accompagnata da altre esperienze che chiama naturali, cioè ordinarie, quindi sta analizzando il piano orizzontale in quel frangente, che sono esperienze molto significative, e non a caso, qui siamo nel 1936, ma nel 1916, vent’anni prima esatti, aveva discusso la sua dissertazione di Dottorato sulla empatia.

Perché l’empatia? Allora, è proprio questo il punto. Che la categoria dell’alterità è una figura speciale della categoria più grande, quella della differenza. Cioè, c’è la possibilità non solo dall’interno, ma anche dall’esterno di essere restituiti a se stessi. Quindi, già sul piano orizzontale avviene il mistero dell’esperienza e dell’incontro personale, perché “la persona” e “le

persone” sono un mistero. Poi la verticalizzazione evidentemente concede qualcosa di più ancora alla ratio filosofica, almeno così come la Stein legge questo cammino interiore.

*«... Una possibilità di penetrare nell'intimo le viene offerta dal rapporto con gli altri esseri umani. L'esperienza naturale ci fornisce un'idea di essi e ci dice nel contempo che anch'essi hanno un'idea di noi. E così giungiamo a vedere noi stessi come osservati dall'esterno... Questo ci consente di vedere alcune cose esatte, ma raramente di penetrare profondamente in noi stessi; e a tale conoscenza vanno collegate molte fonti di errore che ci rimangono nascoste fin quando Dio, con una vera scossa interiore – con una chiamata nell'intimo –, non ci toglie dagli occhi la benda che ad ogni uomo nasconde in larga misura la propria sfera interiore».*¹³

Quindi, abbiamo bisogno di noi stessi, di questa profondità, di questa centratura, abbiamo bisogno degli altri, abbiamo bisogno dell'altro. Quindi qui la categoria dell'alterità è veramente vista a 360 gradi direi in poche battute. Che cosa sta dicendo? C'è sempre la possibilità dell'inganno, a livello orizzontale, e anche il vissuto empatico è passibile di errore, di inganno, certamente, volontario o involontario. Solo Dio ha uno sguardo privo di questa nebbia, di questa oscurità, rispetto a noi stessi. Ecco perché Dio è l'anima, in senso agostiniano.

Lei, dopo aver fatto una carrellata di esempi, in cui l'anima sembra essere sempre esclusa nelle ricerche sulla natura umana, dice: *«... Dinanzi a una così incomprensibile cecità nei confronti della realtà dell'anima, che si presenta come un fatto storico nella psicologia naturalistica del XIX secolo, viene da pensare che a causare tale accecamento e a nascondere le profondità dell'anima non sia stato semplicemente l'arroccamento in determinati pregiudizi metafisici, bensì inconsapevolmente una forte angoscia di fronte a un incontro con Dio...».*¹⁴

Che cosa vuole dire con questo? In genere, nella scuola fenomenologica, si interpreta l'ateismo come una fuga di fronte a Dio. Cioè come una angoscia, una paura, un timore, un voler spostare l'attenzione su altro, per non affrontare la questione stessa. E allora, se così è, questo accecamento, la Stein qui passa in carrellata alcune posizioni anche di fenomenologi o di psicologi, e dice: questa psicologia empirica non coglie proprio nel segno, perché non riesce a descrivere l'anima. E allora, dice, questo è un acceca-

¹³ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

mento. E' come in quell'altro punto in cui dice: «è patologico che una persona non conosca la propria casa e che fugga da sé, non voglia conoscersi. Noi sappiamo che non tutti viviamo questa profondità, si può rimanere fuori del castello per tutta la vita, e non conoscere cosa avviene dentro, o non volerlo conoscere, evitarlo...».¹⁵

Però qui c'è una interpretazione: una forte angoscia di fronte a un incontro con Dio. Quindi angoscia nel voler conoscere se stessi, in quanto questo implica, *Deum et animam*, insieme, anche la questione di Dio. E' un'altra lettura, ancora più profonda che dà questa barriera, che noi stessi, a volte, mettiamo come ostacolo tra noi e noi stessi e Dio. E infatti Teresa dice: "perché la vera preghiera è quella in cui io so chi è che prega, io conosco me stesso, e so che prego". Quindi c'è sempre questa relazione. Questo è anche indicativo perché ci dice che, al contrario di quello che si ritiene, purtroppo comunemente, spesso ci sentiamo dire Ah, ma voi cristiani avete tutte le soluzioni in tasca perché siete così un po' ingenui, e allora questo invece ci dice che l'esperienza religiosa è tutt'altro che un'esperienza di rassicurazione o di ingenuità, ma implica anche un lottare, un provare delle angosce molto profonde rispetto ad alcune domande che riguardano proprio l'umano, il senso del dolore, il senso della sofferenza. Non si può banalizzare in questo modo l'esperienza religiosa, che fenomeno logicamente è descritta in un altro modo. Questo cammino verso Dio non è sempre tranquillo, non è una passeggiatina, ma a volte sul sentiero noi prendiamo anche delle strade che ci allontanano ulteriormente. Una di queste può essere una forte angoscia, che impedisce un'apertura totale dell'essere umano a se stesso e a Dio, perché la questione è simultanea.

Conclusione

La persona, nonostante sia giunta alla meta, non si chiude in se stessa, al contrario è richiamata ai suoi doveri, quindi a vivere nel mondo insieme agli altri. Non c'è isolamento, anzi, l'esperienza personale è la fonte di una grazia che si diffonde. Nessuna chiusura egoistica: infatti, il ritornare nel centro di se stessi per ritrovare Dio costituisce in pari tempo la massima apertura. E' su questo aspetto che la Stein si sofferma nella parte finale del suo saggio, in cui giustifica il suo interesse anche speculativo per il cammino interiore percorso dalla Santa Madre al fine non solo di conoscere la

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

struttura dell'essere umano, ma di comprendere anche il suo processo di formazione.

Mi piace concludere questa mia riflessione citando la parte conclusiva di questo interessante e fondamentale Saggio di Edith Stein, che a mio avviso è la sintesi più completa del cammino percorso, ed è per questo motivo che lascio queste ultime frasi scritte da Edith Stein alla mia personale meditazione: «...*L'anima, però, forma al contempo se stessa e si manifesta come essenza spirituale-personale, estrinsecandosi come vita libera consapevole ed elevandosi al regno luminoso dello spirito, pur senza cessare di essere una sorgente segreta. Questa sorgente segreta è un qualcosa di spirituale nel senso della distinzione contenutistica tra materia e spirito, e quanto più profondamente l'anima vi s'immerge, ancorandosi così al suo proprio centro, tanto più liberamente può impennarsi sopra se stessa liberandosi dalla prigionia della materia, fino alla rottura del vincolo sussistente fra anima e corpo terreno – come avviene con la morte, ma in certo senso già nell'estasi – e fino alla trasformazione dell'anima vivente in uno spirito dispensatore di vita....*».¹⁶

Riassunto

Lo scopo di questo articolo era quello di voler mettere a tema lo studio filosofico dell'esperienza mistica, in riferimento alle relazioni più profonde tra Dio e l'uomo, con un particolare riferimento agli scritti di Edith Stein, e nello specifico al Saggio *Il Castello interiore* (cfr. *S. Teresa z Avila*). Le domande poste fin dall'inizio, sono per poter comprendere il significato del tema, rilevano il suo peculiare contenuto. Volevamo sapere: in che cosa consiste da E. Stein l'esperienza mistica; qual'è la sua specificità; e in che cosa si differenzia da una lettura spirituale, teologica, psicologica.

Ecco, abbiamo scoperto che: fare esperienza mistica da E. Stein significa esporsi al rischio di incontrare ciò che non si conosce, di relazionarsi al nuovo, di passare attraverso *qualcosa-qualcuno*, che non fa ancora parte del nostro bagaglio sicuro, dal quale proveniamo. Esperienza così significa:
incontrare la differenza (l'alterità),
essere aperti al nuovo,
disposti a lasciarsi trasformare dal nuovo.

Insomma: la persona che ha scoperto Dio, non si chiude in se stessa. Al contrario è richiamata ai suoi doveri, quindi a vivere nel mondo insieme

¹⁶ *Ibid.*, p. 147.

agli altri. Non c'è isolamento per lei, anzi, l'esperienza personale di Dio è la fonte di una grazia che si diffonde. Nessuna chiusura egoistica: infatti! Il ritornare nel centro di se stessi - per ritrovare Dio - costituisce la massima apertura per gli altri. E quindi, è qui il posto che si trova "l'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza".

Edyta Stein – Twierdza duchowa

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest to, by podać badaniu temat doświadczenia mistycznego, rozumiany w aspekcie pogłębionej relacji między Bogiem a człowiekiem, ze szczególnym uwzględnieniem pism Edyty Stein, a konkretnie tych, które analizują dzieło św. Teresy z Avila: Zamek wewnętrzny. Pytania, jakie (w szczególności) autor chce tu postawić, mają na celu to, by lepiej zrozumieć znaczenie tego trudnego i specyficznego tematu, oraz wykryć jego charakterystyczne treści. Chodzi o to, aby uchwycić na czym polega istota doświadczenia mistycznego według E. Stein, czym się ono odróżnia np. od czytania duchowego, teologicznego i psychologicznego. Okazuje się, że doświadczenie mistyczne jest powiązane z ryzykiem spotkania się z niewiedzą, jest odniesieniem się do czegoś nowego, jest spotkaniem kogoś lub czegoś, co nie stanowi jeszcze naszego bagażu przeżyć. Doświadczenie takie zatem będzie oznaczać: a) napotkanie różnicy; b) bycie otwartym na nowe, c) bycie gotowym, wziąć coś z nowego (z tajemnicy - transcendencji). Krótko mówiąc, osoba, która odkryła Boga poprzez swoje pogłębione duchowe doświadczenie (mistyczka), nie zamyka się w sobie. Wręcz przeciwnie, jest powołana do swoich obowiązków, aby żyć w świecie wraz z innymi. Nie ma dla niej opcji izolacji. Jej osobiste doświadczenie Boga jest dla niej źródłem mocy do dzielenia się przeżytą (tzn. doświadczoną) łaską. Dla niej, to doświadczenie – jako powrót w centrum siebie, aby znaleźć Boga - jest największym otwarciem dla innych. I oto tutaj jest to "mistyczne doświadczenie wnętrza i transcendencji - zarazem", tzn. siebie i Boga (siebie w Bogu).

Słowa kluczowe: doświadczenie mistyczne, Edyta Stein, Św. Teresa z Avila, Zamek wewnętrzny, powrót do centrum siebie, doświadczenie osobiste Boga, łaska Boża.

Edyta Stein – The spiritual fortress

Summary

The purpose of this article is to provide a study mystical experience, understood in terms of an in-depth relationship between God and man. Particular attention is given to the writings of Edith Stein, especially those analyzing a work by St. Teresa of Avila titled "The interior castle". The questions that the author wants to place here in particular are intended to better understand the meaning of this difficult and specific subject, and to identify its characteristic content. The point is to capture the essence of the mystical experience according to Stein, which differs, for example, from spiritual, theological and psychological reading. It turns out that mystical experience is associated with the risk of meeting with ignorance, is a reference to something new, is a meeting of someone or something that has not been experienced yet. Such experience will thus mean: a) encountering a differentiation; b) being open to what is new, c) being ready to take something from the new (from the secret of transcendence). In short, a person who discovered God through their in-depth spiritual experience (mystic), does not keep it to themselves. On the contrary, such a person is called to fulfill their duties to live in the world along with others. There is no option for isolation. Their personal experience of God is a source of power to share the experienced grace. For them, this experience, as a return to the center of oneself to find God, is the greatest opening to others. And that is the "mystical experience of both the inner and the transcendent", that is the very self and God (self in God).

Key words: *mystical experience, Edith Stein, St. Teresa of Avila, The interior castle, return to the center of oneself, personal experience of God, God's grace.*

KS. PAWEŁ ŻUKOWSKI

MARIOLOGIA BREVE SECONDO SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

Il Contenuto: Introduzione; 1. Grandezza di Maria; 2. Bellezza spirituale di Maria; 3. Collaboratrice nella redenzione; 4. La maternità di Maria; 5. Modello da imitare.

Introduzione

Il secolo XIII è il secolo aureo della scolastica. Bisogna sottolineare che con esso nella storia della Chiesa e del mondo comincia un momento particolare per la sistemazione teologica. Nel primo progetto organico di questo sapere è anche la mariologia, sempre più messa così nel contesto della cristologia e per questo intimamente legata con essa. In seguito si darà l'avvio alla composizioni dei trattati autonomi di mariologia e di ecclesiologia. Tuttavia la persona di Maria e della Chiesa rimarranno, completamente e per lungo tempo, estranee l'una all'altra¹. In questa epoca la mariologia è stata molto trattata fra l'altro nel pensiero di san Bonaventura da Bagno-

ks. Paweł Żukowski – Absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Jego praca magisterska, napisana pod kierownictwem ks. dr hab. Radosława Kimszy na seminarium z Teologii duchowości, dotyczyła Teologii ikony Hodegetrii na przykładzie obrazu Matki Bożej Różanostockiej Wspomożycielki Łask (Archidiecezja Białostocka). Po trzech latach pracy duszpasterskiej w parafii św. Karola Boromeusza w Białymstoku, został skierowany przez Metropolitę Białostockiego na studia specjalistyczne. 2016 roku rozpoczął studia z Teologii dogmatycznej ze specjalizacją Mariologii na Papieskim Wydziale Teologicznym „Marianum” w Rzymie. Aktualnie zajmuje się teologiczną podstawą i znaczeniem tytułu Najświętszej Maryi Panny, Królowej Polski we współczesnych dokumentach Kościoła i pismach Prymasa Tysiąclecia, Stefana kardynała Wyszyńskiego.

¹ Cfr. M. SEMERARO, *Maria e La Chiesa mutamenti del tema in epoca medievale*, in E.M. TONIOLO (a cura di), *La Madre del Signore nel Medioevo e nel rinascimento*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, p. 175.

regio².

Nel presente studio prendiamo in considerazione gli argomenti più importanti presenti nella mariologia di san Bonaventura. Che si riassumono nei seguenti temi: la maternità di Maria, la grandezza di Maria, la sua bellezza spirituale, Maria come la collaboratrice nella redenzione e il modello da imitare.

1. Grandezza di Maria

Bonaventura appare come rapito dalla sublime grandezza di Maria, che nessuna lingua al mondo potrebbe esprimere. È una grandezza che la pone al di sopra di tutte le creature e la rende degna di essere onorata dagli uomini, dagli angeli e dai santi. Egli ne parla con ammirazione facendo ricorso a suggestive metafore: Maria è la terra germinante, la radice pullulante, la fonte che zampilla, la luna piena, la stella del mare, l'aurora che sorge e il sole sfolgorante³.

Quest'ultima metafora è solitamente attribuita a Gesù Cristo, "sole di giustizia" ma, essendo la Madre intimamente unita al Figlio, può essere riferita anche a lei; e così Maria è la donna eccelsa che si alza sul mondo come il sole e del sole possiede le proprietà più belle: «la luminosità nel sorgere, la rapidità nel decorso, la sublimità o preminenza incomparabile rispetto alle altre creature e l'efficacia della sua azione»⁴. Bonaventura fissa la sua attenzione sulla grandezza della Vergine quando la pone in relazione con le tre Persone della Santissima Trinità, dalle quali ella riceve ogni dono:

«Tutta la Trinità, o Maria, ti ha conosciuto come sposa del casto amore, come dimora della sant'abitazione, come officina di mirabile lavoro. Con termini distinti diciamo: il Padre conobbe Maria come dimora della sua maestà [...], il Figlio ne riconobbe il principio della sua umanità, e lo Spirito Santo il sacrario della sua bontà, nel qua-

² San Bonaventura (*1218 anno Bagnoregio, Viterbo, †15 luglio 1274 anno Lion, Francia), mistico e pensatore medievale, dottore allo studio di Parigi, diede forma di sintesi sapienziale alla teologia scolastica sulle orme di Agostino. L'espressione più matura di questo umanesimo teologico è nell'«Itinerario delle mente a Dio». Discepolo di san Francesco guidò con superiore saggezza il suo ordine (1257 - 1273), tanto da essere chiamato «secondo fondatore e padre». Vescovo e cardinale di Albano, partecipò al secondo Concilio di Lione e si adoperò per l'unità della Chiesa, in *Messale Romano*, Città del Vaticano 1983, p. 359.

³ Cfr. B. COMMUDI, *Canto francescano a Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, pp.75-92.

⁴ BONAVENTURA, *De Nativitate B.M.V.*, Q IX, 708.

le raccolse pienissimamente e senza misura i carismi delle grazie»⁵.

1.1. Madre di Dio

È chiaro che tutta questa benevolenza ed azione di Maria a beneficio del popolo di Dio affondano le radici nella maternità totale verso Gesù. Si tratta di un legame con Dio e con gli uomini così come appare evidente in un passaggio del *IV Sermone sull'Annunciazione*:

«Il Creatore di tutte le cose riposa nel tabernacolo del seno verginale, perché qui ha preparato la sua camera nuziale, per poter in tal modo diventare nostro fratello; qui egli dispose un trono regale per poter diventare nostro principe; qui rivestì i paramenti sacerdotali per poter diventare nostro pontefice. A causa dell'unione maritale, ella è la Madre di Dio; a causa del trono regale, ella è la regina del cielo; a causa dei paramenti sacerdotali, ella è l'avvocata del genere umano»⁶.

Bonaventura spiega il significato che l'Incarnazione riveste per la stessa Madre di Dio attraverso la combinazione di tre sorte di meriti: congrui, digni e condigni. La questione viene presentata nel *Commento alle Sentenze* dove prima di tutto il nostro autore sottolinea come Maria meritò di concepire il Verbo per merito congrui, relativo all'insieme delle sue virtù: «A causa della sua grande purezza, umiltà e benignità, ella era adatta a diventare la Madre di Dio».⁷

A seguito dell'annuncio dell'angelo e del consenso, la Vergine di Nazaret meritò di diventare la Madre di Dio anche a causa della sua dignità, che resta sempre un dono e una grazia ricevuti dalla ricchezza propria dello Spirito Santo.

1.2. L'Immacolata Concezione

Nonostante questa apertura di fondo che lascia intravedere la possibilità di accogliere l'idea dell'immacolato concepimento, Bonaventura fedele ai suoi principi metodologici, che sono la Scrittura, la ragione e la tradizione,

⁵ IDEM, *De Assumptione B.M.V.*, Q IX, 694.

⁶ IDEM, *De Annuntiatione beatæ Virginis Mariæ.*, Q IX, 672a.

⁷ IDEM, *In III Sententiarum*, d. IV, a. 2, q. 2, concl., 107b.

torna a negare il fatto: per Maria non c'è esenzione dal peccato originale, ma santificazione dopo averlo contratto⁸.

Questa posizione è, agli occhi del nostro autore, la migliore in quanto essa è la più comune, la più razionale, la più sicura e la più aderente alla pietà:

«È più comune, dico perché quasi tutti sono del parere che Maria abbia ricevuto il peccato originale, ciò che si prova dal fatto che Maria andò soggetta a molte penalità: e non si può dire che le abbia patite per l'altrui redenzione (...) ma si deve dire che le ha contratte. È anche più razionale perché la natura precede sempre la grazia, e d'un'antiorità di tempo, e d'un'antiorità logica di ordine. Come dice Agostino, bisogna nascere prima di rinascere, come pure bisogna essere prima di stare bene. L'anima dunque ha dovuto unirsi al corpo prima di ricevere la grazia. Ora siccome quella carne era infetta, trasmise l'infezione della colpa originale all'anima. Bisogna dunque logicamente concludere che l'anima di Maria fu prima infetta dalla colpa d'origine e poi santificata. È più sicuro perché conforme alla pietà e all'insegnamento dei santi. I santi generalmente quando parlano di questa materia, eccettuano il solo Gesù Cristo dall'universalità della colpa, poiché si dice: Tutti hanno peccato in Adamo. Di quelli con i quali abbiamo parlato non ne abbiamo trovato uno che abbia detto Maria essere immune dalla colpa. È più conforme alla pietà e alla fede perché per quanto si debba portare grande riverenza alla Madre ed avere per lei una singolare devozione, molto di più si deve fare col Figlio dal quale deriva alla Madre ogni onore e gloria»⁹.

Successivamente Bonaventura parla di una doppia santificazione di Maria: la prima antecedentemente alla nascita e la seconda al momento di concepire il Figlio. La posizione prudenziale e, al contempo, possibilista di Bonaventura concorre all'approfondimento della questione che sarà ripresa da Duns Scoto. Intanto il culto e la festa erano ormai diffuse nel tempo, per cui il santo dottore sottolinea che l'Immacolata concezione aveva lo scopo di celebrare la santificazione della Madre del Signore, non quella pia sentenza che, a suo avviso, non rendeva adeguato risalto alla redenzione operata da Cristo.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 15.

⁹ BONAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. III, p. 1, a.1, q. 2, concl., 68a.

1.3. L' Assunzione di Maria

Rispetto all'Immacolata, la teologia dell'Assunzione elaborata da Bonaventura è maggiormente comprensibile e condivisibile anche alla nostra mentalità. Inoltre il maestro francescano non teme di affrontare almeno due questioni ardue: la morte di Maria e il suo ingresso in Cielo in anima e corpo. Aspetti che avevano generato non poche discussioni nei secoli precedenti al santo e che emergeranno nuovamente (soprattutto la prima) nell'epoca immediatamente successiva alla promulgazione del dogma nel 1950. L'Assunzione mantiene la forte valenza cristologica tipica del nostro Dottore, per cui viene accolta, giustificata e motivata.

Per la santità unica di Maria, cioè per la opera della santificazione dello Spirito Santo, così come si legge, in cui la Madre del Signore è la 'piena di grazia' tale da collocarla al massimo grado di santità, Bonaventura scrive che,

«La beata Vergine si è scelta la parte migliore in assoluto, perché è diventata regina di misericordia mentre il Figlio è costituito re di giustizia; ora la misericordia è migliore della giustizia, poiché la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio e: la misericordia del Signore si espande su tutte le sue creature. In settimo luogo, si distinse ancora nei confronti del Figlio, in quanto, se questi siede alla destra del Padre, ossia fu messo a parte dei migliori beni del Padre, ella si è assisa Regina alla destra del Figlio, e la Glossa dice che è stata resa partecipe dei migliori beni del Figlio; ma tra le cose migliori questa rappresenta l'ottimo: Maria ha dunque scelto per sé la parte migliore in assoluto. Ed è evidente, dal momento che non mancò di alcun bene»¹⁰.

2. Bellezza spirituale di Maria

Bonaventura, nelle sue dense riflessioni, mette in luce non solo la grandezza di Maria ma anche la sua incomparabile bellezza: «Maria è la Vergine bellissima che il Signore ha preparato per il suo Figlio»¹¹. Si tratta di una bellezza spirituale che coincide con la santità, con la virtù, e riempie di stu-

¹⁰ BONAVENTURA, *De Assumptione beatæ Virginis Mariæ*, QIX, 703b.

¹¹ IDEM, *In Vigilia Nativitatis Domini*, Q IX, 98.

pore Bonaventura: se «è tanto soave contemplare con gli occhi del corpo il sole che risplende all'orizzonte, quanto è più soave e gioioso contemplare lo splendore della gloriosissima Vergine Maria»¹².

3. Collaboratrice nella redenzione

La bontà di Dio, che ha creato il mondo secondo un progetto d'amore vanificato purtroppo dal peccato dell'uomo, raggiunge la sua massima espressione nell'incarnazione-morte-risurrezione del Figlio, mandato dal Padre per redimere il mondo e sancire una nuova e definitiva alleanza. In questo piano di redenzione è fondamentale il ruolo della Vergine Maria che accoglie il progetto divino, facendolo totalmente proprio, e così diventa preziosa collaboratrice del Figlio redentore¹³.

Aderendo alla parola dell'arcangelo Gabriele e rimettendosi docilmente all'azione dello Spirito Santo, concepisce il Salvatore atteso da secoli e, come donna nuova contrapposta all'antica Eva, dà avvio all'opera redentrice:

«Per questo, come la donna ingannata dal diavolo trasmise a tutti la colpa, la malattia e la morte, così la donna istruita dall'angelo e santificata e fecondata dallo Spirito Santo, senza alcuna corruzione tanto nella mente quanto nel corpo, generò la prole che avrebbe dato a tutti quelli che fossero venuti a lei la grazia, la salute e la vita»¹⁴.

Maria partecipa alla missione redentrice del Figlio non solo con la sua adesione iniziale, ma anche con tutti gli altri "sì", coscienti e liberi, pronunciati lungo la sua esistenza.

4. La maternità di Maria

Grazie alla maternità divina, Maria non è soltanto Madre di Gesù Cristo, Figlio di Dio, ma anche madre degli uomini e delle donne di ogni tempo. Nell'unica generazione del Figlio, tutti sono figli della Vergine, sono cioè suoi figli nel Figlio: «Nel suo santo utero il Figlio di Dio ha introdotto la natura umana per poterla con se disporre e far sì che il Creatore divenisse nostro fratello e la beata

¹² IDEM, *De Nativitate B.M.V.*, Q IX, 709.

¹³ Cfr. L. DI GIROLAMO, *Maria tra teologia monastica e teologia scolastica*, p. 18.

¹⁴ BONAVENTURA, *Breviloquio*, 4, 3: CN V/2, 169.

Vergine divenisse madre di tutti i santi; per la Vergine Madre, Dio è divenuto nostro Padre e il Figlio di Dio nostro fratello»¹⁵. Accettando di essere Madre del Salvatore, Maria diviene madre universale per l'unione ontologica esistente tra il Capo e le membra: partorendo il Capo ha partorito il corpo, generando Gesù Cristo, il Primogenito, ha generato tutti i suoi figli. Si tratta di una maternità spirituale ma reale: «Ella generò il Figlio nella carne e ha generato noi spiritualmente. E' madre alla maniera di Eva: come questa ci generò al mondo, così la nostra Signora ci ha generato al cielo»¹⁶.

5. Modello da imitare

Visto l'amore che quest'amabilissima Madre nutre per i suoi figli, Bonaventura, vibrante di autentico e profondo amore per Maria, invita caldamente tutti gli uomini e le donne a elevare a lei ogni lode, con l'unica avvertenza di «non credere nulla nei riguardi di lei che sia contro la verità della sacra Scrittura e della fede cristiana»¹⁷; a invocarla ogni giorno, ogni ora e con ogni fiducia per «trovare grazia e misericordia e aiuto al momento opportuno» in lei, che è «madre di misericordia somma»¹⁸; ad amarla con tutto il cuore e a venerarla in modo tutto particolare, come hanno fatto i santi: «Non ho mai letto di un solo Santo che non abbia avuto una speciale devozione alla Vergine gloriosa»¹⁹.

E allora, come dice Bonaventura, seguiamola, imitiamola, facciamo nostri i suoi atteggiamenti: ascolto della Parola, profonda umiltà, intensa pietà, pronta obbedienza, piena benevolenza, bellezza interiore, forza, perseveranza, ecc... Così facendo saremo beati, perché amando e imitando Maria «siamo maggiormente illuminati nelle verità dell'intelletto e arricchiti di santa fama e di ogni bene»²⁰. E raggiungeremo, pieni di gioia, il vertice del nostro itinerario spirituale perché, per sempre «Dio abiterà in noi e con noi, e noi con lui»²¹!

Le parole chiave: *Maria, mariologia, la grazia, Bonaventura*

¹⁵ IDEM, *De Annuntiatione B.M.V.*, Q IX, 672.

¹⁶ IDEM, *De Assumptione B.M.V.*, Q IX, 706.

¹⁷ IDEM, *III Sent.*, d. 3, p.1, a. 1, q. 1: Q 64.

¹⁸ IDEM, *Comm. al vangelo di Luca*, 1, 70. 81: CN IX/1, 109 e 117

¹⁹ IDEM, *De Purificatione B.M.V.*, Q IX, 642.

²⁰ IDEM, *De Assumptione B.M.V.*, Q IX, 698.

²¹ IDEM, *In Nativitate Domini*, Q IX, 125.

Zarys mariologii według św. Bonawentury z Bagnoregio

Streszczenie

Wśród średniowiecznych teologów nie można zapomnieć o postaci świętego Bonawentury, który wraz ze swoimi dziełami teologicznymi wpisuje się w ramy typowej średniowiecznej szkoły scholastycznej.

W przedstawionym artykule zostały ukazane jedne z najważniejszych tematów mariologii według św. Bonawentury, którymi są: Boże macierzyństwo, ważność osoby Maryi dla Kościoła, piękno duchowe, udział Maryi w dziele odkupienia. Maryja jako przykład do naśladowania.

Święty Bonawentura w swojej „mariologii” skupia się wokół pojęcia łaski i działania świętej Trójcy w życiu Bogarodzicy. Maryja jako pełna łaski, obecna w Kościele, stanowi dla chrześcijanina wzór drogi duchowej, w której każdy wierzący może spotkać Boga.

Słowa kluczowe: *Maryja, mariologia, łaska, Bonawentura.*

The outline of Mariology according to St. Bonaventure from Bagnoregio

Summary

Of all medieval theologians, one cannot forget the figure of Saint Bonaventure. Along with his theological works, he represents a typical medieval scholastic school.

This article presents some of the most important themes of Mariology according to Saint Bonaventure, namely: God's motherhood, Mary's importance for the Church, spiritual beauty, and Mary's participation in the process of redemption. Mary is an example to be followed.

In his "Mariology" Saint Bonaventure focuses on the concept of mercy and act of the Holy Trinity in the life of the Mother of God. Mary is full of mercy, present in the Church, and a model for Christians on their spiritual path where every believer can meet God.

Key words: *Mary, Mariology, mercy, Saint Bonaventure.*

KS. MARIUSZ BORYS

ETOS TWÓRCY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Nośnikiem wartości oraz idei, które niewątpliwie w społeczeństwie mają duże znaczenie jest *ethos*. Słowo to pochodzi z języka greckiego i oznacza uosobienie bądź zwyczaj. Jest to też pewnego rodzaju zbiór ideałów kulturowych, które mają wpływ na ludzi i przedstawiają wartość emocjonalną i niekiedy moralną danej grupy społecznej. Poprzez to pojęcie rozumiane są także działania charakterystyczne dla danej kultury czy chociażby kategorii zawodowej, odnoszą się one stricte do człowieka i jego cech. Dotyczą one np. lekarzy, artystów czy prawników¹.

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony *ethos* twórcy, początkowo w odniesieniu do Stwórcy czyli do samego Boga. Poprzez powołanie człowieka do istnienia i życia Bóg sam wstąpił w rolę inicjatora życia ludzkiego. To On jako artysta bawiący się niczym aktor na scenie: zapoczątkował świat: stworzył Eden i ludzi: Adama i Ewę.

Mając jednak ogromne pole manewru, wyraził swe artystyczne oblicze i stworzył oprócz człowieka także: rośliny i zwierzęta. Nie każdy jednak jest powołany do bycia artystą czy kreatorem. Nie każdy ma takie cechy i zalety, ale każdy jest inny i niepowtarzalny. Bo tego Bóg nam nie poskąpił: dał ludziom tyle, ile mógł i był w stanie. Aby sami we własnych granicach zdobywali, pragnęli i żyli. Ciesząc się życiem i je doceniając, w szczególności to co mają, a nie to co mogliby mieć.

To Bóg jako najwyższa istota i najważniejsza na tym świecie dał czło-

ks. **Mariusz Borys** – urodził się w 1984 roku w Sokółce. Jest absolwentem Technikum Ekonomicznego w Różnymstoku oraz Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Od 2010 roku kapłan Archidiecezji Białostockiej. Duszpasterz w jednej z Parafii teże Archidiecezji. Po 5 latach posługi pasterskiej, został skierowany na studia specjalistyczne z teologii pastoralnej społecznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Por. T. Szawiel, *Etos* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t.1, (red.), Z. Bokszański, A. Kojder, Warszawa 1998, s. 202-203.

wiekowi piękno, które nas otacza. Dał nam też możliwość rozwoju i talenty, które możemy wykorzystać aby stworzyć z naszego życia „arcydzieło sztuki”. Tak piękne jak sobie to tylko wymarzymy, ale to Bóg pozwolił nam na to i wskazał, jak możemy to uczynić. Jednak od ludzi zależy ich los, bowiem każdy jest „kowalem swego losu”. Bóg wyposażył nas także w narzędzia rozwoju i powołując człowieka na ziemię, uczynił go twórcą własnego życia.

W *Liście do artystów* Jan Paweł II przedstawia ideę stworzenia i odróżnia „stworcę” od „twórcy”. To bardzo istotne, aby na wstępie dobrze zrozumieć te dwa pojęcia, które na pozór są identyczne, aczkolwiek całkiem różne. Pierwsze z pojęć oznacza wydobywanie czegoś z nicości – zwane po łacinie *ex nihilo sui et subiecti*, oznacza Boga jako najwyższą osobę na świecie mogącą dawać istnienie i tchnienie w ludzkości. Natomiast „twórca” to osoba, która wykorzystuje to, co już funkcjonuje, i nadaje mu formę, znaczenie oraz kształt².

W liście Papież uznaje za stwórcę samego Wszechmogącego, a jednocześnie nadaje Mu cechy twórcy, którym niewątpliwie jest. Bowiem Bóg stwarzając człowieka, kształtuje go na swoje podobieństwo i chociaż ma on swoje cechy i walory, to został powołany do życia w imię Boga. Tak więc Wszechmogący pełni dwie role, które wcale się nie wykluczają a wręcz zazębiają. Jeśli poznamy cechy i osobowość Boga, zrozumiemy także jego wolę tworzenia.

Boski Artysta okazuje dużą łaskawość i wyrozumiałość względem ludzi. Jednocześnie użycza im swojej mądrości i na tyle nimi kieruje, aby uczestniczyli w życiu boskim. Jak podkreśla kardynał N. Cusano, a następnie papież Jan Paweł II: „Sztuka twórcza, którą człowiek ma szczęście gościć w duszy, nie jest tożsama ze sztuką w znaczeniu istotowym, czyli z Bogiem, ale jest jedynie sposobem jej przekazywania i udziałem w niej”³.

Bóg powołał człowieka i powierzył mu zadania, aby wstąpił w rolę twórcy. Natomiast wszelka ludzka twórczość artystyczna objawia się jako obraz Boży, który wypełnia życie człowieka i kształtuje jego materię. Z tego powodu artysta, jakim jest człowiek, im lepiej uświadomi sobie

² Jan Paweł II, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów. Do tych. Którzy z pasją i poświęceniem szukają nowych „epifanii” Piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, Wrocław 2005, s. 11. (dalej skrót: LdA).

³ *Dialogus de ludo globi, libra II*, „Philosophisch-Theologische Schriften”, Wien 1967, Band III, s. 332. Cytuję za: LdA s. 5, przyp. 1.

swój dar tym bardziej zbliży się do niebios i lepiej przeżyje życie, a na pewno bliżej boskiego wcielenia. Wszelkie artystyczne „moce” i przyrodzenia, jakie ma człowiek nadane w swej naturze, wynikają z woli boskiej, a to, co artysta przedstawia, jest wykreowane przez człowieka, ale jeśli jest mądrze pokazane to przybliży ludzi do Boga. I w tym kontekście artysta jest największym „technicem boskim” i darem z niebios⁴.

Tworząc dzieła, przez które przenika piękno, człowiek ukazuje zatem swój związek ze Stwórcą⁵. Wszelkomożący, okazując swą dobrą wolę i mądrość, powołał artystów w roli ludzi do udziału w swym twórczym życiu. Nadał im fantastyczną moc, tak aby mogli z niej korzystać ale na tyle aby równocześnie przez swój dar przybliżać ludzi do Boga. Jan Paweł II jest twórcą powiedzenia: „Kościół potrzebuje sztuki”. Teza ta nie potrzebuje omawiania, bowiem sama w sobie jest dosadna, a w świetle analizy kwestii twórczości i wiary chrześcijańskiej całkowicie uzasadniona.

Piękno jest powołaniem artysty, jak również wzbudza w człowieku chęć poznania, prowadzi do poszukiwania Boga⁶. Powołany przez Boga człowiek-artysta to osoba, która z pasją i poświęceniem poszukuje nowych objawień (epifanii) piękna aby obdarzyć innych swoją twórczością artystyczną. Natomiast „artysta to człowiek darczyńca stworzonego piękna, który jednak sam jest uprzednio obdarowany przez piękno w epifanii transcendentnej. Epifania piękna ma jednak charakter aktywny, wymaga wysiłku oraz pracy ze strony człowieka artysty. Artysta osiąga swój cel (piękno w dziele artystycznym) nie biernie, lecz czynnie, tj. po czynnym poszukiwaniu owego piękna (transcendentnego, będącego poza samym artystą, pochodzącego od Boga bezpośrednio lub pośrednio)”⁷. Zatem aby wykonywać dzieło Boga, należy tworzyć i czynić dzieła sztuki, niezależnie od jego rodzaju. Bowiem w liście do artysty Karol Wojtyła w różnych kontekstach przywołuje i określa artystów, niekiedy mianem „artystów wszystkich czasów” czy chociażby „genialnych twórców piękna”. W liście podkreślona jest doniosła i znaczna ich rola.

Karol Wojtyła w swoim nauczaniu często przywoływał cytaty poetów, chociażby C.K. Norwida: mówiącego o pięknie „(...) Bo piękno na to jest,

⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata, osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 65.

⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2501.

⁶ Por. W. Kawecki, *Miłośnik piękna i sztuki*, [w:] Jan Paweł II, *Człowiek kultury*, (red.), K. Flader, W. Kawackiego, Kraków 2008, s. 45.

⁷ M. M. Tytko, *Artysta w koncepcji Jana Pawła II w liście do artystów*, <http://cejsh.icm.edu.pl> (10.06.2016).

by zachwycalo Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”⁸. Jan Paweł II zwracał uwagę na powołanie człowieka przez Boga do udziału w jego stwórczej mocy. Jest to głęboka relacja i refleksja nad pięknem i dobrem. Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna. Te dwa pojęcia znów zazębiają się i jednocześnie podkreślają artystyczną twórczość ludzi i ich charakter także w kontekście religijnym⁹.

Wszelkie dzieła artysty są zatem szczególną formą objawiania wartości w sposób niedostępny, a tajemnica dzieł leży w ich charakterze. Papież wskazuje, iż z jednej strony twórczość objawia swe wartości, których jest nosicielem, z drugiej natomiast wskazuje i odsyła do tych wartości, które te dzieła transcendują oraz przekraczają. „Każda autentyczna inspiracja artystyczna wykracza bowiem poza to, co postrzegają zmysły, i przenikając rzeczywistość, stara się wyjaśnić jej ukrytą tajemnicę. Ma swoje źródło w głębi ludzkiej duszy, tam, gdzie pragnienie nadania sensu własnemu życiu łączy się z nieuchwytnym doznaniem piękna i tajemniczej jedności rzeczy”¹⁰.

Siła twórczości przejawia się w tym, że występuje w niej zauważalna dwoistość dzieł sztuki, które są źródłem poszukiwań oraz twórczego wysiłku. Każde chwila uniesienia artystycznego: wszystkie relacje, które artyści próbują wyrazić poprzez malowanie, rzeźbienie, są przebłytkiem świadomości. Są jednocześnie bardzo ulotne i szybkie, a twórca musi szybko uchwycić dany moment i na tyle go „oddać” na papierze czy w rzeźbie, aby spełniły swą twórczą rolę i wizję. Z tego powodu nie każdy ma taki twórczy i artystyczny dar, ale jeśli go już posiada, to powinien go dobrze i celowo wykorzystać, by dotknąć piękna i zarazem doświadczyć tajemniczej jedności rzeczy, która jest źródłem ustawicznego niespełnienia oraz niezaspokojenia. Artyści zdając sobie sprawę ze swoich mocy, powinni niwelować przepaść pomiędzy dziełem ich ręki a najbardziej niedoścignionymi rzeczami czy momentami natury moralnej, etycznej lub religijnej¹¹.

Jan Paweł II w analizowanym *Liście do artystów* uwidacznia związek pomiędzy pięknem a dobrem i wiąże tę kwestię z Bogiem, nauką katolicką i wiarą. Ukazuje, jak ważna jest kategoria piękna i przypomina słowa

⁸ C. K. Norwid, *Promethidion: Bogumił*, Warszawa 1968, t. 2, s. 216.

⁹ Zob. D. Michałowska, *Aktor*, [w:] Jan Paweł II, *Człowiek kultury*, s. 28.

¹⁰ LdA s. 14-15.

¹¹ LdA s. 15.

skierowane do Chrystusa w Ewangelii: „Ty jesteś pięknem” A Najpiękniejszy, obdarzony jest pięknem bardziej niż wszyscy śmiertelni. Natomiast św. Bonawentura twierdził, iż „w rzeczach pięknych kontemplował Najpiękniejszego”. Słowa te jednoznacznie określają, iż twórczość przez którą wyrażone jest owe piękno to kategoria postrzegania Boga. Bo skoro Bóg jest pięknem a artyści mają dar jego przekazywania, to są bliżej Boga i skutecznie próbują sami się do niego zbliżyć oraz umożliwiają innym to zbliżenie. W tym tkwi duża moc i talent twórców¹².

Człowieka wierzącego nie powinna dziwić światłość twórców, postrzeganie Boga w kontekście piękna i sztuki, ponieważ ma ono źródło w samym Bogu. Jan Paweł II przypomina słowa Makarego Wielkiego: „Dusza, która została w pełni oświecona niewymowną chwałą jaśniejącego oblicza Chrystusa, jest pełna Ducha Świętego, (...) jest cała okiem, cała światłem, cała obliczem”¹³. Także każdy przejaw sztuki jest drogą do głębszego wnętrza człowieka oraz jego charakteru. Jak trafnie zauważa Papież, sztuka to etap wprowadzania wiary, w której ludzkie doświadczenie stanowi najpełniejszą interpretację. Z tego też powodu Ewangelia jest nadal w centrum zainteresowania artystów i twórców, ponieważ wydobywają oni z niej tak głębokie i przenikliwe kwestie, że są one ponadczasowe.

Należy jednak zauważyć, że Bóg to niezgłębiona tajemnica, delikatna i krucha, ale fascynująca. Dlatego przytoczyć należy słowa św. Pawła, według którego „Bóg (...) nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką, (...) nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka”¹⁴. Szukając Wszchemogącego w sztuce, musimy patrzeć „głębiej”, patrzeć „w głąb”, aby zobaczyć to, co dla ziemskich oczu jest niewidoczne – czyli piękno boskie przejawione w rzeźbie czy obrazie.

List do artystów Jana Pawła II jest wielką wizją i proroczą intuicją, zgodnie z którą postawiona jest papieska teza, że „piękno zbawi świat”. Ale tekst jest także wywodem z biblijną podstawą rozumienia problematyki sztuki i umiejscowienia w niej Boga. Zawiera analizę dzieł sztuki od dziejów antycznych do dnia dzisiejszego. Papież stwierdza, że „Kościół potrzebuje sztuki”, rozumianej jako dzieła dokonane rękami twórców. Bo właśnie w nich tkwi piękno, przez które wyrażone są emocje i boskie nadzieje.

¹² LdA s. 16.

¹³ LdA s. 17.

¹⁴ Dz 17, 24.29.

Niekiedy mówimy, że dzieła artystów czy kreatorów są niezrozumiałe czy „ciężkie w odbiorze” przez przeciętnego człowieka. Nie sposób się z tym nie zgodzić, ale nie należy zapominać, że to co jest niewidoczne dla jednej, może być widoczne dla drugiej osoby. Jak zauważył Antoine de Saint Exupery, „dobrze widzi się tylko sercem, najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”¹⁵. Możliwe, że w przypadku postrzegania Boga i piękna również jest podobnie, ponieważ nie każdy może widzieć i dostrzegać boski przekaz w danym dziele. Każdy z nas odbiera inaczej, ale to co jest głęboko zakorzenione w artystycznym przekazie jest najważniejsze. I może nie zawsze dotrze do każdego, ale nie jest to istotne, bowiem dotrze do osoby, która postrzeże Boga w danym dziele i będzie chciała go w nim ujrzeć. Każdy z nas będzie w danej sztuce widział inny obraz Boga, inny przekaz i będzie subiektywnie inaczej spoglądał na to artystyczne dzieło.

W filozofii klasycznej prawda jest związana z bytem i człowiek poznaje ją swoim intelektem. Zatem prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością, z zastanym światem. Człowiek nazywa to, co jest i co nie jest w świetle¹⁶.

Spółeczeństwo potrzebuje artystów, podobnie jak naukowców czy techników, świadków wiary czy pracowników fizycznych i umysłowych, matek, ojców i rodzin, którzy wspomagają rozwój owego społeczeństwa, a jednocześnie poprzez wzniosłą formę sztuki dokonują najcenniejszej nauki, jaką jest sztuka wychowania. Należy jednak doszukać się tu głębszej idei, bowiem przez same dzieła sztuki ludzie okrywają tajemnice boskie, które są w nich ukryte.

Idąc za głosem tchnienia Stwórcy, artyści tworzą wartościowe oraz piękne dzieła, będące dziedzictwem kultury narodowej oraz całej ludzkości, jak również pełnią posługę społeczną względem społeczeństwa. Bóg jako niewidzialna osoba w Starym Testamencie stwierdza: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Następnie swego zrodzonego a nie stworzonego Syna Bożego posyła na ziemię, aby stał się widzialnym człowiekiem w Jezusie Chrystusie, który jest „centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga” (Ga 4, 4).

Pojawienie się Jezusa wśród ludzi dało początek i zachętę twórczości

¹⁵ A. de Saint Exupery, *Mały Książe*, Warszawa 2008, s. 51.

¹⁶ Por. W. Starnawski, *Bycie osobą. Podstawy moralności i wychowania*, Warszawa 2013, s. 23–24.

artystycznej. To forma idei przyszłego tworzenia, początek powołania do życia artystów i okazania im, że można dokonywać na rzeczach już istniejących cudów oraz ukształtować ich na tyle, aby mogli przekazywać piękno, a pośrednio także naukę Kościoła i wartości boskie.

Wcielenie Syna Bożego potęguje rozwój kultury i dziedzictwa wiary. Wzbogaca ludzi wierzących i ich idee. W początkach chrześcijaństwa, gdy nieznamość pisma wśród prostego ludu była znaczna, a każde litery czy znaki porozumiewawcze sprawiały sporo kłopotu z ich odczytaniem i zrozumieniem, okazało się, że wszelkie graficzne ujęcie Biblii czy jej poszczególnych ksiąg ma szczególne znaczenie. Dla wszystkich ludzi wierzących i niewierzących, nieumiejących pisać i czytać: znaki graficzne, rzeźby czy obrazy „mówiły” więcej, ponieważ przedstawiały wolę autora i samego Boga, który nadał mu talent artystyczny. Do dnia dzisiejszego, jak stwierdza Jan Paweł II, „dzieła sztuki inspirowane przez Pismo Święte pozostają jakby odblaskiem niezgłębionej tajemnicy, która ogarnia świat i jest w nim obecna”¹⁷.

W epoce klasycyzmu sztuka twórcza przejawiała się w chrześcijaństwie, wyrażała kanony estetyczne i była nośnikiem wartości. Choć początkowo rozwój kultury był ubogi i skromny to oparty był na tajemnicach wiary i zawierał wiele „symbolicznych kodów”, zwłaszcza w czasach wojennych i momentach prześladowań chrześcijan.

Wybitny twórca cesarz Konstantyn I Wielki z dużą swobodą i gracją wznosił majestatyczne bazyliki czy architektoniczne kanony miejsca kultu. Przykładem może być Bazylika św. Piotra w Watykanie, która zawiera 23 ołtarze (np. św. Bazylego, św. Grzegorza Wielkiego czy Najświętszego Serca Pana Jezusa) i jest wczesnochrześcijańskim pomnikiem kultury, a obecnie jednym z najważniejszych ośrodków pielgrzymkowych.

Nie sposób także nie wspomnieć o Hagia Sophia w Stambule (a dawnym Konstantynopolu), która uznana była za świątynię chrześcijańską, a później za meczet. Było to miejsce modłów oraz koronacji ówczesnych cesarzy. Obecnie jest to muzeum, a sama budowla uważana jest za najwspanialszy obiekt budownictwa sakralnego. Wzniesiona została z rozkazu cesarza Justyniana, a ozdobiona licznymi arcydziełami sztuki bizantyjskiej.

Nie sposób wymienić wszystkich budowli architektonicznych z tamtego okresu, które miały wpływ na rozwój sztuki, kultury i przejawiały reli-

¹⁷ LdA s. 20.

gijny charakter. Aczkolwiek należy także odnieść się do twórców w zakresie sztuki słowa i dźwięku. Piękne słowa wypowiedział św. Paulin z Noli: „Jedyną sztuką jest dla nas wiara, a jedyną pieśnią Chrystus”¹⁸. Poetycki talent został wyrażony przez wyśpiewywanie wiary i miłości, w których rola zbawienia jest istotna w życiu ludzkim.

W okresie wczesnego średniowiecza duże znaczenie dla rozwoju sztuki sakralnej miał II Sobór Nicejski (787 r.), na mocy którego został dopuszczony do kultu wizerunek sakralny. Sobór ten uznany został za wydarzenie historyczne w zakresie sztuki oraz samej wiary. Uznano, iż „skoro Syn Boży wszedł w świat widzialnej rzeczywistości, czyniąc ze swego człowieczeństwa jakby pomost między sferą widzialną a niewidzialną, to przez analogię wolno uznać, że zgodnie z logiką znaków graficzne przedstawienie tajemnicy może być traktowane jako jej zmysłowo postrzegalne uobecnienie”¹⁹.

Średniowiecze stało się epoką bujnego rozwoju sztuki chrześcijańskiej – szczególnie w zakresie ikonografii, która powiązana została z kanonami teologii oraz estetyki. Uznawana była w tamtych czasach za swoisty „sakrament”, który uobecnia tajemnicę Wcielenia i stała się głównym przedmiotem dekoracji wnętrz w świątyniach, bazylikach czy kościołach. Czołowe miejsce w średniowieczu zajmuje styl romański, potem gotycki, a przez wzniosłe katedry czy zespoły klasztorne stopniowo uwidocznione zostaje piękno, które kryje zarówno duszę artysty jak i narodu, a także wiarę, ponieważ ona została w tym okresie podniesiona. Wszelka wzniosłość budynków, monstrualne ich wielkości a zarazem ich smukłość, także gra światła i niekiedy półmrok w środku są nie tylko elementem technicznym czy architektonicznym, ale również odzwierciedlają dramat doświadczenia Boga w *mysterium tremendum et fascinatum*. Wielki poeta tamtego okresu Dante Alighieri powiedział: „poemat święty, gdzie niebo z ziemią przyłoży ręce”²⁰.

W niezwykle istotnej epoce, jakim było odrodzenie, zwane renesansem, także znajdziemy wiekopomne aspekty twórców, którzy tak silnie powiązani z wiarą przedstawiali religijne dramaty i rzeczywistość artystyczną wyrażoną w wierze. Wspomniany wyżej Michał Anioł we freskach Kaplicy Sykstyńskiej zawarł misterium świata – od momentu jego stworzenia aż po Sąd Ostateczny. Obrazując oblicze Boga Ojca i Jezusa

¹⁸ LdA s. 21.

¹⁹ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996, s. 184-185.

²⁰ LdA s. 24-25.

Chrystusa, uwidocznili ich akt stwórczy i zbawczy, a jednocześnie zaznaczyli subtelnie ich wewnątrz trynitarną egzystencją.

Równie doskonale oraz głęboko oddał swe twórcze oblicze Rafael, który w swych dziełach malarskich objawił tajemnice Boga w Trójcy, który jak podkreślał Jan Paweł II, staje się „towarzyszem drogi człowieka i rozjaśnia swoim światłem pytania i oczekiwania ludzkiego rozumu”. Otwarte ramiona św. Piotra w bazylice poświęconej Księżciu Apostołów przypominają i zachęcają na przyjęcie ludzi czy danej społeczności, przedstawiają gotowość do działań i zjednanie ludzkości. Oznaczają gościnność oraz uniwersalizm w zakresie poszukiwania Boga oraz samej drogi człowieka i jego życia ludzkiego. Obrazy są przejawem twórczości wybitnych mistrzów, takich jak: Bernini, Bramante czy chociażby Borromini i Maderno.

W epoce renesansu głównym zainteresowaniem cieszy się sam człowiek, historia oraz otaczający świat. Aczkolwiek z pola widzenia nie schodzą i nie tracą na znaczeniu zasady wiary chrześcijańskiej, która była skupiona wokół tajemnicy Wcielenia. Sztuka przedstawiona przez człowieka objawia się poprzez nadanie im waloru wartości chrześcijańskiej, które zostały wyrażone nie tylko w obrazach czy rzeźbach ale także pieśniach.

Duże znaczenie mają kompozycje muzyczne epoki renesansu, szczególnie Johanna Sebastiana Bacha, które stały się inspiracją dla późniejszej twórczości m.in. Wolfganga Amadeusa Mozarta czy Franza Schuberta, Ludwiga van Beethovena, Ferenc Liszta, Giuseppe Verdiego i innych.

W czasach nowożytnych mamy także do czynienia ze stopniowym oddaleniem w sztuce tematyki Boga, wiary czy idei. Następuje sprzeciw wobec Boga, a niektóre dzieła tworzone w tym historycznym momencie są skierowane na rozłam i rozejście dróg: wiary oraz sztuki. Tematy religijne chociaż schodzą na dalszy tor, stają się pomostem prowadzącym do zdobywania doświadczenia religijnego. Bowiemy nawet wtedy gdy twórca objawia zło, opisuje dramatyczne wydarzenia czy mroczne aspekty rzeczywistości, jest to także pewnego rodzaju wyraz oczekiwania na odkupienie. Każdy człowiek musi wybrać, za czym bardziej się opowiada – za dobrem czy złem, musi dokonać wyboru a jednocześnie poprzez sztukę uświadamia sobie, że jest to konieczne i w ten sposób wypowiada swoje zdanie, a co najważniejsze zajmuje stanowisko w danej kwestii, bo sztuka ponieważ „zmusza” go do zajęcia stanowiska.

Relację pomiędzy Kościołem a kulturą i sztuką kończy powszechny II Sobór Watykański. Zapoczątkował on reformę Kościoła katolickiego dzięki rozpoczęciu dialogu z innymi wyznaniem (tzw. dialog ekumeniczny)

oraz zarysowaniu reformy liturgii²¹. W konsekwencji został podkreślony wpływ sztuki na wiarę chrześcijańską i życie człowieka: „Usiłują one bowiem dać wyraz przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata; starają się ukazać stanowisko człowieka w historii i w całym świecie, jego nędze i radości, oświetlić potrzeby i możliwości ludzi oraz naszkicować lepszy los człowieka”²².

Dzięki pracy artystów, ich twórczych talentów kwestie wiary, Boga czy chociażby takich wartości jak: miłość czy przyjaźń stają się przeciętnym ludziom bliższe. To właśnie dzięki pieśniom, obrazom czy rzeźbom stan umysłu ludzi rozjaśnia się na tyle, aby w pełni mogli zrozumieć i poświęcić uwagę tym dziełom, zarówno plastycznym jak i literackim, a które nie są tylko wytworami wyobraźni czy estetycznymi ilustracjami, ale także prawdziwymi źródłami teologii²³.

Kościół zatem potrzebuje sztuki, aby niewidzialna jego część, jaką jest Chrystus, była dostrzeżona przez ludzi. To co niewyobrażalne dzięki twórczości może stać się objawione przez twórców, a natchnione przez samego Boga. Na płaszczyźnie literatury czy sztuki wykorzystuje się symboliczną moc obrazów. Jezus także posługiwał się symbolami i był ikoną niewidzialnego Boga. Dlatego sam jest przejawem nie tylko stwórczej woli Boga, ale także jego twórczością, która została dostrzeżona przez ludzi.

Kościół także potrzebuje muzyków, ponieważ jest to także inspiracja do myślenia i przekazywania wiary. Skomponowana w przeciągu stuleci przenika do zmysłów, umacnia wiarę i wypływa z serc innych wierzących. Właśnie muzyka i pieśni stały się częścią liturgii i są pomocne przy przekazywaniu chrześcijaństwa. Wyzwalają radość, smutek niekiedy w żywiołowo anonsują daną sytuację, ale przybliżają nas do Boga i jego nauki.

Architekci, to także twórcy i artyści a ich moc sprawcza jest znamienna w chrześcijaństwie. Bowiem dzięki tej grupie społecznej ludzie mogą się gromadzić w kościołach czy bazylikach, oraz sprawować zbawcze misteria. Tworzą oni miejsce kultu religijnego, wznoszą świątynie, które są jednocześnie miejscem modlitw czy okazem prawdziwej sztuki. Właśnie dzięki ich pracy i zaangażowaniu zjednują ludzi w jedno miejsce, aby mogli wyznawać swą wiarę, wymieniać poglądy i spotykać się z Bogiem.

²¹ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Wrocław 1985, nr 62.

²² LdA s. 26.

²³ Por. J. Życiński, *Piękno jest drogą do świętości*, [w:] *Jan Paweł II do artystów – artyści do Jana Pawła II*, (red.), B. Drożdż-Żytyńska [i in.], Lublin 2006, s. 14.

Także dzielić się swymi radościami i problemami. W Bogu człowiek odnajduje spokój i wolę życia, a msze św. są spotkaniem z Wszechmogącym oraz przybliżają nas do Niego.

Artyści już od antyku okazywali twórcze zdolności, które przybliżając nas do epifanii piękna, zjednywali nas z Bogiem. Dzięki twórczym zdolnościom, wyjaśniali ewangeliczne orędzie oraz okazywali zastosowanie wiary chrześcijańskiej w życiu wspólnoty. Przyczyniło się to do poznania prawdy dotyczącej Boga oraz jego oblicza ale również zrozumienia samego człowieka. Także sztuka twórców ma większą moc, ponieważ chociaż jest niekiedy niedostrzeżona, to jest źródłem wzajemnego ubogacenia duchowego i współpracy pomiędzy niewidzialnym Ojcem a człowiekiem²⁴.

Jeśli właściwie zrozumiemy symbole, które wyrażone zostały w obrazach, ikonach, pieśniach czy budowlach ich twórców, to skutecznie przybliżymy się do Boga i jego nauki. Należy jednak głęboko spojrzeć w sens sztuki twórców, ponieważ przez ich prace zrozumiemy sens istnienia. Natomiast wiara chrześcijańska jest nam konieczna, aby zrozumieć i docenić twórców.

Etos twórców w kontekście chrześcijaństwa na przestrzeni wieków został podkreślony wielokrotnie. Już Papież Paweł VI zaznaczył doniosłą rolę sztuki w nauce Kościoła katolickiego, dużą uwagę przywiązał do dialogu sztuki oraz twórców. Stwierdził, iż „Kościół żywi nadzieję, że współpraca przyniesie naszej epoce nową epifanię piękna oraz pomoże zaspokoić we właściwy sposób potrzeby chrześcijańskiej wspólnoty”²⁵.

Kontynuację tej myśli podjął Jan Paweł II, przywołując słowa Adama Mickiewicza, który napisał: „Wyjdzie z zamętu świat ducha”²⁶. Papież podkreśla, iż „sztuka przyczynia się do upowszechnienia prawdziwego piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną”²⁷.

W niniejszej pracy został przedstawiony etos twórcy – artysty i kreatora, który dzięki swoim talentom przejawia wiarę chrześcijańską w sztuce oraz jej pięknie. To właśnie przez sztukę czy to pisaną, czytaną czy choćby poprzez obrazy, budowle czy rzeźby człowiek-twórca przekazuje nam

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość*, [w:] *Wiara i kultura*, s. 280–281.

²⁵ *Przemówienie Papieża Pawła VI z dnia 7 maja 1964 r. skierowane do artystów w Kaplicy Sykstyńskiej*. Cytuję za: LdA s. 28.

²⁶ A. Mickiewicz, *Oda do młodości*, [w:] *Wybór poezji*, t. 1, Wrocław 1986, s. 63.

²⁷ LdA s. 30.

wartości i idee. Przybliżyła nas do Boga i pomaga go zrozumieć.

Na przestrzeni stuleci człowiek został obdarzony nieskazitelnym talentem: zdolnością artystyczną, poprzez którą zjednuje nas z wiarą chrześcijańską. Wszechmogący Ojciec już przy stworzeniu człowieka nadał mu dar tworzenia. Jednak ważne jest to aby ten talent odkrywać, ale nawet gdy twórca przejawia zło to ma wpływ na życie ludzkie, ponieważ poniekąd jest formą wyboru pomiędzy złem a dobrem. Sztuka daje ludziom wiele do myślenia i dzięki temu powoli odkrywamy boskie życie. Z tego powodu twórczość jest tak istotną kwestią w życiu ludzkim i boskim.

Streszczenie

Nośnikiem wartości oraz idei, które niewątpliwie mają duże znaczenie dla ludzkości, jest etos, rozumiany jako „uosobienie”. To pewnego rodzaju zbiór ideałów kulturowych, które mają wpływ na ludzi i przedstawiają wartość emocjonalną a niekiedy moralną danej społeczności.

W niniejszym artykule jest przedstawiony etos twórcy, początkowo w odniesieniu do Stwórcy czyli do samego Boga, następnie w odniesieniu do człowieka. Poprzez powołanie ludzi do istnienia i życia Bóg sam wstąpił w rolę inicjatora i kreatora życia. Zapoczątkował je, aby następnie oddać go w ręce samego człowieka. Ojciec Wszechmogący jako najwyższa istota i najważniejsza na tym świecie dał człowiekowi piękno, które nas otacza oraz talenty i możliwości rozwoju, abyśmy mogli stworzyć z własnego życia „arcydzieło sztuki”. Tak piękne i doskonałe jak sobie wymarzymy, ale to Bóg nam na to pozwolił i wskazał, jak to uczynić. To od ludzi zależy ich los, bowiem każdy jest „kowalem swego losu”.

Bóg wyraził swe artystyczne oblicze, powołując życie ludzkie. Artykuł przedstawia także rolę artysty nie tylko jako inicjatora życia, ale też projektanta i kreatora moralności i kultury. Podkreśla relację pomiędzy dobrem, a jednocześnie skłania do refleksji, że każde dzieło czy to Boga czy człowieka jest szczególną formą objawienia wartości.

Słowa kluczowe: *Jan Paweł II, człowiek, artysta, sztuka, List do artystów, Ethos, twórcza, teologia sztuki.*

The ethos of the creator in the teaching of John Paul II

Summary

The carrier of values and ideas, which undoubtedly are of great importance for humanity is the ethos, understood as the „personification”. It is a kind of cultural set of ideals that have an impact on the people and show the value of emotional and sometimes moral of the community.

In this article ethos-personification of the creator will be presented, first in relation to the Creator, which is God himself, then in relation to man. By calling people to the existence and life, God himself has assumed the role of initiator and creator of life. He created it to be then trusted in the hands of the man himself. Father Almighty as the highest essence and the most important in the world, gave the man beauty that surrounds us as well as talents and opportunities to develop, so that we can create a „masterpiece” of our own life. As beautiful and perfect as we could imagine, however depending on God who has allowed it and pointed out how to do this. The people’s fate depends on themselves, as everyone is „the architect of his own fortune.”

By creating human life God expressed his artistic face. The article presents the role of the artist not only as the originator of life, but also as a designer and creator of morality and culture. It is underlining the relation between the good, and at the same time is provoking reflection that every work whether it be God or the man, is a special form of revelation of the values.

Key words: *John Paul II, man, artist, art, a Letter to the artists, Ethos, the creator, the theology of art.*

AKTUALNOŚĆ POSŁANNICTWA BŁ. BOLESŁAWY LAMENT W ŚWIELE WYZWAŃ DUSZPASTERSKICH

Treść: Wprowadzenie; 1. Troska o człowieka; 2. Rodzina; 3. Aspekt ekumeniczny; Zakończenie.

Wprowadzenie

Temat „Aktualność posłannictwa bł. Bolesławy Lament w świetle wyzwań duszpasterskich” sugeruje, że chodzi tu o duszpasterskie wyzwania aktualne dla współczesnego świata. „Świat” zaś jest trudny do jednoznacznie określenia. Pomocne w zrozumieniu mogą być słowa św. Pawła z listu do Rzymian: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 1-2). Także w liście do Filipian mówi Apostoł: „Bracia: bądźcie wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas. Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała w tym, czego winni się wstydić. To ci, których dążenia są przyziemne. Nasza ojczyzna bowiem jest w niebie” (Fil 3, 17-20 a).

„Świat współczesny okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do do-

ks. dr hab. Mieczysław Olszewski – (*1943), absolwent KUL-u, Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie i Uniwersytetu im. Wilhelma w Muenster w Niemczech, gdzie się doktoryzował, wieloletni dyrektor biblioteki seminaryjnej i wieloletni wykładowca teologii pastoralnej w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, autor kilku pozycji książkowych i ponad stu artykułów naukowych, m.in. z teologii pastoralnej i z zakresu teologii Kościołów Wschodnich w języku polskim i niemieckim.

konania tak najlepszych, jak i najgorszych rzeczy, skoro tylko otwiera się przed nim droga do wolności albo niewoli, postępu albo zacofania, braterstwa albo nienawiści. [...] Zakłócenie równowagi, na które cierpi współczesny świat, powiązane są z owym bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które zakorzenione jest w sercu człowieka, jako że w samym człowieku zwalczą się nawzajem wiele przeciwstawnych tendencji. Gdy bowiem z jednej strony jako stworzenie doświadcza częstego ograniczenia, to z drugiej strony jest nieograniczony w swych pragnieniach i czuje się powołany do wyższego życia. Pociągany przez liczne atrakcje zmuszony jest ciągle między nimi wybierać [...]. Co więcej, będąc słaby i grzeszny, nierzadko czyni on to, czego nie chce, a nie czyni tego, co chciałby czynić {por. Rz 7, 4 nn.}. Stąd doświadcza w sobie samym rozdarcia, z którego również w społeczeństwie bierze się tal wiele poważnych nieporozumień. Wielka zaś liczba tych, których życie skażone jest materializmem praktycznym, odwodzona jest od wyraźnego uznania tego dramatycznego stanu rzeczy, albo przynajmniej dotknięta nieszczęściem, napotyka przeszkody w jego rzetelnym analizowaniu” (KDK 9-10).

Cytowane wypowiedzi św. Pawła jak też tekst z Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele Soboru Watykańskiego II mówią o kondycji człowieka we współczesnym świecie, jego uległość złu i poddawanie się fałszywym ideom i rozumowaniu, co odbiega często daleko od Bożych planów wyzwolenia człowieka od zła i zamazuje mu prawdziwy cel, o którym mówi list do Filipian: „Nasza ojczyzna bowiem jest w niebie.” Jednakże bez pomocy Jezusowej nauki o nawróceniu, głoszonej przez Kościół, zadanie to dla poszczególnych ludzi i grup, staje się niezmiernie trudne. Tymczasem zdecydowanie łatwiej jest przyjąć Chrystusowe orędzie, gdy ma się przykłady życia zgodnie z Bożą nauką. Takim przykładem może służyć Błogosławiona Bolesława Lament, wyniesiona na ołtarze podczas pielgrzymki św. Jana Pawła II do Polski, a w tym do Białegostoku w 1991 roku.

Przywołane wyżej trendy w świecie, w którym żyjemy, szczególnie odrzucanie wartości pielęgowanych w chrześcijaństwie, ale też w ogóle ogólnoludzkich wartości, stają się wyzwaniem dla Kościoła i w szczególności dla jego duszpasterskiej działalności. Wyzwań jest bardzo wiele, ale ograniczymy się do tych, na które odnajdujemy odpowiedzi czy to w działalności i w wypowiedziach Błogosławionej i w późniejszych opracowaniach dotyczących Jej Osoby. Będą to trzy zagadnienia: troska o człowieka, wielkość i znaczenie rodziny i apostołstwo połączone z ekumenizmem.

1. Troska o człowieka

Można postawić pytanie, czy osoba żyjąca w zupełnie odmiennych czasach może przekazać nam żyjącym dzisiaj dobre rady, wskazania czy przykład? Może, ponieważ troska o człowieka opiera się przede wszystkim na uznaniu jego godności, a zwłaszcza na jego wiecznym przeznaczeniu przebywania w niebie z Bogiem. Te tak istotne problemy ludzkiej egzystencji zaczęły stopniowo rozmywać się w dociekaniu filozofów. Św. Jan Paweł II w wywiadzie udzielonym Vittorio Messoriemu na pytanie: czy Bóg się nie ukrywa, czy niezbyt czytelnie objawia się człowiekowi, odpowiada: „Tych pytań, które Pan postawił [...] nie można postawić biorąc za punkt wyjścia ani św. Tomasza, ani Augustyna, ani całej wielkiej tradycji judeochrześcijańskiej. Pytania te wyrastają raczej z gruntu czysto racjonalistycznego, właściwego dla filozofii nowożytnej. Dzieje tej filozofii rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem, który myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem: „*Cogito, ergo sum*”, inaczej niż u św. Tomasza, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu.¹ Potem racjonalistyczne myślenie o świecie i człowieku, o celu jego istnienia, przeżyło Oświecenie, Rewolucja Francuska, wreszcie nazizm i komunizm. To wszystko oddalało człowieka od Boga, wręcz zaprzeczało Jego istnieniu. Ale w tym wszystkim to człowiek najbardziej tracił nie mając oparcia w pewnych zasadach życia ludzkiego, zwłaszcza gdy doszedł do głosu tzw. drapieżny kapitalizm, a potem nieludzki nacjonalizm i komunizm. Ślady tych trendów są dzisiaj bardzo widoczne. O erozji wartości cywilizacji europejskiej, która wypacza istotę człowieka i człowieczeństwa, mówił niedawno pan prezydent Andrzej Duda podczas wizyty na Węgrzech: „W dzisiejszej Unii Europejskiej, w dzisiejszej Europie, w której niewątpliwie jest kryzys wartości, na których zbudowana została cywilizacja europejska, myślę o cywilizacji o korzeniach łacińskich, opartej na pniu chrześcijaństwa; te wszystkie ideały w dzisiejszej Europie giną, są zapomniane i deptane przez inne ideologie, które wypaczają w gruncie rzeczy istotę człowieka i człowieczeństwa. Myślę, że jest dzisiaj naszym wielkim obowiązkiem i wielką misją to, aby te nasze wartości do Europy Zachodniej nieść i tych naszych wartości, także w obliczu wszystkich ataków, które na

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, Lublin 1994, s. 49.

nas spadają, w sposób zdecydowany bronić.”²

W świetle obecnych trendów dotyczących człowieka, jego aspiracji, oczekiwań i jego wolności, działalność Błogosławionej Bolesławy na rzecz potrzebujących, a więc na rzecz człowieka, jawi się wręcz jako prorocka. Jak stwierdza S. Ewa Korbut, że [praca dobroczynna] „jest głęboko zakorzeniona w tradycji Zgromadzenia. Sama Matka Założycielka pozostawia misjonarkom pociągający przykład i wielkie doświadczenie na tym polu działania.”³ Jednocześnie stwierdza, że „Zgromadzenie narodziło się w Mohylewie właściwie wśród działalności dobroczynnej.”⁴ Troska o człowieka znalazła swój wyraz w najnowszych „Konstytucjach Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny” z 1984 roku, gdzie w punkcie 49 mówi się: „Zgromadzenie realizuje również swój cel przez pracę dobroczynną, łącznie ze służbą zdrowia, która jest skutecznym środkiem oddziaływania apostołsko-ekumenicznego, jak i umacniającego katolików w wierze”, a w punkcie 50: „Pamiętając na słowa Chrystusa Pana: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci Moich najmniejszych. Mnieście uczynili” (Mt 25, 40), siostry otoczą szczególną opieką ludzi chorych, biednych, opuszczonych i innych potrzebujących, niosąc im stosowną pomoc.”⁵ Zapis ten daje wyraz tej trosce o człowieka od samego początku działalności bł. Bolesławy. Jednocześnie troska ta o człowieka żyjącego w trudnych warunkach już od dzieciństwa potwierdzona jest także w Dyrektorium Zgromadzenia: „Za pomocą środków, jakie Opatrzność Boża dostarczy, zgromadzenie będzie otwierać szkoły i przedszkola, nauczając prawd wiary katolickiej, jak też przedmiotów świeckich, dbając jednocześnie o gruntowne katolickie wychowanie; może również zakładać szpitale, ambulatoria, domy opieki dla dzieci i dorosłych oraz przyjmować tego rodzaju prace w zakładach państwowych. W zakresie wymienionych zadań zgromadzenie będzie pracowało wszędzie tam, gdzie będzie tego wymagała większa chwała Boża.”⁶

Ta wyjątkowa troska o dzieci i młodzież dotyczyła nie tylko strony materialnej, a więc pomocy dzieciom z biednych rodzin, wyrwanie ich ze środowiska zagrożonego przestępstwami, ale szło też o poznawanie Boga,

² <http://www.fronda.pl/a/andrzej-duda-trwa-kryzys-wartosci-na-ktorych-zbudowano-cywilizacje-europejska,68175.html> – 19.03.2016

³ E. Korbut, *Duchowość Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w świetle pism Założycielki – bł. Bolesławy Lamnet i dokumentów Zgromadzenia*, Warszawa 2014, s. 64.

⁴ Tamże, s. 264-265.

⁵ *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Świętej Rodziny*, Komorów 1984, s. 30 (Punkty 49-59).

⁶ *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Komorów 1985, s. 10-11 (pkt. 10).

pogłębienie wiary i przygotowanie do życia wiernego Bogu. Konstytucja Zgromadzenia mówi wprost: „Podstawą kształtowania charakteru naszych wychowanków ma być miłość Boga i bliźniego. W oparciu o nią należy wyrabiać głębokie zasady życiowe, sumiennosc oraz umiłowanie pracy” (pkt 46). W tym punkcie „Konstytucji” wybrzmiewa także aspekt społeczny wychowania: „Mamy przygotować młodzież do życia w społeczeństwie, by w przyszłości mogła pracować dla dobra danego kraju” (tamże).

Tę szczególną troskę o potrzebujących, a zwłaszcza o dzieci pozostające bez szkolnego nauczania, przybliża J. R. Bar przedstawiając działalność dobroczynną Bolesławy Lament w Petersburgu. Zaraz po przybyciu do stolicy Rosji w 1907 roku obejmuje kierownictwo sierocińca. W niedługim czasie zakłada szkołę podstawową, a zaraz wkrótce powstaje przy jej zabiegach gimnazjum, w którym uczyły się nie tylko dzieci polskich rodzin, ale i prawosławnych. Dla dobrego funkcjonowania szkół z ułatwieniem dla biedniejszych tworzyła internaty.⁷ Piękny ten obraz pracy Misjonarek dla dobra dzieci, jak pisze Bar, nieprzerwanie trwał także w czasie wojny [I-szej światowej]. Do szkół Zgromadzenia uczęszczało około 1000 młodzieży. Dopiero w 1918 roku zostały zamknięte przez władze sowieckie wszystkie szkoły prowadzone przez zgromadzenia i szkoły prywatne. Jednakże po zwolnieniu z pracy szkolnej siostry otworzyły schronisko dla dzieci w 1918 roku. Zaraz wkrótce powstała jadłodajnia dla dzieci. Z tą pracą opiekuńczo-charytatywną łączyły siostry nauczanie w zakresie szkoły podstawowej. Wszędzie, gdzie znalazły się Siostry Misjonarki, pracowały na rzecz dobra potrzebujących.

Stąd również papież św. Jan Paweł II w homilii podczas beatyfikacji Bolesławy Lament w Białymstoku podkreślał jej zaangażowanie na rzecz potrzebujących: „Przez całe życie odznaczała się szczególną wrażliwością na ludzką biedę, przejmował ją zwłaszcza los ludzi upośledzonych w społeczeństwie, ludzi zepchniętych na tak zwany margines życia czy nawet do świata przestępczego.”⁸

Zaangażowanie się Sióstr Misjonarek na rzecz potrzebujących, dla dobra dzieci, pisze piękną kartę dla ich zgromadzenia. Gdy po pierwszej wojnie światowej Siostry zostały zmuszone opuścić Związek Sowiecki, w Polsce i zwłaszcza na terenach Polski Wschodniej podobnie z wielkim oddaniem się pracowały Siostry dla dobra ludzi i dla ich zbawienia. Gdy dzisiaj

⁷ J. R. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Rzym 1975, s. 48-49.

⁸ Zob. Gracja Krystyna Wasilewska, *Na drogach apostołstwa i ekumenizmu*, Lublin 1993, s. 66.

pragniemy zwrócić uwagę na aktualność przesłania Zgromadzenia Sióstr Misjonarek, to widzimy jak one, inspirując się pragnieniem Założycielki, podejmują wiele zadań w ramach działalności Kościoła w Polsce i Kościoła powszechnego dla dobra wielu potrzebujących ludzi.

2. Rodzina

Zgromadzenie Sióstr Misjonarek przyjęło jako swoich Patronów Świętą Rodzinę: Jezusa, Maryję i św. Józefa. Realizowało ono od początku swego istnienia duchowość Świętej Rodziny poprzez naśladowanie jej, szczególnie zachowując śluby zakonne dotyczące czystości, ubóstwa i posłuszeństwa.⁹ Życie Świętej Rodziny w Nazarecie jest życiem pełnym wiary i zjednoczenia się z Bogiem. Służenie Jezusowi, którego przykładem są Maryja i św. Józef, dawało możliwość wzrastania Jezusowi, jak przekazuje to św. Łukasz: „Potem poszedł z nimi [po odnalezieniu Go w świątyni] i wrócił do Nazaretu i był im poddany. A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu. Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 51-52).¹⁰

Uwzględniając więc ukryte, ale bardzo wymowne życie Świętej Rodziny w Nazarecie, wyłaniają się na kanwie dzisiejszego czasu, bardzo ważne postulaty, do których odnosi się bł. Bolesława. Po pierwsze to praca, dzięki której uzyskuje się środki do życia. Jest ona wypełnianiem przeznaczonego ludziom przez Boga zadania zbawczego. Błogosławiona uczyła przede wszystkim szacunku do pracy, do każdej pracy, choćby najskromniejszej, niewidocznej. Taka postawa wobec pracy jest odpowiedzią na dzisiejsze czasy, w których liczy się często tylko strona konsumpcyjna. Zachęta do traktowania pracy jako czegoś twórczego, dającego wewnętrzną satysfakcję i osobiste spełnienie pracujących staje się obecnie czymś bardzo ważnym. Jednocześnie postulat rzetelnej pracy jest ściśle związany z rodziną, w ten sposób praca i Nazaret powinny spotykać się dzisiaj i znaleźć się w każdej rodzinie.

Kolejną cechą Świętej Rodziny, która szczególnie dzisiaj jest potrzebna, jest czysta miłość. Wyraża się ona według bł. Bolesławy na zewnątrz poprzez postawę milczenia i skupienia, prostoty i rozmodlenia, a cechy te

⁹ Zob. Korbut, *Duchowość Sióstr Misjonarek*, dz. cyt. s. 157 nn.

¹⁰ Zob. G. Greshake, *Duchowość Nazaretu*, 25(2005) nr 1, s. 110.

wyrażają z kolei i rozwijają miłość wierną i wyłączną.¹¹ O wzrastaniu w mądrości i łasce wspomnieliśmy wyżej. A jest ono niezmiernie ważne dla każdej rodziny, dla wszystkich jej członków, co jest pięknym przesłaniem bł. Bolesławy Lament na dzisiejsze czasy.

Biorąc pod uwagę wiele aspektów życia Świętej Rodziny w Nazarecie, Błogosławiona podkreśla, jak pisze E. Korbut, że wielkie znaczenie ma ta, zdawałoby się, szara, niepozorna codzienność, która otwiera na inną, wyższą rzeczywistość.¹² Pokój i zwyczajna, lecz uświęcająca codzienność, stają się odpowiedzią na dzisiejsze poszukiwania atrakcji, przeżyć, a nawet wyzycia się i bezwzględnego „świętowania”, co nazywa się dzisiaj społeczeństwem przeżyciowym.¹³

Doznawanie przeżyć stało się dla wielu ludzi w czasach nam współczesnych czymś wręcz zniewalającym. Dlatego obrona rodziny przed takimi poglądami, które częstokroć stoją w sprzeczności do odziedziczonych wartości tej społecznej komórki życia ludzkiego, jaką jest rodzina, jest konieczna. Wiele państw boryka się dzisiaj z nowinkami dotyczącymi małżeństwa i rodziny, takich jak homoseksualizm, gender, brak ochrony życia ludzkiego od poczęcia aż do naturalnej śmierci, sztuczne zapłodnienie, aborcja, eutanazja, a które w rzeczywistości niszczą rodzinę. Sztuczne zapłodnienie (in vitro) dla osób nie mogących mieć dziecka, jest również postawione na głowie. Niepłodność ma swoje przyczyny. W polityce dotyczącej *in vitro* próbuje się usuwać skutki, a nie przyczyny niepłodności. Tym bardziej, że niepłodność nie jest chorobą. A gdy chodzi o przyczyny niepłodności, to w świetle wielu badań okazuje się, że powodem niepłodności jest przerwanie ciąży zwłaszcza pierwszej ciąży u nastolatek, hormonalne środki antykoncepcyjne, które powodują wysoki stopień niepłodności. Także inne środki poronne zaburzające organizm kobiety, wielokrotnie doprowadzając do niepłodności.

Bardzo charakterystyczne są słowa papieża Benedykta XVI oceniające dzisiejszą sytuację w tej dziedzinie, który odnosząc się do encykliki *Evangelium vitae* Jana Pawła II mówi: „Myślę wreszcie o *Evangelium vitae*, która jest hymnem na cześć życia w opozycji wobec cywilizacji śmierci, w której pragnienie życia stało się chore i szuka oparcia w śmierci, przedstawiając

¹¹ Zob. Korbut, *Duchowość*, dz. cyt., s. 161.

¹² Zob. Tamże, s. 183.

¹³ Zob. M. Olszewski, *Parafia we współczesnym społeczeństwie i możliwości jej przetrwania*, Studia Teologiczne Białystok 24(2006), s. 179; 182.

zbrodnie aborcji i eutanazji jako dobroczynne dzieło”.¹⁴ Oto bardzo ważne stwierdzenie papieża Benedykta XVI o wartości życia ludzkiego w ujęciu Jana Pawła II: „Gdy traktuje się życie ludzkie tylko jako rzeczywistość biologiczną, staje się ono przedmiotem kalkulacji, przewidywalnych skutków działania. Papież jednak [Jan Paweł II], w jedności z wiarą Kościoła, widzi obraz Boga w każdym człowieku – małym lub wielkim, słabym lub mocnym, pożytecznym lub pozornie nieużytecznym. Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, umarł za każdego człowieka”.¹⁵

Tymczasem obserwując dzisiejszy świat, współczesne społeczności, życie rodzinne, dostrzegamy, że są podważane prawie wszystkie tak ludzkie, jak i te sprzyjające życiu społecznemu wartości. Ujmuje się tę sytuację bardzo często jako liberalizm.¹⁶ O stronie religijnej mówi św. Jan Paweł II, że w dzisiejszych czasach całe kraje i narody podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerszenia się zubożenia, sekularyzmu i ateizmu (ChL 34). Te nowe trendy stoją w rażącej sprzeczności z zasadami życia cywilizacji zachodniej, a w szczególności z wartościami chrześcijańskimi.

Kościół tymczasem słowami papieży poczynając od Leona XIII, poprzez Piusa XI i Piusa XII, a potem poprzez św. Jana XXIII, bł. Pawła VI oraz św. Jana Pawła II wskazuje na nieprawidłowości, braki i nadużycia w życiu rodzinnym, jednocześnie wskazuje na możliwości uzdrowienia i naprawy zaistniałych mankamentów życia społecznego, religijnego, gospodarczego, politycznego, a także indywidualnego poszczególnych ludzi. Papieże wzywają chrześcijan do włączenia się w naprawę świata z całym zaangażowaniem i pełną świadomością zadań stojących nie tylko przed wiernymi świeckimi, ale przed całym Kościołem, a szczególnie przed bezpośrednio zaangażowanymi w duszpasterstwie.

I tutaj znowuż staje przed naszymi oczami osoba, której najbardziej zależało na świętości rodziny, na dobru małżonków i ich dzieci. Stąd troska o człowieka, zwłaszcza żyjącego w rodzinie, troska o dzieci i młodzież poprzez zakładanie sierocińców, szkół i internatów było niezmiernie ważne dla bł. Bolesławy i pozostaje czymś bardzo ważnym w dalszym ciągu dla Zgromadzenia Sióstr Misjonarek. Tak więc troska o rodzinę stoi w centrum zainteresowania i działalności, o czym mówią zaangażowania i dzieła prowadzone przez Siostry Misjonarki Świętej Rodziny.

¹⁴ Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, Częstochowa, 2007, s. 33.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. Z. Zieliński, *Liberalizm*, EK X, Lublin 2004, kol. 952-954.

3. Aspekt ekumeniczny

Błogosławiona Bolesława Lament, która odznaczała się szczególną wrażliwością na ludzką biedę, szła z pomocą potrzebujących i czyniła to wszędzie tam, gdzie dane Jej było pracować: w Petersburgu, Mohylewie, Żytomierzu. Jednocześnie boleśnie przeżywała rozdarcie jedności Kościoła. Sama doświadczyła wielorakich podziałów, a nawet nienawiści narodowych i wyznaniowych. Dlatego też głównym celem Jej oraz założonego przez Nią Zgromadzenia stało się dążenie do jedności Kościoła. Pracę na rzecz jedności Kościoła, zwłaszcza na terenach wschodnich, uważała za szczególną łaskę Bożej Opatrzności. Daleko jeszcze przed Soborem Watykańskim II stała się inspiratorką ekumenizmu w życiu codziennym przez miłość.¹⁷ W taki sposób uwypuklił Jan Paweł II ten charakterystyczny rys ekumeniczny naszej Błogosławionej, której doczesne szczątki spoczywają w Białymstoku.

W „Konstytucjach Zgromadzenia Sióstr Misjonarek” z roku 1984 znajduje się zapis mówiący o celu zgromadzenia: „Celem naszym jest uświęcenie własne w życiu wspólnym przez dążenie do miłości doskonałej drogą ślubowanych rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Naszą konsekracją głębiej włączamy się w zbawczą misję Chrystusa i zespalamy z Kościołem przez wspomaganie dzieła zjednoczenia chrześcijan, zwłaszcza wschodnich, umiejętne oddziaływanie, aby ludzie dobrej woli zbliżyli się i włączyli do jedności Kościoła katolickiego oraz umacnianie katolików w wierze, szczególnie tam, gdzie jedność jest zagrożona” (pkt 10). Podobnie mówi „Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Misjonarek” o celu pracy jego członkiń: „Zgodnie ze swoim celem zgromadzenie powinno organizować i rozwijać prace apostołsko-misyjne na terenach szczególnie wschodnich, gdzie są bracia podzieleni, a także ludzie o innych przekonaniach religijnych” (pkt 9). Również inne zapisy „Konstytucji” nawiązują do celu apostołsko-misyjnego Zgromadzenia: „Zgromadzenie realizuje również swój cel przez pracę dobroczynną łącznie ze służbą zdrowia, która jest skutecznym środkiem oddziaływania apostołsko-ekumenicznego, jak i umacniającego katolików w wierze” (pkt 49). Życie wewnętrzne, podejmowane umartwienia mają według „Konstytucji” służyć dziełu ekumenicz-

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego podczas beatyfikacji Bolesławy Lament. Białystok 5 VI 1991*, w: „Bogu dziękujcie, ducha nie gąście”. *Czwarta pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny 1-9 czerwca 1991*, Warszawa 1991, s. 171.

nemu: "Idąc za wezwaniem Chrystusa „Kto chce iść za Mną, niech zaprzę sam siebie” (Mt 16, 24), siostry mają podjąć trud i ofiary codziennego życia, cierpliwie znosić wszelkie niewygody czy przykrości, aby w zjednoczeniu z zasługami Chrystusa Odkupiciela ofiarować je Bogu w intencjach apostołsko-ekumenicznych” (pkt 70). Jest to strona duchowa apostołstwa i ekumenizmu tak rozumiana przez Siostry Misjonarki. Ale należy też mówić o ekumenizmie praktycznym w zaangażowaniu Misjonek w dzieło zjednoczenia chrześcijan.

Zapisy w „Konstytucji” wciąż popierały apostołsko-ekumeniczny cel podjęty u początków powstania Zgromadzenia w Mohylewie w latach 1905-1907, jak pisze J. R. Bar: „Celem szczególnym nowego zgromadzenia miała być praca głównie wychowawcza, wśród wschodnich braci odłączonych, aby ich pobudzić do zjednoczenia z Kościołem katolickim, a także praca wśród katolików żyjących w rozproszeniu między innowiercami.”¹⁸ Jednocześnie jest godne uwagi, że zgromadzenie, którego celem szczególnym jest praca dla zjednoczenia chrześcijan, jest przykładem pierwszego takiego polskiego zgromadzenia zakonnego.¹⁹ Jeżeli nawet spojrzenie na zjednoczenie chrześcijan odeszło od nawracania innowierców czy przywracania chrześcijan odłączonych do Kościoła katolickiego i przeszło do dialogu między wyznaniem czyli do ekumenizmu w dzisiejszym rozumieniu po Soborze Watykańskim II, to Zgromadzenie Sióstr Misjonek podejmuje to wyzwanie zgodnie ze swoim szczególnym celem zjednoczenia chrześcijan. W Zgromadzeniu nawet życie wewnętrzne miało być podporządkowane zjednoczeniu chrześcijan: „Idąc za wezwaniem Chrystusa „Kto chce iść za Mną, niech zaprzę sam siebie” (Mt 16, 24), siostry mają podjąć trud i ofiary codziennego życia, cierpliwie znosić wszelkie niewygody czy przykrości, aby w zjednoczeniu z zasługami Chrystusa Odkupiciela ofiarować je Bogu w intencjach apostołsko-ekumenicznych” (Konstytucje, pkt 70). Jest to szczególny duchowy wymiar życia i pracy w celu zjednoczenia chrześcijan.

Błogosławiona Bolesława jak i całe zgromadzenie podchodziła do tego szczytnego zadania także w sposób bardzo praktyczny. We wszelkich poczynaniach świadczonych na rzecz ludzi miała Błogosławiona na względzie cele ekumeniczne: do szkół przez siebie obejmowanych czy zakładanych przyjmowane były dzieci i młodzież różnych wyznań i jednocześnie

¹⁸ Bar, *Zgromadzenie Sióstr Misjonek*, dz. cyt., s. 44.

¹⁹ Korbut, *Duchowość*, dz. cyt. s. 228.

wychowywane w duchu tolerancji i wzajemnego szacunku dla członków innych wyznań. Podobnie do ochronek i sierocińców były przyjmowane także dzieci wyznania prawosławnego. Tak działo się w przeszłości i to jest praktykowane i dzisiaj w dziełach prowadzonych przez Siostry Misjonarki czy to w Rosji, czy to na Białorusi.²⁰

Ponadto, aby idee zjednoczenia chrześcijan docierały do szerszej społeczności, Siostry Misjonarki utrzymują kontakty z przedstawicielami innych wyznań. W tym też celu został założony ośrodek ekumeniczny przy Sanktuarium bł. Bolesławy Lament w Białymstoku. Ośrodek ten organizuje różnego typu spotkania ekumeniczne i uczestniczy w różnych zewnętrznych wydarzeniach ekumenicznych. Ośrodek organizuje też rekolekcje dla chrześcijan, na które zapraszani są prelegenci różnych wyznań.²¹

Aby zaś dzieło zjednoczenia chrześcijan docierało do szerszych kręgów katolików, Zgromadzenie Sióstr Misjonek podjęło nową inicjatywę – po beatyfikacji Matki Założycielki w 1991 roku – tworzenie grup osób świeckich pod nazwą „Rodziny Misyjne bł. Bolesławy Lament”. Członkowie Rodzin Misyjnych, żyjąc w świecie i czerpiąc z duchowości Zgromadzenia Sióstr Misjonek, szerzą ideę zjednoczenia chrześcijan wśród ludzi świeckich.²²

Zakończenie

Przyglądając się szerokiej działalności bł. Bolesławy, łatwo jest stwierdzić, jak bardzo chodziło Jej o chwałę Bożą i o dobro ludzi. Działo się to na wielu płaszczyznach. Te trzy dziedziny działalności Błogosławionej tutaj ukazane, są wciąż aktualne dla Kościoła zwłaszcza na dzisiejsze czasy, problemy bowiem, jakie napotyka duszpasterstwo stają się wręcz palące, gdy chodzi o troskę o potrzebujących, o ochronę życia od poczęcia do naturalnej śmierci, o wychowanie chrześcijańskie, o trwałość i świętość rodziny, o budowanie jedności wśród chrześcijan, a także wśród ludzi w ogóle. Dzisiaj widzimy, jak wielkim zadaniem Kościoła jest stawanie w obronie tych wartości, dla których poświęcała całe swoje życie i swój trud bł. Bolesława i która przekazała całą troskę w realizowanie tych zadań Siostrom Misjonek Świętej Rodziny.

²⁰ Zob. tamże, s. 249–251.

²¹ Zob. tamże, s. 253–254.

²² Tamże, s. 273–274.

Streszczenie

25-lecie beatyfikacji bł. Bolesławy Lament stało się dla Zgromadzenia Sióstr Misjonek Św. Rodziny dobrą okazją do zorganizowania Sympozjum poświęconego Jej Założycielki. W referacie wygłoszonym na tym sympozjum i w niniejszym artykule chodziło o posłannictwo bł. Bolesławy, które okazało bardzo aktualne w obecnych czasach, zwłaszcza gdy chodzi o działalność duszpasterską Kościoła. Spośród wielu zaangażowani Błogosławionej przedstawiono tutaj po krótko Jej troskę o człowieka potrzebującego pomocy, czy to gdy chodziło o dzieci, młodzież, czy dorosłych. Jej troska o rodzinę jest zadziwiająco dzisiaj aktualna. Podobnie starania o jedność chrześcijan są dzisiaj ze wszech miar aktualne.

Słowa kluczowe: *bł. Bolesława Lament, Zgromadzenie Sióstr Misjonek Św. Rodziny, godność człowieka, rodzina, jedność chrześcijan.*

The validity of blessed Bolesława Lament's message in the light of pastoral challenges

Summary

The 25th anniversary of Bl. Bolesława Lament became for the Congregation of the Sisters of the Missionary of St. Family a good opportunity to organize a symposium devoted to their founder. The dissertation presented at this symposium as well as this very article are about the mission of Bl. Bolesława, which turned out to be very up to date, especially when it comes to the pastoral activity of the Church. Among the many engagements of the Blessed Lament, here is a brief record of her concern for the man in need, whether it be children, adolescents or adults. Her concern for the family is remarkably true today. Similarly, the efforts for the unity of Christians nowadays are by all means up to date.

Keywords: *blessed Bolesława Lament, Congregation of the Sisters of the Missionary of St. Family, human dignity, family, unity of Christians.*

KS. WOJCIECH TUROWSKI

DUCH ŚWIĘTY A GŁOSICIEL SŁOWA BOŻEGO

Treść: Wstęp; 1. Bóg podmiotem przepowiadania; 2. Boski i ludzi aspekt posługi kaznodziejskiej a Duch Święty; 2.1. Boski wymiar głoszenia słowa; 2.1.1. Prorocy napełnieni Bożym Duchem; 2.1.2. Duch Święty powołuje i namaszcza głosicieli homilii; 2.2. Antropologiczny aspekt głoszenia słowa Bożego a Duch Święty; 3. Skryptyurystyczny wymiar homilii a obecność Ducha Świętego; 4. Oratoryjny wymiar współpracy z Duchem Świętym; Zakończenie.

Wstęp

Metropolita Ignatios IV Hazim z Laodycei w czasie ekumenicznego zjazdu w Uppsali w 1968 r. wypowiedział znamienne i często cytowane słowa: „Bez Ducha Świętego Bóg jest daleko, Chrystus pozostaje w przeszłości, Ewangelia pozostaje martwą literą, Kościół jest tylko organizacją, władza – dominacją, misja – propagandą, liturgia – niczym więcej, jak tylko wspomnieniem, życie chrześcijańskie – moralnością niewolnika. Ale w Duchu Świętym: kosmos jest zmartwychwstały i wzdycha w bólach rodzenia Królestwa, Zmartwychwstały Chrystus jest tutaj, Ewangelia jest mocą życia, Kościół ukazuje życie Trójcy, władza jest posługą wyzwania, misja jest Pięćdziesiątnicą, liturgia – pamiątką i zapowiedzią, ludzkie działanie jest przebóstwione”¹.

Dokonując refleksji nad współczesnym przepowiadaniem słowa Bożego można dojść do wniosku, że słowo Boże jest przepowiadane nieskutecznie, nie porywa, nie rozpala miłością. Problem może leżeć po stronie samego głosiciela, od którego wiele zależy: co głosi i w jaki sposób to czyni; jak również po stronie samych słuchaczy, ich nastawienia do słuchania

ks. Wojciech Turowski – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr teologii pastoralnej, specjalista w dziedzinie homiletyki i retoryki, autor licznych artykułów naukowych z tej dziedziny.

¹ Ignatios IV Hazim, wypowiedź na ekumenicznym zjeździe w Uppsali, w Syrii w 1968r, za ks. Tadeuszem Marcinkowskim, w: <http://mateusz.pl/mt/tm/tm-dsdk.htm> (odczytano 29.08.2017r.).

homilii, otwartości na głoszone słowo oraz ich percepcyjne możliwości. Należy zadać pytanie czy homilista dobrze współpracuje z Duchem Świętym? Przecież, On w Kościele doprowadza dzieło zbawienia do pełni. Duch Święty jest podmiotem przepowiadania słowa Bożego, to Jego moc ożywia martwy tekst spisany na kartach Biblii. Z namaszczenia Duchem Świętym głosiciel przepowiada słowo Boże posłany przez Kościół. Wreszcie Duch Święty jest obecny we wspólnocie Kościoła, w zgromadzeniu liturgicznym, ożywiając Mistyczne Ciało Jezusa, aby wszyscy byli zbawieni. Tak więc, bardzo istotna jest rola Trzeciej Osoby Boskiej w głoszeniu i słuchaniu słowa Bożego, o czym nie można zapominać. Niniejszy artykuł będzie próbą upomnienia się o współpracę homilisty z Duchem Świętym przy przygotowywaniu i wygłaszaniu homilii, by Biblia była mocą życia, liturgia żywą pamiątką Pana, aby życie słuchaczy było przebóstwione.

1. Bóg podmiotem przepowiadania

Jednym z częstych powodów poniesionych porażek na polu homiletycznym jest zapomnianie, kto jest gospodarzem zgromadzenia liturgicznego, na którym głoszona jest homilia i od kogo zależy „sukces kaznodziejski”? To nie głosiciel słowa Bożego, ale Bóg Trójjedyny jest gospodarzem, to Jego należy zauważyć i to o Jego dziele zbawienia należy głosić homilię. Duch Święty jest duszą Kościoła, On działa przez głosiciela, aby wierni rozumieli naukę Chrystusa. Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego². On jest gospodarzem spotkania i zarazem podmiotem przepowiadanego słowa Bożego.

Sercem homilii jest kerygmat, który w swej treści zawiera opowiadanie o zbawczych dziełach Boga na podstawie Pisma Świętego. Rzecz w tym, aby obwieszczać go z mocą Bożą, jak herold Pana. Do tego potrzebna jest moc Ducha Świętego - *dynamis*³. Często jest tak, że treści homilijne wypowiedziane są tak zwyczajnie, prosto, żeby nie powiedzieć „płasko”, jak jakiś wyuczony slogan, homiletyczny żargon, bez żadnego zaangażowania, świadomości, że to mnie zlecono głoszenie orędzia zbawienia. Żeby tego uniknąć homilista musi mieć ugruntowaną tożsamość kaznodziejską, powinien „umieszczać słowo Boże w centrum własnego życia duchowego”⁴,

² Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (EN), 75.

³ Por. Dz 3,3; 6,12.16.

⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015, 3.

mieć osobistą relację z Trójcą Świętą i opowiadać kerygmat przeżyciowo, jako świadek otrzymanego zbawienia i jak herold Boży, keryks Najwyższego. Homilista nie może zapominać, że homilia jest czynnością zbawczą, w której działa Bóg, prowadząc słuchaczy do zbawienia, gdzie kaznodzieja jest podmiotem narzędnym, a podmiotem pierwszorzędny jest zawsze Bóg. Dokonuje się to mocą Ducha Świętego przez głoszone słowo Boże, w którym jest obecny Duch Święty obdarowujący łaską zbawienia. W przekazie wiary, jakim jest homilia „Duch Święty jest bezpośrednią zasadą i jakby podmiotem samoudzielania się Boga w porządku łaski”⁵. Jezus powiedział: „Duch przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14,26), „doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,12-13). Dzięki Duchowi dokonuje się w człowieku poznanie, uwewnętrznienie, przyjęcie do siebie usłyszanej prawdy, która jest życiem wiecznym, o której pisze Jan Ewangelista w następujący sposób: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Dzięki współpracy kaznodziei z Duchem Świętym, który na kartach Ewangelii odsłania prawdziwe oblicze Ojca i Syna i swoje własne, podczas homilii powinno się kreślić portrety Boskich Osób. Dlatego potrzeba, by w homilii na przestrzeni roku liturgicznego wybrzmiała cała prawda o Trójjedynym Bogu. Żeby tak było, to przy tworzeniu homilii należy pamiętać o trzech prawidłach.

Pierwszym jest, że Duch Święty objawia nam Ojca. Odwieczny *Logos*, Syn Boży, Słowo Ojca przyszedł nam objawić Jego wolę, odsłonić oblicze Ojca, była to Jego prerogatywa. Jednak dokonywało się to za współudziałem Ducha Świętego. „Każda faza życia Jezusa była zainaugurowana poprzez wejście w nową relację z Duchem: Jezus był poczęty z Ducha Świętego w momencie wcielenia; został namaszczony Duchem Świętym w wodach Jordanu w czasie chrztu; otrzymał obietnice Ducha po swoim wniebowstąpieniu i wylał Go na uczniów stając się w ten sposób Panem Ducha”⁶. To Duch Święty pozostawił na obliczu Jezusa zamię boskiej osobowości. Dlatego Jezus głosił słowo, które nie było Jego tylko Ojca i dokonywał dzieł, które były dziełem Ojca a przez to stał się Jego obrazem⁷. Jezus utożsamiał się z Ojcem i z misją z jaką został przez Niego posłany na świat. To był jego przywilej. „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie

⁵ Jan Paweł II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata *Dominum et Vivificantem* (DV), 16 V 1986, 44.

⁶ S. Dyk, *Duch, Słowo, Kościół*, Lublin 2007, s. 112-113; por. EN 75.

⁷ Por. J 14,8-12.

zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,26). To Jezus tego dokonał i dokonuje wciąż, przez objawianie mocą Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska przenika głębokości Boga samego i objawia to, co boskie a potrzebne jest ludziom do poznania darów Bożych⁸. Homilista głosząc Jezusa, Jego bóstwo oraz zbawcze dzieło, winien w mocy Ducha Świętego objawiać tajemnice Boga Ojca, które wypełniły się przez posłuszeństwo Syna Bożego, aż po śmierć na krzyżu a teraz są udzielane przez wiarę. Należy pamiętać, że to Duch objawia nam istotę Ojca, wołając w naszych sercach: Abba – Ojciec (Rz 8,15-16; Ga 4,6).

Drugą prawidłą przepowiadania jest to, że Duch Święty objawia Jezusa. Od momentu wcielenia przez Pięćdziesiątnicę, aż po wniebowstąpienie w życie Jezusa widoczna jest subtelna, ale stała dynamiczna obecność Ducha Świętego. Nie jest to obecność funkcjonalna – pomoc jeden drugiemu, ale więź ściśle osobowa⁹. Sam Jezus jest tego świadom. On sam to podkreślił w przemówieniu w synagodze w Nazarecie¹⁰, gdy mówiąc o sobie, przytacza słowa Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie” (Iz 61,1). Można powiedzieć, że w pewnym sensie Jezus jest „misjonarzem Ducha”, posłanym przez Ojca do przepowiadania mocą Ducha Świętego. W ciągu publicznej działalności Jezus niejednokrotnie objawia tę samą moc Ducha Świętego w stosunku do opętanych, czego wyraz znajdujemy na przykład w słowach: „Jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,28). Zakończeniem mesjańskiej walki z mocami ciemności było całe wydarzenie paschalne: śmierć krzyżowa i zmartwychwstanie Tego, który przyszedł od Ojca w mocy Ducha Świętego. „Zjednoczony w Duchu Świętym Jezus mówi tylko o ojcostwie Boga i o swoim synostwie; nie mówi wprost o Duchu, który jest Miłością, a przez to jednością Ojca i Syna. Niemniej to, co mówi o Ojcu i o sobie – Synu, płynie z owej pełni Ducha, która jest w Nim i przenika Jego serce; kształtuje od podstaw Jego „Ja”, pobudza i ożywia od wewnątrz Jego działanie”¹¹. To Duch Święty objawia kim jest Jezus z Nazaretu. Z tej prawdy winien wyłaniać się obiektywny obraz Jezusa, który zawiera Objawienie i cały depozyt wiary Kościoła, jak również z takiego głoszenia winien obiektywizować się u homilisty obraz osobistych doświadczeń wiary w Jezusa

⁸ Por. 1 Kor 2,10.

⁹ Por. J. Buczek, *Duch Święty w życiu ziemskim Jezusa w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej* 2001/8, s. 60.

¹⁰ Por. Łk 4,16-30.

¹¹ DV 21.

Chrystusa. Bez Ducha Świętego głoszenie Ewangelii jest opowiadaniem historycznym, jakąś próbą ożywiania martwego tekstu. Tak jak Duch przepędził Jezusa i ożywił Go, tak potrzeba, by słowa homilii były przepędzone Duchem Świętym, tzn. były orędziem Jego działania w dziejach zbawienia, które zajaśniało w głoszeniu dobrej nowiny i w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa.

Wreszcie, trzecim prawidłem powinna być prawda, że Duch Święty objawia siebie samego. Od samego poczęcia w łonie Maryi, Jezus jest napełniony Duchem Świętym, o czym już mówiliśmy. Duch Święty jest w ciele Jezusa Chrystusa, On je ożywia, dając moc¹². Dlatego Jego czyny i słowa były epifanią Ducha Świętego. To Trzecia Osoba Boska, mimo, że jeszcze nie została posłana, to daje się poznać w dziełach Jezusa. Słowa Jezusa, które głosił w licznych katechezach „są duchem i życiem” (J 6,63), gdyż przekazują Ducha, który ma moc ożywiać, jak również pozwalają intelektualnie przybliżyć się do tajemnicy, jaką jest Bóg i przyjmując ją przez wiarę. Oznacza to, że słowa te nie tylko są natchnione przez Ducha, ale zawierają Go same w sobie i przekazują słuchaczom. Duch Święty manifestując swoją obecność zaznacza, że udziela się nie tylko słuchaczom słowa Bożego, ale najpierw spoczywa na głosicielu dobrej nowiny. Taką świadomość namaszczenia i przebywania w Nim Bożego Ducha miał sam Jezus, wyraził to w słowach: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie” (Łk 4,18). „Jezus jest Namaszczonym Boga w sposób zupełnie wyjątkowy, ponieważ człowieczeństwo, które przyjmuje Syn, jest całkowicie <<namaszczone Duchem Świętym>>. Jezus jest ustanowiony <<Chrystusem>> przez Ducha Świętego”¹³. Również apostołowie mieli taką świadomość namaszczenia, Duchem Świętym, obdarowywania różnymi darami i obcowania z nimi Boskiej Osoby. W *Dziejach Apostolskich* Piotr wspomina o namaszczeniu otrzymanym przez „Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,38) czy w innym miejscu: „Dajemy temu świadectwo my

¹² Zob. „Pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu [Świętym] na pustyni czterdzieści dni, gdzie był kuszony przez diabła” (Łk 14,1-2); „Wielki prorok powstał wśród nas, i Bóg łaskawie nawiedził lud swój” (Łk 7,16); „Nigdy bowiem żaden człowiek nie przemawiał tak, jak On” (J 7,46); Apostołowie świadczą ponadto, że dzięki tej mocy Jezus „czynił znaki wielkie i cuda” (por. Dz 2,22); „Cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich” (Łk 6,19).

¹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) 695.

właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni” (Dz 5,32). Św. Jan w Pierwszym Liście tak pisze: „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego [Ducha] i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą” (1J 2,20). Św. Paweł jest przekonany o działaniu w nim i przez niego Ducha Świętego: „Nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania” (1Tes 1,5).

Jak już wspomniano, Duch Święty udziela się również słuchaczom słowa Bożego. W dniu Pięćdziesiątnicy po wygłoszonej na rynku przez Piotra homilii zstąpił Duch Święty i w tym dniu ochrzciło się przyjmując w darze Ducha Świętego „około trzech tysięcy dusz”¹⁴. W Cezarei, w domu Korneliusza, po katechezie Piotra „kiedy jeszcze mówił Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki” (Dz 10,44).

Mówiąc o samoobjawianiu się Ducha Świętego trzeba stwierdzić, że On uprzedza wszelkie działania, również głoszenie słowa Bożego, ale zarazem jest celem i owocem tej misji. Każda dobrze przygotowana i wygłoszona homilia jest aktualizacją Pięćdziesiątnicy, ożywianiem słowa Bożego i epifanią Ducha Świętego. „Przez swoje przyście, które ciągle trwa, Duch Święty pozwala światu wejść w czasy ostateczne, w czas Kościoła, Królestwo już odziedziczone, ale jeszcze nie spełnione”¹⁵.

Najlepszym sposobem nauczania o Duchu Świętym jest ukazywanie Jego działania w Chrystusie, w Kościele, w świecie i w poszczególnym człowieku. Takie spojrzenie na Ducha Świętego odnajdujemy właśnie w Piśmie Świętym, dlatego homilia winna być biblijna. W homilii należy uczynić podmiotem i treścią przepowiadania Ducha Świętego oraz ukazywać owoce działania tegoż Ducha jakimi są: nawrócenie, wiarę, miłość, świadectwo, braterską służbę, radość, zmartwychwstanie¹⁶.

2. Boski i ludzki aspekt posługi kaznodziejskiej a Duch Święty

Głoszenie słowa Bożego ma dwa wymiary: Boski i ludzki. To Bóg, Absolut i Stwórca pierwszy wypowiedział słowo i stało się – cały świat, którego koroną jest człowiek. Stary Testament jest świadectwem dialogu Boga z ludzkością, którego pełnią było wcielenie *Logosu*, Bożego Syna, który przy-

¹⁴ Por. Dz 2, 1-41.

¹⁵ KKK 732.

¹⁶ Por. S. Dyk, *Duch Święty jako podmiot i treść przepowiadania homilijnego*, w: *Studia Pastoralne* 2008, nr 4, s. 165.

szedł na świat, aby objawić wolę Ojca. Cała posługa nauczania w Kościele rozpięta jest nad dziejami świata i pomiędzy Bogiem a człowiekiem, gdzie spirytus movens jest Duch Święty, który aktualizuje dzieło zbawienia.

2.1. Boski wymiar głoszenia słowa

Bóg stwarzając człowieka pragnął z nim prowadzić dialog. Czynił to na różne sposoby. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). Najpełniej wypowiedział się przez Jezusa Chrystusa. Liturgia Kościoła jest kultem składanym Najwyższemu Bogu oraz obwieszczaniem wielkich dzieł Boga i kontynuacją zbawczego dialogu. Dokonuje się to w liturgii i podczas homilii. Tak więc trzeba stwierdzić, że głoszenie słowa Bożego ma wymiar Boski.

2.1.1. Prorocy napełnieni Bożym Duchem

Żeby lepiej zrozumieć wagę misji głosiciela Bożego słowa i działania w niej Ducha Świętego, trzeba cofnąć się do czasów prorockich, gdyż misja głoszenia słowa Bożego swoimi korzeniami sięga proroków. Prorok w Starym Testamencie to człowiek, który interpretował prawo, tłumaczył je dla ludu, zabierał głos, dostosowując się do mentalności słuchaczy. Z języka hebrajskiego prorok tłumaczy się jako nabi – ten, który usłyszał i przekazuje dalej, woła, ogłasza. Prorok jest pośrednikiem między słowem Boga a ludem. A więc prorok to ten, który jest powołany, aby być posłanym, by stać się pośrednikiem słowa Bożego i działania Bożego w historii. Jest on posłany, aby mówić, ale jednocześnie trzeba podkreślić jest kimś, kto może mówić, kto ma prawo do mówienia, ponieważ widział i usłyszał. Prorok to ktoś, kto został posłany jako głosiciel słowa Bożego. Duch czyni z nich świadków Boga. Słowa, które głoszą prorocy kosztem wysiłków i cierpień, nie zrodziły się w nich. Są to słowa samego Boga i to On sam ich ustami zwraca się do ludu. W ten sposób zarysowuje się nierozzerwalny związek jaki istnieje między Duchem Boga a Jego Słowem. Teksty biblijne zaświadcniają, że prorocy są obdarzeni Duchem Jahwe a w Księgach prorockich jest wiele przekazów, które mówią o wylaniu Ducha Bożego nie tylko na wybranych ludzi, ale także na odnowiony dom Izraela i w czasach mesjańskich i eschatologicznych¹⁷. Duch Jahwe umacnia poszczególne jednostki i

¹⁷ Por. K. Fąfara, *My już posiadamy pierwsze dary Ducha*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblio->

cały lud do pełnienia woli Boga oraz zachowywania wierności Przymierzu.

W Starym Testamencie Ducha Świętego określa się słowem ruah (występuje 389 razy). W starszych księgach ruah oznacza wicher lub oddech. Izraelici uważali wiatr za znak obecności Boga. Określenie to należy do świata przyrody i wyraża rzeczywistość pozbawioną kształtów, nieokreśloną. Kojarzy się przede wszystkim z jakąś wszechogarniającą obecnością, z gwałtowną, nie dającą się powstrzymać siłą. Przypomina w prosty sposób, że Bóg jest tajemnicą, którą tylko w niewielkim stopniu możemy ogarnąć rozumem. Dla Izraelity wiatr i oddech były także synonimami życia. Pierwszy sprowadzał chmury, niosące życiodajny deszcz, drugi był jednoznacznym dowodem potwierdzającym fakt, że człowiek żyje, nie umarł. Już bowiem na pierwszych stronach Biblia mówi o Duchu Bożym, który niczym tchnienie „unosił się nad wodami”¹⁸ i dodaje, że Bóg tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia¹⁹, w ten właśnie sposób dając mu życie. Po grzechu pierworodnym Boży Duch Ożywiciel objawi się wielokrotnie w ludzkich dziejach, powołując proroków, aby przynaglali naród wybrany do powrotu do Boga i do wiernego zachowywania Jego przykazań. W powszechnie znanej wizji proroka Ezechiela Bóg mocą swojego ducha przywraca życie ludowi Izraela, przedstawionemu pod postacią wyschniętych kości²⁰. Joel przepowiada wylanie Ducha na cały lud, bez żadnego wyjątku: „Wyleję potem — pisze natchniony autor — Ducha mego na wszelkie ciało (...). Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2). Duch prorocki nie zamyka się tylko w granicach Starego Testamentu, działa także w czasach Nowego Przymierza. Jezus jest spełnieniem wszystkich zapowiedzi prorockich. To On jest poczęty z Ducha Świętego, napełniony, by głosić zbawienie i w mocy Ducha Świętego dokonać dzieła odkupienia. Duch prorocki ujawnia się w nawiedzinach św. Elżbiety, gdzie Jan Chrzciciel raduje się w łonie swej matki²¹. Również Symeon zostaje obdarowany Duchem Świętym, przychodzi do świątyni w momencie, kiedy rodzice Jezusa przedstawiają Go w świątyni. Wtedy to Duch inspiruje Symeona do prorockiej mowy²². Szczególne działanie prorockie Ducha ujawnia się w osobie Jana Chrzciciela, który napełniony Duchem Bożym zapo-

teka/T/TD/dary_ducha_bierzm.html (odczytano 2.08.2017r.).

¹⁸ Por. Rdz 1, 2.

¹⁹ Por. Rdz 2, 7.

²⁰ Por. Jl 37, 1-14.

²¹ Por. Łk 1,43.

²² Por. Łk 2,26.

wiadał nadejście Mesjasza²³. Wymienione osoby, mimo że żyją w czasach Jezusa, reprezentują jeszcze Stary Testament i należą do okresu działania Ducha prorockiego²⁴.

Jezus Mesjasz i Prorok Najwyższego jest zjednoczony z Duchem Świętym, On nigdy nie ustaje w działaniu. Jezus był poczęty za sprawą Ducha Świętego, był w świątyni kiedy Jezus został ofiarowany i kiedy miał dwanaście lat i zagubił się. Podczas chrztu w rzece Jordan Boży Duch w postaci gołębiczy spoczął na Nim²⁵. W tym wydarzeniu spełniło się proroctwo Izajasza: „Wyrośnie różdżka z pnia Jesego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej. Nie będzie sądził z pozorów ni wyrokował według pogłosek; raczej rozsądzi biednych sprawiedliwie i pokornym w kraju wyda słuszny wyrok. Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg usmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniami łądzwi” (Iz 11,1-5). Ten sam Duch wyprowadza Jezusa na pustynię by tam pościł przez czterdzieści dni. On daje Mu moc do odrzucania pokus szatana²⁶. Jezus utożsamia się z Duchem Świętym, jego działalność publiczna jest w mocy Dycha²⁷. Znamienne było wystąpienie Jezusa w rodzinnej synagodze, gdzie podano Mu do czytania fragment z Księgi Izajasza – „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18-19). To Duch nieustannie prowadził Jezusa konkretyzując Ojcowską wolę, która była Jego pokarmem²⁸.

Duch Jahwe działał przez proroków, zamieszkał w Namaszczonym i posłanym przez Ojca Synu Bożym. Ten sam Duch działa w Kościele przez sakramenty. Chrzest przez Ducha Świętego wyciska niezatarte znamiona godności kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Od chrztu również jesteśmy namaszczeni i posłani do głoszenia Ewangelii. To Duch jest Tym, który daje w nas świadectwo (zob. Mt 10,20). Misja prorocka, do głoszenia sło-

²³ Por. Łk 3,16n.

²⁴ Por. A. Filipiak, *Duch Święty w Starym Testamencie*, w: <http://adonai.pl/duch-swiety/?id=18>, (odczytano 22.08.2017r.).

²⁵ Por. Mt 3,13-17.

²⁶ Por. Łk 4,1-13.

²⁷ Por. Łk 4,14.

²⁸ Por. P. Warchoł, *Dotknięcia Ducha Świętego. Pneumatologia w doświadczeniu chrześcijańskim*, Niepokalanów 2010, s. 61.

wa Bożego wynika z przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa, jest owocem chrztu św. Każdy ochrzczony winien głosić swoim życiem Chrystusa a przez postawę służby i ofiarności, wypełniać zadania króla i kapłana. Do urzędowego głoszenia Ewangelii Bóg powołuje, wybiera i namaszcza wybranych mężczyzn przez sakramentalną konsekrację sakramentu kapłaństwa.

2.1.2. Duch Święty powołuje i namaszcza głosicieli homilii

Posługa słowa Bożego wpisana jest w misyjny mandat Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody,(...). A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20). Nakaz ten apostołowie podjęli dopiero po zesłaniu Ducha Świętego. Namaszczeni Jego charyzmatami i w mocy Trzeciej Osoby Boskiej stali się głosicielami Bożego słowa, heroldami Najwyższego.

Rozważając temat skuteczności przepowiadania i wsparcia tej misji przez Ducha Świętego, w tym miejscu należy zauważyć Jego obecność w Chrystusie, w Którego kapłaństwo głosiciele są obleczeni i przez sakramentalną konsekrację stając się alter Christus. Trzeba zauważyć, że w tym sakramencie przyjmują Jezusa i Jego misję głoszenia dzieła zbawienia, co za tym idzie przyjmują także do swojego życia Trzecią Osobę Boską. Ducha Świętego kojarzymy zazwyczaj z Pięćdziesiątnicą i z sakramentem bierzmowania. Tymczasem, jak mocno podkreśla Benedykt XVI, „największym dziełem Ducha Świętego w historii jest wcielenie Syna Bożego”. I dodaje: „Nawet sam dzień Pięćdziesiątnicy nie mógł przynieść nic większego”²⁹. Dzieło Ducha Świętego kaznodzieja musi koniecznie wiązać z tajemnicą wcielenia Jezusa Chrystusa.

W ziemskiej historii Syna Maryi od początku widzimy działanie Ducha Świętego. Kiedy św. Piotr w *Dziejach Apostolskich* rozpoczyna głoszenie Dobrej Nowiny, mówi: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg NAMASCIŁ Duchem Świętym i mocą” (Dz 10,38). Słowa: „namascił Duchem Świętym” są tutaj kluczowe. One oznaczają mesjańską godność oraz misję Jezusa, wskazują, że Duch Święty działał od początku „razem” z Nim. „Pojęcie namaszczenia wskazuje, że nie istnieje żaden dystans między Synem i Duchem. Jak bowiem między powierzchnią ciała a namaszczeniem olejem ani rozum, ani odczuwanie nie znają żadnego pośrednika, tak samo ist-

²⁹ Za J. Gaweł, *Jak żyć owocami Ducha Świętego*, Częstochowa 2011, s. 11.

nie bezpośrednio kontakt Syna z Duchem; każdy, kto przez wiarę pragnie nawiązać kontakt z Synem, musi najpierw zostać namaszczony olejem. Nie ma bowiem w nim takiej części, która byłaby pozbawiona Ducha Świętego. Dlatego wyznanie, że Syn jest Panem, dokonuje się w Duchu Świętym u tych, którzy przyjmują Jego panowanie, bo Duch ze wszystkich stron wychodzi naprzeciw tym, którzy zbliżają się do Niego przez wiarę³⁰. Kaznodzieja tak jak rozumie swoje kapłaństwo za zwiastowanie Chrystusa, tak powinien pamiętać, że jest to również zwiastowanie Ducha Świętego, który działa przez wyświęconego w Kościele, doprowadzając do pełni dzieła odkupienia. O tej szczególnej obecności Ducha Świętego w życiu kapłana mówią teksty liturgii święceń.

Podczas święceń mocno wybrzmiewa rola Ducha Świętego. W „Obrzędach święceń biskupa, prezbitera”, w rozdziale III. Święceń diakonatu, w propozycji homilii znajdziemy następujące pouczenie: „Umocnieni darem Ducha Świętego, będą pomagać biskupowi i jego prezbiterium w posłudze słowa, ołtarza i miłości, okazując się sługami wszystkich”³¹. Widzimy, że Duch Święty usposabia do takich wzniosłych czynności. W modlitwie święceń, biskup przypomina o roli Ducha Świętego w dziejach świata i początkach Kościoła, o Jego jednoczącej i uświęcającej roli i będzie prosił: „Prosimy Cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi”³².

Podobnie podczas święceń kapłańskich, biskup w homilii przypomina o jednoczącej roli Ducha Świętego w Kościele: „Starajcie się łączyć wiernych w jedną rodzinę, abyście przez Chrystusa, w Duchu Świętym mogli doprowadzić ich do Ojca. Miejcie zawsze przed oczami przykład Dobrego Pasterza, który przyszedł nie po to, aby Mu służyli, lecz aby służyć oraz szukać i zbawiać to, co zginęło”³³. Modlitwa święceń przypomina o służebnej godności prezbiteratu ustanowionej przez Jezusa Chrystusa napełnionego mocą Ducha Świętego. Przez Ducha Świętego Jezus złożył siebie Ojcu, jako „nieskalaną Ofiarę.” Apostołowie i ich następcy oraz kapłani mocą tegoż Ducha Świętego pełnią dalej dzieło zbawienia na całym świecie przynosząc obfite owoce w ludzkich sercach, docierając z Ewangelią aż

³⁰ KKK 690.

³¹ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędach święceń biskupa, prezbitera*, Katowice 1999, s. 124.

³² Tamże, s. 143.

³³ Tamże, s. 74.

na krańce ziemi³⁴.

Podczas święceń biskupa, główny szafarz we wprowadzeniu poucza zebranych o roli biskupa, który jest jak Apostołowie napełniony mocą Ducha Świętego. Ma on głosić Ewangelię wszystkim ludom i gromadzić w jednym Kościele. Następnie przez gest włożenia rąk udzielany jest dar Ducha Świętego. To On wybiera, uświęca i konsekruje na biskupa, uświęca, ożywia i kieruje Kościołem Bożym. W modlitwie święceń czytamy: „Teraz Boże, wylej na tego wybranego pochodzącą od Ciebie moc, Ducha Świętego, który włada i kieruje, którego dałeś Twojemu umiłowanemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, On zaś dał Go świętym Apostołom, aby w różnych miejscach ustanowili Kościół, jako Twoją świątynię, na nieustanną cześć i chwałę Twojego imienia (...). Niech mocą Ducha posiada płynącą z najwyższego kapłaństwa władzę odpuszczania grzechów zgodnie z Twoim poleceniem”³⁵.

Analizując teksty liturgii święceń należy stwierdzić, że to „Duch Święty jest bezpośrednim źródłem wszelkiego obdarowania. Jest też bezpośrednią zasadą i jakby podmiotem samoudzielania się Boga w porządku łaski”³⁶. Tak więc głosiciel słowa Bożego winien ciągle pamiętać, że w nim jest Duch Święty, przez święcenia kapłańskie Trzecia Osoba Boska udzieliła się swoją mocą i charyzmatami wyciskając niezatarty ślad. Należy uświadamiać sobie, że to wtedy została zainicjowana szczególna relacja Ducha Świętego z wyświęcanym. Diakon, prezbiter czy biskup winien zawsze pamiętać o stałym towarzyszeniu Parakleta, Ducha Stworzyciela i Uświęciciela, Dar Ojca i Syna w sakramentalnym posługiwaniu, a szczególnie w głoszeniu Ewangelii. Sakramentalne namaszczenie nie tylko uzmysławia o wyjątkowej asystencji Ducha Świętego, ale również o zbawczej misji posługi kapłańskiej, w której pierwszorzędnym zadaniem jest głoszenie słowa Bożego, które jest czynnością zbawczą³⁷, gdyż jak uczy Sobór Watykański II, homilia „stanowi częścią samej liturgii”³⁸. Nie jest to inicjatywa własna głosiciela ani Kościoła, lecz wynika z mandatu Chrystusa i działania w nim Ducha Świętego.

³⁴ Por. *Obrzęd święceń, Modlitwa święceń prezbiterów*, s. 89.

³⁵ Tamże, s.35.

³⁶ DV 44.

³⁷ Por. *Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej. Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim 1972-1975*. Katowice-Rzym 1976, s. 21.

³⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL) 52.

2.2. Antropologiczny aspekt głoszenia słowa Bożego a Duch Święty

Mówiąc o przepowiadaniu słowa Bożego w kontekście działania Ducha Świętego należy zauważyć również pierwiastek ludzki. To Bóg posyła człowieka, by głosił dzieła Boże. Akt homilijny jest dziełem Ducha Świętego jak już zostało powiedziane, ale również ludzkim. Przepowiadanie jest dziełem nie tylko o wymiarze teologicznym, ale także ludzkim. Te dwa aspekty należy traktować łącznie, gdyż homilia winna być wierna Bogu i człowiekowi³⁹. W tym miejscu należy zatrzymać się na osobie głoszącego słowo Boże, na jego antropologicznej sferze, w której głosiciel powinien odnaleźć przestrzeń działania Ducha Świętego.

Homilista jest przede wszystkim człowiekiem, przez którego mówi Bóg. Ma on swoją osobowość, tzn. osobiste spojrzenie na świat, wiedzę o nim, osobistą wrażliwość i wiele innych przymiotów składających się na całość złożonej egzystencji człowieka a w tym własną duchowość i relację z Bogiem. Osobowość kaznodziei kształtuje środowisko, w którym się wychował, gdzie nabył życiowych doświadczeń, w którym przebywa na co dzień. Dlatego szalenie ważny jest czas formacji seminaryjnej, gdzie jest absorbowana wiedza teologiczna a wraz z nią kształtuje się osobowość przyszłego głosiciela. Ta każe znać swoje mocne strony, przymioty, które pomogą w skutecznym przekazie wiary, ale również znać ograniczenia wynikającej z ludzkiej natury i nad nimi ciągle pracować, by wydoskonalić się na wytrawnego mówcę. Pomocne są różnego rodzaju warsztaty, treningi, ale nieodzowna jest permanentna współpraca z Duchem Świętym, by Jego misja przez posługę kapłańską była skuteczna⁴⁰.

Pozornie obecność i działanie Ducha Świętego jest niewidoczna, ale tak naprawdę przepowiadanie przez Trzecią Osobę Boską pozostaje zawsze posługą (działanie ludzkie) i charyzmatem (działanie Ducha). Pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami nie ma równości, lecz komplementarność⁴¹. Posługa staje się wizualizacją niewidocznej obecności i działania

³⁹ M. Chmielewski, *Wkład Henryka Pagiewskiego w posoborową odnowę katechetyczno-homilijną w Polsce*, w: *Studia Redemptorystowskie* 2008, s. 185.

⁴⁰ *Dyrektorium Homilijne* doradza, „aby świadomość osobistych ograniczeń w sprawie swobodnego przemawiania publicznego przewycięzać przypomnieniem sobie, że Mojżesz miał wadę wymowy (por. Wj 4,10), że Jeremiasz uważał się za zbyt młodego, aby przemawiać (por. Jr 1,6), i że Paweł, jak sam przyznaje, odczuwał bojaźń i drżenie (1Kor 2,2-4). Nie trzeba być wielkim mówcą, aby skutecznie wygłaszać homilię” (DH 3).

⁴¹ Por. S. Dyk, *Duch Święty jako podmiot...*, s.162.

Ducha, który przychodzi ze swoimi charyzmatami, darami, łaskami, cnotami i dynamizmem. To Bóg jest w nas sprawcą chcenia i działania, zgodnie z Jego wolą⁴². To Duch Święty udziela różnych darów do posługi Słowa o czym przypomina św. Paweł: różne są dary łaski, różne są rodzaje posługiwania⁴³. Apostoł mówi o darze mądrości słowa czy łasce prorokowania⁴⁴. Dar mądrości nie jest równoznaczny z inteligencją, z posiadaną wiedzą, ale jest to dar zgłębiający tajemnicę królestwa Bożego, rozumienia Ewangelii. Człowiek mądry jest w bezpośredniej relacji z Bogiem; dziecko – Ojciec. W takiej relacji Duch Święty napełnia darem mądrości Bożej. Mądrość jak uczy papież Franciszek jest „zapachem” samego Boga, Jego „smakiem”⁴⁵. Dar prorocstwa, to radosne głoszenie Dobrej Nowiny, głoszenie radości, światła, napomnienia, odwagi, pocieszenia i nadziei. Jest to niejako promień słońca docierający do szarej ziemi. Deszcz zraszający wyschniętą i spękaną ziemię, wreszcie, to głos samego Jezusa, który chce mówić do nas o miłości Ojca przez Ducha Świętego, który dział w głosicielu.

Zatem, trzeba stwierdzić, że kaznodzieja to człowiek nie tylko namaszczony Duchem Świętym, ale to człowiek, który swoją osobę, duszę i ciało „uduchowia”, przez żywą relację z Duchem Świętym. O czym przypomina św. Paweł: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1Kor 3,16). Św. Paweł powtarza myśl, że Bóg „zamieszkuje” w człowieku i „napełnia” go, człowiek posiada Go od Boga a przez to już nie należycie do samych siebie⁴⁶. Zatem, zadaniem Ducha Świętego jest ciągle rozpalanie w nas pragnienia tęsknoty za wiecznością, za nieskończoną miłością, za domem Ojca, by stać się człowiekiem duchowym, uchrystusowanym. Nauczał o tym św. Jan Chryzostom stanowczo podkreślając, że Duch Święty „nieustannie zamieszkuje” w człowieku. Pocieszyciel nie przychodzi do serca, by pozostać w nim „na krótko”, lecz by w nim „zamieszkiwać ciągle”. Co więcej, Jego obecność rodzi wielorakie owoce. Jednym z nich jest posiadanie Chrystusa. Nie może bowiem – stwierdza święty – posiadać Go ten, w kim nie przebywa Pocieszyciel. Z kolei obecność Ducha Świętego jest gwarantem przebywania Jezusa, a więc i

⁴² Por. Flp 2,13.

⁴³ Por. 1Kor 12, 4n.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. Papież Franciszek, *Katecheza o darach Ducha Świętego*, 9.04.2014r., w: <http://niedziela.pl/arttykul/8838/Franciszek-rozpoczal-cykl-katechez-o>, (odczytano 11.09.2017r.).

⁴⁶ Por. 1Kor 6,19.

tęgo, że człowiek staje się „Chrystusowym”⁴⁷.

W głosicielu słowa Bożego przenikają się dwa pierwiastki duchowy i ludzki. Są one dopełniające się i tworzące jedność osoby kaznodziei. Duch Święty udoskonala ludzką naturę i wspiera w rozwinięciu charyzmatów, które przekazał w sakramentalnych znakach. Jego obecność w życiu homilisty jako człowieka i jako duchownej osoby jest nie do przecenienia. Zatem kaznodzieja namaszczony Duchem Świętym w chrzcie i bierzmowaniu oraz konsekrowany w sakramencie kapłaństwa jest wezwany do współpracy z Duchem Świętym, by doskonalić, co jest w nim niedoskonałe z ludzkiej ułomności, by uświęcać, co nieświęte i by być Chrystusowym, by dać innym Ducha Jezusa Chrystusa.

3. Skryptyurystyczny wymiar homilii a obecność Ducha Świętego

Mówiąc o kaznodziei w kontekście Ducha Świętego należy przez chwilę zatrzymać się nad źródłem przepowiadania, którym jest Pismo Święte. Dokumenty Soborowe uczą, że homilia jest orędziem zbawienia wygłoszonym na podstawie tekstów świętych⁴⁸, gdzie podstawowym źródłem jest Biblia. Pochodzi ona od Boga, ale równocześnie pochodzi od ludzi, dlatego mówimy, że ma charakter teandryczny, czyli bosko-ludzki. Głównym Autorem Pisma Świętego jest Duch Święty, to On, na przestrzeni dziejów Izraela powoływał do spisania zbawczej historii narodu wybranego. Szanował przy tym ich zdolność do osobistej refleksji i ich sposób myślenia. Uwzględniał też ich życiowe doświadczenia. Wszystko to wspierał swoją bliskością, obdarzał swoim natchnieniem skryptyurystycznym. „Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego”⁴⁹. Są one święte, gdyż ukazują świętość zbliżającego się do nas Boga i dlatego, że przekazują nam zaproszenie do Jego świętości. Tak jak dla nas i dla naszego zbawienia Słowo Boże, współistotne Ojcu, stało się we wszystkim podobne do nas ludzi oprócz grzechu (Hbr 4,15), tak dla nas i dla naszego zbawienia słowa Biblii są we wszystkim podobne do słabych, nieporadnych słów ludzkich – oprócz błędu. Pod warstwą często niezgrabnie skreślonych liter, wyrazów,

⁴⁷ Por. P. Ryba, *Obraz człowieka duchowego na podstawie „Homilii na List św. Pawła do Rzymian” Jana Chryzostoma*, w: *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9(2016), s. 102.

⁴⁸ Por. KL 52; Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (KO) 24.

⁴⁹ KO 11.

zdań ukryta jest żywa moc Ducha Świętego, który przemawia do tego, kto z wiarą czyta święty tekst. Szalenie ważne jest tu podejście z wiarą do lektury słowa Bożego, to wiara oświeca umysł, i taki winien snuć refleksję nad świętym tekstem. Należy pamiętać, że „Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12), o czym przypomina Sobór Watykański II, z zachowaniem zasad hermeneutyki biblijnej, która wskazuje na Kościół, jako na miejsce interpretacji Pisma Świętego, gdzie „Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Kaznodzieja nie może zapomnieć, że Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka”⁵⁰. Kaznodzieja czytając i komentując Biblię winien czynić to z zachowaniem metody historyczno-krytycznej zalecanej przez Kościół⁵¹ oraz „pod natchnieniem Ducha Świętego i w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek”⁵².

Głosiciel słowa powinien mieć świadomość, że Duch Święty działał nie tylko przy powstawaniu Księgi Pisma, ale również wciąż działa i również „dziś” Nim tchnie. Ta świadomość winna pobudzać do nadziei, że Duch Święty jest w słowie Bożym i sprawi, że kaznodzieja otwarty na Jego działanie otrzyma namaszczenie, Duch Święty oświeci go łaską i włoży odpowiednie słowa, które w homilii staną się orędziem zbawienia dla jej słuchaczy. Dlatego nieodzowna jest ciągła współpraca homilisty z Duchem Świętym w trakcie czytania Biblii i jej medytowania, gdyż On „pierwszy autor” pomoże zrozumieć, to co przed laty, w innych okolicznościach niż współczesne zostało objawione i spisane do wierzenia dla wszystkich pokoleń. Przypomniał o tym Jan Paweł II w słowach: „Duch Święty uobecnia w Kościele na przełomie wszystkich epok i na każdym miejscu jedyne Objawienie przyniesione ludziom przez Chrystusa, czyniąc je żywym i skutecz-

⁵⁰ VD 29.

⁵¹ Por. VD 32; Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* wskazuje trzy podstawowe kryteria, pozwalające uwzględnić Boski wymiar Biblii: 1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględnić żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględnić analogię wiary. „Tylko wtedy, gdy współlistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi” (KO 12).

⁵² Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015, nr 24.

nym w duszy każdego człowieka⁵³. Skuteczność słowa Bożego jest dziełem Boga. „Posługa słowa w Kościele, aby być dziełem Boga, musi być słowem Bożym, to znaczy zostawać w jak najściślejszym powiązaniu ze słowem Bożym objawionym i zapisanym w Piśmie Świętym”⁵⁴. To dzięki Duchowi Świętemu „martwe” litery Biblii nasączone Bożą łaską, przez modlitwę, ożywają i udzielają ją tym, którzy z wiarą je czytają. To dzięki Trzeciej Osobie Boskiej zbawcze dzieło Chrystusa spisane pierwaj ożywa i aktualizuje się w umyśle i sercu kaznodziei, by potem móc ożyć i aktualizować się w sercach słuchaczy.

Jak widzimy również na tym etapie czytania Pisma Świętego i kaznodziejskiego interpretowania potrzebny jest Ten, pod Którego natchnieniem spisano święte Księgi, a teraz odczytuje się je i proklamuje.

4. Oratoryjny wymiar współpracy z Duchem Świętym

Życie kapłana winno stać się nieustanną modlitwą, która ma prowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Św. Paweł nauczał, że bez pomocy Ducha Świętego nie można powiedzieć: „Panem jest Jezus” (1Kor 12,3). Dla każdego kapłana wzorem i nauczycielem modlitwy na zawsze winien pozostać Jezus Chrystus, jako przykład całkowitego zjednoczenia z Ojcem. Dla Niego trwanie w Bogu jest esencją Jego ziemskiego życia⁵⁵. Na modlitwie Chrystus bez reszty powierza niebieskiemu Ojcu swoje życie i całą swoją misję⁵⁶. Dzięki modlitwie Jezus nieustannie odczuwał asystencję Ducha Świętego, który wspierał Go swoją mocą i w tym Duchu wysławiał Ojca⁵⁷.

O konieczności modlitwy w życiu kaznodziei wielokrotnie przypominają współczesne dokumenty Kościoła. Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej „Ewangelii nuntiandi” pisze: „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego (...). Techniczne środki ewangelizacji są dobre, ale choć by były absolutnie doskonałe, nie zastąpią cichego tchnienia Ducha. Również najlepsze przygotowanie głosiciela nie da wyniku bez Niego. I żadna wymowa nie zdoła poruszyć człowieka bez Jego tchnienia. Ponadto zdobycze socjologii czy psychologii, choć gruntowne, bez Niego okazują się daremne” (EN 75). Papież jednoznacznie przyznaje

⁵³ Jana Pawła II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* 44.

⁵⁴ L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s. 198.

⁵⁵ Por. Łk 18,1.

⁵⁶ Por. J 6,57.

⁵⁷ Por. Łk 10,21.

prymat Trzeciej osobie Boskiej nad wszystkim z czym związane jest głoszenie słowa Bożego. W dalszej części adhortacji zaapeluje: „My także mamy to życzenie; zachęcać głosicieli Ewangelii, kimkolwiek oni są, aby nieustannie z najwyższą wiarą i żarliwością modlili się do Ducha Bożego, powierza- li się roztropnie Jego kierownictwu jako głównemu sprawcy ich zamiarów i planów oraz ich przedsięwzięć, odnoszących się do dzieła ewangelizacji” (EN 95).

Jan Paweł II w Adhortacja apostolskiej *Catechesi Tradendae* poucza: „Misją Ducha Świętego jest też przemieniać uczniów w świadków Chrystusa. Takim świadkiem powinien być każdy głosiciel słowa Bożego. «On będzie świadczył o Mnie, a wy też świadczycie» (J 15,26-27) (...). Tylko sam Duch pozwala nam mówić do Boga «Abba, Ojciec» (Rz 8,15). Bez Ducha nie możemy powiedzieć: «Jezus jest Panem» (1 Kor 12,3). Z Ducha pochodzą wszystkie łaski czy charyzmaty, które budują Kościół, czyli wspólnotę chrześcijan (por. 1 Kor 12, 4-11). To z tą myślą św. Paweł daje wszystkim uczniom Chrystusa to polecenie: «Napełniajcie się Duchem» (Ef 5,18)” (CT 72).

Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów w nr. 38. wprost mówi, że „kapłan został poczęty na długiej modlitwie, w czasie której Pan Jezus rozmawiał z Ojcem o swoich Apostołach i o tych wszystkich, którzy w ciągu wieków staną się uczestnikami Jego posłania. (...) Modlitwa Jezusa w Getsemani, w całości jest skierowania ku ofierze kapłańskiej na Golgocie, ukazuje w sposób paradygmatyczny <<jak nasze kapłaństwo powinno być głęboko powiązane z modlitwą – zakorzenione w modlitwie>> (DŻK 38).

Mówiąc o oratoryjnym aspekcie przepowiadania należy zwrócić uwagę na uświęcający i zbawczy cel liturgii Eucharystii i głoszonej w niej homilii⁵⁸. Kaznodziejstwo jest zatem, podobnie jak sakramenty, rzeczywistym i skutecznym środkiem łaski uświęcenia i zbawienia, a sama homilia, przynależąca do liturgii i będąca najskuteczniejszym sposobem przepowiadania, pełni funkcję wydarzenia uświęcającego i zbawczego. To homilista jest głównym liturgiem. To on przez przewodniczenie celebrazjom liturgicznym i głoszenie homilii, jak również osobistą świętość staje się znakiem jedności Mistycznego Ciała, jakim jest Kościół. Choć skuteczność sakramentów nie

⁵⁸ Sobór Watykański II, w *Konstytucji o liturgii świętej* stwierdza: Chrystus „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas on sam mówi” (KL 7). Fragment ten nie mówi wprawdzie o obecności Chrystusa w słowie objaśnianym przez Kościół. Jednak z dokumentu wynika, iż wspomniana obecność zbawcza Chrystusa odnosi się zarówno do biblijnego słowa czytanego, tłumaczonego, jak i głoszonego.

zależy od sprawującego, (*ex opere operantis*) lecz wynika z mocy sprawczej samego sakramentu (*ex opere operato*), to jednak głoszenie słowa Bożego domaga się już pewnego urobienia duchowego i ducha modlitwy, by proklamacja słowa odnosiła właściwy skutek w duszach słuchaczy. Stąd wypływa jednocząca więź z Duchem Świętym i kaznodzieją, która winna trwać i być pogłębiana na modlitwie.

Jak już było powiedziane, to Duch Święty jest treścią i podmiotem przepowiadania liturgicznego, a celebrans i zarazem kaznodzieja są narzędziami w rękach Ducha Świętego. To On jest pierwszym Mistagogiem wprowadzającym w tajemnice Boga żywego oraz w miłosną relację z uczestnikami liturgii. Celebrans sprawujący liturgię i głoszący słowo Boże spełnia funkcję narzędnią. Chodzi o to, by dopomagać w doprowadzaniu do źródła łaski Bożej, do spotkania z Chrystusem. Sakralny akt przepowiadania łączy się wewnętrznie z sakralną naturą słowa Bożego i sprawowanymi misteriami przygotowując uczestników liturgii do ich przyjęcia o czym mówi papież Franciszek w ten sposób: „Proklamowane, żywe i skuteczne Słowo przygotowuje przyjęcie Sakramentu i w Sakramencie Słowo to osiąga swą maksymalną skuteczność”⁵⁹. Dzięki Duchowi Świętemu przebiega „złota nić” Bożej łaski scalająca wszystkie części Eucharystii czyniąc ją najdoskonalszym kultem składanym Bogu przez Kościół. Za Soborem Watykańskim II należy powiedzieć, że Msza św. jest źródłem i szczytem Kościoła⁶⁰, jego działalnością; jest największą i najcenniejszą modlitwą a za św. Janem Pawłem II – jest „szczytem całej ewangelizacji, ponieważ jej celem jest zjednoczenie ludzi z Chrystusem, a w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym”⁶¹. Z tych słów wynika wielka wartość modlitwy Mszy św. oraz jednocząca rola w niej Ducha Świętego i ważna misja do spełnienia przez homilistę. To głosiciel słowa Bożego winien być zjednoczony z misterium Eucharystii, by z niego czerpać moc Ducha Świętego do głoszenia ewangelicznego kerygmatu, które dokumenty Kościoła porównują do „rozdawania wiernym ciała i krwi Pana”⁶². Modlitewne doświadczenie mocy Ducha Świętego winno ukazywać osobistą relację kaznodziei z Trzecią Osobą Boską i prowadzić do dzielenia się tym doświadczeniem z innymi. Homilista ma być najpierw orantem, dopiero później oratorem o czym nauczał biskup Hippony: „Niechaj też nie wątpi, że podoła temu, tak jak potrafi i na ile potrafi, bardziej

⁵⁹ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium* 174.

⁶⁰ Por. Sobór watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 11.

⁶¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* 22.

⁶² Dyrektorium Homiletyczne, 26.

dzięki pobożności swojej modlitwy niż dzięki talentowi krasomówstwa. Tak więc, modląc się za siebie i za swoich słuchaczy, do których ma obowiązek przemawiać, najpierw zostanie orantem, a potem oratorem”⁶³.

Co to znaczy zostać orantem? Niewątpliwie oznacza, aby kaznodzieja pozwolił się uświęcać, nasycić Bożą łaską, jednoczyć swoją osobę, myślenie, pragnienia, wolę z Trójcą Świętą. Osobista świętość kapłana jest koniecznym elementem w realizacji powszechnego powołania do świętości wszystkich wierzących. Warto przyjąć dobrą radę św. Karola Boromeusza, który powiedział do kapłanów: „Jeśli udzielasz bracie sakramentów, rozmyślaj o tym, co czynisz. Gdy odprawiasz Mszę św., rozważaj to, co składasz w ofierze. Jeśli odmawiasz psalmy w chórze, rozmyślaj do kogo i o czym mówisz. Jeśli jesteś przewodnikiem dusz, rozmyślaj o krwi, którą zostały obmyte, a wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości”⁶⁴. Tylko kapłan autentycznie zjednoczony z Chrystusem może bezbłędnie wskazywać swoim wiernym właściwy kierunek i prowadzić ich ku Bogu, w przeciwnym razie stanie się ewangelicznym ślepym przewodnikiem (por. Mt 15,14)⁶⁵. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* wypowie się w ten sposób: „Życie duchowe powinno być wszczepione w życie każdego prezbitera przez liturgię, modlitwę osobistą, styl życia i praktykowanie cnót chrześcijańskich, które przyczynią się do owocności działania kapłańskiego. Samo upodobnienie się do Chrystusa wymaga, w pewnym sensie, oddychania klimatem przyjaźni i osobistego spotkania z Panem Jezusem oraz służby Kościołowi – Jego Ciału, i okazanie, że go miłuje przez wierne i nieustrudzone wypełnianie obowiązków posługi duszpasterskiej. Jest więc konieczne, by prezbiter tak zorganizował swoje życie modlitewne, by obejmowało ono codzienną celebrację Eucharystii, z odpowiednim przygotowaniem i dziękczynieniem; częstą spowiedź i kierownictwo duchowe praktykowane już w seminarium; integralną i gorliwą celebrację liturgii godzin, do której jest codziennie zobowiązany; rachunek sumienia; rozmyślanie; czytanie duchowe (lectio divina); dłuższe chwile milczenia i dialogu, przede wszystkim w czasie rekolekcji i okresowych dni skupienia. Ponadto, by obejmowało cenne formy pobożności maryjnej, na przykład Różaniec, a także <<Drogę Krzyżową>> i inne praktyki pobożności jak również owocną lekturę hagiograficzną” (DPŻ 39). Zachęta do praktykowa-

⁶³ Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1989, s. 217.

⁶⁴ Za Adhortacją apostołską *Pastores dabo vobis*, Jana Pawła II, (PDV) 72.

⁶⁵ Por. PDV 33.

nia różnych form modlitwy wprowadza kaznodzieję do Świątyni Pana, jaką jest Duch Święty. Modlący się kapłan nabywa mentalności Bożej. Modlitwa jest właściwym klimatem, gdzie następuje obiektywizacja subiektywnych odniesień, przemyśleń, wniosków, które nosi w sobie kaznodzieja, w kontekście obiektywnego tekstu biblijnego czy innego wziętego z nauczania Kościoła, którym modli się kapłan⁶⁶. Na modlitwie to Duch Święty jest prawdziwym hermeneuto i tłumaczem Pisma, pomagając zrozumieć to, czego Chrystus nie powiedział: „Jeszcze wiele ma wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,12-13).

Posługa słowu natchnionemu przez Ducha wymaga także sztuki słuchania nie tylko słowa, lecz także słuchania ciszy, słuchania tego, co nie zostało wprost powiedziane przez Boga, wymaga kontemplacji Bożego słowa⁶⁷. „Gorliwy sługa słowa będzie często prosił Ducha Świętego o światło i moc dla siebie oraz o łaskę słuchania dla wiernych. Kryzys sługi słowa zaczyna się nie tylko przy biurku, ale i przy klęczniku. Gorąca modlitwa i pilna praca mogą jednak nie wystarczyć. Wiedzieli o tym wielcy i święci kaznodzieje, którzy w intencji swoich słuchaczy ofiarowali uczynki pokutne, czuwanie, post, umartwienie i cierpienie. Jest to bardzo aktualne w dobie propagowanego liberalizmu i hedonizmu, które działają na umysły i serca słuchaczy”⁶⁸. W słuchaniu słowa Bożego pomocne jest praktykowanie „lectio divina”⁶⁹. Zachęca do tego Sobór Watykański II w słowach: „Konieczną przeto jest rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zajmują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i staranemu studium przyłgnęli do Pisma Świętego, aby żaden z nich nie stał się «próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem», podczas gdy winien z wiernymi sobie powierzonymi dzielić się ogromnymi bogactwami słowa Bożego, szczególnie w liturgii świętej” (KO 25). Papież Franciszek jednoznacznie nazywa kaznodziejów niemo-

⁶⁶ Por. W. Turowski, Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku, w: *Studia Teologiczne* Białystok, Drohiczyń, Łomża 26(2008), s. 360.

⁶⁷ Por. S. Dyk, *Duch Święty jako podmiot i teść...*, s. 163.

⁶⁸ J. Twardy, *Bóg mówi przez człowieka – skuteczność słowa uwarunkowana działaniem jego głosiciela*, w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a37/Anamnesis37-7aTwardy.pdf> (odczytano 1.09.2017r.).

⁶⁹ Do praktykowania „lectio divina” zachęcał papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* 87 jak również papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium* 152.

dlących się „nieuczciwymi i nieodpowiedzialnymi”⁷⁰, stają się „fałszywymi prorokami, oszustami lub pustymi szarlatanami”⁷¹. Tak więc dobrze przygotowane kazanie powinno powstawać na klęczkach. Ks. I. Bobicz wprost napisze: „Niech że więc i dla nas miejscem poczęcia kazania będzie zawsze klęcznik”⁷².

Zakończenie

Proklamacja słowa Bożego jest dziełem Ducha Świętego. Należy współpracować z Duchem Świętym pamiętając o Jego wielkiej roli w dziele zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Natura Ducha Świętego jest bowiem tak dalece ukryta, że można o Nim mówić jedynie pośrednio, wychodząc od Jego działania i na tyle, na ile daje się doświadczyć w skutkach tego działania. Bez pomocy Ducha Świętego nie sposób należycie wypełnić to zadanie. „Pismo Święte bez promulgacji jest martwe. Dopiero jego zwiastowanie tworzy świętą przestrzeń. Tylko przez moc Ducha Świętego może w słowie kaznodziei (...) urzeczywistniać się zbawienie”⁷³. By orędzie dziś docierało do ludzi powinno najpierw dotrzeć do samego głosiciela, a ten przez stałą więź z Duchem Świętym, który go uświęca i wkłada w jego usta słowo Boga winien z odwagą głosić, co Duch do niego mówi, gdyż na to został wykształcony, do tego konsekrowany i posłany. Dlatego homilia winna być owocem przede wszystkim współpracy z Duchem Świętym na modlitwie, przy biurku podczas komentowania wybranych perykop i redakcji treści oraz owocem prowadzonego duchowego życia. Autor ma nadzieję, że artykuł pobudzi do dalszej refleksji naukowej i do większej otwartości kaznodziejów na współpracę z Duchem Świętym, by poznawać i rozszerzać królestwo Boże.

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat roli Ducha Świętego w relacji do głosiciela słowa Bożego. Zwrócono uwagę na podmiotową rolę Ducha Świętego w misji kaznodziejskiej. Duch Święty przemawia w Kościele i prowadzi do

⁷⁰ Franciszek, Adhortacja apostołska, *Evangelii Gaudium*, (EG) 145.

⁷¹ EG 151.

⁷² I. Bobicz, *Przygotowanie do pracy kaznodziejskiej*, „Przegląd Homiletyczny” 13 (1935) s. 122.

⁷³ H. Simon, *Słowo Boże w Eucharystii. Wewnętrzna więź liturgii słowa z Eucharystią*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum*, Opole 1997, s. 386.

poznania Tajemnic Boga. W sakramencie kapłaństwa Trzecia Osoba Boska namaszcza i posyła do głoszenia Ewangelii. Duch Święty udoskonala ludzką naturę kaznodziei, by była sprawna i skuteczna. Wreszcie, to Boży Duch był natchnieniem przy spisaniu świętych ksiąg Biblii i powinien być razem z kaznodzieją kiedy on czyta i medytuje Pismo święte, aby je właściwie odczytać i wygłosić orędzie zbawienia. Na koniec zwrócono uwagę na potrzebę modlitewnej więzi homilisty z Duchem Świętym.

Słowa kluczowe: *Duch Święty, homilista, słowo Boże, antropologia, homilia.*

The Holy Spirit and preacher God's word

Summary

The article deals with the role of the Holy Spirit in relation to the proclaimer of the Divine word. A special attention was paid to the subjective role of the Holy Spirit in the mission of the preacher. The Holy Spirit speaks in the Church and leads to the knowledge of God's mysteries. In the sacrament of the priesthood, the Third Person of God anoints and sends to preach the Gospel. The Holy Spirit perfects the human nature of the preacher to be efficient and effective. Ultimately, the Holy Spirit was the inspiration for writing the sacred books of the Bible and should be with the preacher when he reads and meditates on the Scriptures to read them properly and deliver the message of salvation. Finally, a special attention was drawn to the need for a prayerful relationship between the homilist and the Holy Spirit.

Key words: *Holy Spirit, homilist, God's word, anthropology, homily.*

**OD BYTU OSAMOTNIONEGO
POGRAŻONEGO W ROZPACZY DO BYTU
OTWARTEGO ADORUJĄCEGO
EUCHARYSTYCZNY ZNAK OBECNOŚCI.
ROZWAŻANIE NA PODSTAWIE UTWORU ROMANA
BRANDSTAETTERA PT. *SPOTKANIE W EMAUS***

Treść: 1. Określenie struktury i kontekstu utworu; prezentacja metodologii; 2. Od zamknięcia w bólu, rozpacz do rozmowy i posłuszeństwa Słowu Wcielonemu; 3. „Owoc” duchowości eucharystycznej – udział w kapłaństwie powszechnym; twórczość w ramach ewangelizacji.

**1. Określenie struktury i kontekstu utworu;
prezentacja metodologii**

Tytuł artykułu sugeruje, iż podjęty zostanie w nim temat traktujący o exodusie bytu zamkniętego¹ i *passze*², czyli przejściu „starego człowieka”

dr Emanuela Bednarczyk-Stefaniak – doktor nauk humanistycznych, absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, Podyplomowych Studiów Biblijnych na PWT we Wrocławiu; członek Stowarzyszenia im. Romana Brandstaettera w Poznaniu; wykładowca współczesnej literatury religijnej w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Autorka prac naukowych z zakresu literatury pięknej, teatru i filmu; uczestniczka warsztatów bibliodramy w Częstochowie.

¹ Termin ten należy rozumieć w świetle wypowiedzi J. Ratzingera jako „wyjście” – wyrzucenie się samego siebie, przewyciężenie siebie z miłości i dla miłości. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 303-304. Por. J. Szymik, *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44, 2 (2011), s. 447. „Człowieka zbawia <<wychodzenie z siebie i pójście za głosem wołającego Boga>>”.

² Por. Pascha chrześcijanina jest przejściem „starego człowieka” do nowego życia przez doświadczenie cierpienia; związana z tym gruntowna przemiana jest owocem zanurzenia się w misterium paschalnym Chrystusa. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1998, s. 179.

do nowego życia dzięki wypełnianiu woli ukrytego Boga. Procesowi ukierunkowanemu na przemianę sposobu istnienia towarzyszy oczyszczenie z fałszywego pojmowania źródła chrześcijańskiej nadziei. Temat ten zajmuje wiele miejsca w twórczości Romana Brandstaettera.

Proponowany jako materiał badawczy utwór znajduje się w tomiku poezji *Pieśń o moim Chrystusie*, określanym mianem poematu³. Wiersz składa się z siedmiu części. Podział ten nie jest czysto formalnym zabiegiem. Autor zawsze kierował się przygotowanym wcześniej planem⁴, w związku z czym można przypuszczać, iż liczba „odstępów” dramatu wewnętrznego osoby mówiącej wskazuje na siedem etapów drogi, które były jej potrzebne, by odkryć ponownie obecność Boga, poszukiwanego wbrew rozpacz z wielką determinacją, i dojrzeć do owocnej z Nim współpracy. Notabene, doświadczenie obecności Wszechmocnego było nierozzerwalnie związane z poznaniem Jego woli oraz wymogiem życia zgodnego z treścią objawienia. Ostatnia część wiersza pozostawia nadzieję, iż wierność temu wezwaniu pozwoli podmiotowi zrealizować pełnię człowieczeństwa, osiągnąć osobistą doskonałość, na co wskazuje w Biblii symbolika liczby siedem.

W utworze współistnieją ze sobą dwie płaszczyzny czasowe: świat biblijny (okres po męce i śmierci krzyżowej, dzień zmartwychwstania Chrystusa) i epoka budek z wodą sodową i sokiem pomarańczowym, których nie było w czasach Jezusa na terenie Ziemi Świętej⁵; epoka przemysłu, w której człowiek „został zwyciężony przez absurd”⁶, według Podróźnego. Ponieważ pojęcie absurdu istnienia pojawiło się w latach 40. i 50. XX wieku w ramach ateistycznego egzystencjalizmu – uprawianego m. in. przez Jana Paula Sartre’a – można przypuszczać, iż podmiot liryczny jest świadkiem realiów życia po drugiej wojnie światowej. W twórczości Brandstaettera powojenny okres stanowił przejaw rzeczywistości w stanie śmierci – *szoah*⁷ – po *Holocaustie*, po wszystkich konsekwencjach związanych z ogłoszeniem śmierci Boga. Losy funkcjonującego w tym mrocznym doświadczeniu dziejowym człowieka zyskują sens w świetle sytuacji Kleofasa zmiażdżonego faktem ukrzyżowania Chrystusa, stanowiącym kres

³ B. Strzelec, *Odkrywanie Brandstaettera. Nad Pieśnią o moim Chrystusie*, Rzeszów 2004, s.23.

⁴ Tamże, s.27.

⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański. Dzieła zebrane*, Kraków 2004, s. 85-86.

⁶ R. Brandstaetter, *Księga modlitw. Dzieła zebrane*, Kraków 2003, s. 339.

⁷ Według S. Sterny-Wachowiaka dramat *szoah* był dla pisarza prawdziwym stanem istnienia rzeczywistości wyrażającym zagładę narodu żydowskiego, śmierć człowieczeństwa, właściwą apokalipsę ludzkości. Tamże, s. 8.

jego oczekiwaniu na wypełnienie obietnic mesjańskich. Tekst *Spotkania w Emaus* stanowi przykład dzieł naznaczonych profetyzmem, ujawniającym się w przeświadczeniu autora o „powtarzalności” biblijnych dramatów w losach współczesnych postaci – „na świadectwo prawdy”⁸.

Analiza i interpretacja utworu poetyckiego prowadzone będą zgodnie z zasadami hermeneutyki. Sens poszczególnych metafor będzie odkrywany dzięki przywołaniu kontekstu biblijnego i filozoficznego. W związku z tym pojawią się odniesienia do Księgi Koheleta, Izajasza, Ewangelii, myśli Gottfrieda Leibniza i Jeana Paula Sartre’a. Zgodnie z prawidłami biblijnej metodologii prezentowany wiersz omówiony zostanie w powiązaniu z innymi tekstami składającymi się na twórczość pisarza, traktującymi o podobnej tematyce⁹. W celu pogłębienia wymowy poematu posłużę się m. in. wypowiedziami Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz Jana Pawła II.

2. Od zamknięcia w bólu, rozpacz do rozmowy i posłuszeństwa Słowu Wcielonemu

Wypowiedź podmiotu lirycznego w pierwszej „odsłonie” cierpienia wskazuje na jego samoświadomość:

Wielka jest moja rozpacz. Płacę nad martwą nadzieją
- Pełzająca monada, modląca się monada,
Którą zawiodły wszystkie imiona ziemi¹⁰.

Wypowiadający określa postrzegany przez siebie stan wewnętrzny mianem rozpacz, której powodem jest bezpowrotna utrata nadziei, spowodowana zawodem w kontakcie z dostępną sobie rzeczywistością. Przeświad-

⁸ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 161-162. Twórczość pisarza, pozostając zapisem jego doświadczenia wiary i kuszenia, zyskuje uniwersalny wyraz dzięki założeniu, iż w każdym osobistym dramacie aktualizuje się biblijna „rzeczywistość prawd” – prawd obiektywnych. Z innej strony rzecz ujmując, twórczość ta jest nośnikiem biblijnych prawd i judeochrześcijańskich wartości urzeczywistniających się w życiu różnych osób. Barbara Strzelec zwróciła uwagę na podejmowane przez Romana Brandstaettera próby uniknięcia manieri pisania o sobie. B. Strzelec, *Odkrywanie Brandstaettera...*, s. 21-22.

⁹ Występujący w twórczości Romana Brandstaettera sposób powiązań tematycznych między poszczególnymi tekstami przypomina związki intertekstualne wewnątrz Biblii. Z tego powodu uprawnione wydaje się zastosowanie biblijnej metodologii polegającej na wyjaśnianiu sensu poszczególnych fragmentów Pisma Świętego poprzez przywołanie innych części danej księgi lub całej Biblii.

¹⁰ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 333.

czenie o nieodwracalności tego stanu rzeczy zawiera w słowach o płaczu nad martwą nadzieją. Kontekst całego utworu, jak również jego tytuł, odnoszący się do wydarzenia opisanego w Ewangelii, upoważniają do rozpatrywania dramatu wewnętrznego osoby mówiącej w świetle misterium paschalnego Chrystusa. Wnikliwe omówienie natury nadziei pozwoli lepiej zrozumieć wyznanie liryczne podmiotu: poznać bezcenną jej wartość oraz dowiedzieć się, jakie konsekwencje przyniosła utrata tej Boskiej cnoty (teologalnej).

Nadzieja, związana nierozzerwalnie z wydarzeniem Paschy, znamionuje życie chrześcijanina. Jest to cnota oczekiwania na dobra eschatologiczne (zbawienie i życie wieczne), która opiera się na świadectwie działającego w sercu człowieka Ducha Świętego uobecniającego miłość Bożą i uzdalniającego do jej przyjęcia i kochania jej mocą. Ponieważ Duch ten jest Duchem Chrystusa, czyni On chrześcijanina synem Bożym, sprawia, iż w Jego wnętrzu zamieszkuje Chrystus. Jest zarówno zasadą nowego życia, jak i zmartwychwstania¹¹. Doświadczenie miłującej obecności Chrystusa, bycie w relacji z Nim poprzez słuchanie Go i wypełnianie Jego poleceń, stanowi podstawę zaufania, iż mocą Jego miłości dokona się w chrześcijaninie przemiana i zmartwychwstanie ku życiu wiecznemu. Uobecniający się Bóg konstituuje proces stawania się sobą i Chrystusem jednocześnie; zaprasza do życia w komunii osób¹², przekładającej się na <<bycie dla wszystkich>>¹³ jak Chrystus. Reasumując, nadzieja zawieść nie może, jeśli opiera się na właściwie przeżywanej miłości Boga (Rz 5, 5), okazywanej hojnie bliźniemu dla Jego pouczenia i uświęcenia¹⁴.

Na podstawie wypowiedzi podmiotu lirycznego można postawić tezę, iż wypełnił on słowo o przyjęciu w sercu prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego panowaniu, ale okoliczności związane z wyznawaniem wiary (Rz 10, 9-10), dawaniem świadectwa prawdzie, doprowadziły go do zgorzzenia stanem człowieka i w konsekwencji do utraty sensu głoszenia Ewangelii, czyli chrześcijańskiej nadziei. Uzależnił swoją osobistą wierność objawionej prawdzie od otwarcia i przyjęcia jej przez innych bądź od ich wierności misterium Chrystusa. A ponieważ zawiodły go oczekiwania związane z ludźmi (pokładane w nich nadzieje!), uległ pokusie rozpacz, oderwał

¹¹ Porównaj komentarz do Rz 5, 1-5. *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania Pisma Świętego.

¹² Patrz: J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 87-88.

¹³ Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wrocław 2007, nr 28.

¹⁴ R. Brandstaetter, *Krag biblijny i franciszkański*, s. 181-182.

się od własnego doświadczenia zbawczej obecności Chrystusa i utracił „z oczu” swój własny „obraz”, stanowiący prawdę bytu, istotę człowieczeństwa. W jego miejsce „zyskał” „obraz” pustki i nicości egzystencji wraz ze wszystkimi bezbożnymi formami funkcjonowania bytu.

I tak idę przez czas, stając się coraz starszy
O całą nędzę historii
I cały widnokrąg kłamstwa,
O radę bezbożnych¹⁵.

Wracając do pierwszego przywołanego fragmentu wiersza pt. *Spotkanie w Emaus*, warto zaznaczyć, iż użyte przez „ja” liryczne określenie „pełzająca monada” wskazuje na jego świadomość doświadczenia stanu zniszczenia¹⁶ godności ludzkiej, poniżenia na skutek ulegnięcia pokusie rozpacz. Ponadto wydaje się, iż wyraz „pełzająca” jest równoznaczny ze słowem skuszona, zwiedziona przez węża, sprawcę utraty zażyłego obcowania z Bogiem (Rdz 3). Nazwanie siebie mianem modlącej się monady oznacza z kolei, iż wypowiadający te słowa prosi o przemianę siebie, o widzenie rzeczywistości nie w stanie śmierci, lecz w stanie łaski, co nierozzerwalnie wiąże się z przywróceniem nadziei.

Fundamentalnym, zaobserwowanym przez podmiot liryczny, skutkiem utraty nadziei jest redukcja człowieka – bytu osobowego stworzonego do zażyłego obcowania z Bogiem, poznania Jego miłości, łaski – do monady, bytu zamkniętego w sobie, poznającej jedynie obraz siebie¹⁷. W związku z tym postrzega siebie jako wyizolowane, samotne indywiduum wyposażone w doskonale funkcjonującą zdolność rejestrowania swoich stanów we-

¹⁵ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 333.

¹⁶ Ks. J. Tischner używał tego terminu na określenie zmarnowania wartości kultury.

¹⁷ Termin człowiek-monada wskazuje na obecność myśli Leibniza, zgodnie z którą do natury monady - <punktu metafizycznego> - należy postrzeganie rzeczywistości z jej indywidualnego punktu widzenia, jak również celowa realizacja zawartych w niej pożądań wpływających na jej sposób istnienia. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 7, Warszawa 1970, s. 77. 78. 79. W świetle wypowiedzi podmiotu lirycznego utworu *Spotkanie w Emaus* wydaje się, iż dla Romana Brandstaettera monada jest bytem zdolnym jedynie do oglądu swoich stanów świadomości – składających się na życie psychiczne – jak i do wyrażania osądu o przeżywanym przez siebie istnieniu. Nie ma wglądu w to, czym jest w istocie, dlatego też jest pozbawiona prawdziwego poznania. Ks. Jerzy Szymik, opierając się na pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI, pokazał, iż człowiek-monada wyraża tylko swój własny obraz, przeczy stworzeniu go na obraz Boga, istoty żyjącej w relacji osobowej, w której dokonuje się ciągle wychodzenie ku drugiemu, stawanie się dla niego darem. J. Szymik, *Obraz Boga...*, s. 448.

wewnętrznych, analizy i interpretacji danych, ale pozbawionego autentycznej wiedzy; posiadającego jedynie przecucie tego, kim jest naprawdę. Odczuwa dotkliwie, że nie odnajduje w sobie zasady spójności pozwalającej doświadczać mu tożsamości mimo zmieniających się zachowań i okoliczności¹⁸.

Jestem codziennie inny,
Coraz bardziej złożony i niepojęty, (...)
Tylko przeczuwam siebie. Przeczuwam¹⁹.

W innym utworze z poematu *Pieśń o moim Chrystusie* podmiot liryczny podważa autorytet mędrców, którzy „wierzą w rzeczywistość przyczyn, lecz nie wierzą w rzeczywistość prawd”²⁰. Oni to doświadczają pustki i goryczy, gdyż ani trochę nie zbliżają się do granicy poznania prawdy bytu i sensu wszystkich wydarzeń, stanów, procesów. Na ich przykładzie staje się jasne, iż poznanie intelektualne i empiryczne nie jest tożsame z poznaniem wiary, które choć jest aktem rozumowym²¹, przychodzi jednak jak światło z innego porządku Rzeczywistości, dając radość bycia sobą. Zdemaskowani w swej pseudowiedzy mędracy są nosicielami śmierci – menadami.

Mijają, mijają Menady
Jak strzaskane sarkofagi...
Można umrzeć
I nie wiedzieć, czym jest śmierć.
O, Eklezjasto, królu wędrownych namiotów,
Który wiesz, że doświadczenie nie jest poznaniem²².

Osoba mówiąca w wierszu *Spotkanie w Emaus* żyje marzeniem o twórczości, która będzie stanowiła portret własny artysty; w której wypowie się w całej prawdzie. Niestety aktualnie obserwuje, iż nazywa wciąż od nowa

¹⁸ W tych aktach samopoznania podmiotu lirycznego uwidacznia się odejście od „klasycznej” koncepcji samowiedzy monady, zgodnie z którą – zdaniem Bogusława Pazia, znawcy myśli Leibniza – rozpoznaje ona swoją tożsamość mimo zmian miejsca i czasu. B. Paż, *Filozoficzna geneza procesualizmu i ewolucjonizmu w antropologii*, s. 191. www.gilsonsociety.pl/app/download/.../B.+Paż,+Filozoficzna....pdf [dostęp 02. 09. 14].

¹⁹ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 333.

²⁰ Tamże, s. 207.

²¹ O poznaniu wiary jako o rozumowym akcie pisał za Świętym Tomaszem z Akwinu Święty Jan Paweł II. Tenże, *Fides et ratio*, Kraków 1998, nr 43.

²² R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 207. 209.

pojawiające się w niej uczucia i stany – jak biblijny Adam – ale działanie to nie odkrywa prawdy o dramacie, który się w niej rozgrywa ani nie dotyka jej głębi. Zatem wszystkie wytwory myśli okazują się fałszywe. Kompromituje twórczość powstającą w stanie rozpacz, smutku, żałoby i czerpiącą natchnienie z wyobraźni naznaczonej pustką. Zadaje pytanie:

Kto ocali ostatnie wartości,
Skoro pusta jest jaskinia
Wyżłobiona przez erozję dziejów
Na miarę Boga?²³

Podmiot liryczny w pierwszej kolejności docieka: któż zachowa pamięć o Bogu, o moralności, etyce? Następnie dopełnia obraz stanu ducha mędrców, oderwanych od fundamentalnej wiedzy o swoim życiu, określając ich wnętrza pustą jaskinią żłobioną na przestrzeni dziejów zgubną teorią propagującą śmierć Boga.

W *Innych kwiatkach świętego Franciszka z Assyżu* Roman Brandstaetter powrócił do motywu degradacji współczesnego człowieka w wymiarze społecznym:

Systematyczne odczłowieczanie człowieka rozpoczęło się z początkiem rewolucji technicznej w drugiej połowie XIX wieku i trwa z krótkimi przerwami, będącymi raczej odskocznia niż refleksją, po dzień dzisiejszy, i wciąż przybiera na sile. Ukoronowaniem wszystkich naszych zdobyczy cywilizacyjnych jest rozpad wartości moralnych, wyobcowanie człowieka z jego środowiska, zanik osobowości, jej golemizacja, strach przed jutrem przy równoczesnej stabilizacji materialnej, niepokój i zanik sumienia, <śmierć> Boga²⁴.

Wyznanie liryczne w drugiej „odślonie” cierpienia zawiera specyficzną wizję niebios.

Nie ma w niebiosach daktylowych palm,

²³ Tamże, s. 334.

²⁴ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 552. Czesław Miłosz nazwał tworzenie w XX w. państw programowo świeckich oraz promowanie „światowych trendów umysłowych zdominowanych przez postawy ateistyczne i racjonalistyczne, odrzucające teologiczny i metafizyczny aspekt osobowości jednostki, kultury i historii (...), <<erozją wyobraźni religijnej>>, upatrując w nich istotę XX w. i prawdopodobną przyczynę obecnych i przyszłych kataklizmów społecznych”. J. Pyszny, A. Zawada, *Literatura XX wieku*, Wrocław 1999, s. 35.

Są tylko krzyże, gwoździe i ocet,
I krzyk aniołów, wiszących jak szarańcza
Nad pustą ziemią²⁵.

Powstało wyobrażenie na miarę doświadczenia okrucieństwa, przemo-
cy; projekt zrozpaczonej duszy pozbawionej nadziei, porażonej zaobser-
wowanym zniszczeniem człowieczeństwa ujawniającym się w przestrzeni
życia społecznego. Człowiek wierzący może wyczuwać u siebie pokusę tak-
iego patrzenia na obietnice wiecznej szczęśliwości, jak i obserwować ten
sposób widzenia u innych.

W trzeciej „odślonie” cierpienia osoba mówiąca ujawnia zniechęcenie
uprawianiem twórczości pretendującej do roli wykładni prawd ostatecz-
nych. Ponieważ postrzega ludzi sobie współczesnych jako zupełnie obo-
jętnych na Boże obietnice i groźby, nie widzi sensu uprawiania biblijnego
profetyzmu.

Wypędź ze mnie, Boże, wycie biblijnych wersetów
I kudłate łby proroków i sędziów²⁶.

Dla wyrażenia myśli o chęci odstąpienia od dotychczasowego zajęcia
wypowiadający posłużył się obrazem doliny Jozafata, w której – w świetle
słów Joela²⁷ – miałyby odbyć się sąd ostateczny nad ludami ziemi. Chce w jej
przestrzeni zająć się zwykłymi potrzebami „przechodniów”; będzie gasić
pragnienie wiedzy dnia powszedniego, zamiast mówić o wyższych warto-
ściach i odpowiedzialności za ich pielęgnowanie i przekazywanie; przemil-
czać naukę o krzyżu, gdy dostępna jest jedynie wizja bezsensownego cier-
pienia i nieuchronnej śmierci.

Wyznanie liryczne w czwartej „odślonie” cierpienia zawiera informację
o podjętej przez mówiącego decyzji o udaniu się do miasteczka, gdzie nie
ma miejsca na roztrząsanie bolących zagadnień, gdzie obojętność miesz-
kańców na dylematy człowieka wierzącego jest tak wielka, że staje się zna-
kiem ich tożsamości. Przylega do ich twarzy niczym „święty spokój”.
Rzekoma prostota tych ludzi okaże się jeszcze jednym fałszem, ku któremu
wypowiadający skierował swój wzrok. Proces weryfikacji zajdzie w jednej
z gospód na terenie Emaus: niezajmowanie się problemem zła nie chroni

²⁵ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 334.

²⁶ Tamże, s. 335.

²⁷ Jl 4, 1-2, 12.

od niego, a tym bardziej nie czyni cnotliwym.

Podmiot liryczny, będący jednocześnie bohaterem opowiadanych przez siebie zdarzeń, zostaje zagadnięty w drodze do Emaus przez podążającego za nim Podróżnego. Wobec Niego odsłania powód swego smutku:

<<Umarła moja nadzieja. I wielka jest moja rozpacz.
Ludzie są źli. Panie Podróżny,
Ludzie mają wilcze kły i patrzą spode łba,
Są producentami gwoździ, gąbek i octu
I sadzą lasy, które potem ścinają na krzyże.(...)
Twarz człowieka jest jaskinią,
Przywaloną kamieniem,
W której umarł Bóg>>²⁸.

Wypowiadający skargę bohater utworu upatruje przyczynę swojego cierpienia w obcowaniu z ludźmi wybierającymi zło. Twarz człowieka – objawiająca człowieczeństwo – okazuje się jaskinią przywaloną kamieniem, w której umarł Bóg. Kamienna maska obojętności, spoczywająca na obliczu ludzkim niczym kamień nagrobny zakrywający wejście do pieczary, skrywa śmierć sumienia, martwość wewnętrzną. Ostatnie pojęcia pojawiły się pod wpływem kontekstu innego utworu literackiego Romana Brandstaettera, w którym wybór zła utożsamiony został z zagłuszeniem Głosu sumienia. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest jego śmierć i przemiana sanktuarium, w którym słyhać głos Boga,²⁹ w otchłań³⁰ (*Pustynia. III Ucieczka*), można również powiedzieć w jaskinię zbójców (Jr 7, 4-11)³¹.

Skarga wypowiedziana na samym początku wyznania przypomina lament kości z wizji proroka Ezechiela, jak również grobów pozbawionych Ducha Bożego, doświadczających przekleństwa opuszczenia przez Tego, który nie zapobiegł zagładzie Izraela (Ez 37, 11-14)³².

²⁸ Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 336.

²⁹ Rozważania dotyczące sumienia pojętego jako sanktuarium, w którym słyhać głos Boga, można odnaleźć w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* nawiązującej do nauki II Soboru Watykańskiego. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Wrocław 1998, nr 54. 55.

³⁰ Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 234.

³¹ W egzystencjalnej lekturze tego fragmentu prorocstwa można odczytać prawdę o zbezczeszczeniu świątyni ludzkiego serca.

³² W obrazie tym Roman Brandstaetter odkrył prawdę o *Holocaustie* i wymóg oczekiwania na wypełnienie obietnicy zbawczej interwencji Jahwe. O złożonym znaczeniu tego widzenia w życiu pisarza wypowiedziałam się w artykule: E. Bednarczyk-Stefaniak, *Kroniki Asyżu. Droga do Asyżu*, w: Roman Brandstaetter-śpiewak *Najświętszej Maryi Panny*, red. J.K. Pytel,

Posłużenie się biblijnym obrazem jaskini i grobu na określenie ludzkiej twarzy, ciemnej i puste, nie miało na celu wskazania na dramat Wielkiej Soboty w życiu człowieka wierzącego – odczucia oderwania od Boga, bolesnego opuszczenia potęgującego głód Jego obecności³³ – ale na dramat świadomego odrzucenia życia w relacji z Nim, słuchania Go i realizowania Jego wezwania. To metafora wskazująca na „puszczanie mimo uszu” Głosu sumienia; życie, jakby Boga nie było. Potwierdzeniem tej interpretacji są kolejne słowa podmiotu lirycznego, który obawia się takiej właśnie prawdy o człowieku: że za zasłoną obojętności nie ma żadnego oczekiwania na łaskę zbawienia, tylko nicność. Pyta:

Któż odwali kamień z twarzy Człowieka?
A potem się okaże, że twarz jest pusta³⁴.

Nawet jeśli znajdzie się ktoś, kto podejmie trud poruszania sumienia, budzenia ze snu śmierci, jego wysiłek nie gwarantuje uwrażliwienia człowieka na piękno obecności Chrystusa, prawdę Jego zbawczego działania.

Wypowiadający zadaje Podróżnemu kolejne pytanie: gdzie ukrył się Ten, który jest ostatnią nadzieją umierających i opuszczonych, współcierpiącym z nimi solidarnie aż do utożsamienia; którego ślad widział niegdyś w ludziach pragnących wybawienia od śmierci wiecznej, doświadczających głodu miłującej obecności Boga na miarę Łazarza³⁵. Poetycka metafora Calunu, po którym nie ma śladu w grobie, wyraża nieobecność w człowieku myśli o zbawczej śmierci Jezusa jako dziedzinie nieprzydatnej do codziennej egzystencji.

Kontekst utworu *Dwaj uczniowie zmawiają w Emaus litanię* pozwala przyjąć, iż przywołana przez osobę mówiącą w wierszu pt. *Spotkanie w Emaus* sytuacja – wyrażająca się w dążeniu do „świętego spokoju” – nosi znamiona ucieczki dwóch uczniów ze Świętego Miasta. Ucieczka wypowiadającego motywowana jest jednakże zwątpieniem nie tyle w zbawcze działanie Mistrza, co w sens głoszenia Ewangelii ze świadomością, że zła wola

„Colloquia Disputationes” 2009, s. 151-181.

³³ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 459-460.

³⁴ Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 336.

³⁵ W dramacie *Powrót syna marnotrawnego* główny bohater określił siebie – człowieka umarłego na skutek zmarnotrawienia łaski – mianem Łazarza pragnącego zbawienia. „Dobrze się stało, że wrócili do mnie ludzie z Biblii i Ewangelii, nieszczęśliwi i biedni, Tobiasz ślepy i Hagar odtrącona, Matki Bolesne, Łazarze łaknący zbawienia, jak ja! Jak ja!” R. Brandstaetter, *Powrót syna marnotrawnego*, Warszawa 1948, s. 191.

człowieka może stawić nieprzewycięzalny opór bezinteresownej miłości Zbawiciela, której daje się świadectwo.

W powieści *Jezus z Nazarethu* Romana Brandstaettera ukazana została sytuacja dwóch uczniów Chrystusa zmierzających do Emaus. Oni również doświadczyli boleśnie pustki i żaloby po śmierci Mistrza. W przywołanym utworze Halfi (Kleofas) porównał pustkę swojego serca i serca Barucha do pustego grobu Chrystusa. Ich towarzysz podróży „doszedł do wniosku, że oni wszyscy – apostołowie i uczniowie osieroceni przez Jezus ben Josef – są pustymi jaskiniami, ograbionymi nawet z ostatnich szczątków złudzeń”³⁶. Niemoc Rabbiego wobec zła stała się przyczyną zwątpienia w Jego godność i zdegradowania Go do osoby „zwykłego” proroka. „A tą innością, przed którą uciekli, były ich wyobrażenia o Rabbim, który był prorokiem wielkiej mocy, i niczym więcej, a oni, sami o tym nie wiedząc, przypisywali Mu przeznaczenie wyższe od proroka, przeznaczenie wyższe od Sługi Jahwe, od Kodesz Jahwe, a może nawet od Mesjasza, a gdy się okazało, że nie był ani Sługą Jahwe, ani Kodesz Jahwe, ani Mesjaszem, załamali się i stali się jak pusty grób. Oto przed czym uciekli: przed swoim błędnym wyobrażeniem o Rabbim”³⁷.

Odniesienie do tetralogii pokazuje, iż skupienie się podmiotu lirycznego na ateizmie i nihilizmie współczesnych doprowadziło go do utraty nadziei, a w rezultacie do poczucia pustki.

Płacz nad martwą nadzieją, niemotywujący do błagania o jeszcze potężniejszą łaskę, i chęć wycofania się z obranej wcześniej drogi uprawiania metafizyki są wyrazem działań bytu zamkniętego w bólu, rozpacz, niezdolnego do samodzielnego odkrycia w doświadczeniu zranienia zatwardziałością innych drogi wyjścia z kryzysu nadziei. „Ostatnią deską ratunku” okazuje się wejście w dialog z Podróżnym, który odrywa uwagę płaczącego od przyczyny żaloby i kieruje ją w stronę poetyckiej modlitwy skompilowanej z Pieśni Sługi Jahwe, przechodzącego doświadczenie opuszczenia przez Boga, i nowotestamentowej sceny piania koguta pokazującej zdradę uczniów Jezusa w czasie, gdy ofiarował się za ich zbawienie, czynił dzieło Odkupienia. W śpiewie Podróżnego pojawia się motyw dobrego pasterza, ale nie uległych mu owiec, tylko „piwnic, kanałów, katakumb i zaszczurzonych podziemi, gwizdzących litanie”³⁸, czyli zdegradowanych form bytu ludzkiego. Podkreślona została wierność pasterza po-

³⁶ R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 4, Kraków 2005, s. 687-688.

³⁷ Tamże, s. 688.

³⁸ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 337.

wziętemu zamiarowi. Nie uciekł przed cierpieniem i pokazał głębię miłości i przebaczenia dla zdrajców i oprawców. Wyrażona w pieśni skarga Sługi: <<Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił...>> - nie ma nic wspólnego z zarzutem, oskarżeniem Boga o rzeczywistą nieobecność w jego traumatycznym doświadczeniu. Dzięki ufności, którą posiada On w stopniu heroicznym, opuszczenie przyjmuje jako akt ukrycia się Boga i milczenia, by ujawniła się w nim czysta radość pełnienia Jego woli, którą przyjął dobrowolnie i z miłością.

Podróżny przepowiada również ujawnienie świadectw męczeńskiej śmierci ludzi, którzy wytrwali do końca w wierze i oddali chwałę Bogu, uwielbili Jego imię, zachowując sens swojej wiary w obliczu okrucieństwa i zatwardziałości katów. Temat odkupieńczej ofiary człowieka, umierającego w zjednoczeniu z wolą Bożą i śpiewem na ustach, podjął Brandstaetter w utworze *Chrystusowe męczeństwo błogosławionego ojca Maksymiliana Kolbego*³⁹.

W piątej „odsłonie” cierpienia wypowiedającego Podróżny bardzo wyraźnie daje rozmówcy do zrozumienia, iż nie zwiastuje mu swoją pieśnią czasu prześladowania i męczeństwa kładącego pieczęć na jego życiu. Nie ujmuje jego osobistego dramatu w kategoriach urzeczywistnienia Chrystusowej ofiary, wydania siebie na śmierć. Kiedy zwraca się do niego po imieniu – zawierającym w Biblii najgłębsze powołanie – nie nazywa go imieniem żadnego ze znanych męczenników: ani Piotrem, skałą, ani Maksymilianem, wiernym franciszkańskim kapłanem, tylko Kleofasem niewidzącym sensu swojego „chodzenia” za Mistrzem.

Nieznajomy okazuje się być kimś wyjątkowym. Określa – zgodnie z obserwacją wypowiedającego – współczesnego człowieka jako byt zarażony nihilizmem i zwyciężony przez absurd. Jawi się jako ktoś zaznajomiony z twierdzeniem egzystencjalizmu ateistycznego, iż istnienie określa istotę, co wyklucza prawdę obiektywną, transcendencję⁴⁰. W praktyce teza ta

³⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 157-158. W jednej z księzek biograficznych, autorstwa W. Kluza, zgromadzony został materiał wskazujący na prawdziwość słów wiersza Brandstaettera, iż ojciec Maksymilian śpiewał w komorze głodowej pieśni. W. Kluz, *47 lat życia*, Niepokalanów 2001.

⁴⁰ „Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł. Człowiek jest poza tym nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim chce być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. (...) Człowiek przede wszystkim będzie tym, co stanowi realiza-

postuluje życie wbrew świadectwu Biblii, iż człowiek jest ojczyzną Boga⁴¹, który ma prawo kształtować go według swej woli, objawionej bezpośrednio w Słowie Wcielonym przemawiającym w sercu człowieka⁴² i z kart Ewangelii.

Współczesny Kleofas dzięki temu, że pozwolił Nieznajomemu przemówić do siebie słowami Sługi Jahwe, które skonfrontował ze świadectwami męczenników, otworzył się na objawioną mu prawdę, że Jezus Chrystus umarł za niego, by on mógł doświadczyć ogromu miłości, że zmartwychwstał, by on mógł żyć w komunii z Bogiem, wybawiony od traumy samotności. Podmiot liryczny rozpoznał swój własny dramat, gdy został on naświetlony przez urzeczywistniającą się w jego życiu prawdę Ewangelii, co wyrażone zostało w tekście w poetyckim obrazie intymnego spotkania mówiącego z Podróżnym. W rzeczywistości to Duch Święty pouczył go o wszystkim, co się w nim dzieje. Nieznajomy uprzytomnił podmiotowi, że nie jest monadą, a poczucie dezintegracji może pokonać dzięki radykalnej zmianie postawy z obserwatora w kontemplatyka partycypującego w zakrytej dla wzroku widza rzeczywistości⁴³, a następnie dającego świadectwo prawdzie ewangelicznej, że Chrystus pozostał żywy w sposób substancjalny w eucharystycznym Chlebie. Można zatem adorować w tym znaku Jego autentyczne oblicze wyrażające prawdę: <<A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata>> (Mt 28, 20)⁴⁴.

Mistyczne poznanie dokonało się w „podejrzanej” gospodzie w Emaus,

cję jego woli”. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27. 28. Tekst ten rozwija tezy zawarte w szkicu *Byt i nicość* tego samego autora. J. Danielou zauważył, iż człowiekowi ceniącemu sobie ponad wszystko realizację swej woli sprzyja teoria mówiąca o „śmierci” Boga, o bezgranicznej samotności człowieka. „Sartre, opracowując metafizycznie nietzscheański temat śmierci Boga, jako warunku egzystencji człowieka, wykazuje w przedmowie do swojego <<Descartes`a>>, że egzystencja jest czymś identycznym z wolnością twórczą, zatem, że człowiek istnieje tylko wtedy, jeśli jego wolny akt jest początkiem absolutnym i jeśli żadna istota nie poprzedza istnienia”. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, tłum. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 58-59.

⁴¹ R. Brandstaetter często podejmował w swej twórczości motyw człowieka-ojczyzny Boga. Odnosi się on niewątpliwie do prawdy o zamieszkiwaniu Boga w sercu człowieka wyrażonej przez Ojca Kościoła św. Augustyna. <<Wejźdź w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda>>. W. Tatariewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, s. 183.

⁴² W twórczości R. Brandstaettera serce jest synonimem sumienia, jest wyznacznikiem człowieczeństwa.

⁴³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Znak, Kraków 1995, s. 144-145.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, Katowice 2003, nr1. O adoracji, kontemplacji <<eucharystycznego oblicza>> Chrystusa w kontekście doświadczenia Jego obecności pisał Jan Paweł II. Tamże, nr 6. 7.

gdy Podróżny przełamał chleb i dał się przez „chwilę, która jest wiecznością” rozpoznać jako Chrystus łamiący w Wieczerniku chleb na pamiątkę wydania siebie samego za zbawienie ludzi. Pamiątka oznacza oczywiście uobecnienie tajemnicy Odkupienia⁴⁵. Nie sposób nie przywołać w miejscu tym osobistego świadectwa Romana Brandstaettera zawartego w autobiograficznym utworze *Krąg biblijny*. Napisał on, iż doświadczył urzeczywistnienia ewangelicznej sceny rozpoznania Chrystusa przez uczniów w Emaus w chwili skosztowania polskiego chleba w hali przygranicznego dworca w Zebrzydowicach po kilku latach wojennej tułaczki poza ojczyzną. Namacalna obecność chleba – wraz z całą paletą najpiękniejszych odniesień – wywołała w nim wzruszenie, w którym można dopatrywać się mistycznego przeżycia potwierdzającego substancjalną obecność Boga w eucharystycznym Chlebie, rozdawanym w komunistycznej Polsce⁴⁶.

Szósta część utworu *Spotkanie w Emaus* pokazuje, iż doświadczenie mistyczne niejako wprowadziło podmiot liryczny w zaśluchanie w pieśń Chleba, która jest wypowiedzeniem Dawcy rozpoznawczego znaku, uobecnieniem Wcielonego Słowa. To Chrystus pokazuje sposób życia: trzeba chwalić Pana, który niegdyś wyświadczył dobro mówiącemu i otworzył oczy na prawdę o zbawieniu, dając radość.

Chwal Pana,
 Który przewyciężył własną śmierć
 I ocalił cię od samotności,
 Albowiem twoja samotność
 Jest pozorna, gdyż jest fragmentem
 Jego obecności.
 Chwal Pana,
 Który przyjął twój głos
 Jak wycie nawróconego wilka
 i przyjął twoją modlitwę⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, nr 11.

⁴⁶ Patrz utwór: *Emaus w Zebrzydowicach*. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 103-104. R. Brandstaetter napisał, iż przynajmniej trzy razy w ciągu życia: „Przeszłość zespolona z terażniejszością tworzyła [...] we mnie jakąś wtórną rzeczywistość, która potwierdzała prawdę zarówno tego, co było, jak i tego, co jest.” R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 494. Pisarz kierował się wrodzoną „(...) skłonnością do jedności czasu, miejsca i akcji. Zresztą wyznawany przeze mnie czas (...) odmierzam treścią, którą w sobie zawiera, dlatego dla mnie dwa zdarzenia, nawet od siebie odległe w czasie, jeżeli wyrażają identyczną treść, dzieją się zawsze równocześnie.” Tamże, s. 62.

⁴⁷ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 339-340.

Podsumowując, podmiot mówiący miał nie tyle smucić się nad złem tkwiącym w człowieku opornym na nawrócenie, co świadczyć pieśnią uwielbienia i uczestnictwem w Eucharystii o cudzie obecności w sobie Tego, który przewiązuje rany i rozwiązuje grzechy, i wypełnia pustkę, „I wszystkim ludziom, rzeczom i pojęciom nadał imiona”⁴⁸. Otrzymał znak Chleba, by zrozumieć, iż jego życiowym zadaniem jest nie tyle przelanie krwi za innych, ale stawanie się dla nich znakiem nadziei przez dawanie świadectwa o zbawczym działaniu Boga w sobie. W ten sposób będzie podtrzymywał pamięć o dziele Odkupienia i o Podróżnym, który zwrócił się do niego po imieniu i nazwał po imieniu ukrytą w nim prawdę. W rzeczywistości przyjęcie z dziękczynieniem prawdy o zbawieniu, bezinteresowne głoszenie jej, pozwolenie, by Bóg działał w świadku zbawienia, mieści się całkowicie w pojęciu prawdziwej adoracji (wielbienia) Boga równoznacznej z doskonałą chrześcijańską ofiarą⁴⁹.

W wypowiadającym dokonało się oczyszczenie mające na celu ukazanie prawdziwego źródła nadziei. Zobaczył, iż Bóg uniezależnił wielkość swego daru – swej zbawczej obecności – od dyspozycji i kondycji człowieka i obdarowuje w sposób wolny każdego, kto otworzy się na przemieniającą moc Jego miłości⁵⁰. Poznał również, że miłość wszechmocnego Boga może wyrazić się w trudnej zgodzie na wolny wybór człowieka odrzucającego Głos sumienia.

3. „Owoc” duchowości eucharystycznej – udział w kapłaństwie powszechnym; twórczość w ramach ewangelizacji

Siódma „odsłona” dramatu wewnętrznego podmiotu lirycznego, rozpatrywana w świetle pieśni Podróżnego i pieśni Chleba, pokazuje, iż można uczynić kryzys nadziei elementem nocy odkupieńczej⁵¹, jeśli w swoim osobistym cierpieniu pokusy rozpaczy rozpozna się zaproszenie do dziękczynienia za swoje uzdrowienie i zbawienie wobec tych, którzy na sposób zawiniony niosą w sobie piekło nieobecności Boga lub zmagają się z poku-

⁴⁸ Tamże, s. 339.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 297. 298. 304.

⁵⁰ Tamże, s. 297.

⁵¹ Terminem tym posłużył się karmelita bosi. On też obszernie wyjaśnił, że każde cierpienie związane z sensem życia może stać się elementem nocy odkupieńczej, cierpieniem przynoszącym komuś zbawienie, nadzieję zbawienia. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, s. 102-122.

są niewiary, ateizmu, nihilizmu. Wówczas zetknięcie się z tymi sposobami istnienia przestanie być niszczące. Zrodzi świadomość współodczuwania będącego podstawą prawdziwego niesienia nadziei. Świadek uobecnionej miłości miłosiernej, wyśpiewując hymny i pieśni na cześć Zbawcy, staje się bezinteresownym darem dla innych, odnajdując w tym prawdę bytu, czyli siebie samego⁵². Dziękczynienie i zdolność obdarowywania sobą wyraża przemianę z bytu zasklepionego w sobie w byt otwarty żyjący w komunii⁵³; mieści się w pojęciu duchowości eucharystycznej⁵⁴.

Chlebem, który wypowiedający miał zanieść do Jerozolimy – opuszczonej przez siebie w stanie rozpaczy – miała być na równi z Ciałem Pańskim Biblia stanowiąca źródło inspiracji twórczej, ukazująca chociażby Ostatnią Wieczerzę i uczniów z Emaus oraz doksologiczny Psalm 150. Taką interpretację podsuwa kontekst wypowiedzi narratora *Kręgu biblijnego*, który powiedział: „...przyjmując z kapłańskiej ręki Chleb Aniołów, zawsze wraz z Nim przyjmuję Chleb obu Testamentów”⁵⁵. Wypowiedź ta zyskuje uzasadnienie w świetle wizji proroka Ezechiela spożywającego z rozkazu Jahwe zwój Świętej Księgi, która stała się w jego ustach słodka jak miód. Tekst ten zamieszczony został przez pisarza w autobiograficznym utworze *Krąg biblijny*⁵⁶. Notabene, piewca miłości miłosiernej pragnął, by ustanowiono oficjalne święto spożywania Pisma Świętego, czyli dogłębnego „przeżywania” i „wchłaniania” jego treści, by zaspokajały najdotkliwszy głód: głód Bożej miłości. Wypowiadający, wypełniając nakaz chwalenia Boga „prozą, wierszem lub dialogiem”⁵⁷, wpisał się we franciszkańską tradycję czynienia twórczości przedpolem Ewangelii, przestrzenią uobecnienia łaski, którą można przyjąć bądź odrzucić⁵⁸.

Streszczenie

Tytuł artykułu sugeruje, iż podjęty zostanie w nim temat traktujący o exodusie bytu zamkniętego i passze, czyli przejściu „starego człowie-

⁵² Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 7, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997.

⁵³ Rozważania te zainspirowane zostały treściami pochodzącymi z artykułu: J. Szymik, *Obraz Boga*, s. 446-448.

⁵⁴ Duchowość eucharystyczna rozumiana jest jako chrześcijańska adoracja (ofiara).

⁵⁵ Tenże, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 183.

⁵⁶ Tamże, s. 109-113.

⁵⁷ R. Brandstaetter, *Księga modlitw*, s. 339.

⁵⁸ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, s. 399-400.

ka” do nowego życia dzięki wejściu w dialog z ukrytym Bogiem. Podczas procesu ukierunkowanego na przemianę sposobu istnienia dokona się oczyszczenie z fałszywego pojmowania źródła chrześcijańskiej nadziei. Temat ten zajmuje wiele miejsca w twórczości Romana Brandstaettera. Analiza i interpretacja utworu poetyckiego Spotkanie w Emaus prowadzone będą zgodnie z zasadami hermeneutyki. Sens poszczególnych metafor będzie odkrywany dzięki przywołaniu kontekstu biblijnego i filozoficznego. W związku z tym pojawią się odniesienia do Księgi Koheleta, Izajasza, Ewangelii, myśli Gottfrieda Leibniza i Jeana Paula Sartre’a.

Słowa kluczowe: *Monada, pustka, prawda bytu, zbawienie, eucharystyczny Chleb.*

**From the lonely, despairing to the open
being adoring the Eucharistic sign of Presence.
Study of Roman Brandstaetter’s article entitled
The meeting in Emaus.**

Summary

The title of the article suggests that the theme of the exodus of closed existence and passage, or the transition of the „old man” to a new life through the entrance into dialogue with the hidden God, will be addressed. During the process of transforming the way of existence, purification from the false understanding of the source of Christian hope will be cleansed. This theme occupies a lot of place in the work of Roman Brandstaetter. Analysis and interpretation of poetry The meeting in Emaus will be conducted in accordance with hermeneutic principles. The meaning of individual metaphors will be discovered by evoking the biblical and philosophical context. Accordingly, references will be made to the Book of the Kohelett, Isaiah, the Gospel, the thoughts of Gottfried Leibniz and Jean Paul Sartre.

Key words: *Monad, emptiness, truth of being, salvation, Eucharistic Bread.*

BERNADETTA PUCHALSKA-DĄBROWSKA

OBRAZY SCENICZNE BŁ. BOLESŁAWY LAMENT I ICH PRZESŁANIE

Treść: Wprowadzenie; 1. Mądre i głupie panny; 2. Święta Łucja; 3. Na uroczystość Chrystusa Króla.

Wprowadzenie

Błogosławiona Bolesława Lament posiadała wykształcenie umożliwiające jej wyrażanie na piśmie doświadczeń życia i doznań wewnętrznych¹. Zaangażowana w działalność zakonotwórczą, formacyjną i apostołską nie dysponowała zbyt dużą ilością wolnego czasu. Potrafiła jednak znaleźć chwile przeznaczone na korespondencję prywatną i urzędową oraz redagowanie innych pism². Zasadniczy ich zręb stanowią, według klasyfikacji dokonanej przez o. Joachima Romana Bara, listy (adresowane do różnych osób, głównie w kwestiach dotyczących zgromadzenia, okólniki), wskazania ascetyczne (ujęte w formę trzynomowego *Dyrektorium* – komentarza do konstytucji), modlitwy (*Akt ofiarowania się*, *Akt dziękczynienia i poświęcenia się Najświętszej Rodzinie*), przemówienia (z okazji jubileuszu Zgromadzenia), myśli (wypowiedziane przez Błogosławioną przy różnych okazjach i zebrane przez siostry, kapłanów i wychowanki) oraz, będące przedmiotem niniejszej refleksji,

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska – dr hab., prof. nadzw., kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Absolwentka filologii polskiej i angielskiej. Zainteresowania naukowe – dawna proza polska i angielska (piśmiennictwo religijne i wspomnieniowe), teologia duchowości, zagadnienia interdyscyplinarne.

¹ *Wybór pism Bolesławy Lament*. Przygotował do druku J.R. Bar, Zgromadzenie SS. Misjonarek Św. Rodziny 1975, s. 65.

² Tamże, s. 65.

obrazy sceniczne³.

Wspomniana forma literacka pełniła znaczącą rolę wychowawczą w placówkach prowadzonych przez Zgromadzenie. Od samego początku istnienia instytutu (jeszcze pod nazwą Towarzystwa św. Rodziny), organizowanie przedstawień religijnych, związanych zwłaszcza z obchodami Bożego Narodzenia, stało się częścią jego tradycji⁴. Inscenizacje te, zwane jasełkami, na terenie Rosji wystawiano w języku polskim w prowadzonych przez siostry placówkach oświatowych. Ich uczestnikami były same uczennice oraz ich rodziny. W okresie pierwszej wojny światowej, kiedy możliwa była swoboda tego rodzaju działalności, teksty jasełek tłumaczono na język rosyjski, zaś ich reżyserią zajmowała się jedna z kandydatek do zgromadzenia – była artystka teatralna⁵. Według relacji m. Łucji Czechowskiej, w Petersburgu wykonywano je „w sali parafialnej przy kościele św. Katarzyny wobec Rosjan nawróconych na religię katolicką, wywołały wprost entuzjazm wśród publiczności. Była to dla nich nowość – „jasełka”, które wykonano w pięknym języku rosyjskim, a więc dobrze przez nich pojęte”⁶. Zainteresowanie wspomnianą formą wykazywała także ludność prawosławna, wyrażając wdzięczność za dostarczenie jej głębokich przeżyć religijnych. W zeznaniu m. Marii Chrzanowskiej, złożonym dla potrzeb procesu beatyfikacyjnego bł. Bolesławy, padają znamienne słowa: „(...) dla niektórych był to początek nawrócenia”⁷. Przekonana o duchowych korzyściach płynących z inscenizacji, Matka Założycielka organizowała je także poza okresem Bożego Narodzenia i poza salą szkolną. Matka Maria Chrzanowska wspomina koncerty w jednym z teatrów⁸, natomiast jedna z byłych wychowanek, Maria Chudzińska – występy artystyczne w Ognisku Polskim: „(...) nie należały do rzadkości. Wieczory muzykalno-wokalne, „jasełka” i różne inne przedstawienia odbywały się przy pełnej widowni”⁹. Dawna wychowanka Zgromadzenia, Felicja Sylwanowicz, zeznała: „Teksty,

³ Tamże, s. 66-69.

⁴ A.T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament (1862-1946), założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny*, Warszawa 1990, s. 111.

⁵ Tamże, s. 112.

⁶ Tamże, s. 112.

⁷ Tamże, s. 112.

⁸ Tamże, s. 112.

⁹ Tamże, s. 112.

pamiętam, pisała Matka Przełożona, ona też uczyła nas ról. Grałyśmy przeważnie w wynajętych salach. Byłam i jestem przekonana nadal, że Matka miała wielkie zdolności aktorskie, a przy tym (...) dużo cierpliwości i stanowczości”¹⁰. Zapotrzebowanie na przejrzyste w treści i stosowne do okoliczności udratyzowane teksty było wówczas bardzo duże¹¹, zaś samej tego rodzaju działalności przyświecał cel ożywienia życia religijnego oraz uwrażliwienie wykonawców i publiczności na wartości nadprzyrodzone¹². Również po sprowadzeniu się Misjonarek Świętej Rodziny do Polski inscenizacje, przedstawiane przez wychowanków sióstr, cieszyły się popularnością, o czym świadczy m. in. wypowiedź jednego z mieszkańców Ratowa: „jasełka grane przez dziewczęta były tak piękne, że nawet Żydzi z Radzanowa prosili, aby były powtórzone”¹³. Akademiami oraz tzw. „żywymi obrazami” urozmaicano różne uroczystości państwowe i kościelne, rozbudzając uczucia religijne oraz patriotyczne¹⁴. Młodzi wykonawcy chętnie uczyli się ról, zaś mieszkańcy miast licznie uczestniczyli w przedstawieniach, włączając się np. we wspólne śpiewy¹⁵.

Błogosławiona Bolesława posiadała zapewne sporą ilość stosownych tekstów przeznaczonych do realizacji celów pedagogicznych w danej placówce zakonnej czy wychowawczej; w sytuacji, gdy zakup lub wypożyczenie okazywały się utrudnione, sama podejmowała się ich redagowania¹⁶. Zachowane do dzisiaj obrazy sceniczne nie posiadają większej wartości literackiej, stanowią jednak przykład sposobu, w jaki autorka interpretowała prawdy moralne i religijne¹⁷. W przekonaniu cytowanej wyżej Felicji Sylwanowicz, celem Bolesławy Lament była m. in. odpowiednia formacja młodzieży, a także rodziców¹⁸.

Teksty będące przedmiotem niniejszego opracowania cechują się różnorodnością pod względem tematycznym i objętościowym, różna

¹⁰ Tamże, s. 112.

¹¹ Tamże, s. 69.

¹² Tamże, s. 200.

¹³ Tamże, s. 200.

¹⁴ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁵ A.T. Gronkiewicz, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w latach 1939-1947*, wyd. Zgromadzenie SS. Misjonarek Świętej Rodziny 1979, s. 74.

¹⁶ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁷ Tamże, s. 69.

¹⁸ Tamże, s. 111.

jest także ich podstawa źródłowa i przeznaczenie. Obraz *Mądre i głupie panny* nawiązuje do znanej przypowieści z Ewangelii (Mt 25, 1-13). *Święta Łucja* – niewielki utwór składający się tylko z jednej sceny – wykorzystuje legendarny wątek przesłuchania i kaźni popularnej świętej i przypuszczalnie przeznaczony był do wystawienia w dniu jej wspomnienia, 13 grudnia. Najbardziej rozbudowana spośród analizowanych form, *Na uroczystość Chrystusa Króla*, wykazuje – zgodnie z formułą tytułową – ścisły związek z konkretnym wydarzeniem roku liturgicznego. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel analizę treści i przesłania poszczególnych utworów¹⁹.

1. Mądre i głupie panny

Historia ewangelicznych panien roztropnych i nierozsądnych zostaje przez autorkę znacznie rozbudowana w stosunku do inspirującego ją przekazu i przybiera formę udratyzowanego przedstawienia składającego się z czterech scen. Ich akcja rozgrywa się – zgodnie z zamieszczonymi w tekście didaskaliami – w „ogrodzie lub wnętrzu sali”. Pierwszy spośród wymienionych typów przestrzeni przywodzi skojarzenia z miejscem akcji *Pieśni nad Pieśniami*, stanowiąc, tym samym, niejako naturalny obszar zdarzeń z udziałem bohaterek noszących imiona biblijne, oczekujących przybycia oblubieńca. Perspektywa zamążpójścia jednej z nich, Salome, prowokuje do dyskusji ogniskującej się wokół dwóch odmiennych idei miłości: ziemskiej, wyrażającej się poprzez związek dwojga ludzi i nadprzyrodzonej, przybierającej formę oblubieńczej relacji pomiędzy Chrystusem a wybraną duszą:

Rebeka: Ja wam mówię, że szczęśliwa Salusia,
Która dziś wchodzi w dom swego mężusia.

Maria: Rebeko, nie podzielam twego zdania,
Wszak nasze serce zdolne ukochania
Tego, co wieczne, nieśmiertelne.

¹⁹ Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu oraz poczynione w obrazie Stary i Nowy Rok aktualizacje (tekst dostępny w Archiwum Zgromadzenia nosi datę 1948, a zatem jego redakcja pochodzi z okresu po śmierci autorki), w niniejszym opracowaniu zrezygnowano z omówienia ww. utworu (przyj. aut).

Michel: A my, Mario, jesteśmy śmiertelne,
Toteż nie dosięgamy tak wysoko,
Kochamy to, co widzi nasze oko²⁰.

Zaistniałe różnice poglądów prowadzą do wyodrębnienia się dwóch grup uczestniczek sporu. Rachel, Marta, Rut, Michel i Rebeka to rzeczniczki ideału szczęścia osiągalnego poprzez ziemskie małżeństwo i – jak wskazują kolejno wypowiedziane przez nie kwestie – nieznaną Chrystusa, a tym samym zamkniętą na Jego osobę i nauczanie. Rolę „ewangelizatorki” przejmuje przedstawicielka drugiej grupy, Miriam, wplatając w tok akcji przypowieść o bogatym młodzieńcu (Mk 10, 17-23) i płynące z niej zalecenie wyrzeczenia się dóbr materialnych, jak również więzów międzyludzkich:

Miriam: Odszedł smutny, popatrzył na swe szaty.
Ma je zamienić na suknie ubogie,
Zostawić rodzinę i wszystko mu drogie?
A Mistrz żądał zaparcia, posłuszeństwa
I również wyrzeczenia się małżeństwa²¹. (...)

Interesującą interpretację wspomnianej przypowieści – bliską intencjom wyrażonym w utworze – odnaleźć można w komentarzu Bolesławy Lament do artykułu 28 *Konstytucji Zgromadzenia*. Historia zawiedzionego w swych nadziejach bohatera odzwierciedla, jak pisze autorka, położenie wielu ludzi i nie chodzi tu wyłącznie o korzyści doczesne: „Bóg, stwarzając duszę, każdą obdarza wolną wolą; ta wolna wola, jeśli jest podporządkowana woli Bożej, zdobywa nam skarby nieśmiertelne wiecznej szczęśliwości w niebie, a jeśli zostawiona samej sobie, może dojść do tego, jak ów młodzieniec ewangeliczny i odejść ze smutkiem od Chrystusa Pana”²².

W grupie panien roztropnych zdecydowanie wyróżnia się Maria, skonstruowana jest na wzór ewangelicznej mieszkanki Betanii (Łk 10, 38-42). Zasadniczym rysem jej charakterystyki jest dystans, dzielący ją od reszty towarzyszek – powściągliwość wypowiedzi (w całym tekście wypowiedzi tylko trzy kwestie), postawa zasłuchania, skupienie wewnętrzne, wzrok skierowany ku niebu, brak zainteresowania dla wartości doczesnych i idei

²⁰ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 165.

²¹ Tamże, s. 167.

²² Tamże, s. 124.

ziemskiego małżeństwa. Wyśpiewana w zachwyceniu pieśń zawiera w sobie przyrzeczenie wierności Chrystusowi, którego bohaterka wybiera na dozgonnego Oblubieńca:

Maria: Boga mojego dziś sobie obrałam,
Jako przedmiot mej wiecznej miłości,
Me obietnice w sercu swym składałam,
By być Mu wierną tu i wieczności.
Przysięgłam mu, przysięgłam Mu.
U stóp Mistrza przysięgłam ja Mu
Dla Niego żyć, kochać i czcić,
Kochać i czcić całe życie będę²³.

Konsekwentna deklaracja Marii budzi podziw i uznanie pozostałych pa-nien roztropnych, wyrażających swe opinie m. in. za pomocą zwrotów zaczerpniętych z *Biblii*:

Róża: Rozumiem Marię, że tak spoważniała,
Widocznie to, co najlepsze, obrała²⁴.

Judyta: Szczęśliwaś Mario, po trzykroć szczęśliwa
Otóż widzicie, że to rzecz możliwa
Z miłości dla Boga wyrzec się wszystkiego.
I szukać szczęścia, ale nie ziemskiego²⁵.

Reakcja ich przeciwniczek nacechowana jest pewną rezerwą, niekiedy wręcz niechęcią i lekceważeniem:

Rebeka: Tak ci się podobają jego rady?
Bóg nie wymaga, by tak dręczyć siebie.
Tu używać wszystkiego, a potem z Nim w niebie
Przebywać będziesz na wieki²⁶. (...)
Michel: Zmęczyły mnie te wasze ideały. (*ręką macha*)²⁷.

²³ Tamże, s. 166.

²⁴ Tamże, s. 167.

²⁵ Tamże, s. 167.

²⁶ Tamże, s. 167.

²⁷ Tamże, s. 167.

Zasadniczy podział bohaterek na „głupie” i „mądre” dokonuje się na podstawie wyżej sygnalizowanej różnicy zapatrywań i pogłębia w kolejnych fragmentach dramatu. Didaskalia sceny II uwydatniają odmienne reakcje obu grup panien na zapowiedź przybycia oblubieńca – „Panny mądre szybko wstają, głupie ociągają się”²⁸. W dalszych partiach tekstu autorka wykorzystuje sytuację (i sformułowania) z ewangelicznej przypowieści, w której nieprzygotowane na spotkanie nieroztropne panny poszukują wsparcia u swych towarzyszek:

Marta: Pożyczcie oliwy, potem oddamy.

Salome: Najmilsze, my same niewiele jej mamy.

Róża: Gdy nasze zapasy podzieliłybyśmy,
To same bez światła zostałybyśmy.

Miriam: U sprzedających oliwy dostaniecie
I zaraz płonące lampy mieć będziecie. (...)

Głupie panny: Chodźmy, chodźmy do sprzedających.

Marta: Oliwy kupimy i jeszcze Oblubieńca spotkać zdążymy²⁹.

Przybywający w III scenie obrazu pan młody zastaje przestrzeń mającego nastąpić radosnego wydarzenia „oczyszczoną” z elementów i wartości niepożądanych, zaś oczekujące go osoby – należycie przygotowane, w postawie godnej szacunku („Wszystkie wstają, wchodzi oblubieniec, mądre panny wszystkie zadowolone”)³⁰. Chaotyczne wypowiedzi i reakcje spóźnionych „panien głupich” („rozglądają się”), usiłujących dostać się do wnętrza i ostatecznie odprowadzonych – zgodnie z ewangelicznym przekazem – tworzą kontrast dla uporządkowanych zachowań oraz nastroju radości ich roztropnych towarzyszek. Zamknięcie drzwi sali posiada dwojaką wymowę: ma zapobiec wtargnięciu nieproszonych gości, jak również przenikaniu do miejsca uczty weselnej zanegowanych wartości ziemskich:

²⁸ Tamże, s. 168.

²⁹ Tamże, s. 168.

³⁰ Tamże, s. 168.

Oblubieniec: Kto tam?

Głupie panny: Panie, panie, otwórz nam!

Oblubieniec: Zaprawdę, zaprawdę, nie znam was.
(wszystkie przerażone odchodzą od drzwi)

Rachela: Co za nieszczęście !!!

Rut: Wstyd na całe życie.

Marta: Jak się pokazać w domu! (ręce załamuje)

Michela: Ach, biada nam, biada.

Rebeka: Uciekajmy, bo i stąd nas wyrzucą.
(prędko wychodzą)³¹.

Dzięki przejrzystemu zabiegowi zestawienia przeciwstawnych ze sobą postaw, przesłanie obrazu *Mądre i głupie panny* pozostaje niezwykle czytelne. Prawdziwą, uznaną wartość stanowi w nim zjednoczenie z Chrystusem-Oblubieńcem, przewyższające wszelkie formy przywiązań ziemskich. W analizowany tekst wpisana jest także zachęta do nieustannego czuwania nad sobą i odpowiedniego przygotowania się – na wzór ewangelicznych bohaterek – na ostateczne przyjście Mesjasza.

2. Święta Łucja

Postać św. Łucji, dziewicy i męczennicy, znajduje poświadczenie w legendzie z VI w. której, jak pisze Henryk Fros SJ, „nie sposób odmówić uroku i szlachetnej wzniosłości, niemniej łatwo zauważyć, iż utkana jest z motywów wspólnych innym licznym utworom hagiografii tego czasu”³², a także w zabytkach chrześcijańskiej archeologii i sztuki³³. Według zachowanych przekazów, bohaterka pochodziła z Syrakuz i żyła w czasach cesa-

³¹ Tamże, s. 169.

³² H. Fros, F. Sowa SJ, *Księga imion i świętych*, t. 3, Kraków 1998, kol. 673.

³³ Tamże, kol. 673.

rza Dioklecjana; osierocona przez ojca, zaczęła wykazywać zainteresowanie wiarą chrześcijańską pod wpływem wizyty u grobu św. Agaty. Wkrótce po swym nawróceniu zaczęła wspierać ubogich i odrzuciła perspektywę zaaranżowanego małżeństwa z poganinem. Zadenuncjowana przez odtrąconego kandydata, wyszła zwycięsko z konfrontacji z prefektem regionu, Paschazjuszem, usiłującym nakłonić ją do wyrzeczenia się wiary i złożenia ofiary bożkom. Próby osadzenia skazanej w domu publicznym zakończyły się niepowodzeniem, podobnie jak liczne tortury (ognia, oleju, smoły), które zniosła bez szkody. Przyszła święta zginęła przebita mieczem³⁴.

Treść „żywego obrazu” autorstwa Bolesławy Lament wypełniają przedśmiertne deklaracje tytułowej bohaterki, wygłaszane w obecności prefekta, kata i dwóch chrześcijanek. Autorka czerpie z rozpowszechnionej w literaturze hagiograficznej rzekomo autentycznej relacji z przesłuchania, w toku którego święta, w sposób dojrzały i zdecydowany, stawiała w obronie swoich racji³⁵. W rozpatrywanym obrazku scenicznym przybiera ono formę uproszczonego, częściowo wierszowanego dialogu, co zapewne miało ułatwić przyswojenie tekstu. Łucja wskazuje na przejawy łaski Bożej, dzięki której uniknęła utraty dziewictwa oraz śmierci na stosie; w zanoszonej ku niebu modlitwie błaga o podobne łaski – nie tylko dla swych współwyznawców, lecz również pogan:

O Jezu, Twa łaska dziewiczość mą obroniła,
A wśród żaru płomieni ciało me chłodzi.
Panie, umocnij chrześcijan tymi cudami
Błagam Cię, ulituj się też nad poganami³⁶.

Stanowisku Paschazjusza, reprezentującego porządek prawny obowiązujący w państwie rzymskim, bohaterka przeciwstawia – podobnie jak w zachowanym źródle hagiograficznym – postawę wierności wyznawanym przez siebie zasadom. Podobnie jak w poprzednio analizowanym utworze, autorka wykorzystuje zabieg zestawiania kontrastujących ze sobą

³⁴ Tamże, kol. 673 oraz: A. Zanoncelli, *Święci domowi. Mały atlas pobożności ludowej. Życiorysy, święta, modlitwy i tradycje*, tł. A. Seta, Kraków 2013, s. 117-118.

³⁵ Zob. np. rozpowszechnione w czasach bł. Bolesławy zbiory: *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu...* P. Skargi, Petersburg 1862 oraz *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku*, opr. według Piotra Skargi TJ, O. Prokopa kapucyna, O. Bitschnau benedyktyna, Mikołów 1927

³⁶ *Święta Łucja (żywy obraz)*, w: *Wybór pism ...*, dz. cyt., s. 170.

postaw przywiązania do wartości ziemskich i nadprzyrodzonych:

Ty zachowujesz prawo pana swojego,
A ja pełnię przykazania Boga mojego.
Ty ulegasz władcy ziemskiemu,
a ja Bogu nieśmiertelnemu.
Ty obawiasz się obrazić człowieka grzesznego,
A ja wołę śmierć niż obrazić Boga trzykroć świętego.
I bądź pewnym, że niczym nie odłączysz mnie
Od miłości Pana mojego Jezusa Chrystusa³⁷.

Wobec gwałtownej reakcji sędziego i groźby śmierci (element akcentowany także w dawnych sprawozdaniach z przesłuchań chrześcijan) bohaterka konsekwentnie staje w obronie swego stanowiska, jak również deklaruje gotowość przebaczenia swoim prześladowcom:

O nie, Łucja nie wyrzeknie się
swojego Jezusa Chrystusa.
Przebaczam ci, Paschazjuszu³⁸.

Ugodzona mieczem w szyję – zgodnie z zachowanym przekazem źródłowym – przyszła święta ginie. Finalna scena oddalenia się prefekta i kata z miejsca kaźni oraz okrycia ciała zmarłej materią z motywem lilii (dokonują tego dwie chrześcijanki pełniące rolę naocznych świadków zdarzenia), ma w sobie wymowę symboliczną i tworzy niejako ramę dla wypowiedzianej przez postać tytułową wstępnej kwestii na temat dziewictwa; zapewne miała też utwierdzać odbiorców (szczególnie wychowanki pensji prowadzonych przez zgromadzenie) w przekonaniu o zasługującej wartości tej cnoty.

3. Na uroczystość Chrystusa Króla

List bł. Bolesławy do siostr w Ratowie, zredagowany w Białymstoku dn.

³⁷ Por. fragment zamieszczony w *Żywotach Świętych* Piotra Skargi: „(...) ty cesarskich ustaw strzeżesz, a ja Bożych; ty się przelożonych boisz, a ja się Boga boję; ty panów swych gniewać nie chcesz, ja też Boga mego gniewać nie chcę; ty się im podobać chcesz, a ja też Chrystusowi samemu podobać się chcę”. Zob. P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, Petersburg 1862, s. 590.

³⁸ Tamże, s. 170.

30.10.1935 roku, poświadcza fakt wielokrotnego wystawiania oraz popularności obrazu *Na uroczystość Chrystusa Króla*. Matka Założycielka donosi:

Na uroczystość Chrystusa-Króla urządziłyśmy akademię. Były deklamacje, śpiewy i piękne kostiumy i piękny obraz Chrystusa-Króla. Widzowie zostali zachwyceni i mówili, że jak Białystok egzystuje, nic podobnego nie widzieli. A ks. Kanonik, nasz proboszcz, bardzo zadowolony i dumny, że ma takie działaczki misjonarki. (...) Nie przypuszczałyśmy, że tyle śmientanki się zjawi. Byli: Wice-Wojewoda, Starosta, jakaś znakomitość Generał, druga znakomitość jakiś Pułkownik, Dyrektor spółdzielni warszawskiej i inni niżsi urzędnicy państwowi. A z duchowieństwa ks. Dziekan, proboszcz drugiej parafii, i inni księża. Prezeska Akcji Kat(olickiej) wygłosiła odczyt. Salę na przedstawienie mamy niedużą, tylko na 100 osób, ale zawsze się zbierze ze 150. W niedzielę była akademie o g. 4-ej raz i wieczorem o 7-ej drugi raz, a wczoraj 3-ci raz dla młodzieży. Każdorazowo, gdy gramy, jacyś księża są na akademii. Ma być jeszcze 4 razy. Pewnie się domyślcie, że musiałam się tym zająć wszystkim, by wyszło przyzwoicie, a pracy było wiele: trzeba było przygotować to, co ma być urządzane, uszyć dla 16 osób kostiumy, wyuczyć deklamacji a s. Irena wyuczyła 7 różnych melodii śpiewu. Przy każdym przedstawieniu muszę być obecną i wszystkim kierować³⁹.

Analiza kilkunastostronicowego tekstu scenicznego wymagałaby osobnego opracowania, przekraczającego ramy niniejszego artykułu. Elementem zwracającym szczególną uwagę są aluzje do kryzysu pewnych wartości w czasach, w których przyszło żyć autorce. Kwestie te podnoszone są w wypowiedziach aniołów oraz reprezentantów określonych grup społecznych składających hołd Chrystusowi-Królowi: kapłanów, zakonników, rodzin, młodzieży oraz pogan. Wyjątkowo doniosłą rolę w dziele podnoszenia morale narodu poprzez szerzenie wiary mają przedstawiciele duchowieństwa, określani jako: „wybrańcy Pańscy”, „Boskie relikwiarze”, „ziemi sól i zdrowie”, „Kościół twierdza, chluba i ozdoba”, „światłość ludzkości”⁴⁰. Zasadniczą ich misją – poza udzielaniem sakramentów i nauczaniem – jest także oddziaływanie na innych przykładem życia poświęconego Bogu. Właściwa

³⁹ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁰ B. Lament, *Na uroczystość Chrystusa Króla*, w: tejsze, *Sztuki teatralne*, mps w Archiwum Zgromadzenia SS. Misjonarek Św. Rodziny, poz. 60, s. 138.

tylko prezbiterom, wyjątkowa forma uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa nie powinna – jak sugeruje bł. Bolesława – wyzwać uczuć wyższości, lecz pobudzać do pokory w łączności z pokornym Sercem Jezusa:

Wyście światłością ludzkości przez cnoty,
Niesiecie swe życie Bogu w ofierze,
Świat pociągacie ku Chrystusa wierze!
Prawda, że lękiem czynicie swe prace,
Lecz godność wasza nie wbija was w pychę,
Bo u drzwi waszych stoi i kołacze
Serce Jezusa pokorne i ciche⁴¹.

Fragment zatytułowany *Zakony polskie z hołdem* zestawia wizję „świata zepsutego” poszukującego coraz to nowych ofiar i pociągającego do zła z obrazem życia konsekrowanego, chroniącego przed deprawacją i utratą właściwej hierarchii wartości⁴². Podejmowane przez zakonników obowiązki wynikające z powołania (modlitwa, praca, śluby, wyrzeczenia) sytuują wspomnianą grupę w gronie „rzesz wybranych”, predestynowanych do wynagradzania Bogu za ludzkie przewinienia i zaprzepaszczone łaski:

Zakony polskie!
Waszej ofiary Polsce potrzeba
Za winy ojców, matek i dzieci,
Za zmarnowanie tylu łask nieba
W ciągu minionych dziejów stuleci...
Dla waszych zasług na sądu szali
Pan Bóg karanie od was oddali⁴³.

Wypowiedź przedstawiciela polskich rodzin akcentuje wartość sakramentu małżeństwa i nierozzerwalny charakter związku ludzi poślubionych sobie przed Bogiem⁴⁴. Chrystus jest gwarantem trwałości rodziny, wzajemnej miłości i harmonii pomiędzy jej członkami. Wykluczenie drugiej Osoby Boskiej z życia rodzinnego skutkuje rozluźnieniem wzajemnych relacji i rozpadem małżeństwa. Kwestię kończy dramatyczny apel o łaskę zachowania

⁴¹ Tamże, s. 138.

⁴² Tamże, s. 138.

⁴³ Tamże, s. 139.

⁴⁴ Tamże, s. 139.

wania rodzin od grożących im niebezpieczeństw:

Bez Ciebie się rodzina wnet w strzępy rozpada,
Nie ma w niej poświęcenia i trwałej miłości,
łakomstwo i namiętność rychło nią owłada,
Dla potomstwa brak serca, szacunku, litości...
Dziś szaleńcy rzucają w nią żagiew rozwodów,
Mimo smutnych doświadczeń minionych stuleci
Chcąc z niej uczynić piekło dla niewinnych dzieci!
Jezu, ratuj fundament państw oraz narodów!
Pomóż małżeńskich niesnasek usunąć przyczyny!
Strzeż świętości małżeństwa! Tyś Królem rodziny!⁴⁵

Towarzyszący rodzinie Anioł ukazuje zespół wartości pielęgnowanych w dawnych czasach – wierność, troska o dzieci, wdzięczność wobec rodziców – przeciwstawiając go współczesnym tendencjom do negowania nierozzerwalności małżeństwa, zawierania związków cywilnych, rozwodów. Podobnie jak cytowaną wyżej, i tę wypowiedź wieńczy nacechowane dynamizmem wezwanie:

Dozgonna miłość w tobie panowała,
Ślubów cywilnych zupełnie nie znano,
Kościół cię tworzył, śmierć cię rozrywała,
Rozwody mianem zbrodni piętnowano (...)
Dzisiaj w Ojczyzny zmartwychwstania dobie
Tak nisko spadłaś, ty Strażnico święta?
Czemu chcesz grzesznie tak folgować sobie,
Ślubów małżeńskich targasz zbożne pęta,
I wleczesz z sobą naród do sromoty?
Rodzino polska, ocknij się!
Ocknij się! Nawróć do praocjów cnoty!

Składający hołd Chrystusowi-Królowi reprezentant polskiej młodzieży zwraca uwagę na laicyzację jako czynnik zagrażający prawidłowemu rozwojowi młodego pokolenia. Uznając w osobie Jezusa Stworzyciela i Odkupiciela ludzkości, apeluje o zachowywanie elementu religijnego w proce-

⁴⁵ Tamże, s. 139-140.

sach kształcenia i wychowania:

Jezu! Młodzież jest Twoją, więc i Twoja szkoła!
Tyś stworzył i odkupił dusze młodociane,
Masz prawo, żeby były zbożnie wychowane,
Pod troskliwą opieką Twojego Kościoła! (...)
Dziś, gdy się agitacja rozszerza zdradziecka,
Ażebym młodzież z wiary Twej świętej odarta
W szkole bezbożnej stała się zdobyczą czarta.
Chryste! Broń swej własności, ratuj duszę dziecka!
Chroń młodzież od niewiary, chroń ją od zdziczenia!
Oszczędź Polsce grożącej hańby i spodlenia!

Nacechowana pokorą i ufnością wypowiedź przedstawiciela pogan zawiera w sobie prośbę o łaskę zrozumienia Chrystusa i znaczenia jego ofiary w dziele zbawienia wszystkich ludzi. Zasadniczymi przeszkodami w otwarciu się na Ewangelię są, według słów autorki, „twarde serca” i „umysły harde” oraz przywiązanie do grzechu, możliwe do usunięcia dzięki łasce Bożej⁴⁶. W końcowe fragmenty tekstu bł. Bolesława wpłata kluczową dla duchowości założonego przez siebie Zgromadzenia ewangeliczną ideę zjednoczenia ludzkości – owczarni pod przewodnictwem jednego Pasterza:

O jaka błoga radość nas ogarnia
Na myśl, że runą bóstw fałszywych trony,
Że jeden będzie Pasterz i owczarnia,
I że Ty będziesz przez wszystkich uczczony,
Że się zamienią w tryumf krwawe boje!
Daj tego dożyć! Przyjdź Królestwo Twoje!

Przedstawione wyżej formy dramatyczne ukazują, w sposób bardzo czytelny, główne cele przyświecające bł. Bolesławowi. Intencją naczelną było oddawanie chwały Bogu, a także zaprezentowanie w formie artystycznej kluczowych prawd wiary i wybranych wydarzeń historii zbawienia. Autorka monografii o Matce Założycielce, Adriana Teresa

⁴⁶ Tamże, s. 141.

Gronkiewicz, akcentuje charakter przekazywanych treści, uwrażliwiających odbiorców na właściwą hierarchię wartości: „Obrazowo i bardzo sugestywnie podkreślają nieprzemijającą i zasługującą na niebo wartość czynionego dobra. Również w bardzo przekonujący sposób przestrzegają o odpowiedzialności za zmarnowany czas i zaniedbanie dobra. Ponadto zawierają także elementy patriotyczne i narodowe, pociągające Polaków żyjących w warunkach niewoli narodowej”⁴⁷. Wpisane w analizowane teksty zalecenia pielęgnowania określonych postaw nie zdezaktualizowały się także w dobie obecnej.

Streszczenie

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule są wybrane obrazy sceniczne autorstwa Bolesławy Lament – forma literacka wykorzystywana w placówkach wychowawczych prowadzonych przez Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Zachowane teksty ukazują główne cele przyświecające Matce Założycielce. Intencją naczelną było oddawanie chwały Bogu, a także przekazanie w formie artystycznej podstawowych prawd wiary i wydarzeń zbawczych. Prezentowane treści ukazywały właściwą hierarchię wartości w powołaniu chrześcijańskim, wskazywały konsekwencje zaniedbań w dążeniu do doskonałości. Ponadto zawierały także elementy patriotyczne i narodowe, pociągające Polaków żyjących w czasach zaborów i wojen.

Słowa kluczowe: *obraz sceniczny, Bolesława Lament, inscenizacja, przesłanie, wartości.*

Blessed Bolesława Lament's theatricals plays and their message

Summary

The article analyses selected theatricals written by Blessed Bolesława Lament and used in educational institutions run by the Congregation of Missionary Sisters of the Holy Family. The texts preserved show the main objectives that guided the Mother Foundress as an author. Her main intention was praising God as well as passing in an artistic form basic truths

⁴⁷ A.T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament...*, dz. cyt., s. 111.

of the faith and selected events from the history of salvation. They also showed the proper hierarchy of values and the consequences of negligence in pursuing Christian perfection. Besides, they contained patriotic and national elements, attractive for the audience living under foreign rule and during wartime.

Key words: *theatrical play, Bolesława Lament, performance, message, values.*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

*Who's going to be Judas? Should we draw?*¹

*Believe me, I should never have fallen in love with him if I had known he had Judas's face*².

*Judas looking at Judas. Did you see?*³

SUPPER IN MILAN

(COLOURS OF BETRAYAL IN THE VIEW OF LEO PERUTZ)

Contents: 1. Artists love Love; 2. Boccetta; 3. Seventeen ducats; 4. Villon; 5. Three purses; 6. Simoni the victor; Summary.

In Poland, Anno Domini 1506, in Jan Haller's printing house in Kraków, *Łaski's Statute*⁴ is published. At the same time in Milan, Joachim Behaim – a merchant included in the *Last Supper* painting by Leonardo da Vinci – comes to the Three Moors⁵ inn. Young Joachim is as of yet unaware that he's been immortalised in Master Leonardo's painting as Judas. Thus ends the novel in which Leo Perutz gives his own hypothesis of Judas's betrayal. In his version, Joachim Behaim, alias Judas Iscariot, does not regret his crime. Pleased with himself, he travels and wonders that Leonardo chose his face to paint the face of apostle the traitor. And to blame was one 'in-

ks. Stefan Radziszewski – (ur. w 1971), dr hab. teologii, dr nauk humanist.; prefekt kieleckiego Nazaretu; autor książek: *Katechizm sercem pisany* [2006], *Kamińska ostiumiczna* [2011], *Siedem twarzy Judasza* [2012], *Siedem kamyków wiary* [2015], *Pedagogia w świecie literatury* [2017], *Rekolekcji dla młodzieży* [2012] (audiobook); prowadzi zajęcia w WSH w Radomiu oraz w WSD w Kielcach.

¹ P. Huelle, *Ostatnia Wieczerza*, Kraków 2007, p. 194 (own translation).

² L. Perutz, *Leonardo's Judas*, transl. by E. Mosbacher, New York 1988, p. 152.

³ *Ibid*, p. 151.

⁴ The first codification of law published in the Kingdom of Poland (1505). The 1506 publication was the first illustrated printing in Poland.

⁵ Do not mistake with the Three Monkeys Cafe in Philadelphia – city in the USA; do not mistake with a city in the Apocalypse (do not mistake with F. F. Coppola; here: a book in Bible by St John the Apostle (do not mistake with St John the Baptist who baptized people in the Jordan river (do not mistake with Michael Jordan (etc.)))) – where they serve exquisite steaks (and *these* cannot be mistaken with anything).

nocent' meeting with the painter, which lasted for only a moment and took place eight years earlier.

1. Artists love Love

Renaissance Milan is Leonardo's city. In its walls, conversations about painting and music, mathematics and cuisine, God and human affairs do not cease (P, 97-98). However, the street traditionally lives its own life: the carriers wish cholera, paralysis and smallpox on the passers-by (P, 23). Here and there you can hear the street song: "Thieves and robbers prowl at night,/ Good people, hold your purses tight." (P, 3) The Judas from the title (let us pretend for now that we do not know his identity – although it is commonly known the man is Joachim Behaim) visits several Milan inns: the Lamb, Bell, Weaver's Shuttle, Mulberry Tree (P, 96), and in the last, fourteenth chapter of Perutz's novel, "the Three Moors inn, where the best people stayed" (P, 149). He is in his element in the artistic world. Perutz eagerly provides the names of artists the young merchant meets: Marco d'Oggiono, Matteo Bellincioni, Alfonso Sebastiani, Matteo Bandello, Giambattista Simoni (sculptor in the cathedral – his is the figure of Christ as a young man). It seems that Joachim came to love the night life of bohemian artists, and the long debates on love and art. On his return from Venice, Joachim fondly remembers his first visit to Leonardo's city: "I know an inn where they serve you a wine which could awaken the dead. Painters and other artists frequent the place, and I was on very good terms with them." (P, 149) However, a change of opinion about the artists' world once hosting Behaim in Milan is inevitable. When he sees himself as Judas, he is suddenly furious: "What a vile trick to play. Can one imagine a dirtier, more childish prank? Yet he's an old man, fit for nothing but the grave. So that's why he drew my portrait. I let myself in for it by associating with those painters and all that rabble." (P, 151).

That "old man, fit for nothing" is the author of *The Last Supper*, Master – or Messer – Leonardo. Perutz does not mince words, but that we know since the first pages of his novel – when characterising one poet, the author gives him a face "with the melancholy expression of a monkey afflicted with angina" (P, 2). The writer was very much kinder towards Messer Leonardo – in the novel, the painter has a dignified appearance⁶, excellent,

⁶ "You'll never come across anyone like him, nor will anyone else, for to make another like

broad education⁷, intriguing habits⁸ and splendid references⁹. So, “who is this Messer Leonardo?” (P, 38).

Leonardo da Vinci has been hired by the prior of the Santa Maria delle Grazie monastery. His *Last Supper* is supposed to decorate the refectory, that is, the dining room of the Dominican monastery. Meanwhile, the artist’s work has come to a standstill. The mysterious impotence sets out the novel’s background – together with duke Ludovico Sforza and the worried prior, we wait for Master Leonardo to make an appearance. It is in the duke’s palace that the intellectual elite of Milan gathers, which city seems to be the cultural capital of the then world:

at that time it had attracted the best artists and scholars in Italy to its houses and palaces, and everyone from duke to cobbler wrote, rhymed, criticized, painted, sang, played the fiddle or the lyre or, if incapable of any of these things, merely interpreted Dante. (P, 16)

Everyone reacts with alarm to the news of Leonardo’s creative impotence. The secretary sent to seek the artist finds him “bareheaded in the rain, crouching over his sketch-book” (P, 5). In the face of the prior’s accusations of delaying the work, made in the duke’s presence, the artists con-

him is beyond Nature’s power. (...) He’s impressive to look at” (P, 39).

⁷ This is proven by Leonardo’s indignation on hearing that the duke’s physician treats people by bleeding them. The Renaissance genius presents his knowledge of the medical sciences to end it with a maxim: “What knowledge does he possess? Can he explain to me why sleepiness and boredom both induce the strange activity known as yawning? Can he tell me how it is that sorrow, suffering and physical pain seek a little relief by producing drops of a salty liquid from our eyes? Or why fear and cold both cause the human frame to tremble? Ask him; he won’t know what to answer. He can’t tell you the number of muscles needed to maintain the mobility of the tongue, enabling it to speak and praise its Maker, and he doesn’t know the place and the importance of the spleen and the liver in the human system. Can he explain to me the nature of that wonderful instrument, the heart, devised and made by the Supreme Designer? (...) But to be a physician he should try to understand what a human being is and what life is.” (P, 126-127)

⁸ “For a half scudo that had unexpectedly landed in his pocket that morning Messer Leonardo bought several siskins, two thrushes, two chaffinches and a woodpecker which, as was his custom, he wanted to set free in a meadow or wood outside the city. For he enjoyed watching the different ways in which birds behaved when they were released after a long time in confinement. Some fluttered about uncertainly, as if they did not know what to do with their liberty, while others flew up and away and quickly vanished from sight.” (P, 78)

⁹ Giamino talks to Leonardo about the respect with which duke Moro speaks of the latter: “He mentions your name only with the greatest possible respect.” (P, 133)

fesses with disarming honesty: “I am working so hard on this *Last Supper* that I quite forget to eat or sleep.” (P, 6) A hungry and sleepy painter poses a grave danger to art¹⁰. What is more, true art, not only mechanical craft, requires inspiration, a holy spark, which will allow to express the ingenious idea: “But for this *Last Supper* I need heavenly as well as earthly aid if it is to be something great that will live for all eternity and bear witness to me.” (P, 79). The same philosophy of art is given a more laconic form: “I am a painter and not a pack-ass.” (P, 79). On finishing *The Last Supper*, when d’Oggiono announces joyfully that Leonardo will finally satisfy the duke and make the city famous, the painter gives his philosophy: “I serve no duke and no prince (...) I belong to no city, no country, and no kingdom. I serve only my passion for observing, understanding, ordering and creating, and I belong to my work.” (P, 146).

Indeed, Leonardo is unreservedly engrossed in the work on *The Last Supper*. Although he appears in the novel only from time to time, he is its main protagonist. The reader follows him when he sets off to find another model. Leonardo uses a specific method of portraying the apostles:

Sometimes I’m struck by someone’s chin, forehead, hair or beard, and I follow him all day long wherever he goes, so that I can study his character and personality and base Jacob or Simon Peter or another of the twelve disciples on him. (P, 79)

Perutz starts the story in the novel from Leonardo, who desperately seeks Judas the traitor. Is it worth following him? And what if he exclaims: *Eureka, I found it!* when he sees my face? What if I am the apostle with the treacherous heart? Artists love love, hence they stigmatise the betrayal of love with such passion. Beware of Leonardo, all of you who carry emptiness in your hearts!

¹⁰ Most of all, one has to avoid hurry: “‘We are outraged!’ called the monks. ‘Finish your work, Maestro.’/ ‘Do not hurry me. Might I grasp the whole mystery of the *Supper* as quickly as you wish? May I hurry? Not when I want to paint the Master’s thoughts on resignation and sacrifice; not when Judas reaches out a finger, a finger of a hand which has not touched the silver pieces yet, but yearns so much for them... / *Do not hurry me, oh world, you that do not understand me. Do not cry, oh world, you that understand nothing*” (J. Cepik, *Leonardo da Vinci*, Katowice 198, p. 164; own translation).

2. Bocchetta

Leonardo da Vinci's creative impotence lasts for some time. But the problem the artist is facing (like a block preventing him from continuing), is not easy to solve. His answer to the charges of indolence and failure to meet the deadline for finishing the work is very emphatic:

“It is because I do not yet have and have not yet seen the most important thing of all, Judas’s face,” Leonardo replied. “Please understand me, gentlemen, it is not any ordinary rogue or villain I seek; *I need the wickedest man in the whole of Milan, he’s the one I’m after, so that I may give Judas his features.* I search for him everywhere, wherever I am, day and night, in the streets, the taverns, the markets and even, Your Serene Highness, at your court; and until I find him I cannot go on with the work – unless I paint Judas with his back to the viewer, but that would bring me dishonour. Find me my Judas, Your Serene Highness, and you’ll see how I work.” (P, 11-12; italics by SR)¹¹

Leonardo seeks a wretch to match Judas. It would seem that in Milan there lives a man who is the incarnation of apostle the traitor. That is Bernardo Bocchetta, a Florentine from an old family, very rich, but who has his daughter spin wool late into the night and grudges her food. Leonardo's friend, brother Luca, who taught mathematics at Pavia University, claims that “If Bocchetta could save his father from purgatory by paying half a scudo, he wouldn't do it.” (P, 104) Thus the greedy merchant and usurer is the opposite of Leonardo, who frees siskins, thrushes, chaffinches and a woodpecker.

Bocchetta's figure is presented by the Simpach brothers, two merchants of German descent, who have lived in Milan for twenty years. Anselm and Heinrich pick the wicked Florentine to pieces:

¹¹ Leonardo's struggle with a model (or rather lack thereof) are thus described by his biographer: “He sought for Judas for months. The face of this companion of the Master was only a pale outline. *I do not see him yet*, he drove the monks away. He had combed through Milan's districts of the worst reputation before he reportedly found him – the villain living among other villains in a crumbling ruin, dirty and stuffy as the worst *bordello*” (J. Cepik, op. cit., pp. 165-166; own translation).

“– He’s mean, envious, full of lies and deceit (...) He’s thievish, he’s treacherous, he’s a liar and he’s crafty...”

“– A base individual, without shame or honour (...) He’s capable of any kind of villainy (...)

“– Do you call him a person, Anselm?” – the young brother exclaimed indignantly. “– He’s a monster, an abomination, a repulsive worm who succeeded in creeping into a human skin.” (P, 68)

The friendly Simpach brothers “congratulate” Joachim that in his dealings with Bocchetta he lost only seventeen ducats. In their opinion, no amount is too great to get free of such a wretch. That opinion corresponds to what d’Oggiono earlier tells to Behaim, who does not believe that his debt might never be paid:

“– The man who owes me the money is a Florentine now living in Milan. His name is Bernardo Bocchetta. (...) He owes me seventeen ducats. Seventeen ducats, genuine and of full weight.”

(...)

“– Let me tell you about Bocchetta. (...) So far he has cheated everyone with whom he has dealt. He has gone bankrupt twice, and both times the bankruptcy was fraudulent. He has been in prison and got out without accepting any liability. Everyone knows he’s a rogue and a swindler, but nobody can catch him.” (P, 40-41)

Joachim Behaim does not trust the opinions of his ‘preceptors’, who do not expect him to be successful in this endeavour:

When you have told him your name and the purpose of your visit, he’ll explain that he’s far too busy to see you, or he’s just going to have his supper, or has an extremely important appointment that it’s impossible to postpone, or he’s exhausted from the day’s work, or he’s just about to set out on a pilgrimage to procure indulgences, or he has letters to write or feels ill and must rest – unless he prefers simply to slam the door in your face. (P, 49)

but the bitter taste of failure makes him realise that he shall not win the

battle for the seventeen ducats:

So there was nothing for it but to go away, and as he did so he applied to Bocchetta and himself all the epithets that his fury suggested. He called Bocchetta a scoundrelly, thievish and deceitful miser and himself an idiot, a blockhead and a good-for-nothing, who deserved a whipping, and he said these things to himself so loudly that passers-by turned and stared at him. He would like to see Bocchetta rotting on the gallows, he declared (...) (P, 60)

At first Bernardo Bocchetta, the cruel usurer, seems the ideal model for Judas. But Leonardo has doubts – Bocchetta is a thief and a rascal, but Judas's treason is more than that. The artist senses that the apostle's betrayal does not come only out of his thievish nature. And so Bocchetta cannot be the model for Judas in *The Last Supper*.

He's nothing but a contemptible miser. Rather than keep a cat, he uses a stick to chase the mice in his house. He would have pocketed the thirty pieces of silver and not betrayed Christ.. No, Judas's sin was not avarice, and it was not for the sake of money that he kissed Our Lord in the garden of Gethsemane. (P, 12)

So what is Judas's sin, what does his betrayal consist in? Leonardo doesn't know *that* yet, but he is certain that Judas's face in his *Last Supper* will not be Bocchetta's face.

3. Seventeen ducats

Leonardo's Judas named in the title is Joachim Behaim, born and living in the Czech Republic, but he prefers to be believed a German, because it "gained him more respect and prestige in the countries through which he travelled" (P, 16). He trades everything that he can buy at a good price in the countries of the Middle East. His trading philosophy is simple. In a conversation with the artists building the Milan cathedral the Czech-German confesses:

You have your wares just as I have mine: Christ and the apostles and the Blessed Virgin, the Pharisees, Pilate, the publicans, the sick

of the palsy, the lepers and all the womenfolk in the Bible, as well as the holy martyrs and the Three Kings from the East. And I have my wares: Venetian satin and carpets from Alexandria, raisins in pots and saffron and ginger in greased bags. (P, 47)

The unyielding merchant with whom you cannot haggle, seems quite amiable in Perutz's novel. True, he keeps getting back to the seventeen ducats that Bocchetta owes to his father, but the author presents him more like a Don Juan, travelling from one city to another in search of love. Maybe it will be in Milan that he finds the one for him and soothes his heart. The scene of Joachim meeting the beautiful stranger is called by Perutz a miracle witnessed by St. Jacob Street:

They looked at each other. Their lips were closed, the expression on their faces was that of persons who are strangers to each other, but their eyes asked questions: Who are you? Where are you from? Where are you going? Will you love me? (P, 18)

The enamoured merchant endures torment, because the stranger disappeared – he doesn't know who she is or where she lives. It seems that fate has played a trick on the proud Behaim, maybe as punishment for his previous love affairs: "A delightful little Annie, he said to himself, for to him every girl he fancied was a little Annie, even though her name turned out to be Giovanna, Maddalena, Beatrice or, in an eastern country, Fatima or Julmar." (P, 19) But Joachim does not abandon his search for the beautiful stranger. He attempts to get some information about the girl from a wandering minstrel: "if you could just tell me which church she goes to for Mass." (P, 53) However, his endeavours are fruitless: " 'So you don't want just me to pimp for you, you want Almighty God to do it too,' Mancino said sharply."¹²

Joachim keeps asking Mancino about the girl, whom he stubbornly calls Annie (P, 61) and repeats like a chorus: "tell that to my Annie." (P, 53) When her name is finally revealed (Nicola runs into the inn to thank Joachim for returning her handkerchief, which Mancino takes with anger and sorrow), Joachim is at a loss for words (P, 64). After he meets Niccola

¹² P, 53; actually, the lovers first meet in half-darkness behind a pillar in the church of Sant' Eusorgio.

in the inn by the road to Monza – the lovers are served by a boy born mute (P, 73) – one may suppose that this big love will end in marriage and the happily-ever-afters. Yet the ominous shadow of Bocchetta falls upon the love of Joachim and Niccola. Behaim does not want to give up and he is waiting for an opportune moment to strike and regain the seventeen ducats.

Accursed coward, in this world and the next. I wish I could see him in hell, yelling for a glass of water. But while he's in this world is he to go on prospering, enjoying my ducats, holding them in his hands and tossing them up and catching them and hearing them clink? If he came out of the house now, at this moment, if I just happened to catch him as a result, oh, the mere thought of it is delightful. Come out, you rouge! The plague on you! The plague? That's far too mild a punishment for him. Doesn't he deserve a worse death than that? (P, 119)

It might even be supposed that the reader will take the side of Behaim, a young lover, who rightfully demands the mean usurer to return the money. Behaim, who will become Judas, corners Bocchetta, who was supposed to be Judas, ever stronger. The situation thickens with hatred, and drifts towards crime. When Mancino warns Bocchetta of the threat posed by the young merchant, the hidden Behaim watches their conversation. On hearing the warning, Bocchetta reaction shows hysteria, or even a demonic state of being trapped: “He let out a laugh that sounded like a hoarse bark” (P, 119). The time of confrontation – not so much of good and evil as of greed and hatred on one side and anger and vengeance on the other – is near.

4. Villon

Whence Villon in Perutz's novel on Judas Iscariot? The mysterious poet, born in 1431 in Paris, vanished without a trace – no one knows what his life was after 1464, or when he died. In Perutz's commentary, the author states: “Mancino was no other than François Villon, student, poet, vagabond and member of a gang of thieves who, after disappearing in France, turned up again at the end of the century in Milan, where he lived his restless life among the artists who subsisted in the shadow of the Cathedral” (P, 153). Joachim Behaim first meets Niccola when Mancino-Villon sings his *canzone* for her:

[Joachim] had seen her in the Via San Jacopo, which leads past the fruit and vegetable market, at the time when the Angelus is rung, that is, when it was more crowded than usual, with people flocking to the market to buy cabbages, turnips, apples, figs or olives and mingling with worshippers coming from church. (...) he heard a song being sung over in the market place, and he turned and, in the midst of the noise and bustle, the baskets of grapes, the barrows piled with vegetables, the braying donkeys, the swearing porters, the squabbling peasants, the haggling women and the prowling cats, he saw a man standing on a vegetable barrel and singing in a melodious voice, as unperturbed as if he were alone in the market place and all round him was quiet. (P, 17-18)

“It was immediately obvious to [Behaim] that the man’s song was directed at her” (P, 18), at the beautiful stranger. And since the girl vanished in the crowd, the mysterious singer on the barrel of cabbage is the only trace of her existence. Joachim decides to gain all information about the Milan beauty from the singer – Mancino. His interest has likely been awoken also by the singer himself: “Who’s the man (...) He’s a versifier, a poet, and he recites his poems to earn himself a meal. They call him Mancino, because he does everything with his left hand” (P, 32). Over a jug of wine tongues loosen, and soon the merchant learns that the poet is a ‘friend’ of master Leonardo: “We call him Mancino because he doesn’t know his real name himself, and Messer Leonardo says it’s a great miracle anyone could so totally forget his past life because of a brain injury.” (P, 51) It turns out that Behaim has already met Mancino:

now that I’m sitting facing you I have the feeling, or rather I’m almost certain, that I once saw you years ago. Your face is not one that is easily forgotten. I was sitting over a glass of wine outside an inn at which I was staying somewhere in Burgundy or Provence. It was a summer’s day, and I saw a procession coming along the street; there were two pikemen on the right and two on the left, and in the middle was a man they were taking to the gallows, and that man was you. But, so far from looking like an evil-doer, you walked proudly, head up, as if you had been invited to dine at the duke’s table. (P, 100)

Behaim is fascinated by the new acquaintance (it might be caused by the

fact that he is unable to meet the beautiful stranger); Mancino-Villon does indeed arouse much emotion. Perutz has him come into the inn accompanied by Villon's song:

“– There's Mancino. He's kept us waiting a long time this evening. Mancino, come here.”

“– He wouldn't have come sooner even if the Pope had sent for him. He's been with that fat girl he's crazy about.”

“– He walks in like a hero, straight from the battlefield of love...”

“– from the bordel in which they both reside.”¹³

Mancino-Villon is a volcano of various emotions. At first sight, he is haughty and cynical: “The first commandment is: Stay on good terms with those who have the money.” (P, 61) When asked to use his dagger, he agrees despite lack of time, adding the innocent words: “you know what it says in the Bible: one must be ready to leave one's boat and one's nets for a good case.” (P, 101) Yet every now and again the poet's spirit rises in him. He repeats the chorus from Villon: “Only myself I do not know”¹⁴. He is also a prophet. He senses that Niccola's acquaintance with the German merchant will cause a disaster, one that cannot be avoided: “‘You will see her again,’ said Mancino, the grief in his face turning to inner fury. ‘You will see her again, because I can't prevent it. And take note of this: I'm afraid it will turn out badly for the girl. And also for you. And perhaps also for me.’” (P, 53) In fact, the greatest price will indeed be paid by the poet, because

¹³ P, 31; Perutz writes Mancino's song, which is in fact Villon's song, as the singer appears in the Lamb inn: *Say that you love me, and no sooner said/ Than with rekindled passion I replied:/ "Into a paradise I'll turn your bed/ In the bordel in which we both reside."/ Triumphant, like Achilles in his day,/ The battle won, and with a victor's pride,/ I left her sleeping when I came away/ In the bordel in which we both reside.*

¹⁴ See P, 35; *I know the priest by his apparel,/ I know the master by the man;/ The wine by glancing at the barrel/ The vanity of life's brief span./ I know praise and I know blame,/ Stabs in the back, the lightning blow;/ I know honour, vice and shame;/ Only myself I do not know.* In Villon's biography, presented as a novel by Jarmila Loukotková, the poem makes such an impression that after its last words *I know too well brute death's relentless flow/ (...)/ I know it all, myself I do not know*, there is unending silence (J. Loukotková, *Poeta śpiewa na przekór* (orig. *Navzdory básník zpívá*), transl. by A. Bluszcz, Katowice 1978, p. 41).

neither Boccetta nor Behaim truly love Niccola. Only Mancino loves her.

His love to Niccola is purely platonic – Mancino, a regular customer of brothels and paid murderer, carries in his heart a pure affection for a young girl, daughter of Boccetta the usurer. Well aware that Behaim will stop at nothing to regain his seventeen ducats, Mancino warns Boccetta against the young merchant (P, 117-119). The enamoured minstrel does all this for Niccola, whom he is not worthy of:

Look at you and what you are, he began his self-denunciation. Do you still call yourself a scholar? You're a loafer, a pauper, a fool and a clown. You're a stable boy, handy with a knife when occasion arises, chained all your life to this abject poverty; and now you're in the winter of your life, and how long will it be before they carry you away and pronounce over you the ritual words, *De terre vient, en terre tourne*? How did I come to lose my youth? How and when did it happen? It stole away like a thief in the night, and suddenly I saw that it had gone. (P, 114-115)

There is the constant inner fight in the poet: “you're more despicable than a rat. Clear out of here, stupid brute and idiot that you are.” (P, 115) He wants to take care of Niccola, but he knows that he ought to leave, run as far away as he can, because being a drunkard and a brawler he is not worthy of her affection. It might be said that Mancino gives his life for his beloved. The stunning image of love which in the world of the greedy and the vile has come to live in the heart of a poet is given in the scene of Mancino's death. Boccetta comes to the hospital, thinking that the dying Mancino has hidden ‘his’ seventeen ducats. The aim of his visit is not to reconcile. It is the last attempt to get information about the ducats from him:

“– Do you recognise me?” [Boccetta] said. “I came here for the good of your immortal soul, I came here in a spirit of Christian charity to lead you back to the way of honesty. (...) Tell me where you've buried or hidden them [the seventeen ducats], I ask you that for the salvation of your soul.”

“– Just keep looking then,” [Mancino] said. “Creep and crawl and slave and sweat until you've found them. For you know that he who has the money has the honour.”

“– So you won’t tell me?” Bocchetta shouted, pale with fury and struggling vainly to free his hands. “Then go to hell, and may a thousand devils take their pleasure with you, I wish I could...” (P, 136-137)

Earlier, Bocchetta tells Mancino a fictitious story of a devout priest who had given him seventeen ducats for safekeeping. That would sanctify the money in some way, and stealing it would be sacrilegious and would certainly cause some dire punishment. But Bocchetta’s blackmail has no effect – the dying Mancino knows all about his vileness. The drama of Mancino-Villon is the drama of a sensitive conscience and heart. His examination of conscience on the hospital bed is short. Mancino is a severe judge of his own life: “I shall appear before God’s judgement seat just as I am and have been all my life, a drinker, gambler, loafer, brawler, whoremonger...” (P, 135). Mancino-Villon’s defender is his friend: “ ‘The Disposer of our Destinies knows that you are none of those things, but a poet,’ said Leonardo” (P, 135)¹⁵, and the moment of death brings words of reconciliation: “ ‘*Nostre Seigneur se taist tout quoy,*’ Mancino whispered, and those were his last words in this world.” (P, 137)

Mancino is the novels’ most tragic character. Yet Leo Perutz has an exceptional liking to him. As a writer to a writer – and a sinner to another sinner. Mancino’s life reflects the words of Lascaris the Greek, who after the fall of Constantinople escaped to the court of Milan’s duke and became a tutor of his two sons: “What is happiness but having the poison of life wrapped in a golden shawl?” (P, 128) When the world around him is full of greed and lies, Mancino is immersed in poetry. And even his crimes do not erase the readers’ reception – we like Mancino!

5. Three purses

The dying Mancino indicates Joachim Behaim as apostle the traitor in *The Last Supper*: “And if you’re still in need of Judas’s face, my Leonardo, I know the man who has it. Look for your Judas no longer, for I have found him. Except that he did not pocket thirty pieces of silver, but seventeen ducats.” (P, 135). It turns out that it is not the miser and usurer Bocchetta that will serve as a model for the Iscariot. The true Judas is Joachim Be-

¹⁵ Cf. J. Loukotková, op. cit., pp. 594-595.

haim, shown by Leo Perutz thrice when holding a purse with money. Already during the first meeting with Leonardo (Behaim doesn't know that Leonardo is Leonardo, and Leonardo doesn't know that Joachim is Judas) the young merchant holds a *leather purse* in his hand (P, 14), since he has just sold a horse profitably at the duke's court. Judas's emblem identifies Joachim for the second time, when the merchant wakes up in a foreign house after night-time drinking session. He has been sleeping on a pallet, in full clothing, with some bulky tome under his head instead of a pillow. "[H]e suddenly had an alarming thought, which promptly disappeared when he felt his coat pockets and found that his *purse* was still in one of them." (P, 44) The last time that we see the German merchant, he is holding the money taken from Bocchetta. Leonardo is listening to his 'version' of events. Behaim tells the story of the betrayal and is indignant at hearing that he has wasted a great, true love. Master Leonardo calms him down and – certain now that he has finally found the true Judas – admits the merchant is right, and invites him to pose for a sketch with the 'recovered loot': "Hold the *purse* in your hand for a minute" (P, 145).

Actually Perutz's whole novel describes the search for Judas. The true Judas appears in the background of the very first scene (although Leonardo is unaware that his model has already arrived). Young Giomino explains the riddle of Judas's betrayal to Master Leonardo:

“– You said [Bocetta] was only a miser but, believe me, he's also a swindler, and a shameless one at that. I could tell you other things about him too – so many, the fire would have gone out before I finished. But no, he's not a Judas. How could he be a Judas, for there's not a soul in the world whom he loves.”

“– You know Judas's secret? You know what his sin was? You know why he betrayed Christ?”

“– He betrayed Him when he realized he loved Him,” the boy replied. “He could see that he was going to love Him too much, and his pride would not permit that.”

“– Yes, that was the sin of Judas, it was pride that made him betray his love.” (P, 13-14)

The end of chapter one of *Leonardo's Judas* – just after Leonardo's conversation with Giomino – brings a description of Iscariot: "The German horse dealer was still down below in the old courtyard. He had a *leather purse* in his hand (...) He was an unusually handsome man of about forty, tall, with lively eyes and a dark beard, which he wore trimmed in the Levantine fashion. He was in a good mood, pleased with the world as he found it, for he had obtained the price he wanted for the two horses." (P, 14) However, Leonardo does not notice him, because he is busy thinking... about his *Last Supper*.

Judas's true sin – according to Perutz – was not greed, but pride. Judas committed betrayal when he felt that he loved Jesus – when he felt he would have to love Him even more, and his own pride would not allow that. Similarly, Joachim Behaim denies his love to Niccola: "Alas, I'm only too much in love with her; it's shameful that I should still be in love with Boccetta's daughter." (P, 120) The affection dies when he sees with his own eyes that his lover is the daughter of Boccetta the usurer:

the door opened and he saw Niccola. He knew it was she before he saw her (...) Joachim Behaim followed behind her, and his love died, murdered by his will, betrayed by his pride. His love obstructed his plan. It could not be allowed to live. (P, 121)

Yet the cruel traitor does not own up to his crime. "Are you criticizing me for giving back his money and his daughter to a desperate father?" (P, 143) he cries angrily to Mancino's indignant friends. His cynicism and pride do not give room to the slightest remorse. The Judas from the Gospel returned the silver pieces, and then went and hanged himself. Joachim Behaim is pleased with himself and does not acknowledge his guilt. Master Leonardo does not want to scare him away – after all, he is the perfect model for his *Last Supper*. Hence the painter responds according to Behaim's logic of betrayal: "Certainly not, no one's criticizing you (...) I shall show you the honour to which you are entitled by ensuring that you shall be remembered in Milan. For the face of a man like you is worth drawing and being handed down to those who will come after us." (P, 143-144)

6. Simoni the victor

In his novel, Leo Perutz paints the portrait of Judas Iscariot. The Ger-

man merchant, greedy for money and revenge on the usurer from Milan, changes into a monster right before the reader's eyes. "Everyone has his own devil to torment him" (P, 104), says Mancino, and Joachim Behaim's devil was the seventeen ducats that Boccetta owed to Joachim's father. The request by Leonardo: "What I should like you to do is to tell us how you contrived to recover your money, your seventeen ducats, from Boccetta, who is, after all, well known throughout Milan as a scoundrel and a thief" (P, 140), opens the last part of the novel, where Behaim explains his scheme. At first, being in love with Niccola, he does not want to believe she is Boccetta's daughter. The surprised d'Oggiono tells him: "Don't you know, or are you only pretending not to know, that she's Boccetta's daughter?" (P, 105) That is too much for Joachim to bear. He feels deceived, betrayed, ridiculed. He fell in love with the daughter of his greatest enemy!

Job himself suffered nothing worse. What wickedness, what deceit, what treachery. She looked so frank and ingenuous, she acted as if she were devoted to me, she was all smiles, she talked about anything and everything, but kept to herself the fact that she was that infamous rogue's daughter. (P, 106)

But his complaints are insincere. He feigns the grief for his lost love. Towards witnesses of his fall, he poses as the desperate lover, the broken-hearted admirer:

"– To think that of all the thousands of men in Milan Boccetta should be her father. But that was what happened to me. You see, gentlemen, how badly fate can treat an honourable man."

"– Did Judas Iscariot also call himself an honourable man?" the woodcarver whispered to the organist. (P, 141)

Joachim's bitter confession: "I loved her only too much, and my pride and honour would not allow that" (P, 142), is followed by Leo Perutz's commentary that leaves no place for illusion: "'Yes,' said Leonardo, thinking of someone else. 'His pride and honour did not allow that.'" (P, 142) However, Joachim decides to make his defeat into a victory. He disregards the girl's entreaties:

Darling, she muttered, take me with you. Take me away from the strange man who is my father, take me away from this house, which is worse than a prison, take me away from Milan. You ask whether I shall love you always. Take me with you, darling, and if in the next life there's love like earthly love, I'll be yours for all eternity. (P, 93)

and insidiously (promising her to take her away to Venice) he sends her to her father's house to steal the money that makes the famed debt. He uses her love to regain the seventeen ducats. And he does not regret the act – he is a Judas *par excellence*. A Judas who betrays to avoid his pride being threatened by the power of love. Love has to be dealt with before it touches your heart – such could be the motto of Joachim-Judas. Truly, the threat was great: Judas was already thinking about marriage, family happiness, love: “All that's necessary is a priest and two witnesses, and that she should say yes, and that's all.” (P, 92) But pride and greed won. He is still base and despicable, he still is a Judas¹⁶.

The bitter truth about Judas, served by Leo Perutz in a sweet-sour sauce of Joachim and Niccola's romance, with the addition of the adventurous life of the poet Mancino, Leonardo da Vinci's artistic struggles, disputes at the Milan court and quarrels at inns, has a sad epilogue. Judas returns to the crime scene. Eight years later, Joachim Behaim stops in Milan again. He wants to sell some precious stones. “One of the bags contained cut sapphires, emeralds and rubies, a dozen of them altogether, and all fine specimens; the other contained stones of lesser value, amethysts, yellow topazes and hyacinths.” (P, 147) He wonders at the strange behaviour of Milan dwellers: “People looked at him, stared at him, put their heads together and whispered. Others seemed terrified at the sight of him. They stopped, shook their heads, and made the sign of the cross once, twice or even three times, as if to avert an evil.” (P, 148) Finally, as advised by the

¹⁶ Leo Perutz does not share the opinion of Łysiak, who defends apostle the traitor. In the mysterious hand with a knife from da Vinci's painting, Łysiak sees a weapon which is to “defend Judas against all stabs in the back from humanity” (W. Łysiak, *Flet z mandragory*, Warszawa 2009, p. 62; own translation). In Łysiak's opinion, Judas's betrayal had been known by the Providence centuries ago. He was the only intellectual among the apostles and so he understood the mission of Jesus, and became a collaborator in the act of Redemption – and hence he is innocent. “Judas Iscariot (...) sacrificed himself so that all that was decided without him could be fulfilled. When revealing his Lord, he kissed Him to show his love to Him once again. Is that not an act worthy of the highest sympathy and respect” (ibid, p. 59; own translation).

landlord, Joachim goes to see Leonardo's work (it shall explain everything, as he says):

When Behaim went to the monastery refectory the next morning and stood looking at the *Last Supper* and turned his eyes from Christ and Simon Peter to Judas holding his purse in his hand, he felt as if he had received a blow in the face and his head was in a whirl.

Gold help me, he said to himself. Am I dreaming, or what has happened to me? What a disgraceful trick to play on me. How could he dare do such a thing? (P, 151)

While Joachim-Judas stands staring at the painted Judas, all stare at him. There is complete silence like during the Elevation in church. No one makes a sound. A moment later, furious, Behaim rushes outside, but the crowd's murmur follows him: "Judas looking at Judas. Did you see?" (P, 151) Judas's curse has stuck to Joachim Behaim. His despicability made the German merchant's face become the face of apostle the traitor for all times. A man who didn't want to love.

Rushing away from the unfriendly city, Joachim does not notice his 'beloved'. Eight years have passed. Niccola is going towards the Milan Cathedral. Joachim doesn't recognise Niccola, Simoni and their small son. Cursing in Czech, he passes the three without a look. Yet Simoni's heart turns cold with anxiety.

The woodcarver stopped and dropped the boy's hand.

"- It was he," he said, with a beating heart and in a sudden cold sweat. "Did you see him?"

"- Yes," Niccola replied, "I saw him."

"- And... do you still love him?" the woodcarver wanted to know.

"- How can you ask such a silly question?" Niccola replied, putting her arm round his shoulders. "Believe me, I should never have fallen in love with him if I had known he had Judas's face." (P, 152)

These are the last words of Perutz's novel. Simoni's anxiety infects the reader. *If I had known... Had I known...* The mirror gives a mysterious smile.

* * *

Who is Niccola, the beauty from Milan, seduced and betrayed by Joachim-Judas? She is a girl who inspires common awe and adoration. She catches Joachim's fancy. She steals Mancino's heart. Simoni sighs for her without hope of reciprocity. Even Leonardo talks of Niccola appreciatively:

“– Whom did you recognise?” asked d'Oggiono.

“– The girl Niccola,” the woodcarver [Simoni] replied. “You know, the money-lender's daughter. And, though she never even glances at me, I'm always delighted to see her, she's so charming. She goes to Mass at Sant' Eusorgio.”

“– Yes, she's beautiful,” said Messer Leonardo. “God performed a great miracle when he made her face.” (P, 82-3)

It seems that Bocchetta's beautiful daughter is the symbol of a human soul. Beautiful, but naive. Capable of great things, but also fallible. Looking for true love, but also gullible. Devout, but also sinful¹⁷. But mainly, she is destined to win in the end (that is what Niccola means in Greek). Such is the nature of each human. We are called to live in the light, but fall over and over again, enticed with the seductive colours of betrayal. It is thus that I read Leo Perutz's novel's final message: we are like the beautiful Niccola, born to final victory, but always threatened by the looming danger that we may become like the base and despicable traitor, Joachim Behaim. At first he seems likeable, but his end is pride incapable of love. An incurable disease, shall I add.

All that Leo Perutz's Judas wants is to have dinner in some inn in Milan. Nobody wants to open the door to him. People stare at him in terror. They fearfully cross themselves and run at the sight of the traitor – meeting Judas could cause misfortune. Joachim Behaim is surprised, but not really worried by his new role as an anti-hero. He shall set off again, return to his trade and likely quickly forget an unpleasant stay in Leonardo's city. But his face will forever remain the face of Judas the traitor, the biggest villain on earth.

¹⁷ Niccola constantly sits in churches at services, and her favourite saints include: St Catherine, St Cecilia, St Jacob (P, 86).

Supper in Milan (colours of betrayal in the view of Leo Perutz)

Summary

The hero of the novel *Leonardo's Judas* by Leo Perutz travels to the Renaissance Milan, where Master Leonardo da Vinci is seeking the contemporary incarnation of Judas. However, the writer does not use the claim that Leonardo found Judas, who turned out to be ... Jesus (as a young man was painted as Jesus, but then went down the road of vice and evil, he rolled to the bottom and now his face became the face of Judas). Perutz betrayed the Iscariot describes as an escape from true love, as a prideful fear that wants to love only himself. Pride and greed do not allow Joachim-Judas to make his heart truly love.

Key words: *Leo Perutz, betrayal, Judas, Leonardo da Vinci.*

Kolacja w Mediolanie (kolory zdrady w ujęciu Leo Perutza)

Streszczenie

Bohater powieści *Judasz Leonarda* Leo Perutza podróżuje do renesansowego Mediolanu, w którym mistrz Leonardo da Vinci poszukuje współczesnego wcielenia Judasza. Pisarz nie korzysta jednak z podania, jakoby Leonardo odnalazł Judasza, który okazał się ... Jezusem (będąc młodzieńcem został namalowany jako Jezus, ale potem zszedł na drogę występku i zła, stoczył się do rynsztoka i teraz jego oblicze stało się twarzą Judasza). Perutz zdradę Iskarioty opisuje jako ucieczkę przed prawdziwą miłością, jako lęk pychy, która chce kochać tylko siebie. Pycha i chciwość nie pozwalają Joachimowi-Judaszowi, aby jego serce zaczęło kochać prawdę.

Słowa kluczowe: *Leo Perutz, zdrada, Judasz, Leonardo da Vinci.*

KATALOG RUBRYCEL DIECEZJI PIŃSKIEJ 1926-1939 ZNAJDUJĄCYCH SIĘ W KSIĘGOZBIORZE ARCHIWUM DIECEZJALNEGO W DROHICZYNIE

Diecezja pińska powstała w 1925 r. jako sufragania metropolii wileńskiej¹. Jej kanoniczne erygowanie nastąpiło 28 października 1925 r. na mocy bulli papieża Piusa XI „Vixdum Poloniae unitas”, wprowadzonej w życie dekretem nuncjusza Wawrzyńca Lauriego „Quam favente Deo” z 11 grudnia 1925 r.² Terytorium nowej jednostki administracji kościelnej na Kresach utworzyły: część dawnej diecezji mińskiej pozostałej po Traktacie Ryskim w granicach Rzeczypospolitej i część diecezji wileńskiej. Diecezja pińska obejmowała ok. 50 000 km² powierzchni i rozciągała się na obszarze trzech przedwojennych województw: polskiego, białostockiego i nowogródzkiego. Graniczyła od północy z archidiecezją wileńską i diecezją łomżyńską, na zachodzie z diecezją podlaską, na południu z diecezją łucką, wschodnia zaś granica biegła wzdłuż granicy państwowej z ZSRS³. W początkowym okresie diecezja podzielona była na 15 dekanatów: Pińsk, Baranowicze, Bielsk, Brańsk, Brześć, Drohi-

dr Marek Hałaburda – historyk Kościoła, adiunkt w Katedrze Europy Środkowej i Wschodniej w Instytucie Historii na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Prodziekan Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJP II w Krakowie w latach 2009-2016.

¹ S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 36-38; J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński, biskup piński*, [Pińsk] 1939, s. 258 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie).

² B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „ABMK”, 22 (1971), s. 337-338 [383-384].

³ A. Dudik, W. Rosowski, *Pińska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, pod red. S. Wilka, Lublin 2011, kol. 614.

czyn, Iwieniec, Kobryń, Lachowicze, Łuniniec, Nieśwież, Nowogródek, Prużana, Stołowicze, Stołpce. W ich ramach funkcjonowały 123 parafie i 20 filii. Z kolei w parafiach i filiach znajdowało się 119 kaplic i oratoriów⁴.

Wielką troską pierwszego ordynariusza nowej diecezji ks. Zygmunta Łozińskiego było nie tylko szybkie zorganizowanie instytucji koniecznych do działania biskupstwa, ale także opracowanie oficjalnych wydawnictw kościelnych. W pierwszej kolejności chodziło o wyposażenie księży w kalendarze liturgiczne, zawierające szczegółowe przepisy regulujące sprawowanie liturgii eucharystycznej, godziny kanoniczne oraz inne nabożeństwa na każdy dzień roku.

Pierwsze tego typu wydawnictwa znane w Polsce pochodzą z początku XVI wieku. Dobrym przykładem są tutaj kalendarze dla diecezji krakowskiej – z 1509 r. pt. „Ordinarius sive r. ad teram otulam almae Agriensis ecclesiae. Regina in civitate Cracoviensi” i z 1526 r. pt. „Rubricella Horarum Anni Domini Millesimi quingentesimi vigesimi sexti currenti pro dyocesi Cracouiensi”. Warto wspomnieć też o kalendarzu dla diecezji poznańskiej z 1518 r. pt. „Rubricella Poznaniensis. Ad Annom dni 1518”⁵. Początkowo kalendarze były broszurami o małej objętości zawierającymi od dwóch do czterech kart. Począwszy od XVII wieku następował ich sukcesywny rozwój. Od tego czasu do kalendarzy zaczęto dodawać spisy kanoników katedralnych oraz spisy zmarłych kapłanów. W drugiej połowie XVIII wieku do rubrycel dodatkowo dołączano katalogi duchowieństwa pracującego w diecezji wraz ze spisami parafii. W XIX wieku objętość kalendarzy przekroczyła 100 stron. Przytaczając klasyfikację ks. Stanisława Librowskiego, druki te można podzielić na cztery rodzaje, ściśle związane z okresami ich rozwoju: (1) kalendarze liturgiczne jako wydawnictwo pierwotne, (2) kalendarze liturgiczne połączone z elementami schematyzmów diecezjalnych (obejmują spisy prałatów, kanoników katedralnych oraz spisy zmarłych księży z diecezji), (3) rubrycele połączone z pełnymi schematyzmami, (4)

⁴ M. Hałaburda, *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej (1926-1939)*, cz. 5, t. 1, *Hierarchia kościelna, instytucje diecezjalne, księża przebywający na studiach, katecheci*, Kraków 2014, s. 14.

⁵ S. Chodyński, *Dyrektorjum, directorium*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, t. 4, Warszawa 1874, s. 418-419; A. Konieczny, *Rubrycela*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 17, kol. 513-514.

rubrycele uwolnione od schematyzmów jako wydawnictwa samoistne (kalendarz liturgiczny i schematyzm diecezji wydrukowany oddzielnie)⁶.

Pierwszy piński kalendarz liturgiczny został wydany drukiem już niespełna pół roku po erygowaniu diecezji (1926)⁷. Od tego momentu aż do wybuchu II wojny światowej druki te ukazywały się corocznie. Przez cały interesujący nas okres były wydawnictwami samoistnymi, niepołączonymi ze spisami parafii i duchowieństwa. Wydawano je zazwyczaj na nowy rok już pod koniec roku starego (np. kalendarz na 1927 rok drukowano w 1926 roku itd.). Wyjątek od tej reguły stanowi kalendarz z 1932 r.⁸. Wydrukowano go w tym samym roku, na który miał się ukazać⁹. Należy zaznaczyć, że pierwsze pińskie kalendarze liturgiczne nawiązywały do wcześniejszych tego rodzaju wydawnictw diecezji mińskiej. Sytuacja taka nie powinna dziwić ze względu na powiązania personalne obu biskupstw przez osobę biskupa Z. Łozińskiego¹⁰.

Wspomniany wyżej kalendarz liturgiczny diecezji pińskiej z 1926 r. został przygotowany do druku i wydrukowany nakładem wydawnictwa pińskiej kurii diecezjalnej. Wydrukowanie rubryceli z 1927 r. zlecono, z niewyjaśnionych przyczyn, wileńskiej drukarni Józefa Zawadzkiego. Słynna wówczas drukarnia założona została w 1805 r. Zakup nowoczesnych maszyn, rozszerzanie oferty językowej drukowanych wydawnictw, a także

⁶ S. Librowski, *Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiorze podręcznym archiwum diecezjalnego we Włocławku*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościoła”, t. 23 (1971), s. 214-125 [2-3], (dalej: „ABMK”).

⁷ *Ordo divini officii et missarum in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1926. Secundum kalendarium a Sede Apostolica approbatum iussu et auctoritate Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundi Łoziński, Dei et Sedis Apostolicae Gratia Episcopi Pinscensis*, S.T.M. editus, Pinski 1926, s. II.

⁸ Wydawać się może, że również kalendarz z 1930 r. stanowi wyjątek od tej reguły. Na stronie tytułowej widnieje rok wydania 1928. Jest to jednak błędna data. Druk otrzymał „imprimatur” 3 sierpnia 1929 r., więc nie mógł zostać opublikowany wcześniej. Zob. *Directorium divini officii... Annum Domini 1930*, Pinski 1928, s. I-II.

⁹ *Directorium divini officii et missarum ad usum dioecesis pinscensis pro Anno Domini bissextili 1932*, Pinski 1932, s. I-II.

¹⁰ Kalendarz liturgiczny z 1926 r. nosi analogiczny tytuł jak kalendarz diecezji mińskiej wydrukowany w 1924 r. Oba druki różnią się układem treści, co akurat jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę potrzeby diecezji, dla których opracowywano kalendarze. Zob. *Ordo divini officii et missarum in dioecesi minscensi pro Anno Domini 1924 bissextili. Secundum kalendarium a Sede Apostolica approbatum iussu et auctoritate Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundi Łoziński Dei et Sedis Apostolicae Gratia episcopi minscensis* S.T.M. editus, Nieśwież [1923].

przeszczepianie na miejscowy grunt zagranicznych wzorców szybko uczyniły oficynę sławną w Imperium Rosyjskim. Warto dodać, że jej właściciel był również do 1826 r. dzierżawcą drukarni uniwersyteckiej. Za swoją działalność otrzymał tytuł „Typografa Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego” oraz księgarza akademickiego (1826). Rozwój zakładu zahamowały ograniczenia władz carskich z lata 1863-1866, kiedy to zakazano właścicielom drukarni posiadania polskich czcionek oraz drukowania, handlu i przywożenia z zagranicy książek litewskich przygotowanych czcionką łaćwińską. Mimo trudności oficyna przetrwała i po zniesieniu embarga w latach 70. XIX wieku ponownie rozpoczęła prace na szerszą skalę. Po ogłoszeniu w 1905 r. manifestu znoszącego wszelkie ograniczenia dla języka polskiego drukarnia odzyskała dawną renomę i dorównywała najlepszym tego typu zakładom warszawskim i zagranicznym. Wybuch I wojny światowej zakończył trwający dziesięć lat okres rozkwitu. Po wojnie wnuk Józefa Zawadzkiego wywiózł z Wilna do Bydgoszczy większość maszyn drukarskich i introligatorskich. Oficyna pod dawną nazwą prowadziła działalność wydawniczą do wybuchu II wojny światowej. Nie odzyskała jednak dawnej świetności¹¹.

Pozostałe kalendarze liturgiczne, poczynawszy od 1928 r., do 1939 r. ponownie przygotowywano do druku i wydawano w drukarni diecezjalnej w Pińsku. Publikowano je z mandatu ordynariusza. Ordynariusz, w porozumieniu z kanclerzem kurii, wydawał także oficjalną aprobatę na ich druk (tzw. „imprimatur”). W czasie rządów w diecezji biskupa Z. Łozińskiego ordynariusz i kanclerz kurii ks. Henryk Humnicki wydali pozwolenie na druk kalendarzy z lat 1926, 1930, 1931¹². Zgodę na druk kalendarzy za lata 1927-1929 i 1932 wydał wikariusz generalny ks. Witold Iwicki w porozumieniu z ks. Janem Wasilewskim, pełniącym obowiązki kanclerza kurii (1927), i ks. H. Humnickim (1928-1929, 1932)¹³. Podczas rządów biskupa

¹¹ L. Abramowicz, *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie. Zarys historyczny (1525-1925)*, Wilno 1925, s. 86-98.

¹² *Ordo divini officii et missarum in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1926...*, Pinski 1926, s. II; *Directorium divini officii et missarum pro dioecesi pinscensi in Annum Domini 1930*, Pinski 1928, s. II; *Ordo divini officii sacrique peragendi pro dioecesi pinscensi in Annum Domini 1931*, Pinski 1930, s. II.

¹³ *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1927. Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundi-Stanislai Łoziński episcopi ordinarii issu editum*, Vilnae [1926], s. II; *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1928 bissextilem. Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundi-Stanislai Łoziński episcopi ordinarii issu editum*, Pinski [1927], s. 2; *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Do-*

Kazimierza Bukraby stosownych zezwoleń udzielał, tak jak dotychczas, ordynariusz wspólnie z kanclerzem kurii ks. H. Humnickim (1933), ks. Bronisławem Kiełbassą (1934-1938) i ks. Lucjanem Chwecką, w zastępstwie kanclerza (1939)¹⁴. Organizacja druku należała do pracowników wydawnictwa. Za dystrybucję kalendarzy odpowiedzialni byli pracownicy kurii diecezjalnej. Niestety nie jesteśmy w stanie ustalić autorów kalendarzy z interesującego nas okresu. Na stronach tytułowych żadnego z nich nie zamieszczono imienia i nazwiska osoby opracowującej tekst. Dzięki sięgnięciu do egzemplarzy rubrycel pińskich przechowywanych poza archiwum w Drohiczynie udało się ustalić jedynie autora kalendarza z 1930 r. Był nim ks. Józef Kozłowski. Jego imię i nazwisko zanotował na stronie 3, właściciel rubryceli ks. Karola Żurawskiego z dopiskiem „autor”¹⁵. Ks. J. Kozłowski pracował w diecezji m.in. jako prefekt wyższego seminarium duchownego w Pińsku (1927-1929) oraz jako wykładowca liturgiki, literatury łacińskiej, sztuki kościelnej (1928-1929), liturgii rzymskiej (łacińskiej) (1932-1939), pedagogiki (1937-1939), teologii moralnej ogólnej i szczegółowej (1932-1939). Ponadto był konsultorem w komisji liturgicznej (1928-1939), sędzią prosynodalnym w sądzie biskupim diecezjalnym (1932-1938); członkiem komisji synodalnej (1932-1938), mistrzem ceremonii przy kościele katedralnym (1932-1939) oraz promotorem sprawiedliwości i obrońcą węc-

mini 1929. *Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundus-Stanislaus Łoziński episcopo ordinarii iussu editum*, Pinski 1928, s. II; *Directorium divini officii et missarum ad usum dioecesis pinscensis pro Anno Domini bissextili 1932*, Pinski 1932, s. II.

¹⁴ *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1933. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum*, Pinski [1932], s. II; *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1934. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editus*, Pinski [1933], s. II; *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1935. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editus*, Pinski [1934], s. II; *Directorium divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi Pinscensi pro Anno Domini bissextili 1936. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum*, Pinski 1935, s. II; *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1937. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum*, Pinski 1936, s. II; *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi in Annum Domini 1938. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum*, Pinski 1937, s. II; *Directorium divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1939. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum*, Pinski 1938, s. II.

¹⁵ Kalendarz z 1930 r., o którym mowa w tekście, znajduje się w zbiorach autora niniejszego opracowania.

zła małżeńskiego (1938-1939). W 1929 r. rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Naukę uwieńczył w 1932 r. doktoratem z prawa kanonicznego¹⁶. Biorąc pod uwagę aktywność zawodową ks. J. Kozłowskiego i liczbę funkcji, które sprawował w diecezji trudno przypuszczać by mógł być autorem późniejszych kalendarzy. Chociaż nie da się tego jednoznacznie wykluczyć, to jednak wydaje się, że rotacja wśród osób opracowujących tekst rubrycel była duża. Na taką praktykę wskazywać mogą stosunkowo częste zmiany tytułów pińskich rubrycel, wynikające prawdopodobnie z upodobania autorów.

Rubrycele wydawane w innych polskich diecezjach okresu międzywojennego opracowywali zazwyczaj profesorowie liturgiki w seminarium duchownym, ceremoniarze lub kapelani biskupi¹⁷. Wydaje się, że podobnie było w diecezji pińskiej. To, że osobą odpowiedzialną za przygotowanie kalendarzy liturgicznych w diecezji pińskiej mógł być wykładowca liturgiki w seminarium diecezjalnym, potwierdza przykład wspomnianego wyżej ks. J. Kozłowskiego.

Kalendarz z 1926 r. został opublikowany pod tytułem „Ordo divini officii et missarum in dioecesi pinscensi...”. Kalendarze z lat 1927-1929 i roku 1933 nosiły tytuł „Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis...”. Kalendarzowi z 1930 r. nadano tytuł „Directorium divini officii et missarum pro

¹⁶ *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1926*, Pinski 1926, s. 77, 85; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1927*, Pinski 1927, s. 21, 100; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1928*, Pinski 1928, s. 17, 20, 115; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1929*, Pinski 1928, s. 17, 21, 129; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1930*, Pinski 1930, s. 15, 24, 108; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1931*, Pinski 1930, s. 15, 27, 120; *Elenchus ecclesiarum et cleri dioecesis pinscensis pro Anno Domini 1926*, Pinski 1932, s. 19, 33, 144, 151; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1933 i 1934*, Pińsk 1933, s. 21-23, 26, 38, 194; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1935*, Pińsk 1935, s. 21-23, 27, 40, 198; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1933 i 1934*, Pińsk 1936, s. 21-22, 23, 26-27, 40, 166; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1937*, Pińsk 1937, s. 22-24, 27, 40, 173; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1938*, Pińsk 1938, s. 22-24, 27-28, 40, 175; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R.P. 1939*, Pińsk 1939, s. 22, 24, 27-28, 40, 182; E. Borowski, *Noty biograficzne o zmarłych kapłanach diecezji pińskiej*, Drohiczyń n. Bugiem 1982, s. 129 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczyźnie). Podczas okupacji ksiądz J. Kozłowski był proboszczem w Świsłoczy. Tam też został rozstrzelany przez Niemców wraz z innymi 250 osobami 13 lipca 1943 r. Zob. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 276.

¹⁷ S. Librowski, op. cit., „ABMK”, t. 23 (1971), s. 221 [9].

diocesis pinscensis...”, natomiast z tym z roku 1931 I z lat 1934-1935 – „Ordo divini officii sacrique peragendi pro diocesis pinscensis...”. Rubryceli z 1932 r. została wydana pod tytułem „Directorium divini officii et missarum ad usum diocesis pinscensis...”. Ostatnie cztery kalendarze z lata 1936-1939 zatytułowano „Directorium divini officii recitandi sacrique peragendi in diocesis pinscensi...”.

Zmiany tytułów w poszczególnych latach nie miały zasadniczego wpływu na układ treści kalendarzy. Pierwszy kalendarz liturgiczny diecezji pińskiej wydrukowany w 1926 roku rozpoczynał układ czasowy obowiązujący w roku wydania (tzw. Tabula temporaria). Po nim podano wykaz świąt ruchomych, daty suchych dni, czas okresu wielkanocnego¹⁸ oraz terminy, w których zgodnie z obowiązującym prawem kanonicznym zakazywano dokonywania uroczystych obrzędów zaślubin¹⁹. W dalszej kolejności odnotowano te święta w ciągu roku, podczas których proboszczowie mieli obowiązek odprawiania mszy świętych w intencji parafian (ludu) wraz z dodaniem dla odprawiających wskazówek co do kształtu tych mszy²⁰. Następnie zapisano wskazania regulujące odprawianie mszy świętych za zmarłych²¹, wskazano rodzaje kolekt, jakie powinny być odmawiane podczas mszy²², podano szczegółowe przepisy dla mszy świętej wotywniej o Najświętszym Sercu Pana Jezusa²³, mszy świętych za małżonków²⁴, mszy w uroczystości papieskiej i w uroczystości pasterza diecezji²⁵. Tę część rubryceli zamykają wskazania dotyczące rozdawania Komunii św.²⁶. W dalszej kolejności zamieszczono tabelę mszy wotywnych prywatnych wraz z objaśnieniami²⁷, porządek kwest²⁸, objaśnienia znaków zastosowanych w kalendarzu²⁹. Po uwagach rubrycystycznych zawierających streszczenia rozporządzeń liturgicznych Kościoła oraz pouczenia duszpastersko-ascetyczne następuje zasadnicza część, czyli kalendarz zawierający na każdy dzień od 22 marca

¹⁸ *Ordo divini officii et missarum in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1926...*, Pinski 1926, s. III.

¹⁹ Tamże, s. IV.

²⁰ Tamże, s. IV-V.

²¹ Tamże, s. VI.

²² Tamże, s. VI-VII.

²³ Tamże, s. VII-VIII.

²⁴ Tamże, s. VIII-IX.

²⁵ Tamże, s. IX.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. X-XI.

²⁸ Tamże, s. XI.

²⁹ Tamże, s. XII.

do 31 grudnia wskazówki co do odmawiania poszczególnych godzin kanonicznych brewiarza oraz odprawiania mszy świętej z jej formularzem i elementami. Kalendarz zapisany jest na stronach parzystych. Strony nieparzyste pozostawiono puste z przeznaczeniem na zapisywanie notatek³⁰. Elementy poprzedzające zasadniczą część kalendarza oznaczono cyframi rzymskimi, zaś sam kalendarz arabskimi. W kalendarzu brakuje pierwszych 16 stron zawierających wskazania od 1 stycznia do 21 marca. Całość zredegowano w języku łacińskim, porządek kwest w języku polskim³¹.

W kalendarzu z 1927 r. zachowano podobny układ. W porównaniu do pierwszego kalendarza poszerzono jednak przepisy odprawiania mszy wotywnych. Kalendarz wydrukowano w następującym porządku: układ czasowy, wykaz świąt ruchomych, daty suchych dni; czas uroczystego błogosławienia małżeństw³², święta, w które proboszcz miał obowiązek odprawić mszę świętą w intencji parafian³³, szczegółowe przepisy dla mszy św. wotywnych³⁴ z wykazem tabelarycznym tych mszy³⁵, uwagi, o których należało pamiętać³⁶, objaśnienia znaków³⁷ kalendarz na każdy dzień od 1 stycznia do 31 grudnia³⁸. Kalendarz zapisany został na stronach parzystych. Strony nieparzyste były puste i były przeznaczone na zapisywanie notatek. W obrębie całego rocznika obowiązywała paginacja ciągła³⁹.

Podobny układ zachowano w kalendarzu z 1928 r., z tą różnicą, że przepisy dla mszy świętych wotywnych zastąpiono wskazaniem dotyczącymi brewiarza. Zmienił się także sposób paginacji stron. Od 1928 r. powrócono do sposobu paginacji z pierwszej rubryceli, tzn. elementy poprzedzające zasadniczą część kalendarza oznaczano cyframi rzymskimi, sam kalendarz zaś arabskimi. Strony nieparzyste, wzorem lat poprzednich, pozostawiono puste⁴⁰.

W rubryceli z 1929 r. i z 1931 r. objaśnienia chronologiczne, duszpasterkie, liturgiczne i rubrycystyczne poprzedzające właściwy kalendarz zredu-

³⁰ Tamże, s. 17-78.

³¹ Tamże.

³² *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1927...*, Vilnae [1926], s. 3.

³³ Tamże, s. 4-5.

³⁴ Tamże, 6-19.

³⁵ Tamże, s. 17.

³⁶ Tamże, s. 19.

³⁷ Tamże s. 20.

³⁸ Tamże, s. 22-119.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1928...*, Pinsci [1927].

kowano do minimum. Na trzech stronach podano jedynie układ czasowy obowiązujący odpowiednio w 1929 r. i w 1931 r. (1929 – s. IV, 1931 – s. III), daty świąt ruchomych (1929 – s. IV, 1931 – s. III), daty suchych dni (1929 i 1931 – s. IV), czas uroczystego błogosławienia małżeństw (1929 i 1931 – s. IV), czas trwania okresu Wielkanocy (1929 i 1931 – s. IV), wykaz znaków (1929 – s. V, 1931 – s. IV-V) oraz wykaz skrótów zastosowanych w kalendarzu (1929 – s. V-VI, 1931 s. V-VI). Tekst z 1929 r. tak jak w poprzednim kalendarzu umieszczono na stronach parzystych. Tekst z 1931 r. wydrukowano na stronach parzystych i nieparzystych⁴¹.

W kalendarzach na lata 1930, 1932, w stosunku do rubrycel sprzed 1929 r. i z 1931 roku, poszerzono informacje wstępne o porządek odmawiania godzin brewiarzowych (1930: s. VI-XIV; 1932: s. VI-XV), zasady dotyczące odprawiana mszy św. wotywnych wraz z ich omówieniem (1930: s. XIV-XVIII; 1932: s. XV-XVIII) oraz tabelę mszy za zmarłych (1930: s. XVIII-XIX; 1932: s. XIX-XX). Po raz pierwszy wprowadzono również część prawnoliturgiczną zawierającą przepisy odprawiania mszy świętych w intencji parafian, binacji i mszy z wystawieniem Najświętszego Sakramentu (1930: s. XIX-XII; 1932: s. XX-XXII). W kalendarzu z 1930 r. strony nieparzyste pozostawiono niezapisane, zaś w kalendarzu z 1932 r. tekst zamieszczono w klasyczny sposób (na stronach parzystych i nieparzystych)⁴².

Wśród kalendarzy liturgicznych diecezji pińskiej wyróżnia się kalendarz przygotowany na 1933 r. Wprawdzie zastosowano w nim dotychczasowy układ, jednak góruje on zdecydowanie nad pozostałymi drukami treścią. Rozbudowanie kalendarza z tego roku należy łączyć ze zmianą ordynariusza po śmierci bp. Z. Łozińskiego. Po objęciu rządów przez biskupa K. Bukrabę nastąpiła wymiana pracowników kurii oraz personelu seminarium⁴³. Widocznie wraz ze zmianami w gronie współpracowników nowego ordynariusza zmieniła się osoba odpowiedzialna za przygotowanie kalendarza, a także koncepcje odnośnie do wydawnictw diecezjalnych.

Kalendarz rozpoczyna się od informacji na temat układu czasowego i świąt ruchomych⁴⁴, suchych dni i czasu uroczystego błogosławienia mał-

⁴¹ *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1929...*, Pinski 1928; *Ordo divini officii... in Annum Domini 1931*, Pinski 1930.

⁴² *Directorium divini officii dioecesis pinscensis in Annum Domini 1930*, Pinski 1928; *Directorium divini officii... dioecesis pinscensis pro Anno Domini bissextili 1932*, Pinski 1932.

⁴³ *Wspomnienia o księdzu Kazimierzu Bukrabie, biskupie pińskim (1885-1946)*, opr. M. Hałaburda, Kraków 2013, s. 19-23.

⁴⁴ *Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1933...*, Pinski [1932], s. III.

żeństw⁴⁵. Dalej opublikowano w nim objaśnienia zastosowanych znaków i skrótów⁴⁶, porządek odmawiania godzin brewiarzowych⁴⁷, zasady dotyczące odprawiania mszy św. wotywnych z wymienieniem nakazanych kolekt⁴⁸, msze za zmarłych⁴⁹, przepisy prawno-liturgiczne dotyczące odprawiania mszy świętych binowanych, aplikowanych i w intencji parafian. Zamieszczono także treści do tej pory niepublikowane w poprzednich kalendarzach: nabożeństwo do odprawiania po sumie, m.in. w uroczystości papieskie i w uroczystości pasterza diecezji, modlitwy po mszach prywatnych⁵⁰, sposób odprawiania nowenny do Ducha św. przed Zielonymi Świątkami⁵¹, porządek odmawiania Różańca Świętego w kościołach i kaplicach diecezji pińskiej⁵², litanię loretańską⁵³, modlitwę do św. Józefa⁵⁴, modlitwę za Ojczyznę⁵⁵. Należy podkreślić, że wymienione elementy zapisane były w języku polskim. Dopiero po tak obszernych objaśnieniach wydrukowano liczący 99 stron właściwy kalendarz liturgiczny⁵⁶.

W kalendarzu przygotowanym na 1934 r. zrezygnowano z dodatków w języku polskim. Kalendarz z tego roku zawierał: układ czasowy⁵⁷, wykaz świąt ruchomych⁵⁸, daty suchych dni i czas uroczystego błogosławieństwa małżeństw⁵⁹, przepisy kanoniczne dotyczące postów i abstynencji⁶⁰, święta, w które proboszcz miał obowiązek odprawić mszę świętą w intencji parafian⁶¹, tabelę zawierającą porządek, który należało zachować w trakcie odprawiania indywidualnych mszy wotywnych⁶², szczegółowe przepisy

⁴⁵ Tamże, s. IV.

⁴⁶ Tamże, s. IV-VI.

⁴⁷ Tamże, s. VI-XIV.

⁴⁸ Tamże, s. XIV-XVIII.

⁴⁹ Tamże, s. XIX.

⁵⁰ Tamże, s. XXVI-XLVII.

⁵¹ Tamże, s. XLIX-LV.

⁵² Tamże, s. LVI-LXIII.

⁵³ Tamże, s. LXIV-LXVI.

⁵⁴ Tamże, s. LXVII.

⁵⁵ Tamże, s. LXVIII-LXIX.

⁵⁶ Tamże, s. 1-99.

⁵⁷ *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1934...*, Pinski [1933], s. III.

⁵⁸ Tamże, s. III-IV.

⁵⁹ Tamże, s. IV.

⁶⁰ Tamże, s. IV-VI.

⁶¹ Tamże, s. VI.

⁶² Tamże, s. VII-VIII.

dla mszy św. wotywnych⁶³, wskazania dotyczące odmawiania godzin brewiarzowych⁶⁴, wykaz znaków i skrótów⁶⁵, kalendarz liturgiczny⁶⁶. Całość opracowana została w języku łacińskim. Wydruk zamieszczono zarówno na stronach parzystych, jak i na nieparzystych, ponumerowanych cyframi rzymskimi i arabskimi.

Schemat, zasób treści, sposób paginacji oraz język edycji zastosowany w rubryceli z 1934 r. zostały utrzymane w późniejszych rocznikach. W takiej formie rubrycele pińskie ukazywały się do końca okresu międzywojennego⁶⁷. Wybuch II wojny światowej spowodował zaprzestanie wydawania pińskich kalendarzy liturgicznych. Po 1945 r. w granicach PRL pozostała niewielką część diecezji pińskiej z siedzibą, krótko, w Bielsku Podlaskim, a później w Drohiczynie n. Bugiem. Kuria w Drohiczynie po wojnie nie publikowała rubrycel. Miejscowe duchowieństwo posiłkowało się rubrycelami przedwojennymi. Z dopisku na stronie tytułowej rubryceli z 1934 r. wiemy, że była ona w użyciu na 1956 r.⁶⁸. Natomiast według dopisku ze strony tytułowej rubryceli z 1935 r. wynika, że używano jej na 1946 r.⁶⁹.

Przedstawiony powyżej zbiór rubrycel diecezji pińskiej z lat 1926-1939 znajduje się w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie. Należy podkreślić, że jest to jeden z nielicznych kompletnych zbiorów zachowanych na terenie Polski, jeśli nie jedyny. Rubrycel pińskich nie odnajdujemy w katalogach Biblioteki Narodowej. Nie posiada ich także zaopatrzona w bogaty zbiór kalendarzy i schematyzmów Biblioteka Jagiellońska w Krakowie. Ponieważ zabrakło ich również w księgozbiorze archiwum diecezjalnego we Włocławku, siłą rzeczy nie zostały one uwzględnione w katalogu opracowanym przez ks. Stanisława Librowskiego⁷⁰. Rzadkość omawianych druków jest

⁶³ Tamże, s. VIII-XXXIII.

⁶⁴ Tamże, s. XXVIII-XLI.

⁶⁵ Tamże, s. XLII-XLIII.

⁶⁶ Tamże, s. 1-116.

⁶⁷ Por. *Ordo divini officii... in dioecesi pincensi pro Anno Domini 1935...*, Pinski [1934]; *Directorium divini officii... in dioecesi Pincensi pro Anno Domini bissextili 1936...*, Pinski 1935; *Ordo divini officii... in dioecesi pincensi pro Anno Domini 1937...*, Pinski 1936; *Ordo divini officii... dioecesi pincensi in Annum Domini 1938...*, Pinski 1937; *Directorium divini officii... in dioecesi pincensi pro Anno Domini 1939...*, Pinski 1938.

⁶⁸ Zob. *Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pincensi pro Anno Domini 1934...*, Pinski [1933].

⁶⁹ *Ordo divini officii... in dioecesi pincensi pro Anno Domini 1935...*, Pinski [1934].

⁷⁰ S. Librowski, op. cit., „ABMK”, t. 23 (1971), s. 213-310 [1-98]; t. 24 (1972), s. 5-94 [100-188]; t. 25 (1972), s. 39-113 [190-263]; t. 26 (1973), s. 89-197 [266-373]; t. 27 (1973), s. 57-130 [376-448].

wystarczającym argumentem przemawiającym za wprowadzeniem katalogu rubrycel pińskich do obiegu naukowego. Natomiast wartość poznawcza kalendarzy liturgicznych, powiększona o znajdujące się w zachowanych egzemplarzach uwagi, korekty, uzupełnienia nanoszone przez właścicieli, dla znawców omawianej problematyki nie wymaga szerszych uzasadnień.

Przystępując do prac nad katalogiem, zdecydowano się zachować następujący schemat: (1) liczba porządkowa, (2) miejsce i rok wydania, (3) instytucja sprawcza, (4) format, (5) liczba stron, (6) treść rubryceli, (7) oprawa.

Katalog rubrycel diecezji pińskiej (1926-1939) znajdujących się w księgozbiornie Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie

1.

Ordo divini officii et missarum in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1926. Secundum kalendarium a Sede Apostolica approbatum iussu et auctoritate Excellentissimi, Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundi Łozińskiego, Dei et Sedis Apostolicae Gratia Episcopi Pincensis, S.T.M. editus.

Pinsci 1926. Typis Curiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XII, 17-78.

Treść: „Tabella temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tempora” (s. III); „Communio paschalis” (s. III); „Sollemnis nuptiarum benedictio” (s. IV); „Festa qui bus diebus Parochi Missam pro populo applicare debent” (s. IV-V); „De missis Defunctorum” (s. VI); „De collectis” (s. VI); „De Missa votiva SS. Cordis Jesu” (s. VII-VIII); „Missa pro sponso et sponsa” (s. VIII-IX); „De festis Summi Pontifici et Ordinari loci (s. IX); „De distribution SS. Communionis (s. IX); „Tabella pro missis votivis privatis” (s. X-XI); Porządek kwest (s. XI); „Explicatio signorum” (s. XII); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od 22 marca do końca grudnia; brak stron 1-16, z początkiem kalendarza od 1 stycznia do 21 marca. Cztery strony poprzedzające kalendarz i dwie ostatnie strony puste, przeznaczone do zapisywania notatek. Na stronie tytułowej oraz na stronach nr 33, 66, 78, pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego.

Oprawa: miękka, tekturowa, na okładzinie tylnej po wewnętrznej stronie pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego.

2.

Kalendarium liturgicum dioecesis pincensis in Annum Domini 1927. Ilustrissimi ac Reverendisimi Domini Domini Sigismundi-Stanislai Łoziński episcopi ordinarii issu editum.

Vilnae [1926]. Typis Joseph Zawadzki, 8°, s. 1-119.

Treść: „Tabella temporaria” (s. 3); „Festa mobilia” (s. 3); „Quator anni Tempora” (s. 3); „Nuptiarum sollemnia” (s. 3); „Festa quibus diebus Parochi Missam pro populo applicare debent” (s. 3); „Regulae pro aliquo missis votivis” (s. 7-16); Tabella missis votivis (s. 17); „Note memoria tenendae” (s. 19); „Explicatio signorum” (s. 20); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 21-119). Kalendarz wydrukowany na stronach parzystych. Strony nieparzyste, czyste, przeznaczone do zapisywania notatek.

Oprawa: miękka, tekturowa.

3.

Kalendarium liturgicum dioecesis pincensis in Annum Domini 1928 bissextilem. Ilustrissimi ac Reverendisimi Domini Domini Sigismundi-Stanislai Łoziński episcopi ordinarii issu editum.

Pinsci [1927]. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XIV, 1-103.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tempora” (s. III); „Nuptiarum sollemnia” (s. III); „Elenchus festorum quibus animarum rectores Prater dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. IV); „Note memoria tenendae” (s. V-VI); „Explicatio signorum” (s. VI); „Tabella officii ordinandi” (s. VI-XIV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-103).

Kalendarz wydrukowany na stronach parzystych. Strony nieparzyste czyste, przeznaczone do zapisywania notatek. Na wklejce pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”. Na stronie tytułowej pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego. W środku również liczne pieczęcie właściciela.

Oprawa: twarda, tekturowa. Na okładzinie tylnej po wewnętrznej stronie pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego.

4.

Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1929. Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Sigismundus-Stanislaus Łoziński episcopo ordinary iussu editum.

Pinsci 1928. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-VI, 1-59.

Treść: „Tabula temporaria” (s. IV); „Festa mobilia” (s. IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Solemnitates nuptiarum” (s. IV); „Communio Paschalis” (s. IV); „Explicatio signorum” (s. V); „Explicatio praecipuarum abbreviationum...” (s. V-VI); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-59). Kalendarz wydrukowany na stronach parzystych. Strony nieparzyste czyste, przeznaczone do zapisywania notatek. Na stronie przedtytułowej oraz przed właściwym kalendarzem pieczęć: „Rektor Kościoła po-Karmelitańskiego, dnia... 1929 r., L. ..., Bielsk Podlaski”. Strony 10-16 zszyte odwrotnie, „do góry nogami”.

Oprawa: miękka, tekturowa, brak okładziny tylnej. Na pierwszej stronie okładki tytuł druku.

5.

Directorium divini officii et missarum pro dioecesi pinscensi in Annum Domini 1930.

Pinsci 1928. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XXII, 1-108.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Communio Paschalis” (s. IV); „Explicatio signorum” (s. IV-V); „Explicatio abbreviationum” (s. V-VI); „Ordo Officii” (s. VI-XIV); „Missa votiva” (s. XIV-XVII); „Tabella de Missa Defunctorum” (s. XVIII); „Pars iuridico-liturgica” (s. XIX-XXII); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-108). Kalendarz wydrukowany na stronach parzystych. Strony nieparzyste, czyste, przeznaczone do zapisywania notatek. Na wklejce pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”. Na stronie tytułowej oraz stronach: 67, 99, 108 pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego.

Oprawa: twarda, tekturowa, na okładzinie przedniej tytuł zapisany złożonymi literami „Directorium 1930 r.”, na okładzinie tylnej po stronie wewnętrznej pieczęć właściciela ks. Henryka Humnickiego.

6.

Ordo divini officii sacrique peragendi pro dioecesi pinscensi in Annum Domini 1931.

Pinsci 1930. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-VI, 1-110.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnium” (s. IV); „Communio Paschalis” (s. IV); „Explicatio signorum” (s. IV-VI); „Explicatio abbreviationum” (s. V-VI); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-110). Na stronie tytułowej: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”. Liczne marginalia

Oprawa: miękka, tekturowa. Na pierwszej stronie okładki tytuł druku.

7.

Directorium divini officii et missarum ad usum dioecesis pinscensis pro Anno Domini bissextili 1932.

Pinsci 1932. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XXII, 1-101.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnium” (s. IV); „Communio Paschalis” (s. IV); „Explicatio signorum” (s. IV-V); „Explicatio abbreviationum” (s. V-VI); „Ordo Officii” (s. VI-XV); „Missa votiva” (s. XV-XVIII); „Tabella de Missa Defunctorum” (s. XIX-XX); „Pars iuridico-liturgica” (s. XX-XXII); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-101). Pięć ostatnich stron, czytanych, pozostawionych na notatki. Na stronie tytułowej pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”.

Oprawa: miękka, tekturowa. Na pierwszej stronie okładki tytuł druku.

8.

Kalendarium liturgicum dioecesis pinscensis in Annum Domini 1933. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii issu editum.

Pinsci [1932]. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-LXIX, 1-99.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III); „Quator anni Tem-

pora” (s. IV); „Nuptiarum solemnna” (s. IV); „Communio Paschalis” (s. IV); „Explicatio signorum” (s. IV-VI); „Explicatio abbreviationum” (s. V-VI); „Ordo Officii” (VI-XIV); „Missa votive” (s. XV-XVIII); „Tabella pro Missis defunctorum” (s. XIX-XX), „Ordo servandis in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. XXI-XXII); „Pars iuridico-liturgica” (s. XXIII-XXV); „Nabożeństwo do odprawiania po sumie” (s. XXVI-XXXI); modlitwy po mszach prywatnych (s. XXXI-XLVIII); sposób odprawiania nowenny do Ducha św. przed Zielonymi Świątkami (s. XLIX-L); sposób odprawiania nowenny do Ducha św. w dniu Zielonych Świątek (s. LI-LV); porządek odmawiania Różańca Świętego w kościołach i kaplicach diecezji pińskiej (s. LVI-LXIII); Litania loretańska (s. LXIV-LXVI); modlitwa do św. Józefa (s. LXVII); modlitwa za Ojczyznę (s. LXVII-LXIX); od strony 26 do 69 tekst w języku polskim; pięć stron poprzedzających kalendarz czystych pozostawionych na notatki; kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-99). Trzy ostatnie strony, czyste, pozostawione na notatki. Na wklejce i stronie tytułowej okrągła pieczęć biskupa Kazimierza Bukraby.

Oprawa: twarda, tekturowa.

9.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1934. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editus.

Pinsci [1933]. Typis Tipographiae Dioeceseanae, 8°, s. I-XLVIII, 1-116.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia (s. III); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnna” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XXVI-XXXIII); „Ordo officii” (s. XXXIII-XLI); „Explicatio signorum” (s. XLII); „Explicatio abbreviationum” (s. XLII-XLVIII); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-116). Na stronie tytułowej pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczyne n/Bugiem, woj. Białostockie”.

Oprawa: miękka, tekturowa. Na pierwszej stronie okładki tytuł druku oraz pod rokiem 1934 dopisek odręczny: „i 1956”.

10.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1935. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editus.

Pinsci [1934]. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XLV, 1-114.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia (s. III-IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XX-VII-XXXIV); „Ordo officii” (s. XXXIV-XLIII); „Explicatio signorum” (s. XLIII); „Explicatio abbreviationum” (s. XLIII-XLV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-114). Na wklejce pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”. Liczne marginalia.

Oprawa: twarda, płócienna. Na okładzinie przedniej tytuł zapisany złożonymi literami: „Ordo divini officii recitandi 1935” oraz dopisek odręczny: „1946”.

11.

Directorium divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi Pinscensi pro Anno Domini bissextili 1936. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum. Pinsci 1935.

Typis Tipographiae dioecesanæ, 8°, s. I-XLV, 1-116.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III-IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XXXIV); „Ordo officii” (s. XXXIV-XLIII); „Explicatio signorum” (s. XLIII); „Explicatio abbreviationum” (s. XLIII-XLV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-116). Na wklejce pieczęć: „Kuria Diecezjalna w Drohiczynie n/Bugiem, woj. Białostockie”. Liczne marginalia.

Oprawa: twarda, płócienna, na okładzinie przedniej tytuł zapisany złożonymi literami: „Ordo divini officii recitandi 1936”.

12.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1937. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum.

Pinsci 1936. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XLV, 1-113.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III-IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XXXIV); „Ordo officii” (s. XXXIV-XLIII); „Explicatio signorum” (s.); „Explicatio abbreviationum” (s. XLIII-XLV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-113).

Oprawa: miękka, tekturowa. Na pierwszej stronie okładki tytuł druku.

13.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi dioecesi pinscensi in Annum Domini 1938. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum.

Pinsci 1937. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XVL, 1-115..

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III-IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XXXIV); „Ordo officii” (s. XXXIV-XLIII); „Explicatio signorum” (s. XLIII); „Explicatio abbreviationum” (s. XLIII-XLV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s. 1-115). Trzy ostatnie strony, czyste, pozostawione na notatki. Liczne marginalia.

Oprawa: twarda, płócienna. Na okładzinie przedniej tytuł zapisany lekko wytartymi złożonymi literami: „Ordo divini officii recitandi in Dioecesi Pinscensi 1938”.

14.

Directorium divini officii recitandi sacrique peragendi in dioecesi pinscensi pro Anno Domini 1939. Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Casimiri Bukraba episcopi ordinarii iussu editum.

Pinsci 1938. Typis Tipographiae Dioecesanæ, 8°, s. I-XLV, 1-120.

Treść: „Tabula temporaria” (s. III); „Festa mobilia” (s. III-IV); „Quator anni Tempora” (s. IV); „Nuptiarum solemnia” (s. IV); „Ieiunii et abstinentiae lex” (s. IV-VI); „Elenchus Festorum in quibus animarum rectores praeter dies Dominicos Missam pro populo applicare tenentur” (s. VI); „Ordo servandus in celebrandis Missis Votivis privatis” (s. VII-VIII); „Regulae in missae celebratione servandae” (s. IX-XXXIV);

„Ordo officii” (s. XXXIV-XLIII); „Explicatio signorum” (s. XLIII); „Explicatio abbreviationum” (s. XLIII-XLV); kalendarz liturgiczny na każdy dzień roku od stycznia do grudnia (s.1-119). Dwie ostatnie strony, czyste, pozostawione na notatki.

Oprawa: twarda, płócienna.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja katalogu kalendarzy liturgicznych diecezji pińskiej z lat 1926-1939, znajdujących się w księgozbiorze Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie, oraz omówienie zagadnień związanych z powstaniem kalendarzy oraz treściami w nich zawartymi. Opracowania tego rodzaju należą do oficjalnych druków kościelnych. Podają praktyczne wskazania dotyczące przebiegu poszczególnych okresów roku liturgicznego ze wskazaniem przepisów dotyczących sprawowania liturgii godzin, odprawiania mszy św. oraz innych nabożeństw. Dodatkowo ich walor poznawczy podnoszą marginalia, czyli uwagi, korekty i uzupełnienia nanoszone przez właścicieli druków. Należy podkreślić, że zbiór kalendarzy pińskich przechowywanych w Drohiczynie jest jednym z nielicznych, kompletnych zbiorów zachowanych na terenie Polski, jeśli nie jedynym.

Słowa kluczowe: *katalog, rubrycel, kalendarz liturgiczny, diecezja Pińska, bp Zygmunt Łoziński, Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie.*

The catalogue of ordoes of Pinsk diocese 1926-1939 which is found in the Diocesan Archive in Drohiczyn

Summary

The aim of the article is to present the catalogue of liturgical calendars of Pinsk diocese from years 1926-1939; the catalogue can be found in the library of Diocesan Archive in Drohiczyn. In the article issues connected with creating the calendars and also their content are presented. These kinds of elaborations belong to church official prints. They give practical indications concerning a course of individual periods of a liturgical year; they also indicate annotations concerning performing liturgy of hours, saying mass and other services. Additionally their cognitive value is raised by marginalia, that is annotations, corrections and supplements which were drifted by owners of the prints. It must be underlined that the collection of Pinsk calendars, which is stored in Drohiczyn, is one of few, complete collections in Poland, if not the only one.

Key words: *catalogue, ordo, liturgical calendar, Pinsk diocese, bp. Zygmunt Łoziński, Diocese Archive in Drohiczyn.*

KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI

THE CONCUBINAGE OF ST. AUGUSTINE

Contents: 1. The Roman law on the concubinage prior to the fourth century; 2. Christianity in the antiquity and the views on the concubinage; 3. St. Augustine's experience of the concubinage; 4. The concubinage and marriage in the writings of St. Augustine.

Introduction

In the reflections on biographies of great saints, including the one of St. Augustine of Hippo, historians and theologians most often focus on the post-conversion period. Less interest, however, is aroused by the earlier stage, before the conversion, however full of dramaturgy and tension, and extremely intense this experience is, as evidenced by a fragment of *Confessions*. This article aims to analyze the personal experience of Augustine's concubinage and the possible influence of this relationship on his later views on marriage.

1. The Roman law on the concubinage prior to the fourth century

The concubinage was known in the earliest times. In Genesis there are descriptions of numerous concubines of Abraham. Mosaic law did not contain any provisions on the concubinage. The Mishnah, Talmud and the midrash explain the significant difference between the wife – *iszah*, and *pillegesz*, i.e. the second wife, mattress, concubine. The term *pillegesz* refers to a woman joined to a man without a solemn vow, without *ketubah* – (*donatio propter nuptias* – meaning a donation on the occasion of marriage). The

ks. dr hab. Józef Łupiński - kapłan diecezji łomżyńskiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii, pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu historii Kościoła. H. Insadowski, Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo, Lublin 1935, 90.

custom was phased out, while the second wife was replaced by the maid. Through Greece, the institution of the concubinage reached Rome.

In the Roman society there were two parallel forms of cohabitation of a man and woman: concubinage and marriage. During the period of the Republic, the concubinage was treated more as a factual rather than a legal status¹. In the reign of Emperor Octavian August (27 BC - 14 BC), a special kind of extramarital relationship was created, called concubinage. It referred to a sexual relationship between a man and a woman without permanence of that relationship, i.e., excluding *affectio maritalis* – outward demonstrated will of both parties to permanently remain in a union and have sexual relationship with each other. Lack of *affectio maritalis*, demonstrated by even one of the parties resulted in the termination of marriage. Both sides should be unmarried. The concubinage did not have civil ramifications. The concubine did not enjoy *honor matrimonii* - she was not considered a wife. She had no right to claim the title *materfamilias* or *uxor*. Children from such a relationship were in a specific legal position and shared the status of their mother. Legislation under the rule of Octavian Augustus contributed to the development of unmarried relationships among persons who did not have the right to a legal marriage².

In the ancient Rome extramarital sex was prohibited by law. Extramarital sexual relation of a woman and a married man was punishable, as evidenced by the acts attributed to Numa Pompilius - the legendary second king of Rome (753-673 BC), and according to Aulus Gellius (late 2nd century) – the erudite and Roman writer, such women were deprived of civic respect³. Despite prohibitions, concubinage became increasingly commonplace. It was a reaction to the growing number of obstacles to marriage. The ban on marriages with peregrines, the restriction on marriages with liberated female slaves, the matrimonial ban on soldiers, or the case of emperors – all needed to be regulated by law. The Constitutions of the emperors Septimius Severus (ca. 145-211), Caracalla (188-217), Alexander Severus (208-235) and others, gradually turned the concubinage into a legitimate institution, regarded as marriage-like, although of a lower category. It was available only to free people. Women who intended to enter concubinage were obliged to testify to it publicly through *testatio*, that is,

¹ S. Paździor, *Konkubinat w Prawie Kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, in: „Roczniki Nauk Prawnych”, vol. XVII, 2/2007, 179.

² Insadowski, *Rzymskie prawo...*, 88-89.

³ Insadowski, *Rzymskie prawo...*, 89.

with a statement in the presence of a witness. Without *testatio*, the concubinage was considered *stuprum*, i.e. an illegal cohabitation, contrary to the accepted behaviour. In the 4th-century empire, the concubinage became a legal institution and was widely practised⁴.

Starting with Constantine the Great, the legislation of the Christian emperors on the issue of concubinage underwent a gradual change. For a while, the emperors recognized this kind of relationships as a kind of marriage called *inequale conjugum*, *legitima coniunctio sine honesta celebratione matrimonii*, or *licita coniunctio* – non-marriage legal relationships without the legally-regulated ritual. Over time, legislation sought to abolish such relationships and to transform them into marriages. The boundaries between the marriage and the concubinage became less pronounced. Therefore, to distinguish between the two relationships, lawyers applied the principle of the necessity of *affectio maritalis*. By the end of the antiquity, both in the marriage and in the concubinage, the intention was to preserve the relationship and the publically confirmed and lasting will of a man and a woman to remain in that relationship and cohabitation. An important issue for the concubinage was the fact that the couple treated each other as if they were married. In that case the relationship would be perceived as equal to the marriage⁵.

Limitation to the legal status of the concubines was introduced by Constantine the Great (272-337). In 336, he forbade the male concubines to make endowment for their cohabiting partner and their children⁶. Following emperors: Valentinian (321-375), Valens (328-378) and Gratian (359-383), softened the regulation and made endowment to the children of the cohabitants possible, however, limiting it to a certain proportion of inheritance, depending on whether or not there were also natural children. In 397, Arkadius (377-408) and Honorius (384-423), retreated to the ruling of Constantine, but in 405, together with Theodosius II (401-450), they resumed the regulation of 371. Justinian the Great (482- 565) sought to legally convert the concubinage into marriage by removing the social barriers that had previously prohibited marriages. According to his legislation, from then on, indecent women could legally enter legal marriages, while patriarchs were allowed to marry freed persons. In addition, it was

⁴ Insadowski, *Rzymskie prawo...*, 90-93.

⁵ B. Rawson, *The Roman Family*, in: *The Roman Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London-Sydney, 1986, 20-21.

⁶ Theodosii Codex, 4, 6, 2; Codex Justiniana 5, 27, 1.

possible to concubinate with any person without exposing oneself to the accusation of *stuprum*- indecency⁷. In the Justinian law, the concept of the concubinage was close to that of the marriage. In this context, the requirements therefor were similar to those necessary for the marriage: the need to preserve monogamousness and the required minimum age - the female concubine should be at least 12 years old. In this way the concubinage became a substitute for the marriage impossible to be legally concluded for various reasons. Children from cohabitation continued to be considered unlawful, but were not considered illegitimate. Legally, they still did not have the father, were raised by the mother, however the cohabitantes ceased to be banned from making endowments. In the following centuries there was a tendency to gradually eliminate the concubinage in accordance with the ecclesiastical spirit⁸.

2. Christianity in the antiquity and the views on the concubinage

Sacred Scripture of the New Testament explicitly rejects the concubinage as incompatible with the teaching of Jesus Christ⁹. In its origins, Christian antiquity did not develop structured legal content on the issue of marriage. The cohabitation was treated in much the same way as in the Roman law, i.e. as a marriage concluded unlawfully. Initially fragmented and devoid of legal formalities, the institution of marriage gradually gained traits of systematism. Its base was the notion of a relationship of a man and a woman based on the Revelation, characterized by the permanence, exclusivity, fidelity and holiness of marriage. The marriage was to be concluded by the priest, with his blessing - *coram Ecclesiam*. The marriage was seen as a state of life with specific qualities and a legal status. At the same time, there were prohibitions to marry in certain cases and sanctions for adultery¹⁰.

As mentioned before, just after the onset of the Christian domination in the Roman Empire, the concubinage was widely practised. There was a clash between the Christian conception of marriage and the cohabita-

⁷ Insadowski, *Rzymskie prawo...*, 95-96.

⁸ Insadowski, *Rzymskie prawo...*, 96-99, S. Paździor, *Konkubinat*, EK, vol. IX, c. 647.

⁹ Matthew 5, 32; 19, 9; Mark 10, 11-12; Luke 16, 18.

¹⁰ W. Góralski, *Instytucja małżeńska w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-VI w.)*, in: „Vox Patrum” 8-9: 1985, 275-294.

tion approved of by civil authority. Hippolytus of Rome (c. 170-235) in *Traditio Apostolica*, from c. 218, suggested that marriages concluded by Christians under the Roman law be considered valid¹¹. At the same time, as regards the catechumens, he argued that baptismal candidates should abandon their concubines and take legal wives, otherwise they were not allowed to accept the Christian faith¹². As noted by W. Góralski, Hippolytus even seems to go beyond the Roman law, allowing candidates for the catechumenate to be males - masters living in concubinage with their slave (forbidden by law) if the latter raised the children born from this relationship and had intimate relations exclusively with her master. As can be seen, in this context, fidelity, monogamy and raising children would be essential elements of the marriage¹³.

In his ordinances, Pope Julius I, who led the Catholic Church between 337 and 352, went even further beyond the Roman legislation, bearing in mind the Christian background of the sacrament of marriage. He demanded the freedom of choosing a spouse for a lifetime by the candidates, not only by their parents, and also treating the marriage as valid, if a free parson wanted to marry a slave. It should be noted that, according to the Roman law, slaves were not allowed to marry free persons. Such a relationship was not considered to be a marriage. However, it was permitted by the popes, who recognized such relationships as *marriages of conscience*. Although formally, it was a breach of the civil law, such relationships were possible with the consent of the bishop. In the decree of Pope Julius I from 352, we read:

Some doubted the decency of the relationship between the master and the slave liberated by him. That is why we, solving this ancient and dubious issue, state that marriages of this kind shall be legal. If affection is the cause of all marriages, and if there is nothing illegal and unlawful in such relationships, why should they be forbidden?¹⁴.

The issue of concubinage was raised by the "Apostolic Constitutions," edited around 400. The eight-book Constitutions, inter alia, discusses the Christian principles of secular life, the life of bishops, clergy, widows,

¹¹ *Traditio Apostolica* XV.

¹² *Traditio Apostolica* XVI.

¹³ W. Góralski, *Instytucja małżeńska...*, 276-277.

¹⁴ A. Sarmiento-J. Escrivá, *Enchiridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX)*, vol. I, Madrid 1992, 12-13, (English translation by Joanna Gębka).

orphans and martyrs. In the last, 8th book, the issue discussed above is brought up by an unknown author¹⁵. It can be noticed that this collection is dependent on the work of Hippolytus of Rome. A female slave who permanently stays in a relationship with a pagan could be admitted to the catechumenate. Were she to conduct sexual activities with other men, she should resign from the Christian faith. On the other hand, a Christian man with a female concubine being a slave, must give up on her and get married in accordance with the law. In the case of a concubine being a free person, he should marry her, otherwise he cannot be admitted to the catechumenate.

3. St. Augustine's experience of the concubinage

Historians and theologians studying the person and activity of St. Augustine of Hippo concentrate mainly on his pastoral activity and theological and philosophical work after his conversion. Most of them focus on his rich literature on the marriage and the family, however, relatively few look into his personal experience of the concubinage in the pre-christening period¹⁶. One can hypothesize that his views on the marriage and the family stemmed from the personal experience of the relationship unacceptable in accordance with the Christian legislation¹⁷.

Augustine was born in 354 in Thagast (Latin Tagaste) in Proconsular Africa, to a middle-class family from a pagan father and a Christian mother. His father was indifferent to Christianity. Mother Monica asked God for a grace of baptism for her husband just before his death. From 366 to 370, Augustine studied in his hometown Thagast, then, between 366 and 370 in Madurai. Afterwards, he studied rhetoric in Carthage. During this period he gave lessons in court speech, Latin literature and philosophy. There, he also became interested in astrology, which led to his interest in the esoteric religion of Manichaeans, which lasted for 9 years. Under the influence of a local Manichean bishop, who impressed him with his elocution and wide

¹⁵ *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 32, 12-13, w: F. X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, Paderbornae 1905, 537.

¹⁶ J. van Oort, *Manichean Women in Augustine's life and work*, in: "Vigiliae Christianae" 69 (2015), 312-326; K. Power, *Sed unam tamen: Augustine and his Concubine*, in: "Augustinian Studies" 23 (1992), 49-76; M. A. McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Staten Island NY 1958; T. J. Van BAVEL, *AUGUSTINE'S VIEW on WOMEN*, in: "Augustiniana" 39 (1989), 5-53.

¹⁷ K. Power, *Sed unam tamen: Augustine and his Concubine*, in: "Augustinian Studies" 23 (1992), 49.

knowledge, he joined the sect. Augustin formally became a listener - *auditor*. The Manichean doctrine was based on pantheistic duality. Its followers believed in existence of two divine elements: the Good-Light and the Evil-Dark. The first element was called God or the Father of Greatness, the second- Matter, the Satan. The combination of good and evil existed in the man. For the release of light in the man, the Father of Greatness emanated from himself "the third messenger" - Jesus Christ. The task of Jesus was to reveal to the first parents, Adam and Eve, the divine knowledge, or gnosis, that is to answer the question about the beginning of man, of the sense of earthly existence, and what must be done to free oneself from evil. According to the Manichaeans, Jesus was not a real man. He was not born from Virgin Mary, nor was he born at all. He had a body but only apparently suffered on the cross. According to the Manichaeans, the Catholic Church falsified the truth, fell into heresy and promoted evil¹⁸. Years later, in his Confessions, St. Augustine wrote the following about his personal experience with manicheism:

Early nine years passed in which I wallowed in the mud of that deep pit and in the darkness of falsehood, striving often to rise, but being all the more heavily dashed down¹⁹.

At the age of 16, he met a woman from Proconsular Africa, of an unknown name with whom he lived in concubinage for several years. His relationship with the young woman, as can be deduced from various passages of his writings, was to begin in 370/371, when, as he wrote in Confessions, he began studying in Carthage, and then threw himself into sensual experiences.

I came to Carthage, where a caldron of unholy loves was seething and bubbling all around me. I was not in love as yet, but I was in love with love; and, from a hidden hunger, I hated myself for not feeling more intensely a sense of hunger. I was looking for something to love, for I was in love with loving, and I hated security and a smooth way, free from snares²⁰.

From the relationship, most likely between the late 372 or early 373, the son Adeodatus was born. He was the pride of Augustine. The son owed much to his mother, who raised him. But later Augustine attributed most of his son's positive traits to God himself

¹⁸ R. Szmurło, *MANICHEIZM*, in: EK, vol. 11, Lublin 2006, c. 1143-1148.

¹⁹ Augustine of Hippo, *Confessions*, 3, 11.

²⁰ Augustine of Hippo, *Confessions*, 3, 1.

He was barely fifteen years old, but his intelligence excelled that of many grave and learned men. I confess to thee thy gifts, O Lord my God, creator of all, who hast power to reform our deformities—for there was nothing of me in that boy but the sin. For it was thou who didst inspire us to foster him in thy discipline, and none other—thy gifts I confess to thee. There is a book of mine, entitled *De Magistro*. It is a dialogue between Adeodatus and me, and thou knowest that all things there put into the mouth of my interlocutor are his, though he was then only in his sixteenth year. Many other gifts even more wonderful I found in him. His talent was a source of awe to me. And who but thou couldst be the worker of such marvels? And thou didst quickly remove his life from the earth, and even now I recall him to mind with a sense of security, because I fear nothing for his childhood or youth, nor for his whole career. We took him for our companion, as if he were the same age in grace with ourselves, to be trained with ourselves in thy discipline. And so we were baptized and the anxiety about our past life left us²¹.

It is interesting to note that the author of *Confessions* constantly goes back to his past sins. Writing in superlatives about his beloved son, he describes Adeodatus as born from his sin. Augustine's son was very much loved by his grandmother, Monica, whom, after her death he missed dearly and mourned²².

In August 374, Augustine returned to Thagast, where he opened a school of grammar. After two years he closed it and returned to Carthage, where he founded a school of rhetoric. In 383, he went to Rome to set up yet another school. Having learned that in Milan they sought an orator, the following year he went to Milan, the capital of the West Roman Empire. At the age of 30, he became a lecturer in rhetoric. Fascinated by the Roman classics, Augustine fell into a rationalistic skepticism, becoming doubtful about religious matters. In Milan, he suffered a painful event: after several years of relationship, he split up with his concubine. Monica long prayed for the conversion of Augustine; In Milan, she asked Archbishop Ambrose to convince her son and encourage him to convert.

When that woman had begged him to agree to have some discussion with me, to refute my errors, to help me to unlearn evil and to learn the good for it was his habit to do this when he found people ready to receive

²¹ Augustine of Hippo, *Confessions*, 9, 14.

²² Augustine of Hippo, *Confessions*, 9, 6, 12.

it-he refused, very prudently, as I afterward realized. For he answered that I was still unteachable, being inflated with the novelty of that heresy, and that I had already perplexed divers inexperienced persons with vexatious questions, as she herself had told him. “But let him alone for a time,” he said, “only pray God for him. He will of his own accord, by reading, come to discover what an error it is and how great its impiety is. He was barely fifteen years old, but his intelligence excelled that of many grave and learned men²³.

The conversion of St. Augustine took place in 387. On Holy Saturday, on the night of 24th April. At the age of 33, together with his son Adeodatus, and his friend Alipius, Augustin was baptized in the Catholic Church by Bishop of Milan. Ten years later, before leaving Italy, his mother Monica died in Ostia. After arriving in Africa in 390, his son Adeodatus also found eternal piece. Augustine and his friends went to Hippo, where he decided to set up a monastery and spend the rest of his life there. Thanks to the support of the local Bishop Valerius, by the acclamation of the people, he was elected and consecrated in 394 to the Sufragan Bishop of Hippo. He continued to lead a common life in the monastery. The community became a place of formation for future bishops and priests. For the rest of his life, Augustine was fighting with heretics: Manichaeans, Donatists and Pelagians. Personally, he participated in disputes with them. He fought them with a pen and word because they were a serious threat to the Church. The polemics resulted in important theological works which explained many theological problems mistakenly interpreted by the heretics. Augustine died on August 28th, 430 during the siege of Hippo by the Vandals.

As mentioned earlier, during his stay in Carthage, he met a woman of an unknown name. From the age of 19 to 28, he was a Manichean and lived in a concubinage.

During this space of nine years, then, from my nineteenth to my eight and twentieth year, we went on seduced and seducing, deceived and deceiving, in various lusts; publicly, by sciences which they style liberal— secretly, with a falsity called religion²⁴.

Little is known about the woman. She was probably of a low social status, therefore he could not legally marry her. Augustine never disclosed the name of his concubine. Some, e.g. M. McNamara, explain this attitude with

²³ Augustine of Hippo, *Confessions*, 3, 12.

²⁴ Augustine of Hippo, *Confessions*, 4, 1.

respect for the cohabitee. They suggest that after their separation, he wanted to save her suffering and distress²⁵. It is important to note that Augustine usually avoided disclosing the names of women except for his mother, Monica²⁶. Also in his correspondence he attempted to omit all facts that would make it possible to identify them.

On the basis of the passage from *Confessions* 3.3, some suggest that the couple could first have met in the Christian temple as catechumens, and the woman could be a catechumen²⁷. It could seem that the mentions in this passage do not give rise to such speculation. On the other hand, however, according to P. Brown, her vow of celibacy after being freed from slavery would be in line with the requirements of the Catholic Church for the baptism, and one could assume that she became a catechumen in the course of her relationship with Augustine²⁸. If she had been a slave, she would have fulfilled all the conditions for receiving baptism, since the vow of chastity was consistent and logical with the requirements for the candidates for baptism²⁹. Others suggest that the woman in relationship with Augustine could have belonged to the sect of Manichaeans. In *Confessions* 4.2, he wrote:

In those years I had a mistress, to whom I was not joined in lawful marriage³⁰.

Of course, the statement “*In those years*” refers to the period when he was a fervent Manichaean³¹. This could be the key to understanding his current situation when he was in the concubinage. J. Van Oort suggests that Augustine, as a Manichean auditor, could have had a concubine, but he was not allowed to have sexual relations with other women at the same time. It is also known that contraception was then accepted and commonly used in the Manichean circles. Was Augustine’s companion also a Man-

²⁵ M. A. McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Staten Island NY 1958, 48.

²⁶ Augustine of Hippo, *Confessions*, 9, 13.

²⁷ Augustine of Hippo, *Confessions*, 3, 3. J. J. O’Meara, *The young Augustine: The Growth of St Augustines Mind up to his Conversion*, London 1954, 55.

²⁸ Augustine of Hippo, *Confessions*, 16, 15. Brown suggests that she was probably a good Christian during her relationship with Augustine, and that her later vow of chastity would confirm that she was eligible for baptism or that she could receive the Eucharist. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley – Los Angeles 1967, 80.

²⁹ K. Power, *Sed unam tamen. Augustine and his Concubines*, in: *Augustinian Studies* 23 (1992) 49-76, s. 51-52.

³⁰ Augustine of Hippo, *Confessions* 4, 2.

³¹ Augustine of Hippo, *Confessions*, 4, 1.

ichaeon? There is no definite answer. One thing is certain: female *auditors* played an important role in the life of the Manichean church, as well as in the daily lives of their husbands or cohabitants³².

Augustine's narrative of the personal experience of the concubinage shows love associated with physical pleasure, coupled with bitterness, suffering, tension and pain. He describes himself in terms of a prisoner - a slave of insatiable lust. The concubinage became the easiest way to satisfy his lust. Although Augustine's language is filled with metaphors, it strives to be extravagant. His public confession has a pedagogical goal: he exaggerates the descriptions to further accentuate the negative side of his own attitude. His egocentrism, seeking pleasure "at every call" is apparent:

I remained faithful to her and with her I discovered, by my own experience, what a great difference there is between the restraint of the marriage bond contracted with a view to having children and the compact of a lustful love, where children are born against the parents' will- although once they are born they compel our love³³.

The text shows the tension of opposites: desire and fidelity. What can be noted the lack of consistency and responsibility. On the one hand, avoiding conception, and on the other, love for children. Undoubtedly, the Manichean ideas influenced his views on having children. From the perspective of this religion, the absence of offspring in a concubinage was seen as a negative effect of cohabitation, since the soul was not imprisoned in the body. The Manichaeans were convinced that the misbehavior of children stemmed from the regulated conception used by their parents. What was Augustine's personal view on the issue of having children? One fragment of *De bono coniugali* may suggest that he and his concubine used anticonception to avoid progeny, though his partner was not happy about it³⁴.

Could the concubinage of Augustine last? Probably not. In fact, it survived only for a certain period of time³⁵. Evidently, he was very passionate about his concubine, until abandoning her. Even several years later, he kept remembering her, and in a sense, he tempered his attitude towards the concubinage. Why did Augustine abandon his concubine? Would she interfere with his devotion to practising philosophy? It is not known whether or not

³² J. van Oort, Manichean Women in Augustine's life and work, in: "Vigiliae Christianae" 69 (2015), 312-326.

³³ Augustine of Hippo, *Confessions*, 4,2.

³⁴ Augustine of Hippo, *De bono coniugali*, 5, 5.

³⁵ K. Power, *Sed unam tamen...*, s. 52-53.

his companion was an educated person. Some, such as McNamara, suggest that she was an intellectually weak person who could not offer Augustine much more than sexual pleasure³⁶. It is possible that the experience of such an intense physical and emotional connection with a woman was an important obstacle preventing him from the search for wisdom. His concubine could have interfered with his passion for practising beloved philosophy. After some time, this experience which ruined the peace of the philosopher and his love of wisdom could have encouraged Augustine to leave his concubine instead of entering into a permanent marriage. The state of constant tension between the material and the spiritual could ultimately have led to a decision of breaking up with the woman he had seemed to love so much so far. As he wrote in *Soliloquia* 1, 10, past bodily experiences: attachment to external and material things would not give him complete joy and authentic peace.

At this point it is worth considering how Augustine treated his relationship. Was his relationship *de facto* a marriage? In the 6th Book of Confessions he describes his life in the concubinage:

Actually, it was Alypius who prevented me from marrying, urging that if I did so it would not be possible for us to live together and to have as much undistracted leisure in the love of wisdom as we had long desired. (...) I quoted against him the examples of men who had been married and still lovers of wisdom, who had pleased God and had been loyal and affectionate to their friends. I fell far short of them in greatness of soul, and, enthralled with the disease of my carnality and its deadly sweetness, I dragged my chain along, fearing to be loosed of it. Thus I rejected the words of him who counseled me wisely, as if the hand that would have loosed the chain only hurt my wound³⁷.

In spite of these difficulties and obstacles, Augustine's relationship could be considered an actual marriage, although not recognized by law. The boundary between the concubine and the real marriage in the case of the orator and his concubine was ambiguous. After all, he broke up with his companion, the mother of his son, Adeodatus, and intended to enter into a legal marriage. In the dialogue *Reason* he raises the question:

And how about a wife? Would not one beautiful, modest, docile and cultivated, or at least, one who could be easily taught by yourself, bringing,

³⁶ McNamara, *Friends...*, s. 51.

³⁷ Augustine of Hippo, *Confessions*, 6, 12.

also, — since you despise opulence, — a marriage portion sufficient to prevent her being a tax upon your leisure, especially if you might confidently hope that no annoyance could come to you because of her, would not such a wife greatly delight you? No matter how you portray her or load her with desirable things, I have decided that nothing is so much to be shunned as sexual relations, for I feel that nothing so much casts down the mind of man from its citadel as do the blandishments of women, and that physical contact without which a wife cannot be possessed³⁸.

After leaving his concubine, he once again found himself in a situation of internal dilemma:

Meanwhile my sins were being multiplied. My mistress was torn from my side as an impediment to my marriage, and my heart which clung to her was torn and wounded till it bled. And she went back to Africa, vowing to thee never to know any other man and leaving with me my natural son by her. But I, unhappy as I was, and weaker than a woman, could not bear the delay of the two years that should elapse before I could obtain the bride I sought. And so, since I was not a lover of wedlock so much as a slave of lust, I procured another mistress--not a wife, of course. Thus in bondage to a lasting habit, the disease of my soul might be nursed up and kept in its vigor or even increased until it reached the realm of matrimony. Nor indeed was the wound healed that had been caused by cutting away my former mistress; only it ceased to burn and throb, and began to fester, and was more dangerous because it was less painful³⁹.

Again he accused himself of uncontrolled enslavement to sexual passions. He suffered from remorse because he had abandoned his former concubine and joined another woman. He felt it as adultery. Years of cohabitation were a strong experience, still recurring in memories. The breakup of a concubinage, which for him was like marriage, was a great loss. He found himself in a new relationship, again becoming a slave of passion. He suffered more and more. It is possible that these sufferings evoked in him reluctance to conclude any relationship based on deep affection. From then on, he hoped to find consolation in Christianity and philosophy. He wanted to be free of emotional engagement⁴⁰. Augustine's decision to abandon the concubine is most often attributed to the insistence of his mother, Monica. Some also think that he finally came to the conclusion that in fact

³⁸ Augustine of Hippo, *Soliloquia*, 1, 10.

³⁹ Augustine of Hippo, *Confessions*, 6, 15.

⁴⁰ Augustine of Hippo, *Confessions*, 2, 6.

he had never loved his former partner⁴¹.

4. The concubinage and marriage in the writings of St. Augustine

Especially in his *Confessions*, St. Augustine often spoke about the concubinage. What could be the impact of his personal experience on his later teaching? It should be noted, that in his other writings, the bishop of Hippo draws relatively little attention to the issue of the concubinage. The author touched on this subject, among others, in the treatise *The City of God* - a work showing the fate of humanity, guided by Divine Providence and aimed at strengthening Christians. In Book XVI he used the term "concubine" in reference to the Egyptian slave Hagar - Abraham's concubine, who, unlike Sarah, was the wife of the patriarch. As Augustine explains, Abraham should not be condemned for this, because it was not for lust but for the purpose of raising the offspring and with the consent of his wife Sarah, that physically he got close to Hagar, who gave birth to his son, Ishmael. This kind of custom - the wife letting a female slave get close to her husband in order to give birth to his offspring was widely practised in the ancient Middle East. Also in the book *The Problems of Heptateuch*, Augustine uses the term "concubine". The author presents therein his personal reflections on the selected passages of the Scriptures that attracted his attention during perusal of the inspired texts⁴². In Book I, In Question 90, Augustine raised the question: "*Is there a difference between a wife and a concubine?*" As the Bishop of Hippo observes, it is not easy to see which of the women mentioned in the Scripture are married wives and which of them are concubines. For example, Hagar, was called a wife, and also a concubine. The same was true of Kettura- the next wife of Abraham⁴³. He concludes:

Unless according to the Scripture, each concubine is a wife, and not-wife is a concubine. That means that Sarah and Rebecca, Lia and Rachel, cannot be called concubines, but Hagar and Kettura, Balla and Zelfa can be called concubines and wives⁴⁴

⁴¹ K. Power, *Sed unam tamen...*, 57.

⁴² Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu, I Księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska*, Liczb, PSP vol. XLVI, Warszawa 1990, 6.

⁴³ Genesis, 25:1.

⁴⁴ Augustyn z Hippony, *Problemy Heptateuchu, I, Q. 90*, (English translation by Joanna Gębka), 48.

St. Augustine's treatise *Faith and Deeds* also contains a reference to the problem of the concubinage. Chapter XIX deals with the issue of mortal sins, including adultery. The persistence in such sins was a hindrance to the candidates for baptism. The bishop notes that this subject was often overlooked in the early years of Church, probably because the cases of men taking other men's wives were not frequent. Although Augustine himself sometimes had problems with the interpretation of some of the issues raised in the Scriptures concerning marriage, he clearly emphasized that offences against chastity and especially adultery, constituted a significant obstacle to receiving the sacrament of baptism, which does not cease

If there is no change of will and improvement by penance. In cases of doubt, if possible, it is recommendable to stay away from such relationships⁴⁵

In the treatise of St. Augustin, an important assumption of the dignified behaviour of the Christian can be seen: the close relationship between faith and the necessity of leading authentic Christian life. The treatise was an answer to views of some unknown persons, who claimed that good deeds are not necessary to receive the gift of salvation.

Although in the treatise of St. Augustine, *Values of Marriage (De bono coniugali)*, written as a reply to Jowin's errors, who diminished the role and value of virginity equating it with life in a marriage, in chapter XIV of paragraph XVI, the author also deals with the question of the concubinage. He clearly states that the desire to have children alone does not entitle to the concubine.

If a concubine taken for a while only wanted the relation to give children, then it is not allowed to give such a relationship a priority over marriage, even the marriage of women committing a daily sin⁴⁶.

Also in the sermons of St. Augustine we can find direct references to the problem in question. For example, in the Easter Sermon 224, he urged those who were baptized in Christ and born to a new life to identify themselves with the rest of the people of God because they became members of Christ. Therefore, they should refrain from debauchery, theft, deceit, perjury, dis-

⁴⁵ Augustyn z Hippony, *Wiara i uczynki*, XIX, 35, in: *Pisma katechetyczne. Początkowe nauczanie – Mowa o symbolu do katechumenów – Wiara, Nadzieja i Miłość – Wiara i uczynki – Chrześcijańska walka*, (Polish translation by W. Budzik), Poznań 1929, 262-264.

⁴⁶ Augustyn z Hippony, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, in: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. Augustyn Eckman, (English translation by Joanna Gębka), 95.

putes, drunkenness, and adultery. This last sin, Christians should fear more than death. At the end of the sermon, he said that those who had a wife should not seek other women. He urged to consider the words of St. Paul:

Do you not know that your bodies are members of Christ? Having taken the members of Christ, shall I make them members of the harlot? Never!⁴⁷.

He continued: Can anyone question the fact that a woman whose husband betrays his wife is not a prostitute, but a concubine? The bishop raises a rhetorical question: do you have a wife?, you, saying that? If you answer yes, then if you wish it or not, she is a prostitute. Go and tell her that the bishop has offended you by saying that you have a wife while you are sleeping in bed with another woman⁴⁸.

It should be emphasized that the Bishop of Hippo, undoubtedly the greatest authority of Christian antiquity, paid most attention to the positive aspects of the sacrament of marriage, which is a major area of his interest. Although he did not create a complete treatise on marriage, yet among the Greek and Latin Fathers and Doctors of the Church, he was close to creating a serious dogmatic and moral synthesis on the subject⁴⁹. The father of the Church made his statements about marriage in a pastoral context. Not only did he often meet with the specific questions raised on this issue, but also with the polemics and accusations⁵⁰. In his treatises, he defended the values of marriage as an institution of God, against the erroneous teachings of the Manichaeans, Pelagians, Montanists, and Novices. First of all, he explained that marriage is merit received from God and takes its origin from it. He emphasized that marriage is a union of a man and woman, merit in itself, because it comes from God⁵¹. Based on biblical and philosophical reasons, he showed three merits of the marriage: progeny, fidelity, and the sacrament itself. In addition, in views of Augustine, the marriage creates the basic and natural social cell of the relationship between a man and woman, the bond of friendship, the suppression of lust, and the positive effect on the fidelity of both. In marriage the spouses realize the vocation to love.

⁴⁷ 1 Corinthians, 6:15.

⁴⁸ Augustine of Hippo, *Sermo* 224,4 (PL 38, c.1093-1095).

⁴⁹ A. Eckmann, *Wprowadzenie. Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, in: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, 6. About this sacrament in other treatises of Augustine of Hippo: *De bono coniugalibus*, *De bono viduitatis*, *De coniugibus adulterinis*, *De continentia*, *De nuptiis et concupiscentia*.

⁵⁰ E. Stanula, *Wstęp*, in: Augustyn z Hippony, *Problemy Heptateuchu...*, 5.

⁵¹ Genesis 2:24.

Summary

The article presents the problem of the concubinage on the example of Augustine - the later Bishop of Hippo and Doctor of the Church. After several years of informal relationship with a woman, an extremely intense and dramatic experience - this great oracle in the making, a former Manichaeon, dismisses her and gradually enters the path of conversion. The baptism by Archbishop Ambrose in Milan becomes the key event in his life. From then on, he definitely follows the path of Christianity. He is elected the Bishop of Hippo. Like a zealous shepherd, in his numerous sermons, treatises, and disputes, he fights for the orthodoxy of the Church. One of his interests is the Catholic teaching on the marriage, based on the foundation of faith, whose values are progeny, fidelity and the sacrament itself. Many point out that in the presentation of his teaching on the marriage, he has benefited from the painful and traumatic experience of his own concubinage.

Key words: *Augustine of Hippo, Roman law, Christianity in the antiquity, concubinage, marriage.*

Konkubinat św. Augustyna

Streszczenie

W rozważaniach nad życiorysem wielkich świętych, jak np. choćby w przypadku św. Augustyna z Hippony, historycy i teolodzy najczęściej koncentrują się na jego okresie po nawróceniu. Mniejsze zainteresowanie natomiast budzi etap wcześniejszy, okres konkubinatu, przed konwersją.

Konkubinat był znany w czasach najdawniejszych. W Księdze Rodzaju są opisy licznych konkubin, które posiadał Abraham. Prawo Mojżeszowe nie zawierało przepisów dotyczących konkubinatu. W społeczeństwie rzymskim istniały dwie równoległe formy pożycia: konkubinat i małżeństwo. W okresie republiki, a następnie cesarstwa prawodawstwo dotyczące konkubinatu ulegało stopniowej ewolucji – od całkowitego zakazu, aż po stopniowe zezwalanie na zawieranie konkubinatów. W ten sposób taki związek stawał się namiastką małżeństwa, niemożliwego do prawnego zawarcia z różnorodnych powodów. Dzieci w konkubinatów w dalszym ciągu

były uznawane za nieprawe, ale nie były uważane za nieślubne. Nie posiadały prawnie ojca, były utrzymywane przez matkę, konkubentów przestał obowiązywać zakaz darowizn. W następnych wiekach istniała tendencja do stopniowego wyeliminowania konkubinatu zgodnie z duchem kościelnym. Mimo, iż po zapanowaniu chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskim konkubinaty były dalej praktykowane, jednak nastąpiło zderzenie tej formy pożycia z chrześcijańską koncepcją małżeństwa. Z jednej strony Kościół katolicki stopniowo wychodził poza prawo rzymskie uznając za ważne małżeństwa osób wolnych z niewolnikami, a jednocześnie podkreślał istotny przymiot małżeństwa jako związek mężczyzny i kobiety, oparty na Objawieniu i nacechowany trwałością, wyłącznością, wiernością i świętością.

Św. Augustyn z Hippony w okresie młodości studiował w Kartaginie retorykę. Tam zainteresował się astrologią, co doprowadziło go do zbliżenia z ezoteryczną religią manichejczyków. W tym czasie poznał kobietę pochodzącą z Afryki Prokonsularnej o bliżej nieznanym imieniu, z którą żył w konkubinacie kilkanaście lat. Ze związku urodził się syn Adeodatus. W 384 r. Augustyn udał się do Mediolanu - stolicy cesarstwa zachodnio-rzymskiego i został wykładowcą retoryki. Jego matka Monika długo modliła się o nawrócenie syna. Po latach nieformalnego związku Augustyn rozstał się ze swą konkubiną. W 387 r. z rąk abpa Mediolanu św. Ambrożego przyjął chrzest. Dziesięć lat później zmarła w Ostii jego matka św. Monika, a po powrocie do Afryki w 390 r. odszedł do wieczności syn Adeodatus.

Augustyn wraz z przyjaciółmi w Hipponie założył klasztor. W 394 r. przez aklamację ludu został wybrany i konsekrowany na biskupa sufragana Hippony. Św. Augustyn do końca życia prowadził walkę z błędnowiercami: manichejczykami, donatystami oraz pelagianami. Zmarł w 430 r. podczas oblężenia Hippony przez Wandali.

Narracja św. Augustyna na temat osobistego doświadczenia konkubinatu przedstawiona w *Wyznaniach* ukazuje przemieszanie miłości związanej z przyjemnością fizyczną, jednocześnie połączonej z goryczą, cierpieniem, napięciem i bólem. Opisuje siebie w kategoriach więźnia - niewolnika nienasyconej żądz. Konkubina stała się dla niego najprostszym środkiem zaspokojenia żądz. Chociaż język Augustyna jest przepełniony metaforami, jednak dąży do ekstrawagancji. Jego publiczna spowiedź ma cel pedagogiczny: przerysowuje wyobrażenia, aby jeszcze bardziej uwidocznić negatywny obraz własnej postawy. Po nawróceniu, ten gorliwy duszpasterz w licznych kazaniach, traktatach i dysputach walczył o prawowierność Kościoła. Jednym z jego zainteresowań była katolicka nauka o małżeństwie,

jako sakramencie opartym na fundamencie wiary. Istotną wartością małżeństwa w ujęciu św. Augustyna winno być potomstwo, wierność małżeńska i sam sakrament.

Wiele wskazuje na to, iż w przedstawieniu pozytywnej nauki o małżeństwie skorzystał z osobistych bolesnych i traumatycznych doświadczeń swojego konkubinatu.

Słowa kluczowe: *św. Augustyn z Hippony, Prawo Rzymskie, Chrześcijaństwo w Starożytności, konkubinaty, małżeństwo.*

HISTORIA KOŚCIOŁA

STUDIA TEOLOGICZNE

Jesteśmy napełnieni

Duchem Świętym

35(2017)

KS. JAN MIKRUT

ŻYCIE RELIGIJNE KATOLIKÓW POLSKICH W DIASPORZE IMPERIUM ROSYJSKIEGO. BOLESŁAWA LAMENT I JEJ ŚWIADECTWO ŻYCIA DLA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp; 1. Kościół rzymsko-katolicki w Imperium Rosyjskim 1772-1832; 2. Kościół rzymsko-katolicki po powstaniu listopadowym (1830) i styczniowym (1863); 3. Kościół katolicki pomiędzy pierwszą a drugą wojną światową; Zakończenie.

Wstęp

Założycielka Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny, Bolesława Maria Lament, została beatyfikowana przez papieża Jana Pawła II w dniu 5 czerwca 1991 roku, a więc 25 lat temu w czasie IV pielgrzymki do Polski, w Białymstoku, gdzie po pełnym poświęceń heroicznym życiu zmarła 29 stycznia 1946 roku. Minęło już 81 lat od jej przybycia do Białegostoku, do tego dzisiaj leżącego na północnym wschodzie Polski historycznego malowniczego i wielokulturowego miasta. W tym roku minęło również 70 lat od śmierci Bolesława Maria Lament, jest więc szczególnie okazja, by zaprezentować w nowym świetle różne aspekty jej bogatego życia, poświęconego w sposób szczególny katolikom zamieszkującym

ks. Mikrut Jan – ur. w 1960 r. w Polsce, kapłan archidiecezji Wiedeń (Austria). Stopnie naukowe uzyskiwał na Uniwersytetach Europy: Wiedeń, Kraków, Rzym. Doktor teologii (Wiedeń), Doktor Historii Kościoła (Rzym) i Doktor habilitowany nauk humanistycznych (Kraków). Jest profesorem nadzwyczajnym Wydziału Historycznego i Dóbr Kultury Kościoła a także Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

wschodnie terytorium dawnej Rzeczypospolitej.¹

Fakt, że urodziła się w dniu 3 lipca 1862 r. w małym wówczas miasteczku Łowicz, w zaborze rosyjskim, wywarł duży wpływ na jej życie. Jako dziecko uczęszczała w rodzinnym mieście do rosyjskiego progimnazjum, czyli czteroklasowej szkoły na poziomie pierwszych czterech gimnazjum, które jak wiemy z akt procesu beatyfikacyjnego, ukończyła z sukcesem wyróżniona złotym medalem. Jako córka przedsiębiorczych a zarazem bardzo pracowitych rzemieślników otrzymała już w domu rodzinnym praktyczne przygotowanie do prowadzenia własnej działalności gospodarczej. Nauczona przykładem rodziców pracowitości i dobrej organizacji pracy, założyła w Łowiczu niewielki zakład krawiecki, wykazując przy tym duże zdolności organizacyjne, znajomość ówczesnego prawa administracyjnego, przedsiębiorczość oraz odpowiedzialność, nie tylko finansową, za losy jej współpracowników, tak bardzo potrzebne w jej późniejszym życiu, jako zakonnica i założycielka nowego zgromadzenia zakonnego. Te nabyte w młodości praktyczne doświadczenia okazały się niezbędne przy tworzeniu później nowej rodziny zakonnej, której celem była nie tylko edukacja młodzieży, ale różne formy ewangelizacji właśnie w środowiskach zamieszkałych przez ludność rosyjskojęzyczną.

Bolesława Maria Lament zdecydowała się wstąpić do Zgromadzenia Rodziny Maryi, mając 22 lata. Jako zakonnica mieszkała i pracowała wyłącznie w zaborze rosyjskim: w Warszawie, Petersburgu, Odessie, Iłukszcie (małe miasteczko na Łotwie, w Semigalii) i Symferopolu na Krymie, wśród ludności zamieszkałej przez różne narody, należącej do odrębnych wyznań religijnych, mogła w ten sposób zdobyć swoje pierwsze doświadczenia i obserwacje, które potem okazały się znaczące w późniejszym przebiegu jej życia i działalności społeczno-religijnej. Jeszcze przed złożeniem profe-

¹ Podstawowe wiadomości na temat życia i działalności błogosławionej Bolesławy Marii Lament w: G. B. Wołoszyn; J. R. Bar, *Compendio della vita della serva di Dio Bolesława Lament*, Roma 1977; A. T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament 1862-1946 założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny*, Warszawa 1990; G. Wołoszyn, *Rys Życia Bolesławy Lament*, Roma 1975, 12-56; J. M. Babińska, *Matka Bolesława Maria Lament 1862-1946 założycielka Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny. Rys biograficzny. Wybór pism i korespondencja. Wspomnienia*, w: B. Bejze (ed.), *Chrześcijananie*, t. X, Warszawa 1983, 103-118; *Na drogach pojednania. Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny 1905-2005*, red. W. B. Mackiewicz, Warszawa 2006, 79-86; A. Leuto, *Zgromadzenie sióstr misjonarek świętej rodziny w archidiecezji wileńskiej w latach 1927-1946*, Praca magisterska PWT Warszawa 2007; T. J. Naumowicz, *Dzieje zgromadzenia sióstr misjonarek świętej rodziny w archidiecezji wileńskiej (na terenie Litwy) w latach 1946-2000*, praca magisterska PWT Warszawa 2013.

sji wieczystej, za radą spowiednika zdecydowała się opuścić zgromadzenie. Wróciła do domu rodzinnego a następnie wraz z rodziną przenieśli się do Warszawy, gdzie wkrótce poznała ojca Honorata Koźmińskiego, zakonnika doświadczonego w kierownictwie duchowym, między innymi spowiednika wielu późniejszych założycielek nowych bezhabitowych zgromadzeń zakonnych. Ten gorliwy kapucyn pośredniczył, jako kierownik duchowny i spowiednik, w założeniu wielu nowych zgromadzeń zakonnych, których zadania były dostosowane do istniejącej wówczas sytuacji politycznej, jak również do trudnego dla Kościoła katolickiego ustawodawstwa carskiego.² Za jego sugestią zaczęła jeszcze bardziej pracować na rzecz ubogich i potrzebujących, nadając w ten sposób nowy cel swoim późniejszym zadaniom apostołskim w Cesarstwie Rosyjskim. Jej gorliwa praca jak również zaangażowanie religijne była dobrze oceniana przez ojca Honorata oraz bliskich współpracowników. Została wybrana przełożoną kongregacji trzeciego Zakonu świętego Franciszka.

Kościół katolicki w Rosji był uważany za wyznanie obcokrajowców, w tym Polaków, Litwinów, Białorusinów, Niemców i innych narodowości. Aby lepiej „integrować” różne narodowości we wspólnym terytorialnie i kulturowo tak bardzo różnorodnym państwie rosyjskim, na przestrzeni wieków system państwowy stosował różne metody inkulturacji, w tym także celowe prześladowanie mniejszości narodowych, również w zakresie konfesjonalnym. Kościół katolicki uważany był przez państwo carskie za

² Więcej informacji na ten temat w: M. A. Werner, *O. Honorat Koźmiński, kapucyn 1829-1916*, Poznań 1972; M. Szymula, *Życie zakonne według rad ewangelicznych na podstawie nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne* 11 (1998), 239-248; Tenże, *Źródła i charakterystyczne elementy duchowości zgromadzeń honorackich zawarte w pismach bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne* 12/1 (1999), 229-238; R. Prejs, *Błogosławiony Honorat Koźmiński jako propagator duchowości franciszkańskiej w Polsce w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn*, red. G. Bartoszewski, H. I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999, 137-160; Tenże, *Il beato Onorato Koźmiński come guida di anime*, w: L. Mirri (ed.), *Il beato Onorato Koźmiński. Uomo di sapienza e santità*, Roma 2003, 113-146; J. Marecki, *Błogosławiony Honorat Koźmiński*, w: *Folia Historica Cracoviensia* 15/16 (2009/2010), 245-264; T. Płonka, *Duchowość seraficka*, Zakroczym 2010; J. Korzeniowski, *Ukryta wielkość bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa-Zakroczym 2010; K. Czyżyk, *Duchowość apostołska świeckich: studium na podstawie piśmiennictwa bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 2010; J. Bońkowski, *Spotkałem Ojca Honorata*, Zakroczym 2010; K. Synowczyk, *O trwaniu w wierze na podstawie nauki bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *Studia Franciszkańskie* 23 (2013), 217-233; G. Matlak, *Istota i przymioty wiary w świetle kazań bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 51/2 (2013), 165-193; G. Bartoszewski, *Bł. Honorat Koźmiński*, Kraków 2013.

niebezpieczny potencjał narodowy, dobrze zorganizowany przy parafiach, klasztorach czy domach zakonnych. Jedną z form dyskryminacji katolików były trudności przy zakładaniu nowych domów zakonnych. Dlatego też głównie w miastach istniało wiele ukrytych zgromadzeń bezhabitowych, aby przez zewnętrzne formy organizacyjne czy też strój zakonny nie zwracać uwagi policji czy administracyjnych władz lokalnych. Siostry zakonne świadczyły o wierności ideałom ewangelii głównie swoim pełnym poświęceniem życiem osobistym, prowadziły różne prawne możliwe formy działalności charytatywnej, pracowały w szpitalach, szkołach, a nawet w fabrykach.

W roku 1903 Bronisława Lament po pierwszych doświadczeniach w zakresie wychowania i pracy ewangelicznej w Warszawie udała się do Mohylewa nad Dnieprem, jej celem była działalność oświatowa i społeczna, tworzenie ochronek dla dziewcząt, nauka zawodu i prowadzeniem katolickiej placówki wychowawczo-misyjnej dla młodzieży polskiej zagrożonej utratą wiary i wynarodowieniem.³ Innym bardzo ważnym, ukrytym przed władzami carskimi celem, było potajemne nauczanie religii, języka polskiego, propagowanie patriotyzmu, polskiej kultury i tradycji narodowej.⁴ Przymusowa emigracja polskich elit politycznych i kulturalnych oraz coraz liczniejsze przymusowe wywózki przeciwników politycznych spowodowały tworzenie się mniejszych czy większych ośrodków polskości na dalekiej obczyźnie, których bardzo ważnym elementem łączącym wygnañców była wiara i tradycja katolicka pielęgnowane od zawsze ze szczególną troską wśród Polaków. Elementem jednoczącym Polaków na obczyźnie była i jest do dzisiaj wiara i tradycja religijna katolików polskich. Święta religijne oraz związana z tym tradycja katolicka Polaków miała ogromny wpływ również na wzrost świadomości narodowej.⁵

³ A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej (w latach 1927-1946)*, Warszawa-Wilno 2007, 5.

⁴ G. Wołoszyn, *Rys życia Bolesławy Lament*, w: J. Bar (ed.), *Wybór Pism Bolesławy Lament*, Rzym 1975, 19.

⁵ Więcej informacji na ten temat wraz z dalszą literaturą przedmiotu znajdziemy w licznych publikacjach ks. prof. Romana Dzwonkowskiego: *Tożsamość etniczno-kulturowa Polonii w nauczaniu Jana Pawła II*, Londyn 1986; *Pojęcie Polonii w wypowiedziach papieża Jana Pawła II*, Lublin 1990; *Polacy na dawnych kresach wschodnich: z problematyki narodowościowej i religijnej*, Lublin 1994; *Kościół katolicki w ZSRR 1917-1939 zarys historii*, Lublin 1997; *Od Kościoła polskiego do Kościoła Polaków w krajach byłego ZSSR*, Warszawa 1998; *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917-1939: martyrologium*, Lublin 1998; *Religia i Kościół katolicki w ZSRR oraz w krajach i na ziemiach okupowanych 1917-1991 kronika*, Lublin 2010; *La Chiesa cattolica nelle Repubbliche Asiatiche*, in: J. Mikrut (ed.), *La Chiesa cattolica il Co-*

Placówki oświatowo-wychowawcze w omawianym okresie nie było jednolite, najbardziej rozpowszechnione były tzw. szkoły elementarne, do których uczęszczały dzieci rodziców biednych warstw społecznych. Katarzyna II z zainteresowaniem obserwowała reformę szkolnictwa w Monarchii Habsburskiej. Opat Johann Ignaz Felbiger z należącego wówczas do Monarchii śląskiego miasta Żagań przeprowadził słynną reformę szkolnictwa. Jego reforma była z zainteresowaniem obserwowana również w dalekiej Rosji. Po kilku latach została ona wprowadzona w Petersburgu i okolicznych terenach, z tą tylko różnicą, że rolę religii katolickiej zastąpiła religia prawosławna.⁶ Po konsultacjach w Wiedniu w celu przeprowadzenia reformy na wzór austriacki do Rosji został wysłany Theodor Janković Mirijevski dyrektor szkoły w Temesvar w dzisiaj w Rumunii.⁷ W 1773 roku została otwarta w Petersburgu pierwsza szkoła oparta na tym programie wychowawczym dla przygotowania przyszłych nauczycieli, którzy później na terytorium cesarstwa rosyjskiego pracowali w szkolnictwie, jej pierwszym dyrektorem został właśnie Theodor Janković Mirijevski. W miastach zostały zorganizowane szkoły dla dzieci chętnych do nauki, zaś w wioskach problem edukacji został powierzony tamtejszym właścicielom ziemskim, w Rosji nie było wówczas obowiązku szkolnego, większość dzieci z biednych środowisk była analfabetami. W roku 1802 zostało założone pierwsze w Rosji ministerstwo szkolnictwa, którego zadaniem była koordynacja szkolnictwa. Placówki oświatowo-wychowawcze w omawianym okresie miały dwuletni program; uczono w nich pisanie, liczenia, religii, śpiewu,

munismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica, San Pietro in Cariano (Verona), 715-720; Tamże, *La Chiesa cattolica nelle Repubbliche del Caucaso*, 721-726.

- ⁶ Więcej informacji o reformie szkolnictwa proponowanej przez opata Felbiger zobacz w: *Anleitung für die Lehrer der ersten und zweiten Klasse in den Volksschulen des russischen Reichs* di Johann Ignaz von Felbiger; *Katharina, Russland Zarin*, St. Petersburg 1785; J. Stanzel, *Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724-1788): Schule, Kirche u. Staat in Recht u. Praxis d. aufgeklärten Absolutismus*, Paderborn 1976; U. Krömer, *Johann Ignaz von Felbiger Leben und Werk*, Freiburg 1966; W. Romberg, *Johann Ignaz von Felbinger und Kardinal Johann Heinrich von Franckenberg. Wege der religiösen Reform im 18. Jahrhundert*, Sigmaringen 1999; I. Kurochkina, *The Formation of Behavioral Culture in Russian Society of the Second Half of the Eighteenth Century*, w: *Russian Studies in History* 1 (2003), 9-27; J. Mikrut, Воспитательная и религиозная политика Императрицы Марии Терезы. Аббат Johann Ignaz Felbiger и его школьная реформа (1724-1788), w: *Религиозное образование в России и в Европе в конце XVIII - начале XIX в.*, Санкт Петербург 2008, 73-94.
- ⁷ Więcej informacji na ten temat w: P. Polz, *Theodor Janković de Mirjevo. Der erste serbische Pädagoge oder die Theresianische Schulreform bei Serben und in Russland*, Phil. Diss., Graz 1970.

historii i geografii oraz prac ręcznych. Do szkolnictwa średniego należały gimnazja; nauka w nich trwała zazwyczaj osiem lat. Dzieci i młodzież z bogatych rodzin zdobywały często wykształcenie we własnych domach. Przed wstąpieniem do gimnazjum kandydaci zdawali egzamin przed komisją szkolną i zgodnie z kwalifikacjami mogli kontynuować szkołę w odpowiedniej do zdanego egzaminu klasie.

Niezwykle trudno było w istniejącym ustawodawstwie otworzyć, a następnie prowadzić szkołę katolicką, dlatego też szkolnictwo katolickie musiało ukrywać się za zasłoną bardzo wówczas popularnej i cenionej przez władze administracyjne działalności charytatywnej, jako na przykład sierocińce, gdzie wychowankowie mieszkali w specjalnie na ten cel założonych domach oraz ochronkach, w których opiekowano się dziećmi w ciągu dnia. Istniały też szkoły z internatami, nazywane wówczas popularnie pensjami. Dzieci katolickich rodzin korzystały zarówno ze szkół państwowych jak również ze szkół wyznaniowych, również tych niekatolickich. W przypadku większej ilości dzieci katolickich w takich szkołach nauki religii w języku rosyjskim mógł udzielać kapłan katolicki.⁸ Wielu rodziców, aby zachować przynależności do Kościoła katolickiego posyłało chętnie swoje dzieci do takich ośrodków szkolnych. Katolickie zakłady wychowawcze, które pełniły funkcję ukrytych szkół niepokoiły władze, które obawiały się niekorzystnych dla polityki państwa wpływów katolicko-narodowościowych. Sierocińce i ochronki organizowane były przez duchowieństwo katolickie przy parafiach czy też ośrodkach duszpasterskich, pracowały w nich siostry z nielegalnych (tajnych) zgromadzeń zakonnych, jak to miało też miejsce w przypadku powstającej kongregacji zakonnej Bolesławy Lament. Wraz z innymi młodymi kobietami tworzyła ona podstawy nowej wspólnoty zakonnej, jej zasadniczym celem oprócz życia religijnego wspólnoty będzie szeroko rozumiana praca edukacyjna wśród polskojęzycznych dzieci i młodzieży w tamtejszym tak bardzo kulturowo-religijnie zróżnicowanym środowisku katolickim w Rosji. Dnia 29 października 1905 r., kandydatki do życia zakonnego rozpoczęły nowicjat i ten dzień uważa się w Zgromadzeniu za datę powstania „Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny”.⁹ Założenie nowej struktury edukacyjnej, a następnie nowego zgromadzenia zakonnego było w warunkach rosyjskich przedsięwzięciem bardzo

⁸ B. Czapliski, *Katolicka działalność oświatowo-wychowawcza w Petersburgu w drugiej połowie XIX i na początku XX w. (do 1914 r.). Zarys problematyki*, w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 2 (2007), 422-423.

⁹ A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej*, 5.

trudnym. Dlatego też wspólnota zakonna musiała działać ostrożnie według ustalonych przez założycielkę wzorców tak, aby swoją dzielnością oświatowo-społeczną nie zwrócić na siebie uwagi władz carskich.

Następnym ważnym etapem życia Bolesława Lament jest jej dzielnosc w stolicy cesarstwa rosyjskiego w Petersburgu, gdzie istniały większe skupiska ludności polskiej, a więc również szersze pole do złożonego przez nią zgromadzenia. Od roku 1907 pracuje z młodzieżą w parafii św. Kazimierza, prowadzi tam sierociniec parafialny, naucza religii, przekazuje polskie zwyczaje religijne, tak ważne dla młodej generacji Polaków żyjących poza ojczyzną.¹⁰ W Petersburgu założyła następnie nowe gimnazjum oraz internat dla dziewcząt pochodzących z katolickich rodzin, przyjmowała jednak do szkoły również dziewczęta pochodzące z innych wyznań religijnych. Prowadzenie takiej dzielnosci było bez wątpienia zadaniem trudnym, wymagającym wiele bystrości w aplikacji zarządzeń administracyjnych.

Szczególną rolę w umacnianiu i pielęgnowaniu kultury narodowej wśród rozproszonych wspólnot polskich mieli kapłani i siostry zakonne. Osoby te niejednokrotnie w bardzo trudnych warunkach organizowały życie religijno-kulturalne w istniejących w Rosji za zgodą władz strukturach katolickich. Szczególnie wrażliwym dla władz carskich problemem było szerzenie przez Kościół katolicki wartości patriotycznych, związanych z patriotycznym duchem katolickim narodu. Bolesława Lament jest przykładem takiego właśnie patriotyczno-religijnego pogłębiania świadomości młodzieży w prowadzonych przez nią szkołach oraz placówkach wychowawczych. Przez swoje pełne podziwu działanie wychowawcze oraz osobiste świadectwo życia religijnego zdobyła ogromne zasługi w formowaniu przyszłych pokoleń młodzieży głównie w zaborze rosyjskim. Jej aktywność poddana była obowiązującym ograniczeniom prawno-administracyjnym odnoszącym się do obcokrajowców, katolików w Rosji oraz prawodawstwu nieprzychylnemu dla obcokrajowców i osób nienależących do wyznania prawosławnego.¹¹

Aby lepiej móc przedstawić wyjątkowość życia i dzielnosc Bolesławy

¹⁰ G. Wołoszyn, *Rys życia Bolesławy Lament*, 26.

¹¹ Na temat szkolnictwa katolickiego w Rosji zobacz: B. Czaplicki, *Katolicka działalność oświatowo-wychowawcza w Petersburgu w drugiej połowie XIX i na początku XX w. (do 1914 r.)*. *Zarys problematyki*, w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 2 (2007), 422-434; Tenże, *Szkolnictwo katolickie e Rosji pod koniec XIX i na początku XX wieku (Do 1917 r.)*. *Zarys problematyki*: w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 1 (2008), 84-95, szczególnie strona 89, gdzie autor tekstu wymienia między innymi działalność przy organizacji szkolnictwa Bolesławy Lament.

Lament chcemy przedstawić historyczne uwarunkowania dotyczące życia i działalności katolików w Cesarstwie Rosyjskim. Przestrzeganie prawa było warunkiem legalnej działalności w granicach Imperium. W tym kontekście będziemy mogli lepiej zrozumieć niektóre decyzje podjęte przez Bolesławę Lament, a przez to lepiej ocenić jej znaczenie dla Kościoła katolickiego i dla wychowania młodzieży w założonym przez nią zgromadzeniu zakonnym. Innym, oprócz wychowania szkolnego młodzieży, zadaniem Bronisławy Lament były różne formy działalności wśród wyznań niekatolickich, spotkanych na tych terenach, gdzie zgromadzenie zakonne prowadziło swoją działalność apostołską. Jeszcze innym zadaniem była działalność charytatywna, opieka nad biednymi, bezdomnymi, chorymi, bez względu na ich przekonania religie. Wielką troską była również posługa na rzecz przywrócenia jedności wśród rozdzielonych w 1054 przez wielką schizmę wschodnią chrześcijan. Bronisława Lament starała się koordynować swoje działania w tym względzie zgodnie z obowiązującym wtedy w Kościele katolickim pojmowaniem jedności chrześcijan. Tej tak dla niej ważnej problematyce poświęciła wiele swoich sił, wykazując się przy tym dobrą intuicją, a nade wszystko dużą dozą tolerancji w stosunku do tych osób, które miały inne przekonania religie niż ona sama.

1. Kościół rzymsko-katolicki w Imperium Rosyjskim 1772-1832

Katolicy w Rosji nie byli liczni przed rozbiorem Polski, pochodzili z terytoriów Rzeczypospolitej, trafili na Syberię już w XVI wieku, głównie jako jeńcy wojenni; podobny los podzieliły również inne narodowości, z którymi Rosja prowadziła działania wojenne.¹² Wszyscy byli traktowani, jako skazańcy w karnej służbie carskiej, bez możliwości swobodnego poruszania się poza miejscem skazania. Byli zsyłani do miejsc, gdzie była bardzo populacja ludności. Władze chciały w ten sposób kolonizować i zagospodarować mało zaludnioną Syberię. W XVI wieku znane były pierwsze grupy polskich żołnierzy wziętych do niewoli. Szczególnie tragiczny był los konfederatów barskich. Ambasador carski w Warszawie, Nikołaj Wasiljewicz Repnin, wydał 28 maja 1798 roku polecenie, aby traktować ich jako „nie-

¹² M. Wieliczko, *Z dziejów migracji w Rosji pozaeuropejskiej do 1939 r. Przyczyny - przebieg - następstwa*, w: E. Walewander (ed.), *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR. Studia historyczno-demograficzne*, Lublin 1993, 109, 118-119.

przyjaciół Rosji”. Oficerowie zostali początkowo deportowani do Kijowa, a następnie do Kazachstanu i na Syberię. Żołnierze niżsi stopniem zostali ukazem z dnia 22 listopada 1798, skierowani do garnizonów w guberni kazańskiej i tobolskiej. Ukazem Katarzyny II z 20 stycznia 1773 część z nich, ci, którzy przeszli na prawosławie zostali zwolnieni. Około 5.000 zostało przymusowo wcielanych do wojska carskiego. Grupa około 900 osób znalazła się na Syberii w konsekwencji przegranych wojen napoleońskich. Zostali oni wcieleni do pułków kozaków, część z nich została uwolniona po obradach kongresu wiedeńskiego w 1815 roku.¹³

Przed rokiem 1772 Imperium Rosyjskie było zamieszkałe prawie wyłącznie przez ludność wyznania prawosławnego. Wspólnoty katolickie, które spotykamy w XVII wiecznej Rosji tworzyli obcokrajowcy: Polacy, Włosi, Niemcy i Francuzi. Ich życie religijne skupiało się w Moskwie i Petersburgu, a także w poselstwach zagranicznych dyplomatów, oraz w przedstawicielstwach handlowych. W Rosji nie było żadnej władzy kościelnej, dlatego państwo zdecydowało się uregulować zaistniałą sytuację. Pierwsze akty prawne w stosunku do Kościoła katolickiego powstają pod koniec XVII wieku.¹⁴ Pierwszy taki dokument został wydany w dniu 21 stycznia 1689 roku, za panowania carowej Zofii (1657-1704), w którym gwarantowano wolność religijną, a nawet zapraszano prześladowanych w Europie z powodów religijnych do przybycia do Rosji.¹⁵ W roku 1698 została zatwierdzona przez rząd rosyjski pierwsza stała placówka duszpasterstwa katolickiego w Moskwie, a w 1715 roku w Petersburgu. Obsługą duszpasterską tych dwóch placówek zajmowali się początkowo jezuita, a po ich wydaleniu z Rosji (1820) franciszkanie, których działalność była podporządkowana Kongregacji *De Propaganda Fide*.¹⁶ W 1702 roku car Piotr I (1672-1725) wydał ukaz o wolności obcokrajowych kultów w Rosji.¹⁷ W dniu 12

¹³ Tamże, 120-121.

¹⁴ Więcej informacji na temat przybycia katolików na Syberię w: A. Około-Kuśak, *Kościół w Rosji dawniej, obecnie i w przyszłości*, Kraków 1928; M. Janik, *Dzieje Polaków na Syberii*, Kraków 1928; W. Masiarz, *Kościół katolicki w Rosji od XVII do XX wieku*, Warszawa 2000; S. Koller, *Odrodzenie Kościoła katolickiego na Syberii*, Kraków 2001, 32-35; J. Dębiński, *Kościół katolicki w Rosji*, Włocławek 2012.

¹⁵ О. Лиценбергер, Римско-католическая Церковь в России, история и правовое положение, Саратов 2001, 42-43.

¹⁶ A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950, 8; Na temat działalności franciszkanów konwentualnych w Rosji i na Litwie zobacz między innymi: A. G. Saliba, *I Francescani Conventuali in Russia e Lituania. Documentazione storica (sec. XIII-XX)*, Aquilina 2002.

¹⁷ G. Codevilla, *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II 1682-1917*, vol. II, Milano 2016, 43-49; J. Zatkan, *The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia 1917-1923*,

lutego 1769 roku Katarzyna II wydała tak zwany „Regulamin”, w którym określiła prawa i obowiązki wspólnoty katolickiej w Imperium Rosyjskim. Zgodnie z tym rozporządzeniem została w Petersburgu utworzona przy kościele św. Katarzyny pierwsza katolicka placówka oświatowa, szkoła dla chłopców. W szkole tej, typu progimnazjum, uczyli się uczniowie katolicy ze wszystkich grup narodowościowych, a jej głównym odpowiedzialnym w stosunku do władz był każdorazowy proboszcz parafii. Losy szkoły były uzależnione od panującej wówczas sytuacji politycznej w Cesarstwie oraz związanej z tym polityki konfesjonalnej dotyczącej obcokrajowców.¹⁸ Językiem wykładowym w szkołach był rosyjski, języka polskiego nie można było uczyć do początku XX w. Z upływem czasu w Petersburgu zostały założone jeszcze inne typy szkół: szkoła elementarna, szkoła żeńska dla dziewcząt, szkoła męska, oraz gimnazjum.¹⁹

Od 28 lutego 1768 roku zostały zmienione kryteria prawne dotyczące zawierania małżeństw. Każdy chrześcijanin, niezależnie od wyznania mógł wybrać dla zawarcia związku małżeńskiego dowolne wyznanie i mógł ochrzcić swoje dzieci w wierze uzgodnionej wspólnie przez rodziców. Do ważniejszych kompetencji Kolegium Duchownego w Petersburgu należało między innymi: wydawanie zezwolenia na przyjazd katolickich duchownych do pracy duszpasterskiej w Rosji oraz określenie ich kompetencji w zakresie sprawowania kultu religijnego; inną kompetencją było orzekanie w spornych kwestiach administracyjnych wśród katolików.²⁰ Takie kompetencje posiadało Kolegium, z niewielkimi zmianami do podpisania Konkordatu przez Stolicę Apostolską z Rosją.²¹ Do roku 1772 Imperium zamieszkiwało ok. 10.000 katolików, większość z nich mieszkała na terenach pogranicznych Inflant i Estonii.²² W dniu 17 lutego 1772 został podpisany traktat o podziale Rzeczypospolitej pomiędzy Prusami i Rosją, a w dniu

Notre Dame 1965, 303-304.

¹⁸ A. Woycicki, *Kościół wykładnikiem polskości w Piotrogradzie*, w: S. Lisowski (ed.), *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916*, Piotrogród 1915, 21.

¹⁹ B. Czaplicki, *Katolicka działalność oświatowo-wychowawcza w Petersburgu w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, 425.

²⁰ J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze Rosyjskim w latach 1772-1815*, w: B. Kumor, Z. Obe-rtynski (ed.), *Historia Kościoła w Polsce*, t.2, cz. I, Poznań-Warszawa 1979, 176-177.

²¹ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu 1814-1847*, vol. 1, Kraków 1928, 19-20.

²² С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев, *История Католической Церкви в России, Царское Село 2014*, 239; Maciej Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II 1772-1784*, Kraków 1910, 4-5.

3 sierpnia dodatkowe porozumienie pomiędzy Rosją i Austrią.²³ Zgodnie z tymi traktatami do Cesarstwa Rosyjskiego zostały włączone wschodnie tereny Rzeczypospolitej (92.000 km²), na których mieszkało około 1.300.000 mieszkańców,²⁴ wśród nich około 100.000 katolików obrządku łacińskiego, 900.000 greko-katolików i 300.000 wyznania prawosławnego.²⁵ Katarzyna II (1762-1796) w swej polityce wyznaniowej wobec początkowo bardzo niewielkiej grupy katolików kierowała się tolerancją religijną. Ukazem z 6 (19) listopada 1766 podporządkowała sprawy Kościoła łacińskiego *Justicokolegium*, powołanego jeszcze w 1717 dla spornych kwestii mieszkających w Liwonii, Estonii i Finlandii protestantów po przyłączeniu do Rosji części Inflant oraz Estonii przez cara Piotra Wielkiego.²⁶

Po pierwszym rozbiore Polski 1772 do Rosji zostały włączone 92.000 km² zamieszkałe przez około 1,300.000 katolików obydwu obrządków, na obrządek łaciński przypadało szacunkowo około 100.000 osób.²⁷ W drugim rozbiore w 1773 do Rosji wcielono ogromny teren 250.000 km² oraz oko 3 miliony ludności, w trzecim rozbiore w 1795 włączono dodatkowo około 120.000 km² oraz 1,200.000 mieszkańców. Łącznie w trzech zaborach włączono do cesarstwa rosyjskiego 462.000 km² oraz 5,400.000 osób.²⁸ Na tych terenach mieszkało według szacunków około 1,900.000 katolików obrządku łacińskiego.²⁹ W dniu 18 września 1773 Katarzyna II podpisała ważny dokument, w którym gwarantowała tolerancję religijną mieszkańców, w ten sposób chciała zapewnić pokojowe współistnienie różnych tradycji religijnych w swoim Imperium.³⁰

Aby zapewnić uprzywilejowaną pozycję Kościoła prawosławnego

²³ T. Ciegielski, Ł. Kądziela, *Rozbiory Polski 1772-1793-1795*, Warszawa 1990, 11-14.

²⁴ L. Rühl, *Aufstieg und Niedergang des Russischen Reiches*, Stuttgart 1992, 239; M. Lorent, *Kościół katolicki a Katarzyna II, 1772-1784*, 1-2.

²⁵ Więcej informacji w: B. Kumor, *Historia Kościoła*, vol. VI: *Czasy Nowożytny. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, Lublin 2003, 232-236.

²⁶ B. Kumor, *Kościół katolicki w Cesarstwie Rosyjskim do 1918 roku*, w: E. Walewander (ed.), *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR. Studia historyczno-demograficzne*, Lublin 1993, 18; M. Lorent, *Kościół katolicki a Katarzyna II. 1772-1784*, 4.

²⁷ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, 193.

²⁸ Tamże, 192-193.

²⁹ B. Kumor, *Ze statystyki ludności na Litwie w II połowie XVI wieku*, w: *Przeszłość demograficzna Polski* 8 (1975), 61-66.

³⁰ W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, 347; G. Codevilla, *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II (1682-1917)*, vol. II, 132.

w swoim państwie Katarzyna II zabroniła nawracania wiernych Kościoła prawosławnego na katolicyzm oraz publikacji pism papieskich bez wcześniejszej zgody odpowiednich władz państwowych. Ukazem z 1785 roku ogłosiła tolerancję religijną dla wszystkich wyznań w Cesarstwie Rosyjskim, jednak duże trudności w wyznawaniu swojej wiary mieli wyznawcy Kościoła unickiego, coraz bardziej uzależniani od prawosławia.³¹ W ustawach z 27 marca 1793 roku i 30 października 1794 roku zabroniła katolikom jakichkolwiek kontaktów z ośrodkami kościelnymi poza granicami Imperium Rosyjskiego, zobowiązywała duchowieństwo do nauki języka rosyjskiego, do poznawania tradycji i kultury kraju, gdzie teraz mają zamiar żyć i pracować. W stosunku do zakonów prowadziła politykę tolerancyjną, nie pozwoliła na opublikowanie papieskiego dokumentu znoszącego w 1773 zakon jezuitów w Kościele i pozwoliła na pozostanie jezuitów w cesarstwie, dzięki tej decyzji zakon ten przetrwał do ponownego przywrócenia go w całym Kościele między innymi w carskiej Rosji.³² Ukazem z dnia 6 (17) września 1795 roku zniósła istniejące struktury kościelne. Dekretem z 22 listopada (3) grudnia 1773 roku samowolnie utworzyła biskupstwo białoruskie, którego granice objęły tereny pierwszego rozbioru Polski. W dniu 12 (23) maja 1774 roku mianowała biskupa, Stanisława Bohusza Sistrzeńciewicza, biskupa pomocniczego wileńskiego (1773-1783).³³ Na stolicę biskupstwa wyznaczone niewielkie miasto Mohylów.³⁴ Struktura ta nigdy nie została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską, miała ona charakter przejściowy, zanim nie zostaną uporządkowane inne ważne kwestie konfesjonalne w Rosji. Aby nie komplikować trudnych relacji Katarzyny II ze Stolicą Apostolską, przeprowadzone w Rosji zmiany w administracji kościelnej zostały zatwierdzone przez Kongregację Propagandy Wiary, która udzieliła biskupowi Sistrzeńciewiczowi 2 lutego 1774 roku jurysdykcji kanonicznej.³⁵ W dniu 7 lipca 1776 roku otrzymał on jurysdykcję nad kato-

³¹ B. Kumor, *Ustrój Kościoła katolickiego w zaborze rosyjskim 1772-1815*, w: B. Kumor, Z. Obe-
rtyński (ed.), *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. I, 210.

³² Na temat historii jezuitów w Rosji wraz z literaturą przedmiotu zobacz między innymi w:
M. Ingot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Miscellanea Historiae Pontificiae vol. 63), Roma 1997; B. Czaplicki, *Jezuici w Rosji na początku XX wieku*, w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39 (2006), 136-164.

³³ Dalsze informacje w: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsies.html>

³⁴ С. Козлов-Струтинский, Павел Парфентьев, *История Католической Церкви в России*, 244.

³⁵ F. Meffert, *Das zaristische Russland und die katholische Kirche. Eine apologetische Studie*,

likami w całej Rosji, a 9 sierpnia 1778 dodatkowo władzę nad zakonami w Imperium Rosyjskim.³⁶

Stanisław Bohusz Sistrzeńcewicz urodził się w rodzinie kalwińsko-katolickiej. Jego ojcem był kalwin, a matką katoliczka, on sam był początkowo kalwinem, służył w młodości, jako oficer w wojsku litewskim, następnie przeszedł na katolicyzm i po studiach teologicznych w wieku 32 lat przyjął w roku 1763 święcenia kapłańskie.³⁷ Dziesięć lat później w 1773 roku został biskupem pomocniczym wileńskim, a w latach 1783-1826 był pierwszym biskupem, a następnie po utworzeniu 26 stycznia 1782 roku przez Katarzynę II archidiecezji mohylewskiej jej pierwszym arcybiskupem. Papież Klemens XIV (1769-1774), obawiając się schizmy w Kościele zgodził się na taki kompromis i udzielił biskupowi Sistrzeńcewiczowi jurysdykcji dla wszystkich katolików mieszkających w Imperium Rosyjskim. Ukazem z 17 (28) stycznia 1782 Katarzyna utworzyła arcybiskupstwo mohylowskie, które swymi granicami obejmowało całe Cesarstwo Rosyjskie, była to terytorialnie największa struktura kościelna na świecie.³⁸

Osoba arcybiskupa Sistrzeńcewicza mającego duże wpływy na dworze rosyjskim wzbudziła wątpliwości nie tylko przedstawiciela Stolicy Apostolskiej Giovanniego Andrei Archettiego, przybyłego z misją dypl-

Mönchengladbach 1918, 94-97.

³⁶ J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze Rosyjskim w latach 1772-1815*, 178: Na temat Kościoła katolickiego za rządów Katarzyny II zobacz: Maciej Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II*, Kraków-Warszawa 1910.

³⁷ Więcej informacji na temat osoby i działalności arcybiskupa Stanisława Bohusza-Sistrzeńcewicza zobacz w: M. Godlewski, *De cardinalatu Stanislai Sistrzeneczewicz-Bohusz*, Petropoli 1909; Tenże, *Dola i niedola Stanisława Sistrzeńcewicza-Bohusza za rządów cesarza Pawła I*, w: *Polonia Sacra* 1 (1948), 145-175; 2 (1949), 301-326; A. Arvaldis Brumanis, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie Mgr Stanislas Sistrzeneczewicz-Bohusz: premier archevêque-métropolitain de Mohilev 1731-1826*, Louvain 1968; R. Wołoszyński, *Sistrzeńcewicz Stanisław*, w: PSB, vol. XXXVII, Kraków 1997, 375-380; M. Aleksandrovič Popov, *Mitropolit Stanislav Boguš-Sestrencevič 1731-1826: rol v formirovanii pravitel'stvennoj politiki po otnošenii k Rimsko-katoličeskoj cerkvi na belorusskih zemlâh (konec XVIII pervaa četvert XIX v.)*, Minsk 2012.

³⁸ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980; K. Pożarski (ed.), *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim XVIII-XX w. w dokumentach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego Sankt Petersburg*, Warszawa 1999, 18; J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze rosyjskim w latach 1772-1815*, w: B. Kumor, Z. Obertyński, *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. I, Poznań-Warszawa 1979, 179; Ch. E. Timberlake (ed.), *Religious and secular forces in late Tsarist Russia*, Seattle 1992; Marian Radwan, *Kościół w Rosji i na Białorusi w relacjach duszpasterzy (1892-1926)*, Kraków 1999; W. Masiarz, *Kościół katolicki w Rosji od XVII do XX wieku*, Warszawa 2000; B. Kumor, *Historia Kościoła*, vol VII: *Czasy najnowsze 1815-1914*, Lublin 2001.

matyczną do Petersburga. Stolica Apostolska znając trudne położenie katolików w Imperium Rosyjskim rozpoczęła działania dyplomatyczne za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego w Warszawie Giuseppe Garampi (1725-1792).³⁹ To właśnie Garampi po wstępnych konsultacjach w Rzymie przekazał przez arcybiskupa Sierżeniewicza dla rządu rosyjskiego sugestię utworzenia na terenach zamieszkałych przez katolików trzech wikariatów generalnych: wileńskiego, smoleńskiego i inflanckiego oraz jednego biskupstwa dla pozostałych terytoriów Imperium Rosyjskiego.⁴⁰ Zgodnie z tą propozycją Pius VI wysłał list do Petersburga, w którym poruszył najważniejsze kwestie kościelne w Rosji. W odpowiedzi Katarzyna II przedstawiła papieżowi wiadomości odnoszące się do ujednoczonej formy kwestii wszystkich wyznań religijnych w Rosji. W liście wyraziła poparcie dla oddanego jej polityce arcybiskupa Stanisława Sierżeniewicza w celu uzyskania dla niego paliusza arcybiskupiego. Papież Pius VI obawiając się represji wobec katolików w Imperium Rosyjskim wyraził gotowość spełnienia żądań Katarzyny II pod warunkiem, że arcybiskup Sierżeniewicz podporządkuje się w swoim działaniu decyzjom Stolicy Apostolskiej. Do Petersburga przyjechał nuncjusz papieski z Warszawy Giovanni Andrea Archetti, który na podstawie bulli papieskiej *Onerosa pastoralis officii cura* dokonał kanonicznej erekcji archidiecezji mohylewskiej w dniu 15 kwietnia 1783 roku, oraz ustanowił kapitułę metropolitalną. Na kościół katedralny nowej archidiecezji przeznaczono pokarmelicki kościół w Mohylewie. Arcybiskup Sierżeniewicz otrzymał oczekiwany paliusz, który następnie był przekazywany kolejnym metropolitom.⁴¹ Bullą *Inter gravissimas* z 15 lutego 1798 roku papież Pius VI nadał arcybiskupowi Sierżeniewiczo-owi oraz jego następcom przywilej noszenia szat purpurowych, zwyczajem zarezerwowanych tylko dla kardynałów.⁴² Mimo że dzielność arcybiskupa przedstawiana jest zwykle w świetle jego szczególnego poddania się polityce carów, był on jako biskup na swój sposób gorliwym pasterzem, prowadził wzorowe życie osobiste, co nie było wcale regułą w tym trudnym

³⁹ Por. C. Trasselli, *Garampi Giuseppe*, w: EC, vol. V, Roma 1950, col. 1932-1933; U. dell'Orto, *La nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi 1776-1785*, Roma 1995.

⁴⁰ Na temat obsady diecezji zobacz: B. Kumor, *Obsada biskupstw obrządku łacińskiego na ziemiach polskich w latach 1795-1918*, w: *Analecta Cracoviensia* 20 (1988), 434-441.

⁴¹ O. A. Лиценбергер, *Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение*, 84-85.

⁴² M.-J. Roue t de Journal, *Nonciatures de Russie d'apre s les documents authentiques*, Roma 1943, 350-351.

dla Kościoła katolickiego okresie dziejów.⁴³ Początkowo arcybiskupi mohylewscy rezydowali w Mohylewie, a w latach 1873-1917 mieli oni swoją rezydencję w Petersburgu. Kapłani katolicycy przyjeżdżający z zagranicy do Rosji po załatwieniu koniecznych formalności mogli być przyjmowani do pracy duszpasterskiej w Petersburgu, Moskwie, Rydze, Rewlu, Dorpacie oraz jeszcze kilku innych ustalonych z władzami specjalnych miejscach po złożeniu przepisanej przysięgi na wierność carowej.⁴⁴

Car Paweł I (1754-1801) w dniu 26 lutego 1797 roku utworzył on *Departament dla Spraw Kościoła Katolickiego* wyłączając go ze struktur Justicokolegium. Departament miał charakter instancji dyscyplinarnej dla księży i apelacyjny dla małżeństw (separacje, unieważnienia). Bez uzgodnienia z Rzymem car przeprowadził w 1798 reorganizację struktur Kościoła łacińskiego i unickiego, a następnie podporządkował zakony w Rosji władzy biskupów. Ukazem z 11 grudnia 1801 roku przywrócił egzempcję zakonów. Do Petersburga udał się w marcu 1797 roku utalentowany dyplomata, ostatni nuncjusz papieski w Warszawie arcybiskup Lorenzo Litta (1756-1820). Władze carskie nie pozwoliły na otwarcie nuncjatury, dlatego przedstawiciele papieża w Rosji, którzy czasowo tam przebywali z różnymi misjami dyplomatycznymi, posiadali jedynie status delegata Stolicy Apostolskiej.⁴⁵ W *Regolamento dla kościołów i klasztorów religii rzymsko-katolickiej w Imperium Rosyjskim* z 3 listopada 1798 roku Paweł I podporządkował klasztory jurysdykcji biskupa, a duchowieństwo diecezjalne bezpośrednio carowi a 7 marca 1798 zostały zatwierdzone nowe granice metropolii mohylewskiej, które teraz pokrywały się z granicami Imperium Rosyjskiego. Zmiany te zatwierdził 15 listopada 1798 roku Pius VI bullą *Maximis undique pressis*.⁴⁶ W roku 1804r archidiecezja liczyła 225.966 katolików w 159 parafiach, pracowało tam 204 kapłanów diecezjalnych, w 66 klasztorach męskich przebywało 524 zakonników, w 8 klasztorach żeńskich przebywały 44 zakonnice.⁴⁷ Car Paweł I wydał 17 marca 1799 roku zakaz ogłaszania

⁴³ H. Wyczawski, *Siostrzeńcewicz-Bohusz Stanisław*, w: *SPTK*, vol. 4, Warszawa 1983, 80; S. Parczewski, *Mowa miana nad grobem J. W. Stanisława Siostrzeńcewicza Bohusza metropolity kościołów rzym.-kat. w Rosji 15 Decembra 1826 przez ... w kościele parafialnym nowo ustanowionym w Petersburgu na Kołomnie*, Wilno 1827.

⁴⁴ J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze Rosyjskim w latach 1772-1815*, 179.

⁴⁵ С. Козлов-Струтинский, Павел Парфентьев, *История Католической Церкви в России*, 261-262.

⁴⁶ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, 19.

⁴⁷ B. Kumor, *Kościół katolicki w Cesarstwie Rosyjskim do 1918 roku*, w: E. Walewander (ed.), *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR. Studia historyczno-demograficzne*, 21

nia pism papieskich. Sprawy Kościoła w Imperium Rosyjskim podlegały wyłącznie władzy cywilnej, natomiast władza papieża ograniczała się do kwestii religijnych, dlatego wszystkie decyzje papieża podlegały aprobachie władz państwowych. Delegat papieski arcybiskup Lorenzo Litta w dniu 14 kwietnia 1799 roku z polecenia cara musiał opuścić Imperium Rosyjskie.⁴⁸

Aleksander I (1777-1825) dekretem z 9 grudnia 1801 rozwiązał *Departament dla Spraw Kościoła Katolickiego* w Justickolegium, a w jego miejsce 16 lipca tego roku zostało utworzone *Rzymsko-katolickie Kolegium Duchowne* w Petersburgu. Stało się ono najważniejszą instytucją do spraw kościelnych oraz do kontaktów między Kościołem katolickim w Rosji i Stolicą Apostolską.⁴⁹ Głównym celem Kolegium był sąd duchowny rozstrzygający zgodnie z normami prawa państwowego odnoszących się do Kościoła katolickiego. Na jego czele stał każdorazowy metropolita mohylewski, którego kompetencje z powodu braku nuncjatury papieskiej były bardzo szerokie. Kolegium Duchowne było instytucją państwową, państwo mogło więc bez przeszkód ingerować w wewnętrzne sprawy Kościoła. Pius IX w roku 1878 potępił jego działalność, pomimo to instytucja przetrwała do roku 1918.⁵⁰

Z objęciem władzy przez Aleksandra I Stolica Apostolska rozpoczęła ponownie swoje starania o stałego przedstawiciela w Petersburgu.⁵¹ Przedstawicielem Imperium Rosyjskiego w Rzymie został hrabia Victor Cassini, pełniący urząd Konsula Generalnego w Rzymie. Ze strony Stolicy Apostolskiej w Petersburgu został początkowo akredytowany Giovanni Antonio Benvenuti (1765-1838), pełnił on już wcześniej funkcję audytora u boku Lorenzo Litty, a później do stolicy Rosji udał się Tommaso Arezzo (1756-1833) jako poseł Stolicy Apostolskiej przy dworze carskim w Petersburgu.⁵² W dniu 14 grudnia 1803 roku rząd wznowił zakazy wydane przez Katarzynę II, Pawła I oraz Aleksandra I w sprawie bezpośrednich apelacji duchow-

⁴⁸ Na temat prób ustanowienia stosunków dyplomatycznych z Rosją zobacz między innymi: A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja: stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, Kraków 1930; A. Barańska, *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego (1815-1830)*, Lublin 2008.

⁴⁹ B. Kumor, *Ustrój Kościoła katolickiego w zaborze rosyjskim 1772-1815*, w: B. Kumor, Z. Obertyński (ed.), *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. I, 211; С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев, *История Католической Церкви в России*, 251-252, 258-259.

⁵⁰ Więcej informacji na ten temat w: Bolesław Kumor, *Historia Kościoła*, vol. VI., 229; A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950.

⁵¹ С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев, *История Католической Церкви в России*, 255.

⁵² Tamże, 262.

wieństwa do Rzymu. Władzę decydowania miał metropolita mohylewski, mógł on osobiście, lub przez poselstwo w Rzymie przekazywać w imieniu rządu sprawy papieżowi. Aleksander I wydał dwa nowe ukazy dotyczące Kościoła katolickiego: 17 sierpnia 1810 roku podporządkowywał Kościół katolicki, podobnie jak luteranów, kalwinów czy braci czeskich, instytucji państwowej: Zarządowi Głównemu Spraw Duchownych Obcych Wyznań. Pomimo dużej ilości katolików w Rosji w związku z rozpadem państwa polskiego car uznał katolicyzm, jako wyznanie obce. Do ważniejszych zadań tej instytucji należało: wyłanianie kandydatów na biskupów, zatwierdzanie prowincjałów zakonnych, nadzór nad seminariami duchownymi, wydawanie pozwoleń na organizacje pielgrzymek oraz rozpatrywanie skarg na biskupów.⁵³ Drugi dekret z roku 1812, jak to już było za poprzednim władców, zabraniał bezpośrednich kontaktów ze Stolicą Apostolską. W dniu 24 października 1817 roku wszystkie wyznania religijne w zostały podporządkowane Ministerstwu Spraw Duchownych i Narodowego Oświecenia, a od roku 1823 Kościół katolicki i jego struktury poddano Ministerstwu Wyznań Obcych, a następnie Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Ukazem z 24 kwietnia 1828 wprowadzono cenzurę katolickich ksiązek, a 23 listopada 1832 prawo o małżeństwach mieszanych z prawosławnymi, które miał błogosławić wyłącznie kapłan prawosławny, dzieci z takiego małżeństwa miały być wychowywane w religii prawosławnej. Ukazem z 21 marca 1840 roku car Mikołaj I uznał przejście z prawosławia na katolicyzm za przestępstwo równe zdradzie państwa.

Ważną kwestią był stosunek rządu do jezuitów, zakonu przywróconego w dniu 7 sierpnia 1814 roku przez Piusa VII w całym katolickim świecie. Po tej decyzji papieża rozpoczęło się stopniowe odradzanie zakonu, otwierano kolegia i uniwersytety jezuickie. Aby zapobiec wpływowi, jakie mieli jezuita na środowisko prawosławne car Aleksander I w 1815 nakazał usunięcie jezuitów z Petersburga i polecił im udać się do Połocka. Kolegia jezuickie wychowywały w Rosji młodzież bez względu na pochodzenie narodowościowe. Zakonnicy potrafili przez swoją pracę dydaktyczną oraz osobisty przykład religijny, bez stosowania nacisku religijnego pociągnąć wielu młodych ludzi do katolicyzmu, w tym również pochodzenia rosyjskiego, szczególnie wśród wyższych sfer społeczeństwa. Duży wpływ na rozwój życia kulturalnego oraz religijnego społeczeństwa rosyjskiego miały kolegia w Połocku i Petersburgu, gdzie naukę pobierali także synowie arystokra-

⁵³ A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, 115-116.

tycznych rodów rosyjskich. Już w 1817 roku zabroniono jezuitom nauczania młodzieży pochodzącej z wyznań nie katolickich. Dekretem z dnia 13 (25) marca 1820 roku jezuita zostali po 48 latach wydalen z Rosji za nawracanie ludności prawosławnej na katolicyzm. Zmuszenie jezuitów do opuszczenia Rosji mało negatywny wpływ na rozwój katolicyzmu, ucierpiała prowadzona przez zakon działalność duszpasterska, naukowa, a nade wszystko szkolnictwo. Jezuita w Rosji liczyli 358 członków, 142 zakonników urodzonych było w Rosji.⁵⁴ Dla 158 zakonników udało się zorganizować wspólnoty zakonne w Monarchii Habsburskiej, gdzie za pozwoleniem cesarza Franciszka II mogli założyć nowe domy zakonne. Z wielkim zainteresowaniem popierał jezuitów biskup galicyjskiej diecezji Tynec-Tarnów Thomas Gregorius Ziegler (1822-1827).⁵⁵

2. Kościół rzymsko-katolicki po powstaniu listopadowym (1830) i styczniowym (1863).

Car Mikołaj I (1825-1855) był gorliwym wyznawcą prawosławia, w katolicyzmie dostrzegając ważną siłę europejskiej restauracji, dlatego chciał pełnego podporządkowanie Kościoła katolickiego politycznym celom Rosji. W 1832 roku został zaakceptowany przez niego program nowej doktryny ideologicznej. Fundamentem państwa miał być Kościół prawosławny, od wieków ostoja panowania carów w Rosji, którzy wybrani przez Boga z Jego woli wykonywali swoją władzę, dlatego podjęto walkę ze wszystkim, co było sprzeczne z interesami rosyjskiego kościoła prawosławnego. Szczególnym powodem do walki z Kościołem było powstanie listopadowe z 1830 roku wymierzone przeciwko panowaniu rosyjskiemu na ziemiach Rzeczypospolitej włączonych do Imperium Rosyjskiego oraz liczny udział w nim duchowieństwa katolickiego. Po zbrojnym stłumieniu powstania rozpoczęto represje wobec jego uczestników oraz sympatyków. Po likwidacji polskich oddziałów wojskowych w Królestwie Polskim żołnierze i oficerowie zostali przeniesieni albo zesłani w zależności od formy udziału w powstaniu na Syberię, Kaukaz, do Gruzji czy Dagestanu. Przeznaczeni byli tam do służby wojskowej w takich twierdzeniach jak Kizyl, Orenburg,

⁵⁴ M. Ingot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo 1772-1820 e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, 258.

⁵⁵ J. Mikrut, *Die schwierigen Anfänge der Jesuiten in Galizien nach der Wiedereinführung des Ordens, insbesondere in der Diözese Tynec-Tarnów in der Wirkungsperiode des Bischofs Thomas Gregorius Ziegler (1822-1827)*, in: *Miscellanea Missionaria* 60 (2011), 355-387.

Orsk, Omsk. Wraz z nimi udali się kapłani katoliccy również oni zesłani za działalność polityczno-patriotyczną.⁵⁶ Za bezpośredni udział w powstaniu karano śmiercią lub zesłano w głąb Rosji, w tym aż na daleką Syberię.⁵⁷ Na skutek takiej właśnie polityki władz zaczęły powstawać w azjatyckiej części Rosji polskie, początkowo niewielkie, ale z czasem bardzo ważne dla świadomości Polaków ośrodki katolickie.⁵⁸ Liczba miejsc zesłań jak i przywiezionych tutaj polskich patriotów była coraz większa, na skutek przesładowań politycznych już wkrótce dołączyły dalsze tysiące osób skazanych i wywiezionych za udział w powstaniu.

Ukazem cara z dnia 1 maja 1832 roku został zamknięty Uniwersytet Wileński, a 25 lipca 1832 roku zamknięto na Podolu i Wołyniu szkoły prowadzone przez Kościół katolicki i przekazane prawosławnym. Szczególne represje skierowane były przeciwko zakonom, które wspierały ten zryw patriotyczny. W *Zbiorze praw Rosyjskiego Imperium* z 1832 istniejące wyznania w Rosji zostały podzielone na trzy kategorie:

1. Kościół prawosławny, którego car jest najwyższym obrońcą i wykonuje on swoją władzę z woli Boga.
2. Wyznania chrześcijańskie tak zwane zagraniczne, czyli katolicyzm oraz wyznania protestanckie otrzymały kontrolowane przez władze prawo wyznawania i sprawowania swoich nabożeństw.
3. Wyznaniami tolerowanymi były: islam, judaizm, buddyzm.
4. Sekty wywodzące się z prawosławia były prześladowane, np. staroobrzędowcy.⁵⁹

⁵⁶ A Chodubski, *Polacy w nurcie przeobrażenia kulturowego Kaukazu w XIX i na początku XX wieku*, w: *Annales universitatis Marie Curie-Skłodowska LX* (2005), 63-74; <http://dlibra.umcs.lublin.pl/dlibra/plain-content?id=3600>; Tenże, *Polacy na Kaukazie*, w: *Ze studiów nad polskim dziedzictwem w świecie*, red. L. Nowak, M. Szczerbiński, Gorzów 2000, 136-153.

⁵⁷ Więcej informacji o często tragicznych losach powstańców oraz o ich miejscach zesłań zobacz w: W. Dżakow, A. Gałkowska, W. Śliwowska, W. Zajcewa, *Uczestnicy ruchów wolnościowych 1832-1855 (Królestwo Polskie)*, Wrocław 1990; W. Caban, *Służba rekrutów z Królestwa Polskiego w armii carskiej w latach 1831-1873*, Warszawa 2001; A. Kuczyński, *Syberia 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków*, Krzeszowice 2007.

⁵⁸ Przykładem takim może być działalność ojców franciszkanów na graniczącej z Japonią wyspie Sachalin. Była ona kolonizowana szczególnie w drugiej połowie XIX wieku przez Cesarstwo Rosyjskie. Szczególnie od początku lat sześćdziesiątych XIX wieku wyspa ta była miejscem zsyłek również dla Polaków. Ważną rolę w umacnianiu katolicyzmu jak i uczuć patriotycznych w tym tak dla wygnañców szczególnym miejscu odegrał zakon franciszkanów, na ten temat zobacz: F. Rosiński, *Misjonarze franciszkańscy na Sachalinie*, w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność*, Wrocław 2004, 63-80.

⁵⁹ J. Byś, *Stosunek państwa do Kościołów w Rosji od chrztu Rusi do rewolucji październikowej*,

Kościół prawosławny mógł bez ograniczeń prowadzić działalność misyjną wśród wyznawców innych wyznań i religii, przechodzenie na prawosławie było możliwe, prawnie zabronione było porzucenie wyznania prawosławnego. Małżeństwa mieszane mogły być błogosławione tylko przez duchownych prawosławnych, a dzieci wychowywane w tradycji prawosławnej. W ten sposób doszło do znacznego osłabienia tradycji katolickiej i do rusyfikacji tysięcy dzieci z takich właśnie małżeństw. Duchowni i świeccy wyznania rzymskokatolickiego mogli kontaktować się ze Stolicą Apostolską tylko za pośrednictwem władz. Dzieci urodzone z małżeństw mieszanych katolicko-prawosławnych miały być ochrzczone zgodnie z ukazem z 1833 w prawosławnej cerkwi.⁶⁰

Szczególną uwagę zwracała działalność zakonów, były one równocześnie miejscem kultu religijnego oraz ważnymi ośrodkami życia religijnego i politycznego. Duża grupa zakonników wzięła czynny udział w powstaniu, pomieszczenia klasztorne służyły za schronienie, zakony organizowały pomoc dla powstańców. Władze carskie przeprowadziły redukcję liczby klasztorów.⁶¹ Namiestnik guberni mohylewskiej generał Michaił Murawjow (1796-1866) stwierdził w swoim sprawozdaniu, że fanatyczny duch katolicki skupił się szczególnie w klasztorach, dlatego trzeba zdecydowanie pozbawić zakonników ich niebezpiecznego wpływu na społeczeństwo; należało im odebrać szkoły, parafie i majątki ziemskie, z których to dochodów mogli utrzymywać własne szkolnictwo oraz organizowana przez zakonników pomoc dla ubogich. Jedynym słusznym sposobem na odcięcie tego negatywnego dla władz wpływu na społeczeństwo było ograniczenie ich działalności oraz jeszcze większe uzależnienie od władz państwowych.⁶² Ukazem z 17 lipca 1832 zamknięto 196 klasztorów, w tej liczbie było 50 klasztorów, z których zakonnicy brali czynny udział w powstaniu, pozostawiono 129 klasztorów, które były kontrolowane przez władze. Zakonnicy ze zniesionych klasztorów zostali przegrupowani do większych klasztorów, zostały zlikwidowane istniejące tam szkoły, sierocińce i ośrodki charyta-

w: PK 1-2 (2001), 206.

⁶⁰ W. Urban, *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, w: B. Kumor, Z. Obertyński (ed.), *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. I, 423-424.

⁶¹ P. Paweł Gach, *Kasata zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin 1984, 156.

⁶² M. Radwan, *Antyzakonna polityka caratu w XIX wieku*, w: *Studia Catholica Podoliae*, vol. 1, Gródek-Kamieniec-Podolski 2003, 159.

tywno-wychowawcze.⁶³ W dniu 1 stycznia 1842 roku władze carskie zdecydowały przeprowadzić dalszy etap kasacji zakonów, w tym celu wyznaczono 50 klasztorów, tak zwanych klasztorów etatowych (36 męskich i 14 żeńskich), natomiast inne poddano kasacji. Po kasacji budynki klasztorne przechodziły dla potrzeb Kościoła prawosławnego albo służyły instytucjom państwowym, najczęściej, jako szpitale albo więzienia. Zakonnicy zmuszeni do opuszczenia swoich dotychczasowych miejsc działalności podjęli pracę duszpasterską w innych parafiach, podjęli też pracę wśród katolików rozrzuconych w całym Imperium Rosyjskim. Na szczególną uwagę zasługuje działalność franciszkanów i dominikanów na Powołżu, nad morzem kaspijskim, na Syberii i w Kazachstanie, gdzie objęły swoją pracę duszpasterską i działalnością społeczną politycznych wygnańców.

Ogromne rozczarowanie wśród Polaków, głównie tych żyjących na emigracji, którzy mieli łatwiejszy dostęp do informacji na temat aktualnych wydarzeń na świecie wzbudziło potępienie przez papieża Papież Grzegorz XVI (1831-1846) powstania listopadowego. Papież ten wprowadzony w błąd przez dyplomację rosyjską ku osłupieniu katolików polskich wydał 15 lutego 1831 roku brewe *Impensa charitas*. Dokument ten adresowany do biskupów polskich wzywał do zaniechania dalszych działań politycznych wymierzonych przeciwko Imperium Rosyjskiemu oraz do przzerwania działalności powstańczej, przypominając o posłuszeństwa wobec cara. W encyklice *Cum primum* wydanej 9 czerwca 1832 roku Grzegorz XVI potępił powstanie w Polsce, uznał je za bunt przeciwko prawowitej władzy oraz przypominał, że duchowni nie powinni mieszać się do spraw świeckich, a „zawieruchy zbrojne obce są duchowi kościoła”.⁶⁴ W ujęciu caratu,

⁶³ B. Kumor, *Historia Kościoła*, vol. VII., 108.

⁶⁴ *Gdy tylko doszła do nas wieść o strasznych klęskach, które w roku ubiegłym kwitnące wasze Królestwo nawiedziły, zaraz obudziło się w nas przypuszczenie, że one nie skądinąd pochodzą, jak od niektórych podstępny i kłamstwa sprawców, którzy pod pozorem religii w czasach naszych smutnych przeciwko legalnej książąt władzy głowę podnosząc, ojczyznę swoją, spod należnego posłuszeństwa się wylamującą, bardzo ciężką żałobą okryli. My, gdy u stóp Najwyższego i Najlepszego Boga, którego, chociaż niegodni, na ziemi zastępujemy, lży jak najobfitsze roniliśmy, ciężkie oplakując nieszczęścia, którymi ta powierzona troskliwości i ułomności naszej boskiej owczarni część nawiedzona została i gdy w pokorze serca naszego modlitwą, westchnieniami i łkaniami miłosierdzie Ojca usilnie przebłagać staraliśmy się, ażeby te wasze prowincje, tyłu i takimi rozruchami wzburzone, danymi nam było widzieć czym prędzej uspokojone i pod legalnej władzy posłuszeństwo zwrócone, postanowiliśmy zaraz, do Was, Wielebni Bracia, orędzie przesłać, ażebyście poznali, że i my waszych nieszczęść ciężarem jesteśmy dotknięci i ażeby pasterskiej waszej gorliwości dodać coś osłody i utwierdzić Was w tym, iż z ciągłą i coraz usilniejszą gorliwością powinniście się przykładać do obrony zdrowych zasad*

powstanie zagrażało istniejącemu porządkowi w Europie. Rozczarowanie postawą Grzegorza XVI odbiło się silnym echem wśród przedstawicieli emigracji politycznej jak również w polskiej literaturze romantycznej. Kilka lat później 1837 roku w rozmowie hrabią Władysławem Zamoyskim papież Grzegorza XVI wyjaśnił, że w przypadku powstania został wprowadzony w błąd, twierdząc, że władze rosyjskie zagroziły Stolicy Apostolskiej, że w przypadku odmowy potępienia powstania polscy biskupi w ramach represji zostaną deportowani na Syberię.⁶⁵ Grzegorz XVI zaniepokojony negatywnym ustawodawstwem przeciwko katolikom z 22 lipca 1842 roku skrytykował nietolerancję religijną w Rosji w stosunku do katolików, przekręcając zaistniałych i dobrze znanych faktów, rozpowszechnianie kłamstw przez carat. Dokument papieski został wydrukowany i wywołał na całym świecie, nie tylko w środowiskach katolickich duże zainteresowanie.⁶⁶ Car Mikołaj I w 1845 roku osobiście wybrał się do Rzymu, gdzie 13 grudnia został przyjęty przez Grzegorza XVI. Podczas spotkania papież wręczył carowi memoriał w sprawie polepszenia sytuacji katolików w Rosji. Memoriał ten obejmował 22 punkty, w których prezentowano prawa antykościelne wydane w latach 1841-1844. W dniu 21 listopada 1846 roku przystąpiono do rokowań dyplomatycznych; konkordat został podpisany 3 sierpnia 1847 roku.⁶⁷ Niektóre postulaty strony kościelnej nie zostały zaakceptowane. Do konkordatu włączono zatem *Protokół artykułów niezgodzonych*, niezaakceptowanych przez stronę rosyjską, udało się więc osiągnąć przynajmniej częściowy kompromis.⁶⁸ Nie osiągnięto porozumienia w sprawie działalności zakonów, zwrotu dóbr kościelnych, nie wyrażono zgody na swobodę praktyk religijnych dla unitów, odrzucono możliwość przejścia z prawosławia na katolicyzm. Nie osiągnięto zgody, co do kontaktów ze Stolicą Apostolską, obecności w konsystorzach biskupich sekretarzy rządowych,

i do wpajania ich drogiemu waszemu klerowi i ludowi. Tekst encykliki w: http://www.non-possumus.pl/encykliki/Grzegorz_XVI/cum_primum/I.php

⁶⁵ M. Budziak, *Grzegorz XVI a Polacy*, w: *Miesięcznik Kościelny*, Poznań 1911, 128.

⁶⁶ *Allokucja Jego Świątobliwości papieża Grzegorza XVI do Świętego Kolegium, w konsystorzu tajnym 22 lipca 1842 wraz z wykładem popartym dokumentami względem nieustannych usiłowań jego świątobliwości dla zaradzenia ciężkim kłeskom jakimi religia katolicka jest utraconą w Państwach Cesarskich i Królewskich Rossii i Polski*, Paryż 1842.

⁶⁷ A. Mercati (ed.), *Concordato fra Pio IX e Nicolò Imperatore delle Russie 3 agosto 1847*, w: *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, vol. I: 1098-1914, Città del Vaticano 1954, 751-765.

⁶⁸ С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев, *История Католической Церкви в России*, 274.

sądownictwa kościelnego w sprawach małżeńskich.⁶⁹

Struktury Kościoła rzymsko-katolickiego w Rosji składały się z 7 diecezji, należących do metropolii mohylewskiej. W 1848 roku utworzono nową diecezję z siedzibą w Tyraspolu, która objęła swymi granicami południowe gubernie Rosji i Zakaukazie.⁷⁰ Stolicą diecezji był Saratów nad Wołgą, mieszkało tam liczne grono kolonistów niemieckich, dlatego biskupami byli tam często kapłani pochodzenia niemieckiego. Po podpisaniu konkordatu w roku 1847 granice diecezji pokrywały się z granicami administracyjnymi guberni. Diecezje w Królestwie Polskim pozostały nadal w granicach ustalonych w 1818 roku. Minowanie nowych biskupów miało się odbywać się na podstawie porozumienia między Rosją a Stolicą Apostolską. Akademia Duchowna w Petersburgu była zarządzana przez metropolitę mohylewskiego, zaś profesorami i wychowawcami mieli być duchowni katolicy.⁷¹ Nominacje proboszczów leżały w kompetencjach biskupów.⁷² Pius IX 3 lipca 1848 bullą *Universalis Ecclesiae cura* potwierdził konkordat, który tylko częściowo był przyjęty przez rząd rosyjski.⁷³ W roku 1852 zostały dodatkowo wprowadzone nowe ograniczenia w istniejącej już w ośrodkach katolickich dzielnicy duszpasterskiej, między innymi zabroniono księżom swobodnego głoszenia kazań. Wszystkie kazania od tej pory miały być tylko czytane ze zbioru kazań poddanych wcześniej cenzurze państwowej. Ciężka sytuacja Kościoła powodowana była dodatkowo faktem przesiedlania katolików w głąb cesarstwa, gdzie prawie nie istniały żadne struktury Kościoła katolickiego, w ten sposób chciano oderwać wiernych od wiary.⁷⁴

W roku 1863 wybuchło powstanie krwawo stłumione w marcu 1864 roku, udział w powstaniu wzięło około 150.000 powstańców.⁷⁵ Za udział

⁶⁹ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu (1814-1847)*, vol. I, Kraków 1928, 582-585.

⁷⁰ T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, 118.

⁷¹ Na temat Akademii Duchownej w Petersburgu zobacz: I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Sankt Petersburgu 1842-1918*, Lublin 2017.

⁷² Б. Кумор, Российский конкордатот 3 августа 1847 года и создание Тираспольской епархии в: Бронислава Чаплицкого, История Церкви в России, Санкт-Петербург 2000, 123-124.

⁷³ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu (1814-1847)*, vol. I, 382-383.

⁷⁴ W. Masiarz, *Kościół katolicki w Rosji od XVII do XX wieku*, w: PR, 2 (2001), 25.

⁷⁵ Więcej informacji na temat różnych aspektów powstania styczniowego oraz literaturę przedmiotu zobacz w: *Powstanie styczniowe 1863-1864. Walka i uczestnicy. Represje i wynagrania. Historiografia i tradycja*, Kielce 2005; J. Załęczny, *Powstanie styczniowe 1863-1864*.

w powstaniu stracono około tysiąca osób, wśród nich 36 księży i zakonników.⁷⁶ Tysiące osób, głównie z kręgów arystokratycznych, inteligencji oraz duchowieństwa zostało przymusowo zesłanych w głąb Rosji, około 40.000 osób zesłano na Syberię i do dzisiejszego Kazachstanu.⁷⁷ Zesłańcami byli: metropolita warszawski Zygmunt Szczęsny Feliński, biskup pomocniczy warszawski Paweł Rzewuski, biskup chełmski Jan M. Kaliński. Jedynie biskup żmudzki Maciej Wołonczewski w swoim liście pasterskim zalecił uległość rządowi i potępił powstanie. Władze carskie próbowały ograniczyć używanie języka polskiego w liturgii wprowadzając w kazaniach i nabożeństwach język rosyjski.⁷⁸ Zgodnie z poleceniem władz także podręczniki do nauki religii i książeczki do nabożeństwa były drukowane w języku rosyjskim. Celem tych zarządzeń było zachęcanie katolików polskich do przechodzenia na prawosławie. Od 1864 administracja rządowa stopniowo narzucała urzędowo kościelnemu język rosyjski, w którym od 1 stycznia 1867 miały być prowadzone księgi urodzeń, ślubów oraz wykazy zmarłych. Od roku 1886 korespondencja urzędowa konsystorza biskupiego z władzami musiała być prowadzona w języku rosyjskim. Władze carskie zabraniały księżom organizowania wspólnych rekolekcji kapłańskich oraz zatrudniania w duszpasterstwie kapłanów pochodzących z innych zaborów. Ingerencja władz carskich sięgała bardzo głęboko w osobiste kwestie religijne, a nawet prowokowała rozprężenia liturgiczne. Dla przykładu należy podać, że w tym okresie w kościołach zabroniono śpiewu pieśni *Boże coś Polskę* i *Serdeczna Matko*. Ukazem z roku 1865 wszystkie dobra kościelne zostały przez skonfiskowane z wyjątkiem 6 morgów ziemi przy istniejących parafiach. Duchowieństwo diecezjalne, po otrzymaniu zatwierdzenia władz administracyjnych zostało podzielone na trzy różne grupy. Proboszczowie pierwszej klasy mieli największe uposażenie, a inne duchowni w zależności od przynależności do określonej grupy miały mniejsze świadczenia finan-

Wydarzenia, konsekwencje, pamięć, w: *Zestaniec* 55 (2013), 3-19.

⁷⁶ Więcej informacji na temat reperkusji władz rosyjskich wobec zakonu franciszkanów po kasacie w 1864 zobacz: R. Prejs, *Zakonnicy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r. Zagadnienia wybrane*, w: *Nasza Przeszłość* 88 (1997), 311-327; Tenże, *Źródła do dziejów zakonników Królestwa Polskiego po kasacie klasztorów w 1864 r. Szkic zagadnienia*, w: *ABMK* 67 (1997), 333-347; Tenże, *Zakonnicy franciszkańscy Królestwa Polskiego po kasacie 1864 roku. Dzieje – postawy*, Warszawa 2003.

⁷⁷ A. Kijas, *Ałma Ata w relacji Leopolda Sielawy*, w: Stanisław Ciesielski, Antoni Kuczyński (ed.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i Współczesność*, Wrocław 1996, 2003-209.

⁷⁸ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu (1814-1847)*, vol. II, Kraków 1930, 432.

sowe. Wypłata pensji uzależniona była od lojalności danego duchownego w stosunku do władz carskich. Proboszczami parafii mogli być po wcześniejszym zatwierdzeniu rządowym mianowani tylko kapłani diecezjalni, bez zgody władz biskup nie mógł przenieść proboszcza do innej parafii czy też na inne stanowisko.

Pius IX w encyklice *Ubi Urbaniano* z 30 lipca 1864 oskarżył władze carskie o prześladowanie katolików, wymienił między innymi fakt aresztowania, a następnie wywiezienia z Warszawy arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego.⁷⁹ W roku 1865 Pius IX zerwał stosunki dyplomatyczne z Rosją, zaś 6 grudnia 1866 Rosja zerwała konkordat ze Stolicą Apostolską. W dniu 28 października 1866 roku Pius IX wygłosił przemówienie, w którym potępił carską politykę kościelną, rok później kanonizował beatyfikowanego 16 maja 1643 przez Urbana VIII unickiego arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza, zamordowanego 12 listopada 1623 przez tłum prawosławnych mieszczan,⁸⁰ ustanawiając go patronem Rusi. Ważnym wydarzeniem w relacjach Stolicy Apostolskiej z Rosją było przekazanie w dniu 26 lipca 1877 roku przez Piusa IX na ręce kanclerza Imperium Rosyjskiego specjalnego *Memoriału* przedstawiającego najbardziej bolesne problemy Kościoła katolickiego w Imperium Rosyjskim. W 15 rozdziałach kuria papieska skrytykował różne formy prześladowania katolików w Cesarstwie Rosyjskim. Na powyższy *Memoriał* nie było żadnej odpowiedzi ze strony rosyjskiej.

Papież Leon XIII stworzył przez swoją politykę kontaktów międzynarodowych dobre warunki do rokowań. Pierwsze spotkanie miało miejsce w Wiedniu 12 grudnia 1878 roku, wziął w nim udział nuncjusz papieski Ludovico Jacobini oraz ambasador rosyjski. Rokowania trwały cztery lata, były bardzo trudne a stanowisko rosyjskie zdeterminowane. Przełom w negocjacjach związany był ze śmiercią cara Aleksandra II, zamordowanego 13 marca 1881 roku. Car zginął w wyniku zamachu bombowego dokonanego przez polskiego konspiratora i rewolucjonistę Ignacego Hryniewieckiego (1855-1881). Hryniewiecki rzucił w czasie zamachu bombę w powóz, w którym jechał car Aleksander II, od której zginął zarówno sam car jak i 26 letni zamachowiec. Zamach ten wywołał skrajne reakcje zarówno w samej Rosji jak i w innych krajach.⁸¹ Ze szczególnym zainteresowaniem

⁷⁹ *Abbiamo avuto conferma che sono proprio vere le vessazioni a cui il Governo Russo sottopone ogni giorno di più la Chiesa Cattolica, i suoi ministri e i suoi seguaci*, in: *Ubi Urbaniano*, I.

⁸⁰ K. Kuźmak, *Jozafat Kuncewicz*, w: EK, vol. 8, Lublin 2000, sp. 105-107.

⁸¹ H. Wereszycki, *Historia polityczna Polski 1864-1918*, Wrocław² 1990, 69; R. Górski, *Polscy*

obserwowano przynajmniej niewielkie zmiany w polityce władz carskich w środowisku polskim. Mimo dużych odległości i zwianych z tym trudności komunikacyjnych bacznie brano pod uwagę wspomniane fakty w rozrzuconych w Imperium Rosyjskim ważniejszych środowiskach nacjonalistycznych. Przedstawiciele ówczesnych europejskich domów panujących byli przerażeni zamachem, jako znakiem możliwych gwałtownych zmian polityczno-społecznych, coraz liczniejsi przeciwnicy caratu nie ukrywali zadowolenia, że w ten sposób uniknięto w Rosji jeszcze większego terroru, słyhać też było głosy krytyczne, które podkreślały, że zamach zniweczył wprowadzenia w Rosji nowej formy rządu z niewielkim udziałem klasy średniej we władzy.⁸²

Najważniejszymi skupiskami katolików, w tym szczególnie ludności polskiej była stolica Imperium – Petersburg oraz coraz bardziej wpływowa w życiu kraju sama Moskwa. Do tych i innych większych miast, głównie w części europejskiej przyjeżdżali specjaliści w poszukiwaniu ważniejszych stanowisk w administracji państwowej, jak i biedne warstwy społeczeństwa w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków życia. Mimo wielu trudności ich sytuacja życiowa była o wiele lepsza niż na przeludnionych wsiach, położonych daleko od rynków zbytu, a nade wszystko daleko od powstających w tym czasie połączeń kolejowych. Rozwój kolei żelaznej i rozbudowa jej połączeń na całym terytorium wielkiego państwa była dodatkową okazją do znalezienia lepiej płatnej, a w dodatku stałej pracy, było to jednak związane z ogromną migracją ludności. W Petersburgu oprócz innych obcokrajowych wspólnot rosła także wspólnota polska. Pod koniec XIX wieku zaczęła się również w środowisku polskim coraz bardziej rozwijać świadomość narodowa. Ogromne zasługi w tym względzie miały zawsze struktury Kościoła katolickiego. Polacy zaczęli się coraz odważniej domagać uznania ich praw do odrębności narodowej, prawa do lepszego rozwijania swojej kultury narodowej jak również jeszcze większej swobody katolickiego kultu religijnego. Wśród narodowych przewodników było zawsze wielu wybitnych księży, wybitnych patriotów i duszpasterzy, którzy w trudnych czasach prześladowania uczuć narodowych czy religijnych byli wytrwałymi organizatorami życia codziennego wspólnot narodowych. Mimo drobnych zmian dalej ograniczone było życia religijne i działalność kulturalna katolików. Lekcje religii musiały się odbywać w języku rosyjskim, cenzurowano

zamachowcy. Droga do wolności, Kraków 2008, 85-109; R. Róg, *Polscy królobójcy*, Warszawa 1993, 167-170.

⁸² A. Andrusiewicz, *Carowie i cesarze Rosji*, Warszawa 2001, 360-361.

książki religijne, kontrolowano treści głoszonych kazań, duchownym starano się utrudniać opuszczenie parafii, nawet w celu odwiedzania swoich wiernych w dalej od ich kościoła położonych domach, jak to miało miejsce w polskiej diasporze. Przepisy te spotkały się z oporem ludności katolickiej. Duszpasterze w parafiach i centrach religijnych rozrzuconych po całej Rosji byli nie tylko szafarzami sakramentów, ale reprezentowali oni kulturę katolicką i byli pozytywnym przykładem zaangażowania patriotycznego.⁸³

Za panowania Aleksandra III (1881-1894) rozpoczęto rokowania dyplomatyczne za pośrednictwem nuncjusza apostolskiego w Wiedniu Ludovica Jacobiniego (1832-1887) w latach 1874-1879.⁸⁴ 24 grudnia 1882 podpisano umowę pomiędzy Stolicą Apostolską i Rosją, dotyczącą Kościoła zarówno w Królestwie Polskim jak również w Cesarstwie Rosyjskim. Już w roku 1883 papież Leon XIII (1878-1903) mógł mianować biskupów dla wszystkich diecezji w Rosji, strona rosyjska potwierdziła jurysdykcję biskupów nad seminariami duchownymi. Nie zdołano jednak, mimo licznych wysiłków stron kościelnej, utworzyć nuncjatury apostolskiej w Petersburgu. Władze carskie mimo ugody ze Stolicą Apostolską nie zrezygnowały z polityki rusyfikacyjnej wśród katolików, w przeważającej części pochodzenia polskiego. Domagano się od Stolicy Apostolskiej zgody na wprowadzenia języka rosyjskiego do tak zwanych nabożeństw dodatkowych oraz posyłanie polskich dzieci do szkół prowadzonych przez cerkiew prawosławną. 19 marca 1894 roku Leon XIII wydał do biskupów polskich wszystkich trzech zaborów encyklikę *Caritatis providentiaeque*.⁸⁵ Powołując się na porozumienie z roku 1882 wymieniał ważniejsze punkty ugody dotyczące katolików w Imperium Rosyjskim, jak na przykład wychowanie w seminariach duchownych, zwracał uwagę na wieloaspektowy charakter i trudności w wykonywaniu urzędu papieskiego oraz na konieczność współpracy z carem.⁸⁶

⁸³ Na temat polskiej diaspory zobacz: A. Kuczyński, *Odrodzenie się polskiej diaspory w Tomsku. Tradycja a współczesność* (Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność), Wrocław 2004, 43-62.

⁸⁴ D. Squicciarini, *Die apostolischen Nuntien in Wien*, Città del Vaticano 1999, 242; S. Furlani, *Ludovico Jacobini*, in: EC, vol. VII, 548; J. Gelmi, *Ludovico Jacobini*, in: LThK, vol. 5., 706.

⁸⁵ Tekst encykliki *Caritatis providentiaeque* zobacz w: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_19031894_caritatis.html

⁸⁶ *Da allora, approfittando di ogni occasione, o creandola, non abbiamo mai smesso di insistere per rendere operativi gli accordi pattuiti. Abbiamo anzi ritenuto doveroso presentare queste richieste allo stesso potentissimo Imperatore. Abbiamo così potuto sincerarCi del suo sentimento di amicizia verso di Noi e ricevere un significativo attestato del suo alto senso di giustizia*

Na skutek narastających napięć społecznych oraz tendencji rewolucyjnych w Rosji, szczególnie po przegranej wojnie z Japonią (1904-1905) coraz częściej dochodziło do gwałtownych niepokojów o charakterze polityczno-socjalnym. Ważnym elementem rewolucji z roku 1905 były także kwestie narodowościowe. W dniu 26 grudnia 1904 roku wybuchły strajki w Baku i Petersburgu. Pokojowa manifestacja w dniu 22 stycznia 1905 roku została brutalnie rozbita przez wojsko i policję. Car Mikołaj II zbiegł ze stolicy do letniej rezydencji carów w Carskim Siole położonej około 25 km od Petersburga. Wynikiem zamieszek i protestów carat został zmuszony do rozpoczęcia dialogu ze społeczeństwem i wejścia na drogę konstytucyjną. Dokonano niektórych już od dawna postulowanych przez protestujących zmian w organizacji państwa. Oczekiwane przez społeczeństwo reformy państwa nie były łatwe na tak ogromnym i nie tylko geograficznie zróżnicowanym terytorium jakim była Rosja carska.⁸⁷

Zaszyły też oczekiwane zmiany w kwestiach religijnych: w dniu 17 (29) kwietnia 1905 car Mikołaj II podpisał ukaz tolerancyjny. Dokument ten przyniósł duże zmiany dla Kościoła łacińskiego, ale nie dotyczył Kościoła unickiego, który nadal formalnie był zabroniony. W ukazie car stwierdzał: *odpadnięcie od religii prawosławnej do innej chrześcijańskiej religii lub nauki, nie podlega prześladowaniu i nie powinno pociągać za sobą żadnych następstw, szkodzących pod względem praw osobistych i cywilnych.*⁸⁸ Unicy zostali w 1839 siłą wcieleni do prawosławia na synodzie w Połocku po ogłoszeniu zniesienia unii na Litwie i Białorusi. Kasację przetrwała jedynie diecezja chełmska, która została zlikwidowana w 1875.⁸⁹ Protesty ludności unickiej tłumili wojsko rosyjskie. W styczniu 1875 doszło do tragedii w Drelowie i Pratulinie gdzie oddziały rosyjskie strzelały do broniących dostępu do ich cerkwi unitów. Podczas krwawych zająć z wojskiem zginęło kilkanaście tam zgromadzonych obrońców cerkwi, rannych było dalszych kilkadziesiąt osób. Protestujący przeciwko siłowemu włączeniu ich wyznania do prawosławia zostali aresztowani, kilkaset osób trafiło do

per la vostra causa. Non smetteremo mai di inoltrargli le Nostre richieste, affidandole in modo speciale a Dio, perché "il cuore del re è nelle mani del Signore" (Pr 21,1).

⁸⁷ С. Козлов-Струтинский, П. Парфентьев, История Католической Церкви в России, 311.

⁸⁸ G. Codevilla, *La Russia imperiale. Da Pietro il Grande a Nicola II (1682-1917)*, vol. II, 337-361.

⁸⁹ M. Radwan, *Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Lublin 2004, 21-23.

więzień, a następnie zostali zesłani w głąb Rosji.⁹⁰ Ukaz tolerancyjny z 1905 roku był dla około 180.000 byłych unitów okazją, aby odejść z prawosławia i przejść do Kościoła rzymsko-katolickiego. W Petersburgu i Moskwie, głównie w środowiskach arystokratów i ludzi kultury rosło zainteresowanie wyznaniem katolickim. W środowiskach tych miało miejsce przypadki przechodzenia z wyznania prawosławnego na katolicyzm, a konwertytami byli w większości przypadków Rosjanie, którzy nie mieli wcześniej większych związków z tradycją i kulturą polską. Katolicyzm w Rosji zaczął przybierać w XIX wieku coraz bardziej charakter międzynarodowy. Największą grupę wśród katolików zamieszkałych w Cesarstwie Rosyjskim stanowili w dalszym ciągu Polacy, a katolicyzm był wyznaniem religijnym obcokrajowców.

Sytuacja katolickiego szkolnictwa w Rosji była szczególnie w XIX wieku bardzo trudna. Pewne zmiany na lepsze nastąpiły dopiero w 1905 roku po publikacji carskiego ukazu tolerancyjnego. W Petersburgu oprócz szkoły przy kościele św. Katarzyny zaczęły również w innych częściach miasta powstawać ośrodki szkolno-wychowawcze. Były one zarejestrowane jako struktury edukacyjne o charakterze prywatnym, stosunkowo często prowadzone przez obecne w stolicy carskiej ukryte żeńskie zgromadzenia zakonne. Taką strukturą wychowawczą był prowadzony dzięki staraniom parafii św. Stanisława sierociniec wraz ze szkoła elementarną oraz ochronka. Dzieci tam uczęszczające otrzymywały za pośrednictwem parafii bezpłatnie przybory szkolne, książki oraz posiłki. Był to dla parafii bardzo duży wydatek finansowy, jednak dzięki ofiarności katolickiego środowiska moż-

⁹⁰ Więcej informacji na temat historii Kościoła greckokatolickiego i losów jego wyznawców w cesarstwie rosyjskim w: W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835-1875*, Lublin 1992; H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596-1918)*, Olsztyn 1996; J. Lewandowski, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772-1875*, Lublin 1996; M. Radwan, *Kościół greckokatolicki w zaborze Rosyjskim ok. 1803*, Lublin 2003; Tenże, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Lublin 2004; J. Rzońca, *Kościół unicki na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim za Mikołaja I i jego likwidacja w 1839 roku*, w: *Kościół i państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła o stan badan*, Białystok 2005, 142-157; K. Latawiec, *W służbie imperium... Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni lubelskiej w latach 1864-1915*, Lublin 2007; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007; B. Wójtowicz-Huber, „Ojcowie narodu”. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918)*, Warszawa 2008; *La Chiesa cattolica nelle Repubbliche Asiatiche*, in: W. Osadczy, *La Chiesa greco-cattolica in Ucraina*, w: J. Mikrut (ed.), *La Chiesa cattolica il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, Verona 2016, 669-714.

liwy do zrealizowania.

Od wiosny 1907 roku przy parafii św. Stanisława pracowały siostry z założonego przez Bolesławę Lament zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny. W roku szkolnym 1910/1911 siostry przenieśli progimnazjum żeńskie do wynajętego przez siebie nowego gmachu, w którym utworzyły dla pochodzących głównie z polskich domów dziewcząt wzorowo funkcjonujący internat. Bolesława Lament przyjmowała do szkoły i do internatu dziewczęta pochodzące z innych narodowości czy wyznań religijnych. Nauczycielki tej szkoły (tajne siostry zakonne) organizowały z dziewczynkami przedstawienia i jasełka, w sposób konspiracyjny uczono języka polskiego, historii Polski.⁹¹ Bolesława Lament starała się za pośrednictwem organizowanych przez szkołę aktywności wychować młodzież do odpowiedzialnego życia w środowisku zdominowanym przez wpływ tradycji prawosławnej. Chciała ona, aby młodzież pomimo wpływu takiego właśnie środowiska zachowała swoją katolicką tożsamość, z zachowaniem szacunku dla innych wyznań religijnych, głównie przez osobiste świadectwo życia absolwentów jej ośrodków wychowawczych. W tamtych warunkach działalności w stolicy Cesarstwa Rosyjskiego było to wielkie wyzwanie.

Stolica Cesarstwa – Petersburg nie była jednak jedynym miejscem w tym ogromnym terytorialnie i kulturowo zróżnicowanym państwie gdzie istniały i działały zgodnie z normami prawnymi obowiązującymi w Rosji katolickie ośrodki szkolno-wychowawcze. Dzięki dużemu społecznemu zaangażowaniu zarówno duchowieństwa katolickiego jak również grup ludzi świeckich zdołano wywalczyć możliwości istnienia i działania dla katolickich struktur szkolnych. Najstarsza szkoła katolicka powstała w 1809 roku przy kościele Wniebowzięcia NMP w Odessie. W 1893 roku uczyło się w kierowanej osobiście przez proboszcza szkole 270 chłopców i 226 dziewcząt.⁹²

Ważnym ośrodkiem o znacznej liczbie ludności katolickiej była Moskwa, gdzie istniały dwa kościoły katolickie: św. Ludwika dla katolików francuskojęzycznych oraz parafia międzynarodowa św. Apostołów Piotra i Pawła, przy której było zorganizowane życie religijno-kulturalne polskiej mniejszości narodowej. Pierwsza mała szkoła katolicka w Moskwie powstała 15 sierpnia 1870 roku, a następna przy parafii św. Ludwika, w któ-

⁹¹ B. Czaplicki, *Katolicka działalność oświatowo-wychowawcza w Petersburgu w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, 428.

⁹² B. Czaplicki, *Szkolnictwo katolickie w Rosji pod koniec XIX i na początku XX wieku (Do 1917 r.)*. *Zarys problematyki*: w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 1 (2008), 86.

rej zatrudniano nauczycieli świeckich. W następnych latach zaczęły powstawać w Moskwie jeszcze inne katolickie szkoły i ośrodki szkolno-wychowawcze prowadzone przez legalnie działające na terytorium rosyjskim zgromadzenia zakonne. Szkoły katolickie, sierocińce, towarzystwo dobroczynności, szkoły rzemieślnicze i ośrodki wychowawcze istniały między innymi w takich ważniejszych ośrodkach jak: Irkuck, Kazan, Kijów, Odesa, Psków, Rostów, Smoleńsk, Stawropol, Tobolsk, Tomsk, Wielkie Łuki Wyborg.⁹³

W 1913 roku na prośbę proboszcza parafii katolickiej z Wyborga ks. Gustawa Adolfa Karlinga, siostra Bolesława Lament zorganizowała w tym uzdrowiskowym mieście leżącym na Przesmyku Karelskim internat dla młodzieży żeńskiej. Gustaw Adolf Karling był pierwszym obywatelem Finlandii, który od czasów reformy protestanckiej w XVI wieku przeszedł w 1904 roku na katolicyzm, został kapłanem katolickim, a od 1911 roku był administratorem parafii Wyborg. Mieszkało tu wiele różnych narodowości. Wyborg był po zbudowaniu linii kolejowej w 1869 roku ważnym ośrodkiem przemysłowym, gospodarczym i kulturalnym. Parafia katolicka liczyła w 1917 roku około 760 wiernych, z których zdecydowaną większość stanowili mieszkający tu na stałe Polacy. Szczególnie w miesiącach wakacyjnych przybywali tu również katolicy z Petersburga i innych europejskich miast Rosji. Ks. Karling, aby móc efektywniej pracować wśród polskich parafian nauczył się języka polskiego, poznał polską historię. W założonej w Wyborgu przez Bolesławę Lament katolickiej szkole wraz oraz internatem dla młodzieży żeńskiej uczyło się 20 dziewcząt w wieku 7-18 lat, tylko jedna z nich nie była pochodzenia polskiego. Bolesława Lament organizowała ze swoimi siostrami w porozumieniu z innymi katolickimi ośrodkami szkolno-wychowawczymi w tym szczególnie w miesiącach letnich atrakcyjnym mieście kolonie letnie dla dziewcząt. Sprzyjającym faktem była mieszkająca tutaj stosunkowo duża grupa Polaków.⁹⁴

Po ukazie tolerancyjnym z roku 1905 dzielność szkół katolickich w Cesarstwie Rosyjskim mogła się lepiej rozwijać, ludność katolicka organizowała nowe szkoły i ośrodki szkolno-wychowawcze. Z perspektywy historycznej możemy zauważyć, że szkolnictwo organizowanie przez Kościół katolicki dobrze integrowało żyjącą w diasporze ludność katolicką. Młodzież mimo różnych propozycji awansu społecznego nie odeszła od Ko-

⁹³ Tamże, 88-91

⁹⁴ *Siostry Misjonarki Św. Rodziny*, w: *Posłaniec Serca Jezusowego* 8 (1939), 290.

ścioła, nie uległa metodycznie prowadzonej polityce rusyfikacji. Dzięki wrażliwemu wychowaniu patriotycznemu niektórzy jej przedstawiciele stali się w późniejszym okresie swojej działalności organizatorami życia religijno-kulturalnego. Dużą rolę w tym religijno-patriotycznym wychowaniu odgrywały ukryte wspólnoty zakonne oraz tradycyjnie już liczne organizacje dobroczynne. Tak dzięki wychowawcom uformowana młodzież dobrze sobie radziła studiując na wyżach uczelniach, czy też w długoletniej służbie wojskowej, niejednokrotnie daleko od miejsca zamieszkania, pozbawieni kontaktów z ośrodkami kultury polskiej.

Do końca istnienia Rosji carskiej Kościół katolicki był konsekwentnie kontrolowany w swej działalności przez władze, a przedstawiciele Kościoła byli oskarżani o szerzenie polskości i narodowego ducha patriotycznego. Szczególnie duchowieństwo katolickie podlegało licznym inspekcjom i kontroli władz, np. księża na wyjazd poza teren parafii lub miejsca zamieszkania potrzebowali odpowiednie pozwolenie. Rozrządzenia przybierały nierzadko formy absurdałne i trudne do zrozumienia nawet dla samych władz, np. gdy kapłani musieli prosić o pozwolenie w przypadku wyjazdu na odpust lub inną uroczystość religijną do pobliskich parafii. Za przekroczenia karani byli karami grzywny, aresztem, a w szczególnych okolicznościach nawet zsyłką w głąb Rosji, a za większe wykroczenia nawet na daleką Syberię.⁹⁵ Trwała systematyczna rusyfikacja społeczeństwa katolickiego, a język rosyjski stał się językiem urzędowym w administracji kościelnej.

⁹⁵ Dalsze informacje na temat Kościoła katolickiego na Syberii i w Azji Środkowej oraz innych tradycyjnych miejscach zesłania Polaków w Rosji zobacz w: J. Świdnicki, *Kościół katolicki na terenie Syberii i Azji Środkowej*, w: E. Walewander (ed.), *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR. Studia historyczno-demograficzne*, 299-302; S. Ciesielski, A. Kuczyński (ed.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wrocław 1996; A. Kuczyński, *Syberia w historii i kulturze narodu polskiego*, Wrocław 1998; W. Masiarz, *Dzieje Kościoła i polskiej diaspory w Tobolsku na Syberii 1838-1922*, Kraków 1999; K. Pożarski, *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII-XX w.) w dokumentach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego*, Sankt-Petersburg-Warszawa 1999; S. Koller, *Odrodzenie Kościoła katolickiego na Syberii*, Kraków 2001, 27-37; A. Majdowski, *Kościół katolicki w cesarstwie Rosyjskim. Syberia. Daleki Wschów. Azja Środkowa*, Warszawa 2001; A. Kuczyński (ed.), *Kościół katolicki na Syberii: historia, współczesność, przyszłość*, Wrocław 2002; Z. Lech, *Syberia polska pachnąca*, Warszawa 2002; A. Kuczyński, *Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków*, Krzeszowice³ 2007; A. Kuczyński (ed.), *Polacy w Tomsku i na Syberii Zachodniej*, Wrocław 2008; A. Majdowski, *O początkach kościoła katolickiego w Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Ecclesia* 4 (2008), 8-13; E. Niebelski, *Tunka. Syberyjskie losy księży zesłańców 1863 roku*, Wrocław 2011; A. Kuczyński, *Polacy w Kazachstanie. Zesłania – dziedzictwo – nadzieje – powroty*, Krzeszowice 2014.

Mimo tych wszystkich trudności administracyjnych Kościoł katolicki w Rosji mógł istnieć, miał swoje tradycyjne struktury, istniały w diecezjach seminaria duchowne oraz Akademia Duchowna w Petersburgu. Nawet daleko od historycznych granic Polski istniały prężne ośrodki duszpasterskie, parafie, kościoły, kaplice, domy zakonne, domy opieki społecznej i sierocińce, istniały liczne towarzystwa dobroczynne, ochronki, szkoły i inne tego rodzaju instytucje o charakterze szkolno-edukacyjnym. W latach 1804-1914 mimo negatywnych zmian na arenie politycznej i represji popowstaniowych w Cesarstwie Rosyjskim powstało 267 parafii. Wzrost ludności katolickiej uzasadniony był głównie przez tragedię narodową, jaką były w latach 1772-1795 rozbiory państwa polskiego; liczba katolików wzrosła z 1,625.490 do 5,054.638 osób. Katolicy byli zorganizowanych w 1.158 parafiach i 333 mniejszych strukturach kościelnych oraz w około 1.359 kościołów i kaplic, w duszpasterstwie pracowało 2.194 kapłanów oraz kilkaset sióstr zakonnych.⁹⁶

3. Kościół katolicki pomiędzy pierwszą a drugą wojną światową.

Ostatni car Mikołaj II abdykował 3 (16) marca 1917 roku. W dniu 2 (14) września 1917 rząd tymczasowy przyznał Kościołowi katolickiemu swobodę kultu i prawa, jaką do tej pory posiadał tylko Kościół prawosławny. Benedykt XV mógł więc mianować nowych biskupów w diecezjach. Rozpoczęła się reorganizacja archidiecezji mohylewskiej, której terytorium obejmowało Finlandię, Łotwę, Estonię, a na wschodzie do Sachalinu, na północy do Morza Białego, a na południu do granicy z Chinami. W roku 1917 po zamachu stanu przeprowadzonym w Petersburgu bolszewicy przejęli stopniowo władzę w mieście. Wkrótce opanowali wszystkie najważniejsze centra administracyjne rozległego kraju, zarówno w części europejskiej jak i azjatyckiej. Ich sukces przyniósł tragiczne następstwa dla licznych narodów, w tym również dla Polski. Wsparta na ateistycznych podstawach rewolucja październikowa w Rosji położyła radykalny kres wszystkim dalszym zamiarom nie tylko wspólnot katolickich, ale przede wszystkim tak bardzo związanego z rosyjskim narodem, uprzywilejowanego kościoła pra-

⁹⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, vol. VII, 383; Tenże, *Kościół i katolicy w cesarstwie rosyjskim (do 1918 roku)*, w: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSSR*, Lublin 1993, 30.

wosławnego.⁹⁷

W ciągu całego istnienia ZSRS religia była traktowana przez bolszewików, jako naj-większe zło w budowie nowoczesnego społeczeństwa komunistycznego. Celem nowego systemu komunistycznego było zniszczenie wszystkich istniejących wyznań religijnych na swoim terenie. To tak radykale dążenie ideologów rewolucji październikowej zaskoczyło świat, wtedy jednak jeszcze nikt nie przypuszczał, że ta kampania ideologiczna skończy się ludobójstwem. Pod wpływem ideologii Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i Włodzimierza Lenina, władze sowieckie stworzyły ustawodawstwo państwowe skierowane do walki z religią. Lenin rozpoczął budowanie nowego porządku w Rosji w oparciu materializm ateistyczny wrogi każdej religii, wojujący z religią, aż do jej zupełnego zniszczenia. Lenin uznawał religie za formę zniewolenia człowieka: „Religia – jest to opium dla ludu”. To powiedzenie Marksa było fundamentem światopoglądu marksowskiego w stosunku do religii. Każda forma religii była uznawana przez komunistów religia, jako „oszukaństwo pracujących mas”. Religia miała być zastąpiona tzw. „naukowym ateizmem”, któremu władze sowieckie nadały charakter państwowy. Poprzez likwidację miejsc kultu religijnego oraz form religijności klasa robotnicza miała osiągnąć wolność. Religia była formą ucisku w celu utrzymywania społeczeństwa w spokoju, dlatego żadna religia nie mogła istnieć w społeczeństwie komunistycznym, gdyż groziłoby to powrotem do kapitalizmu. Walka z religią była warunkiem zbudowania nowego społeczeństwa i nowego państwa.⁹⁸ 27 października 1917 r. utworzono Ludowy Komisariat Sprawiedliwości, do jego upoważnień należało opracowanie projektów ustaw, dyrektyw i instrukcji oraz wdrażania w życie prawa dotyczącego kultu i relacji między państwem a Kościołem.⁹⁹ Władze i organizacje powołane do walki z religią wprowadzały w życie politykę likwidacji wszystkich wyznań w państwie, konsekwentnie prześladując duszpasterzy i wiernych.¹⁰⁰ Wszystkie wyznania, w tym i Kościół katolicki mo-

⁹⁷ W. Masiarz, *Kościół katolicki w Rosji*, 27.

⁹⁸ W. Kania, *Bolszewizm i religia*, Rzym 1946, 23–25.

⁹⁹ J. Szymański, *Procedury ideologiczne wobec religii w ZSRR*, w: P. Jaroszyński (ed.), *Polityka a religia*, Lublin 2007, 341.

¹⁰⁰ O temat stosunku bolszewików do religii zobacz między innymi: Г. С. Гурвич, *История Советской Конституции*, Москва 1923; F. McCullagh, *The Bolshevik Persecution of Christianity*, London 1924; R. Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolschewismus*, Zürich 1926; П. В. Гидулянов, *Отделение Церкви от государства*, Москва³ 1926; G. P. Fedotoff, *The Russian Church since the Revolution*, London 1928; J. Urban, *Ideologia bolszewizmu*, in: *Przegląd Powszechny* 194 (1932), 128–143; А. Т. Лукачевский, *Марксизм-ленинизм как*

gły prawnie istnieć po odpowiednim zarejestrowaniu.¹⁰¹ Władze sowieckie starały się eliminować powiązanych z wiernymi tradycyjnych przywódców religijnych, byli to głównie biskupi, profesorowie i wychowawcy w seminariach duchownych, oraz wybitne jednostki wśród duchowieństwa zaangażowane bezpośrednio w pracę duszpasterską z wiernymi w istniejących strukturach kościelnych czy wychowawczych. Została przeprowadzona reforma istniejącego prawa, wprowadzone rozporządzenia były wymierzone w tradycyjne formy życia społeczeństwa. Jednym z pierwszych postanowień było wprowadzenie 18 grudnia 1917 nowe rozporządzenie o ślubach cywilnych i ułatwienia w prawie rozwodowym. W dniu 18 lipca 1918 roku ogłoszona została nowa konstytucja RSFSR, gdzie wprowadzono nie tylko rozdział Cerkwi od państwa, ale gwarantowano wolność „propagandy religijnej” jak również dzielnosci antyreligijnej. O jawnie negatywnym ustosunkowaniu do religii świadczy również fakt, że wszystkie osoby związane bezpośrednio z kultem religijnym zostały, jako nieużyteczne dla państwa pozbawione praw obywatelskich. Dekret Komisarzy Ludowych z 23 stycznia 1918 „O oddzieleniu Cerkwi od państwa i szkoły od Cerkwi”, określał zasady umowy o wynajem obiektów dla celów kultu religijnego upaństwowionych przez władze, były one teraz własnością ludu pracującego.¹⁰² W dniu 9 sierpnia 1918 został wydany dekret o utworzeniu przymusowych

воинствующий атеизм, Москва 1933; *МАРКСИЗМ и ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ: СБОРНИК СТАТЕЙ*, Ленинград 1933; Ем. Ярославский, Ленин, коммунизм и религия, Москва 1933; P. Holbach, *Wybrane utwory antyreligijne*, t. I, Moskwa 1934; A. Wiśniewski, *Stosunek państwa do Kościoła w ZSRR*, Wilno 1938; W. Kania, *Bolszewizm i religia*, Rzym 1946; J. S. Curtiss, *The Russian Church and the Soviet State*, Boston 1953; J. Choron, *La doctrine Bolscheviste*, Paris 1953; B. Szczesniak (ed), *The Russian Revolution and Religion*, Notre Dame 1959; K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1962; W. Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, New York 1962; O. Anweiler, *Geschichte der Schule und Pädagogik in Russland*, Berlin 1964; R. Conquest, *Religion in the USSR*, London 1968; Giovanni Codevill, *Stato a Chiesa nell' Unione Sovietica*, Milano 1972; B. A. Куроедов, Религия и церковь в Советском государстве, Москва 1981; L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion: nebst Zusätzen und Anmerkungen*, Berlin 1981; D. M. Pospelovsk, *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Anti-Religious Policies*, London, 1987; D. M. Pospelovsk, *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions*, vol. I-II, London 1988; T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997; R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997; A. Bosiacki, *Utopia, władza, prawo. Doktryna i koncepcje prawne „bolszewickiej” Rosji 1917-1921*, Warszawa 1999; R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005;

¹⁰¹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki*, 64–67;

¹⁰² Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах. Cfr. http://www.great-country.ru/content/sov_dekret/dekret/dek_0071.php, [accesso: 28/12/2014].

obozów pracy dla osób nieodpowiednio ustosunkowanych do zmian proponowanych przez władze radziecką. W dniu 24 sierpnia 1918 r. ogłoszone zostało rozporządzenie wykonawcze: „O sposobie wprowadzania w życie dekretu o oddzieleniu Cerkwi od państwa i szkoły od Cerkwi (Instrukcja)”. Instrukcja podporządkowywała wszystkie związki wyznaniowe przepisom o stowarzyszeniach. W miejsce dotychczasowych struktur kościelnych wprowadzono tzw. *Dwadcatki*, grupy wiernych (wspólnoty religijne), które składały się, co najmniej z dwudziestu osób. W celu uzyskania prawnego uznania przez władze państwowe *dwadcatka* musiała dokonać rejestracji. Ich skład zatwierdzały władze państwowe z prawem wykluczania włącznie, z tej grupy wybierano komitet kościelny złożony z trzech osób: prezesa, sekretarza i skarbnika oraz komisję rewizyjną. Po zatwierdzeniu przez władze administracyjne grupa taka stawała się organizacją religijną. *Dwadcatki* nie podlegały władzy kościelnej, podlegały władzy państwowej, ponosiły odpowiedzialność za użytkowanie przekazanych im w dzierżawę świątyni i przedmiotów kultu.¹⁰³ *Dwadcatki* zwracały się do władzy o pozwolenie wynajęcia księdza, miały prawo wypłacania mu wynagrodzenia z dobrowolnych składek wiernych. Zawierana umowa czyniła księdza zależnym od bezpośredniego pracodawcy. Ksiądz nie miał legalnej możliwości pełnienia posługi duszpasterskiej w innej świątyni. Sami duchowni nie wchodziłi w skład *dwadcatek*, nie mieli wpływu na ich funkcjonowanie. Obowiązkiem ich było ponoszenie obciążeń finansowych związanych z utrzymaniem świątyni. Ponieważ w praktyce było niemożliwe zebrane potrzebnych środków na utrzymanie świątyni, brak pieniędzy był pretekstem do jej zamknięcia.¹⁰⁴ Powstanie *dwadcatek* oznaczało likwidację parafii, nie mogły być przedmiotem praw majątkowych, nie mogły prowadzić szkół, ochronek, działalności charytatywnej. Wykorzystując przepis o braku osobowości prawnej zabroniono im druku książek i czasopism religijnych.¹⁰⁵ Dalsze precyzacje ustawodawstwa przyniosła instrukcja z 30 września 1918 roku, która zawierała praktyczne zasady realizacji nowego prawa.¹⁰⁶

Najważniejszym przedstawicielem Kościoła katolickiego na tych zie-

¹⁰³ A. Patek, *Położenie prawne Kościoła katolickiego na Wschodzie w okresie międzywojennym w świetle oficjalnego ustawodawstwa wyznaniowego władz sowieckich*, in: A. Kuczyński (ed.), *Kościół katolicki na Syberii. Historia. Współczesność. Przyszłość*, Wrocław 2002, 435-436.

¹⁰⁴ J. Urban, *Prawodawstwo religijne w Rosji sowieckiej*, in: *Przegląd Powszechny* 186 (1930), 143.

¹⁰⁵ A. Patek, *Położenie prawne Kościoła katolickiego na Wschodzie w okresie międzywojennym w świetle oficjalnego ustawodawstwa wyznaniowego władz sowieckich*, 436.

¹⁰⁶ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, 64.

miach był arcybiskup Edward von Ropp. W dniu 9 listopada 1903 roku został on mianowany biskupem wileńskim, ale w 1907 został przez władze carskie zmuszony do opuszczenia swojej diecezji. W roku wybuchu rewolucji październikowej został on 25 lipca 1917 roku mianowany arcybiskupem mohylewskim, a tym samym metropolitą wszystkich katolików w całej Rosji. W Mohylewie w dniu 2 grudnia 1917, mimo zaawansowanej już krwawej zawieruchy rewolucyjnej odprawił jeszcze w swojej katedrze uroczysty ingres. W dniu 19 kwietnia 1919 roku, został aresztowany razem z grupą księży jako zakładnicy za aresztowanie bolszewików w zajęтым przez wojsko polskie Wilnie. Arcybiskup Ropp był pierwszym katolickim biskupem uwięzionym po utworzeniu ZSSR, 5 maja został przewieziony do Moskwy, gdzie po licznych przesłuchaniach został skazany na śmierć, jednak ze względu na naciski opinii międzynarodowej, w tym także Watykanu i rządu polskiego, kary śmierci nie wykonano.¹⁰⁷ Arcybiskup Ropp przebywał w areszcie domowym na jednej z moskiewskich plebanii, nie stwarzano mu przeszkód w prowadzeniu korespondencji ze swoim sufraganiem Janem Feliksem Cieplakiem oraz z wizytatorem apostolskim w Rosji, a zarazem nuncjuszem apostolskim w Warszawie, arcybiskupem Ambrogio Achille Rattim.¹⁰⁸ Arcybiskup Edward von Ropp został 17 listopad 1919 uwolniony i 22 listopada zgodził się przyjechać do Polski, gdzie przebywał w Lublinie, Warszawie i Poznaniu. Zmarł 25 lipca 1939 w Poznaniu gdzie został też pochowany. Jego pośmiertne szczątki zostały ekshumowane w 1983 roku i następnie przewiezione do białostockiej archikatedry.¹⁰⁹

Innym biskupem prześladowanym przez władze radzieckie był biskup Jan Cieplak. Miał on dobrą znajomość sytuacji katolików w Rosji, gdyż już od 20 grudnia 1908 był biskupem pomocniczego archidiecezji mohylewskiej. Za swoją postawę patriotyczną, wygłaszanie kazań, jak również za aktywny udział w manifestacjach o charakterze pro polskim był wielokrotnie karany przez władze carskie. Jako administrator archidiecezji mohylewskiej był za swoje sympatie propolskie prześladowany przez władze so-

¹⁰⁷ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939. Martyrologium*, Lublin 1998, 410-412.

¹⁰⁸ ASV ANV, AR, sygn. 198, k. 47-48. Ambrogio Damiano Achille Ratti do Sekretarza Stanu kardynała Pietro Gasparri, Warszawa 29 lipca 1919 r. Nuncjusz informował o represjach przeciwko uczestnikom manifestacji religijnej z 25 maja 1919 r. W swojej relacji zdementował pogłoski o rzekomej śmierci arcybiskupa Roppa.

¹⁰⁹ Więcej informacji na temat arcybiskupa Roppa w: A. Kozyrska, *Arcybiskup Edward Ropp: życie i działalność (1851-1939)*, Lublin 2004; R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939* 411; <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvdropp.html>

wieckie. W latach 1920-1922 był dwukrotnie aresztowany i w dniach 21-26 marca 1923 sądzony wraz z 13 innymi duchownymi w słynnym wówczas procesie pokazowym w Moskwie. W procesie duchowni zostali oskarżeni między innymi o udział w organizacji spiskowej, niepłacenie podatków, szkodenie klasie pracującej i rewolucji, podburzanie do nielegalnych występów, wyzyskiwanie przesądów religijnych celem obalenia władzy, nauczanie nieletnich religii, szerzenie zabobonów religijnych.¹¹⁰ Biskup Jan Cieplak oraz jego wikariusz generalny ks. Konstanty Romuald Budkiewicz zostali skazani na karę śmierci. Po licznych międzynarodowych interwencjach wyrok na biskupa Cieplaka został zamieniono na 10 lat więzienia, ks. Budkiewicz został skazany na śmierć. Wyrok wykonano w nocy z Wielkiej Soboty na Wielkanoc w więzieniu na Łubiance strzałem w tył głowy, ciało ks. Budkiewicza zostało potajemnie pogrzebane. Ks. Budkiewicz nie był pierwszą ofiarą prześladowań bolszewickich, jednak ze względu na swoją długoletnią dzielność w Petersburgu był osobowością powszechnie znaną i szanowaną.¹¹¹ Biskup Cieplak został w 1924 roku wydalony do Polski, gdzie działał na rzecz pomocy katolikom w ZSSR. Papież Piusa XI mianował go 14 grudnia 1925 roku arcybiskupem Wilna. Zmarł 17 lutego 1926 roku na zapalenie płuc w zamieszkałej przez liczną polonię w przemysłowym mieście Passaic w stanie New Jersey. Jego ciało zostało przewiezione do Polski i uroczyście pochowane w katedrze wileńskiej.¹¹²

W czasie I wojny światowej Zgromadzenie kontynuowało nieprzerwanie aż do 1918 prace nad wychowaniem młodzieży, kiedy to zostały zamknięte wszystkie szkoły parafialne, zaś prywatne szkoły średnie zostały przejęte przez władze państwowe. Siostry, pomimo że straciło wówczas podstawy materialne do swojej pracy jeszcze w 1918 r., otworzyły schronisko dla dzieci, jadłodajnię i kontynuowały tajnie nauczanie pracując przy parafii aż do 1923 roku.¹¹³ Bolesława Lament bardzo chciała, aby siostry nadal pracowały w Rosji, próbowała działalności w Saratowie, a potem w Żytomierzu na Wołyniu, gdzie od 1918 r. siostry przez trzy lata pracowały w miejscowym sierocińcu. W tym czasie większość siostr, z polecenia

¹¹⁰ W. Rood, *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberge 1993, 68-73.

¹¹¹ B. Czaplicki, *Ks. Konstanty Budkiewicz (1867-1923) życie i działalność*, Katowice 2004, 200.

¹¹² Więcej informacji na temat życia i działalności ks. arcybiskupa Cieplaka w: F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak 1857-1926. Szkic biograficzny*, Warszawa 1934; *Jan Feliks Cieplak*, w: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bcieplak.html>

¹¹³ J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Rodziny (1905-1959)*, w: *Prawo Kanoniczne* 12 (1969), 51.

Bolesławy Lament, opuściła Petersburg udając się na terytorium państwa polskiego.¹¹⁴ Traktat pokojowy z Rygi 12 października 1920 roku kończył wojnę polsko-bolszewicką z lat 1919-1920, ustalał przebieg nowych granic oraz regulował liczne jeszcze sporne kwestie, definitywnie granice z ZSSR zostały ustalone 1923 roku. Rozpoczął się powrót Polaków do ojczyzny z terytoriów zajętych przez wojska sowieckie. Pozostało jednak w granicach państwa sowieckiego około 1,6 miliona katolików, w większości narodowości polskiej. Pozostałą część wspólnoty katolickiej stanowili: Litwini, Niemcy, Łotysze, Białorusini, Ukraińcy, Ormianie, Gruzini, Rosjanie.¹¹⁵

Zgromadzenie zakonne, założone przez Bolesławę Marii Lament rozpoczęło działalność w nowej rzeczywistości politycznej. Wszystkie siostry dnia 18 lutego 1922 r. przybyły do Chełmna i tam podjęły się prowadzenia tzw. Internatu Kresowego.¹¹⁶ Już rok później siostry rozpoczęły pracę w internacie w Łomży, a w 1924 r. powstały jeszcze trzy placówki zgromadzenia: w Brześciu, w Pułtusku i w Różanie. Siostry od 1927 roku rozwinęły działalność w archidiecezji wileńskiej.¹¹⁷ Bolesława Lament założyła w 1927 r. w Wilnie placówkę, gdzie siostry mieszkały i prowadziły internat dla dziewcząt i przedszkole dla dzieci.¹¹⁸ Bolesława Lament miała nadzieję na powrót do Rosji, dlatego zakładała placówki zakonne przeważnie na terenach graniczących ze Związkiem Radzieckim, 10 placówek powstało w archidiecezji wileńskiej, 9 wspólnot w diecezji pińskiej.¹¹⁹

Zakończenie

Po powrocie do Polski zgromadzenie prowadziło, podobnie jak wcześniej w Rosji, liczne szkoły, internaty, pensjonaty, sierocińce, żłobki, domy noclegowe dla bezdomnych kobiet, pracowało w szpitalach i strukturach

¹¹⁴ A. T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament 1862-1946*, 107.

¹¹⁵ A. Brunello, *La Chiesa del silenzio*, Roma 1953, 4.

¹¹⁶ A. T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament 1862-1946*, 173.

¹¹⁷ Tematyce tej poświęcona jest praca siostry A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej (w latach 1927-1946)*, Warszawa-Wilno 2007 mps w PWTW oraz T. J. Naumowicz, *Dzieje zgromadzenia sióstr misjonarek świętej rodziny w archidiecezji wileńskiej (na terenie Litwy) w latach 1946-2000*, praca magisterska PWT Warszawa 2013, mps w PWTW. Publikacje te oparte są na bardzo dużym wyborze dokumentów archiwalnych i obszernej literaturze przedmiotu.

¹¹⁸ T. J. Naumowicz, *Dzieje zgromadzenia sióstr misjonarek świętej rodziny w archidiecezji wileńskiej* 31.

¹¹⁹ A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej*, 18.

opieki społecznej. Niezależnie od formy placówki zakonnej, uczyły w swoich domach religii, języka polskiego, przybliżały tradycję narodową, organizowały spektakle teatralne, jasełka, prowadziły bez względu na przynależność religijną pogadanki religijne dla dorosłych, oddziaływały znacząco na lokale społeczeństwo. W roku 1935 Bronisława Lament przekazała kierownictwo założonego przez siebie zgromadzenia zakonnego swoim następczyniom, po czym została przeniesiona do Białegostoku, gdzie pozostawiła liczne ślady, otworzyła dwa przedszkola, szkołę zawodową i nowe gimnazjum. Siostry podjęły pracę w internatach, stołówce, domu noclegowym, otoczyły opieką więźniów. Założycielka sparaliżowana od 1941, mogła tylko przez modlitwę wspierać nadal swoje zgromadzenie. Zmarła 29 stycznia 1946 w Białymstoku w 84 roku swojego jakże pracowitego życia.

Po wytyczeniu z końcem drugiej wojny światowej nowych granic państwa polskiego wiele domów zakonnych zostało zamkniętych, zmiany polityczne przyniosły też liczne nowe wyzwania. Powstawały w polskiej komunistycznej rzeczywistości nowe domy zakonne, rosło dzieło, któremu błogosławiona Matka Bolesława Lament dała w Rosji a następnie po tragicznych prześladowaniach komunistycznych oraz po drugiej wojnie światowej przez swoją apostołską działalność początek. Ukoronowaniem tych licznych trudów była jej beatyfikacja dokonana w dniu 5 czerwca 1991 roku w Białymstoku przez pierwszego w dziejach papieża z rodu Polaków. Postać Bolesławy Lament weszła przez ten fakt już nie tylko do historii Polski, jej dzieło było znane daleko poza granice Polski, stało się inspiracją dla nowych pokoleń, do intensyfikowania starań w celu przekazywania wiary i tradycji narodowej, jako fundamentu do kształtowania przyszłych pokoleń.

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest Kościołowi Katolickiemu prowadzącemu swoją misję na terenach Imperium Rosyjskiego w XVIII- XIX wieku z uwzględnieniem tła historycznego oraz wydarzeń I i II wojny światowej. W tym czasie, na przełomie XIX i XX wieku przyszło żyć Bolesławie Lament, założycielce Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Przewodnim charyzmatem założonego zgromadzenia była troska o katolickie wychowanie młodzieży.

Słowa kluczowe: *Imperium Rosyjskie, prawosławie, Kościół Katolicki, Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny.*

The religious life of Polish Catholics in the Diaspora of the Russian Empire. Bolesława Lament and her testimony of life for the unity of the Church.

Summary

This article is dedicated to the Catholic Church and its mission in the Russian Empire in the 18th and 19th centuries, taking into account the historical background and the events of the First and Second World Wars. Bolesława Lament, the founder of the Congregation of the Missionaries of the Holy Family, came to life at the turn of the 19th and 20th centuries. The guiding charism of the congregation was profound concern for the Catholic education of the young.

Key words: *Russian Empire, Orthodoxy, Catholic Church, Congregation of the Sisters of the Missionary of the Holy Family.*

APEL SZTOKHOLMSKI III SESJI ŚWIATOWEJ RADY POKOJU I AKCJA POLSKIEGO KOMITETU OBRONCÓW POKOJU JAKO ELEMENT WALKI WŁADZ KOMUNISTYCZNYCH Z KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM W WOJEWÓDZTWIE BIAŁOSTOCKIM

W porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r. Kościół zobowiązał się nie przeciwstawiać polityce władz komunistycznych w Polsce, w zamian m.in. za to, że nikt nie będzie: „[...] ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach; programy nauczania religii będą opracowane przez władze wspólnie z przedstawicielami Episkopatu ;[...] ; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów”¹. Komuniści nie mieli jednak zamiaru przestrzegać powyższych ustaleń. Pretekstem do złamania tych obietnic przez władze stała się m.in. niechęć części duchowieństwa do podpisywania Apelu sztokholmskiego, uchwalonego na III Sesji Światowej Rady Pokoju w marcu 1950 r. Do jego rozpo-

Krzysztof Sychowicz – ur. 10 września 1969 r. w Łomży. W 1995 r. ukończył historię na Uniwersytecie Wrocławskim, od 2001 r. doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. W 2014 r. otrzymał stopień doktora habilitowanego na UKSW. Nauczyciel szkół łomżyńskich, profesor nadzw. Państwowej Wyższej Szkoły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży. Członek Łomżyńskiego Towarzystwa Naukowego im. Wagów. Społecznik, członek Rady Społecznej Szpitala Wojewódzkiego w Łomży, były radny Rady Miasta Łomża. Autor m.in. pozycji: *Zambrów na przestrzeni wieków* (2006), *Urząd Bezpieczeństwa w Łomży* (2009) i *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944-1975* (2013).

¹ Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski [w:] *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej. Wybór dokumentów*, oprac. H. Konopka, Białystok 1998., s. 62-63.

wszechnienia próbowano (z niepowodzeniem) włączyć także episkopat, zaczęto też zbierać podpisy za pośrednictwem Wojewódzkich Komitetów Obrońców Pokoju². Biskupi z pewnością dostrzegali polityczny charakter całej akcji, jednak decyzja podjęta przez nich 9 czerwca 1950 r., w zasadzie zaakceptowała apel, nie spotykając się przy tym z jednoznacznym poparciem księży, jak też wielu biskupów³.

Działania związane z apelem objęły swym zasięgiem cały kraj, doprowadzając do wzrostu napięcia między władzami komunistycznymi a Kościołem rzymskokatolickim. Przykładem może być postawa duchownych na terenie województwa białostockiego, którzy ustosunkowali się do nich w większości nieprzychylnie, a tylko nieliczni z nich brali udział w Gminnych i Powiatowych Komitetach Obrońców Pokoju. Stało się tak m.in. z powodu stanowiska biskupów, zalecających tłumaczenie aktywistom, że „modlitwą więcej zrobią aniżeli podpisem” lub, że listy podpisywać będą w kurii. Znaczące było, że do końca maja 1950 r. z samego Białegostoku żaden ksiądz nie złożył podpisu pod apelem. Także abp Romuald Jałbrzykowski początkowo unikał przychodzącej do niego „trójki”, każąc mówić, że był nieobecny lub zajęty. Nie mogąc przeciągać sprawy w nieskończoność oświadczył, że apel nie był polski i nie było potrzeby jego podpisywania⁴.

Podobna sytuacja zaistniała na terenie powiatów, przykładowo w pow. łomżyńskim złożenia podpisów pod Apelem Sztokholmskim odmówiło pięciu proboszczów parafii: Nowogród, Miastkowo, Lubotyń, Jedwabne i Drozdowo. Ludzi do składania podpisów nawoływał jedynie proboszcz z Szumowa. W samej Łomży, księża na czele z kurialistami odmówili ich złożenia. Natomiast na terenie pow. suwalskiego pod Apelem sztokholmskim, do końca maja 1950 r. swe podpisy złożyło tylko pięciu księży, byli to: ks. Ludwik Niedźwiedzki z Karolina, ks. Stanisław Kamiński z Przerośli, ks. Hrynkiewicz z Jeleniewa, ks. Kazimierz Romanowski z Puńska i ks. Jan Florek z Krasnopola. Być może było to wynikiem tego, że dziekani ks. Bolesław Gumowski z Suwałk i ks. Złotkowski z Sejn wydali do księży zarzą-

² R. Gryz, *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 265.

³ J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. białostockim w latach 1945-1956*, „Białostoczczyzna” 1/57/2000, s. 86.

⁴ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za maj 1950 r., 5 VI 1950 r., k. 63–65; AIPN Bi, 045/520, Sprawozdanie miesięczne za okres 1–31 V 1950 r., k. 86; O nie podpisywaniu apelu przez abp. Jałbrzykowskiego także: APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Ogólna analiza działalności Kurii Białostockiej (10 XII 1953 r.), k. 103.

dzenie zabraniające im składania podpisów i prac w Komitetach Obrońców Pokoju⁵. W sporządzonej trzy lata później dla potrzeb aparatu bezpieczeństwa charakterystyce ks. Gumowskiego stwierdzono, że „będąc wrogiem Polski Ludowej” podczas zbierania podpisów pod apelem odmówił złożenia swojego, ze względu na wytyczne Watykanu. Miał również oświadczyć, iż nie pozwoli na uczynienie tego przez podległych mu księży⁶. Także ks. Witold Balukiewicz podczas wspomnianej akcji nie złożył swego podpisu, a jako dziekan dekanatu grajewskiego zabronił też tego pozostałym duchownym. Na konferencjach dekanalnych kategorycznie zakazał również jakiegokolwiek udziału w życiu społeczno-politycznym⁷.

W pow.wysoko mazowieckim czterech księży odmówiło podpisania listy pokoju: dziekan ks. Kazimierz Grunwald, ks. Leon Ostalczyk (proboszcz parafii Kulesze Kościelne), ks. Teofil Czernowski (prefekt z parafii Kobylin), ks. Czesław Żebrowski (proboszcz parafii Kobylin), który nie podpisał z obawy przed dziekanem i biskupem. Natomiast według danych z maja 1950 r. w pow. Kolno 12 księży odmówiło ich złożenia, a byli to: dziekan Jan Krzewski i ks. Eugeniusz Święcki z Kolna, Józef Pęski z Małego Płocka, Rajmund Bargielski ze Zbójnej, Władysław Szepietowski z Grabowa, Apoloniusz Gliński z Zalesia, Jan Juszkowski z Lipnik oraz duchowni z: Turośli, Borkowa, Łosewa, Stawisk i Lachowa, a wicedziekan ks. Antoni Wężyk brał udział w pracach Gminnego Komitetu Obrońców Pokoju⁸. Natomiast w wykazie znajdującym się w Archiwum Państwowym w Białymstoku stwierdzono, iż z pow. Kolno apel podpisał jedynie ks. Józef Kaczyński z Kolna. Pod zestawieniem znalazł się podpis I sekretarza KP PZPR Jakuba Nowaka i Instruktora Propagandy Stanisława Mizgiera⁹.

Równie niekorzystnie dla władz przedstawiała się sytuacja na terenie pow. białostockiego, gdzie podpisy złożyło jedynie dwóch duchownych, a byli to: ks. Paweł Bartosiewicz (były proboszcz parafii Śliwno) oraz prefekt z Jasionówki ks. Józef Skuza. Co ciekawe, pierwszy z nich do chwili przeniesienia brał udział w pracach Gminnego KOP. W pow. Olecko wszyscy księża, w liczbie czterech, podpisali apel. Natomiast w pow. Ełk na

⁵ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za maj 1950 r., k. 63.

⁶ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/29, Charakterystyka ks. Bolesława Gumowskiego, 27 X 1953 r. Białystok, k. 54; To samo też w: APB, 33/V/34, k. 144.

⁷ AIPN, 01283/638, Charakterystyka na ks. Witolda Balukiewicza, 18 X 1962 r. Suwałki, k. 6.

⁸ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za maj 1950 r., k. 64.

⁹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, Wykaz księży z pow. Kolno, b.d., k. 388.

ośmiu duchownych apelu nie podpisało tylko dwóch: dziekan ks. Alojzy Wiczorek i proboszcz parafii Wiśniewo ks. Antoni Boraczewski. W pow. Sokółka podpisało listę siedmiu duchownych, w tym dziekan ks. Stanisław Mikulski z Krynek i dziekan ks. Stanisław Janczaruk z Nowego Dworu – obaj brali udział w pracach GKOP. Ten ostatni sam się zgłosił do sekretarza PZPR i wtedy dopiero zaangażowano go do pracy. Także w pow. Bielsk Podlaski pięciu księży brało udział w pracach Komitetów Obrońców Pokoju. Dane te nie były jednak ściśle ze względu na nie nadesłanie jeszcze dokładniejszych informacji przez PUBP¹⁰.

Zachowanie się duchownych i ich wypowiedzi, tak jak i w innych przypadkach, także i tym razem kontrolował i analizował aparat bezpieczeństwa. Funkcjonariusze UB w oparciu o zgromadzone w czerwcu materiały odnotowali m.in. nie podpisanie apelu przez abp. Romualda Jałbrzykowskiego, bp. Czesława Falkowskiego i prałata ks. Henryka Humnickiego. Informacje opierano w znacznym stopniu na doniesieniach agenturalnych, m.in. źródła „Wolski” według którego w dniach 20-22 czerwca 1950 r. odbyły się konferencje dekanalne w diecezji białostockiej, w których uczestniczył ks. Adam Sawicki. W swoich wypowiedziach zabronił księżom podpisywać apel pokoju i nakazał wszelkie pisma nowego „Caritas” lub Komisji Księży przy ZBoWiD nie rozpieczętowując zwracać nadawcy¹¹.

Według Wydziału V WUBP w Białymstoku na ternie województwa apel sztokholmski podpisało do tego momentu 142 księży, na ogólną liczbę 365, w tym 17 duchownych brało udział w Gminnych i Powiatowych Komitetach Obrońców Pokoju. Na ogólną liczbę 224 zakonników i zakonnic podpisało apel zaledwie 34 osoby. Według aparatu bezpieczeństwa w związku z zachodzącymi wydarzeniami, także w kurii pińskiej zaszły istotne zmiany. Dotychczasowy ordynariusz ks. Humnicki został zwolniony ze stanowiska, a na jego miejsce powołano ks. Michała Krzywickiego profesora seminarium w Białymstoku, kanonika kapituły pińskiej. Głównymi powodami tego kroku miały być: pobłażliwość wobec księży pracujących w Komisji Księży oraz fakt brania udziału przez największą ilość księży w tej diecezji w akcji pokoju (tylko pięciu na 46 nie podpisało go). W diecezji łomżyńskiej nie podpisało 93 na 150, a w białostockiej 32 na 146¹².

¹⁰ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za miesiąc maj 1950 r., k. 64.

¹¹ *Ibidem*, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za czerwiec 1950 r., k. 78.

¹² AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za czerwiec 1950 r., 6 VII 1950 r. Białystok, k. 79.

W okresie tym pojawiały się różne dane co do ilości księży, którzy podpisali Apel sztokholmski. Według danych Prezydium PRN z 27 czerwca 1950 r. w pow. łomżyńskim na 42 księży świeckich jego podpisania odmówiło 26, a z 14 zakonnych nie podpisał żaden. Podpisali go zaś księża: Paweł Ołędzki, Jan Tyszko, Bolesław Dobkowski prefekt szkół średnich, Józef Gołębiowski i Henryk Okuniewski ze Szczepankowa. Potwierdzały też one złożenie podpisu przez duchownego z Szumowa i jego zaangażowanie w tę akcję. W gronie tym wymieniono też duchownych z: Chlebiotek, Zawad, Przytuł, Wizny, Piątnicy, Rutek, Tabędza, Puchał i Kołak. Ciekawa sytuacja miała miejsce w przypadku ks. Franciszka Puchalskiego ze Śniadowa, który dwa razy odmówił złożenia podpisu, lecz uległ podczas trzeciej wizyty trójki aktywistów. W gronie tych, którzy go nie podpisali byli też: całe seminarium duchowne, zakonnicy z klasztoru OO. Kapucynów, klasztor PP Benedyktynek, bp Czesław Falkowski (powoływał się na brak zarządzenia w tej sprawie, stwierdził nawet „żeby trójka już nie przychodziła bo i tak nikt listy nie podpisze”). Powołując się na brak odpowiedniego zarządzenia podpisu odmówili także: ks. bp Czesław Rydzewski, ks. Henryk Kulbat rektor klasztoru PP. Benedyktynek, ks. Henryk Betto, ks. Józef Perkowski, ks. Jerzy Wądołowski, ks. Walerian Szubzda, ks. Wincenty Krajewski, ks. Bolesław Waldman, ks. Czajkowski, ks. Wiktor Olszewski i ks. M. Sadowski, ks. Stanisław Prószyński z Nowogrodu, ks. Franciszek Guzewicz z Burzyna, ks. Henryk Pogorzelski z Dobrzyjałowa, ks. dziekan Antoni Roszkowski i ks. Franciszek Pogorzelski z Jedwabnego, ks. Stanisław Dąbkowski z Roman, ks. Jan Strękowski z Lubotyń, ks. Franciszek Łapiński z Zambrowa, ks. Kazimierz Łupiński i ks. Dominik Kępisty z Zambrowa, ks. Stanisław Chudzik z Bronowa, ks. Kazimierz Cwalina z Drozdowa¹³.

Ogółem na terenie woj. białostockiego do końca czerwca 1950 r. za „wrogi stosunek do ówczesnej rzeczywistości” oraz za niezłożenie podpisów pod Apelem Sztokholmskim usunięto ze szkolnictwa około 50 księży prefektów i świeckich katechetów¹⁴. Według innych źródeł do lipca 1950 r. w woj. białostockim zwolniono ze szkół 29 księży, wśród nich jeden podpisał apel w terminie, ośmiu nie, czternastu podpisało na liściewyłożonej w kurii arcybiskupiej (wśród nich było dwóch, którzy złożyli też podpis wcześniej, wobec „trójki”). Ponadto 54 księżom i zakonnicy wstrzymano po-

¹³ APB, PWRN, 638, Udział kleru katolickiego w akcji pokoju, 27 VI 1950 r. Łomża, k. 15-17.

¹⁴ AIPN Bi, 045/520, Sprawozdanie miesięczne za okres 1-30 VI 1950 r., k. 99; To samo AIPN, MBP, 295, k. 79; AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za czerwiec 1950 r., 6 VII 1950 r. Białystok, k. 78.

boryza sierpień. Do zdecydowanej większości zwolnionych „trójki” zbierające podpisy zgłosiły się, a tylko nieliczni nie podpisali apelu nawet na liście wyłożonej w kurii¹⁵.

Jak wiadomo Episkopat Polski, po szeregu bardzo mocnych wypowiedzi kilku biskupów, ustąpił władzom komunistycznym w sprawie Apelu Sztokholmskiego i przez wypowiedź bpa Zygmunta Choromańskiego zgłosił swój akces do tej akcji. W tym czasie na Zachodzie poszczególni kardynałowie i biskupi, bardziej lub mniej ją potępili, była też piętnowana w „Osservatore Romano”. Dostrzegano tam, iż Apel Sztokholmski posłużył władzom komunistycznym do zmuszenia księży do podpisania się pod tekstem, którego sens sprowadzał się do manifestacyjnego poparcia polityki ZSRR po II wojnie światowej. Księża, którzy odmawiali podpisów byli szykanowani na różne sposoby. *Najdotkliwsze* było zwolnienie z pracy w szkole przez władze oświatowe, co według władz kościelnych, dotknęło 500 prefektów (oznaczało to likwidację religii w tych placówkach). Według sprawozdań rządowych za niepodpisanie Apelu Sztokholmskiego zwolniono 365 księży, chociaż w raportach pojawiała się również liczba 434 zwolnionych, z których części przywrócono prawo do nauki w szkole¹⁶.

Skutkiem zmiany stanowiska Kościoła było przybycie 5 lipca 1950 r. do kurii w Białymstoku delegacji Wojewódzkiego Komitetu Obróńców Pokoju w składzie: Czesław Łojko, Ignacy Popowski i Marian Stachurski, którą odprawił i prosił o przyście w innym terminie (piątek przed dwunastą) nie wymieniony z nazwiska w materiałach KW PZPR ksiądz¹⁷. Dwa dni później do abp. Romualda Jałbrzykowskiego ponownie zgłosiła się trójka po podpis pod apelem, tym razem uzyskując go. Wykorzystując sytuację arcybiskup zaczął z gośćmi dyskusję na temat rzeczywistych możliwości zapewnienia przez tę akcję pokoju na świecie. Podkreślił, że część księży

¹⁵ H. Konopka, *Rok 1950. Katecheci białostoccy wobec Apelu Sztokholmskiego* [w:] *Z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej. Księga pamiątkowa ofiarowana prof. dr hab. Władysławowi A. Serczykowi w 60 rocznicę Jego urodzin*, Białystok 1995, s. 395 i nast.; Listę tych duchownych wraz z katechetami zobacz także: APB, KW PZPR w Białymstoku, 638, Wykaz księży katolickich i katechetów, którym nie udzielono zgody na nauczania religii na terenie woj. białostockiego, b.d., k. 573.

¹⁶ 1 lipca 1950 r., Rzym - Stolica Apostolska wobec postawy Episkopatu Polski w sprawie tzw. Apelu Sztokholmskiego [w:] J. Żaryn, *Stolica apostolska wobec Polski i Polaków w latach 1944-1958 w świetle materiałów ambasady RP przy Watykanie (Wybór dokumentów)*, Warszawa 1998, s. 269.

¹⁷ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, Protokół delegacji WKOP w Białymstoku, 5 VII 1950 r. Białystok, k. 386.

respektując zasadę rządu nie mieszania się duchowieństwa do polityki nie podpisywała pisma. Wskazał też na nie respektowanie przez władze porozumienia podpisanego z episkopatem, do czego odnieśli się członkowie delegacji¹⁸.

Według aparatu bezpieczeństwa do końca lipca za niepodpisanie apelu zostało usuniętych w województwie 99 prefektów (etatowych i nietatowych). W diecezji łomżyńskiej księży powiadomieni przez kurię, że mogą być usunięci ze szkół za niezłożenie podpisu, wykorzystali nieskontaktowanie się sekretarza KP PZPR w Łomży z zastępcą, który nie posiadając informacji o zakończeniu akcji przyjął podpisy od dziewięciu duchownych. Ponadto wydał on listę do zakonu OO. Kapucynów, na której złożyło podpisy ośmiu zakonników oraz trzech profesorów seminarium duchownego w Łomży¹⁹. W tym samym okresie pojawiła się informacja od I sekretarza KW PZPR Józefa Farugi, o złożeniu podpisów pod apelem przez abp. Jałbrzykowskiego, kanclerza ks. Czyżewskiego, bp. Falkowskiego, kanclerza ks. Józefa Biernackiego, bp. Rydzewskiego i bp. Krzywickiego²⁰.

W związku z zachodzącymi wydarzeniami i okresem wakacyjnym odnotowano mniejszą działalność „reakcyjną” duchowieństwa. Sami księży na organizowanych w pierwszej połowie lipca w poszczególnych diecezjach rekolekcjach dla księży z terenu województwa krytykowali hierarchię za początkowe zabranianie podpisania apelu pokoju, co jej członkowie w ostatniej chwili zrobili. Dziekanom i proboszczom wymówki czynili szczególnie księży prefekci, którzy za jego niepodpisanie zostali usunięci ze szkół²¹. Potwierdzają to m.in. materiały aparatu bezpieczeństwa, według których Kuratorium Okręgu Szkolnego w Białymstoku zwolniło do 31 sierpnia 1950 r. 114 prefektów i jedną zakonnice oraz 36 nauczycieli popierających stanowisko Kościoła w sprawie Apelu Sztokholmskiego. W konsekwencji tego do kuratorium napływały odwołania indywidualne (26 o ponowne przyjęcie do pracy), m.in. od księży z kurii białostockiej, którzy podpisali apel po 15 czerwca. Zgłaszających się KOS kierowało do Komisji Księży przy ZBoWiD, w ten sposób UB wspólnie z partią chciało

¹⁸ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, Protokół delegacji WKOP ze spotkania z abp. Jałbrzykowskim, 7 VII 1950 r. Białystok, k. 390.

¹⁹ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za lipiec 1950 r., 7 VIII 1950 r., Białystok, k. 95.

²⁰ APB, KW PZPR w Białymstoku, 638, Pismo I sekretarza KW PZPR do KC PZPR w Warszawie, 7 VII 1950 r., k. 389.

²¹ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za lipiec 1950 r., 7 VIII 1950 r. Białystok, k. 95.

podnieść jej autorytet i pozyskać „księży demokratów” do współpracy²².

W końcu września Wydział Oświaty PWRN w Białymstoku przesłał do Ministerstwa Oświaty inne dane, według których odebrano prawo nauczania 91 katechetom, zwolniono zaś jedenastu (w roku szkolnym 1950/51 było w województwie 176 prefektów i 12 katechetek). Budzą one uzasadnione podejrzenie, że rzeczywista liczba nauczycieli religii odsuniętych od nauczania w szkołach była znacznie wyższa, niż wykazywano²³. Aby nie dopuścić do ponownego przyjęcia najbardziej nieprzychylnych duchownych, w porozumieniu z KW PZPR przedstawiciele kuratorium na odprawach z dyrektorami szkół i inspektorami szkolnymi zalecali podczas zebrań rodzicielskich omawiać „wrogi stosunek duchowieństwa” do walki o pokój i jego negatywny wpływ na młodzież. Do sytuacji tej odniósł się 16 września abp Romuald Jałbrzykowski, który w związku z usuwaniem duchownych ze szkół wydał list pasterski, czytany od 17 września w każdą niedzielę, we wszystkich kościołach w Białymstoku²⁴.

Na prowadzona w tym okresie walkę władz komunistycznych z Kościołem rzymskokatolickim wskazywała też jednoznacznie wypowiedź kierownika referatu wyznaniowego, który podczas jednej z odpraw w Prezydium WRN w Białymstoku, mającej miejsce 17 listopada 1950 r. powiedział m.in.: „Porozumienie rządu z episkopatem winno stać się orężem walki z klerem”. W tym regionie miało być „tylko” dwóch księży pozytywnych, a pozostali duchowni deklarowali się jako wrogowie. Szczególnie dotyczyło to Łomży, gdzie żaden zakon nie podpisał apelu. Negatywną postawę księży zanotowano również w: Kolnie, Ełku i Wysokiem Mazowieckiem. Analogiczną sytuację stwierdzono w Sokółce („wroga” działalność księży z ambony). Osobliwym wyjątkiem miało być Olecko, w którym „brak jest wrogiej działalności księży”. Przejawiało się to także, w tym, że „Apel pokoju wszyscy księża podpisali”²⁵.

Według jednej z list, znajdujących się w materiałach PWRN, „we właści-

²² AIPN Bi, 045/520, Sprawozdanie za okres 1–31 VIII 1950 r., k. 118; AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za sierpień 1950 r., k. 106; H. Konopka, *Rok 1950. Katecheci białostoccy...*, s. 395–402.

²³ Zgodnie z danymi dostarczonymi przez Wydział Oświaty PWRN w listopadzie, za niepodpisanie Apelu Sztokholmskiego zwolniono 365 księży. Z tej liczby prawo nauczania religii przywrócono 21. Dane te, aczkolwiek funkcjonujące w urzędowych dokumentach, budzą jednak pewne wątpliwości (H. Konopka, *Religia w szkołach...*, s. 100–101).

²⁴ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za wrzesień 1950 r., k. 127.

²⁵ J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec ...*, s. 87.

wym czasie” Apelu Sztokholmskiego na terenie województwa białostockiego nie podpisało 193 duchownych. Było wśród nich 36 księży z Białegostoku (w tym abp Jałbrzykowski, bp Władysław Suszyński²⁶, ks. Aleksander Mościcki, wikariusz generalny ks. Adam Sawicki), 41 z pow. białostockiego, jedenastu z pow. augustowskiego, pięciu z pow. bielskiego, piętnastu z grajewskiego, trzynastu z kolneńskiego, 27 z łomżyńskiego (razem z bp. Falkowskim i bp. Rydzewskim, rektorem seminarium ks. Józefem Perkowskiem), 22 z sokólskiego, szesnastu z suwalskiego, sześciu z wysokomazowieckiego i ks. Alojzy Wieczorek z elckiego. Prefektów, którzy nie złożyli podpisów, pozbawiono prawa nauki w szkołach (116 księży), a w stosunku do innych, do tego momentu żadnych konsekwencji nie wyciągnięto. Natomiast czynny udział w akcji zbierania podpisów brali: ks. Ludwik Niedźwiecki (był członkiem Komitetu Obrońców Pokoju), ks. Jan Florek z parafii Krasnopol (tak samo), ks. Józef Załęcki proboszcz w Berżnikach, ks. Stanisław Kamiński w Przerośli, ks. Edmund Janknianiec z Klus pow. Ełk (brał udział w zbieraniu podpisów), ks. Jan Tomaszewski z Kalinowa pow. Ełk, ks. Henryk Okuniewski ze Szczepankowa pow. Łomża, ks. Jan Żelaźnicki z Szumowa, ks. Ludwik Białek proboszcz w Olecku i ks. Antoni Wężyk z Łysych pow. Kolno. Ks. Stanisław Pianko z Kołak podpisał apel na ulicy i nawoływał ludność do tego samego, ks. Józef Tołłoczko z parafii Michałowo pow. białostocki apelu nie podpisał, ale wzywał z ambony do zrobienia tego. Zastrzegano, że dane te były nie do końca ściśle, gdyż w tym czasie funkcjonujące w terenie Referaty ds. Wyznań nie były jeszcze w pełni obsadzone i nie mogły zebrać szczegółowych informacji²⁷.

Jeszcze w 1951 r. w związku z pozbawieniem duchownych prawa do nauczania w szkołach, pismo do PWRN wystosowała też kuria diecezjalna w Łomży. Stwierdzano w nim, że w roku szkolnym 1950/51 pozbawiono go takich księży, jak: Jan Skrzeczkowski²⁸ (Augustów), Jan Rogowski (Grajewo, za niepodpisanie apelu), Józef Roszkowski (Suwałki, spóźnione podpisanie apelu), Józef Biniewski (tak samo), Julian Sójkowski (Szczuczyn Białostocki), Bolesław Dobkowski (Łomża) oraz katechetki s. Irenę Waśniewską, s.

²⁶ Wzmianka o tym także: APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/26, Ogólna analiza działalności Kurii Białostockiej (10 XII 1953 r., k. 105).

²⁷ APB, PWRN, 638, Wykaz księży, którzy nie podpisali Apelu Sztokholmskiego we właściwym czasie na terenie woj. białostockiego, b.d., k. 32–35; AAN, UdSW, 5a/17, Referat PWRN w Białymstoku do UdSW w Warszawie, 20 XI 1950 r., k. 12–16.

²⁸ Pismo p.o. dyrektora L. Jaworskiego do ks. J. Skrzeczkowskiego 13 VII 1950 r. [w:] *Wybór źródeł do dziejów najnowszych augustowszczyzny*, opr. A. Makowski, D. Dyjuk, Augustów 2001, s. 86.

Reginę Mizgier z Augustowa i Annę Zyskowską w Grajewie²⁹. Natomiast na terenie diecezji drohiczyńskiej w tym samym okresie zwolniono ze szkół: ks. Władysława Pykało z Ciechanowca i ks. Józefa Barszczewskiego z Hajnówki. Nie zatwierdzono zaś: ks. Władysława Hładowskiego (Bielsk Podlaski), ks. Leona Giryna (Brańsk), ks. Nikodema Kowalewskiego (Drohiczyn), ks. Władysława Jędruszuka (Drohiczyn), ks. Kazimierza Łomackiego (Brańsk), ks. Aleksandra Szafarskiego (Granne), ks. Stefana Truskowskiego (Łubin Kościelny), ks. Piotra Waszczeniuka (Narew), ks. Aleksandra Swerpela (Topczewo). Ostatecznie około piętnastu szkół na terenie diecezji było pozbawionych nauczania religii. Interwenujący w sprawie duchownych w PWRN w Białymstoku, w listopadzie 1951 r. ks. Krzywicki argumentował, że nie podpisanie Apelu Sztokholmskiego, czy też nie zrobienie tego w pierwszym terminie, nie mogło być powodem usunięcia lub nie dopuszczenia do nauki w szkole. Apel traktował jako rzecz dobrowolną, zresztą wcześniej władze nie ostrzegały, że jego niepodpisanie pociągnie za sobą skutki prawne. Wspomniał również o zakazie nauczania religii przez osoby świeckie, żądaniu od księży takich dokumentów, jak: metryka uro-

²⁹ W roku szkolnym 1951/52 nauczania religii w szkołach, w związku ze spóźnionym podpisaniem Apelu Sztokholmskiego zabroniono księżom: Stanisławowi Chudzikowi, Kazimierzowi Cwalinie, Stanisławowi Prószczyńskiemu (Nowogród), Rajmundowi Bargielskiemu (Zbójna), Janowi Dobkowi (Augustów), Witoldowi Michałowskiemu (Augustów), Aleksandrowi Bielawskiemu (Jaminy), Józefowi Skomoroszko (Janówka), Kazimierzowi Pyszkowskiemu (Krasnybór), Mieczysławowi Daniłowiczowi (Studzieniczna), Józefowi Kęblińskiemu (Lipsk), Antoniemu Kochańskiemu (Rygałówka), Aleksandrowi Kowalewskiemu (Białaszewo), Kazimierzowi Urbanowi (Osowiec), Władysławowi Archackiemu (Rajgród), Władysławowi Krawczykowi (Pruska), Franciszkowi Guzewiczowi (Burzyn), Henrykowi Pogorzelskiemu (Dobrzyjałowo), Stanisławowi Dąbkowskiemu (Romany), Józefowi Łączyńskiemu (Borkowo), Janowi Jószkowskiemu (Lipniki), Eugeniuszowi Święckiemu (Kolno), Józefowi Borawskiemu (Lachowo), Janowi Rogowskiemu (Łosewo), Stanisławowi Zarembie (Mały Płock), Kazimierzowi Sidorowiczowi (Poryte), Adamowi Foltynowi (Turośl), Józefowi Majewskiemu (Sejny), Bolesławowi Pietrewiczowi (Sejny), Czesławowi Żebrowskiemu (Kobylin), Janowi Morozowi (Bakałarzewo), Antoniemu Kowalczykowi (Filipowo), Bronisławowi Ksepko (Kaletnik), Pawłowi Tawrelowi (Niedźwiadna), Romanowi Krajewskiemu (Słucz), Józefowi Kuleszy (Jablonka), Kazimierzowi Grunwaldowi (Wysokie Mazowieckie), Waławowi Kołota (Wysokie Mazowieckie), Julianowi Wodeckiemu (Chlebotki), Janowi Strękowskiemu (Lubotyń), Dominikowi Kempistemu (Zambrów). W części diecezji łomżyńskiej w woj. białostockim nauki religii pozbawiono: sześć szkół ogólnokształcących, 16 szkół zawodowych i 419 szkół podstawowych. Kuria oczywiście prosiła o przywrócenie prawa nauczania religii księżom i nauczycielom. (APB, KW PZPR w Białymstoku, 646, Kuria diecezjalna w Łomży do PWRN Referat do Spraw Wyznań w Białymstoku, 5 XI 1951 r., k. 45–48; K. Sychowicz, *Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w województwie białostockim w latach 1944–1975*, Białystok 2013, s. 176).

dzenia, świadectwa odbytych studiów, dowody obywatelstwa polskiego, czego do 1939 r., jak i po wojnie władze szkolne nie robiły³⁰.

O zakresie presji wywieranej na duchownych mogą świadczyć działania podjęte m.in. wobec ks. Piotra Boryka, który za to że nie podpisał Apelu Pokoju został usunięty ze szkoły. Niebawem jednak, jak odnotowało UB, został przyjęty na etat prefekta do Szkoły Przemysłowej w Białymstoku, która podlegała pod Departament Przemysłu Lekkiego przy Ministerstwie dzięki czemu udało mu się tam zatrudnić. Sprawa jego usunięcia także z tej placówki miała zostać załatwiona przez struktury partyjne³¹. Natomiast zarząd ZMP przy Szkole Ogólnokształcącej stopnia Licealnego w Augustowie w porozumieniu z KP PZPR zaproponował KW PZPR w Białymstoku zamieszczenie artykułu w „Trybunie Ludu” lub „Sztandarze Młodych” – pod tytułem „Karykatura tematem kazania w kościele”. Potępiono w nim ks. Jana Skrzeczkowskiego, który 22 października 1950 r. podarł na ambonie zerwane dwa dni wcześniej w szkole karykatury przedstawiające księży, którzy nie podpisali apelu sztokholmskiego oraz kapitalistów wykorzystujących uczucia religijne ludzi pracy. Dodał do tego, zdaniem członków ZMP, fałszywy komentarz. Przypomniano także kazanie księdza z 29 maja 1949 r. w którym krytykował ideologię komunistyczną³². Czasami jednak nawet podpisanie apelu sztokholmskiego nie chroniło przed represjami lub szykanami. Przekonał się o tym prefekt parafii Kolno ks. Kaczyński, któ-

³⁰ Sytuacja powtórzyła się w roku 1951/52, kiedy to nie zatwierdzono: ks. Władysława Hładowskiego, ks. Wacława Łosowskiego, ks. Wincentego Marczyka (Ciechanowiec), ks. Adolfa Kozłowskiego (Ciechanowiec), ks. Wiktora Glińskiego (Drohiczyn), ks. Józefa Barszczewskiego ks. Leona Giryna, siostry Heleny Kęsickiej (Rudka), ks. Stanisława Paczkowskiego (Siemiatycze). Zabroniono także nauczania religii księżom: Czesławowi Jasińskiemu (Dołubowo), Janowi Szot (Domanowo), Władysławowi Wierzbickiemu (Dziadkowice), Aleksandrowi Szafarskiemu, Ludwikowi Pogumirskiemu (Grodzisk), Janowi Bielawskiemu (Klichy), Piotrowi Sadowskiemu (Kłopoty Stanisławy), Stefanowi Truskowskiemu, Janowi Pawlonka (Nurzec), Kazimierzowi Staniewiczowi (Miłkowice), Józefowi Gałda (Narew), Marianowi Godlewskiemu (Osmola), Władysławowi Stefanowiczowi (Perlejewo), Stanisławowi Siedlerowi (Śledzianów), Janowi Mysakowskiemu (Strabla), Aleksandrowi Kulpeksza (Tokary), Aleksandrowi Swerpelowi (Topczewo), Urbanowi Filipiakowi (Winna). Nauczyciele w tym roku nie nauczali religii wcale. (APB, KW PZPR w Białymstoku, 646, Kuria diecezjalna w Drohiczyń nad Bugiem do PWRN w Białymstoku Referat do Spraw Wyznań, 5 XI 1951 r., k. 49–52; to samo pismo: AAN, UdSW, 8/351, b.p.).

³¹ AIPN Bi, 045/1114, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za grudzień 1950 r., k. 178.

³² APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, Zarząd Szkolny ZMP przy Szkole Ogólnokształcącej Stopnia Licealnego w Augustowie do KW PZPR w Białymstoku, 10 XII 1950 r., k. 416 in.

regu zaprowadzenie rozmów politycznych, uznano za wroga Polski Ludowej i otoczono agenturą³³. Również w następnych latach nie podpisanie Apelu Sztokholmskiego bywało powodem niezatrudniania duchownych w szkołach, o czym przekonali się ks. Franciszek Czajkowski z Hodysze-wa, ks. Paweł Ołędzki z Sokół i ks. Stanisław Dąbrowski z Klukowa (zrobił to w drugim terminie). Informację o tym 29 marca 1952 r. Ministerstwo Oświaty przesłało do Uds.W w Warszawie³⁴. 3 czerwca 1952 r. bp Czesław Falkowski skierował pismo w ich sprawie do dyrektora UdSW w Warszawie Antoniego Bidy. Broniący ich ordynariusz podkreślał, iż duchowni podpisali Apel Sztokholmski³⁵.

Podsumowując warto zauważyć, iż w woj. białostockim było aż dwa tysiące Komitetów Obrońców Pokoju, a ogółem zarejestrowano ich 80431. Według oficjalnych danych stwierdzono tu 192 przypadki złożenia podpisów przez księży świeckich i 106 przez zakonnych. Zanotowano tu też największą liczbę katechetów, którzy nie podpisali apelu. Według niepełnych danych na ogólną ilość 342 usuniętych katechetów, aż 99 pochodziło z tego terenu. Natomiast 116 prefektów utraciło prawo do nauczania religii w szkołach³⁶.

Rok 1951 to kolejna akcja propagandowa Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju, który ogłosił 31 marca manifest wzywający do złożenia podpisów pod kartą Narodowego Plebiscytu Pokoju. Odbył się on 17 maja 1951 r., a podsumowano go oficjalnie 2 czerwca 1951 r. Zgodnie z oficjalnymi danymi podpisy pod nim złożyło 18 053 315 osób, odmówiło zaś 93 572 osoby³⁷. Działalność KOP w okresie poprzedzającym Narodowy Plebiscyt Pokoju się nasiliła. NPP miał pokazać społeczne poparcie dla pomysłu układu pokojowego między mocarstwami³⁸.

Do akcji włączył się także Powiatowy Komitet Obrońców Pokoju w Łomży, który 8 maja 1951 r. skierował pismo do kurii, w którym powiadomił o Narodowym Plebiscycie Pokoju, jednocześnie pytając, czy w kurii

³³ AIPN Bi, 045/1115, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za styczeń 1951 r., 9 II 1951 r. Białystok, k. 7.

³⁴ AAN, Uds.W, 18/624, Ministerstwo Oświaty do Uds.W w Warszawie, 29 III 1952 r. Warszawa, k. 3.

³⁵ K. Sychowicz, *Władze komunistyczne wobec ...*, s. 178.

³⁶ J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec ...*, s. 87.

³⁷ A. Stpiczynska, „Pokojuwa” działalność „księży patriotów” na Pomorzu Nadwiślańskim, „Dzieje Najnowsze” R XLIII 2011/4, s. 24.

³⁸ J. Żurek, *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949–1956*, Warszawa–Katowice 2009, s. 240.

i seminarium zostaną zorganizowane odpowiednie Komitety. W przypadku ich powstania proszono o podanie składu osobowego oraz o wydelegowanie przedstawiciela duchowieństwa do składu struktur powiatowych i wydanie apelu do duchowieństwa pow. łomżyńskiego o włączenie się do tej akcji³⁹. Odpowiadając na pismo PKOP ks. Czesław Rydzewski w imieniu Kurii Diecezjalnej w Łomży stwierdził, że nie było potrzeby tworzenia na terenie jej i Seminarium Duchownego dodatkowych komitetów. Stwierdził, że wystarczy dostarczyć tam potrzebną ilość kartek, o co też prosił wraz z informacją komu i kiedy należy je zwrócić. Nie zgodził się też na wydanie odezwy do duchowieństwa uzasadniając to nie braniem przez Kościół udziału w akcjach o charakterze politycznym. Dodał, że rolę agitatorów lepiej spełnią osoby świeckie. Na przedstawiciela kurii w Powiatowym Komitecie Pokoju został wyznaczony ks. Bolesław Dobkowski⁴⁰.

Natomiast PKOP w Wysokiem Mazowieckiem zwracał się do księży aby wzięli udział w posiedzeniu komitetu 10 maja, uzasadniając to obowiązkiem obywatelskim. Proszono też o przekazanie parafianom informacji o dużym znaczeniu Plebiscytu Pokoju i zachęcenia ich do wzięcia w nim udziału⁴¹.

Według pracującego dla UB źródła „Składkiewicz” hierarchia kościelna w akcji plebiscytowej nie stawiała tym razem księżom przeszkód, a biskupi: Falkowski, Krzywicki i Jałbrzykowski wydali tym razem nawet polecenie podpisywania kart. Ostatni z nich zakazał⁴² jednak duchownym udzielania się w Komitetach Obrońców Pokoju. Nie stwierdzono też przypadków odmowy złożenia podpisów przez poszczególnych księży. W ramach rozpowszechniania akcji 15 maja 1951 r. w Białymstoku odbyła się konferencja księży ZBoWiD, poświęcona plebiscytowi. Ponadto na terenie całego województwa w KOP brało udział 24 księży, a ponad 30 nawoływało z ambon do podpisywania Kart Plebiscytowych⁴³.

Apel sztokholmski jak i Narodowy Plebiscyt Pokoju bez wątpienia mia-

³⁹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, Pismo PKOP do Kurii Łomżyńskiej, 8 V 1951 r. Łomża, k. 513.

⁴⁰ *Ibidem*, Ks. wikariusz Generalny Cz. Rydzewski do Powiatowego Komitetu Obrońców Pokoju, 9 V 1951 r. Łomża, k. 512.

⁴¹ APB, KW PZPR w Białymstoku, 33/V/10, PKOP w Wysokiem Mazowieckiem do księży, 8 V 1951 r. Wysokie Mazowieckie, k. 514.

⁴² W okresie plebiscytu tylko 12 księży wzięło udział w pracach organizacyjnych tegoż komitetu: ośmiu w gminnych, a czterech w Powiatowych KOP (AIPN, 0445/131, Informacja dot. działalności kleru na terenie woj. białostockiego, 16 III 1952 r. Warszawa, k. 103).

⁴³ AIPN Bi, 045/1115, Sprawozdanie z pracy Wydziału V WUBP w Białymstoku za maj 1951 r., 11 VI 1951 r., k. 82–83.

ły na celu, obok aspektu propagandowego, skłonienie duchowieństwa do szerszego poparcia systemu komunistycznego. Oba wydarzenia poprzedzone zostały działaniami ograniczającymi oddziaływanie i funkcjonowanie Kościoła rzymskokatolickiego, jak chociażby przejęcie organizacji „Caritas” i rozmowy przeprowadzane przy tej okazji z księżmi. W przypadku omawianych akcji nie bez znaczenie pozostawał też, wykorzystywany przez komunistów, aspekt solidarności duchowieństwa ze społeczeństwem występującym przeciwko nowemu zagrożeniu wojennemu.

Streszczenie

Na początku lat 50. XX wieku wydawało się, że relacje pomiędzy władzami komunistycznymi a Kościołem rzymskokatolickim uległy pewnej stabilizacji. W porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r. ten ostatni zobowiązał się nie przeciwstawiać polityce władz, w zamian m.in. za utrzymanie stanu nauczania religii w szkołach, traktowanie na równi świeckich i duchownych nauczycieli religii z nauczycielami innych przedmiotów. Pretekstem do złamania tych obietnic przez władze stała się m.in. niechęć części duchowieństwa do podpisywania apelu sztokholmskiego, uchwalonego na III Sesji Światowej Rady Pokoju w marcu 1950 r. Próbowano (z niepowodzeniem) włączyć do tego episkopat, zaczęto też zbierać podpisy poparcia za pośrednictwem Wojewódzkich Komitetów Obrońców Pokoju.

Do działań tych księży w województwie białostockim ustosunkowali się w większości nieprzychylnie, tylko nieliczni z nich brali udział w Gminnych i Powiatowych Komitetach Obrońców Pokoju. Na ternie woj. apel sztokholmski podpisało 142 księży, na ogólną liczbę 365, w tym tylko 17 księży brało udział w funkcjonujących wówczas Komitetach. Natomiast na ogólną liczbę 224 zakonników i zakonnice apel podpisało zaledwie 34 osoby. Pewnego rodzaju kontynuacja tych działań miała miejsce od 17 do 27 maja 1951 r., kiedy to miała miejsce akcja Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju, nazwana Narodowym Plebiscytem Pokoju. W porównaniu z apelem sztokholmskim ogłoszonym przez Światową Radę Pokoju miała ona „bardziej radykalny charakter”. Tym razem abp Romuald Jałbrzykowski, pamiętając represje jakie spotkały duchownych rok wcześniej, wezwał księży do aktywnego udziału w plebiscyście.

Słowa kluczowe: *Kościół rzymskokatolicki, Komitet Obrońców Pokoju, aparat bezpieczeństwa, województwo białostockie*

Stockholm appeal during the Third Session of World Peace Council and Polish Committee of Peace Defenders' action as an element of communist authorities fighting against Roman Catholic Church in Białystok province.

Summary

It seemed to be that at the beginning of 50s relations between communist authorities and Roman Catholic Church became more stable. The agreement was signed on 14th April, 1950; claimed that the Roman Catholic Church would not stand up to authorities policy instead Religion Education would be taught in schools moreover, secular and clergy teachers would be respected at the same level. However, the obligations were ignored by authorities when clergy felt an aversion to the Stockholm appeal which was passed and signed during the III Session of World Peace Council in March, 1950. They did not manage to include episcopate into it, signatures of support were being collected as well thanks to Provincial Committee of Peace Offenders. Priests from Białystok province were critical, only few of them took part in actions by the District and Country Peace Committees.

Key words: *Roman Catholic Church, Committee of Peace Defenders' security apparatus, Białystok province.*

KS. EDWARD WALEWANDER

OSOBY KONSEKROWANE W ŻYCIU NARODU POLSKIEGO¹

Treść: 1. Pojęcie, 2. Z dziejów życia zakonnego w Polsce, 3. Przykłady zakonnego owocowania, 4. Kilka dalszych wniosków na dzisiaj.

1. Pojęcie

Życie i posługa osób konsekrowanych polega na dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej przez zachowywanie rad ewangelicznych (potwierdzonych złożeniem ślubów publicznych) oraz przepisów reguły lub ustaw. Do istoty tożsamości wszystkich osób konsekrowanych należy też urzeczywistnianie doskonałości w ramach profilu konkretnego zakonu czy zgromadzenia mającego aprobatę Kościoła².

2. Z dziejów życia zakonnego w Polsce

Zakonnicy - najpierw benedyktyni, a nieco później cystersi - od początku chrześcijaństwa w Polsce mieli wpływ na kształtowanie się polskiej re-

ks. prof. zw. dr hab. Edward Walewander – ur. 6.12.1947 r. w Niemirówku, jest kierownikiem Katedry Pedagogiki Porównawczej i Filozofii Wychowania w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Główne kierunki jego badań naukowych to pedagogika chrześcijańska i problematyka polonijna. Interesuje się również duchowością chrześcijańską i historią Kościoła. Ogółem wydał 997 prac naukowych i popularnonaukowych. Stworzył i przez kilkanaście lat redagował serię wydawniczą Biblioteka Polonii. Od 1997 r. wydaje Bibliotekę Pedagogiczną. Dotychczas ukazało się w niej 32 tomy (także w języku angielskim i niemieckim). W latach 1990-2005 był redaktorem naczelnym „Studiów Polonijnych”. Przez kilka lat (1997-2002) pełnił funkcję redaktora naczelnego „Roczników Nauk Społecznych” zeszyt „Pedagogika”. Od 1995 r. jest prezesem ogólnopolskiego Towarzystwa Naukowego Polska-Wschód.

¹ Referat wygłoszony w Białymstoku dnia 4 czerwca 2016 r. na sympozjum naukowym pt. *Bolesława Lament (1862-1946). Błogosławiona na nasze czasy*.

² P. P. Ogórek, *Zakon, w: Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 931-932.

ligijności, a także więzi społecznych, obyczajów i całej naszej rzeczywistości w dziejach narodu. Chrześcijaństwo zachodnie odcisnęło bowiem swe znamię przede wszystkim na Polakach. Stąd mowa tu o narodzie. Pierwsi zakonnicy benedyktyńscy to św. Wojciech i jego brat Gaudenty. Także Gall Anonim, autor najstarszej kroniki polskiej, najprawdopodobniej był benedyktyńcem. Wincenty Kadłubek, kolejny kronikarz dziejów Polski, pod koniec życia związał się z cystersami. Wkład benedyktyńców i cystersów to nie tylko zasługi w dziedzinie kultury duchowej. Zwłaszcza cystersi mogą uchodzić za pionierów gospodarki ziemią i kształtowania się wsi. Ich wkład w rozwój cywilizacyjny Polski i Europy wyjątkowo trafnie scharakteryzował Jędrzej Kitowicz. Znany historyk i pamiętnikarz, bystry obserwator życia Kościoła w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej, tak opisał ich zasługi:

„[...] oni pracowitymi rękami swymi głębokie puszcze i dzikie pola w żyzne grunta przemienili i podawszy ludziom sposób rolnictwa, kraje puste w ludne i bogate zamienić, stali się autorami [...]. Nabożeństwa w ich kościołach są każdemu stanowi i płci otwarte, miewają kazania, procesje i bractwa”³.

Papież Paweł VI poświęcając w 1964 r. główny klasztor benedyktyńców na Monte Cassino, odbudowany po zniszczeniu w czasie II wojny światowej, i jednocześnie ogłaszając św. Benedykta patronem Europy, wymienił trzy główne kierunki działalności tego zakonu, posługując się trzema symbolami: krzyż, książka i pług. Trafnie obrazują one realne osiągnięcia benedyktyńców i cystersów w wielu krajach: podnoszenie stopnia cywilizacji, ratowanie i przechowywanie skarbów antyku oraz aktywność pisarska⁴.

Wiele można by mówić o zasługach licznych zakonów żeńskich w dawnej Polsce: benedyktynek, cysterek, dominikanek, bernardynek, franciszkanek, karmelitanek, wizytek, norbertanek. Edukowały one młodzież żeńską, i to nie tylko córki szlacheckie. Nie szczędziły trudu, by je dobrze przygotować do roli przyszłej matki i dobrej Polki⁵. Ale dużo młodych dziew-

³ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 145 i 148. Por. S. Wasilewski, *Klasztor i kobieta*, Kraków 1957, *passim*.

⁴ E. Walewander, *Korzenie formacji benedyktyńskiej*, w: *Z problematyki teatrologii i pedagogiki. Księga jubileuszowa dedykowana prof. Marii Barbarze Styk*, red. M. Nowak [i in.], Lublin 2015, s. 466.

⁵ Kitowicz, s. 154-155. Por. S. Wasilewski, *Klasztor i kobieta*, Kraków 1957, *passim*. O klasztorach włoskich Waldemar Łysiak napisał: „Budynków klasztornych jest w Italii 60 000 (słownie: sześćdziesiąt tysięcy). Na dotknięcie ręką każdego z nich nie starczyłoby życia, nawet tak długiego jak milczący żywot mnicha za murami”. Tenże, *Wyspy zaczarowane*, Warszawa 1974, s. 60.

cząt idąc za głosem powołania wstępowało do klasztorów. Wnoszone posiłki pomnażały dobra różnych zgromadzeń.

Ciekawe świadectwo o znaczeniu życia klasztornego na ziemiach polskich w XVIII i XIX stuleciu wystawił Józef Ignacy Kraszewski. W swej książce pt. *Klasztor* pisał o popularności zakonników w społeczeństwie i o uznaniu, jakim się wszędzie cieszyli. Warto zacytować nieco dłuższy fragment autorstwa tego bystrego obserwatora stosunków społeczno-religijnych w ówczesnej Polsce.

„Jak mrówki roły się w nich ludzie wszech stanów, w ciszy klasztornej szukający przytułku po burzach świata. Gościnne furty otwierały się zarówno dla wszystkich zbolących i znękanych - dla dzieci ludu i szlachty, dla mieszczańskich synów, dla neofitów, dla tych wydziedziczonych wszelkiego stanu, którzy nie mieli ani rodziny, ani ogniska. [...]

Bernardyni, reformaci, kapucyni przebiegali pieszo wioski i dwory, wstępowali do chat, jadali z chłopami, biesiadowali z panami, mieli udział czynny w życia smutkach i pociechach, wszędzie byli gośćmi pożądanymi, a z pobłażaniem dobrodusznym patrzyli na biedny świat, z którego wyszli dlatego tylko, aby mu być posługą i pokrzepieniem. [...]

Praca ich tym zasłużeńszą była może, iż niewidoczna. Szli w pomoc proboszczom, kapelanami byli po dworach, trzymali szkółkę dla ubogich chłopców; w bibliotece zawsze któryś z nich siedział [...]

Nie ograniczały się tym ich czynności, bo nieustannie podróżując z dworu do dworu, niejedną waśń i spór pośrednictwem swym ukoili i przywiedli skłóconych, aby sobie podali ręce. Kwestarz bernardyński, ze swym tradycyjnym wózkiem, woźnicą starym, koniem niemłodym [...] ze swymi obrazkami dla dzieci, opłatkami na święta, był wszędzie gościem pożądanym. W osamotnionych dworach witano go jako żywą gazetę w tych czasach, gdy innych nie było. Szlachcic zmuszał go do kielicha, a sam miał pretekst wysuszenia butelczyny, dzieci otaczały go ciekawie. Gospodyni karmiła troskliwie⁶.

Inny przykład obecności sióstr zakonnych w dziejach narodu polskiego to między innymi działalność sióstr szarytek. Poprzez spełnianie dzieł miłosierdzia mocno zadomowiły się w świadomości społecznej, żeby nie powiedzieć - w krajobrazie Polski. Chyba najlepszy pomnik wystawił im nasz inny znakomity pisarz, Bolesław Prus. Pisał wprawdzie o wspomnianych już wyżej szarytkach, ale jego wypowiedź odnosi się do większości innych sióstr. W jego poczytnej niegdyś, a może i w dobie obecnej, powieści

⁶ J. I. Kraszewski, *Klasztor*, red. Cz. Hernas, Warszawa 1986, s. 5-6.

Emancypantki – książce o roli kobiety w życiu zawodowym i społecznym Warszawy i prowincji końca XIX w. - czytamy:

„*My, szarytki [...] jesteśmy ułomne istoty, zwyczajnie jak ludzie; może nawet gorsze i z pewnością gorsze od innych ludzi. Ale wszystkie osoby należące do tego zgromadzenia mają jedną wspólną cechę: nie wiem, czy to instynkt, czy niezasażona łaska Boża... Oto w każdej z sióstr nad jej osobistymi skłonnościami góruje chęć służenia – bliźnim, opuszczonym i cierpiącym. Wiem, że panie światowe mają więcej serca aniżeli my: że są lepsze, wykształceńsze, delikatniejsze i czulsze od nas. My jesteśmy proste kobiety oswojone z niedołą, niekiedy zmęczone: więc to, co u światowych osób jest naprawdę poświęceniem, dla nas jest potrzebą istnienia, prawie egoizmem. [...] Jak ptak rodzi się do latania, tak osoba mająca kiedyś za łaską Bożą zostać szarytką rodzi się do służenia cierpiącym. Kto tego powołania nie ma w duszy, nie będzie zakonnikiem, choćby go zamurowano w klasztorze*”⁷.

3. Przykłady zakonnego owocowania

Było wiele świątobliwych kobiet, które taki ideał realizowały w swoim życiu⁸. Wymieńmy tu tylko dwa przykłady: św. Urszulę Ledóchowską (1865-1939) i jej rówieśniczkę, bł. Bolesławę Lament (1862-1946). Pierwsza była założycielką zakonu Sióstr Urszulanek Szarych, druga Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny.

Urszula Ledóchowska dużą część swego życia spędziła poza Polską, m.in. w Skandynawii. Polska była wówczas pod zaborami. Odrodzenie ojczyzny przyszło dopiero w 1918 r. Wspominam jej niezwykle cnoty, by zilustrować wezwanie płynące z dzisiejszych potrzeb Kościoła w Polsce.

Michał Sokolnicki, wybitny polski dyplomata i filozof, który dobrze ją znał, napisał, że „*cechą charakterystyczną Matki Ledóchowskiej była miłość - miłość bez granic i bez wyjątków, miłość wszechbolejąca. Mogła powiedzieć wraz z Mickiewiczem: >>Ma miłość nie na jednym spoczęła człowieku<<. Przyjęła otwartym sercem trybuna krakowskich socjalistów, Ignacego Daszyńskiego, okrzyczanego w kraju ateusza, i nie wahała się mówić o nim z przyjaźnią w swych listach. W Danii zetknęła się blisko z Brandesem, od-*

⁷ T. IV, Warszawa 1957, s. 476-477.

⁸ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Kobieta w polskim trwaniu*, „Ethos” 1995, nr 1, s. 168-179; E. Walewander, *Działalność społeczno-oświatowa i charytatywna matki Kolumby Białeckiej, w: Kobieta a patriotyzm. Konteksty historyczno-pedagogiczne XVI-XX wieku*, red. E. J. Kryńska [i in.], Białystok 2012, s. 309-327.

*dany przyjacielem Polski, ale osławionym żydowskim radykałem i międzynarodowym wolnomyślicielem; umiała docenić jego zapał w dobrej sprawie i przywary jego porywczego temperamentu w polemice. Utrzymywała żywe stosunki łączności z protestantami równie jak z katolikami. Serce jej było pełne wyrozumienia dla ludzi, ale jednocześnie żywiła cześć dla walki i dla poświęcenia w boju*⁹.

Aktywność tej zakonnicy to jednocześnie aktualne dziś wezwanie dla nas, byśmy czynili podobnie i ratowali wszystko, co jeszcze się da. Czyńmy podobnie jak Jezus, który dla wszechwładnych faryzeuszów był solą w oku, ale nie uległ ich zarzutom ani groźbom, uzdrawiając człowieka w szabat. Dobro człowieka stawiał na pierwszym miejscu wszelkich powinności. A cóż innego czyniła Urszula Ledóchowska, matka Lament i tyle innych osób oddanych Bogu i bliźnim?

Twórzmy nadal środowisko, w którym mówimy o tym, co jest dla nas ważne i aktualne. Módlmy się nieustannie, byśmy wszyscy mogli stanowić jedno. Jest to naczelne wezwanie i zobowiązanie każdego zgromadzenia zakonnego, a zwłaszcza Zgromadzenia Sióstr Misjonek Świętej Rodziny.

Również bł. Bolesława Lament, założycielka tego Zgromadzenia, ma dzisiaj światu bardzo wiele do powiedzenia. Poznałem jej wielkość dzięki bardzo ciekawej dysertacji s. dr Leonardy Kuniszewskiej.

Po zapoznaniu się z jej rozprawą doktorską pt. *Pedagogia i apostołstwo. Życie bł. Bolesławy Lament* stwierdziłem, że biografistyka to trudny gatunek literacki, a tym bardziej kiedy trzeba ją poddać rygorom pracy naukowej. Biograf zobowiązany jest do wiernego, wszechstronnego odtworzenia osobowości danego człowieka. Zachodzi tu bliskie podobieństwo z portretowaniem, z pracą malarza portrecisty. Nieudany to portret, kiedy nie wзира z niego człowiek taki, jaki rzeczywiście był czy też jest. Portret udany to odbicie nie tylko fizycznej postaci, ale wydobyć także sylwetki duchowej, tego, co wyróżnia człowieka z tłumu.

Czy jest to możliwe do osiągnięcia? Zapewne tak, choć w ograniczonym zakresie. W końcu płótno, farba i czyjś nawet wybitny talent to tylko narzędzia odtwórcze. Natomiast człowiek jest niepowtarzalnym indywiduum, kryjącym w sobie cechy i wartości, których nie uchwyci żaden pędzel. A wracając do naszej problematyki, dodajmy: także żadne pióro. Stąd niedoskonałości tkwiące w każdej biografii wynikają z natury rzeczy. Dochodzi wszakże nowa kategoria, gdy chcemy portretować kogoś, kogo Ko-

⁹ M. Sokolnicki, *Rok czternasty*, Londyn 1961, s. 338.

ściół postawił jako jeden ze wzorów świętości, duchowej doskonałości. Jak to się potocznie mówi: wyniósł na ołtarze. Utrudnia to zadanie biografą. Wszak heroiczność cnót osoby błogosławionej została przez Kościół orzezczona, a tymczasem jej życiorys, zakrojony na ludzką miarę, rozpatrujący nie tylko sprawy czysto Boże - jak to w nieco uproszczony sposób można by powiedzieć - wymaga stosowania kryteriów, jakim poddane jest każde ludzkie działanie. To onieśmiela biografą. Trudno się dziwić, jeśli jego wypowiedzi i stwierdzenia nacechowane są może zbyt dużą ostrożnością, nawet niedopowiedzeniami, a z drugiej strony eksponuje się heroiczny okres życia danej osoby. Na ogół jest ono bardziej ukryte, toteż jego odsłonięcie uderza, a niekiedy rodzi dalsze pytania, na które biograf nie zna już pełnej odpowiedzi, bo są one po stronie *imponderabilium*.

Powyższe spostrzeżenia, adresowane do każdego biografą, z pewnością odnoszą się także do s. dr Teresy Leonardy Kuniszewskiej, autorki wspomnianej tu pracy. Ale zaraz należy dodać, że biografia bł. Bolesławy Lament nie jest standardowa. Jeśli można tak powiedzieć, jest problemowa. Jej głównym przedmiotem jest wkład Błogosławionej w dzieło wychowania na przełomie XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem zaboru rosyjskiego, a następnie Polski już odrodzonej i okupacji podczas II wojny światowej.

Dynamizm inicjatyw Matki Bolesławy miał co prawda w tym czasie pewne odpowiedniki, zwłaszcza w zgromadzeniach bezhabitowych, powstających w nurcie ascezy o. Honorata Koźmińskiego (zresztą także moderatora tej duchowości), ale każda inicjatywa ma swoją specyfikę. W przypadku Matki Lament był to pewien maksymalizm, chęć dania mocnych podstaw do życia - dodajmy, życia w pełni chrześcijańskiego - co w okresie pewnego zubożenia religijnego, zwłaszcza wśród mieszczaństwa i ziemian, jakim owocował w tych warstwach pozytywizm, było niezwykle ważne dla ludzi młodych, niejednokrotnie pozostawionych samym sobie. Dla dziewcząt - a nimi głównie zajmowała się bł. Bolesława - było to często jedyne refugium. Wielu tych, którzy byli jego pozbawieni, szło na manowce.

Zatem w książce s. Leonardy przewija się stale wątek społecznikostwa najlepszego gatunku. Być może nie byłoby bezpodstawne oczekiwanie na jeszcze szersze jego rozwinięcie, ale pamiętajmy, że autorka zarazem portretuje Świętą, a jej społeczne dzieła wyprowadza właśnie z heroizmu praktykowanych przez nią cnót. W tym miejscu łączą się dwa wątki leżące u podstaw prezentowanego tu studium. Obrazowo można je przyrównać do wybujałej, pełnej owoców rośliny i do jej korzenia. Tym korzeniem była

głębia duchowa Matki Lament oraz dary dane jej przez Boga. Bóg musi być widoczny na każdej stronie tej książki. Roślina, która z Niego wyrasta, sama daje znać o sobie.

Analiza naukowa pedagogii życia i apostołstwa bł. Bolesławy to studium zasługujące z pewnością na miano lektury ascetycznej, mającej w sobie coś z teologii duchowości, dziś modnej dziedziny. W istocie książkę można podzielić na kilka kategorii. Dominuje w niej aspekt pedagogiczny. Jest to dzieło o pracy organicznej, często mało zauważanej, a dla naszego bytu narodowego nie mniej ważnej niż walka orężna. Ogromnie dużo w tej książce ciekawych spostrzeżeń wychowawczych, dziś dla wielu może nieco przestarzałych, a w istocie właśnie obecnie potrzebnych jak mało kiedy. Trzeba dostrzec w niej jeszcze coś, co może nie tak bardzo rzuca się w oczy: wskazanie sił, które takiemu wychowaniu i takiej trosce o młodego człowieka celowo przeszkadzały; które usiłowały (niestety często z powodzeniem) wszystko to unicestwić. Tak więc książka s. dr Teresy Leonardy Kuniszewskiej porusza wiele problemów, które i dziś nie są nam obce. Jej „zastosowalność” to ważny atut skłaniający do propagowania takich przedsięwzięć, będących pewną ilustracją dziejową sytuacji ważnych dziś tak jak były kiedyś.

Należy się więc autorce szczerze uznanie i życzenie dalszych tak wnikliwych i pouczających studiów, gdyż nic, co się w tej książce znalazło, nie straciło na aktualności.

4. Kilka dalszych wniosków na dzisiaj

Przystosowana do współczesnych wymagań odnowa życia zakonnego polega przede wszystkim na ustawicznym powracaniu do źródeł chrześcijaństwa i do pierwotnego ducha, ożywiającego zgromadzenia zakonne¹⁰. Sobór Watykański II w *Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego* uczy, że należy „wiernie rozeznawać i zachowywać ducha i właściwe zamiary Założycieli, jak również zdrowe tradycje, bo wszystko to stanowi dziedziczną własność każdego instytutu zakonnego” (nr 2).

Sobór wskazuje ponadto, że także wśród osób konsekrowanych należy popierać „należyte poznanie warunków życia, ludzi i okoliczności czasu oraz potrzeb Kościoła, a to w tym celu, ażeby rozumnie oceniając w świetle wiary położenie dzisiejszego świata i pałając gorliwością apostołską, mogły skutecz-

¹⁰ A. Scherer, *Vorwort*, w: *Frauen im Umbruch der Zeit*, red. taż, Freising 1976, s. 7-8.

nie nieść pomoc ludziom” (tamże).

Życie zakonne już w samym swym założeniu hermetyzuje ludzkie postawy i myślenie. Zakonnik czy zakonnica realizują się w granicach wyznaczonych przez regułę i poprzez tradycję, która odgrywa ważną rolę w kształtowaniu obyczajowości właściwej danemu zgromadzeniu. Zbytne wychodzenie z tych ram do tego, co poza furtą klasztorną, jest z jednej strony wymogiem misyjno-ewangelizacyjnym, a z drugiej zagrożeniem niosącym niebezpieczeństwo wewnętrznej eksklaustracji, kiedy osoba zakonna przy całkowitej wierności regule, a nawet zachowując porządek dnia klasztornego, myślami jest jednak przy dziełach, jakie podejmuje na zewnątrz. Trwanie w takim stanie przez dłuższy czas doprowadza do momentu, kiedy konieczna jest decyzja: albo etos zakonny przed celami zewnętrznymi, albo te ostatnie zabierają wszystko. Wielu filantropów zaczynało realizację swego powołania życiowego w celi zakonnej, obojętnie, czy byli to mnisi, czy siostry zakonne. Co z tego wynika?

Jedno ważna spostrzeżenie. Działanie zewnętrzne musi być transmisją zakonności. Postać bł. Matki Lament jest tak ewidentnym tego przykładem, że po inne nie trzeba sięgać. A dzieje się tak, bowiem nawet gdyby inicjatywy świeckie w niczym się nie różniły od zakonnych, to jednak motywacja w obu przypadkach jest różna, a przynajmniej wspiera się na innym fundamencie. W ostatnim przypadku fundament nie może się różnić od tego, jaki leży u podłoża życia konsekrowanego. Dlatego im bardziej się angażujemy na rzecz bliźnich albo nawet szerzenia prawdy ewangelicznej, ale w warunkach misyjnych, tym więcej potrzeba zakonności. Im bardziej jest ona hermetyczna, tym więcej energii rodzi do pracy zewnętrznej. Dlatego zeświecczony mnich czy siostra zakonna - nawet jeśli mówi się o nich, że bez reszty oddali się bliźnim - nie mogą być ideałem wartym naśladowania.

W podsumowaniu trzeba jeszcze powiedzieć i to, że życie wszystkich osób konsekrowanych powinno być dobrym krokiem czy sumą inicjatywy na drodze realizowania misji przybliżania Chrystusa światu¹¹. Jest to pewny znak nadziei i obietnica obecności Kościoła wszędzie tam, gdzie można spotkać człowieka, zwłaszcza człowieka potrzebującego pomocy.

¹¹ Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 39.

Streszczenie

Artykuł zwraca uwagę na wkład zakonów na życie chrześcijańskie narodu polskiego. Różne charyzmaty poszczególnych zakonów zjednoczone w wypełnieniu rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa wniosły wielki wkład w wychowanie dzieci i młodzieży. Autor podaje przykład działalności benedyktynów, szarytek, urszulanek czy duchowych córek bł. Bolesławy Lament z jej systemem wychowawczym z przełomu XIX i XX wieku, który nadal jest aktualny.

Słowa kluczowe: *Zakony, życie konsekrowane, naród polski.*

Consecrated persons in the life of the Polish nation*

Summary

The article highlights the contribution of religious convents to the Christian life of the Polish nation. The various charisms of individual religious orders united in the fulfillment of the evangelical counsels of chastity, poverty and obedience have made a great contribution to the upbringing of children and adolescents. The author gives examples of Benedictine, Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul, Ursuline, or spiritual daughters of Bl. Boleslawa Lament with her educational system from the turn of the nineteenth and twentieth centuries, which are still current.

Key words: *Convents, consecrated life, Polish nation.*

Sprawozdania

KS. ANDRZEJ DĘBSKI

**SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA
KSIĘŻY PROFESORÓW WSD
Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA,
EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC
Drohiczyn, 12 maja 2016 r.**

1. Dnia 12 maja 2016 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. Tdeusz Syczewski, rektor WSD w Drohiczynie, powitał obecnych księży rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 23 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie między seminaryjnej 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. W protokole źle odmieniono nazwisko prelegenta ks. Macieja Majka. Błąd w ostatecznej wersji protokołu poprawiono.

3. Następnie wykład n.t. „Punkt widzenia w interpretacji perykop biblijnych” wygłosił ks. dr Dariusz Kucharek. Prelegent referat rozpoczął od naszkicowaniu kilku ważnych uwag metodologicznych a następnie zebrani wysłuchali obszernego fragmentu z Księgi Królewskiej.

Zdaniem prelegenta punkt widzenia w Biblii obecny jest w kilku warstwach tekstu: warstwa frazeologiczna – w układzie narracji, w mowie bezpośredniej, cytatach; organizacja przestrzenno-czasowa – przywołanie miejsc i wydarzeń; ideologia – bezpośrednio uwagi, komentarze, sądy moralne; plan psychologiczny – zmiana zachodząca w psychologicznym przedstawieniu postaci. Zdaniem prelegenta fragment z 2 Krl 21,1-18 spełnia wszelkie wymogi, aby zakwalifikować go jako tekst narracyjny i dlatego można przeanalizować historię króla Manassesza pod kątem: co autor

ukazuje nam poprzez wykorzystanie elementu narracyjnego, którym jest punkt widzenia. W cytowanym tekście jest obecny punkt widzenia narratora oraz Jahwe, podczas gdy inne postaci, w szczególności bohater główny – Manasses, pozostają w ciszy. Opowiadanie o królu Manassesie nie przedstawia tylko punktu widzenia narratora, za pomocą którego autor opowiada historię władcy, ale używa też Boskiego sposobu postrzegania życia króla i oceniania jego postępowania. Celem tego zabiegu literackiego jest przedstawienie intencji Boga i ukazania powodów Bożego postępowania. Dwie różne fokalizacje – wewnątrztekstowe perspektywy – ukazują tę samą drogę myślenia, ten sam zamysł autora: narrator najpierw wyraża osąd dotyczący dzieł Manassesia (ww.2.16), który jest tożsamy z Bożym sądem (ww.11-15); narrator wprowadza słowa Boga (ww.4a-b.7a-c) i Jego mowę bezpośrednią (w.10), aby potwierdzić swoją własną ocenę postępowania Manassesia i jego ludu oraz, aby ją podkreślić powołując się na Boży autorytet. Autor czyni to wszystko, aby ukazać, że narrator jest wszechwiedzący i jego sąd nie jest fałszywy. Ta sama linia jest obecna również w tematach podejmowanych przez całe opowiadanie o Manassesie, odzwierciedla ono świat i sposób myślenia autora, który chce je wyrazić bądź przez usta narratora, bądź przez słowa Jahwe. Obydwa punkty widzenia przedstawiają wspólny sposób postrzegania historii Izraela, który jest tożsamy ze stanowiskiem Deuteronomisty zawartym w 1-2Krl, to znaczy zwalczanie idolatrii, dbałość o centralizację kultu, ukazywanie Bożej dobroci przez podkreślanie wydarzeń z historii Izraela (wyjście, przymierze, wybranie ludu). Tekst, jak zauważył prelegent, nie przedstawia punktu widzenia głównego bohatera, czyli Manassesia i innych postaci (w sposób szczególny postaci zbiorowej jaką jest Juda), w związku z tym lektor nie posiada ani informacji, dlaczego król dopuścił się idolatrii i zezwolił ludowi pójść jego śladami, ani dlaczego mieszkańcy Królestwa Południowego nie chcieli przestrzeżać Prawa i zachowywać przymierza zawartego z Bogiem na górze Synaj. W tekście nie są obecne ani słowa, ani przemyślenia, które ukazywałyby życie Manassesia i ludu od strony zewnętrznej, czyli innych wydarzeń nie związanych z kultem, a ukazujących życie codzienne.

Prrowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Antoni Skowroński, który podkreślił, że nie jest biblistą, ale interesuje go historia nawrócenia Manassesia, bo o ile Księga Królewska krytycznie pisze o tym bohaterze, uwypuklając raczej jego wady, tak Księga Kronik jest już bardziej łaskawa dla króla. Z kolei, ks. Zbigniew Skuza podziękował za ten referat i podkreślił wagę wiary-

godności historycznej. Często narrator patrząc swoimi oczami nie oddaje prawdy historycznej – np. król Herod, który był genialnym konstruktorem, a dziś jest postrzegany jako postać negatywna. Odwrotny zaś przykład to Piłat, który w rzeczywistości był okrutny i bezwzględny a zapamiętany jest jako ten, który chciał uwolnić Jezusa. Następnie ks. Jarosław Kotowski zauważył, że narracja może być transformacją albo narzędziem manipulacji do wypuklenia pewnych treści wygodnych dla autora. Bp Antoni Dydycz zwrócił uwagę na fakt, że zawsze Bog jest zwierzchnikiem narodu – ludu i dziedzictwa. Trzeba być bardzo ostrożnym w pracy nad przekładem biblijnym, a dziś grozi nam protestantyzacja w podejściu do tego zadania. Ks. Zbigniew Skuza przypomniał o tym, że Biblia jest komplementarna – pokazuje dobre i złe postawy. Jako przykład przywołał króla Dawida – w jednej księdze ukazuje się jego wady i grzechy, a w drugiej same zalety. Nie można upierać się przy jednej wersji. Kolejne dopowiedzenie podjął ks. Zbigniew Rostkowski, zauważając sprawę metody i narzędzi, co charakteryzuje szkołę lubelską. Przez historię Bóg poucza naród, doprowadzając go do nawrócenia. Przyczyną dramatu narodu nie jest król ale odejście od Boga. Jako ostatni głos zabrał ks. Marian Jamiołkowski, który zachęcił do odnoszenia wygłaszanych kazań do siebie i obiektywnego przedstawiania prawdy.

Następnym punktem były wolne wnioski i ogłoszenia. Ks. Tadeusz Syczewski zaprosił zebranych na obchody 25 - lecia diecezji drohiczyńskiej, które odbędą się 18 czerwca, a na 6 VI na sesję naukową. Ks. Andrzej Proniewski zaprosił na obchody 25 lecia powstania diecezji białostockiej 5 VI, a także na poprzedzającą to wydarzenie sesję naukową 4 VI. Katedra Teologii Katolickiej UwB jest również współorganizatorem sympozjum „Mózg – świadomość – myśl” w dn. 23-25 maja br. Ks. Marcin Bister zaprosił na jubileusz 50-lecia kapłaństwa rektora Seminarium w Siedlcach. Ks. Jarosław Kotowski poinformował o przyjeździe do Łomży watykanisty Andrea Torriello 4 VI. Ks. Antoni Skowroński ogłosił zebranych, że z terenu diecezji ełckiej w tym roku zostanie przekazane drzewo choinkowe do bożonarodzeniowej szopki w Watykanie. Ks. Andrzej Proniewski zachęcił zebranych do publikowania artykułów w Studiach Teologicznych. Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Ełku, które odbędzie się 20 października 2016 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową w kaplicy seminaryjnej i obiadem.

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC Ełk, 20 października 2016 r.

1. Dnia 20 października 2016 r. w gmachu WSD w Ełku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, w których uczestniczył biskup ełcki Jerzy Mazur, ks. Antoni Skowroński, rektor WSD w Ełku, powitał obecnych księży rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 15 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Andrzejowi Dębskiemu, reprezentującemu rektora AWSD w Białymstoku, który odczytał protokół z poprzedniego spotkania. Do protokołu nie zgłoszono uwag.

2. Następnie referat p.t. „List Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia* – refleksja teologiczno-pastoralna” wygłosił Ks. dr Karol Sokołowski, wykładowca WSD w Ełku. Na wstępie prelegent wprowadził zebranych w historię powstania dokumentu - 15 maja 2016 r. w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego kard. Gerhard Muller prefekt Kongregacji Nauki Wiary podpisał „List *Iuvenescit Ecclesia*, czyli *Kościół odmładza się*. Zaadresowany został do biskupów, również kapłanów, celem porządkowania relacji hierarchicznych Kościoła z ruchami i zakonami charyzmatycznymi.

List jest swoistą instrukcją, w jaki sposób mają postępować biskupi, którzy często są stawiani przed faktem dokonanym, np. powstania jakiegoś ruchu charyzmatycznego, osobistych objawień, pojawiania się różnych prorocत्व. Jest to instrukcja, która ma pomóc Kościołom partykularnym w interpretacji tego typu zachowań i zjawisk w Kościele. Ma ona pomóc w otwarciu się na ruchy charyzmatyczne oraz na naukę Kościoła.

„Kościół odmładza się na mocy Ewangelii, a Duch Święty stale go odnawia, budując i prowadząc go *poprzez rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne*”. Czytamy we wstępie.

Prelegent zauważył, że posługi urzędowe są łaską dla tych, którzy je

sprawują, jak również, a może przede wszystkim, dla całego Kościoła.

Duch Święty, który powierza Kościołowi wielorakie posługi, jednocześnie ubogaca go w szczególne dary i umiejętności, które określane są pojęciem „charyzmaty”. Mogą one przybierać wielorakie formy. Charyzmaty, czy to nadzwyczajne, czy też proste, dzięki obecności Ducha Świętego, który w nich jest, działają zawsze dla dobra Kościoła.

Prelegent przypomniał, że kwestia współlistnienia charyzmatów i urzędów w Kościele została formalnie rozwiązana na Soborze Watykańskim II. Sobór w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele stwierdza, że oba te elementy, które konstytuują Kościół pochodzą od Ducha Świętego i stanowią narzędzia, którymi On kieruje i przyozdabia swoimi owocami.

Konstytucja podkreśla konieczność rozeznawania charyzmatów i potwierdzenia ich autentyczności, jaka spoczywa na przełożonych w Kościele. Są oni upoważnieni do osądzania ich prawdziwości oraz do kierowania ich rozwojem. Kościół instytucjonalny nie jest w stanie wypełniać wszystkiego, co jest mu niezbędne do życia i rozwoju. Na płaszczyźnie wiary potrzebni są również charyzmatycy. Istotne jest to, że hierarchia Kościoła posiada właściwy sobie autorytet, jakiego nie posiada żaden urząd świecki. Urząd kościelny jest swoistym charyzmatem dla innych charyzmatów.

Kościół nie może „zrezygnować z charyzmatu na rzecz urzędu ani też promować jednostronnie charyzmat ze stratą na rzecz urzędu. Zarówno jeden, jak i drugi wymiar życia Kościoła jest ważny i konieczny dla jego prawidłowego funkcjonowania. Każdy z nich zachowuje swoją specyfikę, swój niezależny charakter, swoje wewnętrzne bogactwo i zarazem swoją jedyność, która nie pozwala podporządkować się całkowicie drugiemu, broniąc się przed negatywnym zubożeniem. Istniejące między nimi napięcie jest więc, można powiedzieć, wskazane, potrzebne i twórcze”. To sprawia, że w Kościele nie istnieje sprzeczność pomiędzy płaszczyzną instytucjonalną a charyzmatyczną. Zagwarantowanie odpowiedniej proporcji pomiędzy urzędem a charyzmatem może nastąpić w oparciu o miłość. Stanowi ona czynnik porządkujący całe życie Kościoła. Jeśli charyzmaty są autentyczne, to konstruują i umacniają wspólnotę miłości, jaką stanowi Kościół.

Jedne i drugie dary pochodzą od Ducha Świętego, których Duch udziela według własnego uznania. Kongregacja Nauki Wiary podkreśla, że „autentyczne charyzmaty należy postrzegać jako dary o niezwykłym znaczeniu dla życia i misji Kościoła”. Wezwane są one „do misyjnego otwarcia, do koniecznego posłuszeństwa pasterzom i do trwania w Kościele”.

Na zakończenie prelegent przypomniał, iż Kongregacja uwrażliwia, aby

nie przeciwstawiać Kościoła instytucjonalnego Kościołowi charyzmatycznemu, Kościoła „miłości” Kościołowi „instytucji”. Przypomina, że „również główne instytucje w Kościele są charyzmatyczne, a z kolei charyzmaty muszą w taki czy inny sposób być zinstytucjonalizowane, by zapewnić ich spójność i ciągłość”.

3. Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Antoni Skowroński, który zapytał prelegenta o istotę charyzmatu mówienia językami i powiązanego z tym daru tłumaczenia języków. Z kolei ks. Stanisław Józwiak powołując się na 1 Kor 14, zapytał, czy dopuszczalne są w parafialnej liturgii dary mówienia językami a także spocznienie w Duchu Świętym. Ks. Piotr Paćkowski w swoim wystąpieniu stwierdził, często nie ośmielamy się występować przeciw darom charyzmatycznym oficjalnie, ale często traktujemy je jako „dziwactwa”. Z jednej strony strach zabronić ale też strach się zaangażować. Następnie głos zabrał ks. Bogusław Kieźel, który zauważył, iż charyzmaty są odnowieniem ducha misyjnego Kościoła, jednak przestrzegł, przed traktowaniem tych darów jako „towaru religijnego” np. msze o uzdrowienie które cieszą się ogromną popularnością. Ks. Dariusz Kucharek odwołał się do wspomnianego 1 Kor 14 i przypomniał, że tłumaczenie języków jest zawsze dla dobra wspólnoty, jeśli nie ma tłumaczenia, jest to tylko dla zbudowania osoby. Co do spocznienia w Duchu Świętym, jest to reakcja organizmu. Podczas modlitwy jedni odczuwają radość, inni płacz, jeszcze inni spocznienie, a posiadanie charyzmatu nie może być wyznacznikiem głębi wiary. Następnie głos zabrał ks. Jarosław Kotowski, który przypomniał jak wielu charyzmatyków pojawia się dzisiaj ks. John Bashabora, ks. James Manjackal i tylko uporządkowana religijność jest w stanie w sposób odpowiedzialny i dojrzały przyjąć dary charyzmatyczne. Przypomniał też, iż mówienie o tych darach w seminarium przypomina trochę mówienie o pisaniu pracy magisterskiej. Człowiek uczy się wtedy, kiedy już ją pisze. Tak jak poznaje ruchy charyzmatyczne kiedy w nich uczestniczy. Jako ostatni głos zabrał ks. Adam Filipowicz, który zaapelował o nie lekceważenie pojawiających się nowych ruchów charyzmatycznych, o pogłębianie swojej wiedzy w tym temacie poprzez studiowanie nowych dokumentów, zarówno w pracy seminaryjnej jak i parafialnej.

5. W ramach wolnych wniosków i komunikatów ustalono, iż trzeba przemyśleć na nowo formułę spotkań międzyseminaryjnych, z racji na coraz niższą frekwencję podczas zebrań. Zdecydowano, iż temat ten zostanie podjęty na sesjach księży profesorów w poszczególnych seminariach, a dys-

kusja w szerszym gremium odbędzie się na kolejnych spotkaniach. Następnie prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Białegostoku, które przewidziano 15 grudnia 2016 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC Białystok, 15 grudnia 2016 r.

1. Dnia 15 grudnia 2016 r. w gmachu AWSD w Białymstoku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, 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 w liczbie 29 (lista obecnych jest dołączona do niniejszego protokołu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie między seminaryjnej sesji naukowej ks. Jarosławowi Kotowskiemu, rektorowi WSD w Łomży, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół z poprzedniej sesji odczytał ks. Andrzej Dębski. Został on przyjęty bez uwag.

3. Następnie wykład n.t. „Liturgia – poprawność i nadużycie” wygłosił ks. dr Łukasz Żuk, wykładowca AWSD i wikariusz w parafii Ducha Świętego w Białymstoku. Ks. Żuk referat rozpoczął od podkreślenia aktualności i ważności problemu w dzisiejszych czasach, a szczególnie w polskich kościołach. Prelegent wspominał o wydarzeniach i dokumentach, które kształtują liturgię oraz starają się zaradzić liturgicznym nadużyciom, m.in. Sobór Watykański II, encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Instrukcja Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum*.

Ks. Żuk skupił się na temacie poprawności wykonania i wyposażenia świątyni. Jako błędy w projektowaniu nowych Kościołów wskazał m.in: na niepoprawną bryłę świątyń, błędne wykonanie i umieszczenie ołtarza,

brak krzyża w prezbiterium, nieodpowiednia ilość naturalnie wykonanych świec, złe umieszczenie ambony. Argumentując swoje słowa, prelegent powołał się na Instrukcję o Kulcie Tajemnicy Eucharystii: *Dom modlitwy (...) powinien być schludny, zdatny do modlitwy i świętych uroczystości (...), a urządzenie świętego miejsca ma bardzo wielkie znaczenie, gdy chodzi o właściwe zorganizowanie nabożeństwa i czynnego uczestnictwa wiernych*. Wykładowca zwrócił też uwagę na szaty liturgiczne, które powinny podkreślać piękno świętych czynności, a zatem winny być zawsze czyste, schludne i wykonane z najlepszych materiałów.

Kolejnym poruszonym elementem była celebracja liturgiczna, podczas której kapłan powinien ukazywać wiernym żywą obecność Chrystusa. W tym miejscu prelegent zatrzymał się nad niewłaściwymi zachowaniami cechującymi celebransą. Zwrócił też uwagę na sympatyków liturgii Piusa XII lub entuzjastów liturgii Soboru Watykańskiego II, starając się tym samym znaleźć złoty środek dla obu zwaśnionych stron.

W dalszej części referatu, prelegent wymienił najczęściej pojawiające się błędy i nadużycia w czasie sprawowanej Mszy Św., tj. brak śpiewu i nieodczytanie antyfony na wejście przez celebransą, ukazywanie obecnym księgi Ewangelii w czasie słów *Oto słowo Pańskie*, głoszenie kazań przez siostry zakonne lub osoby świeckie; w czasie Modlitwy eucharystycznej: zbyt głośne odmawianie wspólnych fragmentów przez kapłanów koncelebrujących, dodawanie własnych wstawek podczas Modlitwy eucharystycznej, całowanie ołtarza przez wszystkich kapłanów po zakończonej Mszy św.

W ostatniej części wystąpienia prelegent powołując się na Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* przypomniał, iż liturgia jest dziełem Chrystusa i Kościoła, a nie prywatnych osób, dlatego troska o dbałość i przejrzystość liturgii powinna należeć do wszystkich, a nie tylko do Komisji Liturgicznych.

Prowadzący spotkanie podziękował za referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Bogusław Kieźel, który podziękował za wykład, przywołał historię pracy misjonarza w Brazylii i popełnioną przez niego niezgrabność językową, która zupełnie odwróciła znaczenie liturgii. Zaapelował też o troskę o liturgię, która jest walką wierność Kościołowi. Z kolei, ks. Jan Sołowianiuk podkreślił wagę zastosowania przepisów liturgicznych. Zapytał jak według dzisiejszych norm należy poprawnie wykonywać gest epikletyczny oraz gdzie w strefie ołtarza powinien stać krzyż, gdyż podczas jego 39 letniej pracy dydaktycznej w tej materii w Kościele było już kilka zmian. Następnie ks. Stanisław Hołodok przypomniał, że

pobożność księdza ma być pobożnością liturgiczną, co wynika z KL 7. Jeśli ksiądz będzie traktował mszę św. jako modlitwę, to nie będzie tam miejsca na nadużycia liturgiczne. Ksiądz ma być podobny do Chrystusa, który jest posłuszny Ojcu. Ks. Adam Szot zapytał jaka jest granica dowolności w liturgii i czy taka w ogóle istnieje? Dziś jesteśmy świadkami olbrzymiego rozstrzału w traktowaniu przepisów, co sprawia że często zauważa się skrajności. Zwrócił też uwagę na problem współczesnego budownictwa sakralnego, które często nijak się ma do potrzeb liturgii. Ks. Jan Nieciecki podziękował za podjęcie wątku dotyczącego budownictwa sakralnego i stwierdził, że problematyką tą można by obdzielić niejedno oddzielne sympozjum naukowe. Jest to problem dzisiejszych czasów szczególnie proboszczów, inwesterów, którzy „na wszystkim się znają i nikogo nie chcą słuchać”. Niestety dzisiaj następuje zastój sztuki, w większości jest to kopiowanie. Kolejne dopowiedzenie podjął ks. Paweł Nocko, zauważając że nadużycia pojawiały się zawsze, przywołał msze krzyżowe – zsynchronizowane. Nadużycia są tam, gdzie jest człowiek. Temat troski o liturgię jest tematem bardzo ważnym trzeba się z nim zmierzyć. Tego wymaga posłuszeństwo swojemu powołaniu. Ks. Andrzej Proniewski w nawiązaniu do referatu zapytał, czy jeśli liturgia sprawowana jest dla określonej mniejszej grupy dopuszczalne są pewne modyfikacje w liturgii – np. odprawienie mszy św. poza kościołem np. „na kajakach”, czy akt pokuty podczas mszy św. w seminarium duchownym i opuszczenie słów „i siostry”. Następnie głos zabrał ks. Wojciech Nowacki, który stwierdził, że kryzys kościoła w Irlandii rozpoczął się od kryzysu liturgii i niedbalstwa w tej materii, zaapelował też o troskę o formację liturgiczną w seminariach, odnosząc się do współczesnego budownictwa sakralnego przywołał też przykład konkursu na projekt świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie, kiedy po jego zakończeniu okazało się że nie ma w kościele miejsca na tabernakulum. Ks. Józef Zabielski przypomniał, liturgia jest zewnętrznym znakiem kultu i jest związana z wiarą i pobożnością tego, który ją sprawuje. Budowanie świątyni też jest wyrazem wiary. Wyraził ubolewanie, że wiele projektów kościołów jest dopuszczanych do realizacji. Ks. Zbigniew Rostkowski dopowiedział, iż jego zdaniem w seminariach jest zaniedbana historia sztuki i retoryka i to ma później przełożenie na pracę duszpasterską. Jako ostatni głos zabrał ks. Piotr Paćkowski, który stwierdził, że dyskusja o sprawach liturgicznych zawsze wywołuje emocje ale też zachęca do zrobienia rachunku sumienia. Przypomniał, że liturgia jest wyrazem wiary celebriansa, przestrzegł przed banalizacją języka w liturgii oraz zachęcił do odnoszenia wygłaszanych kazań do siebie

i obiektywnego przedstawiania prawdy. Następnie prelegent ks. Łukasz Żuk odpowiedział na postawione przez zebranych księży pytania.

Kolejnym punktem były wolne wnioski i ogłoszenia. Ks. Adam Skreczko zachęcił zebranych do publikowania artykułów w Studiach Teologicznych. Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Łomży, które odbędzie się 18 maja 2017 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową w kaplicy seminaryjnej i obiadem.

KS. MARIUSZ MARSZAŁEK

SPRAWOZDANIE
Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI
KANONISTYCZNO-TEOLOGICZNEJ
„APOSTOŁOWIE BOŻEGO MIŁOSIERDZIA”
Wilno 17 września 2016 r.

W dniu 17 września 2016 roku w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Wilnie odbyła się międzynarodowa konferencja kanonistyczno-teologiczna pt. Apostołowie Bożego Miłosierdzia. Głównymi jej organizatorami byli: Stowarzyszenie Wspólnota Polska, Stowarzyszenie Betlejem Bożego Miłosierdzia oraz Kuria Archidiecezji Wileńskiej. Celem sympozjum było przybliżenie wiernym myśli św. Jana Pawła II, św. Faustyny Kowalskiej, bł. ks. Michała Sopoćki i s. Heleny Majewskiej. Inicjatywa stanowiła okazję do wymiany doświadczeń polskich i litewskich teologów oraz duszpasterzy. W spotkaniu wzięło udział około 100 osób z Litwy oraz z Polski. Referaty wygłaszane były zarówno w języku polskim, jak i litewskim. Organizatorzy zapewnili tłumaczenie symultaniczne.

Otwarcia konferencji dokonał ks. abp Gintaras Grušas, metropolita wileński. W słowie wstępnym podkreślił on, iż wybór miejsca spotkania nie był przypadkowy. Wilno, jak zaznaczył, to niemy świadek największych objawień prywatnych zatwierdzonych przez Kościół w XX wieku. Z miastem tym była związana nie tylko znana na całym świecie św. Faustyna Kowalska, ale także bł. ks. Michał Sopoćko oraz s. Helena Majewska. Z przesłaniem Bożego miłosierdzia przybył tu św. Jan Paweł II, który podczas swojej oficjalnej podróży duszpasterskiej, jaka miała miejsce w dniach 4-8 września 1993 roku, odwiedził wiele miejsc związanych z kultem przekazanym nam przez polską mistyczkę. Na jego pątniczym szlaku znalazły się m.in. Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej, kościół pw. Ducha Świętego oraz kościół pw. św. Janów. Jak podkreślił metropolita wileński, konferencja wpisała się w cykl inicjatyw realizowanych w ramach obchodów

Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia. Z kolei jej termin zbiegł się z rocznicą podyktowania koronki do Bożego Miłosierdzia, co miało miejsce 13-14 września 1935 roku na wileńskim Antokolu. Na koniec Ksiądz Arcybiskup wyraził nadzieję, że inicjatywa pomoże wiernym z pogłębieniem refleksji nad tajemnicą Bożego miłosierdzia, a osoby reprezentujące różne środowiska naukowe zachęci do dalszych poszukiwań i będzie stanowić dla nich okazję do zawiązania trwałej współpracy.

Po oficjalnym rozpoczęciu ks. dr Vladimir Soloviej, przewodniczący pierwszej sesji, poprosił ks. dr Kęstutisa Dailydę o wygłoszenie referatu pt. *Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa objawieniem się Trójcy jako pełni Miłości*. Prelegent wykazał w swoim wystąpieniu, że wydarzenie zbawcze zrealizowane przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowiło szczyt objawienia Bożej Miłości, a zarazem dało początek Kościołowi. Objawienie Bożej Miłości w osobie Jezusa Chrystusa nie stoi w sprzeczności z Objawieniem Starego Testamentu. Izrael stopniowo odkrywał świętość, wszechmoc i miłosierdzie Boga. Z kolei Jezus, ofiarowując samego siebie ludziom, otworzył im perspektywę nowej egzystencji z Ojcem w Duchu Świętym.

„Absolutna Miłość” objawia się na krzyżu jako doskonała wspólnota trzech Osób Boskich. Nie jest ona zamknięta w sobie i na siebie. dopełnieniem ofiary złożonej przez Jezusa na krzyżu jest zmartwychwstanie. Stanowi ono wyraz otwarcia się Boga na człowieka oraz zaproszenie do wejścia w przestrzeń wspólnoty łączącej trzy Osoby Boskie. Odnosząc się do teologii św. Pawła, Prelegent podkreślił, iż objawienie się Bożej Miłości w wydarzeniu Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa ma istotne znaczenie dla całej ludzkości. Przyjmując skutki wydarzenia zbawczego, człowiek zostaje włączony w wewnętrzne życie Trójcy Świętej i uzdolniony do miłości agape. W ten sposób możliwe staje się budowanie nowej wspólnoty – Kościoła.

Na sam koniec ks. dr Dailydę wykazał, że wielkanocne przejście ze śmierci do życia nie jest wskrzeszeniem, ale początkiem jakościowo nowej egzystencji, której jedyną normą jest trynitarna agape.

Kolejny referat pt. «Sensus fidei» w odkrywaniu tajemnicy Bożego Miłosierdzia w nauczaniu św. Jana Pawła II i papieża Franciszka wygłosił ks. prał. Sławomir Oder. Na początku swojego wystąpienia, odnosząc się do dokumentu *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* wydanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną (29.11.2011) oraz wystąpienia ostatniego papieża, wyjaśnił pojęcie *sensus fidei*. Następnie wskazał na za-

leżność między zmysłem wiary ludu Bożego a Magisterium.

Przechodząc do zasadniczego tematu swojego wystąpienia, Prelegent zwrócił uwagę na fakt, iż zarówno św. Jan Paweł II, jak i papież Franciszek nie tylko ofiarowali Kościołowi doktrynę dotyczącą Bożego miłosierdzia, ale i sami uczestniczyli, jako członkowie ludu Bożego, w przeżywaniu doświadczenia zmysłu wiary. Jednocześnie, jako następcy Piotra, stali się gwarantami prawdy i autentyczności tego, w co wierzą wraz z całym ludem Bożym. Ks. Oder wskazał na ciągłość Magisterium papieskiego odnośnie omawianego tematu, odnotowując jednocześnie odmienność dróg życiowych, które przebyli św. Jan Paweł II i papież Franciszek, a które zasadniczo miały wpływ na kształtowanie się w nich wrażliwości na tematykę Bożego miłosierdzia.

Według Autora, patrząc na podejście św. Jana Pawła II do zagadnienia Bożego miłosierdzia, można mówić o spojrzeniu „z wysoka”. Wojtyła postrzega świat z perspektywy globalnej i historycznej, stając się obserwatorem zła instytucjonalizowanego, które w XX wieku budowało struktury śmierci zagrażające całej ludzkości. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że owe struktury zła są głęboko zakorzenione w rzeczywistości człowieka zranionego przez grzech. Dopiero doświadczenie miłosierdzia Bożego przywraca godność człowieka i pozwala mu budować cywilizację miłości oraz życia.

Z kolei droga papieża Franciszka do odkrywania tajemnicy Bożego miłosierdzia to droga „od dołu”, od wizji człowieka naznaczonego grzechem oraz jego skutkami. Stąd w nauczaniu Bergoglio zauważalne jest wyczulenie na wszelkie krzywdy i ciągłe przynaglenie do realizacji sprawiedliwości społecznej.

Na sam koniec Prelegent zaznaczył, iż zasadniczym urzeczywistnieniem historycznym zmysłu wiary jest życie i dzieło świętych. Poprzez przykład świętych Bóg przemawia do serc swych dzieci i ożywia ich wspólne przeżywanie wiary. Z kolei Magisterium pasterzy Kościoła objaśnia ich treść.

Trzeci referat, ostatni pierwszego panelu, wygłosił ks. prał. Paweł Ptasznik. Nosił on tytuł Św. Jan Paweł II – prorok Bożego miłosierdzia. Ze względu na szeroki zakres tematu Prelegent, jak zaznaczył we wstępie, w swoim wystąpieniu ograniczył się do trzech wydarzeń, w których zbiegają się wszystkie wątki papieskiej wizji teologii i kultu miłosierdzia Bożego. Były nimi: ogłoszenie Encykliki *Dives in misericordia*, ogłoszenie święta miłosierdzia Bożego i akt zawierzenia świata miłosierdziu Bożemu.

Ks. Ptasznik wskazał na wpływ, jaki wywarła osoba św. Faustyny Ko-

walskiej na kształtowanie się wizji człowieka i świata przyszłego następcy św. Piotra. Już w młodości, będąc związanym z klasztorem sióstr magda lenek w krakowskich Łagiewnikach, zetknął się z przesłaniem Bożego miłosierdzia przekazanym polskiej zakonnicy przez Pana Jezusa. Z kolei jako kapłan stał się świadkiem dyskusji dotyczącej autentyczności doświadczeń mistyczki ze Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, która ostatecznie doprowadziła do wydania przez Święte Oficjum w 1959 roku dekretu zabraniającego szerzenie kultu wywodzącego się z prywatnych objawień. Po przyjęciu sakry biskupiej postanowił powrócić do tego zagadnienia. Po objęciu Stolicy Piotrowej podjął stosowne kroki zmierzające do uregulowania kwestii kultu Bożego miłosierdzia. Pierwszym z nich było wydanie Encykliki *Dives in misericordia* stanowiącej teologiczną i biblijną refleksję nad tajemnicą największego atrybutu Boga. Jej publikacja dała możliwość dalszych prac nad omawianym zagadnieniem.

Przełomowym wydarzeniem w szerzeniu kultu Bożego miłosierdzia, zdaniem Autora, było wprowadzenie święta Bożego Miłosierdzia do kalendarza liturgicznego Kościoła powszechnego. Pobożność, która do tej pory miała charakter prywatny, została włączona do chrześcijańskiej tradycji liturgicznej.

Na sam koniec ks. Ptasznik wskazał na doniosłość Aktu Zawierzenia Świata Miłosierdziu Bożemu, jakiego dokonał św. Jan Paweł II 17 sierpnia 2002 roku w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach. Wyjaśnił, iż z teologicznego punktu widzenia należy go traktować jako krótką modlitwę trynitarną. Podkreślił, że nie jest to akt „oddania”, ale „zawierzenia”. Papież świadomie dokonał takiego wyboru formuły, gdyż aktu oddania może dokonać jedynie człowiek wierzący. Św. Jan Paweł II pragnął zaś polecić Bogu wszystkich ludzi bez wyjątku. Za dopełnienie tego zawierzenia uważa Prelegent akt oddania Maryi w Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, jakiego dokonał św. Jan Paweł II 19 sierpnia 2002 roku.

Drugiej sesji, jaka odbyła się po krótkiej przerwie, przewodniczył ks. dr Kęstutis Dailydė. Pierwszy referat pt. Aktualność myśli formacyjnej bł. ks. Michała Sopoćki w świetle aktualnie obowiązującego prawa kanonicznego wygłosił ks. Mariusz Marszałek. We wstępie podkreślił on, iż w głoszeniu przesłania Bożego Miłosierdzia szczególną rolę odgrywają kapłani. Miał tego świadomość ks. Michał Sopoćko. Dlatego w swojej posłudze duszpasterskiej, a także w działalności naukowej, poświęcał dużo uwagi zagadnieniu formacji kapłańskiej.

Prelegent przypomniał najważniejsze fakty z życia spowiednika s. Faustyny związane z jego posługą ojca duchownego w Seminarium Duchownym w Wilnie. Zwrócił uwagę na jego osobiste zaangażowanie w pracy z alumnami. Ksiądz Marszałek dodał, że ks. Sopoćko kontynuował posługę wśród alumnów w Białymstoku, gdzie przeniósł się po zakończeniu II wojny światowej.

W kolejnej części swojego wystąpienia Autor referatu przedstawił najważniejsze elementy myśli formacyjnej bł. ks. Michała Sopoćki. Zwrócił uwagę na rolę Bożego miłosierdzia, jaką wyznaczał w formacji kandydatów do kapłaństwa. Zaprezentował drogę do bycia miłosiernym, jaką można wyprowadzić z analizy pism spowiednika św. Faustyny. Składają się na nią następujące elementy: oczyszczenie obrazu Boga, przyjęcie siebie jako daru, nadprzyrodzona miłość bliźniego i całkowita ofiara z siebie. Spowiednik św. Faustyny Kowalskiej był zwolennikiem integralnego modelu formacyjnego obejmującego różne wymiary ludzkiego życia. Głosił konieczność „uduchowienia” władz cielesnych na drodze do świętości.

Odnosząc się do dzisiejszych wytycznych zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego św. Jana Pawła II oraz w dokumentach watykańskich dotyczących formacji kapłańskiej, ks. Marszałek wykazał, że wskazówki bł. ks. Michała Sopoćki odnośnie poruszanego zagadnienia pozostają nadal aktualne. Szczególnie cenny może się okazać zaproponowany przez niego model formacyjny łączący elementy teologiczne i psychologiczne. Najlepszym dowodem owocności jego wizji formacyjnej jest przykład życia. Ks. Sopoćko konsekwentnie realizował w swoim życiu to, co głosił. Świadczą o tym zachowane świadectwa wychowanków oraz współbraci w kapłaństwie, a przede wszystkim dowodzi tego wpisanie go do grona błogosławionych Kościoła katolickiego.

Następnie głos zabrała siostra Marietta (Elżbieta) Kruszewska ze Zgromadzenia Jezusa Miłosiernego. Wygłosiła ona referat pt. *Geneza Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego w pismach św. Faustyny i bł. Michała Sopoćki*. Jak zaznaczyła już na wstępie, kwestia założenia nowego zgromadzenia zakonnego, którego celem byłoby głoszenie prawdy o Bożym miłosierdziu, stanowiło od samego początku integralny element przesłania Pana Jezusa przekazanego św. Faustynie Kowalskiej. Prelegentka zwróciła uwagę na fakt, iż pierwsze natchnienie odnośnie nowego zgromadzenia miało miejsce w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego. W dalszej części swojego wystąpienia s. Marietta dokonała prezentacji kształtowania się charyzmatu nowej rodziny zakonnej w pismach św. Faustyny. Autorka referatu dużo

uwagi poświęciła wątpliwościom, jakie trapiły mistyczkę, a które dotyczyły kwestii opuszczenia swojego zgromadzenia celem podjęcia się zadania powołania do istnienia nowej wspólnoty życia konsekrowanego. Kluczową rolę w rozeznawaniu wewnętrznych poruszeń odegrał ks. Michał Sopoćko. Wykazał się on wielkim realizmem, nakazując swojej penitentce daleko posuniętą roztropność i wierne wypełnianie swoich obowiązków w oczekiwaniu na bardziej stosowną chwilę do przystąpienia do dzieła.

Prelegentka podkreśliła, iż s. Faustyna miała nie tylko wewnętrzne poznanie charyzmatu i duchowości nowego zgromadzenia, ale także w licznych objawieniach widziała klasztor miłosierdzia Bożego. Poza tym duchowo obcowiała z przebywającymi w nim osobami.

Po śmierci s. Faustyny wszystkie wizje i wewnętrzne natchnienia odnośnie nowego zgromadzenia spełniły się w całej pełni. Zgodnie z tym, co wcześniej zapowiedziała urodzona w Głogowcu mistyczka, kandydatki same zgłosiły się do ks. Sopoćki. Pierwszą z nich była Jadwiga Osińska. Do niej dołączyło pięć kolejnych tworząc tzw. „pierwszą szóstkę”, która 11 kwietnia 1942 roku złożyła pierwsze śluby prywatne w kaplicy sióstr karmelitanek w Wilnie. Po zakończeniu działań wojennych siostry opuściły Wilno i osiadły w Mysliborzu. Ksiądz Sopoćko odwiedzał je wielokrotnie. W kolejnych latach Zgromadzenie Sióstr Jezusa Miłosiernego rozwijało się. 2 sierpnia 1955 roku zastało zatwierdzone na prawie diecezjalnym, a 13 maja 2008 roku na prawie papieskim. Obecnie realizuje swój charyzmat w kilkunastu domach w Polsce i tyleż samo zagranicą. Celem zgromadzenia jest wielbienie, głoszenie miłosierdzia Bożego i wypraszenie go dla świata.

Jako ostatni w drugiej sesji przemawiał ks. dr Michał Damazy. Zaprezentował on referat pt. Helena Majewska – cichy świadek Bożych tajemnic i kontynuator misji św. Faustyny Kowalskiej. Na wstępie Prelegent stwierdził, iż w wielu pracach podejmujących zagadnienie Bożego Miłosierdzia dostrzega płytkość myśli, a nawet nielogiczność. Zauważył, iż miłosierdzie bywa mylone z charytatywnością i dobroczynnością. Już na samym początku swojego referatu wykazał, iż papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus* wskazuje przede wszystkim na potrzebę kontemplacji tajemnicy Bożego miłosierdzia, co z kolei ma prowadzić do przyjęcia go we własnym życiu i naśladowania w swojej codzienności. Dopiero osobiste doświadczenie Bożego miłosierdzia ma inspirować do działań na rzecz bliźniego.

Ks. dr Michał Damazy podkreślił, że dzieło św. Faustyny Kowalskiej nie jest czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym. Tajemnica Bożego miłosierdzia pojawia się w pismach innych mistyków, m.in. św. Małgorzaty Marii

Alacque czy s. Benigny Konsolaty Ferrero.

Jak stwierdził Autor referatu, ks. Michał Sopoćko, podejmując się zadania rozeznania prywatnych objawień s. Faustyny Kowalskiej, miał świadomość uczestniczenia w większym planie Bożym. Powierzoną mu przez Opatrzność Bożą misję realizował poprzez głoszenie homilii i kazań oraz publikacje artykułów. Po śmierci s. Faustyny osobiście zaangażował się w sprawę założenia nowego zgromadzenia zakonnego, którego celem byłoby głoszenie przesłania Bożego miłosierdzia. Pomocą w realizacji tego wezwania Pana Jezusa okazała się być s. Helena Majewska ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów.

Ta mało jeszcze znana dla szerszego kręgu wiernych postać już od lat dziecięcych doświadczała spotkań z Jezusem, z Maryją i Aniołem Stróżem. Poza tym wielokrotnie była dręczona przez złego ducha. W przesłaniu Pana Jezusa skierowanym do niej ważne miejsce zajmowała kwestia kultu Bożego miłosierdzia. Utrzymywane początkowo w sekrecie doświadczenia wymagały weryfikacji. Tej trudnej posługi podjął się bł. ks. Michał Sopoćko. Pan Jezus życzył sobie, by s. Majewska stała się pomocą dla swojego spowiednika w organizowaniu nowego zgromadzenia.

Przeprowadzona przez ks. Damazyna analiza pism bł. ks. Michała Sopoćki i jej penitentki ze Zgromadzenie Sióstr od Aniołów wykazała, że impuls do pracy nad nowym zgromadzeniem wyszedł od s. Majewskiej. Miała ona ostatecznie ważny wkład w formację pierwszych członkiń tworzącego się Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego. Każdą znała osobiście. Otrzymała wiele światła bezpośrednio od Pana Jezusa odnośnie każdej z nich.

Wewnętrzne doświadczenia s. Majewskiej zdaniem ks. Damazyna należy uznać za kontynuację i dopełnienie objawień s. Faustyny Kowalskiej. Analiza Dzienniczka mistyczki ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów dostarcza wielu cennych informacji o dojrzewaniu ks. Michała Sopoćki do powierzonej mu przez Opatrzność misji. Na zakończenie Prelegent podkreślił, iż udokumentowane świadectwa współsióstr pokazują, że s. Majewska nie tylko głosiła słowem przesłanie Bożego Miłosierdzia, ale także wprowadzała je w czyn. We wspólnocie była nazywana „miłosierdzie”.

Ostatnią, trzecią sesję poprowadził ks. Mariusz Marszałek. Jako pierwszy głos zabrał ks. dr Valdimir Soloviej. Wygłosił on referat pt. O prawdziwym i rzekomym miłosierdziu. W swoim wystąpieniu skupił się na rozróżnieniu i właściwym zdefiniowaniu następujących pojęć: miłosierdzie, litość i współczucie. Za przykład miłosierdzia Prelegent uznał postawę ojca

z Łukaszej przypowieści o synu marnotrawnym. Ikoną współczucia dla Autora referatu jest Matka Boska na weselu w Kanie Galilejskiej, natomiast płaczące nad prowadzonym na stracenie Chrystusem niewiasty ukazują postawę litości. Analiza tych trzech biblijnych obrazów pozwala na wskazanie elementów zbieżnych oraz różnicujących postawę miłosierdzia, współczucia i litości.

Dzięki współczuciu człowiek może odczuwać stany uczuciowe innego człowieka tak, jakbym to sam je przeżywał. Współczucie buduje pomost między ludźmi na płaszczyźnie emocjonalnej. Z kolei litość jest wstrząsem uczuciowym, który rodzi się na widok cudzej nędzy. Wstrząs ten wywołuje nie tylko płacz, ale często również prowadzi do czynu – np. udzielenie jałmużny. Jednak litość nie koniecznie zakłada wejście w sytuację drugiego człowieka. To dlatego może ona być odbierana przez człowieka cierpiącego jako coś poniżającego.

Miłosierdzie z kolei jest „objawieniem miłości”. Miłosierdzie ma coś ze współczucia, jednak nie jest z nim tożsame. Ono nie tylko poznaje obiektywnie stany uczuciowe drugiego człowieka, ale również ma w nich udział. Cieszy się z radosnymi, smuci się z zasmuconymi. W pewnym punkcie jednak drogi współczucia i miłosierdzia rozchodzą się. Współczucie może dotyczyć radosnych stanów człowieka, miłosierdzie natomiast pochyla się przede wszystkim nad ludzką biedą, bólem czy rozpaczą. Pod tym względem miłosierdzie jest podobne do litości.

Chrześcijańskie miłosierdzie wie przede wszystkim to, że człowiek jest wielkim marnotrawcą darów Bożych. Porzuca dom Ojca, trwoni jego majątek i miłość. W zaistniałej sytuacji Ojciec nie tylko lituje się nad losem syna i mu współczuje. Widzi coś więcej, a mianowicie dostrzega jego rozrzutność w stosunku do otrzymanych darów. Gdyby na takim widzeniu miało się wszystko zakończyć, miłosierdzie stałoby się bólem bez żadnej nadziei. Miłosierdzie jednak jest bólem nadziei. Miłosierdzie wierzy, że wszystko jest jeszcze do uratowania.

Kolejna Prelegentka, s. Maria Nulla (Helena Chmura) ZSMBM wygłosiła referat pt. Miłosierdzie i zaufanie jako rys drogi duchowej s. Faustyny. We wstępie przypomniała najważniejsze fakty z życia Sekretarki Bożego Miłosierdzia. Następnie dokonała krótkiej charakterystyki jej osobowości, podkreślając prostotę i skromność. Odnosząc się do konkretnych fragmentów Dzienniczka Heleny Kowalskiej Prelegentka wykazała, iż postawa miłosierdzia wobec ludzi i ufność do Boga to dwa zasadnicze rysy nabożeństwa do Bożego miłosierdzia. Zaznaczyła, że nie chodzi tu jednak o poje-

dyncze akty, ale o całościową postawę. W przypadku miłosierdzia wobec drugiego człowieka oznacza to pewien styl życia wyrażający się otwartością i gotowością do przebaczenia. Z kolei ufność złożona w Bogu to niezachwiane oczekiwanie od Niego przychylności w każdej sytuacji.

W kolejnej części swojego wystąpienia s. Chmura wykazała, iż s. Faustyna w swoim życiu realizowała ideały miłosierdzia w stosunku do bliźniego i ufności wobec Boga. Możliwe to było dzięki jej wyrobieniu się w pokorze, którą należy rozumieć jako uznanie przez człowieka swojej własnej ograniczoności i grzeszności. To właśnie dzięki pokorze wybrana do głoszenia światu przesłania Bożego miłosierdzia zakonnica w realizacji powierzonych jej przez Opatrzność zadań nie liczyła ani na siebie, ani na słabego człowieka, ale całą ufność pokładała w Bogu.

Ostatnim prelegentem był ks. prał. Franciszek Ślusarczyk. Wygłosił on referat pt. Misjonarze Miłosierdzia – trwałym owocem Roku Miłosierdzia. Swoje wystąpienie rozpoczął on od naszkicowania genezy Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia. Wykazał, iż z wypowiedzi papieża Franciszka wynika, że decyzja o jego ogłoszeniu dojrzała w nim stopniowo. Podkreślił także fakt, iż dla Ojca Świętego Rok Miłosierdzia to przede wszystkim czas poznania Ojca bogatego w miłosierdzie, a zarazem wezwanie do kształtowania wyobraźni miłosierdzia.

Kustosz Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie podkreślił, iż podejmując tematykę referatu należy uchwycić różnicę między filantropią a chrześcijańskim miłosierdziem. Ta pierwsza sprowadza się do działalności pojedynczych osób lub całych instytucji na rzecz pomocy materialnej potrzebującym. Inspiracją do tego rodzaju inicjatyw jest szeroko pojęty humanitaryzm. Filantropia ma zatem wymiar doczesny.

Chrześcijańskie miłosierdzie, które znajduje swoje korzenie już w Starym Testamencie, ma za cel doprowadzenie człowieka do zbawienia. Dlatego zasadniczą formą praktykowania miłosierdzia nie jest pomoc ubogim, ale głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, który poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie wyprowadził człowieka z niewoli grzechu.

Ks. Ślusarczyk zwrócił uwagę na fakt, iż rozesłanie 1140 Misjonarzy Miłosierdzia, jakiego dokonał Ojciec Święty w Środę Popielcową 2015, było jedną z najważniejszych inicjatyw przeżywanego Roku Miłosierdzia. Prelegent wymienił kanoniczne uprawnienia Misjonarzy Miłosierdzia oraz określił listę grzechów zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, z których mogli oni rozgrzeszać. Na sam koniec podkreślił, iż udzielenie specjalnych uprawnień Misjonarzom Miłosierdzia to zachęta dla wszystkich wiernych

do refleksji nad istotą przesłania Bożego Miłosierdzia, które niejednokrotnie w wielu działaniach duszpasterskich zostaje zredukowane do wezwania do niesienia pomocy ubogim i cierpiącym, stając się jedynie jedną z form filantropii.

Na koniec ks. Mariusz Marszałek podsumował całą konferencję, a także podziękował głównym sponsorom. Ks. abp Gintaras Grušas wyraził wyrazy uznania dla wszystkich prelegentów, którzy przyjęli zaproszenie. Zachęcił, by w swoich naukowych poszukiwaniach odnosili się także do Matki Bożej Miłosierdzia i do św. Kazimierza Królewicza, którzy nierozzerwalnie związani są z kultem Bożego miłosierdzia, a także z Wilnem.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM HOMILETYCZNEGO – „GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO NA PERYFERIACH”

Wigry – 24-26.09.2017 r.

W niedzielę, 24 września, wieczorem, wspólną kolacją w wigierskim klasztorze pokamedulskim zawiązała się wspólnota polskich homiletów. Następnego dnia, po porannej Mszy św. i śniadaniu, o godz. 8.45 przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich, ks. prof. Henryk Sławiński rozpoczął sympozjum pod hasłem: „Głoszenie słowa Bożego na peryferiach”. Podczas I. sesji referaty wygłosili: Ks. prof. Henryk Sławiński – Modele przepowiadania w różnych środowiskach, Ks. prof. Kazimierz Panuś – Miejsca przepowiadania słowa Bożego w Polsce w różnych epokach, Ks. prof. Witold Ostafiński – Głoszenie słowa Bożego podczas uroczystości patriotycznych, Ks. Sławomir Płusa – Głoszenie słowa Bożego do więźniów.

W tej części sympozjum prelegenci wskazywali, że współczesne głoszenie słowa Bożego wymaga nowego wyrazu. Z drugiej strony powrotu do modelu apostołskiego, na co zwrócił uwagę ks. prof. Henryk Sławiński. Należy głosić słowem, ale i czynem, przez świadectwo życia, aż po męczeństwo. Ks. prof. Kazimierz Panuś przypomniał, że sam Jezusa głosił słowo Boże nie tylko w synagogach lecz w domu, przy drodze, na wzgórzu, z łodzi – jako miejsce pracy rybaków, podczas Ostatniej Wieczery, wreszcie z krzyża. Miało to kontynuację w historii, aż po dzień dzisiejszy czego przykładem jest ewangelizacja miast – głoszenie w różnych środowiskach, które nie są miejscami sakralnym (stadiony, place, rynki, zakłady pracy, cmentarze). Chodzi o to, by poszukiwać słuchacza. Inną przestrzenią, która czasami może być postrzegana jako coś niestosownego do przepowiadania są uroczystości patriotyczne. Ks. prof. Witold Ostafiński zaapelował do zdrowego podejścia do tematu. Patriotyzm, to umiłowanie ojczyzny, cnota, która „stoi” blisko Boga, coś jak najbardziej pozytywnego. Zwrócił

uwagę, by taki typ homilii miał zawsze kontekst religijny, inaczej stanie się mową polityczną. Wskazał na wybitnych kaznodziejów: bpa Szlagowskiego, abpa Teodorowicza, kard. Wyszyńskiego, Jana Pawła II, ks. Popiełuszkę, abpa Majdańskiego, abpa Michalika. Prelegent zauważył, że polski wątek patriotyczny związany był zawsze z Maryją, a szczególnie z Jasną Górą. Wyjątkowym środowiskiem przepowiadania dobrej nowiny jest więzienie. Ks. dr Sławomir Płusa podzielił się refleksją przepowiadania słowa Bożego w środowisku więziennym. Wskazał na miłosierdzie, jako na dominantę głoszenia słowa Bożego w więzieniu. W II. Sesji wypowiedzieli się Ks. prof. Andrzej Draguła na temat: Przepowiadanie do niewierzących a dialog z niewierzącymi, Ks. prof. Leszek Szewczyk na temat: Treść przepowiadania do poszukujących Boga na przykładzie listów pasterskich biskupów Włoch i Francji, Ks. dr Jerzy Śwędrowski na temat: Głoszenie Ewangelii do osób zaangażowanych w działania społeczno-charytatywne.

Referujący odwoływali się do modelu głoszenia na Areopagu, jak to czynił św. Paweł. Zwrócili uwagę na współczesną „modę” prowadzenia otwartych dysput filozoficznych czy religijnych. Postulowano, by prowadzić dialog, jako nienarzucającą formę przekazu wiary. W dyskusji zaliczono dialog obok kerygmatu do formy ewangelizacyjnej. Interesujące było przedłożenie Ks. prof. Leszka Szewczyka, który zaprezentował listy biskupów, jako sposób docierania do ludzi niewierzących. Najpierw przytoczył listy papieża Franciszka do Eugenio Scalfariego, człowieka poszukującego Boga. Następnie odniósł się do Listu Episkopatu Polski „Dialog zadanie na nowy wiek” z 2003r., gdzie zaakcentowano szacunek do osób niewierzących i listu „Niewierzący w parafii sugestie duszpasterskie” z 1999r. Kolejnym omówionym dokumentem był list biskupów Francji z 1997r. „Proponować wiarę we współczesnym świecie” oraz list Episkopatu Włoch: „List do osób poszukujących Boga” 2008r. Prelegent postawił pytanie: Jak proponować wiarę nie narzucając jej? Odpowiedź była jasna – osadzić ją w ludzkiej egzystencji, w zauważeniu człowieka przede wszystkim w potku słów i rozbudowanych dowodów i twierdzeń teologicznych. Inną, alternatywną propozycją jest przestrzeń liturgiczna. Na kolejną peryferię głoszenia słowa Bożego jaką, jest działalność dobroczynna Kościoła, wskazał ks. dr Jerzy Śwędrowski, który zaapelował o ewangelizację wolontariuszy, aby dzieła miłosierdzia były osadzone w odkupieńczym dziele Jezusa Chrystusa, inaczej staną się filantropią.

Po obiedzie odbył się rejs statkiem papieskim „Tryton” po jeziorze Wigry. Na statku można było skosztować papieskich kremówek. O godz. 15.30

rozpoczęła się III. Sesja, podczas której głos zabrali: ks. dr Tomasz Krzesik OMI – Odwiedziny domowe jako okazja do głoszenia Ewangelii Chrystusa, O. dr Sebastian Wiśniewski – Głoszenie Ewangelii podczas wypraw turystycznych. Na przykładzie działalności "Niniwa Team", Ks. dr Michał Wilkosz – Przepowiadanie słowa w kontekście przemian religijności młodych Niemców i Polaków. Ta część sympozjum miała wydźwięk praktyczny. Prelegenci są homiletami, ale zaangażowani w pracę duszpasterską. W swoich wystąpieniach podzielili się refleksją, jak im się udaje głoszenie Ewangelii w pracy turystycznej czy polonijnej w Kanadzie i Niemczech. O godz. 17.00 uczestnicy konferencji zwiedzili miejscową świątynię z kryptami grobów ojców kamedułów i z zabytkowymi freskami „Tańca śmierci”, po czym odbyli spotkanie z pasterzem diecezji ełckiej, ks. bp. Jerzym Mazurem, który podzielił się swoim doświadczeniem głoszenia słowa Bożego w krajach misyjnych oraz głoszeniem Chrystusa jako biskup ełcki. Po kolacji, o godz. 19.00 odbyło się zebranie Stowarzyszenia Homiletów Polskich, podczas którego na Walnym Zebraniu wręczono medal „Zasłużonemu dla Homiletyki Polskiej” ks. prof. dr hab. Kazimierzowi Panusiowi z Krakowa za wybitne zasługi i ogromny wkład intelektualny w homiletyce polskiej. Laudację wygłosił przewodniczący, ks. prof. Henryk Sławiński. Zgodnie ze Statutem SHP (art. 15-18) dokonano wyboru władz Stowarzyszenia. Nowym przewodniczącym został ks. prof. Henryk Sławiński. Do zarządu SHP zostali przez Walne Zgromadzenie wybrani: ks. prof. Andrzej Draguła, ks. prof. Stanisław Dyk, ks. prof. Witold Ostafiński i ks. prof. Leszek Szewczyk. Na zebraniu zadecydowano o podziale funkcji: wiceprzewodniczącym SHP został ks. prof. S. Dyk; sekretarzem – ks. prof. L. Szewczyk, członkiem zarządu – ks. prof. A. Draguła, skarbnikiem – ks. prof. W. Ostafiński. Walne Zgromadzenie wybrało także Komisję Rewizyjną pod przewodnictwem ks. dra hab. Tadeusza Lewandowskiego. W skład Komisji Rewizyjnej weszli ponadto jako członkowie: ks. prof. Adam Kalbarczyk i ks. dr Sławomir Płusa. Obecnie w skład SHP wchodzi 55 członków (w tym 4. profesorów tytularnych, 5. doktorów habilitowanych na stanowisku profesora nadzwyczajnego, 7. doktorów habilitowanych, 32 doktorów i 7 magistrów).

Następnego dnia, 26 września odbyła się IV. sesja podczas której głos zabrali: Ks. prof. Adam Kalbarczyk – Głoszenie słowa Bożego z wykorzystaniem form teatralnych, Ks. dr Bartłomiej Kuźnik – Felieton radiowy jako forma poszukiwania oddalonych, Ks. dr Maciej Szczepaniak – Głoszenie słowa Bożego w telewizji, Ks. dr Michał Klementowicz – Przepowiadanie w portalach społecznościowych. W tej części sympozjum zabrali

głos specjaliści w komunikacji społecznej przez teatr czy środki komunikacji masowej. Mówcy zwrócili uwagę na ograniczoną percepcję współczesnych odbiorców słowa Bożego. Postawiono pytanie czy teksty elektroniczny e-homilii na licznych portalach społecznościowych i stronach internetowych, których jest bardzo dużo tzw. hiper teksty są homilią czy tylko religijną formą języka. Ks. Klementowicz uważał, że nikt nie jest odbiorcą jeśli tekst jest skierowany do wszystkich. Taki tekst homilii do wszystkich jest tekstem do nikogo, stwierdził. Postulowali o zwięzłość, przejrzystość i obrazowość wypowiedzi. Wskazali na ewangelizowanie z wykorzystaniem Internetu, TV, elementów teatralnych, wizualizacji czy przez pięknie, starannie wypowiedziane słowo w audycji radiowej. Wszyscy doszli do wniosku, że sporo jest już zrobiono, nie mniej jeszcze wiele obszarów w tej dziedzinie jest do zagospodarowania. W dyskusji postulowano, by w procesie dydaktycznym uwrażliwiać seminarzystów na umiejętne wykorzystanie niewerbalnych jak i werbalnych środków komunikacji nie wykluczając przekazu z ambony, przez radio, TV czy Internet. Po przerwie, o godz. 11.00 odbyła się ostatnia, V. sesja, gdzie wystąpili O. dr Andrzej Makowski z referatem: Misje miasta jako narzędzie ewangelizacji na peryferiach i O. dr Maciej Baron SVD z referatem: Kerygmaticzna ewangelizacja wielkomiejskich, „martwych przestrzeni niespotkania”. Referujący zauważyli, że współczesny człowiek jest postrzegany jako zagrożenie dla drugiego. Prelegenci poruszali się po obszarach złożonego środowiska wielkomiejskiego, w których nadal istnieje spora anonimowość. Wiara jest mocno sformalizowana i nieujawniana na zewnątrz, bez możliwości doświadczenia więzi z Jezusem Zmartwychwstałym w jakiegokolwiek wspólnocie czy parafialnej, czy duszpasterstwie specjalistycznym. Antidotum na to, będzie wykorzystanie elementów ewangelizacyjnych, jakie stosują Szkoły Nowej Ewangelizacji. Stwierdzono, że w XXI wieku istnieją „martwe miejsca”, gdzie nie dociera ewangelizacja. Tradycyjne formy duszpasterskie zawodzą, łącznie z misjami ludowymi. Postulowano, aby nie przekreślać, tego co jest doświadczeniem i tradycją Kościoła lecz mądrze je uwspółcześniać. Wskazano na „małe grupy” żyjące Ewangelią na co dzień jako na oazy w mieście, narzędzia dotarcia do jeszcze niezewangelizowanych. Konferencję zakończono obiadem.

Recenzje

Alain Besançon, *Współczesne problemy religijne*, przekład W. Dłuski, Warszawa 2018, ss. 323.

Alain Besançon (ur. 1932), to francuski filozof i historyk, a także politolog skupiony głównie na tematyce rosyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem czasów sowieckich. W książce „Współczesne problemy religijne” podejmuje kwestię religii. W przenikliwych esejach zamieszczonych w tym zbiorze, francuski myśliciel zajmuje się głównie chrześcijaństwem, stawia jednak również fundamentalne pytania dotyczące istoty religii. Spojrzenie A. Besançona, jak i podejmowane tematy, noszą wyraźny rys osobisty. Francuski historyk nie rości sobie prawa do tworzenia podręcznika religiologii, chociaż pyta o możliwości nauki o religii dzisiaj. Zajmuje się raczej wątkami chrześcijańskimi, które go interesują i które pojawiły niejako na marginesie jego pracy historycznej czy politologicznej. Takie można odnieść wrażenie przy pierwszej lekturze książki. Wybór tematyki poddyktowany subiektywnym spojrzeniem okazuje się jednak niezwykle trafny. Czytelnik bowiem otrzymuje interesującą analizę. Składają się na nią następujące zagadnienia: możliwość nauki o religiach, kwestia ortodoksji, chrześcijańska interpretacja sztuki, relacja Kościoła katolickiego do komunizmu, chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości, stosunek Kościoła do islamu i religii „Szoa”, w końcu celibat duchownych i demografia piekła. Nietrudno zauważyć, iż podjęte tematy stanowią szeroki spectrum: od kwestii dogmatycznych, poprzez dyscyplinarne, aż po rozumienie i interpretację niektórych zjawisk społeczno-politycznych. Subiektywizm wyboru omawianych problemów religijnych w przypadku A. Besançona należy przyjąć z uznaniem. Oto bowiem wybitny profesor Wyższej Szkoły Nauk Społecznych w Paryżu, a zarazem członek Akademii Francuskiej Nauk Moralnych i Politycznych, dokonując wcześniejszego rozeznania, chce zrozumieć chrześcijaństwo i jego relacje ze światem. Przyjrzyjmy się zaledwie dwom, ale zdaniem filozofa, najbardziej palącym problemom: relacji Kościoła katolickiego do komunizmu i islamu.

Pierwsza kwestia zajmuje w pracy aż 47 stron. A. Besançon uważa, że leninowski komunizm całkowicie zdominował ubiegłe stulecie. Okazał się bestią, która była całkowicie nowa. Starano się go wytłumaczyć, posługując się znanymi schematami, nazywano go tyranią lub dyktaturę. Potrzeba była jednak czasu, aby zrozumieć naturę komunizmu. W relacji Kościoła do sowieckiego systemu można, zdaniem francuskiego myśliciela, rozpoznać

przynajmniej kilka etapów. W roku 1937 papież Pius XI, wydając encyklikę *Divini Redemptoris*, dokonał znakomitej analizy komunizmu. Wspomniany dokument „potępia komunizm ze względu na jego niesprawność gospodarczą, pogardę dla osoby ludzkiej, szkodliwe skutki dla społeczeństwa i dopiero na samym końcu – ze względu na jego ateizm” (s. 112). Pius XI w surowej ocenie wskazuje na kłamstwo jako jądro tego systemu. Unika jednak potępienia konkretnych ludzi. Zło systemu nie polega na tym, że odrzuca on Boga, ale jego istotą jest zwrot przeciw człowiekowi. Jest zatem „bezbożny i godny potępienia dlatego, że jest kłamliwy” (s. 113). Zdaniem A. Besançon encyklika *Divini Redemptoris*, „wyznacza w Kościele rzymskim szczyt przenikliwości, którego ten Kościół nie przewyższył” (s. 114). Kolejny pontyfikat, Piusa XII, poza antykomunizmem opartym na autorytecie Kościoła, zasadniczo nie wniósł niczego nowego do postrzegania tego systemu. Pojawił się wprawdzie dekret Świętego Oficjum zakazujący (1949) pod karą ekskomuniki zaangażowania w działalność komunistycznych partii politycznych, jednak był to wyłącznie akt prawny, a nie doktrynalny.

W kolejnych latach Moskwa umiejętnie przygotowywała ofensywę ideologiczną, posługując się hasłami pokoju. Jej wpływ widać, zdaniem francuskiego myśliciela, w zmianie relacji Kościoła do komunizmu. Pierwszym zwiastunem jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. Papież uznaje w niej, że kraje bloku wschodniego w sposób wolny włączyły się w budowanie komunizmu i sfederalizowały się ze Związkiem Radzieckim. Drugim, wymownym znakiem jest całkowite milczenie Soboru Watykańskiego II. Chociaż ojcowie soborowi, zarówno w przededniu soboru, jak i w jego trakcie, domagali się jednoznacznych rozstrzygnięć dotyczących komunizmu, w dokumentach nie ma na temat śladu. Pozostaje jedynie głuche milczenie. „Sobór, ocenia A. Besançon, postanowił, że będzie pasterski i nie będzie potępiał błędnych poglądów. Kościół źle wspominał *Syllabus*, głośne potępienia poprzednich papieży, równie gwałtowne, co daremne. *Anathema sit*: nie chciano więcej słyszeć tego języka z innego wieku. Sobór chciał ukazać oblicze pojednawcze, dobrodusze. Otwierał ramiona. W czasach demokratycznych wypada być układnym wobec wszystkich” (s. 125).

Kolejny pontyfikat, tym razem Pawła VI, upłynął pod hasłem dialogu, który stał się zarówno metodą, jak i hasłem. Według francuskiego politologa, w przypadku relacji ze Związkiem Radzieckim ta metoda okazała się pozorna i całkowicie nieskuteczna, ponieważ „nie było wspólnych celów ani zgody co do znaczenia słów” (s. 128). Cel, jaki przyświecał Moskwie w dialogu z Watykanem, był następujący: chodziło o skłonienie Zachodu

do „oficjalnego ratyfikowania granic dominacji, którą sprawował [Związek Radziecki] od 1945 roku” (s. 130).

Ponowne zainteresowanie komunizmem przyniósł dopiero pontyfikat Jana Pawła II (świadczy o tym szczególnie encyklika *Centesimus annus* z roku 1991), papieża, który wywodził się zza żelaznej kurtyny. A. Besançon zastanawia się, czy osobiste doświadczenie Karola Wojtyły pomogło mu odczytać i dogłębnie zrozumieć ten system totalitarny. Zdaniem francuskiego myśliciela, chociaż Jan Paweł II wyraźnie potępia komunizm, przy równoczesnej sympatii dla gospodarki wolnorynkowej, to nie daje pogłębionej analizy tego pierwszego. Skupia się raczej na symetrycznej analizie komunizmu i kapitalizmu. Papież „uważa, że karta komunizmu została zamknięta, więc z czujnością odnosi się do «kapitalizmu», w którym widzi możliwą nieludzkość, wirtualności niebezpieczne dla chrześcijańskiego życia duchowego i nieuchronnie grożące poślizgi. Potencjalnie jest on równie zły jak komunizm i należy do tego samego rodzaju. Otóż nie jest tego samego rodzaju” (s. 141). Według A. Besançon ta encyklika nie wychodzi poza rozważania zawarte w dokumencie Piusa XI. Filozof ubolewa nad tym, że nauka Kościoła nie posunęła się od roku 1937 dalej, chociaż komunizm od tego czasu napiętnował swoją obecnością cały świat.

W uwagach końcowych A. Besançon, podsumowując relację Kościoła katolickiego do systemu komunistycznego, formułuje następujące wnioski. Po pierwsze, komunizm był dla chrześcijaństwa najcięższą próbą, jaką napotkało od początku swojego istnienia. Po drugie, system ten stał się dla Kościoła pokusą z kręgu gnozy, głoszącą zbawienie. Po trzecie, Kościołowi nie udało się stworzyć określonej filozofii politycznej, która skutecznie przeciwstawiałby się temu systemowi. Po czwarte, po początkowych potępieniach systemu (rok 1937), w czasach powojennych Kościół zmienił retorykę i opowiedział się za dialogiem. Po piąte, Kościół zbyt długo milczał na temat komunizmu, ponieważ system ten brano za coś innego niż to, czym był. „Jego «projekt» miał cechy pozytywne dla kogoś, kto go w pełni nie przeniknął” (s. 154).

Puentując rozważania na temat relacji Watykanu do komunizmu, francuski politolog ze smutkiem stwierdza, iż ludzi Kościoła ogarnęło intelektualne odrętwienie, które nie pozwoliło im w pełni zrozumieć tego zbrodniczego systemu.

Podejmując analizę relacji katolicko-muzułmańskich, A. Besançon chce znaleźć odpowiedź na pytanie: czy Kościół zrozumiał islam? Francuski myśliciel skupia się przede wszystkim na soborowym dokumencie

Nostra aetate, ale bierze również pod uwagę wypowiedzi ostatnich papieży. Zdaniem francuskiego politologa, Kościół nigdy nie ustosunkował się do tezy Jana z Damaszku, który głosił, iż islam to jedna z chrześcijańskich herezji. Relacje chrześcijan z religią Mahometa do dzisiaj znamionuje wahanie, niewiedza i strach. Jednak na ostatnim soborze przyjęto zobowiązujące formuły, które wyznaczają kształt relacji katolicko-muzułmańskich.

A. Besançon odtwarza przebieg powstawania dokumentów. Zwraca przy tym uwagę na dominującą perspektywę dialogu, a także nowe rozumienie „wolności religijnej”. Potraktowano ją jako prawo naturalne. Wypracowane soborowe spojrzenie na islam można uznać za najbardziej ugodowe. Francuski myśliciel wyjaśnia, iż Sobór proklamując „wolność religijną”, dał pierwszeństwo „swobodzie aktu wiary przed nienaruszalnymi prawami prawdy. To jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów soboru – jak wiadomo, zwyciężył po burzliwych debatach i doprowadził do minischizmy arcybiskupa Lefebvre’a i «integrystów»” (s. 195). To oczywiście ma wpływ na postrzeganie innych religii. „Ta koncepcja, wyjaśnia dalej A. Besançon, pozwala na bardziej czy mniej racjonalną klasyfikację religii. Najodleglejsze są te, które objawienia biblijnego nie znają. Najbliższe – te, które przyjmują niektóre jego elementy. A więc islam i szczególnie judaizm, który posiada jako nieoddzielne całe wspólne dziedzictwo z Kościołem. Mamy więc cały ciąg koncentrycznych kręgów. W centrum znajduje się chrześcijaństwo w wersji katolickiej. Potem inne postaci chrześcijaństwa, od wschodniego prawosławia do ostatnich sekt protestanckich. Potem judaizm, który sobór słusznie umieścił poza kategoriami. Potem islam. Potem różne «poganizmy», ułożone wedle ich zalet, ich bliskości lub odległości do prawdy. Pytanie brzmi – czy islam słusznie zajmuje miejsce przyznane mu w tej klasyfikacji? Czy zajmuje lepsze miejsce od «poganizmów»? Czy jest od nich bliższy chrześcijaństwu? Czy jest bardziej od innych zaawansowany w *praeparatio evangelica*?” (s. 195).

W związku z pozycją, jaką Sobór wyznacza islamowi, francuski politolog dokonuje jego syntetycznej analizy w świetle *Nostra aetate*. Pozostaje przy tym krytyczny. Stwierdza na przykład, że soborowy dokument nie wyjaśnia, coż oznacza wiara w tego samego Boga, łącząca chrześcijan i muzułmanów. „Czczą oni wprawdzie tego samego Boga, ale w taki sposób, że chrześcijanie nie mogą w nim rozpoznać tego objawionego Boga, którego znają” (s. 207). A. Besançon uważa, że zamienne traktowanie wiary i religii, które można wyprowadzić z nie dość jasnych soborowych tekstów, „jest z pewnością jednym z najpoważniejszych błędów spośród tych, które

utrudniają chrześcijanom percepcję islamu, ponieważ nie pozwala im zaliczyć islamu do poganizmów” (s. 207).

Pojawiające się także imiona Abrahama, Maryi i Jezusa, zdaniem filozofa, to zbyt mało, aby stwarzać wspólnotę wiary. A tak czyni soborowy dokument. „Nie można w Koranie rozpoznać tych postaci, tak bardzo zniekształcona okazuje się ich tożsamość. Noszą te same imiona, ale nie są umieszczeni w tej samej historii, a ich wartością – jako przykładu – jest przede wszystkim to, że wyznają islam” (s. 211). A. Besançon zaskakuje tak dobre potraktowanie islamu w *Nostra aetate*, a przecież „jest on późniejszy niż chrześcijaństwo. Jest otwartą i szczerą reakcją skierowaną przeciwko niemu, przeciwko jego wierze i jednocześnie przeciwko ludowi żydowskiemu, któremu odmawia statusu narodu wybranego” (s. 213). Francuski myśliciel słusznie zauważa, że islam do tej pory nie objawił się jako *praeparatio evangelica*. Dlatego pyta: „zamiast być «najbliższym spośród pogan», czy aby nie jest «najdalszym?»” *Nostra aetate* chciała być pomostem dialogu z muzułmanami. Czy jednak druga strona odpowiedziała na to wołanie? W postawie ostatnich papieży daje się wyczuć wzrost krytycznego nastawienia (Benedykt XVI) i domaganie się wzajemności (Jan Paweł II). Jednak w nauczaniu Franciszka, podkreśla A. Besançon, dominuje tradycyjny i pozytywny obraz islamu. Jakby papież z Buenos Aires nie zauważył, iż od czasów *Nostra aetate* sporo się zmieniło i potrzeba ponownej refleksji.

Francuski myśliciel, podobnie jak w przypadku stosunku Kościoła do komunizmu, także i w tej kwestii pozostaje krytyczny. „Trzeba się zastanowić, czy matryca zrozumienia, jaką proponuje deklaracja *Nostra aetate*, nie jest niedostateczna i czy nie przyczynia się do zmańczenia percepcji faktów. Wydarzenia będą się domagały nowych ustaleń” (s. 225).

Problemy religijne, jakimi zajmuje się w swojej publikacji A. Besançon, pozostają otwarte i aktualne. Jego krytyczne spojrzenie, zdradzające doskonałą znajomość materii, pomaga zobaczyć je w nowym świetle.

Ks. Przemysław Artemiuk

Chantal Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przekład M. Chojnacki, Warszawa 2017, ss. 304.

Chantal Delsol (ur. 1947), to francuska profesor filozofii polityki, która z pasją podejmuje refleksję nad kondycją człowieka w świecie późnej nowoczesności. Polskiemu czytelnikowi może być znana głównie z dwóch przetłumaczonych pozycji. W roku 2003 nakładem wydawnictwa „Znak” ukazał się „Esej o człowieku późnej nowoczesności”. Osiem lat później także krakowska oficyna wydała książkę zatytułowaną: „Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych”. W obu publikacjach Chantal Delsol szuka odpowiedzi na fundamentalne pytanie: kim jest współczesny człowiek. Próbując zdefiniować jego tożsamość, kreśli własne rozumienie antropologii. Zdaniem francuskiej filozof, człowiek osadzony w historii, wprzęgnięty w jej procesy i doświadczający zmienności losów, poddawany niejednokrotnie totalnej ideologizacji, budowany niejako na nowo, potrzebuje znów odkryć swoją podmiotowość. Świat, który jest skończony, nie da mu ocalenia. Wytchnienie i powiew nowego przynosi dopiero dostrzeżenie tradycji, zdefiniowanej przez Ch. Delsol jako zakorzenienie. Przekonanie o skończoności człowieka, ale również świata staje się według filozof punktem zwrotnym.

W swojej najnowszej pracy, która ukazała się nakładem wydawnictwa PAX, Ch. Delsol pogłębia kontekst własnych poszukiwań antropologicznych. Chce ukazać zależność, jaka istnieje pomiędzy totalitaryzmami a myślą ponowoczesną. Pojęcia „emancypacji” i „zakorzenienia”, obecne w poprzednich pracach, tutaj również powracają. Francuska filozof tym razem skupia się jednak na badaniu nie tyle kondycji człowieka, ile świata, a raczej śledzi pragnienia modernizacyjne totalitaryzmów i ponowoczesności, dążące do przekształcenia świata, a co za tym idzie zbudowania człowieka na nowo. „XX wiek, wyjaśnia Ch. Delsol we wstępie, spustoszyła demiurgiczna gorączka totalitaryzmów będących odpowiedzią na pokusę przemiany ludzkiego świata. Błędem byłoby jednak sądzić, że wyleczyliśmy się już z tych złudzeń. Zdecydowanie odrzuciliśmy jedynie totalitaryzm jako terror. Wciąż jednak kusi nas przemiana, obalenie tego niedoskonałego świata. W tym punkcie historii, w którym obecnie jesteśmy, spór i walka toczą się pomiędzy tymi, którzy chcą jeszcze zastąpić ten świat innym, a tymi, którzy chcą go bronić i ochraniać” (s. 5). Te dwa obozy są, zdaniem Chantal Delsol, aż nadto widoczne. Jeden z nich tworzą zwolennicy

fanatycznego prometeizmu i kontynuatorzy nowoczesności, współcześni demiurgowie, drugi zaś to ogrodnicy, którzy kultywując istniejący świat, chronią go, uprawiają, pomagają wzrosnąć, ale nie stwarzają, nie wytwarzają niczego. „Ich wizje świata i projekty są przeciwstawne” (s. 8). Demiurdzy, pozostający w większości, są po stronie emancypacji, ogrodnicy zaś troszczą się o zakorzenienie.

Kreśląc taki podział świata, Ch. Delsol ma świadomość, że pęd ku rozwojowi, emancypacja jest czymś naturalnym. Obawami i lękiem napełnia jednak radykalizacja prometeizmu, która najmocniej dała o sobie znać w systemach totalitarnych, a dzisiaj jest w nowy sposób kontynuowana przez nurty ponowoczesne. „Późna nowoczesność XXI wieku, wyjaśnia filozof, znużona rozczarowaniami [...] po części straciła wiarę w postęp. Mimo to wciąż żywy jest nurt podtrzymujący nadzieję na nadejście *nowego człowieka*, który będzie żył bez przemocy i wojen, zapomni o pytaniach egzystencjalnych i stanie się nieśmiertelny – człowieka, dla którego wszystko to będzie możliwe. Program ten nie zdobywa sobie uznania przy pomocy terroru, lecz przez ośmieszanie. Ma on skutecznie i bezboleśnie usunąć stary świat i zastąpić go nowym” (s. 13-13). I dodaje: „Palingeneza antropologiczna, czyli radykalna wola przemiany obecnego człowieka i zastąpienia go innym, stanowi realizację zasadniczego celu francuskiego Oświecenia” (s. 15-16). Współczesnym modernizatorom chodzi o to, „by człowiek sam tworzył wszystko, co jest ważne, wszystko, co go dotyczy. Nie ma już niczego, co byłoby *dane*; wszystko jest konstruowane. Nie ma niczego, co by nas poprzedzało: wszystko jest naszym dziełem. Nie istnieje dług ani odpowiedzialność bez wcześniejszego kontraktu. Prawo, które kształtuje całość ludzkiego życia, powstaje na mocy ludzkiej decyzji. Bez nas nie ma porządku” (s. 17). Filozof uważa, że późna nowoczesność radykalnie „usuwa [...] korzenie, sakralizując emancypację bez żadnych niuansów; emancypację bezrefleksyjną, przebiegającą we wszystkich możliwych kierunkach” (s. 22).

Ch. Delsol negatywnie ocenia procesy emancypacyjne, wskazując na ich pozorność i zgubność. „Postęp emancypacji jest zawsze utożsamiony z Dobrem. Sam stał się Dobrem. Wszystko, co w ten czy inny sposób wspiera emancypację, zawsze jest ponad dobrem i złem. Bojownicy o emancypację są niewinni z natury: zawsze znajdują się tysiące wymówek tłumaczących ich zbrodnie. Epoka ponowoczesna, XXI, przeobraziła kryteria dobra i zła. Dobrem jest wyłącznie postęp i emancypacja. Zło to przywiązanie do korzeni i poszukiwanie granic. Dlatego na naszych uniwersytetach można

epatować Stalinem czy Leninem, ale nie Hitlerem. Wszystko, co służy zachowaniu i ocaleniu czegośkolwiek z przeszłości, uważane jest za zło. Co więcej, owo zło – zakorzenie – uważane jest za Zło absolutne (wszechobecna redukcja *ad hitlerum*), albo za chorobę. Konserwatyzm jest na tyle nienormalny, że trzeba opisywać go jako patologię, używając przy tym słów kończących się na «-fobia». [...]. Słowo «fobia» rozumiane jest raczej jako *nienawiść* niż jako *lęk*. Nie sposób przeto uznać dyskursu o zakorzeniu za opinię: jest to wyłącznie choroba albo przestępstwo” (s. 25-26).

Dokonując charakterystyki i oceny ponowoczesności, Ch. Delsol chce obronić świat. W żaden sposób nie chodzi jej o zatrzymanie ewolucji i rozwoju. Przecież sama natura nieustannie dąży do ulepszania i poprawy. „Bronić świata i chronić go, wyjaśnia filozof, to brać rzeczywistość na poważnie; to wierzyć, że świat przyrody i świat człowieka zawiera strukturę i prawa, które powinniśmy poznać i uszanować. I że nie da się oszukać rzeczywistości [...]. Ostatecznie chodzi o legitymizację świata, o to, by ten świat miał rację bytu. Pod rządami demiurgów rzeczywistość traci rację bytu, staje się nieważną” (s. 11).

Jeśli będziemy bronili świata, podkreśla Ch. Delsol, ocalimy również człowieka. Powinniśmy zatem rozpoznawać demiurgiczne siły, a równocześnie pracować niczym ogrodnik, któremu nie chodzi o skuteczność, ale o płodność i żyzność uprawianej ziemi. Potrzeba jednak cierpliwości i wytrwałości. „Ogrodnik nie jest panem jutrzeńki; nie jest też panem zmierzchu ani apoteozy. Nie jest mistrzem osiągnięć i dokonań. Musi się wciąż doskonalić, doganiając uciekający horyzont. To niewdzięczne zadanie wymaga inteligencji. Ogrodnik zna swoje ograniczenia. Pretensjonalność go zniszczy. Tylko podziw i uwielbienie pozwala mu wzrastać” (s. 301).

Ks. Przemysław Artemiuk

Anselm Grün, Tomáš Halík, Winfried Nonhoff (red.), ***Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary***, przekład M. Chojnacki, Kraków 2017, ss. 295.

Niemiecki benedyktyn Anselm Grün i czeski ksiądz Tomáš Halík to autorzy dobrze zdomowieni w polskim krajobrazie teologicznym. Pierwszy z nich, chociaż jest mnichem, należy do najpoczytniejszych europejskich autorów książek z dziedziny duchowości, stara się łączyć doświadczenia wiary ze współczesną psychologią. Drugi z kolei, idąc tropem Zacheusza, poszukuje dróg łączących wierzących z niewierzącymi i wchodzi na współczesne areopagi. W publikacji „*Bóg zagubiony*” obaj autorzy spotykają się, aby dzielić doświadczenie wiary. „W tej zaskakująco osobistej książce dwaj wybitni pisarze chrześcijańscy opowiadają o własnym mocowaniu się z Bogiem i mierzeniu się ze współczesnymi obliczami ateizmu. Przede wszystkim jednak stawiają proste pytania – czy my, wierzący i niewierzący, rzeczywiście wiemy, co to znaczy wierzyć?”

Zatem wiara i niewiara stanowią główny temat publikacji. Rozpoczyna ją przedmowa Winfrieda Nonhoffa („Opuszczeni przez Boga?”), po której T. Halík w prologu dokonuje wprowadzenia do całości rozważań. Czeski ksiądz pyta o miejsce Boga we współczesnym świecie. Jego zdaniem krytyczny ateizm może być dla chrześcijan bardzo pomocny. W dialogu z nim okazują się bowiem, że „wiara nie jest ideologią, lecz drogą, o to drogą, która nie ma końca. Jeśli ktoś zaczyna wierzyć, nie oznacza to, że wspiera się na filarach pewników, lecz że wchodzi w chmurę tajemnicy i podejmuje wyzwanie: zanurz się jeszcze głębiej!” (s. 27). T. Halík proponuje, aby podjąć szczerą rozmowę „pomiędzy wiarą i niewiarą, pomiędzy ufnością a zwątpieniem, nadzieją i sceptycyzmem” (s. 30). Okazuje się bowiem, że dialog ten może być nie tylko interesujący, ale i owocny. W publikacji rozwija się on w następujący sposób. Obaj autorzy medytują nad pięcioma tematami (Gdy Bóg milczy; Różne formy realnego ateizmu; Nawrócić się, by szukać; Przeżyć tajemnicę; Droga do tajemnicy – opowiadania o tym, czego nie da się przedstawić). Po czym następuje epilog Anselma Gruna oraz rozmowa, którą moderuje redaktor Winfried Nonhoff.

Wnioski, jaki wypływają z całości rozważań, są niezwykle interesujący. Po pierwsze, autorzy podkreślają, iż ludzkie wyobrażenia religijne pozostają w jakiś sposób odpowiedzią na samoobjawienie się Boga. Po drugie, dostrzegają, jeśli można tak to ująć, korzyści płynące z ateizmu. Działa on bowiem oczyszczająco na niektóre z naszych wyobrażeń. Po trzecie, wska-

zują, iż „głęboka duchowość prowadzi do odkrycia Boga jako głębi rzeczywistości i przewyciężenia ujęcia Boga, w których jawi się nam On jako jeden z wielu przedmiotów, jako coś, co jest w świecie, kierując nasze myślenie ku samemu byciu” (s. 273-274). Po czwarte, stwierdzają, że „istotą wiary w sensie biblijnym jest to, że wiara nie jest jedynie zbiorem wyobrażeń, przekonaniem religijnym, lecz sposobem życia, żywą więzią z żywym Bogiem, odpowiedzią na wezwanie i wyruszenie w drogę” (s. 275). Po piąte, zgadzają się, że Kościół dzisiaj dla wielu ludzi nie jest wspólnotą, która przyciąga. Dlatego sugerują, aby odkrywać korzenie wiary, a także zobaczyć wszystkich poszukujących, których na Zachodzie wcale nie jest tak mało. Po szóste, posiadając doświadczenie psychologiczne, wskazują, aby dostrzec siłę symboli, bowiem przez nie łatwiej zrozumieć kondycję współczesnego człowieka i jego wątpliwości. Po siódme, zgadzają się, co do roli świadectwa. Dzisiaj szczególnie należy mówić o wierze, który wspiera i nadaje sens. Po ósme w końcu, myśląc o człowieku, są przekonani, iż w każdym w jakiś sposób mieszka wiara i niewiara. Te krańcowe doświadczenia obejmuje Chrystusowy krzyż. Z niego płynie siła, która może zmiękczyć niewiarę i dać nadzieję.

Znakomity dialog, którego na kartach publikacji jesteście świadkami, odsłaniając ludzką kondycję, stara się zrozumieć przyczyny niewiary, a równocześnie prowadzi w głąb tajemnicy, aż do spotkania z Bogiem.

Ks. Przemysław Artemiuk

Jacek Salij OP, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, ss. 232.

Ojciec Jacek Salij (ur. 1942) to akademicki teolog i znakomity publicysta zarazem. Całe pokolenia czytelników dominikańskiego miesięcznika „W drodze” wychowały się na jego tekstach, w których odpowiadał na pytania czytelników. W najnowszej książce, „Wiara i teologia”, J. Salij podejmuje refleksję nad tytułowym zagadnieniem. Definiuje zatem dwa fundamentalne pojęcia, jakimi są wiara i teologia, określa ich zakres oraz wzajemne zależności. Praca składa się ze zbioru dwunastu wcześniej publikowanych już tekstów. Zebrane w jednym tomie, układają się w spójną całość. O. Salij rozpoczyna od pytanie dotyczącego istoty wiary, chce bowiem wyraźnie odróżnić ją od teologii i nadać jej konstytutywne cechy. Wiara zatem, według dominikanina nie jest ani światopoglądem, nie można jej sprowadzić jedynie do przekonań religijnych. Jak zatem można ją zdefiniować? Wiara w Boga, wyjaśnia J. Salij, „nie na tym polega, że człowiek przyjmuje Jego istnienie. Wierzyć w Boga znaczy rozpoznać w Nim podstawę całej rzeczywistości i ostateczne źródło sensu. Toteż wiara w Boga pociąga za sobą uwierzenie w człowieka i w ogóle uwierzenie w sens istnienia świata oraz w realną różnicę między dobrem i złem. Zamykając się na wiarę w Boga łatwo zapomnieć o różnych ważnych prawdach, bez których życie może przemienić się w jeden wielki biznes albo nawet w koszmar” (s. 27).

Teologia z kolei, zdaniem dominikanina, „to realizowana w wierze refleksja nad Bożym objawieniem, jakie się dokonało ostatecznie w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Zbawicielu wszystkich ludzi” (s. 51). Jest ona, zgodnie z przesłaniem Akwinaty, jakby odbiciem Bożej wiedzy, „która jest jedną i niezłożoną znajomością wszechrzeczy” (s. 51). Pytając o istotę teologii, o. Salij szuka najpierw jej mądrościowego wymiaru. Zdaje sobie bowiem sprawę, że sama mądrość znalazła się we współczesnym świecie w głębokim kryzysie. Dlatego sugeruje za *Fides et ratio*, aby najpierw przywrócić filozofii jej wymiar mądrościowy, chodzi tutaj o mądrość naturalną, a następnie zobaczyć teologię jako mądrość nadprzyrodzoną, zstępującą z góry.

O. Salij na kartach publikacji nieustannie powraca do definicji teologii, dopowiadając i stawiając nowe akcenty. W rozdziale „Teologia czasu próby” stwierdza na przykład, że teologia wywodzi się z wiary i do wiary winna prowadzić. „Nie sposób nie zauważyć, podkreśla, że teolog «pracuje» w słowach. Owszem, słowa przekazujące wiarę w Chrystusa – zarówno zapisane w zdaniach ludzkiej mowy Pismo Święte, jak nauko Ojców, ustalenia sobo-

rów czy pouczenia papieży – są więcej lub mniej wypełnione osobą przekazującego, jednak są to tylko słowa. Jeśli je przyjmę, to znaczy jeśli pobudzą mnie one do wiary w Chrystusa lub do jej pogłębienia, będzie to polegało na tym, że za pośrednictwem tych słów zbliżę się do Chrystusa, który żyje i chce mnie ogarniać swoją mocą zbawczą. Jednak wiara, w swoim ostatecznym wymiarze, zmierza ku Chrystusowi, który zbawia człowieka i jego środowisko” (s. 75).

Pytając z kolei o rodzaj filozofii, jakiej potrzebuje teologia, dominikanin zauważa najpierw, że: po pierwsze, „uprawianie teologii to praca rozumu człowieka wierzącego nad treścią wyznawanej przez niego wiary” (s. 94); po drugie, „nie jest teologią – w każdym razie nie jest teologią w całym tego słowa znaczeniu – taka refleksja nad treścią wiary, która dokonywana jest poza wiarą” (s. 94); po trzecie, „jeśli teologia jest naszym «tak» dla dającego się nam Boga i jeśli teologia jest to wsłuchiwanie się w to Boże dawanie się człowiekowi, to autentyczna teologia możliwa jest tylko w Kościele i dla Kościoła” (s. 95). Pytając o filozofię, o. Salij podkreśla najpierw, iż jej postać, która nosi znamiona autentyczności i cechuje ją chęć rozumowego ogarnięcia „ostatecznych horyzontów świata, w którym żyjemy, jest przez Pismo Święte przedstawiana z aprobatą i oceniana wysoko” (s. 102). Należy jednak pamiętać, że filozofia jest dyscypliną autonomiczną w stosunku do wiary i do teologii. Przypomniał o tym ostatni sobór, powołując się na orzeczenia Vaticanum I: „istnieje bowiem dwojaki porządek poznania, mianowicie wiary i rozumu” (s. 110). Niemniej jednak żadna z tych nauk nie może być całkowicie odrębna od drugiej. Od obu dyscyplin bowiem można oczekiwać działania „bez zmieszania i bez rozłączenia” (s. 112). Dominikanin podkreśla, że „filozofia programowo odrzucająca wiarę, a nawet zamknięta na metafizykę, nie będzie właściwym parterem dla teologii” (s. 117). Jakiej zatem filozofii potrzebuje teologia? Przede wszystkim otwartej na wymiar mądrościowy i równocześnie poszukującej ostatecznego i całościowego sensu życia. O. Salij względem filozofii formułuje sześć postulatów. Po pierwsze, ma ona być szukaniem prawdy; po drugie, nie powinna unikać pytań eschatologicznych; po trzecie, nie może zapominać, że także rozum potrzebuje fundamentu dialogu i przyjaźni; po czwarte, prawda w filozofii ma być nieustannie dopełniana miłością i dobrem; po piąte, poszukiwania filozoficzne winna znamionować pokora; po szóste, poszukujący prawdy mają się cechować moralną prawością.

Ważnym wątkiem publikacji jest kwestia kościelności teologii. Dominikanin przypomina, iż „teologiem chrześcijańskim może być tylko ten, kto w Jezusa Chrystusa wierzy naprawdę, a więc kto wierzy, że Ojciec Przedwieczny

dał nam swojego Syna, który za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem, nauczył nas dróg Bożych, przeszedł zwycięsko przez mękę krzyża, a swoim zmartwychwstaniem otworzył nam drogę do życia wiecznego. Nie jest teologiem chrześcijańskim, kto odrzuca prawdę Trójcy Świętej albo prawdę wcielenia Syna Bożego i dokonywanego przez Niego odkupienia; nie jest również teologiem chrześcijańskim, kto przy tych prawdach próbuje majsterkować” (s. 127-128). O. Salij w głoszeniu i wytrwałym przypominaniu o Jezusowej wierze, widzi pierwsze zadanie teologa chrześcijańskiego. Nie bez znaczenia pozostaje także osobista wiara teologa. „Autentyczna teologia nie tylko uważnie i w posłuszeństwie wiary wsłuchuje się w to, co Jezus nam o swoim Ojcu opowiedział, ale szuka uczestnictwa z Jezusem w Jego kochającym zjednoczeniu z Ojcem” (s. 132). Teolog nie może z pozycji obserwatora zajmować się osobą Zbawiciela i Jego nauką. Ma być człowiekiem wierzącym, który zastanawia się nad własną wiarą, „by osiągnąć większe zrozumienie samej wiary” (s. 133). Dominikanin dodaje, iż „autentyczna wiara i teologia możliwe są tylko w Kościele” (s. 137). Możliwość uprawiania teologii poza Kościołem zasadniczo o. Salij odrzuca. Wykazuje przy tym niejednoznaczność tego pojęcia. Czasami bowiem mamy do czynienia z tekstami religijnymi, które teologią nie są, powstają bowiem poza strukturami eklezjalnymi. Innym razem dana myśl jest formułowana przeciw Kościołowi, odrzucając lub negując wiarę wspólnoty. Istnieją w końcu takie teksty, które chcą służyć Kościołowi, jednak ze względu na swój krytycyzm lub niezrozumienie natrafiają na poważny opór lub odrzucenie. Nie każdy duch, który porusza serca teologa w sprawach wiary, jest Duchem Świętym. „Istnieje proste kryterium, stwierdza dominikanin, jak odróżnić Ducha prawdy od różnych duchów niedobrych: niemożliwe jest, żeby ten sam Duch Święty inaczej nauczał w Kościele, a inaczej w moim wnętrzu, niemożliwe jest również, żeby Duch Święty nauczał dzisiaj czegoś sprzecznego z wiarą poprzednich pokoleń” (s. 143).

Obok zasygnalizowanych tematów o. Salij dotyka jeszcze kwestii niewiary, teologicznych podstaw apostołstwa, modlitwy Jezusa. Książkę zamyka tekst ukazujący Jana Pawła II jako teologa. Jest on znakomitym domknięciem całej publikacji. Wybrzmiewa w nim papieskie wezwanie z encykliki *Redemptor hominis*, stanowiące teologiczny imperatyw: „Nikt nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tylko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół” (s. 200).

Ks. Przemysław Artemiuk

Dariusz Karłowicz, *Polska jako Jason Bourne*, Warszawa 2017, ss. 323.

Dariusz Karłowicz (ur. 1964) jest filozofem i prezesem Fundacji Świętego Mikołaja, współzałożycielem (wraz z Markiem A. Cichockim) i wydawcą rocznika filozoficznego „Teologia Polityczna”, od roku 2015 stałym felietonistą tygodnia „wSieci”. Jego spojrzeniu na rzeczywistość konsekwentnie towarzyszy filozoficzna perspektywa. Ujawnił ją w dotychczas opublikowanych pracach. Są nimi „Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei” (2004), „Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii” (2005) oraz „Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa” (2007²). D. Karłowicz głosi, iż czasy, w których żyjemy, są z gruntu filozoficzne, bowiem nieustannie wprawiają nas w zadziwienie, które stoi przeciw u źródła filozofii. W jego myśli możemy odnaleźć wyraźne rysy apologetyki. Nadaje jej wyraźne ramy historyczne, dopatrując się w decyzjach cesarza Konstantyna Wielkiego (zm. 337), które położyły podwaliny pod epoką chrześcijańską i związały ołtarz z tronem, dalekosiężnych konsekwencji. Spoglądając na dzisiejszy stan wiary, D. Karłowicz pyta, czy cesarska wizja to zamknięty już rozdział. Czy ostatecznie uwolniliśmy chrześcijaństwo od politycznego uwikłania i czy w dobie sekularyzacji mamy jasną perspektywę obecności wierzących w świecie? Na szczęście przeszłość Kościoła jawi się nie tylko jako balast, ale przede wszystkim jako niewyczerpane źródło, które trzeba odkryć, zrozumieć i nim się inspirować. I chociaż „w świecie, który obudził się ze snu Konstantyna, chrześcijanom coraz trudniej znaleźć się między pokusą potępienia wszystkiego a ryzykiem rozmycia swojej tożsamości” (Koniec snu Konstantyna, s. 8), to jednak dotarcie do podstawowego sensu, odkrycie Logosu, nie jest niemożliwe. Dlatego właśnie dzisiaj, podkreśla D. Karłowicz, „wiele doświadczeń starożytnego Kościoła nabiera nieoczekiwanie aktualnej wartości. (...). Szczególnie cenne okazuje się zwłaszcza to wszystko, co podpowiada ogólne strategie postępowania wobec niechrześcijańskiego otoczenia – co ukazuje obszar możliwych kompromisów, odsłaniając zarazem przyczyny konfliktu chrześcijaństwa ze światem. Przy całym dystansie, jaki trzeba zachować wobec historycznych analogii, wydaje się, że idea powrotu do przedkonstantyńskich źródeł jest czymś więcej niż tylko publicystycznym frazesem. Pytanie o to, co mają ze sobą wspólnego Ateny i Jerozolima, Akademia i Kościół, na powrót staje się pytaniem istotnym. Podobnie jak w starożytności, nie idzie w nim tylko

o pogańską filozofię, lecz o całą kulturę – o kwestie ogólne i praktyczne – od życia codziennego poczynając, na duchowym kończąc” (tamże, s. 155).

W swojej najnowszej publikacji: „Polska jako Jason Bourne” (2017), stanowiącej zbiór znakomitych felietonów, Dariusz Karłowicz powraca jako wytrawny apologeta. Tym razem mierzy się z modernizacyjnymi projektami dotyczącymi Polski, które można określić wspólnym mianem niszczenia pamięci historycznej. W tekście zatytułowanym niemal tak samo jak cała książka: „Jason Bourne a sprawa polska”, otwierającym zbiór felietonów, ujawnia ten destrukcyjny mechanizm. Filozof posługuje się figurą bohatera powieści sensacyjnej Roberta Ludluma „Tożsamość Bourne’a”, który stara się dowiedzieć, kim jest. Nie przypadkiem zatem nosi imię przywódcy Argonautów, bowiem czeka go wyprawa w głąb siebie. Ma odkryć, jaka jest jego historia, co się z nim działo i kim ostatecznie jest. D. Karłowicz ten proces charakteryzuje w następujący sposób: „Mimo że Bourne nie jest świadomy swojej tożsamości, to ona trwa. Widać ją w głęboko utrwalonych skłonnościach, potrzebach, nawykach i umiejętnościach, które ujawniają się pod wpływem rozmaitych bodźców. Przeszość uformowała go, nadała mu kształt. Choć Jason nie pamięta ani kiedy, ani dlaczego nauczył się prowadzenia samochodu, konwersacji w obcych językach czy walki wręcz, to te sprawności posiada, one w nim istnieją, stanowią istotny wiar tego, kim jest (i kim nie jest zdolny nie być). Od tych śladów zacznie się śledztwo. To bardzo ważne wskazówki mówiące o naturze i losach bohatera, nieusuwalne składniki tożsamości, które musiałyby zabrać ze sobą nawet gdyby postanowił zerwać z przeszłością, zacząć od nowa, stać się kimś zupełnie innym. Tożsamość Bourne’a trwa mimo utraty pamięci, mimo błędnych hipotez, mimo niezdolności do rozumienia, kim jest i skąd pochodzi. Amnezja to nie reset” (s. 12-13).

Jason Bourne i jego historia stają metaforą sytuacji Polski po roku 1989, ale również metaforą projektów modernizacyjnych, które zakładały całkowity reset pamięci. „Kiedy w 1989 roku Polska powoli odzyskiwała przytomność, wyjaśnia D. Karłowicz, zrazu sądzono, że w ogóle nie musi przypominać sobie, kim jest, nie musi zastanawiać się, co ukształtowało jej polityczne nawyki, odruchy, przyzwyczajenia, jej aksjologię, aspiracje, sposób myślenia, niepowtarzalny styl życia, unikatową formę. Wielu wydawało się, że Polsce wystarczy wiedzieć, kim chciałaby zostać, a reszta to już tematy zastępcze. Z różnych względów, wśród których najważniejsze okazały się antywspółnotowe fobie i projekt pojednania z komunistami, pierwotnym planem było pogłębienie amnezji. Doraźnym potrzebom politycznym

w sukurs szła szczepiona od pokoleń oikofobia. Zaborcy i okupanci uczyli gardzić własną przeszłością tak skutecznie, że zdaniem wielu to właśnie pamięć i tożsamość stanowiły naczelnych wrogów wolności, indywidualizmu, nowoczesności. Patriotyzm rymował się z szowinizmem, wspólnota z ksenofobią, republikańska tradycja miała być z natury gorsza od absolutystycznej, katolicyzm ani tak głęboki jak prawosławie, ani tak etyczny jak protestantyzm. A demokracja szlachecka? A ustrój mieszany? Cóż, anarchia anachronizm i rozkład. Skarykaturować, wyprzeć się, zapomnieć. Abstrahować od złych nawyków. Zacząć od nowa” (s. 13).

Czy taki projekt mógł się powieść? Żadną miarą. Puenta filozofa jest jednoznaczna: „To nie mogło się udać. Polityczna kultura wspólnoty trwa również wtedy, gdy nikt nie jest jej świadom. [...] Operacja resetu przez pogłębienie amnezji wstydem nie powiodła się, bo ten rodzaj politycznej tożsamości, która przetrwa mimo wszystko i wbrew wszystkiemu, zniszczyć można wyłącznie przez eksterminację. Próba imitacyjnej modernizacji – dziwnej, bo nie biorącej za wzór żadnego konkretnego kraju, lecz ideologiczny konstrukt rodem z «duty free zone» była zmarnowaniem czasu, entuzjazmu i energii. Projekt napisania nas od nowa nie miał żadnych widoków powodzenia” (s. 13-14). I rzecz najważniejsza dla właściwego uchwycenia sensu apologii pamięci historycznej: „Teraźniejszość i przyszłość budować można tylko na tym, co jest – inaczej kończy się na budowaniu państwa w myślach oraz na frustracji pocieszającej się, że głupi ludzie nie dorosli do naszych idei. Tak! Projekt kseromodernizacji jest po prostu nierealistyczny! Jednym z najpoważniejszych zarzutów wobec imitacyjnej transformacji jest jej przeciwskuteczność. Modernizacja albo uwzględnia realia, albo polegnie. Sen o resecie (tradycji, pamięci, religii), to droga donikąd. Budować można tylko na tym, co jest – na tej pamięci, tej tradycji, tej religii i tej tożsamości. Jeśli nie z miłości do tego, co mamy, to już choćby dlatego, że inny fundament nie istnieje” (s. 15).

Dariusz Karłowicz w najnowszej publikacji jawi się jako obrońca pamięci historycznej. Analizując sytuację Polaków po roku 1989, zauważa, iż są oni dotknięci amnezją, niczym powieściowy bohater Jason Bourne. Nie jest to jednak niepamięć, wywołana resetem, jak chcieliby współcześni modernizatorzy. Budować teraźniejszość i przyszłość można tylko na tym, co jest – na konkretnej pamięci, własnej tradycji, odziedziczonej religii i tożsamości. Innej drogi nie ma.

Ks. Przemysław Artemiuk

F. De Carlo, B. Moriconi, C. Laudazi, J. V. Rodriguez, L. J. Gonzalez, M. Herraiz Garcia, „*Impara ad amare*”. *Il segreto della mistica in San Giovanni della Croce. Luis Jorge Gonzalez (ed.)*. Sesto Simposio Internazionale di Mistica al Teresianum, Ediciones Duruelo. Mexico 2010 ss. 135.

Bogactwo Kościoła w ewangelicznym dziele głoszenia orędzia Jezusa Chrystusa jest niezwykle rozległe i różnorodne. Zawsze jednak pozostaje zadaniem podejmowanym przez ludzi i ku ludziom, ale zawsze w mocach Pana i Zbawcy. Na przestrzeni wieków jawi się swoicie niewyczerpany dar Pana, który nie ma ograniczeń. To ciągle czynienie uczniów ze wszystkich, zgodnie z ewangelicznym zapisem (por. Mt 28,19). To zobowiązanie pozostaje ciągle aktualnym i zrywającym ku aktywności ewangelizacyjnej Kościoła.

Refleksja mistyczna ma tutaj wyjątkowe miejsce, co nie oznacza automatycznie - jak chcą czasem niektórzy - jakiegoś uprzywilejowania takiego namysłu. Zresztą to może czasem nawet sugeruje oderwane od całości Magisterium wrywkowe nauczanie Kościoła. Do świętości są bowiem powołani wszyscy; to zwyczajne zobowiązanie chrzcielne. Oczywiście, męczennicy są jakimś wyjątkowym darem świadectwa łaski aż do przelania krwi, a więc szczególnego upodobnienia do Zbawiciela. Oni są szczególnym darem i zasiewem umocnionym przelaną krwią.

Papieski Instytut Duchowości „Teresianum” prowadzony przez karmelitów bosych w Rzymie zorganizował kolejne już szóste sympozjum poświęcone św. Janowi od Krzyża (obrazy odbywały się w rzymskiej siedzibie Instytutu przy Piazza San Pancrazio, 5/a). Prezentowana książka zawiera kompletne akta tego spotkania. Otwiera ją wprowadzenie prezydenta Teresianum prof. Aniano Alvarez-Suarez, OCD (s. 5-7). Z kolei zamieszczono sześć obszernych referatów badawczych.

„Realne implikacje <<będziesz miłował Pana, Boga swego...>>” to tematyka pierwszego tekstu autorstwa Franco De Carlo, OCD (s. 9-21). To jest punkt wyjściowy w edukacji miłości. Wskazano na znaczenie tekstu z Księgi Powtórzonego Prawa 6,4-9. Dokonano interesującej reлектury „kata markon”, w kontekście opowiadania z Ewangelii św. Marka 12,30, aby wreszcie wskazać na jeszcze bardziej konkretne praktyczne implikacje tego zobowiązania.

W drugim przedłożeniu Bruno Moriconi, OCD podjął temat: „<<Mnieście uczynili>> z Mt 25,40 i miłość mistyczna u trzech doktorów karme-

litańskich” (s. 23-38). To pytanie o „diakonia” wobec Chrystusa w współbraciach, jak przypomina cały tekst Mt 25,31-46. Tutaj ważny jest sens terminologiczny wokół: „uczynić/nie uczynić” oraz „służyć” bratu, służyć” Chrystusowi. Drugi blok tego wystąpienia odwołuje się do Mt 25,40 i miłości mistycznej u świętych karmelitańskich. To m.in. wskazanie na znaczenie miłości a nie samych tylko myśli, posługę wobec siostr potrzebujących czy Oblubieńca „żebrzącego”. To cały czas jawi się pytanie o spotkanie z Jezusem w sercu bliźniego.

Carlo Laudazi, OCD w swej analizie przybliżył temat: „Miłość, siła przeobrażająca zjednoczenie duszy z Bogiem” (s. 39-61). Po wprowadzeniu wskazano na zjednoczenie jako fundamentalną kategorię, co mocno podkreśla nauczania Kościoła. Zrozumiałym zatem jest opinia, iż miłość ma znaczenie centralne. Natomiast jedność miłości wskazuje na centralnego znaczenie drugiego, co winno prowadzić do poszukiwania Kochanego. To jest doświadczenie Oblubieńca zranionego miłością oblubienicy. Oto jednak strona się daje drugiej w całkowitym oddaniu. Kończąc autor wskazuje na uniwersalność orędzia św. Jana od Krzyża. Zatem miłość jawi się jako klucz jedności mistycznej z Bogiem.

„Ewangelia o czułości macierzyńskiej Boga” przedstawiona została przez Jose Vicente Rodriguez, OCD (s. 63-90). Trzeba rozpocząć od słownictwa św. Jana odnośnie do terminu: czułość, który występuje często w jego piśmiennictwie. Co więcej rozwija on ten temat, wskazując, iż czułość na znaczenie zbawcze. Autor analizuje przypowieść o kochającej matce i zachowaniu dziecka. Zauważa nowe pośrednictwo matki i Boga, który jest wręcz ekstremalnie pobłażliwy. Należy zawsze się cieszyć z rozwoju duszy, a wręcz trzeba zaśpiewać pieśń czułości oraz przymiotów boskich. Czułość matczyna Boga, ma swój szczególny obraz w Pieśni nad pieśniami 9,1. Autor wymownie pyta, ile kosztuje Boga stworzenie świętego?

Luis Jorge Gonzalez, OCD przygotował tekst pod tytułem: „Uczy się miłości jakiej pragnie Bóg” (s. 91-115). Po wprowadzeniu wskazuje, że miłości trzeba się uczyć. Sztuka miłości ma swoje wymagania. Warto nauczyć się i nauczać od św. Jana od Krzyża. Uczymy się, a Bóg według św. Jana naucza. Bóg naucza miłości, kochając. Drugi blok tematyczny wskazuje; nauczyć się kochać Bóg jak chce. Jak Bóg chce być kochany? Z całego rozumu: myśli, z całego serca: uczucia, z całej siły: zachowanie, z całej duszy: osobowość. Wreszcie autor stawia pytanie: Dlaczego Bóg pragnie być kochanym z całego naszego jestestwa?

„Miłość bliźniego” to ostatnie zagadnienie opracowane przez Maximi-

liano Herraiz Garcia, OCD (s. 117-132). Oto Bóg jawi się jako pierwsze i ostatnie słowo człowieka. Dlatego jestem kochany i kochającym. Autor wskazał także na metodę praktyczną dla oświecenia tego ja kochającego. To motyw miłości oraz bliskość pełna szacunku dla bliźniego.

Książkę zamyka dość szczegółowy spis treści, który dobrze wprowadza w jej zawartość (s. 133-135).

Oto interesujący obraz pytania o nauczenie się miłości na wzór samego Boga miłości i pragnienie, aby być podobnie kochanym, zapominając jednocześnie o własnej kondycji, którą powierza się z pełnym zaufaniem Bogu. To jest główna tematyka prezentowanej książki, a faktycznie zebranych w niej materiałów z VI Międzynarodowego Sympozjum poświęconego mistyce, które odbyło się w 2009 roku na Rzymskim Teresianum. W materiałach tych wybrzmiewał ciekawie swoisty „sekret mistyki” ze strony refleksji biblijnej (F. De Carlo i B. Moriconi) oraz tej wywodzącej się specyficznie od św. Jana od Krzyża (C. Laudazi, L. J. Gonzalez, J. V. Rodriguez i M. Herraiz Garcia).

Prezentowane opracowanie wskazuje, że życie jawi się ciągle jako dar, co zresztą nie jest wielkim odkryciem, lecz prawdą żywo obecną od początku w orędziu chrześcijańskim. W to jest wpisana miłość, nawet czasem słaba i mało doskonała, ale jednocześnie oczekiwana i upragniona. Ona jest źródłem życia i gwarancją radości. Bez miłości życie wydaje się puste, bez znaczenia i nie ma jasnych perspektyw. Uczyc się miłości oznacza po prostu uczyć się żyć. Jednak autentyczna pełnia miłości jest punktem do którego się dochodzi po długiej i trudnej drodze. To zdaje się rozważnie, z dużym warsztatem naukowym, wskazuje prezentowane studium analizujące w miarę kompleksowo nauczanie św. Jana od Krzyża, choćby w podjętym tutaj wycinku jego bogatej doktryny teologii duchowości i mistyki.

Faktycznie prawie brak w zbiorze odniesień do nauczania papieży i szerszego Magisterium Kościoła. Stanowczo ich za mało, tym bardziej, że św. Jan od Krzyża jest szczególnie żywo i twórczo obecny w przekazie Następców św. Piotra. Szkoda, że także patrystyka jest wyjątkowo skromnie reprezentowana. Natomiast interesujące są interpretacje niektórych tekstów biblijnych, np. Pp 6,4-9; Mk 12,28-34; Mt 25,31-46. Oczywiście prym wiodą teksty św. Jana od Krzyża, nie tylko jako omawiane ale i obficie cytowane. Jest to pełni zrozumiałe, a nawet wręcz oczekiwane w takim studium. Szkoda, że wskazując na krytyczne uwagi o świętych Janie od Krzyża i Teresie od Jezusa ze strony Hans Urs von Balthasar L. J. Gonzalez nie podaje odpowiedniego wskazania bibliograficznego takiej opinii (s. 105).

Wszystkie teksty, za wyjątkiem J. V. Rodriguez, mają dość bogate przypisy, on zaś tylko sporadyczne odwołania w samym tekście. Niekiedy w przypisach można napotkać interesujące wyjaśnienia. Spotyka się powtórzenia całego opisu bibliograficznego ksiązek przywoływanych po raz kolejny w przypisach (s. 92-93). Można także napotkać błędne i zmienne pisownie wyrazów (s. 117, 130).

Natomiast skróty występują czasem w tekście, a czasem w przypisach. Można napotkać także niewyjaśnione skróty. Nie ma wyjaśnień skrótów dzieł św. Jana od Krzyża, co jest dość powszechną praktyką, zwłaszcza w zakonach karmelitańskich. Wydaje się jednak, że dla szerszego grona czytelników oczekiwany jest stosowny wykaz. Występują także własne podkreślenia, m.in. przez wytluszczenia, co uwrażliwia w czasie lektury, która nie jest łatwa, ale bardzo wymagająca i oczekująca znacznego przygotowania wstępnego (s. 11, 13, 21, 31, 48).

Szkoda, że książka nie zawiera pełnego wykazu bibliografii, tak źródeł jak i literatury. Dla czytelnika ważną informacją byłyby także choćby krótkie noty biograficzne autorów publikowanych tekstów.

Oto kolejna propozycja spotkania z bogactwem teologicznym św. Jana od Krzyża, która już funkcjonuje wśród uczestników terezańskiego sympozjum. Można łatwo doświadczyć, iż pozostaje on ciągle żywym i bogatym źródłem, nie tylko dla mistyki czy teologii duchowości. Jako Święty i Doktor Kościoła powszechnego pozostaje wielkim skarbem ciągle uczącym miłości. Wydaje się, że książka ta w jakimś stopniu pozwala głębiej wniknąć w sekret mistyczny św. Jana od Krzyża oraz z jeszcze większym zaufaniem i nadzieją sięgnąć do jego licznych pism.

Bogactwo analizy i wielka kompetencja autorów ukazują interesujące studium karmelitańskich badaczy. Odnosi się wrażenie, że są oni w swych badaniach nawet jakby zawężeni do św. Jana od Krzyża. To jakby specjaliści właśnie zwłaszcza tego autora, ale zapewne godnego takiej uwagi badawczej. Wydaje się jednak, że nie jest to wnioskiem czy sugestią negatywną, a raczej pewnym pozytywnym i jednocześnie twórczym stwierdzeniem.

Św. Jan od Krzyża, wielki Doktor Kościoła i syn duchowy rodziny karmelitańskiej, pozostaje jednym z największych teologów i mistrzów chrześcijańskiego życia duchowego. Jego życie oraz spuścizna pisarska są inspirującym darem dla duchowości chrześcijańskiej, która jest ciągle aktualna. Wręcz jest on gigantem otwartości na Boga miłości, w bogactwie jego bliskości z człowiekiem oraz ludzi między sobą.

Każde studium poświęcone św. Janowi od Krzyża jest interesującym po-

chylaniem się nad szczególnie ważnym rozeznaniem chrześcijaństwa. Tutaj nie chodzi tylko o subtelne elementy duchowości czy mistyki chrześcijańskiej, ale o realizm życia wiary, który może przyjmować wielorakie formy i postacie. Taka jest bowiem praktyka życia wiary, którą twórczo ukazuje karmelitański mistyk i Doktor Kościoła.

Prezentowane akta stanowią bardzo odpowiedzialne, nie tylko w sensie naukowym, analizowanie doktryny wielkiego ducha człowieka wiary, nadziei i miłości. Oczywiście, często wymyka się on ze schematycznych propozycji i stereotypów badawczych. Dlatego często trzeba przekraczać tylko akcentowane realizmy rozumu, albowiem gwarancją jest tutaj realizm wiary, który jednak nie neguje twórczej roli rozumu. Wręcz obydwie te elementy się wzajemnie uzupełniają, a nawet w jakimś sensie siebie wymagają, ku wzajemnemu rozeznaniu i ubogacaniu.

Prezentowane akta jeszcze raz pokazują aktualność doktryny św. Jana od Krzyża, a także jego świadectwa życia. Jest nauczanie to tym cenniejsze, że ma bezpośrednie odniesienie do życia wiary, w tym przypadku karmelitańskiego zakonnika, który wierny temu charyzmatowi, podjął się jednocześnie jego nowego odczytania i powrotu do źródeł. To w nim właśnie, obok św. Teresy od Jezusa, sumuje się całego bogactwo duchowości karmelitańskiej. Ma ona jednak zdecydowanie odniesienie uniwersalne, tak jak sam Kościół jest powszechny.

Bp Andrzej F. Dziuba

Gabriel Witaszek, Stefano Zamboni, *La misericordia nella tradizione alfonsiana. Atti della Giornata di Studio*. Accademia Alfonsiana, Roma, 2 marzo 2016. Roma 2016 ss. 95.

Problematyka posługi Kościoła wobec ochrzczonego przybiera wielorakie formy. Zawsze jest to moc Ducha Świętego, który tchnie kędy chce. Bogactwo tych dróg ma swej konotacje historyczne, kulturowe, społeczne, a nawet geograficzne. Zawsze jednak jawi się pytanie o fundament nawracania wszystkich narodów i czynienia uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28,19). Koniecznym jest tutaj dar chrztu (por. Mt 28,19). Kościół, mimo przeszkód, będzie prowadzić szczęśliwie dzieło zbawienia ludzkości (por. Mt 18,8; 28,20).

Nie ulega wątpliwości, że szczególnym wyrazem chrześcijańskiego postrzegania człowieka i jego relacji z Bogiem oraz między sobą jest miłosierdzie. To kategoria typowa tylko dla uczniów ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa. Prezentowany zbiór akt mieści się jako siódmy tom w serii „Studia Moralia Supplemento”.

Książkę otwiera schematyczny spis treści (s. 5), prezentacja Stefano Zamboni (s. 7-8) i słowo prezydenta Akademii Andrzej W. Wodka (s. 9-10). Ważnym elementem prezentowanych akt jest wprowadzenie w dzień studiów zredagowane przez Martin McKeever (s. 11-13). Z kolei zamieszczono cztery wiodące przedłożenia, koncentrujące się wokół myśli alfonsjańskiej.

Pierwszy referat przygotowany przez Alfonso Amarante nosi tytuł: „Miłosierdzie u św. Alfonsa Marii de Liguori” (s. 15-32). Wskazano na doświadczenie miłosierdzia w życiu Alfonsa. „Chenosi” miłosierna jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia jego myśli. Natomiast miłosierdzie w działach alfonsjańskich to wybór czy opcja duszpasterska, która wybrzmiewa niemal we wszystkich jego dziełach. Św. Alfons jest wręcz prorokiem miłosierdzia, który widzi w nim wcielenie nadziei.

„Recepcja moralności alfonsjańskiej po Soborze Watykańskim II” to przedłożenie Vimal Tirimanna (s. 33-51). Ta wizja ma swoje szczegółowe kwestie. Wskazano na wystąpienia Pawła VI z lat 1967-1973 oraz nauczanie Jana Pawła II. Ważnym jest także nauczanie Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992) oraz Wademekum dla spowiedników (1997). Przybliżono recepcję w nauczaniu Benedykta XVI i Franciszka oraz dwa Synody rzymskiego poświęcone rodzinie (2014-2015). Widać, że podstawowe tezy św.

Alfonsa Liguori są zawsze obecne w nauczaniu Kościoła po Vaticanum II.

Natomiast kwestię: „Historia zbawienia, historia miłosierdzia w myśli Bernarda Haring” przeanalizował Bruno Hidber (s. 53-68). Po uwagach biograficznych wskazano na niektóre fundamenty nauczania teologiczno-moralnego B. Haringa. Zasadniczy blok tego artykułu nosi tytuł: „Miłosierdzie w relacji między grzechem i nawróceniem”. Ta myśl wybrzmiała najpierw w analizie prawa Chrystusa, a następnie w bogatym nauczaniu soborowym oraz posoborowym niemieckiego moralisty. Nie ulega wątpliwości, że szczególnym dziełem stał się myśl wokół tematu: „Wolni i wierni w Chrystusie”. Choć słowo miłosierdzie nie występuje zbyt często, to jednak jest żywo obecny duch tego przesłania.

Ostatni tekst prezentowanego spotkania opatrzono tytułem: „Opatrzność jako spotkanie między miłosierdziem i sprawiedliwością. Powtórka z lektury dzieł św. Alfonsa Godne podziwu prowadzenie Bożej Opatrzności do zbawienia człowieka przez Jezusa Chrystusa” (s. 69-86). Przedłożenie to przygotowała Filomena Sacco. Już sam długi tytuł i podtytuł są wstępnym streszczeniem treści tego artykułu. Ukazano najpierw to cudowne prowadzenie w całości nauczania alfonsjańskiego. Natomiast w szczegółowej analizie wskazano na dzieła opatrzności w czasach Starego Testamentu oraz w czasach Jezusa i rodzeniu się Kościoła. Ważne są uwagi wokół tematu: „Żydzi i heretycy: klucz do lektury”. Zdaniem autorki centrum nauczania w tej tematyce są trzy zagadnienia: opatrzność, miłosierdzie i sprawiedliwość.

Z kolei zaprezentowana dwie publikacje książkowe poświęcone św. Alfonsowi Liguori oraz Bernardowi Haringowi, które są ciekawym dopowiedzeniem do zaprezentowanych artykułów (s. 87-95).

Prezentowane akta przybliżają ważną refleksję wokół problematyki miłosierdzia. Skłaniał do tego szczególnie Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia ustanowiony przez papieża Franciszka w 2015-2016 roku. Wydaje się, iż proponowane treści oczekują jeszcze szerszej realności zbawczego dzieła spełnianego w specyfice ziemskiego pielgrzymowania. Ta prawda Bożego miłosierdzia jest ważnym znamieniem chrześcijańskiego życia i świadectwa, które jednak nie może przybierać tylko form charytatywnej posługi. Zresztą jest to specyfika jedyna typowa tylko dla chrześcijańskiej drogi powołania ochrzczonych. Jednocześnie jest to niezwykła szansa odkrywania i pogłębiania godności człowieka, tak w wymiarze stwórczym jak i zbawczym.

Ukierunkowanie problematyki miłosierdzia na doktrynę św. Alfonsa

de Liguori, zwanego „Doctor zelantissimus”, Doktora Kościoła (1871) daje wyjątkowe spotkanie i perspektywę wobec Patrona moralistów i spowiedników. Jest to bowiem refleksja wokół klasyki refleksji teologiczno-moralnej. Wydaje się jednak, że ona pozostaje ciągle aktualna, choć czasem jawi się jej krytyka. Jednocześnie zauważa się, iż często te głosy nie mają merytorycznej motywacji, a znaczone są czynnikami pozamerytorycznymi, szczególnie uwarunkowaniami zewnętrznymi, zwłaszcza kulturowymi. Raczej jest to negacja dla zasady, mody czy pewnego stylu. Więcej, faktycznie często jej krytycy nie znają tej alfonsjańskiej propozycji, albo tylko w stopniu budzącym poważne wątpliwości formalne oraz metodologiczne.

Wybitne autorytety, które prezentują w swych opracowaniach alfonsjańską wizję problematyki miłosierdzia jawią się jako znakomici badacze. Prezentują wszechstronną wiedzę oraz szeroką umiejętność analizy oraz syntezy. Swobodnie poruszają się w gąszczu piśmiennictwa św. Alfonsa de Liguori. Dają to gwarancję odpowiedzialności w analizach oraz formułowanych opiniach czy wnioskach.

Dobrze, że wskazano, iż o. Bernard Haring, w całej swej nowości i znacznej, jest jednak wiernym synem św. Alfonsa de Liguori. Ostatecznie duch założyciela wyzwalał szeroką otwartość, a jednocześnie wierność jego doktrynie i eklezjalności. Mimo pewnych trudności jakie przeżywał o. Bernard Haring to jednak nie przestał on kochać Kościoła i jego odpowiedzialności za jego dzieła ewangelizacyjne, wpisane w historię zbawienia, która ostatecznie jest historią miłosierdzia. Wydaje się nawet, że za Kościół ofiarował swoje cierpienia jesieni życia oraz doświadczeń eklezjalnych.

Szkoda, że nie podano w zbiorze choćby krótkiego curriculum vitae autorów poszczególnych tekstów. To zawsze jest ważnym zabiegem informacyjnym dla czytelników, który pozwala na czytanie tekstów w określonej opcji. Trzeba jednak zauważyć, że wszyscy autorzy są profesorami w Akademii Alfonsjańskiej.

Problematyka miłosierdzia pozostaje ciągle aktualnym oglądem człowieka, tak w relacji do Boga jak i innej osoby ludzkiej oraz siebie samego. Wydaje się, że myśl alfonsjańska jest tutaj ciągle aktualną i ciekawą propozycją analizy tego zagadnienia. Jak słusznie stwierdza S. Zamboni, rozprawa ta może być przydatnym narzędziem w refleksji wokół problematyki miłosierdzia (s. 8).

Dobrze, że redemptoryści dbają i pamiętają o swym założycielu oraz jego bogactwie spuścizny autorskiej. Jest to monumentalny dorobek, interdyscyplinarny i niezwykle interesujący. Jednak zwłaszcza problematyka

teologii moralnej jest szczególnie bliska św. Alfonsowi de Liguori. Po prostu jest on - w swoim czasie - twórczą syntezą tej problematyki. Wydaje się nawet, że po nim już nie pojawiła się podobna postać. Widać, że w jego piśmiennictwie ma także należy miejsce problematyka miłosierdzia, dziś jej echo można odnaleźć w bulli „Misericordiae vultus” papieża Franciszka.

Bp Andrzej F. Dziuba

Bp Ignacy Dec, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, t. 1 Rozważania filozoficzne, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”, Świdnica 2017, ss. 731.

Na początku *Metafizyki* wielki Arystoteles mówi, że rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem (*Genus humanum arte et ratione vivit*). Człowiek staje zatem każdego dnia wobec swoich potrzeb, problemów, trudności i zagrożeń uzbrojony, przede wszystkim w naturalną władzę poznawczą – w intelekt. Rozum jednak na polu toczącej się w nas nieustannej „walki” o prawdę nie zostaje sam, albowiem uzupełniany jest poprzez nadprzyrodzoną łaskę – poprzez wiarę. Wszak, jak czytamy w inwokacji encykliki Jana Pawła II, zatytułowanej *Fides et ratio* – „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” [FeR - *Wstęp*].

Dzięki tym szczególnym „atrybutom” człowiek potrafi nie tylko rozumnie kontemplować swoją naturę oraz sensownie ją opisywać, ale także stawiać czoła rozmaitym uwarunkowaniom i determinantom, które z niej wynikają. Potrafi również odważnie stawiać sobie najbardziej trudne, choć – w jakimś sensie – przecież podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji, pytania: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło?* Czy też pytanie o to: *Co czeka nas po tym życiu?*

Od czasu do czasu, a w chwili obecnej w sposób szczególnie nasilony i wieloraki, notujemy programowe podważanie i kwestionowanie pozycji rozumu ludzkiego, jego sprawności i kompetencji w opisie oraz rozumieniu prawdy o rzeczywistości. Jeśli, więc obserwujemy tak bezpardonowe „uderzenie” w ludzki rozum – to wydaje się, iż ta niepokojąca głos, tym bardziej, dotyczy skomplikowanego zagadnienia wiary, jej metafizyki, a nade wszystko poznawczo-upełniającej roli w procesie rozumienia człowieka i świata.

Naprzeciw takiej właśnie, filozoficznie niepokojącej diagnozie wychodzi pierwszy tom obszernej publikacji pióra bpa prof. Ignacego Deca – wieloletniego rektora *Papieskiego Wydziału Teologicznego* we Wrocławiu, a od 13 lat pierwszego ordynariusza diecezji świdnickiej – zatytułowany: *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary* – z porządkującym go podtytułem – *Rozważania filozoficzne*. Publikacja wydana została nakładem Wydawnictwa Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS” – i liczy, bagatela, 731 stron, budząc tym samym w czytelniku zrozumiały respekt. Wszak, już na pierwszy rzut oka widzimy, że mamy

tutaj do czynienia z filozoficznie dojrzałym *opus vitae* jej Autora, *opus* złożonym z kilkudziesięciu artykułów naukowych [zob. s. 5-6].

Jeszcze większy szacunek wobec osoby i intelektualnego dzieła bpa Deca, budzi fakt, że w tak trudnych i nieprzychylnych dla klasycznie uprawianej filozofii czasach, zdecydował się swój pokaźny zbiór artykułów, esejów oraz rozważań filozoficznych opatrzyć tytułem zaczerpniętym wprost z tekstu papieskiej encykliki, poświęconej precyzyjnym ustaleniom dotyczącym metafizycznych i epistemicznych zależności rozumu i wiary oraz ich demarkacjom.

Ten przemyślany zabieg – I. Dec, dodatkowo niejako „usprawiedliwia” już na wstępie (we wprowadzeniu do książki), czyniąc to w następujących słowach: „Przygotowując do druku tę pozycję książkową długo zastanawiałem się nad jej tytułem. Inspirację znalazłem w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* ogłoszonej 14 września 1998 roku. Pragnę przy okazji nadmienić, że niemalże cała moja działalność naukowo-dydaktyczna prowadzona była za czasu pontyfikatu Świętego Jana Pawła II, który [...] był moim najważniejszym przewodnikiem po drogach filozofii i teologii” [s. 6].

Taka autodeklaracja – dla wnikliwego czytelnika – to nie tylko wskazanie na „rodowód” intelektualny jej Autora, na jego sympatie filozoficzne, wiążące go nierozzerwalnie z myślą klasyczną, ale również jasne ukazanie kontekstów wieloletniej „filozoficznej drogi” Ignacego Deca. W naszej ocenie, posiada ona jeszcze inny, niezwykle istotny walor – sygnalizuje bowiem czytelnikowi, genetyczne powiazania Autora recenzowanego tutaj zbioru – z działającą w duchu realizmu metafizycznego i teoriopoznawczego – *Lubelską Szkołą Filozofii*. Powiazania takie, raz po raz, ujawniać się będą na kolejnych kartach tej publikacji oraz w toku uważnej lektury pomieszczonych w jej ramach studiów.

Próbując tematycznie dookreślić recenzowaną tutaj pozycję, należy nade wszystko skonstatować, iż rzeczona publikacja bpa Deca jest niewątpliwie owocem wieloletnich filozoficznych poszukiwań oraz studiów. Te zaś – jak z lektury książki wynika – zasadniczo koncentrują się wokół zagubionej „prawdy o człowieku” – ujmowanej we wszystkich możliwych swoich odsłonach. Innymi słowy, wpisują się w przestrzeń tzw. „antropologii adekwatnej”, gdzie „fenomen osoby” stanowi temat kluczowy oraz centrum wszelkich analiz.

Uwaga ta jednak nie powinna nikogo zbyt dziwić, albowiem wystarczy tylko spojrzeć na inne filozoficzne publikacje tegoż Autora – takie jak, chociażby: *Dwie antropologie* (Wrocław 1995), *Dlaczego miłość?* (Wrocław

1998), czy też wydaną drukiem, aż trzykrotnie (sic!) i pod znamionym tytułem: *Transcendencja człowieka w przyrodzie* (Wrocław 2011)¹ pracę habilitacyjną – aby się przekonać, że nie co innego, ale właśnie człowiek, stanowi centrum zainteresowań badawczych oraz filozoficznych pasji bpa Deca.

Taki też wydaje się być i metodologiczny zamysł wieloletniego rektora PWT we Wrocławiu, który ujawnia się w wewnętrznej strukturze recenzowanego tutaj zbioru, podzielonego na sześć osobnych bloków tematycznych. Warto jednak zauważyć tutaj pewną, zadziwiającą czytelnika prawidłowość. Otóż, mimo, iż Autor precyzyjnie dzieli swoje wieloletnie studia na osobne rozdziały, którym z kolei nadaje określone tytuły – wciąż dotyczą one „człowieka”. Głosa ta, paradoksalnie, dotyczy nawet tekstów, wydawałoby się na pierwszy rzut oka metafizycznych, które wypełniają dwa ostatnie rozdziały niniejszego dzieła.

I tak, rozdział pierwszy [s. 9-108], który nosi tytuł: *Z kręgu filozofii Jana Pawła II* – zawiera dziesięć tekstów będących intelektualnym pochyleniem się nad dziełem naukowym Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a także komentarzami jego myśli antropologicznej. Jest on również zachwytem nad samą sylwetką tego wybitnego uczonego, papieża oraz Polaka, którego – w jednym z pomieszczonych tutaj artykułów – bp Dec określa wymownie, jako niestrudzonego „Sługę Prawdy”.

Rozdział drugi [s. 109-218], zatytułowany: *Z kręgu filozofii klasycznej* – przenosi nas w klimat problemów i zagadnień metafizyki realistycznej, a więc swoistego „matecznika” oraz niewysychającego źródła filozoficznych inspiracji Autora całego zbioru. W centrum tych inspiracji stoi, nade wszystko „fenomen człowieka” – jego samodoświadczenie, transcendencja, samospelnienie, a także jego metafizyka. Proponowane tutaj rozwiązania odważnie sięgają do wciąż aktualnej myśli Akwinaty oraz niezgłębionego

¹ Publikacja ta posiada swoją wieloletnią historię. Jej pierwsze wydanie miało bowiem miejsce już w roku 1991 (Wrocław-Lublin), a więc dokładnie 26 lat temu. Wydana była wtedy pod nieco innym tytułem, a mianowicie: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej* – i stanowiła wówczas podstawę kolokwium habilitacyjnego (13. 06. 1991 r.) przeprowadzonego na KUL-u. Wydanie drugie to rok 1994, gdy książka ta ukazała się pod zmienionym tytułem (*Transcendencja człowieka w przyrodzie*), krócej formułującym zasadniczy problem pracy oraz lepiej pasującym do mentalności oraz percepcji współczesnego czytelnika. Wydanie trzecie – pochodzące z roku 2011 – jest wydaniem zmienionym i poszerzonym; co zostało wyraźnie zaznaczone, nie tylko w samym tytule, do którego dołączona została precyzacja: *Ujęcie Mieczysława A. Krąpca i kard. Karola Wojtyły* – ale także w układzie graficznym książki oraz w przeformułowanych, bardziej przejrzystych podsumowaniach rozdziałów.

bogactwa scholastycznego dziedzictwa filozofii. Pomieszczone w ramach tego rozdziału zbiór dziewięciu studiów antropologicznych wypełniają analizy i badania nad człowiekiem prowadzone w duchu „filozofii pierwszej”. Co ciekawe, badania te nie stronią także od ustaleń Stagiryty, na których, z kolei, swoją myśl filozoficzną budował św. Tomasz z Akwinu, nazywając ją arystotelizmem chrześcijańskim.

Trzeci blok rozważań [s. 219-348] – to publikacje Ignacego Deca, którym ich Autor nadał wspólny tytuł: *Wokół myśli Gabriela Marcela*. Łącznie jest ich osiem. Również i one, podobnie jak cała filozoficzna myśl Marcelowska, koncertują się na człowieku. *Homo viator* bowiem, jako naczelną kategorię antropologiczną, stanowi absolutne centrum myśli francuskiego dialogika i egzystencjalisty. Dużo światła, a także ciekawych intuicji w rozważania Marcelowskie wnosi tutaj swoista supozycja, czyli analiza bytu ludzkiego w wydaniu Gabriela Marcela, ujmowana jednakże z punktu widzenia ustaleń scholastycznej metafizyki człowieka. Zestawianie myśli antropologicznej Marcela i Tomasza, które pojawia się, raz po raz, niemal we wszystkich tekstach wypełniających niniejszy rozdział, stanowi niewątpliwie inspirujący materiał badawczy oraz punkt wyjścia dla bardziej szczegółowych rozważań, dotyczących adekwatnego opisu człowieka. Wzmaga także dalsze poszukiwania filozoficznie, czynione w celu uzyskania coraz bardziej wyczerpujących odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania egzystencjalne.

Wokół zagadnień antropologicznych [s. 349-516] – to tytuł rozdziału czwartego, który wydaje się być personalistyczną metafizyką człowieka – ujmowaną w duchu realizmu filozoficznego i rozpisaną na piętnaście głęboko filozoficznych tekstów. Nadto materiał tutaj zgromadzony stanowi niezwykle ciekawą „diagnozę” aktualnego stanu myśli nad człowiekiem wraz z ukazaniem rozmaitych niebezpieczeństw – wynikających z nieodpowiedzialnych uproszczeń oraz humanistycznych redukcjonizmów. Konstatacją tego bloku rozważań jest teza Autora zbioru, że «urojone sądy o rzeczywistości zawsze prowadzą do urojonej wizji człowieka oraz człowieczeństwa jako takiego» – a odnajdziemy ją bez trudu, w takich tekstach jak: *Człowiek i prawda o nim na przełomie stuleci i tysiącleci* [s. 426-434], *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [s. 464-478], czy też: *Redukcyjne wizje człowieka jako zagrożenie dla pokoju* [s. 479-487].

Rozdział piąty, pomimo iż bp. Dec opatrzył go nieco enigmatycznie brzmiącym tytułem: *Z kręgu współczesnych zagadnień filozoficznych* [s. 517-632] – *de facto* zawiera dwanaście studiów, które – co prawda – doty-

czą spraw związanych z analizą kultury i jej kryzysem, czy też skomplikowanego problemu metafizyki i granic ludzkiej wolności, źródeł rozmaitych totalitaryzmów, zagadnień politycznych i strategii światopoglądowych – obejmując także rozważania poświęcone zagadnieniom demarkacji takich rzeczywistości, jak nauka i religia oraz filozofia i teologia – to jednak, w gruncie rzeczy, ich wspólnym mianownikiem, jest nie kto inny, ale właśnie człowiek. Jest on tutaj dookreślany nade wszystko, jako byt wolny i rozumny, jako świadomy swego posłannictwa „twórca kultury” – jako *homo religiosus* i *capax Dei*. To bowiem człowiek buduje „świat polityki” i zań odpowiada, człowiek również odpowiada za przemiany myślowe i kulturowe prowadzące, bądź do gloryfikowania, bądź też marginalizacji pewnych obszarów ludzkiej aktywności (wiara, moralność, prawda, piękno oraz dobro). Człowiek, wreszcie, układa program rozwoju oraz tworzy *Filozofię dla Europy jutra* [zob. s. 621-631].

Recenzowany zbiór kilkudziesięciu studiów filozoficznych autorstwa pierwszego biskupa świdnickiego Ignacego Deca – zamyka rozdział szósty, noszący tytuł: *Z kręgu historii filozofii* [s. 635-728]. Blok ten zawiera dziewięć publikacji poświęconych popularyzacji myśli oraz dziedzictwa naukowego wybitnych postaci ze świata nauki, wśród których znajdziemy, m.in. pierwszą kobietę-filozofa, a zarazem jedną z „ikon” fenomenologii: Edytę Stein [s. 682-689], czy też wybitnego logika Innocentego Józefa Marię Bocheńskiego [s. 679-681], osobę wieloletniego wykładowcy filozofii na PWT we Wrocławiu – ks. Wiesława Gawlika, a także nieodżałowanej pamięci ks. prof. Józefa Majkę – filozofa i socjologa i ekonomistę [s. 690-700]. W rozdziale tym odnajdziemy także recenzje dorobku naukowego, w sprawie nadania godności doktoratu honorowego *Papieskiego Wydziału Teologicznego* we Wrocławiu – dwóm, wybitnym postaciom z polskiego „świata nauki” – ks. kard. prof. Marianowi Jaworskiemu oraz ks. inf. prof. Stanisławowi Kowalczykowi. Pierwszy z tych tekstów (2006 r.), pochodzi z czasów, gdy obowiązki oraz urząd rektora PWT we Wrocławiu pełnił ks. prof. Ignacy Dec. W drugim wypadku, o sporządzenie recenzji dorobku naukowego kandydata do godności doktora *honoris causa* – poproszono już osobę biskupa świdnickiego Ignacego Deca – a pisał się wówczas rok 2011.

Trochę szkoda, że w tak okazałym opracowaniu i zbiorze nie znalazł się (zapewne przez przeoczenie) choćby jeden tekst poświęcony osobie oraz myśli filozoficznej o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca – wieloletniego rektora *Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* oraz promotora doktoratu Autora recenzowanej tutaj publikacji, a także mocarza myśli i głównego ar-

chitekta tzw. *Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*. Uwaga ta, jest o tyle sensowna, że przynajmniej jeden taki tekst przecież powstał². Byłby on z pewnością ciekawym dopełnieniem oraz także jakimś bardzo osobistym „domknięciem” zamieszczonych w ostatnim rozdziale książki studiów z historii filozofii; historii – pisanej, przede wszystkim, przez człowieka i dla człowieka.

Pointując niniejszą recenzję opracowania *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary* oraz przechodząc do końcowych wniosków, należy jasno stwierdzić, że na jej kartach bp. Ignacy Dec ujawnia się nam jak wnikliwy badacz, skoncentrowany na metafizycznej prawdzie oraz skupiony i pochylony nad człowiekiem. Jest to uczony i badacz, dla którego bazą i podstawowym odniesieniem jest historyzm, maksymalizm, i nade wszystko optymizm teoriopoznawczy, których to perspektyw nauczył się, nie gdzie indziej, ale w *Lubelskiej Szkole Filozofii*. Tam bowiem nauczono go ujmować nie tylko człowieka, ale także całą rzeczywistość w perspektywie jej pierwszych i uniesprzeczniających ją racji – co widać, w niemal każdym, pomieszczonym w niniejszej pracy tekście.

Dlatego należy wyrazić graniczące z pewnością przekonanie, iż oddany w przez bpa Ignacego Deca, w ręce czytelników, zbiór artykułów i studiów – jest jego swoistą „autobiografią filozoficzną”. Mimo, iż teksty te – o czym na wstępie wspomina Autor – są efektem wcześniejszych badań i analiz i ukazały się już w różnych naukowych periodykach oraz pracach zbiorowych [zob. s. 6], ich dodatkowym – niekwestionowanym i już pozamerytorycznym – walorem jest fakt, że zebrane zostały i pomieszczone w ramach jednego tomu. Dzięki temu, choć pisane w różnym czasie, i na różne zapotrzebowanie – dziś stanowią filozoficznie zborną monografię. I, gdyby zastosować w trakcie samej już redakcji książki, nieco inny „klucz” ich porządkowania i enumeracji (np. chronologiczny zamiast tematycznego) dodatkowo odsłaniałyby one nie tylko wiedzę i warsztat naukowy I. Deca, ale także jego „dojrzewanie” i „filozoficzną drogę”. Wszystkie one bowiem nierozzerwalnie powiązane są z jego filozoficznym „kodem genetycznym”, ujawniającym się na każdym kroku, w programowym realizmie metafizycznym i wierności prawdzie nade wszystko.

Na końcu, zatem, pozostaje jedynie wyrazić nadzieję, że to obszerne filozoficzne dziedzictwo, w połączeniu z innymi opublikowanymi już pracami książkowymi, których autorem jest Ignacy Dec – wrocławski uczony,

² Zob. w związku z tym: I. DEC, *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja antropologii filozoficznej (zarys problematyki, (w:) Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, red. J. Tupikowski, Warszawa 2009. s. 15-28.

teolog, filozof, ksiądz oraz biskup świdnicki – doczeka się swego naukowego opracowania, w postaci ciekawych analiz i rozpraw akademickich, na które w pełni zasługuje.

Z niecierpliwością czekamy także na drugi tom zbioru zatytułowanego: *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary*, który – zgodnie z zapowiedzią Autora, zawierać będzie, tym razem, już studia z zakresu teologii. Cały też czas głęboko wierzymy, że to imponujące (bo policzone na dwa solidne tomy) opracowanie, nie jest ostatnim – filozoficznym oraz teologicznym słowem bpa prof. Ignacego Deca, ale jedynie próbą metodologicznej syntezy oraz demarkacji wcześniejszych naukowobadawczych dokonań. Zaś kontekstem tych „porządków” jest nie co innego, ale jedynie „okrągłe rocznice z kalendarza naukowo dydaktycznego”, które to – jak czytamy w *Słowie wstępnym* do książki – „zaczynamy obchodzić w drugiej połowie życia”. Wszak uczeni, a zwłaszcza „uczni-filozofowie”, nigdy nie przechodzą na emeryturę!

Ks. Piotr Mrzygłód

Bp Andrzej F. Dziuba. *Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa*. Wydawnictwo "Bernardinum". Pelplin 2016, ss. 224.

Niemal zawsze liczne refleksje podejmowane przez człowieka mają szerokie bogactwo obserwacji. To jest owa otwartość na otaczający i bliższy świat. Jednocześnie dokonują pewnych refleksji, które mają bogactwo wielorakich uwarunkowań. To zresztą jest swoistym namysłem, który ma wielokrotnie walory badawcze i niekiedy nawet odkrywcze.

Ta prawidłowość dotyczy także chrześcijaństwa. W swych wymiarach zewnętrznych poddawane jest badaniom i opisom. Jednak w tym przypadku trzeba zawsze mieć świadomość niepowtarzalnej specyfiki tej rzeczywistości. Bp Andrzej F. Dziuba proponuje taki namysł. Czyni to jako teolog moralista z pewnym ukierunkowaniem ku teologii moralnej życia społecznego. Aktualnie kieruje katedrą Historii Teologii Moralnej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem wielu książek, artykułów, szkiców i recenzji naukowych.

Prezentowane opracowanie otwiera wstęp (s. 5-7). Następnie książka podzielona została na sześć zwartych rozdziałów. Oto ich schematyczne tytuły: 1. "Jezus Chrystus drogą chrześcijaństwa" (s. 9-27); 2. "Kościół sakramentem Chrystusa, wspólnotą życia i nadziei" (s. 29-53); 3. "Ku odnowie wiary i świadectwa" (s. 55-84); 4. "Moralny sens życia społeczno-gospodarczego" (s. 85-118); 5. "Chrześcijaństwo wobec rzeczywistości politycznej" (s. 119-155); 6. "Ewangelizacja kultury i mediów" (s. 157-189).

Treściowo książkę zamyka krótkie zakończenie (s. 191-193 oraz "La responsabilita Cristiana – Riassunto" (s. 195-197). Z kolei zamieszczono jeszcze wykaz skrótów (s. 199), stosunkowo obszerną bibliografię (s. 201-222) i spis treści (s. 224).

Wydaje się, że same przywołane tytuły poszczególnych rozdziałów już dobrze wprowadzają w zawartość treściową książki. Autor dotyka w nich szczególnie ważnych bloków składowych namysłu nad chrześcijaństwem. Można byłoby je usystematyzować w dwie duże części, pierwsza trzy pierwsze rozdziały, a druga trzy pozostałe. Zresztą poszczególne rozdziały stanowią jakby pewne autonomiczne opracowania. Jednak ich pełne i bardziej pogłębione rozeznanie wymaga lektury całej książki oraz odniesień do wielu sfer dynamiki orędzia Ewangelii.

Autor zasadniczy tok swej analizy oraz refleksji opiera na nauczania Jana Pawła II. Umiejętnie wskazuje na rozwój jego doktryny, która oczywiście

znakomicie wpisuje się w nauczanie Kościoła i papieży. Tak obraz pozwala łatwo dostrzec specyfikę i dynamikę tego nauczania. Papieskie przesłanie stara się twórczo wpisać w bogactwo współczesnego człowieka i świata.

Generalnie chrześcijaństwo ma swoje perspektywy. Jest dla niego miejsce we współczesnej kulturze i cywilizacji. Jest wręcz oczekiwane jeszcze szersze jego oddziaływanie, choć niektóre instytucje programowo są mu niechętne, czy wręcz je zwalczają. Jest to wręcz światowy mechanizm, napędzany dużymi środkami materialnymi oraz wieloma płaszczyznami medialnymi. Wykorzystywane są tutaj wszelkie możliwe media, a zwłaszcza społecznościowe.

Jednocześnie świat stawia chrześcijaństwu liczne wyzwania. Chodzi nie tylko o historyczny wkład, a bardziej o "hic et nunc". Pytanie zatem o szanse spotkania chrześcijaństwa przez konkretne osoby, najlepiej w obrazie i życiu konkretnych osób czy grup oraz społeczności czy wspólnot. Wyzwania konkretyzacji przesłania ewangelicznego.

W tych perspektywach i oczekiwaniach oraz wyzwaniach nie można ulegać kreślonym wymaganiom społecznym, gospodarczym czy politycznym oraz kulturowym. Najważniejsze są pytania religijne, a jeszcze dokładniej wiary. Bez tego czynnika chrześcijaństwo nie spełni swoich zadań przemiany świata i budowania królestwa Bożego na ziemi, w sensie jak to określił sam Jezus Chrystus. W przeciwnym razie będą to rachuby tylko czysto ludzkie, a więc – z gruntu – zdane na niepowodzenie. Ten wątek wiary i nadziei jest szczególnie godny wskazania i podkreślenia. Jest on bowiem swoistym kluczem w rozeznawaniu innych fenomenów składowych szeroko pojętej posługi chrześcijańskiej.

Dynamika Bożego orędzia, widziana z perspektywy czasu i historii pokazuje jego ciągłą aktualność i zarazem zdolność do kreowania współczesności. Chrześcijaństwo ma ciągle coś do zaoferowania, także światu, który jest daleko, a nawet wręcz wobec niego obcy czy wrogi. Ewangelia niesie bowiem uniwersalne przesłanie, przystające do natury człowieka i stworzonych realiów świat, a w tym zwłaszcza społeczności ludzkiej, także współczesnej.

Słusznie pisze autor we wstępie: "Dlatego koniecznym jest stawianie pytań o miejsce Kościoła w świecie, jego obecność w kulturach i społecznościach pluralistycznych, a także jego tożsamość. Jednocześnie jest to sięganie do Jezusa Chrystusa i najgłębszej istoty społeczności ludu Bożego Nowego Przymierza" (s. 6). To jest próba systematyzacji perspektyw i wyzwań chrześcijaństwa "hic et nunc". Wydaje się, że w tym rozeznawaniu książka

bp. Andrzeja F. Dziuby może być bardzo przydatna.

Ważnym elementem omawianego stadium jest bibliografia, która wskazuje na bogatą bazę sięgającą do nauczania soborowego oraz papieskiego, a szczególnie Jana Pawła II. To tworzy znakomitą podstawę dla prowadzonych analiz badawczych i pozwala na bardzo odpowiedzialne stawianie tez oraz ich dowodzenie i twórcze uzasadnianie. Świadczy to o znakomitym rozeznaniu nauczania kościelnego. Widać zdecydowanie, że autor darzy szczególną sympatią, wręcz zaufaniem Jana Pawła II, co wydaje się zrozumiałe, jeśli wziąć choćby pod uwagę tematykę badawczą.

Z książki Biskupa Łowickiego wybrzmiewa pozytywne przesłanie i bogactwo zadań jakie winno podejmować współczesne chrześcijaństwo. Przecież jest ono – mimo wielu trudności i uwarunkowań zewnętrznych – ciągle żywotnym zadaniem i zobowiązaniem. Pozostaje tylko pytanie, jak w to dzieło angażują się poszczególni uczniowie Jezusa Chrystusa, a więc ochrzczeni, stanowiący Nowy Lud Boży. Wydaje się, że to zaangażowanie jest także szansą dla samego chrześcijaństwa. Świadcstwo ożywia i daje moce ożywcze osobom oraz wspólnotom.

Autor sugeruje, iż Kościół winien być wierny orędziu czynienia uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28,19). Zresztą dzięki tej obecności Chrystusa i asystencji Ducha Świętego, mimo największych przeszkód i trudności, prowadzić będzie Kościół dzieło zbawienia ludzkości szczęśliwie do końca (por. Mt 18,8; 28,20). To jest ów optymizm ewangeliczny, który także wybrzmiewa z prezentowanego opracowania.

Joseph La Sanche

J. Kudasiewicz, *Duch Święty i jego dary*, Wydawnictwo AA, ss. 120.

Duch Święty jest darem dla całego Kościoła, Jego działalność była szczególnie widoczna w początkowym okresie rodzenia się Kościoła, ale jest on darem także dla każdego chrześcijanina. Wszyscy chrześcijanie otrzymują wspólny dar Ducha Świętego podczas chrztu, ale każdy obdarzany też jest szczególnym charyzmatem. Jest ich wiele i nie można sporządzić wyczerpującego ich katalogu. Łatwiej dostrzec jakiś charyzmat, gdyż jest on bardziej widoczny, niż fakt obdarowania Duchem. Można otrzymać szczególny dar, a jednak nie posiadać miłości. Nie należy przeceniać spektakularnych darów Ducha Świętego, wszystkie mają znaczenie w Ciele Chrystusa i powinny służyć jedności i wzrastaniu Kościoła.

Obecności Ducha Świętego doświadczamy w Jego działaniu. Syn Boga objawił się w ciele ukształtowanym w łonie Matki i dlatego znamy Jego twarz. Kto czyta Ewangelię, może poznawać jej rysy. Skoro Bóg wskazał Go jako swego jedynego Syna, tym samym objawił nam swoją ojcowską twarz. Jest to najdoskonalsze objawienie Boga, dostępne jedynie tym, którzy wierzą w boskość Chrystusa. Ojcowska twarz Boga jest nam bliska, ponieważ została zakodowana w naszym sercu, gdy nas stwarzał na obraz i podobieństwo swoje.

Działanie Ducha Świętego poznajemy po owocach. Wymienia je św. Paweł w liście do Galatów: „Owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22—23). To po tych owocach poznajemy obecność i działanie Ducha Świętego w naszym sercu. Są to cechy człowieka współpracującego z Duchem Świętym.

Omówieniu tych i jeszcze innych kwestii związanych z rolą Ducha Świętego i jego darów służy opracowanie Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza. Na omawianą pozycję składają się dwie części: I - Duch Święty w życiu chrześcijanina (Na nowo odnaleźć Ducha Świętego; Chrześcijaństwo jest trynitarne; Miejsce Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim Jak otworzyć się na Ducha Świętego?; Odkrywanie Ducha Świętego), II - Dary i charyzmaty Ducha Świętego (Dary i charyzmaty Ducha Świętego; Dary Ducha Świętego; Bierzmowanie a Chrzest; Pojęcie i podział charyzmatów; Kryteria autentyczności charyzmatów; Sugestie katechetyczne).

Autor opracowania Książd Prof. Józef Kudasiewicz (1926-2012) był znanym i cenionym biblistą. Przez 25 lat kierował Katedrą Teologii Biblijnej

Nowego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. W 2012 r. Stowarzyszenie Wydawców Katolickich przyznało mu Złotego Feniksa za dzielne świadectwo kapłańskiego życia w czasach widocznej korozji wrażliwości religijnej. W jego bogatej spuściznie pisarskiej znaleźć można opracowania o Duchu Świętym. Przykładem mogą być następujące: *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawieni*, w: L. Stachowiak - R. Rubinkiewicz (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, Lublin 1983 oraz *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.

Zachętą do lektury prezentowanej książki mogą być trafne słowa samego jej autora w niej zawarte: „Często my, księża, ograniczamy chrześcijaństwo do nakazów i zakazów. Wspecjalizowaliśmy się w mówieniu o Dekalogu. Jednak należy pamiętać, że przykazania bez zakorzenienia w wydarzeniu zbawczym, w łasce i Duchu Świętym, pozostają zawieszane w próżni. Mówimy ciągle wiernym, czego Bóg od nich żąda, natomiast rzadko kiedy nauczamy o darach, którymi ich Bóg obdarzył w Chrystusie, jedynym Zbawicielu. Zdecydowanie większą zachętę do wyrzeczenia się grzechu jest jedno dobre kazanie o Trójcy Świętej niż mówienie cały rok o tym, czego Bóg żąda, np. od chrześcijańskich małżonków. Spłaszczyliśmy i spłyciliśmy chrześcijaństwo tylko do jednego wymiaru moralnego, a zagubiliśmy głębię Ewangelii. To jest największa „herezja” Kościoła polskiego”.

Problematyka darów Ducha Świętego jest bardzo bogata i została w książce Ks. J. Kudasiewicza przedstawiona w formie zaledwie krótkiego szkicu. Jednak można potraktować to jako zachętę do lektury i wykorzystania jej w duszpasterstwie, a zwłaszcza w katechezie. Całość zawartych w niej rozważań prowadzi bowiem do podania własnych sugestii katechetycznych. Nie tracą one nic ze swej aktualności także dla współczesnych czytelników.

Ks. Adam Skreczko

Piotr Mrzygłód, *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne*, Wrocław 2017, ss. 214.

Choroba i związane z nią cierpienie, a w dalszej perspektywie także i śmierć – to w zasadzie nic nowego. Rzec by można, temat uniwersalny i ciągle podejmowany. Zagadnienie to przecież – czy tego chcemy czy nie – wpisane jest w naszą egzystencję. W każdej chwili mogę bowiem zachorować, doświadczyć cierpienia czy umrzeć. I chociaż do tego momentu każdy z nas, w jakiś sobie właściwy sposób, dojrzewa – to mimo to, kiedy on wreszcie nastąpi (a przeważnie przychodzi nagle) zawsze pojawia się „za wcześniej” i „nie w porę”. Nikt z nas nie wie także, jak się naprawdę w takiej chwili zachowa.

Być może dlatego, nawet w otwartym dyskursie filozoficznym generalnie unika się tak trudnych i niewygodnych tematów. Zaś, jakby osobnym problemem jest to, że jako ludzie podświadomie lękamy się dochodzić, do kruchej granicy ludzkiej egzystencji. „Nieuleczalną chorobę i umieranie traktujemy więc jako sprawę bardzo osobistą, jako rzecz przykrą – niemal wstydliwą; jako temat niewłaściwy do poruszania w towarzystwie, budzący co najmniej mieszane uczucia, zażenowanie, jeśli nie nawet wprost odrazę” (s. 77).

Mimo to, i jakby na przekór współcześnie panującym trendom, Wrocławski Filozof – ks. Piotr Mrzygłód – podjął odważną próbę przeprowadzenia czytelnika po „kamienistej drodze” choroby, cierpienia i śmierci – dochodząc w swych badaniach niejako, aż do samego wnętrza bytu osobowego, do jego jestestwa. Analizy bowiem przeprowadzone w książce *Osoba w horyzoncie choroby cierpienia i śmierci* – upoważniły go do metafizycznego opisanie osoby ludzkiej jako „bytu wewnątrznie popękanego” (s. 79). Albowiem ujawniające się w dramacie ludzkiej egzystencji cierpienia i choroba mimo, iż są ewidentnymi brakami dobra (czyli biologicznego zdrowia), stanowią – *per paradoksum* – „stały i nieodłączny komponent metafizycznej kondycji tegoż człowieka” (s. 80). Zapewne dlatego Autor recenzowanej publikacji zachęca do odważnego wyjścia, poza jedynie empiryczne, tzn. zmysłowo-doświadczalne dociekania na temat choroby, cierpienia i śmierci – wszystko po to, aby udać się w swych analizach w kierunku doświadczenia religijnego, czyli osobowej relacji z Absolutem - Bogiem. Ta bowiem dopiero może usensownić to, co po ludzku sądząc, wydaje się być absurdem pozbawionym jakiegokolwiek sensu.

Recenzowana tutaj pozycja jest także udaną próbą adekwatnego opisanego „fenomenu” osoby ludzkiej z jej dramatycznymi – egzystencjalnymi – determinantami, tzn. „sytuacjami granicznymi”, którymi niewątpliwie są takie zjawiska, jak choroba, cierpienie oraz śmierć. Monografia autorstwa Piotra Mrzygłoda składa się ze *Wstępu*, *Zakończenia* oraz trzech rozdziałów (Rozdział I. *Elementy metafizyki osoby. Ontologiczne usytuowanie człowieka*. Rozdział II. *Antropologia choroby, cierpienia i śmierci*. Rozdział III. *Śmierć w odświeżeniu metafizycznej*. Poszczególne rozdziały pod względem metodologicznym oraz treściowym stanowią spójną i logiczną całość. Samo zaś dzieło zaopatrzone jest w bogatą bibliografię przedmiotową oraz w umożliwiający sprawną eksplorację indeks osób.

W swojej książce ks. Mrzygłód, sięgając do klasycznej filozofii udziela czytelnikowi antropologicznie doniosłych odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące tego: *Kim jest człowiek oraz jaki jest cel jego bytowania?* Odwołując się do spójnych ustaleń filozoficznych orzeka, że w swej najgłębszej istocie – osoba ludzka, od momentu swego poczęcia, aż do naturalnej śmierci – jest bytem *psychofizycznym*, czyli cielesno-duchowym. I choć prawdą jest to, że właśnie dzięki swemu ciału człowiek jest rozpoznawalny w świecie i niejako umiejscowiony jest w czasoprzestrzeni – to jednak dokładnie to samo ciało jakże wydatnie ogranicza jego wolność. Wszak to samo ciało choruje, cierpi i podlega procesom starzenia się i wreszcie biologicznej śmierci. Zapewne dlatego w dobie konsumpcyjnego stylu życia oraz nadmiernego akcentowania sfery cielesno-zmysłowej człowieka, właściwym wydaje się stanowczy postulat afirmacji jedności duszy i ciała. I takie też konstatacje, raz po raz, odnajdujemy na kartach publikacji *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci*.

Autor recenzowanej pracy słusznie zauważa, iż po raz pierwszy w historii myśli ludzkiej „aksjologią” choroby i cierpienia człowieka – i w ogóle ludźmi chorymi – zajęła się nie – jak wielu sądzi – myśl czy też tzw. medycyna Dalekiego Wschodu, nie kultura chińska, grecka czy rzymska, ale myśl judeochrześcijańska. Ta bowiem nie tylko formalnie ujmowała się za ludźmi chorymi, ale nade wszystko dostrzegała w nich szczególną, niepoliczalną wręcz osobową wartość. Dla chrześcijaństwa, które posiada swe korzenie w tradycji judaistycznej pierwszym „archetypem” cierpiącego chorego człowieka był nie kto inny, ale obarczony bólem i cierpieniem biblijny Hiob, zaś najdoskonalszym wzorem pokornego znoszenia niezawinionego niczym cierpienia Zbawiciel ludzkości – Jezus Chrystus (s. 95).

Stąd niezmiernie cenne jest ukazanie choroby i towarzyszącego jej

cierpienia, nie tylko jako osobistego dramatu człowieka, ale nade wszystko w kategoriach doskonalenia jego człowieczeństwa, w kategoriach metafizycznego i egzystencjalnego „dojrzewania” osoby ludzkiej. Ba! Nawet więcej, jako ujęcie całego spektrum egzystencji i opieki nad człowiekiem chorym w perspektywie ludzkiej godności. Wydaje się to szalenie ważne, zwłaszcza w czasach, gdy społeczeństwo starzeje się, a w naszym bliskim sąsiedztwie powstają domy opieki nad ludźmi starszymi, hospicja z opieką paliatywną. A niejednokrotnie naszym sąsiadem staje się, po prostu, samotny, schorowany – cierpiący na ciele i duchu – człowiek.

Niezwykle wciągająca jest lektura ostatniej części monografii Piotra Mrzygłoda poświęcona bezpośrednio skomplikowanej „metafizyce śmierci”, a więc nagłemu rozdzieleniu duszy od ciała; innymi słowy rozpadnięciu się nierozdzielnej, wydawałoby się, jak dotąd „dwujedni” jaką jest człowiek. Autor publikacji nazywa ten stan „dramatem”, i absolutnie nową sytuacją dla ludzkiej duszy (s. 164, 171). W tej przestrzeni, w dobie programowego niemal izolowania się od śmierci oraz tego wszystkiego, co się z nią wiąże, niezwykle cenny wydaje się być wniosek Autora, który stwierdza, iż śmierć rozumiana nie jako moment, ale jako „wydarzenie” – nie kończy wszystkiego, ale właśnie wszystko co najcenniejsze dopiero rozpoczyna. I mimo, że prawda o zmartwychwstaniu jest prawdą natury teologicznej (religijnej) i nie jest ona prawdą porządku filozoficznego, to jednak potraktować ją należy jako element niezwykle koherentny dla tomistycznej metafizyki człowieka, a tym samym całej chrześcijańskiej antropologii.

Kapitał jest również odważne przypomnienie prawdy, że dusza jest nieśmiertelna, tzn. nie podlega jakimkolwiek materialnym zmianom oraz biologicznym procesom starzenia się i umierania. Zatem unicestwić ją – a więc sprowadzić duszę do „nieistnienia”, do „niebytu” – hipotetycznie mógłby tylko Bóg-Stwórca, który to niegdyś cudownie wyprowadził ją do bytu. Przywołana tutaj prawda wskazuje nie tylko na właściwe miejsce człowieka w świecie bytów, ale także na jego transcendentną relację do Absolutu, relację nacechowaną „pragnieniem niekończącego się istnienia”. Wszak nikt z nas (co jest absolutnie ogólnoludzkim doświadczeniem) nie może sobie wyobrazić swego nieistnienia.

Jak widać podjęta w przedłożonej do recenzji książce tematyka jest szalenie złożona. Jednak warto zauważyć iż, fakt owej „złożoności” tematu wcale nie przeszkodził ks. Mrzygłodowi w świetnym poruszaniu się w znaczonym tytule publikacji problematyce. Dodatkowo Autor czyni to z ogromną delikatnością wyczuciem, a zarazem z wielkim znawstwem i ro-

zumieniem sytuacji osoby chorej i cierpiącej. Z drugiej strony, naturalna dociekliwość naukowca pozwala mu wyciągać cenne wnioski, które bywają niekiedy nader dosadne – podobnie jak i język samego studium. I tak, chorobę nazywa on często „skandalem” (s. 193), ciało: „biologicznym agregatem” (s. 73), samą śmierć: „sumą wszystkich ludzkich strachów” (s. 101), a zmarłego „bohaterem” (s. 112), estetyczne zaś „upiększanie” zmarłego – próbą haniebnego i brutalnego zakrzyczenia prawdy o „odchodzeniu” człowieka (s. 112).

Konkludując, należy stwierdzić, iż książka ks. Piotra Mrzygłoda *Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci* jest wielką pomocą w – nie tylko – emocjonalnym mierzeniu się z najtrudniejszymi sytuacjami egzystencjalnymi człowieka, ale również (a może właśnie nade wszystko) w intelektualnym (filozoficznym) dyskursie na temat choroby, cierpienia i śmierci. Uważne studium powyższej monografii pozwala bowiem lepiej rozumieć sytuację osoby chorej, i – w jakimś sensie – zaspokaja także potrzebę wiedzy o tym, co czekać nas może „po śmierci”, albo jak kto woli: „po życiu”. Myślę, że dzięki tym właśnie walorom recenzowana tutaj publikacja może być wysoce przydatną nie tylko dla osób biegle poruszających się w tematyce filozoficzno-teologicznej, ale także dla szerszej grupy odbiorców, np. studentów medycyny, pielęgniarstwa i opieki paliatywnej, a także w duszpasterstwie specjalistycznym. Adresowana jest ona bowiem potencjalnie do absolutnie każdego czytelnika. Wszak – niezależnie od tego, w co i jak wierzymy, co myślimy czy sądzimy na ten temat – wszyscy przecież kiedyś zachorujemy i umrzemy.

Ks. Wojciech Turowski

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

ARTYKUŁY

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Apologia ukryta w Słowie</i>	9
Andrzej Bielat OP, <i>Projekt apologetyczny czy konserwatywny? O Listach z podróży do Ameryki Henryka Sienkiewicza.</i>	21
Ks. Rafał Biniek, „ <i>Letzte Gespräche</i> “ als geistliches und theologisches „ <i>Testament</i> “ von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.	37
Ks. Mariusz Chrostowski, <i>O kryzysie chrześcijaństwa w pismach Leszka Kołakowskiego</i>	47

TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Ks. Stanisław Biały, <i>Troska kościoła polskiego o małżeństwa rozwidzione po opublikowaniu adhortacji apostołskiej amoris laetitia. Aspekt komunii świętej</i>	61
bp Andrzej F. Dziuba, <i>Orędzie jesieni życia</i>	77

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Ks. Stanisław Urbański, <i>Życie duchowe według bł. Bolesławy Lament</i>	95
Massimo Zorzin, <i>Edith Stein – il castello interiore</i>	111
ks. Paweł Żukowski, <i>Mariologia breve secondo San Bonaventura da Bagnoregio</i>	129

TEOLOGIA PASTORALNA

Ks. Mariusz Borys, <i>Etos twórcy w nauczaniu Jana Pawła II</i>	137
---	-----

- Ks. Mieczysław Olszewski, *Aktualność posłannictwa*
bł. Bolesławy Lament w świetle wyzwań duszpasterskich 151

HOMELIETYKA

- Ks. Wojciech Turowski, *Duch Święty a głosiciel słowa Bożego* 163

TEOLOGIA LITERATURY

- Emanuela Bednarczyk-Stefaniak, *Od bytu osamotnionego*
pogrążonego w rozpacz do bytu otwartego adorującego
eucharystyczny znak Obecności. Rozważanie na podstawie utworu
Romana Brandstaettera pt. Spotkanie w Emaus 187
- Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, *Obrazy sceniczne*
bł. Bolesławy Lament i ich przesłanie 205
- Ks. Stefan Radziszewski, *Supper in Milan (colours of betrayal*
in the view of Leo Perutz) 221

HISTORIA KOŚCIOŁA

- Marek Hałaburda, *Katalog rubrycel diecezji pińskiej 1926-1939*
znajdujących się w księgozbiornie Archiwum Diecezjalnego
w Drohiczynie 241
- Ks. Józef Łupiński, *The concubinage of St. Augustine* 261
- ks. Jan Mikrut, *Życie religijne katolików polskich w diasporze*
Imperium Rosyjskiego. Bolesława Lament i jej świadectwo życia
dla jedności Kościoła 281
- Krzysztof Sychowicz, *Apel sztokholmski III Sesji Światowej Rady*
Pokoju i akcja Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju jako element
walki władz komunistycznych z Kościołem rzymskokatolickim
w województwie białostockim 323
- Ks. Edward Walewander, *Osoby konsekrowane*
w życiu narodu polskiego 339

SPRAWOZDANIA

- Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec*. 351
- Ks. Mariusz Marszałek, *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Kanonistyczno-Teologicznej „Apostołowie Bożego Miłosierdzia” Wilno 17 września 2016 r.* 361
- Ks. Wojciech Turowski *Sprawozdanie z sympozjum homiletycznego – „Głoszenie słowa Bożego na peryferiach” Wigry – 24-26.09.2017 r.*. 371

RECENZJE

- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Alain Besançon, Współczesne problemy religijne, przekład W. Dłuski, Warszawa 2018* 377
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Chantal Delsol, Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność, przekład M. Chojnacki, Warszawa 2017.* 382
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Anselm Grün, Tomáš Halík, Winfried Nonhoff (red.), Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary, przekład M. Chojnacki, Kraków 2017.* 385
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Jacek Salij OP, Wiara i teologia, Poznań 2017* 387
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Dariusz Karłowicz, Polska jako Jason Bourne, Warszawa 2017.* 390
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *F. De Carlo, B. Moriconi, C. Laudazi, J. V. Rodriguez, L. J. Gonzalez, M. Herraiz Garcia, „Impara ad amare”. Il segreto della mistica in San Giovanni della Croce. Luis Jorge Gonzalez (ed.). Sesto Simposio Internazionale di Mistica al Teresianum, Ediciones Duruelo. Mexico 2010.* 393
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Gabriel Witaszek, Stefano Zamboni, La misericordia nella tradizione alfonsiana. Atti della Giornata*

<i>di Studio. Accademia Alfonsiana, Roma, 2 marzo 2016.</i> <i>Roma 2016 ss. 95.</i>	<i>398</i>
<i>Ks. Piotr Mrzygłód (rec.), Bp Ignacy Dec, Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu, t. 1 Rozważania filozoficzne, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”, Świdnica 2017.</i>	<i>402</i>
<i>Joseph La Sanche (rec.), Bp Andrzej F. Dziuba. Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa. Wydawnictwo “Bernardinum”. Pelplin 2016</i>	<i>409</i>
<i>Ks. Adam Skreczko (rec.), J. Kudasiewicz, Duch Święty i jego dary, Wydawnictwo AA</i>	<i>412</i>
<i>Ks. Wojciech Turowski (rec.), Piotr Mrzygłód, Osoba w horyzoncie choroby, cierpienia i śmierci. Szkice antropologiczno-metafizyczne, Wrocław 2017</i>	<i>414</i>

Table of contents

Introduction 5

ARTICLES

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, *Apology concealed in the Word* 9

Fr. Andrzej Bielat OP, *Apologetic or conservative project?
On the letters from a trip to America by Henryk Sienkiewicz* 21

Rev. Rafał Biniak, *"Last Testament: In His Own Words" as a spiritual
and theological testament of Joseph Ratzinger / Benedikt XVI* 37

Rev. Mariusz Chrostowski, *The crisis of Christianity in the writings
of Leszek Kołakowski*. 47

THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

Rev. Stanisław Biały, *The concern of Polish Church
about the divorced after the publication of the apostolic exhortation
Amoris Laetitia. The aspect of Holy Communion* 61

Bp. Andrzej F. Dziuba, *Life's Autumn* 77

SPIRITUAL THEOLOGY

Rev. Stanisław Urbański, *The spiritual life of Bl. Bolesława Lament* . . 95

Massimo Zorzin, *Edyta Stein – The spiritual fortress* 111

Rev. Paweł Żukowski, *The outline of Mariology according
to St. Banaventure from Bagnoregio* 129

PASTORAL THEOLOGY

Rev. Mariusz Borys, *The ethos of the creator in the teaching
of John Paul II* 137

Rev. Mieczysław Olszewski, *The validity of blessed Bolesława Lament's
message in the light of pastoral challenges* 151

HOMILETICS

- Rev. Wojciech Turowski, *The Holy Spirit and the preacher of God's word* 163

THEOLOGY OF LITERATURE

- Emanuela Bednarczyk-Stefaniak, *From the lonely, despairing to the open being adoring the Eucharistic sign of Presence. Study of Roman Brandstaetter's article entitled The meeting in Emaus*. 187
- Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, *Blessed Bolesława Lament's theatrical plays and their message*. 205
- Rev. Stefan Radziszewski, *Supper in Milan (colours of betrayal in the view of Leo Perutz)* 221

HISTORY OF THE CHURCH

- Marek Hałaburda, *The catalogue of ordoes of Pinsk diocese of 1926-1939 in the Drohiczyn Diocesan Archive* 241
- Rev. Józef Łupiński, *The concubinage of St. Augustine* 261
- Rev. Jan Mikrut, *The religious life of Polish Catholics in the Diaspora of the Russian Empire. Bolesława Lament and her testimony of life for the unity of the Church*. 281
- Krzysztof Sychowicz, *Stockholm appeal during the Third Session of World Peace Council and Polish Committee of Peace Defenders' action as an element of communist authorities fighting against Roman Catholic Church in Białystok province*. 323
- Rev. Edward Walewander, *Consecrated persons in the life of the Polish nation*. 339

REPORTS 351

REVIEWS 377

