

Wielka tajemnica wiary

ISSN 0239-801X

Kuria Metropolitalna Białostocka
Imprimatur 103/20/A z dnia 20.02.2020 r.

Spis 37 Rocznikow „Studiow 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: sekretariat@archibial.pl

Adres Redakcji:
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 91,
studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2019

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

37

2019

Wielka tajemnica wiary

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. dr Marian Strankowski, 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), ks. dr Paweł Tarasiewicz – Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA, 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. Przemysław Artemiuk - UKSW - Warszawa
Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński - prof. KUL - Lublin
Ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk – KUL – Lublin
Ks. dr Adam Filipowicz - UKSW - Warszawa
Dr Małgorzata Frąckiewicz – UwB – Białystok
Ks. dr hab. Józef Łupiński – prof. UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód - prof. PWT Wrocław
Ks. dr hab. Andrzej Najda – prof. UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB – Białystok
Ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki – WT UMK – Toruń
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski - UKSW - Warszawa

WPROWADZENIE

W Książce: „Wieczór się zbliża i dzień już się chyli”, kard. Robert Sarah podejmuje próbę teologicznej analizy współczesnych problemów z jakimi boryka się świat, Kościół, Europa, chrześcijanie. Kardynał uważa, „że nie zdajemy sobie sprawy, do jakiego stopnia cała kultura zachodnia jest naznaczona zblazowaną obojętnością na Boga, która rodzi smutek i brak nadziei. (...) Współczesny człowiek odrzuca adorację, by nie znaleźć swej najgłębszej radości w kimś innym, niż on sam. Skutkiem jest zawistna i smutna samotność”.

W trafnej diagnozie rzeczywistości autor widzi nadzieję w poszukiwaniu „Boga w ludzkim ciele”, który sam wyszedł nam na spotkanie. W dobie cyfryzacji, komunikacji sms, liczenia zysków, pomnażania kapitału, współczesny człowiek zapomniał, że ma duszę, że istnieją sprawy niewymierne, metafizyczne, duchowe, które ukazują tak naprawdę wielkość człowieka - humanitas, stanowią jego miarę. Współczesny człowiek zapomniał o swojej chrześcijańskiej tożsamości. Dlatego nauki teologiczne, przez swoją naukową refleksję, spełniają służebną rolę, by człowiek poznał prawdę o sobie samym, by nie był sam, aby nie był „naznaczony zblazowaną obojętnością na Boga”.

Oddajemy do ręki kolejny, 37. Tom Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża, w którym odnaleźć można interesujące artykuły, gdzie autorzy chcąc się przysłużyć ratowaniu „skorodowanej” współczesnej cywilizacji chrześcijańskiej ukazali piękno człowieka wierzącego, kimkolwiek on jest. Z przeszłości, dalszej i bliższej wydobyli ciekawe sylwetki zatroskane o wychowanie chrześcijańskie i krzewienie Bożych cnót, przewodników na ścieżce wiary. Ukazali istotę tożsamości chrześcijańskiej prowadzącej na spotkanie z Bogiem. Nie bali się pokazać osobowość tchórzliwą i grzeszną, która nie jest zdolna unieść wielkość orędzia Jezusa z Nazaretu.

Obecny rok duszpasterski poświęcony jest tematyce eucharystycznej – „Wielka tajemnica wiary”. Przekazany, kolejny, tom Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża niech będzie wsparciem w działalności duszpasterskiej, w ukazywaniu świadków wiary w moc, jaką daje tajemnica Eucharystii.

Redakcja dziękuje autorom artykułów aktualnego numeru Rocznika, jednocześnie zaprasza do przygotowania kolejnych publikacji po-

święconych tematyce Eucharystii, jako tajemnicy celebrowanej, bowiem hasło duszpasterskie 2021 r. będzie brzmiało: „Zgromadzeni na świętej wieczerzy”.

Redakcja

KS. TADEUSZ SIEWKO

ŚWIADECTWO JAKO ZNAK OBJAWIENIA I MOTYW WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. PERSPEKTYWA FUNDAMENTALNOTEOLOGICZNA

Treść: Wstęp; 1. Próba definicja pojęcia „świadectwo”; 2. Nowotestamentalne rozumienie świadectwa; 3. Świadectwo w pierwotnym kościele; 4. Teologia świadectwa-męczeństwa; Zakończenie.

Wstęp

Papież Franciszek często w swoich wypowiedziach zwraca uwagę na wartość, zwłaszcza ewangelizacyjną, chrześcijańskiego świadectwa. Wiary nie można dotknąć zmysłami, można jedynie zobaczyć świadectwo ludzi, którzy spotkali Boga. To właśnie to spotkanie stanowi fundament wiary katolickiej, dlatego też samo pojęcie świadectwa ma bardzo duże znaczenie w teologii fundamentalnej, która ukazuje racje, dla których warto zawierzyć Chrystusowi. Jednakże w historii Kościoła najważniejszym świadectwem było świadectwo męczenników, którzy potwierdzili swoje wyznanie wiary przelewając własną krew. W tym krótkim artykule spróbuję ukazać biblijne znaczenie „świadectwa” oraz jak jego znaczenie ewoluowało w kierunku „męczeństwa”. Na koniec spróbuję ukazać, na podstawie nauczania Jana Pawła II, jakie znaczenie ma „świadectwo-męczeństwo” dla rozwoju Kościoła i samorozumienia jego misji.

Ks. Tadeusz Siewko – ur. w 1990 r., doktorant Teologii Fundamentalnej na Uniwersytecie Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, od 2016 r. - ksiądz diecezji warszawsko-praskiej. W czerwcu 2016 roku obronił pracę magisterską z historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie pt. „Życie i działalność błogosławionego Iwana Słeziuka”, która opisuje życie podziemnego biskupa greckokatolickiego na radzieckiej Ukrainie. Praca ta ukazała się w 2019 r. w przekładzie na język ukraiński.

1. Próba definicja pojęcia „świadectwo”

Czym jest świadectwo? Za Słownikiem języka polskiego możemy wyróżnić następujące znaczenia:

- 1.)«dokument stwierdzający pewien fakt lub prawo do czegoś»;
- 2.)«dowód istnienia czegoś»;
- 3.)«potwierdzenie czegoś przez świadka».

Świadectwo ma zatem znaczenie zarówno prawne (pp. 1. i 3.), jako dowód istnienia pewnego faktu prawnego, jak i naukowe, „potwierdzenie zgodności ze stanem rzeczywistym”. Mówi więc o rzeczywistości, której nie jesteśmy w stanie bezpośrednio doświadczyć, lecz musimy uznać jej istnienie na skutek przedstawionych dowodów lub zeznań wiarygodnych świadków. Pozwala nam doświadczyć rzeczywistości ukrytej w danym momencie lub niedostępnej przez bezpośrednie poznanie.

Według Słownika języka polskiego „świadectwo” posiada trzy płaszczyzny znaczeniowe, które wzajemnie się przenikają, a także miejscami pokrywają. W pierwszym znaczeniu, możemy je nazwać świadectwem w sensie prawnym, to „dokument stwierdzający pewien fakt lub prawo do czegoś”, świadectwo szkolne, świadectwo (dziś raczej mówimy: akt) urodzenia czy nawet dowód osobisty jako świadectwo tożsamości. Drugie znaczenie odnosi się do przedmiotu lub też faktu stanowiącym dowód czegoś, np. piramidy są świadectwem geniuszu myśli technicznej ich budowniczych lub też *Dzieje duszy* są świadectwem głębokiego życia duchowego św. Teresy z Lisieux. W trzecim znaczeniu jest to po prostu zeznanie świadka, który widział daną rzecz lub w inny sposób upewnił się, co do opisywanej rzeczywistości.

Teologia, w odróżnieniu od nauk empirycznych, nie posługuje się doświadczeniem w sensie naukowym tzn. nie ma możliwości «wywoływać lub odtwarzać zjawiska w sztucznych warunkach». Boga nie można zmierzyć ani zważyć. „Bóg jest duchem” (J 4,24), należy więc Go poznawać na płaszczyźnie duchowej, która nie jest bezpośrednio dostępna dla nauki. Jednakże można oprzeć się na świadectwie, czyli na zeznaniach tych, którzy doświadczyli spotkania z Bogiem lub w inny sposób przekonali się o istnieniu tej rzeczywistości. Świadectwem też mogą być rzeczy lub wydarzenia, które wskazują na istnienie Boga oraz tego wszystkiego, co sam zechciał o sobie objawić człowiekowi. Świadectwo jest zatem formą przekazu Objawienia Bożego człowiekowi.

Chrześcijaństwo opiera się na świadectwie tych, którzy spotkali Boga, co więcej, chrześcijaństwo rozwija się dzięki tym, którzy Boga spotkali i świadczą o Nim swoim życiem umożliwiając innym również spotkanie z niewidzialnym Stwórcą. Pismo Święte jest zapisem świadectw czyli niezliczonych spotkań Boga z różnymi ludźmi, podczas których Bóg objawiał im siebie. Możemy śmiało powiedzieć, że chrześcijaństwo jest nie tyle religią księgi, co świadectwa, jest religią świadków, gdyż poznanie prawdy – świadectwa na temat działania Boga w świecie domaga się osobistej odpowiedzi człowieka nie tylko przez zmianę światopoglądu, ale także przez życie zgodne z przyjętymi zasadami. Świadek zaś jest tym, który to świadectwo poznał, przyjął i żyje zgodnie z nim.

W Starym Testamencie świadectwo było pojmowane prawniczo jako uzasadnienie stanu prawnego i dotyczyło oskarżenia, obrony lub poświadczenia kontraktu. Świadkiem mógł być człowiek lub przedmiot. Zwłaszcza dwie kamienne tablice z Dekalogiem złożone w Arce Przymierza nazywane są często w Piśmie Świętym Świadectwem, świadczą bowiem o zawarciu przymierza między Bogiem a Izraelem, stanowią świadectwo obowiązków Izraela względem Boga. Prawo nakazywało weryfikować świadków, pomimo to zdarzały się uchybienia, np. fałszywi świadkowie zeznający w procesie Jezusa. Choć wymagano od świadków wysokich kwalifikacji moralnych, to fałszywe zeznawanie było o tyle prostsze, że w starożytnym Izraelu stosowano zasadę domniemania winy, czyli to oskarżony musiał przed sądem wykazać swoją niewinność. Karą za krzywoprzysięstwo w sądzie było doświadczenie takiej kary, na jaką został skazany niesłusznie oskarżony. Zeznania niewolników i kobiet nie były brane pod uwagę.

2. Nowotestamentalne rozumienie świadectwa

Słowo to odpowiada greckim terminom: μαρτυρία, które w Nowym Testamencie występuje 37 razy oraz μαρτύριον, które występuje tamże 20 razy a które oznaczają po prostu świadectwo. Pierwszy termin występuje głównie w pismach janowych (ewangelia, listy i apokalipsa – łącznie 30 razy), ponadto możemy go spotkać w Ewangeliach św. Marka i Łukasza, gdzie występuje przy okazji procesu przeciwko Jezusowi jako termin prawniczy oznaczający świadectwo złożone przez świadka w sądzie. Jan Apostoł zaznacza już w prologu swojej Ewangelii, że Jezus przyszedł jako świadectwo (czy też świadek), aby zaświadczyć o światłości. Tym, który zaświadcza o posłannictwie Jezusa, jest Jan Chrzciciel (J 1, 15.19). Z kolei μαρτύριον

jest używane przez synoptyków oraz św. Pawła jako doświadczenie, które dotyka człowieka, zwykle mocno wpływając na jego życie. Nazywa się także w ten sposób tablice Dekalogu.

Termin świadek (łac. martyr, od gr. μάρτυς) w Biblii oznacza przede wszystkim Boga, który sam daje świadectwo o sobie objawiając się człowiekowi najpierw w swoim stworzeniu (KKK 286), następnie przemawiając do narodu wybranego (KKK 287, Hbr 1,1), a w końcu przemawiając do człowieka przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa (Hbr 1,2). To On jest tym, który jest świadkiem naocznym, bo widział Boga-Ojca. Kto poznał Jezusa, poznał także i Ojca (J 14,6.7.10.11). To Ojciec posłał Jezusa, świadczą o tym dzieła, które Chrystus dokonuje (J 5, 36. 14, 11) a także Pisma proroków (J 5, 39.46). Sam Jan Chrzciciel wskazuje na Jezusa jako na „Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata” (J 1,29.36), to on daje pierwsze świadectwo o Chrystusie (J 1,19). To na Jezusie wypełniają się proroctwa Starego Testamentu (Mt 26,54.56. Mk 14,49. 15,28. Łk 4,21. J 7,42. 13,18. 19,28.36.37).

Chrystus daje świadectwo o Bogu, którego też nazywa Ojcem. Kilkakrotnie mówi, że widział Ojca i zna Ojca, co więcej, „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”(J), Mesjasz przychodzi w Jego imieniu. Ponadto Jezus jest świadkiem prawdy (J). Prawdziwość Jego świadectwa poświadczana jest (1) przez Ojca, (2) proroctwa Starego Testamentu, a także (3) Jego dzieła. Ostatecznym jednak znakiem potwierdzającym prawdziwość Jego słów będzie „znak Jonasza” - męczeńska śmierć Jezusa na krzyżu, która będzie wypełnieniem proroctw ST o mesjaszu, oddaniem chwały Ojcu, daniem świadectwa prawdzie, jak również wypełnieniem woli Ojca, które sam Chrystus zapowiadał trzykrotnie Apostołom.

Świadectwo Jezusa jest zatem nie tylko złożeniem zeznań o pewnych wydarzeniach, lecz przede wszystkim samoobjawieniem się światu, jest świadectwem najwyższej rangi zarówno w sensie ontycznym (objawieniem osoby Boga światu), jak i moralnym (przypieczętowanym własną krwią).

Jego najważniejszymi świadkami są Apostołowie – to nie tylko ci, którzy rozmawiali z Jezusem, ale również przyjęli Jego naukę, uwierzyli Jego słowu i proroctwom ST o mesjaszu (J 2,22). To ich wybrał Jezus na głosicieli Ewangelii (Mk 16, 15). Nie są więc tylko biernymi widzami opisywanych wydarzeń, lecz ich czynnymi uczestnikami, rodzajem świadka koronnego. To przede wszystkim im ukazywał się Jezus po zmartwychwstaniu, oprócz nich tylko innym wierzącym (kobietom, uczniom), nigdy zaś Faryzeuszom czy Żydom, którzy z Nim dyskutowali przed męką, lecz nie przyjęli Jego nauki. Apostołowie są więc nie tylko prostymi przekazicielami faktów, lecz

także ich pierwszymi interpretatorami. Zresztą to prawo dał im sam Jezus, który obiecał im Ducha, który „doprowadzi [apostołów] do całej prawdy” i „oznajmi im rzeczy przyszłe” (por. J 16,13). Prawdziwość głoszonej przez nich Ewangelii jest potwierdzana „znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,20).

Za M. Ruseckim możemy wyróżnić świadectwo typu Janowego i świadectwo typu Pawłowego. Jan bardzo mocno podkreśla, że świadczy o tym, co osobiście widział, czego dotyczyły jego ręce. Jest to sprawozdanie naocznego świadka, który był przy opisywanych zdarzeniach, dotyczą one obiektywnych faktów, rzeczywistości historycznej. Natomiast Paweł nigdy z Jezusem przed mistycznym doświadczeniem pod Damaszkiem nie rozmawiał. Podkreśla znaczenie poznania duchowego (2 Kor 5,5) pisząc, że „jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16). Apostoł z Tarsu daje więc prymat poznaniu wewnętrznemu Chrystusa, przez wiarę. Ten rozwój rozumienia postaci świadka świetnie widać w pismach św. Łukasza. Według niego świadkami Jezusa są Apostołowie, którzy uczestniczyli w Jego życiu, słyszeli Jego naukę, widzieli znaki, które czynił (Dz 1,21n; 10,39) i spotkali Go po zmartwychwstaniu (Dz 10,41; 13,30-32). Misję głoszenia otrzymali bezpośrednio od Pana (Łk 24,46-48; Dz 10,41), który też udzielił Ducha Świętego (Łk 22, 49; Dz 1,8), a dzięki Niemu zrozumienie przeżytych wydarzeń oraz rozumienia Pisma (Łk 24,45n). Apostołowie, jako uczestnicy tych wydarzeń, nie tylko potwierdzają ich realność, lecz przede wszystkim ukazują prawdziwość zbawczego działania Boga. Łukasz używa terminu „świadek” także do św. Pawła (Dz 22,15.20) pokazując ostatecznie, że mistyczne spotkanie z Jezusem przez wiarę jest równie wiarygodne, jak wybór Dwunastu przez Chrystusa.

Zadaniem Apostołów jest przekazywać to spotkanie. Jak pisze św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* „U początku naszej wiary znajduje się spotkanie, jedyne w swoim rodzaju, które oznaczało odsłonięcie tajemnicy przez wieki ukrytej, teraz jednak objawionej.” Świadectwo, które przekazali nam Apostołowie, dotyczy zarówno relacji o rzeczywistych wydarzeniach, jak również ich osobistego spotkania z prawdą objawioną. Od momentu powołania Szawła na Apostoła środek ciężkości przesunął się z relacji naocznego świadka na relację o osobistym spotkaniu z osobą Słowa Wcielonego. Paweł wprawdzie nie odrzuca wcale relacji naocznych świadków, wręcz odwołuje się do nich: „Przekazałem wam na początku, co przejąłem” (1 Kor 15,3), jednak w wielu miejscach zdaje się odwoływać bardziej do

własnego spotkania z Chrystusem (np. 1 Kor 11,23 „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem.”). Nie mniej, samo przekazywanie dla Pawła wydaje się równie ważne: „Pochwalam was, bracia, za to, że we wszystkim pomni na mnie jesteście i że tak, jak wam przekazałem, zachowujecie tradycję.” (1 Kor 11,2) Można więc powiedzieć, że już w pierwotnym Kościele te obydwie wymiary świadectwa – Janowy i Pawłowy – są ze sobą ściśle splecione. Apostołowie są świadkami nie tylko z powodu osobistej znajomości z Panem, ale przede wszystkim dlatego że przyjęli Jego naukę, zmienili dla niej swoje życie i żyją według wymagań Ewangelii, starając się naśladować Jezusa. Dochodzimy tutaj do uniwersalnej koncepcji świadka chrześcijańskiego. Jest nim człowiek, który:

osobiście spotkał Chrystusa jak Apostołowie i uczniowie Pańscy lub opiera się na ich świadectwie,

uznaje za prawdziwą całą naukę, którą przekazał Jezus,
stara się Go naśladować.

3. Świadectwo w pierwotnym kościele

O ile w Nowym Testamencie terminy „świadek”, „świadectwo” nigdy nie mają kontekstu męczeńskiego, o tyle pierwotny Kościół odnosi ten termin wyłącznie do osób, które za wyznawane poglądy oddały życie. Skąd nagle wzięło się takie rozumienie świadectwa? Dlaczego świadek staje się tożsamy z męczennikiem? Okazuje się, że w tym punkcie chrześcijaństwo nawiązuje do pojęcia świadectwa znanego z filozofii greckiej. Pojawia się tam postać filozofa, człowieka, który umiłował i odnalazł w swoim życiu mądrość, według niej żyje, co więcej, jest za nią gotów nawet oddać swoje życie. Obszernie opisuje tę kwestię współczesny filozof, D. Karłowicz: „Cokolwiek sądzić o powodach [ich] decyzji, był to wybór czytelny dla wszystkich, którzy wychowali się na metaforze jaskini oraz legendzie procesu Sokratesa. Kim jest mędrzec, jeśli nie świadkiem zdającym sprawę z tego, co widział na własne oczy? Czy świadek nie występuje przed sądem jako reprezentant rzeczywistości znajdującej się poza zasięgiem naszego doświadczenia, jako jej – jak mawiał Epiktet – ambasador czy posłaniec? I wreszcie: czy na jego życie nie czyhają przeciwnicy prawdy («gdyby tylko mogli..., na pewno by go zabili?»)? Tak, z pewnością kategoria świadectwa mocno przemawiała do filozoficznej wyobraźni antyku. Rzecz jasna, nie wynika stąd, iż teologię męczeństwa można sprowadzić do tradycji filozofii pogańskiej. Jeśli jednak należy strzec się pokusy redukcjonizmu, to warto również pamiętać, że teoria i praktyka świadectwa

śmierci nie powstała w filozoficznej próżni. Trudno wątpić, że dla wielu starożytnych myślicieli męczeństwo stanowiło odpowiedź na podstawowe problemy filozofii antycznej. Jego filozoficzna interpretacja nie była nadużyciem ani na gruncie filozofii, ani chrześcijaństwa.” Filozof jest więc tym, który zdaje relację, daje świadectwo temu, co widział i słyszał, jego życie jest emanacją prawdy, którą poznał. I jeśli, jak pisze D. Karłowicz, charakterystyczną cechą bóstwa dla starożytnych Greków jest nieśmiertelność i wszechwiedza oraz mądrość, to cechy te dla człowieka nie są całkowicie nieosiągalne. Człowiek „może zostać bogiem już nie po śmierci, ale jeszcze za życia”. „Odkrycie boga jest więc odkryciem natury człowieka – odsłania to, czym trzeba się stać, by urzeczywistnić swój *telos*.” Zadaniem człowieka jest więc upodobnić się do boga, to znaczy stać się sprawiedliwym i pobożnym, i nie stracić rozsądku. „Upodobnienie do boga jest bowiem programem całkowitej konwersji, która nie może się dokonać z lekceważeniem najwyższych, a więc poznawczych możliwości człowieka.” Podobieństwo boże zakłada z jednej strony doskonałe poznanie rzeczywistości, „istoty istotnie istniejącej”, z drugiej życie według cnoty, czyli zgodne z tym, co poznał rozum. „Bóstwo stanowi więc wezwanie do przemiany obejmującej wszystkie aspekty ludzkiego bytu, zachętę do odzyskania udziału w koniecznej, powszechnej, i niezmiennej harmonii rzeczywistości duchowej.” Niestety, filozofia nigdy w pełni tego ideału nie osiągnęła, gdyż „życie będące nieprzerwaną kontemplacją przekracza możliwości człowieka”. Jednak niespełnione ambicje filozofii podjęło chrześcijaństwo. Dla starożytnych przekaz śmierci męczeńskiej uczniów Chrystusa był bardzo czytelny. „Z uwięzionym Sokratesem chrześcijan łączą nie tylko więzienie i kajdany i nie tylko zgoda, że ten ponury los stanowi metaforę sytuacji człowieka sprawiedliwego, ale również przekonanie, że stały wysiłek przygotowania do śmierci jest najwłaściwszym sposobem życia.” Filozofia, którą starożytni rozumieją jako umiejętność dobrego życia, odnajduje w męczeństwie swoje wypełnienie. Nie chodzi tu o to, żeby męczennik odchodził z tego świata w chwale, podziwiany przez współwyznawców i potomnych, lecz by w pełni urzeczywistnił w swoim życiu cel, aby dopełnić „dzieła miłości”. Męczennik przez swoją postawę udowadnia wyższość tego, co Bóg uważa za godne chwały, co płonie miłością ku Niemu, nad tym, co ludziom wydaje się za ważne a co jest tylko „ułudą ludzkich mniemań”. W ten sposób świadczy o wyższości „objawionej przez Boga nauki nad zawodnymi, ludzkimi mniemaniami”. Dla chrześcijan jest to najlepszy z dostępnych argumentów. Jest możliwy do odrzucenia, jednak z drugiej strony staje się wiarygodny w takim samym stopniu, jak wiarygodny obraz świata przedstawiają

nam nasze zmysły. Dla każdego więc, kto widział męczennika staje się jasne, że nie tyle sama jego śmierć mówi o Chrystusie, ile przyczyna, dla której go zabito. Przez sam fakt dobrowolnego oddania życia za wiarę potwierdza tym samym, że nie tylko deklaruje wiarę w zmartwychwstanie umarłych, ale ukazuje ją na własnym przykładzie. Jego życie i śmierć stają się świadectwem istnienia innej rzeczywistości, której męczennik już doświadczył, dlatego może iść śmiało tą drogą. Świadek doskonale utożsamia się ze swoim Zbawcą, dlatego, jak mówi św. Cyprian „Chrystus w nim mieszka”. Męczennik „wydaje się być postrzegany jako zmysłowa manifestacja Ducha. Będąc już kimś z innego porządku, ukazuje-dowodzi istnienia rzeczywistości, którą głosi nauka chrześcijańska.” Archetypem śmierci dla uzasadnienia własnych poglądów jest dla pogan śmierć Sokratesa, dla chrześcijan zaś – krzyż Jezusa Chrystusa. Nikomu też przed Chrystusem nie udało się pociągnąć za sobą tak wielu świadków, którzy własną krwią potwierdziliby głoszoną naukę. Ich doskonałe świadectwo stawało się przyczyną nawróceń kolejnych wiernych. Zdaniem filozofa Karłowicza „prawda przychodzi do nas za pośrednictwem ludzi. Świadek, doskonały konwertyta, stanowi rodzaj prześwi-tu, przez który w świecie zmysłowym ukazuje się rzeczywistość kryjąca się poza postacią zjawisk. Świadectwo jest więc rodzajem odsłonięcia czy ukazania (*apodeiksis*) rzeczywistości duchowej. Świadek jest bowiem w jakimś stopniu tożsamy z przedmiotem swojego świadectwa, jest on poniekąd tym, o czym świadczy”. Zobaczmy, że w takim kontekście zupełnie inaczej brzmią słowa Tertuliana: „krew świadków (tzn. męczenników) staje się nasieniem nowych chrześcijan” - chrześcijaństwo może wzrastać, ponieważ ludzie widzą świadków zmartwychwstałego. Męczennicy są konieczni w każdym pokoleniu, aby ukazać współczesnym właściwy cel i sens chrześcijańskich dążeń, to w nich możemy zobaczyć i dotknąć samego Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem.

I tu dochodzimy do sedna naszych rozważań. Męczennikiem zostaje się nie ze względu na sposób śmierci, czy wymyślność zadawanych tortur, ale przez fakt, że umiera się dla Chrystusa, w ten sposób doskonale Go naśladowując. Męczeństwo jest więc, jak pisze o. Salij, „szczególną formą realizacji powszechnego obowiązku uczniów Chrystusa: naśladowanie Go w przyjmowaniu krzyża (por. Mt 10, 38. 16, 24 itd.)”. Krzyż, jako symbol zła, cierpienia, śmierci, nie został stworzony przez Boga, raczej został przez Niego dopuszczony jako owoc grzechu pierworodnego. Wydaje się, że w świecie doczesnym nie ma on sensu, co więcej, jest przekleństwem (por. Ga 3, 13), gdyż kładzie kres wszelkim ludzkim planom, ambicjom, działaniom, w pe-

wien sposób sprawia, że ludzkie dążenia stają się bezcelowe, tracą zupełnie swój sens. Dopiero Chrystus pokazuje nam, że dźwiganie krzyża ma sens, który ujawni się w pełni w perspektywie eschatologicznej. O ile grzech nas podzielił i oddzielił zupełnie od Boga, o tyle Jezus biorąc na siebie to całe zło grzechu nie ucieka przed nim, lecz trwa w pełni miłości do Boga i każdego człowieka. O ile normalnie egzekucja skazańca przez ukrzyżowanie była nie tyle końcem sądu, co przedłużeniem go – nieszczęśnik w męczarniach przeklinał dzień swoich narodzin, wyrzekał się swoich idei czy też w milczeniu okazywał pogardę swoim oprawcom – na krzyżu Chrystusa było odwrotnie. On do końca na nim trwał nie nienawidząc, ale jeszcze bardziej ukazując miłość tak Ojcu, który się przed Nim ukrył (Mt 27, 46. Mk 15, 34), jak również innym ludziom, zwłaszcza tym, którzy byli w pobliżu („Dziś ze Mną będziesz w raju” Łk 23, 43; „Oto Matka twoja.” J 19, 27). „On nawet na krzyżu potrafił kochać Boga i ludzi miłością czystą, bezinteresowną i całoosobową.”

4. Teologia świadectwa-męczeństwa

Teologią męczeństwa w naszych czasach bardzo często zajmował się Jan Paweł II ujmując ją jako dowód miłości, potwierdzenie ludzkiej godności, drogę do prawdy i wezwanie ekumeniczne.

Dowód miłości

Naśladowanie Chrystusa w niesieniu krzyża polega właśnie na naśladowaniu Jego wytrwałości w miłości. Nie jest trudno kochać tych, którzy nas kochają oraz wtedy, kiedy wszystko idzie po naszej myśli. Sztuką jest kochać pomimo cierpienia, które zadaje drugi człowiek, pomimo tego krzyża, który trzeba dźwigać. Istotą męczeństwa nie są doznawane cierpienia, lecz wierność miłości Chrystusa, jej wymaganiom i konsekwencjom.

Potwierdzenie ludzkiej godności

Nam – ludziom po grzechu pierworodnym – dobro nie wydaje się zawsze oczywiste, dlatego potrzebujemy przykazań, aby chroniły naszą ludzką godność przed upadkiem w zło. Tak o tym pisze św. Jan Paweł II w adhortacji *Veritatis splendor*: „Więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w bezwarunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka, wymo-

gów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych.” Każdy czyn wewnętrznie zły obraża nie tylko Boga Stwórcę, ale przede wszystkim tego, kto go dokonuje. Istnieje więc granica, poniżej której nie można się ugiąć przed tyranią, gdyż byłoby to grzechem śmiertelnym. Męczennicy wybierając śmierć pokazują prześladowcom, że istnieją czyny, których nie wolno popełniać człowiekowi, żeby nie stracić swojej godności. W ten sposób pokazują też istnienie obiektywnego ładu moralnego.

Droga do prawdy

Nie każde poglądy, za które ludzie przez tyle wieków historii oddawali życie, były prawdziwe. Poglądy nie są prawdziwe tylko dlatego, że ktoś w ich obronie umiera. Męczennicy są dla nas drogą do prawdy, bo swoim życiem pokazują, że prawda zawarta w Ewangelii ma moc przemienić ich życie do tego stopnia, że z radością oczekują spotkania z Panem. Jest to droga nie tyle do prawdy o czymś, ale droga do zawierzenia Bogu, który jest samą prawdą. Chrześcijanin to nie tyle ten, który wierzy w Boga, ale ufa Bogu i to jego zaufanie najpełniej wyraża się w męczeństwie.

Wezwanie ekumeniczne

„Nie kara czyni męczennikiem, lecz przyczyna [dla której ich to spotkało].” - tymi słowami św. Augustyn przypomina, że męczennik całe swoje życie oddał Chrystusowi i dlatego ofiara jego życia została przyjęta przez Boga. Tymczasem ci, którzy dobrowolnie odchodzą od wspólnoty z Kościołem nie są wierni Chrystusowi, więc, jego zdaniem, nawet śmierć z rąk oprawców nie powoduje, że stają się męczennikami. Nieco inaczej sytuacja ma się w naszych czasach, bowiem praktycznie większość współczesnych wyznań chrześcijańskich ma swoich męczenników. Czy możemy powiedzieć, że oni nie zginęli dla Chrystusa? Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* zwraca uwagę, że oni w Chrystusie już osiągnęli jedność, do której my, jako chrześcijanie różnych wyznań ciągle dążymy.

Zakończenie

Znaczenie pojęcia „świadectwo” ewoluowało we wczesnym Kościele. Początkowo świadkiem mógł być tylko ten, kto osobiście spotkał zmartwych-

wstałego, od momentu mistycznego wydarzenia pod Damaszkiem świadkiem jest także ten, kto nie spotkał Jezusa osobiście, ale także mistycznie i wiernie wypełnia Jego naukę. Istotą świadectwa jest zatem wierność Chrystusowi i Jego nauczaniu. Radykalna wierność Chrystusowi w codzienności życia chrześcijańskiego prowadzi niektórych spośród chrześcijan do złożenia ofiary ze swojego życia. Przykład męczenników ukazuje współczesnym obiektywny, Boży porządek, nadzieję przyszłego zmartwychwstania, zawierzenie Bogu a także wzywa chrześcijan do szukania dróg jedności.

Streszczenie

Świadectwo jest kluczowym pojęciem teologii fundamentalnej, gdyż nauka ta opiera się nie na doświadczeniu, lecz na świadectwie osób, które spotkały Boga. W Nowym Testamencie pierwszym świadkiem, który daje świadectwo o Bogu, jako swoim ojcu, jest Jezus Chrystus, który dokonuje samoobjawienia wobec świata. Wg Jana Apostoła świadkami Syna Bożego są przede wszystkim Apostołowie, czyli ci, którzy osobiście spotkali Pana i przyjęli Jego nauczanie. Święty Paweł świadkiem nazywa osobę, która poznała Zbawiciela przez wiarę i przyjęła Jego naukę. Zadaniem uczniów Chrystusa jest przekazywać to spotkanie. Podstawę do pojmowania świadectwa jako męczeństwa dała starożytna filozofia, w której filozof był świadkiem prawdy o świecie idei, które poznał. Filozof nie tylko przekazywał innym swoje poglądy, ale również żył według głoszonego przez siebie ideału. Przykładem nauczyciela, który był wierny swoim poglądom aż do ofiary z własnego życia, jest Sokrates. Filozofia jest dla starożytnych umiejętnością właściwego życia, dlatego męczennik jest tym, który żyje w odpowiedni sposób aż do śmierci. Męczennicy chrześcijańscy świadczą w ten sposób, że są pewni swojego zmartwychwstania. Męczennikiem zostaje się nie ze względu na rodzaj poniesionej śmierci, ale ze względu na fakt, że w ten sposób doskonale naśladuje się Chrystusa w niesieniu krzyża. Według Jana Pawła II teologia ukazuje sens męczeństwa jako (1) dowód wierności i miłości do Chrystusa, (2) potwierdzenie ludzkiej godności, gdyż istnieją czyny złe, których nie godzi się dokonywać nawet w niebezpieczeństwie śmierci, (3) droga do zaufania Prawdzie, którą jest Bóg-człowiek oraz (4) wezwanie do jedności wszystkich wyznań chrześcijańskich, których wyznawcy giną ze względu na wiarę w Jezusa.

Słowa kluczowe: *świadectwo, świadek, męczennik, męczeństwo.*

Testimony as a sign of Revelation and reason of Christian credibility

Abstract

Testimony is a key concept of fundamental theology, because this science is based not on experience but on the testimony of people who have met God. In the New Testament, the first witness who gives testimony of God as his father is Jesus Christ, who performs self-revelation to the world. According to John the Apostle, the Apostles are the main witnesses of the Son of God, because they personally met the Lord and received His teaching. Saint Paul defines a witness as a person who met the Savior through faith and accepted His teaching. The task of Christ's disciples is to pass on this meeting. The ancient philosophy has given the basis for understanding testimony as martyrdom, in which the philosopher witnessed the truth about the world of ideas that he discovered. The philosopher not only delivered his views to others, but also lived according to this exemplar. Socrates is an example of a teacher who was faithful to his views up to the sacrifice of his own life. Philosophy becomes for the ancients the skill of proper life, that is why the martyr is the one who lives in the right way until death. Christian martyrs thus testify that they are convinced of their resurrection. Becoming a martyr does not depend on the type of death suffered, but mostly on the idea of imitating Christ in carrying the cross. According to John Paul II, theology shows the sense of martyrdom as (1) proof of faithfulness and love for Christ, (2) confirmation of human dignity, because some evil deeds cannot be committed even in the danger of death, (3) the path to confide in the Truth, being God-Man and (4) a call to unity for all Christian denominations whose followers die due to faith in Jesus.

Keywords: *testimony, witness, martyr, martyrdom.*

KS. HENRYK DYBSKI

PLATON – WUJ ŚW. TEODORA STUDYTY

Treść: Wprowadzenie; 1. Narodzenie, wychowanie i udanie się do Bitynii; 2. Życie monastyczne; 3. Platon igumenem klasztoru Symbol i jego przybycie do Konstantynopola; 4. Wybór Platona na igumena klasztoru w Sakudion i jego uczestnictwo w Soborze w Nicei (787); 5. Potępienie cudzołóżnego związku małżeńskiego Konstantyna VI z Teodotą; 6. Życie anachoreckie Platona w Konstantynopolu i rygorystyczny stosunek cesarza Nikefora I do Platona; 7. Choroba Platona i jego śmierć.

W niniejszym artykule pragniemy przedstawić biografię Platona (735-814), rodzonego brata Teoktysty, matki św. Teodora Studyty (759-826). Rozpoczynając refleksję dotyczącą życia i działalności Platona, należy podkreślić, że w naszych rozważaniach będziemy opierać się na *Mowie pogrzebowej* autorstwa św. Teodora Studyty, którą napisał ku czci swojego wuja, po jego śmierci, w formie pochwalnej. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć, że wyżej wymieniony utwór jest jedynym dziełem ukazującym syntetycznie jego życiorys w porządku chronologicznym, który wyszedł spod pióra św. Teodora, czy też innego hagiografa. Informacje na ten temat, znajdują się również w obszernej spuściznie literackiej św. Teodora, a także w starożytnych Żywotach poświęconych Teodorowi. Zawierają one jednak tylko krótkie dane o Platonie, które w większości są obecne w omawianej przez nas *Mowie* i nie wnoszą nic istotnego do omawianego przez nas *curriculum vitae*. Z konieczności więc będziemy zmuszeni czerpać naszą wiedzę o Platonie z *Mowy pogrzebowej*, która jest najbardziej reprezentatywna w przybliżeniu postaci wuja św. Teodora.

Wprowadzenie

Warto zaznaczyć, że w prologu swojej *Mowy* Teodor pisze, iż nie będzie naśladował stylu wypowiedzi retorów i sofistów. Uważa bowiem, że

Ks. Henryk Dybski – absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Praca doktorska na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu (1997-2007) i Łomży. Główne obszary badań: życie monastyczne na Wschodzie, spuścizna literacka św. Teodora Studyty. Autor publikacji z tego zakresu.

ich przedstawiciele, starali się zazwyczaj nie o ukazanie prawdy, lecz przede wszystkim o to, by przy użyciu wyszukanych wyrażen, uczynić swoje opowiadanie bardziej wzniosłym, w celu sprawienia przyjemności słuchaczom. Potrafiliby też oczarowywać ich pięknymi słowami i olśniewać porównaniami, niewiele troszcząc się o unikanie kłamliwych sformułowań, zabiegając jedynie o własną chwałę i przypodobanie się ludziom. Natomiast osoby kochające prawdę, w przekonaniu Teodora, powinny zabierać głos w sprawach rzeczywiście istotnych i prowadzących do wyjaśnienia tego, co jest prawdziwe, chociażby ich słowa byłyby mało wymowne i niezbyt ładnie brzmiące. Oni to właśnie cenią sobie piękno zawarte w prawdzie i unikają ukrywania jej pod osłoną zdań, jak pod zasłoną, co jest oznaką prawdziwej mądrości. Teodor rozpoczynając swoją narrację zapewnia, że będzie przekazywał wiedzę o Platonie w tym samym duchu, mając świadomość osobistych ograniczeń, zarówno intelektualnych, jak i duchowych. Twierdzi, iż stworzył to dzieło nie po to, by otrzymać od niego pochwałę. W jego przekonaniu, Platon, będąc jeszcze w klasztorze, nie dostrzegał w niej żadnej przyjemności i nigdy z niej się nie cieszył. Należy zauważyć, że również w chwili obecnej pogardza nią tym bardziej, gdyż otrzymał już nagrodę w niebie, tak samo jak i ci, którzy tam razem z nim przebywają. Ponadto Teodor potwierdza jeszcze raz, że jego wuj unikał sławy, ponieważ zdawał sobie sprawę z tego, że w życiu doczesnym nie ma nic stałego, lecz wszystko przemija jak cień i więdnie jak wiosenny kwiat (por. Ps 103, 15-16). Oprócz tego, będąc we wspólnocie cenobitów, uważał się za niegodnego nazywania się nawet prostym mnichem, co było wyrazem głębokiej pokory i cnoty jego świętej duszy.

W przekonaniu autora *Mowy pogrzebowej* jest on pierwszą osobą, mającą prawo i obowiązek chwalić Platona za wszystko, co od niego otrzymał. Wypada tu wymienić, zwłaszcza dar słowa, jaki nabył dzięki wysiłkom i trosce wuja, za co składa mu podziękowanie, będące jakby spłaceniem zaciągniętego długu. Zdaje sobie sprawę z tego, że sława ojca przechodzi na syna (por. Syr 3, 11) i zapewnia, iż nie myśli o niej, gdyż nie ma ona dla niego żadnego znaczenia. Wie też, że ktokolwiek zdobył ją własnym wysiłkiem, ten słusznie odbiera cześć wraz z całym swoim domem; jeśli zaś staje się jeszcze sławniejszy, to dzieje się to dzięki sławie, jaką posiada jego rodzic. Natomiast jeżeli nie cieszy się nią osobiście, wtedy i szacunek ojcowski nie przynosi mu chwały, jak to ma miejsce w jego przypadku. Skoro on sam nie znajduje w swoim postępowaniu niczego zasługującego na uwagę, a dostrzega ją u Platona, postanawia przedstawić jego biografię. Dziękując się

wiedzą na temat cnotliwego życia wuja, porównuje je do palącego się nieustannie kaganka, umieszczonego w ukrytym miejscu. Oświadcza więc, że nie można przemilczeć zasług tak świętobliwego mnicha, ale należy umieścić go na świeczniku, aby oświecał nie tylko niewielką liczbę osób, lecz cały Kościół (por. Mt 5, 15).

1. Narodzenie, wychowanie i udanie się do Bitynii

Narodzenie

Po przedstawieniu prologu, w którym Teodor zaledwie w kilku zdaniach, z wielkim pietyzmem, wspomina niektóre zasługi swego wuja, przejdziemy do omówienia rozdziału pierwszego, poświęconego narodzeniu i wychowaniu Platona oraz rozpoczęciu przez niego życia ascetycznego w Bitynii, prowincji położonej na wschodnim wybrzeżu Azji Mniejszej. Rodzicami Platona byli Sergiusz i Eufemia, należący do zamożnego i znanego rodu mieszkającego w Konstantynopolu. W swoim postępowaniu wyróżniali się tym, że stawiali sobie wysokie wymagania moralne i troszczyli się o gospodarstwo, które rozwijało się bardziej, niż właściciele posiadających majątki, porównywalne do ich posiadłości, co wzbudzało podziw ze strony ich krewnych. Jednakże największą chlubą były ich dzieci, które po osiągnięciu wieku dojrzałego, stały się znane szerszemu gronu duchownych i świeckich, świecąc przykładem dobrego życia. Należy tu wymienić ich syna Platona oraz dwie córki, z których jedna była osobą świecką, a druga, matka Teodora, Teoktysta, poświęciła się później życiu monastycznemu. Warto wspomnieć, że gdy byli jeszcze mali, panowała epidemia, która dotknęła zwłaszcza Bizancjum, gdzie spowodowała dużą śmiertelność. Srożyła się ona nie tylko w niektórych wioskach i miastach, lecz przechodziła z jednego miejsca w inne, a która, według Teodora, była podobna do plag egipskich (por. Wyj 7, 14; 11, 6; 12, 29-30). Z tego powodu, w 747 r., zakończyli swoje ziemskie życie rodzice Platona. Dochodziło niekiedy do tego, że w tym samym dniu, grzebiący umarłego był chowany razem z nim w tym samym grobie. Zdarzało się, że na jedno juczne zwierzę, kładziono nawet po cztery trupy i nieprzerwanie przewożono je na miejsce pochówku, a ze wszystkich stron rozlegało się szlochanie i żałobne lamentacje. Z sił opadali noszący, brakowało grabarzy, zamykano domy, pustoszały ulice i dzielnice, przepępniały się cmentarze, a w ciągu dwóch

miesiący Konstantynopol zamienił się w bezludną pustynię. Wydarzenia te miały miejsce podczas panowania niegodziwego cesarza Konstantyna Kopronima (741-775), „przez którego ikona Chrystusa była znieważona” i nazwana przeklętym zgorszeniem dla ludzi oraz „błędem bałwochwalstwa”.

Wychowanie

Po krótkim przedstawieniu tragicznych okoliczności, które przyczyniły się do śmierci rodziców Platona, trzeba stwierdzić, że został sierotą, gdy był jeszcze chłopcem (miał wtedy 12 lat), a jego dalszym procesem wychowawczym zajęli się krewni. Kiedy osiągnął wiek młodzieńczy, wówczas można było zauważyć, że siła jego młodości równomiernie rosła, jak jakiegoś dobrze zapowiadającego się, początkującego biegacza. Rozkwitła ona u niego pięknym rozumem, a owocem jego pilnej pracy było nauczanie się zawodu notariusza, który opanował w stopniu tak doskonałym, w jakim zaledwie mało komukolwiek może być to dostępne, nawet przy całej trosce rodziców. Dlatego pomagał swojemu wujowi, sprawującemu funkcję zarządcy nad cesarskim skarbcem. W wypełnianiu tego obowiązku na tyle był biegły, iż wuj nosił tylko miano naczelnika urzędu skarbowego, a wszelkie czynności z tym związane wykonywał Platon. Dzięki temu cieszył się szacunkiem cesarskich skarbników oraz przełożonych, a nawet znany był samemu cesarzowi. W tak korzystnym dla niego położeniu, nie oddawał się niepohamowanym porywom młodości, jak by to zrobił na jego miejscu człowiek prowadzący lekkomyślny tryb życia. On jednak, jak doskonały pogromca samego siebie, oddalał się od towarzystwa ludzi nierozsądnych i lgnął do dobrze wychowanych, nawiązując stosunki z bardziej szlachetnymi i uczciwymi. Utrzymywał też kontakt ze starszymi, zaś z młodszymi unikał przyjaźni i jakby niepostrzeżenie czynił postępy, rozpoczynając od zaszczytów, a kończąc na szlachetności duszy. Warto podkreślić, że nie brał udziału w ucztach biesiadnych, organizowanych przez młodzieńców. Panując zaś nad namiętnościami, nie uśmiercał swojej duszy grą w kości i nie upijał się alkoholem. Natomiast pracował z wielką gorliwością i dzięki temu zgromadził sobie takie bogactwo, że stał się właścicielem drugiego majątku, oprócz bardzo zasobnego, ojcowskiego dziedzictwa, które otrzymał w spadku. Podane wyżej fakty, zaczerpnięte z życia Platona, według Teodora Studyty, nie mogłyby się wydarzyć, gdyby nie wykazał we wszystkim swojej niezależności, która ozdabiała go, jako miłośnika wszelakiego piękna. Odznaczał się również skromnością, dodającą mu blasku oraz

był człowiekiem uprzejmym i kierującym się rozsądkiem. Pomagał mu on zwłaszcza wtedy, gdy był zmuszony wystrzegać się młodzieńczych namiętności, którym oddający się nie tylko nie nabywają tego, co jest istotne w życiu, lecz tracą zwykle i to, co posiadają. Platon zaś na tyle był rozważny w prowadzeniu spraw życiowych, że chociaż radzono mu zawrzeć związek małżeński z bogatą lub szlachetną panną, on jednak zachowywał w tej materii daleko idącą powściągliwość. Jednakże miłość do Boga, którą zapalił w sobie przy pomocy głębszego rozważania, nie pozwoliła mu pogrążyć się w życiowym mule. Nic więc dziwnego, że przedkładał czytanie nad zabawy, świątynie zaś cenił bardziej niż teatry, a klasztory od zebrań ludzi pozbawionych wstydu. Godne pochwały było zwłaszcza to, że powierzał swoje skryte myśli, pragnienia i zamiary jednemu z igumenów. W ten sposób wyraził swoją miłość do Boga, która napełniła zdumieniem przełożonego klasztoru, wysłuchującego tak szczerego wyznania i będącego świadkiem jego doskonałości.

Udanie się do Bitynii

Platon zaś wznosząc „spojrzenie umysłu ku kontemplacji tego, co niewidzialne” oraz płonąć do niej miłością, stłumił w sobie wszelkie przyziemne pragnienia i uczynił podobnie jak św. Antoni Pustelnik (†356). Sprzedał bowiem wszystko to, co nabył własną pracą, jak również odziedziczony po ojcu majątek i rozdał ubogim. Obdarzył także wolnością służących u niego niewolników i tylko niewiele pozostawił dla swoich dwóch młodszych sióstr. Opuścił następnie świat z gotowością Abrahama (por. Rdz 12, 1.4; Hbr 11, 8) i rozpoczął swoją działalność daleko od rodzinnych stron, udając się w okolice Olimpu, do męża oraz w miejsce, które wskazał mu jeden z archimandrytów Konstantynopola. Z dalszej relacji św. Teodora Studyty dowiadujemy się, że Platon wybrał sobie dla uprawiania ascezy klasztor Symbol, a jego kierownikiem duchowym został mnich Teoktyst. Warto też dodać, iż opuścił swoją ojczyznę razem ze sługą, którego szczególnie miłował. Kiedy doszedł do tego miejsca, które nazywa się cesarskim, wszedł do jednej z grot i polecił swojemu współtowarzyszowi podróży, by ostrzygł mu włosy, a potem przywdział czarne szaty, jak jakiś porfir. Sługa przerażony tym widokiem i perspektywą czekających go wyrzeczeń, nie poszedł w ślady swojego pana, lecz upadł przed nim na kolana, prosząc ze łzami, by pozwolił mu wrócić do domu.

2. Życie monastyczne

Wuj św. Teodora pozostał nieugięty w swoim postanowieniu i udał się, zgodnie z radą archimandryty z Konstantynopola, do wskazanego przez niego starca. Ten zaś zapytał go najpierw „kim jest, skąd przybył oraz w jakim celu i na każde z tych pytań otrzymał jasne odpowiedzi”. Po wymienieniu nazwy swojej ojczyzny, pochodzeniu i wychowaniu, kandydat do życia monastycznego usłyszał następujące słowa z jego ust, mówiące o tym, iż nie będzie w stanie udźwignąć mniszych trudów w tym tak bardzo surowym dla życia kraju. Powyższe stwierdzenie nie zniechęciło młodego ascetę, lecz stało się sposobnością do wyrażenia jego determinacji, gdyż oświadczył: „Ojcze mój, oddaję tobie wszystko: rozum, wolę i ciało. Postąp więc ze swoim sługą, posłusznym we wszystkim tobie, tak jak chcesz”. Taka postawa Platona, w przekonaniu Teodora Studyty, była wyrazem jego zamiaru i oddania się na wyłączną służbę Bogu, wraz z inną propozycją, jeszcze bardziej zdumiewającego posłuszeństwa. Pierwsze pragnienie było zadziwiające dlatego, że był on w kwiecie wieku, przy pomyślnym dla niego biegu świeckich spraw oraz wspaniałych perspektywach z powodu posiadanej bogactwa, czy też kuszącej go sławy, a także przyjemności ciała. Godne podkreślenia jest tu zwłaszcza to, że zwyciężyła w nim miłość do Boga, którą wybrał, będąc w pełni niezależny od jakichkolwiek nacisków ze strony innych osób.

Krytyka fałszywego monastycyzmu

Drugie postanowienie wuja św. Teodora, dotyczyło radykalnego posłuszeństwa, które rozważył w sposób bardzo rozsądny. Uczynił to jednak nie tak, jak wielu mu współczesnych, obłudnie, lub też nie rezygnując z dóbr tego świata, jak tego wymaga prawdziwe Słowo Ojca, Jezus Chrystus. Ci bowiem, nie wiadomo dlaczego, zapominają o tym, co mówi Pan na temat wyrzeczenia się wszystkiego, co się posiada, jako koniecznego warunku, bez którego spełnienia nie można być Jego uczniem (por. Łk 14, 33; 18, 22). Oni to właśnie budują świątynie i klasztory, a następnie składają w nich ślub monastyczny, sprawując tam władzę zwierzchnią oraz panując nad powierzonymi im mnichami, nabywając niewolników, a także wszelkie mienie. Zaledwie tylko wczoraj złożyli ślub, a już nazajutrz działają jak doświadczeni igumeni. Jeszcze do niedawna nie potrafili z rozwagą kie-

rować sobą, a obecnie lekkomyślnie biorą na siebie odpowiedzialność za rządzenie innymi. Osiągnęli władzę nie dzięki cnocie, ale wykorzystując do tego celu osobisty majątek. Natomiast ci, którzy przez wiele lat powinni się uczyć sztuki podporządkowania się przełożonemu, od razu zajmują wysokie stanowisko, związane z administrowaniem klasztoru. Trudno więc nie zauważyć, że zanim doświadczyli pierwszej pokusy, narazili się na niebezpieczeństwo drugiej, czyniąc podwładnych sobie zakonników takimi, jak oni sami. Platon zaś po złożeniu ślubu wyrzeczenia, pokazał szczerę posłuszeństwo, przy czym pierwsze poprzedziło drugie, tak, jak błyskawica grzmot, czy też jak zorza słońce. Teodor Studyta uważa bowiem, że kto bardziej wyrzekł się samego siebie, ten również lepiej okazuje posłuszeństwo. Ponadto jest zdania, iż jeśli ktoś w jednym jest niedoskonały, ten także w innych sprawach będzie niedomagając.

Ćwiczenie się w cnotach

Godne uwagi są też cnoty, jakie praktykowali mnisi, które św. Teodor wymienia w następującej kolejności: doskonalenie się we wstrzeźliwości, czuwanie nad zachowaniem trzeźwości, modlitewne czuwanie, wylewanie łez, znoszenie uciążliwości związanej ze spaniem na ziemi, ubóstwo w ubiorze, prace ręczne (rękodzieło), częste bicie pokłonów (z pochylaniem tułowia aż do pozycji na kolanach i dotykiem głową ziemi), rozmyślanie o śmierci, śpiewanie psalmów, panowanie nad sobą. Należy dodać, że wymienione wyżej ćwiczenia ascetyczne, nie były wymagane w takim samym stopniu od nowicjuszy. Od nich bowiem oczekiwano przede wszystkim wyznania tego, co kryje się w ich sercu i posłuszeństwa. Z ich pomocą dusza doznaje oświecenia, a wola uśmiercenia i wówczas powstaje jedność duchowo rodzącego się nowicjusza, z rodzącym go starcem. Jeżeli zaś ktoś nie postawił tych cnót na pierwszym miejscu, ten jest niezdolnym do posłuszeństwa i nawet to, co wydaje mu się drogą prowadzącą do zdobycia zbawienia, naraża go na zgubne niebezpieczeństwo pobłądzenia. Teodor Studyta jest zdania, że wstrzeźliwość i czuwanie, czy też jakiś inny z wymienionych aktów pokutnych, sam z siebie zasługuje na pochwałę. Nie przynosi jednak korzyści, a nawet jest przyczyną upadku dla postępującego samowolnie, jeśli nie kieruje się rozsądkiem i regułą podaną mu przez igumena. Z uznaniem więc trzeba odnieść się do tego, kto dzieli się informacją na temat życia wewnętrznego oraz jest posłuszny na pierwsze wezwanie, stawiając resztę pobożnych praktyk na drugim miejscu, gdyż

w tych dwóch zawarte są wszystkie pozostałe. Autor *Mowy pogrzebowej* uważa, że jego wuj wypełnił to zadanie, jak mało kto inny, oraz położył wspaniały fundament i na nim wznosił trwałe gmach doskonałości. Z kolei poprzez wyznaczenie starcu każdego swojego zamiaru i wykonanie wszystkiego zgodnie z posłuszeństwem, możemy o nim powiedzieć, posługując się słowami Pisma Świętego, że był umiłowanym synem przed obliczem swojego ojca (por. Prz 4, 3). Teodor Studyta, kontynuując swoje opowiadanie, podkreśla, że Platon był niezachwiany we wstrzeźliwości i sławny dzięki umiejętności prowadzenia dyskusji. Trudno nie wspomnieć także o tym, że jaśniał w powołań swych cnót przed wieloma swoimi współtowarzyszami, żyjącymi w klasztorze, którym niewiele ustępował, prowadząc życie pustelnicze razem z nieznanym z imienia mnichem, mającym takie samo jak on usposobienie. Podporządkowywał się regule milczenia, zgodnie ze wskazaniami Teoktysty. Nie wiemy jednak jak długo był eremitą, gdyż Teodor pomija ten fakt. Zapewnia jednocześnie, że jego wuj rozwijał swoją działalność, zarówno wtedy, gdy przebywał samotnie w celi pustelni, jak również biorąc udział w życiu wspólnoty zakonnej, gdzie śpiewał psalmy, udzielał się w refektarzu i podejmował różnego rodzaju prace. Podsumowując styl jego życia można stwierdzić, iż nawet Teodor miał trudności z określeniem jego powołania, uważając, że był i cenobitą i kimś więcej, zachowując we wszystkim umiar. Należy dodać, że chociaż pochodził ze szlacheckiego rodu, nie ulegał rozdrażnieniu, nawet wówczas, gdy przebywał w gronie osób nieokrzesanych. Nie wstydził się też spełniać najniższych prac, pomimo tego, że wcześniej, gdy przebywał w domu rodzinnym, korzystał z usług służących. Zajmował się m.in. noszeniem obornika na plecach i zgodnie z poleceniem przełożonego, podlewał ogród warzywny oraz cierpliwie mielił ziarno. Warto zaznaczyć, że obok tych zajęć fizycznych bardzo pilnie i starannie przepisywał księgi.

Wystawienie Platona na próbę

Nie można pominąć faktu, iż Teodor Studyta wymienia także inne ćwiczenia ascetyczne, które miały wystawić na próbę pokorę i cierpliwość młodego jeszcze wówczas wuja. Zapewnia nas, że Platon sumiennie wykonywał swoje obowiązki, choć niekiedy jego ojciec duchowny, udzielał mu bez powodu nagany w obecności gości, ale on zachowywał się tak, jakby go chwalono. Znany był też z tego, że znakomicie i dobitnie czytał swoim współbraciom w chórze zakonnym. Powinien więc otrzymać za to po-

chwałę, lecz słyszał słowa krytyki, za rzekomy błąd popełniony w sztuce przekazu, a będąc mężem rozsądnym, przyjmował z pokorą kolejne doświadczenia. Był tak wrażliwy na piękno i dobro, że słysząc cokolwiek nieprzyzwoitego, spuszczał głowę, podobnie jak to czynił jego duchowy przewodnik, który był szlachetny na duszy i na ciele. Platon zajmował się również wytrwale rękodziełem i był bardzo użyteczny dla swej wspólnoty, lecz zachowywał się umyślnie tak, by otoczenie odniosło wrażenie, że nic nie robi. Natomiast ci, którzy go dobrze znali, wiedzieli, że jest pracowity, miły Bogu oraz wyjątkowo skromny. Po modlitwie w pozycji klęczącej, nie można było dostrzec, że z tego powodu był zadowolony, lecz zachowywał się wprost przeciwnie, gdyż prosił starca o wybaczenie, jakby popełnił jakieś wykroczenie. O tym, że wuj św. Teodora Studyty świadomie dążył do osobistego uświęcenia, świadczy również następujący fakt, mówiący o tym, iż przełożony w celu wystawienia go na próbę, przesadnie ganił i drwił z niego, on zaś przez dobrowolne uniżenie się, zdobywał sobie nadprzyrodzoną chwałę. Ponadto ogarnięty był taką miłością i pokorą, że prosił, a nawet błagał i przekonał ojca duchownego do tego, by policzkowano go i bito kijem. Trzeba przyznać, że Platon przyjmował wszystkie uderzenia z podziwu godną cierpliwością i cieszył się z nich, jak z jakiegoś prezentu, czy też nagrody. Autor interesującej nas *Mowy* podkreśla, że osoby widzące i słyszące cały przebieg tego zdarzenia, odniosły z niego wielki pożytek, ponieważ decyzja młodego mnicha podjęta została przez niego dobrowolnie oraz podyktowana była naśladowaniem Chrystusa. Nic więc dziwnego, że starzec bardzo go miłował, zwłaszcza za całkowitą uległość odnośnie posłuszeństwa. Na ten temat posiadamy również świadectwa mnichów, którzy znali go osobiście i nie ukrywali, że Platon jaśniał wieloma cnotami. Z tego to właśnie powodu był on dla swojego kierownika duchowego m.in. „dobrym doradcą, mocnym pomocnikiem i miłym rozmówcą”. Ponadto był najwierniejszym stróżem tego, co znajdowało się wewnątrz domu zakonnego i poza nim, a także przykładem dla współbraci, a nawet dla samego Teoktysta. Nikt lepiej niż on, spośród mnichów tej wspólnoty, nie przepowiadał przyszłości i nie posiadał takiej umiejętności serdecznego pocieszania i leczenia pogrążonych w smutku oraz gorliwego w dostarczaniu materialnego pożytku klasztorowi. Trudno nie wspomnieć o tym, że cieszył się do tego stopnia względami starca, iż ten ustanowił go zarządcą wszystkiego, nad czym sam wcześniej sprawował władzę. Po śmierci zaś Teoktysta został przełożonym klasztoru, a naśladowując sposób życia swojego mistrza, umiłował zwłaszcza milczenie. Teodor Studyta dodaje, że Platon

dzięki dojrzałości umysłu i miłemu usposobieniu podobał się Bogu, a postępując rozsądnie, pomyślnie wszedł na górę, czyli osiągnął szczyt życia duchowego. Oczyszczył także swój rozum, gdyż zbliżył się do Boga, a kontemplując Go, skosztował jak słodki jest Pan, przebywając umysłem w wyższych sferach. W przekonaniu bowiem Teodora, nie ma nic przyjemniejszego od kontemplacji Boga, będącego słodyczą i największym pragnieniem dla tych, którzy doświadczyli Jego nieskończonej miłości, zapominając całkowicie o pokarmie dla ciała.

3. Platon igumenem klasztoru Symbol i jego przybycie do Konstantynopola

Platon ideałem przełożonego

Kontynuując nasze rozważania, należy zauważyć, że Teodor Studyta uważa, iż doskonała miłość nie troszczy się tylko o siebie, lecz szuka również pożytku innych osób. Pisząc powyższe słowa, Teodor ma tu na myśli swojego wuja, będącego „ojcem, a także świecznikiem wspomnianej wspólnoty braci”, której był igumenem po śmierci Teoktysta. Oni to właśnie, uczynili ją najwspanialszym klasztorom, zarówno pod względem duchowym, jak i materialnym. Warto dodać, że Platon był nauczycielem dwóch swoich uczniów, którzy choć razem z nim przebywali i usługiwali mu, to jednak nie uczestniczyli w spożywanych przez niego posiłkach. Jednym z nich był Antoni, od którego św. Teodor otrzymał cenne informacje na temat Platona. Zawierały one wiele szczegółów zaczerpniętych z jego życia mniszego. Na podstawie opowiadania tego zakonnika, pełniącego rolę przewodnika i ukazującego pewien rozdział biografii Platona, trzeba stwierdzić, iż Teodor porządkując ten przekaz, rozpoczyna swoją narrację od podania konsumowanych przez niego produktów i napojów. Otóż w jego codziennym jadłospisie znajdował się chleb, bób, warzywa i owoce, jednakże bez oliwy, za wyjątkiem niedziel i dni świątecznych, kiedy miał zwyczaj posilania się razem z braćmi. Natomiast odnośnie przyjmowania płynów, unikał całkowicie wina, pijąc wyłącznie wodę źródlaną, lecz nie zawsze, gdyż zdarzało się, że co drugi dzień, a nawet tylko dwa razy w tygodniu. Niekiedy czynił to raz na dziesięć dni w skąpej ilości, o ile to można było nazwać piciem i przyjmował ze wstrzemięźliwym apetytem oraz naturalnym umiarem, który stał się jego drugą naturą. Nosił też ubranie,

które było proste oraz tanie i służyło przede wszystkim, jako ochrona przed upałem. Nie było ono zrobione z cienkiego materiału, ani przyozdobione różnymi wzorami, jakie noszą osoby lubiące się stroić, co nie przystoi mni-
chom. Modlitwa zaś i czytanie odbywały się w określonym ściśle czasie, służąc mu niekiedy zamiast pożywienia. Nie ma wątpliwości, że modlitwa w pozycji klęczącej, z biciem pokłonów do ziemi, którą często praktykował, została przez niego przejęta od świętych ojców. Była ona, w jego przypadku, tak intensywna, iż na rękach pojawiły się odciski, a udeptana ziemia na tym miejscu, gdzie się modlił, świadczyła o jego cnocie. Warto zaznaczyć, iż używał pościeli, która nie była miękka ani szeroka, lecz nadawała się tylko do ukojenia ciała, by mogła zachować je rześkim do praktykowania duchowych ćwiczeń. Oddawał się również gorliwie pracy ręcznej, która była nie tylko jednym z wielu podejmowanych przez niego obowiązków, lecz uprzywilejowanym niemalże przed wszystkimi innymi. Wykonywanie jej czyniło go sławnym, a nawet, według Teodora Studyty, równym św. Pawłowi, gdyż Platon, podobnie jak Apostoł Narodów, zarabiał na zaspokojenie swoich potrzeb oraz współbraci (por. Dz 20, 34) i nie szczędził sił, aby nie być dla nikogo ciężarem (por. 2 Tes 3, 8). Nikt zaś ze współczesnych mu, w przekonaniu św. Teodora, przebywających w środowisku, w którym mieszkał, nie wykazywał się taką umiejętnością pisania. Nie było też takiej osoby, która by pilniej od niego zajmowała się przepisywaniem ksiąg i wszelką pracą, wykonywaną z tak wielką żarliwością. Trudno jest również podać liczbę czytelników, którzy korzystali z napisanych przez niego ksią-
żek, składających się z wypowiedzi wielu Ojców, pochodzących z okresu epoki patrystycznej, m.in. św. Bazylego Wielkiego (†379), św. Grzegorza z Nazjanzu (†390), czy też św. Jana Chryzostoma (†407), i przynoszących duży pożytek ich właścicielom. Należy dodać, że od tej pory mnisi mieli łatwiejszy dostęp do literatury ascetycznej, której pojawienie się zawdzię-
czali trudowi jego rąk. Czytając zaś te utwory, uświęcali swoje dusze i ze zdumieniem dostrzegali, jak piękny był charakter jego pisma.

Działalność duszpasterska Platona w Konstantynopolu po ustaniu prześladowań

Zanim przejdziemy do omówienia aktywności duszpasterskiej Platona w stolicy Cesarstwa Wschodniego, pragniemy w kilku zdaniach przedsta-
wić wydarzenia, jakie ją poprzedziły. Otóż Teodor pisze o srożącej się zi-
mie bezbożnictwa, która miała miejsce za panowania cesarza Konstantyna

Kopronima. Pragnąc zaś wyrazić swój negatywny stosunek do tego władcy, używa dosyć dosadnych wyrażen, podkreślając, że był to człowiek posiadający bezecne myśli, a także będący naczyniem gniewu, wielogłowym smokiem (por. Ap 12, 3), naczelnym wodzem obrazoburczej herezji oraz „okrutnym prześladowcą życia monastycznego”. Ukazane wyżej negatywne cechy Konstantyna Kopronima, znalazły swoje potwierdzenie w jego postępowaniu, zwłaszcza wobec osób poświęconych Bogu w stanie zakonnym. Nie było bowiem ascety, którego by nie nękał, gdyż ukrywających się pilnie poszukiwał, a sprzeciwiających się jemu wciągał w przepaść nieuczciwości. Natomiast jeśli ktokolwiek z bardziej sławnych mnichów, pozostawał w ukryciu, jak jakaś iskra w ciemnym miejscu, to uważany był już za umarłego przez tych, którzy uniknęli represji. Teodor Studyta, kontynuując swoje rozważania, dodaje, że „taki był także i nasz Eliasz”, czyli Platon, którego Bóg strzegł w tych miejscach, gdzie rozwinął swoją działalność, aby nie wpadł w ręce nowego Achaba (cesarza Konstantyna Kopronima) i nie miał nic wspólnego z jego bezbożnością (por. 1 Krl 16, 28-33; 17, 1-22, 40).

Ochroniał go w tym celu, aby po przejściu ciemnej burzy prześladowań, stał się dla zakonników, niczym gwiazda poranna. Kierując się zaś poczuciem odpowiedzialności i mając na uwadze ich duchowe dobro, przybył do Bizancjum, gdyż w Konstantynopolu zaczęli się znowu publicznie pokazywać mnisi, pozostający do tej pory w rozproszeniu w różnych miejscach tego miasta. Warto zaznaczyć, że Teodor nazywa Platona błogosławionym z powodu jego osobistych zasług i surowej ascezy, a nie dlatego, iż był on rodzonym bratem jego matki, która była uważana przez nich oraz związanych z nimi ascetów, a także pobożnych wiernych za świętą. Należy zauważyć, że pojawienie się wuja Teodora w stolicy Cesarstwa Wschodniego, wydawało się dla wielu osób, jakby jego powstaniem z martwych. Jednocześnie stało się ono znane nie tylko dla jego krewnych, mieszkających w tej samej metropolii, ale w całym Bizancjum, gdzie wszędzie go zapraszano, pragnąc z radością przywitać i godnie przyjąć oraz ucieszyć się wygłaszaną przez niego zbawienną nauką. Był on bowiem mężem niezwykle miłym w słowie, a jeszcze przyjemniejszym w nawiązywaniu relacji z innymi. Miał ponadto ascetyczny wygląd i potrafił dostosować swoje różnorodne pouczenia do potrzeb słuchaczy oraz starał się być, zgodnie z apostołską maksymą, „wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9, 22). Oprócz tego zajmował się chrześcijańską formacją rodzin, będąc także obrońcą osób żyjących w dziewictwie, jak również napominał sprawujących władzę oraz był lekarzem cierpiących duchowo. Odznaczał się tak wielką wrażliwością na potrzeby

bliźnich, że godził rodziców z dziećmi i dzieci z rodzicami, a równocześnie radził sługom, by byli posłusznymi swym panom, okazując im w ten sposób swoją wdzięczność (por. Kol 3, 20-22; Ef 6, 5.9; Tt 2, 9). Trudno pominąć fakt, że odkąd zaczął odwiedzać mieszkańców Konstantynopola, wówczas nastąpiła zmiana we wszystkich domostwach, gdyż skierował ich na drogę cnotliwego życia. Dokonał tego dzięki swoim pouczającym mowom, przez które wykorzenił przysięgę, tak lekkomyślnie praktykowaną, że stała się nadużyciem, a wspaniałym nauczaniem ograniczył przepych. Duże znaczenie miały też jego przestrogi moralne, wzbudzające miłość do ubogich, wskutek czego ludzie żyjący w luksusie, zaczęli pojawiać się w miejscach jego oddziaływania. Z czasem nabrali oni pogardliwego stosunku do pieniędzy, będąc hojnymi w rozdawaniu jałmużny. Nie ma wątpliwości, że Platon zdawał sobie sprawę z tego, jak ważna była dla nich dalsza formacja duchowa, a zwłaszcza wysiłek intelektualny, podjęty w celu poszukiwania nowych motywacji, uzasadniających i pogłębiających ich życiowy wybór, by nie tylko nie zeszli z raz obranej drogi, lecz krocząc nią, przynieśli jeszcze obfitsze owoce. Nic więc dziwnego, że zachęcał ich do czytania, a także do wszelkiego innego dobrego czynu, dokonując tego wszystkiego w trudzie i zmęczeniu, dniem i nocą, w cierpliwości, na czuwaniu oraz w podróżach (por. 2 Kor 6, 4-5). Musiał równocześnie przeciwstawiać się słowom pociechy, które docierały do niego od przyjaciół i krewnych, pragnących w ten sposób przyjść mu z pomocą w chwilach niepowodzeń. On jednak odnosił się do nich z dystansem, ponieważ obawiał się, by nie uspiły jego czujności. Dlatego powołując się na swoje dokonania oraz opierając się na wypowiedzi św. Pawła, zapewnia, że podobnie jak on prowadzi życie duchowe, aby głosząc zbawienie innym, sam nie został odrzucony (por. 1 Kor 9, 27). Gorliwość duszpasterska Platona przyczyniła się więc do pogłębienia wiary w stołecznym mieście, gdyż był człowiekiem, którego słowa znajdowały potwierdzenie w jego postępowaniu. Samym zaś wyglądem taniego i prostego ubrania, wzywał widzących go do cnoty. Będąc zaś dobrze wychowany, upiększał swoje przemówienia, stosownie do gustu słuchaczy, dlatego należy oceniać je po owocach, a nie osądzać na podstawie zewnętrznej formy. Przyniosły one bowiem „skruszenie grzesznikom i pomnożenie liczby” wyrzekających się świeckiego stylu życia, ponieważ nasz miłośnik świętości, jak nazywa Platona św. Teodor Studyta, był pierwszym i prawie jedynym, który natchnął zapałem do życia mniszego swoich krewnych, jak i nie należących do tego grona. Z tego powodu mniśsi błagali go, by został przełożonym pewnego klasztoru, znajdującego się

w Konstantynopolu, lecz nie wyraził na to swojej zgody. Otrzymał również propozycję od patriarchy Tarazjusza (784-806), który przekonywał go do objęcia biskupstwa w Nikomedii, ale nie przystał na jego prośbę. Mimo, że był uznany za godnego przyjęcia stanu duchownego, to jednak unikał tego zaszczytu i oddawał się życiu cnotliwemu, przerażając swoim postępowaniem wysokiej rangi hierarchów kościelnych. Idąc zaś za głosem powołania, zwracał się ku milczeniu i dokonywał czynów, które zapisały się w pamięci potomnych. Bronił bowiem ubogich, wstawiał się za niesprawiedliwie oskarżonymi, pocieszał smutnych i przychodził z pomocą wszystkim przygnębionym jakimkolwiek nieszczęściem. Czynił to poprzez rozmowy i korespondencję, ponieważ nie miał innej możliwości dotarcia do zwracających się do niego. Natomiast jego listy oddziaływały tak skutecznie, że wydawało się, iż przekupywał sumienia ludzi i skłaniał do miłosierdzia każdego, kogo było na to stać. Szczodrze też rozdzielał jałmużnę z tego, co nabyła jego ręka, którą napełniali ludzie dobrze zarządzającymi swoimi środkami dla zdobycia wiecznych dóbr. Jeśli zaś niczym innym nie mógł kogoś wesprzeć, wówczas pociechą usiłował złagodzić strapienie i przedłużającymi się pytaniami kołł niespokojne serce cierpiącego. Teodor Studyta mając na uwadze wyżej wymienione zasługi swojego wuja, porównuje go z biblijnym Hiobem. Uważa, że podobnie jak przywołana postać ze Starego Testamentu, tak i Platon, utożsamiał się z nim, gdyż był również wsparciem dla pokrzywdzonych i otrzymywał od nich za to pochwałę (por. Hi 5, 15; 29, 12-13). Z tego powodu czcili go jak ojca oraz zwracali się do niego, jak do orędownika i obrońcy. Pragnęli widzieć się z nim, spotykać i przyjmować u siebie, zarówno żyjący w klasztorach, jak i pustelnicy. Jednocześnie sława o nim rozszerzała się poza miejscem jego przebywania i imię Platona było na ustach wszystkich, jak coś wielkiego i bardzo drogiego. „Tego imienia nie zapomną czasy, które nadejdą, ponieważ cnota jest nieśmiertelna”.

4. Wybór Platona na igumena klasztoru w Sakudion i jego uczestnictwo w Soborze w Nicei (787)

Platon przełożonym cenobium w Sakudion

Należy podkreślić, że Platon po okresie życia w milczeniu, przyjął na siebie obowiązek rządzenia, chociaż było to wbrew jego woli. Nie pragnął bowiem kierować innymi, gdyż zrzekł się proponowanej mu niegdyś wy-

sokiej godności w Kościele. W przekonaniu św. Teodora Studyty, nie życzył sobie tym bardziej sprawowania funkcji igumena w klasztorze. Zgodził się jednak ją przyjąć pod wpływem usilnych próśb cenobitów oraz dlatego, ponieważ żywił nadzieję, że będzie nadal prowadził życie w milczeniu, co okazało się w praktyce niemożliwe. Nie spełniły się jego oczekiwania, które w zderzeniu z twardą rzeczywistością, przyniosły mu liczne i bolesne doświadczenia. Teodor Studyta nie wymienia sprawcy tych prób, jakie spotkały Platona, ani ich zleceniodawcy, a także pomija milczeniem cały złożony proces tego zagadnienia. Oznajmia, iż czyni to z szacunku do osób, które były mu zapewne osobiście znane. Dodaje tylko, że w tej wspólnocie zakonnej, jego wuj, prowadził życie pełne zmartwień i niespokojne oraz niezgodne z jego własnym pragnieniem. Spozrzegł wówczas, że dał się wciągnąć w sytuację, która go przerosła, i nie mógł już od niej uciec, chociaż często zastanawiał się nad nią, jak jakiś sternik, znajdujący się w środku szalejącej wokół niego burzy. Następnie odrzucając od siebie wszelką opieszałość, skierował swoje duchowe spojrzenie w górę i zaczął naśladować świętych ojców. Spoglądał jednak nie na najbliższe przykłady z jego otoczenia, lecz na biorące swój początek z pierwotnego sposobu życia apostołskiego. W przekonaniu św. Teodora, tak powinni postępować wszyscy, pragnący odtworzyć w sobie ten obraz, jeśli chcą uczynić swoje życie takim, by było zbawienne i podobne do ich poprzedników. W ten sposób działał przede wszystkim z młodzieńczym zapałem Platon.

Reformy w Sakudion

Przystąpił on do zgłębienia reguł św. Bazylego Wielkiego, jak do prawdziwego raju. Znalazł w nich słowa, mówiące o tym, że zwyczaje ludzkie stoją w sprzeczności z życiem monastycznym, gdyż w klasztorach św. Bazylego przebywały „niewolnice obsługujące bydło płci żeńskiej”, a stąd rozdziło się wiele zła, przynoszącego szkodę duszy. Aby temu zaradzić, rozmawiał najpierw z ludźmi mającymi dużą wiedzę i doświadczenie na ten temat, ponieważ daleki był od samowolnego postępowania i niczego nie czynił bez rady. Po konsultacji z nimi, zniósł niezgodne z prawem przepisy, jak złe herezje, i zorganizował swój klasztor w taki sposób, że nie było w nim miejsca dla niewolnic i niewolników oraz dla bydła płci żeńskiej, a także zlikwidował różne pozycje dochodowe. Dokonał zaś tej naprawy nie bez trudu, lecz wprost przeciwnie, z dużymi przykrościami, jakie zniósł ze strony mieszkających z nim niedoświadczonych ascetów i tych, którzy

się sprzeciwiali jego dobremu zamiarowi, a było ich wielu. Nie należy się temu dziwić, gdyż nie jest rzeczą łatwą zmieniać zwyczaje i nie bez zawiści przyjmuje się nowe, chociaż są dobre, zwłaszcza na początku. Z kolei Teodor Studyta stawia pytania, które mają na celu uzasadnić słuszność stanowiska jego wuja. Pierwsze z nich dotyczy stwierdzenia, czy nie jest zgodne z cechą najwznioślejszej myśli to, by zrezygnować ze szkodliwego przekazu pochodzącego z dawnej tradycji, a wybrać taki sposób postępowania, by był wspaniałym przykładem dla pragnących prowadzić życie monastyczne? Nie bez znaczenia jest tu również argument, mówiący o tym, jak może być prawdziwym mnichem ten, kto wzbudza lęk wśród niewolników, z powodu swego panowania nad nimi? Trzeci z nich dotyka delikatnej materii, albowiem zastanawia się w nim nad tym, jak może mieć czysty wzrok asceta, który korzysta z usług przebywających z nim kobiet, kiedy i znajdujący się poza tą pokusą często okazują się jej niewolnikami? Poszukiwania Platona w rozwiązywaniu zagadnień dotyczących monastycyzmu, w duchu Ewangelii, przyniosło oczekiwane owoce. Wymagania, jakie stawiał, przyczyniły się do zapału i gorliwości zakonnej w jego najbliższym otoczeniu, a w innych klasztorach zapożyczono wprowadzone przez niego dobre zwyczaje, przez co zdobył sobie wieczną chwałę. Nie był on osamotniony w swoich trudach, gdyż miał wsparcie w osobie Teodora Studyty, który propagował idee swojego wuja słowem i w pozostawionej przez siebie twórczości literackiej. Teodor uważa jednak, iż cała wdzięczność należy się rodzonemu bratu jego matki, Teoktysy, którego nazywa swoim ojcem. Następnie Teodor przechodzi do przedstawienia postulatów Platona, które wprowadził w życie i osobiście je przestrzegał. Dotyczyły one ograniczeń w wychodzeniu do miasta, unikaniu rozmów z krewnymi, powściągliwości w przyjaźni z władzą i stanowczym trwaniu w duchowym odosobnieniu. Sprawował też pieczę nad swoją duchową trzodą, karmiąc ją nauką i pojąc strumieniem pouczeń. Dzięki jego trosce wspólnota powiększała się, przyjmując nowych kandydatów, co czyniło ją sławną, a przez nią Bóg stawał się coraz bardziej znany.

Platon uczestnikiem Soboru w Nicei (787)

Omawiając różne obszary działalności Platona, trudno nie wspomnieć o jego zaangażowaniu w obronę świętych obrazów. Warto zwrócić uwagę na to, iż wuj Teodora prezentował swoje stanowisko w tej kwestii w sposób otwarty i z nielicznymi wyznawał prawdę przed wieloma, walcząc, na ile

mógł, przeciw obrazoburcom. Trzeba przyznać, że chociaż nie był uczonym, to jednak posługiwał się słowem prostym, a jednocześnie bogatym w treść i przekonującym. Dowodem tego może być fakt, że na Soborze w Nicei (786), zwołanym w kościele katedralnym Świętych Apostołów, przez patriarchę Tarazjusza, był wybrany dzięki jego nominacji, członkiem tegoż zgromadzenia, jako człowiek, który i dawniej nie lękał się pogroźek heretyków. Obecnie również nie bał się sprzeciwu i zamieszek wywołanych przez wojsko, które wtargnęło do świątyni, potępiając patriarchę Tarazjusza oraz wychwalając kłamliwy sobór obrazoburczy (754), potępiający święte ikony. Jednakże upłynęło niewiele czasu od rozwiązania Soboru (786), który miał na celu utwierdzenie prawdy, gdy dzięki determinacji cesarzowej Ireny (797-802), wznowiono jego obrady, a o jej heroicznej postawie Teodor pisze, iż pojawiła się ona, wychodząc jakby z środka lwów i czyniąc się męczennicą bez przelania krwi. Platon wówczas, podobnie jak patriarcha, nie przestraszył się tego, co się stało. Spotykamy go bowiem potem znowu na Soborze w Nicei (787), który był zwołany ponownie z tego samego powodu, z jakiego został rozwiązany przez dzikie i nieposkromione wojsko. Po tych wszystkich wydarzeniach, kiedy prawowierna nauka była utrwalona, wtedy powrócił do swego klasztoru i przełożęństwa. Tutaj zapadł na chorobę, zapowiadającą koniec jego życia i dlatego przekazał funkcję igumena Teodorowi. Dzięki temu, Platon, znalazł warunki sprzyjające zdobyciu pokory, a widząc koniec swoich trosk, uwolnił się od mnóstwa zniewag. Stał się takim, jakim był przedtem, czyli niechciwym, obcym ludzkiej próżności, tak że zazdrość nie miała powodu, by okryć mrokiem promienie jego cnoty.

5. Potępienie cudzołożnego związku małżeńskiego Konstantyna VI z Teodotą

W niniejszym rozdziale pragniemy przedstawić doświadczenia, które zniósł Platon, za potępienie cudzołożnego ślubu, zawartego przez cesarza Konstantyna VI (780-797) z Teodotą (795). Najpierw jednak należy wspomnieć o ortodoksyjnej wierze tego władcy, która została wzmocniona przez pobożność jego matki Ireny. Natomiast jego niemoralne postępowanie, było skażone cesarską rozwiązłością, zwłaszcza od momentu, gdy wstąpił na tron w młodzieńczym wieku i całkowicie wyzbył się wstydu przed swoją matką oraz odrzucił jej nadzór. Wzgardził również prawem Bożym, zrywając legalnie zawarty związek małżeński z pierwszą swoją żoną, Marią z Pa-

flagoni (787), mając 16 lat, i podobnie jak Herod (por. Mt 14, 3; Mk 6, 17), dopuścił się cudzołóstwa. Trzeba zauważyć, że w tym czasie, gdy prawie wszyscy popierali wyżej wymienione bezprawie, Platon naśladował gorliwość Jana Chrzciciela (por. Mt 14, 4 ; Mk 6, 18) i razem ze swoimi uczniami pozostał nieugięty. Z tego powodu był prześladowany przez cały rok. Próbowano mu wtedy odebrać dobre imię, wielokrotnie grożono, bito kijami, wysłano na zesłanie i torturowano. Jednakże kiedy cesarz spostrzegł, że jego dotychczasowe postępowanie nie przyniosło oczekiwanych rezultatów i nie osiągnął tego, czego pragnął, wówczas postanowił wprowadzić w czyn inne rozwiązanie. Polegało ono na wysłaniu uległych mu mnichów do wspólnoty Platona, by skłonili go do zmiany stanowiska, mając wgląd w jego korespondencję. Zabiegi te okazały się ostatecznie nieskuteczne, ponieważ wuj Teodora uznał, że jego obowiązkiem jest przeciwstawienie się tego rodzaju podstępemu działaniu. Zdemaskował w ten sposób pomysłodawcę tej misji i ujawnił prawdziwe oblicze Konstantyna VI, który nie mógł już więcej ukrywać się pod maską anonimowej osoby. Wyszło też na jaw to, co uczyniło dwóch dowódców wojskowych posłanych do bezbronnego klasztoru, którzy wtargnęli do niego, jak przeciwko jakiemuś wrogowi. W rezultacie tej akcji, „pasterz był schwytany i owce stada rozproszone” (por. Mt 26, 31; Mk 14, 27); jednych poddano biczowaniu, innych zesłano na wygnanie, a pozostałych prześladowano. Cesarz wydał też dekret, nakazujący, aby prześladowanych nigdzie nie przyjmować. Temu rozporządzeniu podporządkowali się przełożeni klasztorów, z których tylko nieliczni odważyli się ich ukrywać. Platona zaś przyprowadzono pod silną eskortą do cesarza. On jednak nie uląkł się władcy, nie przestraszył się jego gróźb, lecz przeciwstawił się przedstawionym mu propozycjom, będąc „bliskim krewnym Herodiady”, czyli jego konkubiny. Następnie został uwięziony w domu zakonnym, o nazwie Echekola, należącym do dworu cesarskiego, gdzie igumenem był kapłan Józef, który ośmielił się pobłogosławić cudzołożny związek Konstantyna VI. Warto wspomnieć, że imperator na próżno żywił nadzieję i posyłał w miejsce internowania hierarchów, aby wpłynęli na zmianę postawy osadzonego, za co miał otrzymać wolność oraz prawo swobodnego rozporządzania swoim majątkiem. Należy dodać, iż mimo wielu upokorzeń, jakie zniósł ze strony krewnych, mnichów i osób świeckich, pozostał wierny głoszonym przez siebie zasadom. Przymusowe odosobnienie wuja św. Teodora Studyty nie trwało już długo, gdyż przerwała je śmierć cesarza. Platon zaś, jako wierny stróż Bożego prawa, ozdobiony wieńcem wyznawcy, wyszedł z celi więziennej jako zwycięzca. Wyróżnio-

ny był też przez wielu mnóstwem pochwał oraz „nazwany męczennikiem nawet przez tych, którzy przedtem naśmiewali się z niego i potępiali go”. Po objęciu tronu, również Irena, z tego samego powodu, odnosiła się do niego z szacunkiem. Z kolei dotychczasowi wrogowie, stawali się jego przyjaciółmi i czcicielami, a wśród nich był także wyżej wymieniony igumen Józef, który prosił go o wybaczenie. Po okresie represji nastąpił upragniony czas powrotu cenobitów Platona i Teodora do swojego klasztoru, którzy przebywali na zesłaniu lub byli rozproszeni w różnych miejscach odosobnienia, a ich męstwo stało się przedmiotem podziwu dla pobożnych ludzi. Warto zauważyć, że patriarcha Tarazjusz wyrażał wdzięczność Platonowi za jego heroiczną postawę, a broniąc swego stanowiska zapraszał go do pojednania. Nastąpiło ono po uznaniu małżeństwa Konstantyna VI z Teodotą za nielegalne i po złożeniu z urzędu kapłana Józefa, który udzielił im ślubu, czyli po usunięciu przyczyny niezgody, której szczególnie unikał wuj Teodora.

6. Życie anachoreckie Platona w Konstantynopolu i rygorystyczny stosunek cesarza Nikefora I do Platona

Życie anachoreckie

Po burzliwych wydarzeniach, których ofiarą stali się asceci z Sakudionu, rozpoczęło się tam ponownie spokojne życie zakonne. Nie trwało ono jednak długo, gdyż uniemożliwił je najazd barbarzyńców na wschodnie tereny Azji Mniejszej, gdzie położony był ów klasztor. Jego mieszkańcy musieli więc opuścić swój dom macierzysty, który był jednocześnie pierwszym, jaki założył Platon, i znaleźli schronienie w Konstantynopolu. W tym mieście prowadził on życie eremickie, gdyż nie chciał być igumenem z powodu wielkiej pokory, jaką się odznaczał, oraz dlatego, by nie było dwóch przełożonych w jednej wspólnoty. Następnie podporządkował się jarzmu posłuszeństwa i uczynił to w obecności świadków, zgromadzonych tam w tym celu, by ćwiczyć się w tej samej cnocie. Zdumiewające w tym wszystkim było to, że Platon nazywał się synem, chociaż „przedtem był ojcem, a przy tym synem tego, kogo sam duchowo zrodził”, a także uległym Teodorowi, który mu dawniej podlegał. Warto podkreślić, że Platon do tego stopnia był ceniony za poniesione przez siebie trudy, iż nawet jego niewielki wysiłek był już wystarczający, by otrzymał za niego pochwałę. Chętnie też wyko-

nywał swoje obowiązki, mając na uwadze dobre imię i autorytet przełożonego. Następnie Teodor Studyta pisze o potrzebie szczerego wyznania myśli i pragnień, kryjących się w sercu mnicha przed igumenem. Dodaje, że przyczynia się to do zaufania między nimi oraz prowadzi do rezygnacji z własnej woli i doskonałego posłuszeństwa. Czytając powyższe słowa, można odnieść wrażenie, iż ta ogólna zasada nie została przypadkowo umieszczona w tym miejscu, lecz miała swego konkretnego adresata, którym był Platon. Wstawiał się on u Teodora na prośbę pewnych ludzi i cieszył się tak jak oni, gdy byli wysłuchani, a w przypadku odmowy nie okazywał niezadowolenia. Miał bowiem na uwadze pożytek trudzących się, a nie spełnienie swojej woli. Teodor Studyta dodaje jeszcze, że nie wstydził się nazywać go swoim ojcem, chociaż sam będąc młodszy wiekiem i doświadczeniem, nie czuł się godny zwać się jego synem (por. Łk 15, 21). Uważał się za niegodnego sprawowania zaszczytnego urzędu archimandryty, do którego skłonił go wuj. Postąpił w ten sposób, zdaniem Teodora, gdyż pokładał nadzieję w miłości, albo raczej w nadprzyrodzonym posłuszeństwie, zawierającym w sobie i przynoszącym więcej siły, niż mogą dać ludzkie możliwości. Z dalszej relacji autora utworu, będącego głównym źródłem naszej refleksji, dowiadujemy się o wyczerpanej pracy fizycznej, jaką wykonywał Platon własnymi rękoma. Jednakże jeszcze usilniej oddawał się rozmyślaniu o Bogu i codziennie przystępował do walki z duchowymi wrogami, troszcząc się zwłaszcza o dobro współbraci. Dostrzegał przeżywane przez nich trudności, a pragnąc im zaradzić, pocieszał smutnych i uspokajał rozdrażnionych (por. 1 Tes 5, 14). Wczuwając się zaś w położenie każdego, był lekarzem dusz, wpływając na uleczenie ich wewnętrznych ran. Nie można tu pominąć milczeniem informacji, mówiącej o tym, że oprócz pomocy, z jaką śpieszył innym, praktykował surową ascezę, polegającą na noszeniu przymocowanych do nóg, dosyć ciężkich, żelaznych łańcuchów, w których „spiał, czuwał i pracował”.

Prześladowanie Platona

Ważnym wydarzeniem, które opiniował po śmierci patriarchy Tarazju-sza, był wybór jego następcy. O zajęcie stanowiska w tej sprawie, zwrócili się do niego wybitni hierarchowie Kościoła oraz cesarz Nikefor I (802-811). Liczono się z jego głosem, podobnie jak ze zdaniem wpływowych osób, zgłaszających na to stanowisko swojego kandydata, lecz kierujących się bardziej przyjaźnią niż prawdą. Teodor Studyta podkreśla, że biskupi

z radością przyjęli propozycję Platona, którą skierował w zaadresowanym do nich liście. Warto dodać, że Teodor znał imię wybrańca swego wuja, lecz nie ujawnia jego imienia. Jego zdaniem, była to postać trudna do zaakceptowania, przynajmniej przez niektórych dostojników kościelnych. Nie ukrywa więc zdziwienia wobec braku sprzeciwu z ich strony. Natomiast władca, po otrzymaniu spisu nazwisk, miał wybrać jednego z wielu na urząd patriarchy Konstantynopola, a uczynił to mieszając i rzucając losy, jak przy grze w kości. Platon zdawał sobie sprawę z powagi zaistniałej sytuacji i widział zagrożenia, jakie z niej płynęły. Z tego powodu, udał się nocą do pewnego mnicha, krewnego imperatora, i nie patrząc na grożące mu za to konsekwencje, przeprowadził z nim rozmowę, a następnie wrócił do swojego domu zakonnego. Cesarz dowiedział się jednak o tym spotkaniu, które go rozgniewało, ale postanowił poczekać z interwencją, aż do chwili, gdy spełni się jego pragnienie. Potem kazał pochwyć Teodora Studytę oraz Platona i osadził ich pod ścisłą strażą w więzieniu, gdzie przebywali „dwadzieścia cztery dni, a po ich upływie pozwolił im wrócić do klasztoru”. Jego agresywny stosunek do Platona, zdaniem Teodora, był walką przeciwko samej prawdzie. Burzył on również porządek życia monastycznego wspólnoty studyjskiej, gdyż jednych zakonników trzymał pod strażą, innych zaś oskarżał w sądzie. Na podstawie wyżej wymienionych zdarzeń, można by przypuszczać, że przeprowadzone dotychczas represje, osiągnęły swój cel w postaci zastraszenia i nie było już potrzeby, by je dalej kontynuować. Okazało się jednak, iż był to tylko początek zamierzonej przez imperatora niesprawiedliwości i zaplanowane wcześniej bezprawie.

Przedstawiliśmy wyżej upokorzenia, jakie spotkały Platona ze strony cesarza Nikefora I, w związku z wyborem nowego biskupa Konstantynopola, po śmierci patriarchy Tarazjusza, która nastąpiła w roku 806. Obecnie pragniemy ukazać nowy etap prześladowań, które rozpoczęły się w 809 r. i „trwały przez cały rok”. Wydaje się, że podany okres 12 miesięcy, dotyczył tylko najbardziej bolesnych prób. Z dalszej bowiem relacji Teodora Studyty wynika, iż były one kontynuowane w różnym stopniu aż do śmierci tegoż władcy w roku 811. Jedną z głównych osób, wypełniających jego polecenia, był kapłan Józef, który niegdyś pobłogosławił cudzołożny związek małżeński Konstancyjna VI i obecnie również stanowił wewnętrzne zło, jako „burzyciel Kościoła”. Okazało się, że nie tylko on, ale i inni zwolennicy Nikefora I nie przebierali w środkach, gdyż doszło nawet do tego, że oddział wojska oblegał klasztor Studion w Konstantynopolu. Nie pozwolono nikomu z zakonników powiedzieć ani słowa, a serca ich opanował strach i nie-

pokój. Docierały pod ich adresem także pogroźki ze strony ascetów, których imiona Teodor przemilcza z szacunku do noszonych przez nich szat. Taki sposób postępowania wydawał się jednak korzystny dla igumenów, obawiających się gniewu władcy. Ich milcząca postawa wyrażała przyzwolenie m.in. na to, że Platon został zabrany nocą ze wspólnoty, a następnie uwięziony pod strażą, składającą się z żołnierzy, wraz z trzema współbraćmi. Teodor podkreśla, że żal było patrzeć na starca, którego przyniesiono na synod, na noszach, z powodu jego choroby, z łańcuchami na nogach. Z kolei skazano go na wygnanie i zesłano na jedną z podmiejskich wysp. Nikefor zaś próbował skłonić każdego z mieszkańców zbuntowanego cenobium do przejścia na swoją stronę, lecz zawiódł się w swoich oczekiwaniach. Natomiast mnisi za brak posłuszeństwa zapłacili wysoką cenę, idąc na zesłanie lub ukrywając się w miejscach niedostępnych. Kiedy imperator usłyszał, że z powodu ciężkich warunków, jakie panowały w więzieniu, Platon zachorował i bliski był śmierci, wówczas wyraził zgodę na przeniesienie go do Konstantynopola, łagodząc swoje surowe serce.

7. Choroba Platona i jego śmierć

W rozdziale siódmym *Mowy pogrzebowej*, Teodor Studyta opisuje ostatnią chorobę Platona i jego zgon. W ten sposób kończy swoje rozważania i podkreśla, że jego wuj nie mógł wówczas prowadzić życia pustelniczego. Nie miał już bowiem siły, by samodzielnie zaspokajać naturalne potrzeby swojego ciała. Leżał więc w łóżku lub odpoczywał siedząc, „czytając głośno Psalmy Dawida”, służąc współbraciom radami, pouczeniami, przestrogami oraz słowami pociechy, „zgodnie ze swoim ojcowskim i życzliwym przyzwyczajeniem”. Nie mógł też więcej pracować i modlić się na kolanach, ani śledzić za tekstem, chyba że przy pomocy czytającego w pobliżu nowicjusza. Jeżeli niekiedy spożywał obfity posiłek, albo korzystał z kąpeli w łaźni, czynił to z powodu choroby, kierując się posłuszeństwem, a jednocześnie smucił się ze złagodzenia wymagań, kiedy porównywał je ze swoim poprzednim surowym trybem życia. Oprócz tego Teodor podaje informacje, odnoszące się do czasowych ram życia Platona. Podkreśla, iż wyrzekł się on świata w wieku 24 lat, po czym przez 48 lat prowadził życie ascetyczne. Natomiast przez 4 lata był prześladowany, a ostatnie trzy lata chorował. Na podstawie przytoczonych wyżej danych, Teodor stwierdza, że jego wuj zmarł mając 79 lat. Przed śmiercią pragnął zobaczyć grobowiec, w którym miały spocząć jego doczesne szczątki, a gdy go ujrzał ucieszył się i cytował

jąc słowa psalmów, złożył dziękczynienie Bogu (por. Ps 131, 14; 144, 19). Przychodzili wtedy do niego liczni mnisi z okolicy oraz osoby świeckie, by otrzymać błogosławieństwo, pomimo tego, że był to czas Wielkiego Postu. Wśród nich był również patriarcha Nikefor I (806-815), który prosił go o modlitwę, a następnie pożegnał się z nim. Spotkanie to miało ważne znaczenie, gdyż oddalało wszelkie podejrzenie o niezgodę między nimi i usuwało napięcia, które miały miejsce w przeszłości. W tak podniosłej chwili, Platon, o wszystkich pamiętał i modlił się za nich oraz wybaczył tym, którzy go skrzywdzili, prześladowali, czy też byli przyczyną jego strapienia.

Streszczenie

Głównym źródłem poznania postaci Platona (735-814) jest *Mowa pogrzebowa* autorstwa św. Teodora Studyty (759-826), którą napisał ku czci swojego wuja, po jego śmierci, w formie pochwalnej. Rodzicami Platona oraz jego dwóch sióstr, z których jedna pozostała osobą świecką, a druga, matka Teodora, Teoktysta, poświęciła się później życiu monastycznemu, byli Sergiusz i Eufemia, należący do zamożnego i znanego rodu mieszkającego w Konstantynopolu. Początkowo prowadził życie pustelnicze w pobliżu góry Olimp, w Bitynii, prowincji położonej na wschodnim wybrzeżu Azji Mniejszej. Potem został tam igumenem klasztoru Symbol, a następnie Sakudion. Brał udział w Soborze w Nicei (787), występując w obronie świętych obrazów. Spotkało go wiele upokorzeń z powodu potępienia cudzołożnego związku małżeńskiego cesarza Konstantyna VI (780-797) z Teodotą (795). Podobne prześladowania zniósł również za panowania imperatora Nikefora I (802-811), w związku ze śmiercią patriarchy Tarazjusza i wyborem jego następcy. Platon zmarł w 814 r., mając 79 lat.

Słowa kluczowe: *Teodor Studyta, Platon – archimandryta klasztoru Sakudion, bizantynologia, hagiografia, asceza, monastycyzm, cenobityzm, anachoretyzm.*

Plato – uncle of saint Theodore the studite

Abstract

The basic source of information about Plato (735-814) is the song *Laudatio S. Platonis archimandritae* (PG 99, 804-849), which was written by

St. Theodore the Studite (759-826) in a form of a praise song, as a tribute to his uncle after his death. The parents of Plato were Sergius and Euphemia, members of a wealthy and well-known Constantinople family. Plato had two sisters. One of them remained a lay person, while the other one, Theoktiste, the mother of St. Theodor, in her later years decided to dedicate herself to a monastic life. Initially he choose the life of a recluse in the vicinity of Mount Olympus in Bithynia, the region located on the east coast of Asia Minor. Later he became the ihumen of Symbola Monastery, and the Sakkoudion. He took part in the second Council of Nicaea (787), where he spoke out in defense of sacred images. He was subject to great humiliation on the part of the emperors: Constantine VI (780-797) and Nikephoros I (802-811). Plato died in 814, at the age of 79.

Key words: *Theodore the Studite, Plato – the ihumen of Monastery the Sakkoudion, byzantine studies, hagiography, asceticism, monasticism, cenobitism, anchoretism.*

KOŚCIÓŁ JAKIEGO NIE ZNACIE

Treść: Wstęp; Część I. Rzeczowe (materialne) obrazy Kościoła; Część II. Osobowe wzorce Kościoła; Zakończenie.

Wstęp

Podjmując temat *Kościół jakiego nie znacie* na początku chciałbym przypomnieć co mówi Katechizm Kościoła Katolickiego na temat samego Kościoła i jego obrazów.

Słowo „Kościół” (*ekklesia*, z greckiego *ek-kalein* - wołać poza) oznacza zwołanie. Określa ono zgromadzenie ludu, na ogół o charakterze religijnym. Jest to pojęcie często używane w Starym Testamencie w języku greckim w odniesieniu do zgromadzenia ludu wybranego przed Bogiem, przede wszystkim zgromadzenia pod górą Synaj, gdzie Izrael otrzymał Prawo i został ustanowiony przez Boga Jego świętym ludem. Pierwsza wspólnota tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, określając się jako Kościół, uznaje się za spadkobierczynię tamtego zgromadzenia. W niej Bóg zwołuje swój lud ze wszystkich krańców ziemi. [...]

W Piśmie świętym znajdujemy bardzo liczne obrazy i figury powiązane między sobą; za ich pośrednictwem Objawienie mówi o niezgłębionej tajemnicy Kościoła. Obrazy wzięte ze Starego Testamentu są różnymi wariantami pod stawowej idei, jaką jest idea Ludu Bożego. W Nowym Testamencie wszystkie te obrazy nabierają nowego znaczenia przez fakt, że Chrystus staje się Głową tego Ludu, który jest więc Jego Ciałem. Pierwsze miejsce zajmują obrazy wzięte z życia pasterskiego, z rolnictwa, z budownictwa, także z życia rodzinnego i zaślubin. [...] Kościół jest *owczarnią*, [...] Kościół jest *polem*

uprawnym lub rolą Bożą (1 Kor 3, 9). [...] Bardzo często Kościół jest nazywany *Bożą budowlą* (1 Kor 3, 9). Ta budowla jest ozdabiana różnymi określeniami: jest domem Boga, w którym mieszka Jego *rodzina*; jest mieszkaniem Boga w Duchu; przybytkiem Boga z ludźmi (Ap 21, 3), a przede wszystkim świętą *świątynią*, która ukazywana jako sanktuarium zbudowane z kamieni, jest czczona przez świętych Ojców, a w liturgii jest słusznie upodobniona do Miasta świętego, nowego Jeruzalem. [...] Kościół, nazywany także górnym Jeruzalem i naszą matką (Ga 4, 26), jest przedstawiany jako niepokalana *oblubienica* niepokalanego Baranka, którą Chrystus umiłował... i wydał za nią samego siebie, aby ją uświęcić (Ef 5, 25-26), którą złączył ze sobą węzłem nierozzerwalnym i nieustannie ją żywi i pielęgnuje (Ef 5, 29). (KKK 751-757)

Pierwsze obrazy Kościoła znajdujemy oczywiście w Piśmie Świętym, Starego jak i Nowego Testamentu. Sam Chrystus nauczając w przypowieściach podaje nam różnego rodzaju przykłady w których możemy dostrzec wizerunki Kościoła. Później podobnie czynią Apostołowie oraz ojcowie Kościoła, którzy częściej są interpretatorami tych słownych wyobrażeń.

Swój artykuł chciałbym podzielić na dwie części. W pierwszej części zostaną przedstawione, nazwijmy to, choć może nie jest to w pełni dobre określenie, rzeczowe (materialne) obrazy Kościoła, natomiast w drugiej skupię się na osobowych wzorcach. W większości artykułu będę odwoływał się do nauczania ojców Kościoła, jako pierwszych interpretatorów Pisma Świętego.

Część I. Rzeczowe (materialne) obrazy Kościoła

W pierwszej części przedstawię cztery obrazy, które obecne są w myśli patrystycznej niemalże od samego początku. Są nimi: ciało – organizm, wieża i jej budowa, wierzba oraz doskonałe państwo.

Ciało – organizm

Obraz Kościoła jako jednego organizmu znajdujemy oczywiście po raz pierwszy u św. Pawła Apostoła w 1 liście do Koryntian:

Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest wspól-

notą we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest (wspólnotą) w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, jesteście jednym Ciałem. Wszyscy bowiem jesteście uczestnikami jednego chleba (1 Kor 11, 16-17).

oraz jeszcze w kilku innych miejscach (np. 1 Kor 12, 12-27; Ef 1, 23). Kontynuację tej myśli możemy znaleźć w najstarszej homilii chrześcijańskiej, według tradycji przypisywanej św. Klemensowi Rzymskiemu, papieżowi, nazywanej II Listem św. Klemensa¹. Autor tej homilii opierając się na Księdze Rodzaju i św. Pawle chce wyjaśnić jedność ciała – Kościoła z Chrystusem. Tłumaczy:

Nie sądzę zaś, abyście nie wiedzieli, że Kościół żywy jest ciałem Chrystusa. Mówi bowiem Pismo „Stworzył Bóg człowieka, mężczyznę i niewiastę”. Mężczyzną jest Chrystus, niewiastą Kościół. A także Księgi (proroków) i Apostołowie głoszą, że Kościół nie jest od dzisiaj, lecz od wieków. Był on duchowy podobnie jak nasz Jezus i objawił się w dniach ostatecznych, aby nas zbawić. Ten Kościół duchowy stał się widzialny w ciele Chrystusa, żeby nam pokazać, iż jeśli zachowamy go nienaruszonym w naszym ciele, otrzymamy go w Duchu Świętym, gdyż ciało to jest wizerunkiem ducha. Nikt, kto zniszczy wizerunek, nie dostąpi udziału w (odzwierciedlonej w nim) rzeczywistości.

[...] Jeśli zaś mówimy, że ciało to Kościół, a duch to Chrystus, zatem ten, kto znieważa ciało, znieważa zarazem i Kościół².

Widzimy w tym tekście, że dla chrześcijan żyjących na początku II wieku obraz Kościoła jako jednolitego organizmu był dobrze znany i bardzo jasny. Potwierdza to również św. Ignacy Antiocheński (+ ok. 107) w Liście do Kościoła w Smyrnie, pisząc:

On swym zmartwychwstaniem, na wieczne czasy wzniosł chorągiew dla skupienia świętych i wiernych swoich, tak z Żydów jak i z pogan w jednym ciele Kościoła swego³.

¹ Zob. M. Starowieyski, *Najstarsza homilia chrześcijańska*, w: *Pierwsi świadkowie*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 2010, 88-91.

² *Homilia z II wieku*, XIV.2-4, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 98.

³ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 136.

Dla Ignacego więc Kościół jest ciałem (soma) i to jednym ciałem⁴. Ten obraz Kościoła będzie nieustannie obecny w teologii Kościoła. Wystarczy tu tylko wspomnieć encyklikę Piusa XII *Mystici Corporis Christi*.

Wieża i jej budowa

W literaturze patrystycznej jest bardzo ciekawe dziełko z punktu widzenia eklezjologii, które powstało w 1. poł. II w. Utwór nosi tytuł *Pasterz*, jego autorem jest niejaki Hermas i jest to typowy tekst apokaliptyczny, czyli w formie wizji. W trzecim widzeniu autor widzi budowę wielkiej wieży na wodzie z jaśniejących czworokątnych kamieni. Wieżę buduje sześciu młodzieńców, tysiące innych znosi kamienie wydobyte z wody, które do budowy używane są wszystkie lub kamienie

wzięte były z suchego łądu, niektóre zostały odrzucone, a niektóre wzięto do budowy, a jeszcze inne połamano na kawałki i odrzucono na pewną odległość od wieży. Wiele innych kamieni leżało dookoła wieży, ale nie zostały użyte do budowy, bo niektóre były pokryte pleśnią, a inne miały pęknięcia, a inne były za krótkie, a jeszcze inne były białe i okrągłe i nie pasowały do budowy. I widziałem inne kamienie odrzucone w pewnej odległości od wieży na drogę, ale potoczyły się tam gdzie nie było drogi, a inne potoczyły się do ognia i tam się paliły, a jeszcze inne padały blisko wody i nie były w stanie potoczyć się do wody pomimo, że pragnęły potoczyć się do wody⁵.

Hermas w dalszej części swojej wizji otrzymuje wyjaśnienie tego, co mu zostało ukazane. Sześciu młodzieńców budowniczych to archaniołowie, znoszący kamienie – aniołowie, a teraz kamienie: czworokątne, białe i przylegające do siebie spoinami to święci apostołowie, biskupi, nauczyciele, diakoni. Kamienie wydobyte z wody to męczennicy, z łądu, których użyto do budowy bez obciosania – po prostu święci, odrzucone, a leżące blisko to ludzie, którzy zgrzeszyli ale chcą pokutować i się nawrócić, rozbite i odrzucone daleko to *synowie niegodziwości*. Pozostałe kamienie oznaczają pokrótce ludzi grzesznych⁶. Zachęcam do dokładnej lektury *Wyjaśnienia widzenia* w którym można przeczytać omówienie każdego odrzuconych kamieni.

⁴ F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 2012, 38

⁵ Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 216-221.

⁶ Tamże.

Jak widzimy obraz Kościoła jako wieży i jej budowy jest bardzo interesujący i autentyczny. Powraca on jeszcze w przypowieści dziewiątej.

Wierzba

Ten sam autor w dalszej części opisuje inny obraz Kościoła. W *Przypowieści ósmej*, już sam Pasterz, ukazał Hermasowi ogromną wierzbę, obok której stał anioł z sierpem w ręku, którym odcinał gałązki i rozdawał je ludziom. Pomimo odcięcia bardzo wielu gałązek drzewo się nie zmieniło. Po jakimś czasie ludzie przynieśli z powrotem wiązki wierzbowe w różnym stanie. Niektóre były uschnięte, nadłamane, nadżarte przez robactwo, ale w nierównej mierze, niektóre bardziej niektóre mniej. Były również osoby z gałązkami w bardzo dobrym stanie, z rozwiniętymi, nowymi odłogami a nawet z owocami. Wszyscy posiadacze wierzbowych gałązek zostali podzieleni wg stanu jakości otrzymanego daru. Ci z dobrymi i ładnymi zostają ukoronowani wieńcami z liści palmowych i zaproszeni do wieży a zniszczone są zebrane, posadzone na nowo i obficie podlane. Po kilku dniach odbywa się nowa selekcja gałązek. Jak poprzednim razem obraz ten również zostaje wyjaśniony. Wierzba to Kościół, anioł to Archanioł Michał, gałązki to wierni. Każdy rodzaj gałązek jest również omówiony i przedstawia stan duszy wiernych⁷. Zachęcam do dokładnej lektury.

Doskonałe państwo

Ikona Kościoła jako doskonałego państwa jest przywoływana przez bardzo niewiele osób. Po wymienieniu sformułowania w eklezjologii *doskonałe państwo* może skojarzyć nam się on z obrazem Kościoła, ale przy prośbie o wymienienie obrazów już się nie pojawia. Takie spojrzenie na Kościół przywołuje nam na myśl zazwyczaj dzieło św. Augustyna *De civitate Dei*. Sam obraz Kościoła jako *polis* jest dość wczesne. Pierwsze wzmianki znajdujemy u św. Ireneusza z Lyonu⁸ oraz u Klemensa Aleksandryjskiego⁹. Aleksandryjczyk w swoich *Kobiercach* tak mówi o Kościele:

Ja zaś modliłbym się gorąco, aby duch Chrystusa przeniósł mnie na skrzydłach do mojej Jerozolimy. Bo i stoicy powiadają, że tylko

⁷ Tamże.

⁸ Por. B. Częsz, *De natione civitatis Dei apud sanctum Irenaeum* (Adv. haer. 5, 35, 2), SACH 2(1980), 9-34.

⁹ Por. F. Drączkowski, *Kościół jako państwo (polis) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Vox Patrum* 17(1997) z. 32-33, 35-43.

niebo jest właściwym państwem wszystko zaś co na ziemi tutaj, to nie są jeszcze państwa; wprowadzie tak są nazywane, ale nie są nimi. Państwo bowiem jest czymś szlachetnym, a lud zacnym tworem społecznym, gromadą ludzką zarządzaną przez prawo, jak przez Logos – Kościół, który jest państwem na ziemi nie do zdobycia, nie do opanowania przez tyranię, jest wyrazem woli Bożej na ziemi, jak i w niebie¹⁰.

W tekście tym widzimy obraz Kościoła - Państwa, który składa się z dwóch elementów: jego Głową jest Logos (Chrystus) a społecznością – lud Boży. Ks. prof. Franciszek Drączkowski pisząc o Kościele jako Państwie mówi, że w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego zawarta jest swoistego rodzaju propozycja – wizja Kościoła, w którym realizuje się ideał doskonałego państwa na ziemi. (Czyli jest to coś więcej jak obraz.) Państwo to posiada ustrój monarchiczny. Jego władcą, Głową i Królem jest Boski Logos, Jezus Chrystus, doskonały Prawodawca, Zbawiciel rodzaju ludzkiego. Społeczność tego państwa wychowywana jest ku cnotcie, ku świętości i doskonałości. Jej celem jest zbawienie¹¹.

Na spojrzeniu św. Augustyna na temat Kościoła jako doskonałego państwa nie będę się zatrzymywał, gdyż temat ten jest rozpracowany na wszelkie możliwe sposoby.

Część II. Osobowe wzorce Kościoła

Chciałbym przejść teraz do omówienia kilku osobowych wzorców Kościoła. Oczywiście najstarszym prawzorem, obrazem Kościoła jest Maryja. Każdy zna tekst rozdziału 12 Apokalipsy św. Jana. W owej niewieście ojcowie Kościoła zawsze widzieli i Maryję i Kościół. Dlatego też nie będę omawiał tegoż wzorca. Ale zatrzymam się pokrótce na takich typach jak: Samarytanka, sędziwa kobieta oraz Apostołowie: Piotr, Jan i Paweł.

Samarytanka

Święty Jan Apostoł w swoim przekazie ewangelicznym opowiada zdarzenie, które wydarzyło się przy studni jakubowej w Sychar podając

¹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, I, Warszawa 1994, 394.

¹¹ F. Drączkowski, *Kościół jako państwo (polis) w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 43.

dokładny przebieg rozmowy Jezusa i pewnej Samarytanki (J 4, 5-42). Tekst ten jest różnorako komentowany, ale ciekawe spostrzeżenie ma św. Roman Melodos. W jednym ze swoich hymnów pisze:

A gdy Miłosierny stanął koło studni – jak już rzekłem – wtedy kobieta, Samarytanką, wzięła hydrię na ramiona i ruszyła w drogę: wyszła z Sychar, swojego miasta. Kto nie będzie błogosławił jej wyjścia i powrotu? Wyszła zbrudzona, wróciła jako typ Kościoła nieskalanego. Wyszła i zaczerpnęła jak gołąbka; wyszła niosąc hydrię, wróciła niosąc Boga. Któż nie będzie błogosławił tej niewiasty, a raczej czcił Kościoła, który wyszedł spośród pogan i wziął radość i zbawienie¹².

Jak widzimy św. Roman dostrzega w Samarytance Kościół już oczyszczony, Kościół ludzi świętych, którzy dokonali wyboru, odrzucili dawne bóstwa i przyzwyczajenia, którzy są świadkami – czyli niosącymi Boga.

Sędziwa kobieta

W naszych rozważaniach jeszcze raz musimy wrócić do *Pasterza Hermasa*. Autor podaje nam jeszcze jeden obraz Kościoła. Jest nim niewiasta, ale jakby w trzech osłonach. Nawiedza ona Widzącego od drugiej wizji. Jej tożsamość ujawnia jeden z towarzyszących jej młodzieńców:

Bracia, objawienie udzielone mi zostało podczas snu, przez młodzieńca o wybitnie szczerzej formie, który powiedział do mnie: „Jak myślisz kim była ta starsza kobieta od której otrzymałeś tę książkę? Powiedziałem: „Wróżka” „Mylisz się” – powiedział - „Ona nie jest wróżką” „Kim więc ona jest?” – powiedziałem . „Ona to Kościół” – powiedział on. Powiedziałem do niego: „Wobec tego dlaczego jest stara wiekiem”. „Ponieważ” – powiedział on - „Ona była stworzona zanim wszystko inne było stworzone, dlatego jest stara wiekiem. I z jej powodu świat był uformowany¹³.

Wspomniałem już, że niewiasta pojawia się jakby w trzech osłonach:

¹² Roman Melodos, *Hymn 19*, w: M. Starowieyski, *Karmię was tym czym sam żyję, rok A*, Kraków 2013, 123.

¹³ Hermas, *Pasterz*, s. 215.

A widziałem ją , bracia, w pierwszej wizji, w zeszłym roku jako w bardzo podeszłym wieku jak siedziała na krześle. W drugiej wizji jej twarz była młoda, ale jej ciało i jej włosy były starszej osoby i mówiła do mnie stojąc i była weselsza niż przedtem. A w tej trzeciej wizji była ona młoda i nadzwyczaj pięknej urody, ale jej włosy były starszej osoby; I była bardzo radosna i siedziała na kanapie. Odnosnie tego byłem bardzo zaniepokojony pragnąc poznać to objawienie¹⁴.

Tak jak inne obrazy również ten zostaje wyjaśniony Hermasowi. Zmiana kobiety jest odzwierciedleniem duszy osób przynależących do Kościoła. Tym co stopniowo odmładza jej ciało, jest podejmowana przez nich pokuta¹⁵.

Apostoł Piotr

Ks. prof. Jerzy Pałucki, w swojej książce *Trynitarny wymiar Kościoła*, podaje trzech apostołów jako osobowe wzorce Kościoła. I tak: św. Piotr to figura Kościoła zawierzenia, św. Jan Kościoła kontemplującego i św. Paweł Kościoła nawracającego się. Wcześniej oczywiście też wspomina Maryję, matkę Jezusa. Jest to ważny element eklezjologii, bo każda z tych osób, począwszy od Maryi, ukazują kolejne drogi, nurty rozwoju Kościoła oraz sposoby jego działania¹⁶.

Każdy z nas zna historię Rybaka z Kafarnaum, który na jedno wezwanie Mistrza zmienił swoje życie, znamy również moment jego zaparcia się ale też żalu. Ewangeliczny przykład słabości Piotr, pisze ks. Pałucki, gdy ten liczył na swe siły i zwycięskie wychodzenie z opresji dzięki „wyciągniętej doń reki Pana”, zawsze były i są – jak zauważa Paulin z Noli – umocnieniem dla słabnących w wierze, znajdujących się w opresji. Takim wydarzeniem z Piotrowych przygód było np. to, gdy zapragnął jak Jezus kroczyć po wodach jeziora. Uląkł się i zaczął tonąć – ale Pan go uratował, choć nie bez zrobienia my wyrzutu. To wszystko umacnia wiernych w przekonaniu, że mimo swych ludzkich słabości i grzechów, jeśli są w łodzi Kościoła, to Chrystus jest z nimi – jest blisko¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 223-224.

¹⁵ W. Surówka, Żywy kontekst wszelkiej teologii. Obrazy Kościoła w starożytności, „Teofil 1 (27) 2008, 50.

¹⁶ J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła*, Lublin 2007, 159.

¹⁷ Tamże, s. 150-151.

Apostoł Jan

Św. Jan Apostoł w teologii patrystycznej widziany jest jako figura Kościoła kontemplującego. Wielokrotnie czytaliśmy lub słyszeliśmy jego tekst, jak swoją głowę spoczywał na piersi Pana (J 13, 23). Ów spoczynek, jest pięknym obrazem kontemplacji, wsłuchiwanie się w bicie Serca Pana, co później będzie miało efekt w przekazie nauki¹⁸. Dzięki swojemu, nazwijmy to *sentire cum Domino*, mógł zobaczyć więcej niż widzieli to inni, mamy tego dowód w Apokalipsie. On wsłuchiwał się w słowa Zbawiciela, żył nimi i je kontemplował, dlatego też tekst jego Ewangelii tak diametralnie różni się pod względem teologicznym od synoptyków. Dlatego też później wielu ludzi Kościoła pójdzie drogą janową, drogą życia kontemplacyjnego.

Apostoł Paweł

Poruszamy się w znanych nam wydarzeniach, pośród znanych nam osób, ale próbujemy spojrzeć na nich w inny sposób. Poprzez ikonę Kościoła. Św. Paweł jest figurą kościoła nawracającego się, jak widzi to ks. Pałucki, ale myślę że możemy powiedzieć też, iż jest figurą Kościoła misyjnego. Poprzez fakt nawrócenia na drodze do Damaszku (Dz 9, 1-17) i później w swojej gorliwości jako chrześcijanin Paweł staje się wzorem dla nowych członków Kościoła. W książce *Trynitarny wymiar Kościoła* czytamy: Pawłowe nawrócenie jest ukazaniem Kościołowi jego zadań, sposobu przechodzenia przez ten świat, porządkowania wciąż na nowo, w każdym pokoleniu hierarchii wartości. Nowy człowiek działa w nowy sposób i celem jego jest nowe życie, nawet już tu, w doczesnym wymiarze. Formą „zapłaty” za Bożą łaskę jest codzienne świadectwo życia, zgodne z nauczaniem ewangelicznym, odpowiadaniem miłością na Miłość¹⁹.

Zakończenie

Myślę, że nasze rozważania możemy w tym miejscu zakończyć, choć droga poszukiwania nad mniej znanymi obrazami, figurami, wzorcami, ikonami Kościoła pozostaje otwarta. Mam świadomość, że nie wymieniłem wszystkich, bo i nie stawiałem sobie takiego celu, chciałem ukazać różnego rodzaju

¹⁸ Por. tamże, s. 156.

¹⁹ Tamże, s. 162.

formy patrzenia na Kościół. Wiem, że część wymienionych przez ze mnie obrazów jest znana, ale uczyniłem to dla przypomnienia bądź utwierdzenia, bądź też nowego spojrzenia. Pozwolę sobie zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Często wobec stawianych nam, jako Kościołowi, zarzutów, szczególnie przez środowiska feministyczne, to Jego niby patriarchalizm. Widzimy tu wyraźnie, że Kościół częściej jest przedstawiany w formie żeńskiej, w języku greckim i łacińskim sama nazwa jest w formie femininum. Może dzieje się tak, że kobieta swoją delikatnością, dobrocią łatwiej przemawia do brutalnego, męskiego świata i staje się obiektem (nie chciałbym tu być źle zrozumiany) pragnienia, takim jakim jest Matka Kościół, która pragnie wszystkich przygarnąć do siebie jak kokosz swe pisklęta. Nie zapominajmy też za św. Janem XXIII, że Kościół to też *Mater et magistra*.

Streszczenie

Pierwsze obrazy Kościoła znajdujemy oczywiście w Piśmie Świętym, Starego jak i Nowego Testamentu. Sam Chrystus nauczając w przypowieściach podaje nam różnego rodzaju przykłady w których możemy dostrzec wizerunki Kościoła. Później podobnie czynią Apostołowie oraz ojcowie Kościoła, którzy częściej są interpretatorami tych słownych wyobrażeń.

Artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej został przedstawione, rzeczowe (materialne) obrazy Kościoła, a w drugiej autor skupił się na osobowych wzorcach.

W pierwszej części przedstawiono cztery obrazy, które obecne są w myśli patrystycznej niemalże od samego początku. Są nimi: ciało – organizm, wieża i jej budowa, wierzba oraz doskonałe państwo. W drugiej części omówiono kilka osobowych wzorców Kościoła. Oczywiście najstarszym prawzorem, obrazem Kościoła jest Maryja. Każdy zna tekst rozdziału 12 Apokalipsy św. Jana. W owej niewieście ojcowie Kościoła zawsze widzieli i Maryję, i Kościół. Częstymi również wzorcami osobowymi, nad którymi skupiali się ojcowie Kościoła są Samarytanka, sędziwa kobieta oraz Apostołowie: Piotr, Jan i Paweł.

Słowa kluczowe: *Kościół, ojcowie Kościoła, obrazy Kościoła, Patrologia,*

Church You Do not Know

Abstract

The first images of the Church, obviously, we find in the Scriptures of the Old and New Testaments. Christ Himself, teaching in parables, gives us various examples in which we can see images of the Church. Later, the Apostles and Church Fathers do likewise, who are more often interpreters of these verbal images.

The article has been divided into two parts. In the first one, material images of the Church were presented, and in the second, the author focused on personal patterns.

The first part presents four images that have been present in patristic thought almost from the very beginning. They are: body - organism, tower and its structure, willow and perfect state. The second part discusses several personal patterns of the Church. Of course, the oldest proverb, the image of the Church is Mary. Everyone knows the text of chapter 12 of the Apocalypse of Saint. John. In this woman, the fathers of the Church have always seen both Mary and the Church. Samaritan woman, an elderly woman and the apostles: Piotr, Jan and Paweł are also frequent examples of the fathers of the Church.

Key words: *Church, church fathers, images of the Church, Patrology.*

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

DYNAMIKA CNÓT TEOLOGALNYCH

Treść: Wprowadzenie; 1. Formacja do cnót; 2. Formacja do wiary; 3. Formacja do nadziei; 4. Formacja do miłości; Zakończenie.

Wprowadzenie

Na pewno życie chrześcijańskie, aby przynosiło spodziewane owoce musi być ciągle ożywiane i to w dwóch płaszczyznach, w duchowej i w moralnej. Oczywiście między tymi dwoma elementami musi być harmonia. Chrzęścjanin nie przestaje być człowiekiem i stąd także konieczność harmonii między tym co zewnętrzne a tym co wewnętrzne¹.

Doświadczenie moralne i duchowe życia ochrzczonego zawsze musi kierować się ku najdoskonalszemu przykładowi, którym jest Jezus Chrystus, widziany nie jako ktoś abstrakcyjny, lecz zawsze w swoim bogatym misterium, Wcielenia i Paschy oraz misterium Kościoła. Winien on towarzyszyć i wspierać zobowiązania życia chrześcijańskiego, ewangeliczne naśladowanie i ofiarowanie się, także przyjęcie określonej formy życia w powołaniu, jak również przyjęcie w harmonii błogosławieństw oraz rad ewangelicznych. Wydaje się, że błogosławieństwa są często bardziej radykalne niż rady ewangeliczne².

Na pewno płaszczyzna moralna i duchowa życia chrześcijańskiego ma

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. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Zakonnicy i promocja ludzka „Optione-sevangelicae”, Citta del Vaticano 1980, nr 33; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja o odnowie formacji zakonnej „Renovationiscausam”, Citta del Vaticano 1969, nr 4b

² Por. Paweł VI, Adhortacja apostołska „Evangeliiinuntianti”, Citta del Vaticano 1975, nr 69.

wiele zasad i uregulowań, ale istnieje zawsze płaszczyzna osobistej inwencji. W tym programie winno być miejsce na teologię i duchowość, na misyjny charakter oraz na służbę Bogu i na uświęcenie. Wszystko zawsze musi być wpisane w Kościół i w Chrystusa, który jest Głową Kościoła. To ciągle dostrzeganie Krzyża, Śmierci i Zmartwychwstania. We wspólnocie Kościoła dokonuje się formacja duchowa i moralna dzieci Bożych w Chrystusie i w mocach Ducha Świętego, ku umacnianiu wiary (por. Flp 2,7-8; Rz 8,1-13)³.

1. Formacja do cnót

W życiu duchowym i moralnym szczególne znaczenie mają cnoty. W zorganizowanym życiu stawia się zawsze wymagania wiary. Ale do nich dochodzą jeszcze założenia życia chrześcijańskiego. One są specjalną wykładnią wiary dla danego powołania. Zawsze w postrzeganiu cnoty należy mieć świadomość jedności osoby i powołania, jej aktywności i wymagań wiary. Nie da się rozdzielić cnót od realizmu życia chrześcijańskiego⁴.

Cnoty rozumiane są jako pewne sprawności, tłumacząc w ten sposób grecki termin arete i łaciński virtus. A więc to pewna wewnętrzna, habitualna dyspozycyjność do dobrego działania, którą człowiek zdobywa bądź siłami naturalnymi, bądź przy pomocy łaski Bożej⁵. Cnota tworzy dobre przyzwyczajenie ku zdobywaniu dobra i prawdy. Dlatego wyróżnia się cnoty naturalne i nadprzyrodzone. Jest to zatem gotowość do czynienia dobra, ale oparta na dwóch różnych podstawach, mogą one jednak działać w ściślejszej harmonii.

W teologii moralnej najczęściej stosuje się podział na cnoty teologalnej i cnoty naturalne czy moralne. Cnoty teologalne – wiara, nadzieja i miłość, zwane czasem cnotami teologicznymi, to cnoty wlane, które za przedmiot mają Boga, jako nadprzyrodzony i ostateczny cel człowieka. Natomiast cnoty moralne, zwane czasem cnotami kardynalnymi - roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, mogą być nabyte lub wlane, i są odpowiednio ukierunkowane na cel nadprzyrodzony i ostateczny albo na

³ Por. DZ nr 5.

⁴ Por. DA 29; Giovanni Paolo II, *Aipartecipanti al. Capitolo Generale della Congregazione dei Sacerdoti del SacroCuore (Dehoniani) – Compore in equilibrata unita vitaspiritualeedimpegnoaapostolico*, 31.05.1991, „*Informationes SCRIS*” 2:1991, s. 35-37.

⁵ Por. L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino 1976, s. 225-229.

doskonalenie natury człowieka⁶. Zatem cnoty wlane wydoskonalają dziecięstwo Boże, a naturalne doskonalą jako człowieka⁷. Występują czasem cnoty intelektualne- m.in. wiedza, mądrość, sztuka, piękno.

W Nowym Testamencie występują liczne katalogi cnót. Święty Paweł wskazuje na miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por. Ga 5, 22-23)⁸. Oto przykłady owoców Ducha, w którego mocach człowiek może się rozwijać. Wyliczone cnoty są czynnikami ładu społecznego w Kościele. Pochodząc z wnętrza człowieka, działają na drugich w sposób zbawienny. Na pierwszym miejscu jest jednak miłość – bezinteresowna i pełna poświęcenia⁹.

A w Liście do Efezjan wymienia się pokorę, cichość, cierpliwość, znoszenie siebie nawzajem w miłości (por. Ef 4, 2). Te cnoty ułatwiają życie wspólnotowe, ale winny wynikać z pobudek nadprzyrodzonych, na zasadzie otrzymanej od Boga teologalnej cnoty miłości (por. 1 Kor 13,5.7). Chrześcijanin jest powołany do „zstępowania” z Chrystusem w miłości ku innym (por. Flp 2,6-8)¹⁰.

Natomiast w Liście do Filipian Paweł stwierdza: „Na koniec, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to bierzcie pod rozwagę” (Flp 4, 8). Uznaje więc, że poza chrześcijanami można znaleźć przykłady cnót czy jakiś ideał postępowania.

Cnoty – sprawności, które człowiek ochrzczony osiąga przy pomocy łaski Bożej sprawiają, że jesteśmy dziećmi Bożymi, a więc są ważne dla powołania chrześcijańskiego¹¹. To Boże obdarowanie jest względem człowieka uprzedzające, towarzyszące i następcze. Cnotę można posiadać, tylko ją zdobywając. Nie ćwiczona – zanika. Cnoty nie są na własny użytek, ale dla dobra wspólnego. Są dla dobra Kościoła, nadprzyrodzonej komunii

⁶ Por. D. Isaacs, *L'educazione delle qualita umane*, t. 2, Firenze 1982, s. 13-15.

⁷ Por. D. Isaacs, *L'educazione delle qualita umane*, t. 1, s. 54.

⁸ Por. F. Mussner, *La Lettera ai Galati*, Brescia 1987, s. 580-597.

⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, Citta del Vaticano 2018, nr 15.

¹⁰ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 85, 135. Por. B. Sesboue, *Pedagogie du Christ. Elements de christologie fondamentale*, Paris-Montreal 1977, s. 60-64; M. Hengel, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, s. 119-124; J. Heriban Retto *fronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, Roma 1983; N. Capizzi, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997.

¹¹ Por. KK 42.

z Bogiem i między sobą. Obdarowując cnotami, nie pozostawia człowieka samemu sobie, lecz troszczy się i pragnie, aby pogłębianą cnota, mogła być służebną i jeszcze doskonalszą.

Potrzebna jest harmonia cnót wlnych z nabytymi. Brak cnót nabytych jest jedną z przeszkód w osiągnięciu rozwoju życia chrześcijańskiego¹². Ważne jest kształtowanie cnót, które są cenione w życiu codziennym, np. szczerłość, sprawiedliwość, dyskrecja, grzeczność, wierność¹³.

Życie chrześcijańskie ma prowadzić do świętości. Na tej drodze konieczne jest rozeznawanie cnót teologalnych, owego Bożego daru z jednocześnie pracą nad ich rozwojem. Zdobywanie cnót chrześcijańskich, a więc rozwój życia duchowego i moralnego winien znajdować w życiu ochrzczonych nieustanną odpowiedź wiary, nadziei i miłości¹⁴.

2. Formacja do wiary

Ważne jest chrzcielny wlanie łaski Boga: „łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę, a to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8). Ta przemiana dokonuje się mocą nadprzyrodzonej wiary, którą Bóg daje człowiekowi, żądając nowego, godnego Boga życia (por. Ga 2,16; 3,2.5; Flp 4,13). W takim środowisku nabiera się ukierunkowania na Boga i zaczyna się uznawanie Boga za prawdę, jako pewną normę życia. Człowiek zaczyna wiązać się z Nim jako Osobą, a nie przepisem prawnym, choć jednocześnie więź ta nakłada pewne zobowiązania. Dlatego Piśmie świętym przypomina: „Kto mówi, że Go zna, a nie przestrzega Jego przykazań, jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2, 4). Do poznania Boga trzeba żywej wiary i miłości. Zawiera ono poznanie tego, kim On jest, i tego, czego On chce, tj. Jego przykazań. Zachowywanie przykazań – przedstawione jako istotny czynnik wiary chrześcijańskiej – rozumiane jest w znaczeniu uzewnętrznienia miłości (por. J 14,15.23).

Całkowite i wolne oddanie się Bogu jest także przyjęcie Bożego Ob-

¹² „W dziele oczyszczenia i zachowania duszy dojrzewającego człowieka od niebezpiecznych źródeł grzechu i wad, oraz zasiewu i uprawiania elementów uzdrawiających, należy uciekać się do dobrych wartości istniejących w ludzkiej naturze, aż cała budowla duchowa znajdzie oparcie także na solidnej bazie cnót naturalnych” (Paolo VI, Lettera apostolica „Summi Dei Verbum”, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 2, Bologna 1981, s. 137-139). Por. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia 1971, s. 287-293.

¹³ Por. DFK 11; DK 3.

¹⁴ Por. KPK kan. 652, 2; DFK 8.

jawienia¹⁵. Bez wiary nie można podobać się Bogu (por. Hbr 11,6)¹⁶. To przyjęciem pewnego drogowskazu życiowego. „Wiara jest stworzoną przez Boga drogą w prawdzie, którą jest sam Bóg”¹⁷. Zatem nie wystarczy samo rozumowe uznanie istnienia Boga, lecz ma to być żywa więź z Jego Osobą jako z Inicjatorem zbawienia, nagrodą dla szukających. Wiara ta ma podwójny przedmiot: istnienie jedyne Boga osobowego (por. Mdr 13,1) ze swej natury niewidzialnego (por. J 1,18; Rz 1,20; Kol 1,15) oraz Jego wynagradzającego Opatrzności, fundamentu z nadzieją oczekującego szczęścia, ponieważ Bóg winien udzielić sprawiedliwej zapłaty za szukaniu Go (por. Mt 5,12-13; Łk 6,35; Ap 2,23)¹⁸. W sakramencie chrztu, a potem konsekwentnie poprzez wiarę chrześcijanin przyjmuje w wolności ten Boży dar.

Wiara ubogaca życie moralne i duchowe w pielgrzymim życiu. W konkretnych warunkach winno ono być oparte zwłaszcza na wskazaniach Bożego Słowa, ale traktowanym jako spotkanie z żywym Bogiem, Stwórcą (por. Rdz 1,17) i miłosiernym towarzyszem drogi życia (por. Łk 15,11-32)¹⁹. Bóg wykorzystuje najmniejszy cień nadziei w człowieku, aby go do siebie przyprowadzić i zwrócić mu naruszoną godność. Każdy, kto tego doświadczył, zobowiązany jest nie tylko wysławiać miłosierdzie Boga, ale powinien z całą mocą świadczyć o nim wśród tych, którzy nie mają odwagi zwrócić się ku Bogu. Ma doprowadzić – drogą wiary - do ostatecznego spotkania z Bogiem w wieczności, „w domu Ojca” (por. J 14,2)²⁰.

Wskazania chrzcielne przypominają nieustannie: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Jezus jest drogą, jako że objawia Ojca (por. J 12,45; 14,9) i wskazuje drogę (por. Dz 9,2) ku Niemu; jest też jedyną możliwością dojścia do Ojca (por. J 1,18; 14,4-7)²¹. To uwierzenie komuś, ale

¹⁵ Por. KO 5.

¹⁶ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, Citta del Vaticano 2013, nr 35.

¹⁷ YOUCAT polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych, Częstochowa 2011, nr 307.

¹⁸ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 18; R. Tremblay, *Radicati e fondatinelFiglio. Contributi per una morale di tipofiliale*, Roma 1977, s. 35-40; S. Frigato, *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Leumann 1999, s. 41-79; R. Tremblay, *L'innalzamento del Figlio, fulcro dellavita morale*, Roma 20001, s. 29-33;

¹⁹ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 19; S. Zamboni, *Odejsie i powrót do domu Ojca: grzech i nawrócenie*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalne*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2008, s. 319-341.

²⁰ Por. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1982, s. 141-144; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fragliuomini*, Bologna 2003, s. 91-93; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 181-185; .

²¹ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 1, 18.

jednocześnie przyjęcie pewnych treści, które Kościół wyznaje w Wyznaniu wiary. Trzeba niejednokrotnie bronić wiary, mężnie wyznawać przed ludźmi, aby nie zbroczyć z tej drogi (por. Mt 10,32). Do takich Jezus przyzna się podczas sądu ostatecznego, kiedy Syn przekaże wybranych swemu Ojcu (por. Mt 25,34).

Wiara jest darem spełniającym się osobowo i wspólnotowo w jej wyznawaniu i zachowywaniu jej przekazu, uwzględniając aktualną przestrzeń czasu i miejsca. Zatem wyznawanie wiary będzie wyrażać w rozmaitych kulturach, a jednocześnie wiernie ją zachowując. Kultura jest ważnym nośnikiem wiary. Trzeba ją wyrazić w języku danej kultury. Stąd zobowiązanie do inkulturacji przy jednoczesnym wiernym jej zachowaniu.

Wobec intelektualnego widzenia wiary, nie powinna ona jednak tracić swojej poufalej, dziecięcej relacji z Bogiem, w sercu i umyśle (por. Łk 18,15-17). Królestwo Boże przyjąć trzeba jak dar Boży z prostotą i ufnością dziecka, które nie wynosi się, nie dba o zaszczyty i godności i nie zabiega o bogactwo, stanowiące przeszkodę do królestwa. Chodzi bowiem także o emocjonalne zaangażowanie. Przecież wiara wyraża się w miłości (por. Ga 5, 6).

Wiara jest zasadą nowego życia (por. Ga 4,5), ale przez działanie Ducha jest związana z nadzieją (por. Ga 5,5) i z miłością (por. Ga 5,6.13-14; Rz 5,5)²². Ochrzczony jest faktycznie powołany do wiary w Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8.16), a On daje udział w miłości temu, kto wierzy Jego Synowi (por. 1 J 1,3; 4,10.19). Zatem wiara wzywa, aby okazywać życiem prawdę, że Bóg – Miłość zobowiązuje swoich uczniów do czynienia miłości²³.

Wiara chrzcielna winna wzrastać i rozwijać się aż do swojej pełni (por. Ef 4,13) w oparciu o współpracę z Bożą łaską. Chodzi nie tylko o pojedynczego chrześcijanina osiągnącego stan „doskonałości” (por. 1 Kor 2,6), lecz o człowieka doskonałego w znaczeniu zbiorowym, a więc budowanie także Ciała Chrystusowego. Rozwój Kościoła jest także środkiem ostatecznej przemiany kosmosu (por. Ef 4,15).

Dlatego Chrystus w uciszeniu burzy zganił Apostołów za małą wiarę (por. Mt 8, 26). Wymówka uczyniona apostołom każe się domyślać, że nie

²² Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 21, 22, 51, 57, 59; Franciszek, Adhortacja apostołowska „Gaudete et exultate”, nr 60

²³ Por. KKK 733; R. Tremblay, L’„innalzamento”, s. 42-46; R. Schnackenburg, DieJohannesbriefe, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 173-176; R. Tremblay, Radicati e fondatinelFiglio, s. 135-139; R. Tremblay, Voi, luce del mondo, s. 65-78

ufali oni mocy Jezusa, co stanowi kontrast w zestawieniu z pochwalaną przez Zbawiciela wiarą setnika (por. Mt 8,5-13), kontrast tym bardziej znamienny, że tam chodziło o uzdrowienie jednego człowieka, tu zaś o zawładnięcie żywiołem wzburzonej wody. A z drugiej strony przyjął prośbę, aby wzmocnić ich wiarę (por. Łk 17, 5). Silna wiara niezbędna jest, by można było wypełnić wymagania, jakie Jezus stawiał przed ludźmi, a przed Apostołami w szczególności. Jednocześnie podejmują nauczanie Jezusa (por. Mt 28,16-20) i sami zabiegają, aby wśród słuchaczy rosła i dojrzewała ich wiara (por. Kol 1,9; Ef 3,14-19; 2 P 3,18)²⁴.

Ochrzczone winien kroczyć drogą wiary²⁵ i pogłębiać ją przez całe życie. Świadomość dobrowolnego - z stronu Boga - daru wiary (por. Ef 2,8) winno wyzwać nieustanną o nią prośbę. Daru łaski dostępuje się za pośrednictwem aktu wiary, ale i ta wiara - to też dar Boży, a nie „wypełnienie Prawa za pomocą uczynków” (Ga 2,16; 3,2,5; por. Rz 4,13). W tym procesie chrześcijanie powinni pogłębiać znajomość prawd wiary. Oczywiście, wiedza nie jest wiarą, ale jest informacją na temat prawd wiary i dlatego jest niezbędna²⁶.

Ważny element formacji wiary jest słuchanie. „Św. Paweł posłużył się formułą, która stała się klasyczna: *Fides ex auditu* - <<a więc rodzi się z tego, co się słyszy>> (Rz 10,17). Poznanie związane ze słowem jest zawsze poznaniem osobistym, rozpoznającym głos, otwierającym się na niego w wolności i idącym za nim w posłuszeństwie. Dlatego św. Paweł mówił o <<posłuszeństwie wiary>> (por. Rz 1,5; 16,26)”²⁷.

Chodzi tutaj także o posłuszeństwo usłyszonym wymogom wiary. Dlatego potrzeba karmienia się lekturą Pisma świętego, co winno rodzić posłuszeństwo temu Słowu (por. Hbr 2,1-4)²⁸. Ewangelię trzeba brać na serio (por. Mt 7,21.24-27; J 14,21.24). Brak takiej troski grozi oddaleniem się od Boga i zbawiennej drogi do pokoju (por. Hbr 3,12-19), a więc zgubą wieczną. Potrzebny jest wysiłek w pogłębianiu, w rozszerzaniu swojej wiary poprzez głębsze zrozumienie prawdy wyrażonej w *Credo*. Nie można pominąć lektury dogmatów wiary, a więc tych prawd, które Kościół sformułował w uroczystej formie. Winno się czytać dokumenty Magisterium Kościoła.

²⁴ Por. P. Adnes, *Sequela e imitazione di Cristonella Scrittura e nella Tradizione*, Roam 1994, s. 101-122;

²⁵ Por. KK 41.

²⁶ Por. F. Berra, *Formazione e vangelo*, Roma 1983, s. 70-75.

²⁷ Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*”, nr 29.

²⁸ Por. DK 18.

Ważna jest znajomość prawd wiary, także intelektualna, ale ważniejsze jest świadectwo życia chrześcijańskiego. Konkretnie pokazać, że wiara jest przeżywana, że jest osobową pasją. Chodzi o to, aby ciągle na nowo stawała w centrum życia chrześcijanina (por. Rz1, 17). Człowiek ukazuje Bogu swoją „wiarę”, czyli uznaje odwieczną miłość Bożą i poświęca się królestwu tej miłości. Dzięki tak pojętej wierze sprawiedliwość Boża osiąga swoje owoce (por. Rz 3,22.30). Stąd jeśli wiara nie wyraża się w dobrych uczynkach jest martwa (por. Jk 2, 14-26). Nie można oddzielać wiary od czynów miłości, gdyż one są jej sprawdzianem. Wiara „teoretyczna” nie wystarcza do zbawienia. Nie można być wierzącym niepraktykującym. Wiara domaga się czynów miłości, nie jest tylko słuchaniem nauki Jezusa, lecz polega na wypełnianiu jej (por. Mt 7,21.26-27).

Wiara winna być przeżywana w całym życiu, a więc szczególnie w spotkaniu z Chrystusem, dawcą każdego powołania: Eucharystia, modlitwa i sakrament pojednania, a także we wspólnocie i pracy. Dlatego wiara winna przemieniać spojrzenie na świat, myślenie i działanie. Chodzi o to, aby wiara nadawała właściwej tożsamości całemu życiu człowieka ochrzczonego²⁹. Kto podąża za Chrystusem jest człowiekiem światła (por. J 8,12), ale wiara ciągle jest oczywista i zarazem przysłonięta oraz narażona na próby i ryzyka (por. 1 P 1,5-9). Stąd spodziewany rozwój musi także uwzględniać te doświadczenia, aby mimo wszystko - w konsekwencji - wiara mogła wzrastać (por. 2 Tes 1,3-8) i płonąć (por. 1 Tm 1,9).

3. Formacja do nadziei

Teologalna cnota nadziei jest ściśle powiązana z teologalną cnotą wiary. Ta ostatnia ma wychylenie eschatologiczne i pewność ich spełnienia się (por. Hbr 11, 1). Wiara jest ukierunkowana na przyszłość i wiąże się z tym, co niewidzialne. To antycypacja posiadania i poznania rzeczywistości niebieskich (por. Hbr 6,5; Rz 5,2; Ef 1,13-14)³⁰. Taki opis wiary wskazuje na jej ujęcie w aspekcie praktycznym i wyraża podstawę człowieka wobec spodziewanych dóbr, że można je zastosować do ludzi wszystkich czasów. Nie

²⁹ Por. DFK 14.

³⁰ Port. KO 5; Benedykt XVI, Encyklika „Spesalvi”, Citta del Vaticano 2007, nr 7; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 16; A. –M. Jerumanis, *L'uomosplendoredella gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005, s. 121-126; B. Sesboue, *Pedagogie*, s. 61-64; R. Tremblay, *Radicati*, s. 37-40; C. Reynier, *L'EpitreauxEphesiens*, Paris 2004, s. 51-54; B. Testa, *I sacramentidellaChiesa*, Milano 2001, s. 172-176.

jest to jeszcze, jak u Pawła, wiara związana nierozdzielnie z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa.

Na podkreślenie zasługuje w Liście do Hebrajczyków związek wiary z nadzieją na przyszłość: to co wiara stwierdza o dokonanym dziele Jezusa, stanowi porękę spełnienia się Jego obietnic (por. Rz 4,18-19; 1 Kor 13,12), podobnie jak przeciwstawienie świata zjawiskowego i dóbr niewidzialnych (por. 2 Kor 4,18). Wiara jest więc tutaj sposobem poznania tego, co niewidzialne (por. Hbr 11,27)³¹. Wiara pozwala człowiekowi żyć w osobistej łączności z Bogiem, otwierać się na przyszłość obiecaną przez Niego i w ten sposób pokonywać słabość śmiertelnej natury ludzkiej. Łatwo dostrzec w takim pojmowaniu wiary element chrześcijański: zwycięstwo nad śmiercią dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa.

Zatem paradoks wiary polega na tym, że wierzący posiada dobra eschatologiczne, choć jeszcze się nimi w pełni nie raduje, już je poznaje, choć ich nie widzi. Natomiast nadzieja jawi się jako jakaś dyspozycja, jakaś wypracowana zdolność, ale pamiętając zawsze, iż jest to cnota nadprzyrodzona. Dzięki tej cnocie człowiek ochrzczony niesie w sobie jakąś tęsknotą, jakieś usilne pragnienie, aby zrealizował się cel ziemskiego pielgrzymowania. To wytęsknione wieczne uwielbienie Boga i służba Jemu w doskonałej miłości.

W teologalnej cnocie nadziei ten cel ziemskiego życia winien przybrać w przyszłości eschatologicznej znamiona prawdziwego szczęścia i ludzkiej pełni. To wierzyć w miłość, która spełnia się już w zaufaniu do ludzi. Jednak jeszcze dalej sięga to wejście nieznanne i zdanie się całkowite na Boga. Szczęście zatem stanie się doskonałym udziałem w znalezieniu pełni w kochającym Bogu, i zarazem pełnym miłosierdzia. Innymi słowy, tam, gdzie będzie nasze wieczne mieszkanie, a więc „w domu Ojca” (por J 14,2)³².

Pełnia wiary w Boga nasuwa chrześcijanom wiarę w Jezusa (por. J 17,3), który jest prawdziwą drogą do Ojca (por. J 10,30; 12,44-50)³³. Jeśli Jezus odchodzi od uczniów, czyni to nie tylko by powrócić do domu swego Ojca (por. J 8,35-36) i otrzymać tam należną Mu chwałę, lecz by przygotować przejście uczniów wraz z Nim do Ojca (por. J 12,26). Zapewne dlatego św.

³¹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”, nr 86; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 11, 57; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 90-94; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, s. 182-184.

³² Por. KKK 1817-1821, 1843.

³³ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”, nr 170; Benedykt XVI, Encyklika „Spesalvi”, nr 27; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 1, 18, 30; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nelsuomistero*, Roma 1998, s. 207-225.

Paweł powie, iż Chrystus „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15,20). Jezus odchodzi, by przygotować dla uczniów miejsce chwały, miejsce trwałe, w przeciwieństwie do tymczasowego pobytu na świecie (por. J 14,2.23)³⁴.

Zatem nadzieja to ufność w to co Bóg obiecał najpierw w dziele stworzenia, a co człowiek częściowo zniszczył swoją wolnością i nieposłuszeństwem. Trzeba także wyróżnić obietnice wyrażone przez proroków, a szczególnie przez Jana Chrzciciela. Szczególnie jednak to ufność w obietnice w Jezusie Chrystusie, które się jeszcze nie spełniły.

Na czas ziemskiego oczekiwania, na spełnienie się tych obietnic, Bóg w czasach, w których żyjemy w drodze obdarza darami Ducha Świętego. To pomoc na czas, gdy ludzie wiary przygniatają ciężary dnia codziennego. Dzięki tym mocom ochrzczeni potrafią cierpliwie oczekiwać na to, co już nigdy nie przeminie. To sięganie niepewnością zalęknionej duszy po dar zbawienia przygotowanego w paschalnym misterium łaski.

Zatem Bóg w wierze staje przed ochrzczoneymi jako najwyższe dobro, ale jeszcze nie w pełni osiągnięte. Rodzi się topoczucie niepełności Jego pełnej radości. Niewystarczalność i zranienie ludzkiej natury wskazuje na niemożność osiągnięcia tego celu o własnych siłach. W takiej świadomości rozwija się zaufanie w Bożą pomoc, w której spełniają się dane przez Niego obietnice (por. Hbr 10, 23). Główną pobudką nadziei jest wierność Boga, który dał obietnice (por. Hbr 6,13.18; 11,11; por. 1 Kor 1,9). Właśnie dzięki teologalnej cnotce nadziei, ufność nabiera znamion pewności, że ochrzczoney spotka się z Bogiem w życiu wiecznym. To pewność dana od Boga, pewna obietnica darów ku osiągnięciu tego celu³⁵.

W życiu chrześcijanina powinna wraz z cnotą wiary rozwijać cnota nadziei. Winna ukierunkować życie zaangażowanie na Boga i jego łaskę. To winna być droga uwolnienia się od tego co mogłoby przeszkadzać czy utrudniać osiągnięcie celu zaofiarowanego przez cnotę nadziei. Trzeba być wolnym od ulotnych radości, dźwigać się z ludzkich słabości i przeciwstawiać się sytuacjom trudnym. Tutaj jednak oczekiwana jest prostota dziecka, pewnego zaufania Ojcu (por. Iz 49,15), który pragnienie dobra tych, którzy Go kochają (por. Rz 8,28). Otóż Bóg współdziała we wszystkim, towarzyszy zawsze tym, którzy Go miłują. Można nawet powiedzieć, że

³⁴ Por. R. Tremblay, „Ma io vi dico...” *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 33-39; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 151-154.

³⁵ Por. Benedykt XVI, Encyklika „*Spe salvi*”, nr 2; Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*”, nr 15; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie*, Warszawa 1979, s. 301-304.

„wszystko wychodzi na dobre tym, którzy miłują Boga” (Rz 8,28). Miłujący Boga „są powołani według Jego zamysłu” (Rz 8,28), a więc wpisani są w dzieje zbawienia³⁶. Wszyscy, którzy przyjmują dar odkupienia, muszą jednak, do momentu wskazanego przez Boga, oczekiwać pełnego objawienia się w nich skutków zbawienia.

Współcześnie teologalną cnotę nadziei stawia się wobec wielu nadziei czysto ziemskich, tych łatwo osiągalnych. One także dobrze pojęte mają swoją wartość i nie umniejszają nadziei chrześcijańskiej. One winny te pierwsze także wpisywać w owocność dzieła Wcielenia. W życiu chrześcijańskim ważne jest zatem właściwe ujęcie teologicznego charakteru cnoty nadziei i ukazanie jej ludzkich odniesień do naturalnych nadziei.

W tym kontekście Sobór Watykański II wskazuje: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach. Ich wspólnota składa się bowiem z ludzi, którzy pielgrzymują do królestwa Ojca zjednoczeni z Chrystusem, kierowani przez Ducha Świętego, i którzy przyjęli orędzie zbawienia, aby je skierować do wszystkich. Dlatego rzeczywiście doświadcza ona najściślejszej łączności z rodzajem ludzkim i jego historią”³⁷.

To soborowe rozumienie nadziei ludzkiej ma duże znaczenie dla zbliżenia nadziei chrześcijańskiej do różnych wymiarów życia ludzkiego. Ma ona wielki potencjał i właściwości ubogacające³⁸. W formacji do nadziei chrześcijańskiej i chrześcijańskiej formacji duchowej oraz moralnej znaczenie ma jej aspekt ludzki odniesiony do Boskiego³⁹.

Chrześcijanin jest nie tylko dzieckiem wiary; jest on w równym stopniu synem nadziei. Przedmiot zaś tej nadziei – to pełnia przyszłej chwały Bożej. Mając już teraz dostęp do łaski, a więc trwając w bliskości Boga, chrześcijanin oczekuje na wieczną zapłatę, której istotą okaże się całkowite zjednoczenie z Bogiem. Chwała Boża stanie się jego pełnym udziałem. Otóż nadzieja uczestniczenia w tej chwale jest również powodem do nie

³⁶ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 561-563; J. Pierron, P. Grelot, *Posłannictwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej* red. X Leon-Dufour, Poznań 1973, s. 729-730; H. Urs von Balthasar, *Glistati di vita del cristiano*, Milano 1985, s. 359-363.

³⁷ KDK 1.

³⁸ Por. J. M. Aubert, *Compendiodella morale cattolica*, Milano 1989, s. 188-192.

³⁹ Por. *Congregazione per l'Educazione Cattolica, La formazione teologica dei futurisacerdoti*, w: *Documenti – Formazione dei sacerdoti nel mondo d'oggi 1969-1989*, Roma 1990, s. 172-174.

lada chluby, tym więcej, że taka nadzieja nie może zawieść. Skąd bierze się pewność co do spełnienia się chrześcijańskiej nadziei? Otóż stąd, że w duszy chrześcijanina rozlana jest miłość Boża.

4. Formacja do miłości

Miłość rozlana jest w sercach ochrzczonych przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5). Tę miłość Bożą otrzymujemy w postaci darów Ducha Świętego, który zstępuje w chrzcie św. Tak więc Duch Boży, którego jesteśmy mieszkaniem, stanowi gwarancję spełnienia się naszych nadziei. To dzięki miłoscikochamy Boga ze względu na Niego samego, a bliźniego ze względu na miłość Boga⁴⁰. To cnota teologalna, w której człowiek potrafi zdobyć się na niezwykle poświęcenie, niemożliwe na sposób ludzki, ale możliwe ze względu na Boga. Zatem miłość jest jednocześnie środkiem i celem oraz drogą, która prowadzi do niej samej.

Nadzieja natomiast ugruntowana jest na miłości, jaką Bóg żywi wobec nas. Miłość, dar Boży, istnieje w człowieku dzięki obecności w nim Ducha Świętego. Jest tu więc zaznaczony ścisły związek miłości i Ducha Świętego. Miłość Boża jest nadzwyczaj uprzedzająca. Chrystus bowiem umarł za nas, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami, a więc gdy cechowała nas jeszcze wrogość w stosunku do Boga. Bóg kocha nas tą miłością, której Duch Święty jest rękojmą i przez aktywną obecność w nas – świadkiem (por. Rz 8,15; Ga 4,6)⁴¹. W Nim zwracamy się do Boga jak dziecko do swego ojca, miłość jest wzajemna. W Nim też kochamy innych ludzi tą samą miłością, którą Ojciec kocha Syna i którą nas kocha (por. J 17,26).

To jest kolejna dyspozycja, dzięki której będąc umiłowanym i wolnym w Bogu człowiek potrafi się Jemu całkowicie poświęcić. Właśnie dzięki miłości człowiek jednoczy się z Nim doskonale, ale ze względu na Niego samego. Jest to więc bez zastrzeżeń, z jednoczesną serdeczną akceptacją innych ludzi, jak samych siebie⁴².

Jezus Chrystus stawia miłość ponad wszelkie prawo, ale jednocześnie

⁴⁰ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 21, 57; KK 42; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 57-62, 108-112; H. Schlier, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 256-261.

⁴¹ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 19, 59; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 649-653; B. Testa, *I sacramenti*, s. 175-177; S. Legasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, s. 302-307; A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, s. 107-112..

⁴² Por. KKK 1822-1829, 1844.

widzi w niej największą moc życiową człowieka i nie pozbawia jej mocy obowiązującej. Mając to na myśli, św. Augustyn słusznie stwierdza: „Kochaj i rób, co chcesz”⁴³. Ale nie jest to proste, choć często banalizuje się tę piękną i zarazem prostą zasadę odnoszącą się do miłości. Tymczasem miłość jest bardzo trudna, choć jest jednocześnie największą siłą człowieka. Jest siłą, która napędza w człowieku wszystkie inne cnoty, także wiarę i nadziei, a także dyspozycje ku pełni Bożego życia.

Miłość najpełniej staje się miejscem czy możliwością świętości, łączy bowiem z Bogiem, który jest miłością (por. 1 J 4, 8.16). To miłość, którą jest Bóg i która objawia się w zbawczej śmierci Jego Syna. Jest ona dobrocią (por. Tt 3,4) i miłosierdziem. To miłość jako dar Ducha Św. udzielony ludziom przez Boga. To miłość realizowana przez ludzi wśród braci. Stąd chyba ta najprostsza droga: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16)⁴⁴. Miłość bliźniego, pojmowana jako odpowiedź na miłość Boga, zapewnia trwałą wspólnotę z Bogiem. Wytrwanie w miłości oznacza kontynuację ukazanej w Jezusie Chrystusie postawy gotowości do ofiary i miłosierdzia bez granic. Odwrotnie, miłość ta jest najautentyczniejszym sprawdzianem zjednoczenia z Bogiem, najpełniejszym wyrazem miłości, objawionym w Chrystusie. Życie w miłości dotyczy wszystkich wierzących w Chrystusa, i także z tego powodu miłość określa się jako największy dar.

Teologalna cnota miłości jest doskonałą więzią, pełnią prawa i jedyną, która nigdy nie przeminie. Ona pozostanie już na zawsze (por. 1 Kor 13, 8. 12). Tylko miłość ciągle trwać będzie, mając w Bogu swój wieczny przedmiot. Gdy zniknie nasze poznanie Boga niedoskonałe i pośrednie (por. 1 Kor 13,11-12) by ustąpić miejsca wizji twarzą w twarz, miłość u wybranych będzie taka sama, jaką mieli oni tutaj na ziemi. Bóg „poznał” nas, uznał za swoich, okazując nam swą wielką miłość. Tak też my kiedyś będziemy oglądali Boga, gdy miłością zapłacimy za miłość dokładniej, gdy miłość, którą nas Bóg umiłował, wróci do swego źródła, tj. do Boga⁴⁵.

Między zjednoczeniem z Jezusem i z Ojcem za sprawą działającego Ducha Świętego a życiem chrześcijanina istnieje współzależność miłości.

⁴³ „Dilige et quod vis fac” (Augustyn, Homilia na 1 List św. Jana, VII,8).

⁴⁴ Por. KKK 733; R. Tremblay, L., „innalzamento”, s. 41-44; R. Tremblay, Radicati e fondatinel-Figlio, s. 125-140; R. E. Brown, Giovanni. Commento al. Vangelospirituale, Assisi 1999, s. 1452-1454; R. Tremblay, Voi, luce del mondo, s. 65-78

⁴⁵ Por. Franciszek, Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”, nr 86; R. Tremblay, Voi, luce del mondo, s. 90-94; F.-X. Durrwell, Cristo nostra Pasqua, s. 181-184.

Zjednoczenie to nie może osiągnąć pełnej miary, jeżeli nie towarzyszy mu miłość, która otwiera przez wiarę wgląd w zjednoczenie między Ojcem a Synem (por. J 14,15). Dynamika miłości wymaga także zachowywania przykazań (por. J 14,21). Miłość do Syna, wyrażająca się w przestrzeganiu przykazań, sprawia, że Ojciec miłuje tych, którzy kochają Jezusa. Bóg ogarnia miłością każdego, kto dowodzi miłości do Jezusa przestrzeganiem przykazań, a Jezus kocha go jeszcze bardziej i objawi mu samego siebie, tzn. wprowadzi głębiej w tajemnice swoje i swojej nauki.

Chrześcijanin powinien kochać „czynem i prawdą”, a nie tylko „słowem i językiem” (1 J 3, 18; por. J 4,8). Aby miłość stała się doskonałą w sercu ochrzczonego, powinna nie tylko kochać Boga „całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22, 37-39). Ale ta miłość ukierunkowana ku Bogu musi być zakorzeniona w miłości bliźniego (por. 1 J 4, 20). Miłość Boga domaga się miłości braci. Związek tych miłości ma źródło w prawdzie Wcielenia. Niewidzialny Bóg może być miłowany w widzialnym człowieku, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem (por. J 1,14)⁴⁶. W bliźnim spotykamy Boga, służymy Mu, miłujemy Go. Sprawdzianem prawdziwej miłości Boga, nie podpadającej pod zmysłowe doświadczenie, jest miłość bliźniego, z którym chrześcijanin żyje na co dzień.

Ochrzczeni winni Jezusa postrzegać jako swego Mistrza w miłości (por. J 13,34). Przykazanie miłości jest „nowe” ze względu na doskonałość, do jakiej Jezus je wynosi, i ponieważ ono jest znakiem rozpoznawczy nowych czasów, zapoczątkowanych i objawionych Jego śmiercią. To przykazanie nowego ducha, nowej skuteczności i nowego ideału: Jezusa. Miłość Jezusa nie zna granic dzielących przyjaciół od nieprzyjaciół (por. Mt 5,43-48)⁴⁷.

Żyjąc na wzór miłości Chrystusa (por. Ef 5, 2), chrześcijanie powinni kochać wszystkich ludzi z nieprzyjaciółmi włącznie (por. Mt 5,43-48). Życ w miłości nadprzyrodzonej, by upodobnić się do Chrystusa. Miłość jest zasadniczą drogą wiodącą do domu Ojca, do którego mają się upodobnić przez miłość. Wzorem jest „Umilowany” Syn (por. Ef 1,6), „pierworodny między wielu braćmi” (Rz 8,29) – zarazem zbiorowy „człowiek doskonały”

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Spesalvi”, nr 49; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 30; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 86, 135; B. Sesboue, *Pedagogie*, s. 62-64, 106-108; R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, t. 1, Brescia 1973, s. 336-346, 357-364; R. Tremblay, *Approchepourfonder la morale chretienne sur le mystere de Jesus le Christ*, „*Studia moralia*” 19:1981, s. 213-217.

⁴⁷ Por. KK 40; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 81; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 67-78; P. Florenski, *La colonna e il fondamento della verita*, Milano 1998, s. 520-523; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 125-140.

(Ef 4,13). Chrystus jest wzorem, a także najgłębszą zasadą, umożliwiającą tak wielką miłość między braćmi w wierze (por. 2 Kor 5,14-15). To jest przykazanie, zakładające gotowość każdego poświęcenia, nawet poświęcenie własnego życia dla dobra bliźnich (por. J 15, 13). Dowodem najwyższej miłości jest ofiara z życia złożona za drugiego człowieka. Ten dowód miłości do bliźnich da Jezus na krzyżu, a uczniowie dadzą go w życiu⁴⁸.

Konieczne jest nieustanne uczenie się podążania w życiu chrześcijańskim drogą cnoty miłości. Zatem nie chodzi tutaj tylko o wielkie czy wręcz bohaterskie dzieła. Może zatem zauważyć, że powołanie będzie tym bardziej autentyczne im będzie bardziej przeniknięte miłością (por. Ef 1, 10; J 4, 8)⁴⁹. Dlatego Sobór Watykański II przypomina: „Słowo Boże, przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Sobie i tworząc na nowo. On objawia nam, że <<Bóg jest miłością>>, a równocześnie poucza nas, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata, jest nowe przykazanie miłości”⁵⁰. Dlatego cnota miłości daje szansę najpełniejszego upodobnienia się do Boga, bo Bóg nie jest wiarą, Bóg nie jest nadzieją, ale „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16).

Wzrastanie w miłości objawia się w coraz doskonalszym upodobnieniu się miłości, którą jest sam Bóg. Jego kochanie jest najdoskonalszym wzorem kochania ludzkiego. Jest to zatem miłość coraz bardziej intymna, osobista, wolna i mocna, żeby ograniczyć owo niekończące się wyliczanie. Miłość Boga przenika zawsze całą osobowość każdego człowieka, jest to bowiem miłość osoby ku osobie. Także ze wszystkimi talentami i darami, wśród których sumienie zajmuje bardzo ważne miejsce⁵¹.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Spesalvi”, nr 28; Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, Citta del Vaticano 2005, nr 13; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 16; R. Tremblay, Radicati e fondatini Figlio, s. 41-43; B. Haring, Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici, t. 1, Roma 1980, s. 317-321; M. Bordoni, La cristologia nell'orizzonte dello Spirito, Brescia 1995, s. 60-64.

⁴⁹ Por. KO 2; B. Sesboue, Pedagogie, s. 61-64; C. Reynier, L'Epitre aux Ephesiens, s. 52-56; B. Testa, I sacramenti, s. 172-178; R. Tremblay, Radicati e fondatini Figlio, s. 37-39; C. Reynier, La benediction en Ephesiens 1,3-14. Election, filiation, redemption, „Nouvellevue theologique” 118:1996, s. 182-199

⁵⁰ KDK 38. „Tak więc, którzy wierzą w miłość Bożą, zapewnia, że przed wszystkimi ludźmi otwiera się droga miłości, i że próba stworzenia powszechnego braterstwa nie jest daremna. Równocześnie napomina, że miłości tej nie należy poszukiwać jedynie w rzeczach wielkich, lecz – i to przede wszystkim – w zwykłych warunkach życiowych” (KKK 38).

⁵¹ Por. A. Ple, Vita affettiva e castita, Roma 1965, s. 197-199.

Zakończenie

Dynamika cnót teologalnych obejmuje refleksją szczególnie ważny wy-cinek życia chrześcijańskiego. Dar wiary, nadziei i miłości pochodzi od Chrystusa. Wezwanie do tych fundamentalnych postaw w życiu chrześcijańskim płynie już z faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27). Z tego podobieństwa wypływa nie tylko zdolność do wiary, ale nade wszystko zdolność do miłości, bo „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16).

Tak więc całe życie człowieka ochrzczonego można ująć jako życie wiary, nadziei i miłości. Można pójść jeszcze dalej sprowadzając wszystko do miłości chrześcijańskiej, która „wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13,7). Chociaż rozdzielnie zaprezentowano wszystkie trzy cnoty teologalne, to w praktyce życia chodzi o taką wierność Chrystusowi, którą rozpoznaje się po miłości Boga i bliźniego.

Streszczenie

Cnoty ze swej natury mają wyjątkowe oddziaływanie w formacji duchowej i moralnej. Winno jednak winno to być widziane w perspektywie misterium paschalnego. Szczególne znaczenie mają jednak cnoty nadprzyrodzone, a więc wiara, nadzieja i miłość. Także nie można pomijać cnót moralnych. Powołani do życia chrześcijańskiego ostatecznie są powołani do świętości. Jest ważne, aby dar życia moralnego i duchowego, oraz jego wzrost, znajdowały w życiu nieustanną odpowiedź wiary, nadziei i miłości. Pogłębienie wiary jest dziełem całego życia, zwłaszcza w modlitwie, Eucharystii, sakramencie pojednania, w braterskich spotkaniach wspólnotowych i codziennej pracy. Teologiczna cnota nadziei jest tą cnotą, dzięki której oczekujemy spotkania z Bogiem w życiu wiecznym. Chrześcijańska nadzieja staje wobec nadziei ludzkich. W miłości znajduje swoje właściwe miejsce świętość. Miłość chrześcijańska musi być operatywna także ku przestrzeganiu przykazań. Miłość Boga zakorzeniona jest głęboko w miłości bliźniego. Wzrastać w miłości oznacza kochać coraz lepiej, tak jak kocha Bóg, i czynić to w akcie coraz bardziej intymnym, personalnym, wolnym i mocnym.

Słowa kluczowe: *Cnoty teologalne, cnoty, wiara, nadzieja, miłość, formacja moralna, komunია*

The Dynamics of Theological Virtues

Abstract

Virtues, by their very nature, have a particular bearing on spiritual and moral formation. All virtues must be considered in the light of Christ's Paschal Mystery. While one can focus on theological virtues (faith, hope and life) as particular gifts, at the same time we do not omit moral values. Men and women are called to holiness. The moral and spiritual life matures ever the more as their daily life becomes an answer given to God as they serve others through faith, hope and charity. The process of one's growth in faith-- which comes about especially through prayer, participation in the Eucharist, in the sacrament of Reconciliation, in fraternal meetings of the community, and in daily work—lasts a lifetime. The theological virtue of hope helps one to await their meeting with God in eternal life. Christian hope is the basis of all human hope. True holiness is achieved through practicing love. Christian love comes to its fulfillment in preserving all the commandments. Love of our neighbor must be deeply rooted in the love of God. To grow in love means to strive to love as God loves and to express it in ever more intimate, personal, free and strong union with God.

Keywords: *Theologicalvirtues, virtues, faith, hope, life, moralformation, community*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

OJCIEC PIOTR ROSTWOROWSKI ŚWIĘTY KAWALERZYSTA Z WILNA

*Człowiek powołany został do życia twarzą w twarz
z Niewidzialnym i Niepojętym,
do patrzenia Mu w oczy. Wtedy dopiero stanie się
naprawdę sobą, stanie się naprawdę człowiekiem¹.*

*Kościół to wspólnota ducha,
a nie dywagacje rozmazanych intelektualistów,
którzy usiłują grać rolę nowych faryzeuszów
w wielkim teatrze współczesności².*

Treść: Pustynia ludzkich serc; Niespokojny duch; Mistyczne to znaczy normalne.

Był spowiednikiem kard. Wojtyły, a ks. Blachnicki radził się go w najważniejszych kwestiach dotyczących oazy. Tłumaczył *Pieśń nad Pieśniami*. „Mystyk! Mąż opatrnościowy” – mówili o nim ludzie, do których napisał niemal 30 tysięcy listów. Jego życie to gotowy scenariusz poruszającego filmu³. Kim jest mnich, ukryty za oryginalnym kryptonimem OSB/EC? Benedyktyn (OSB), który został kamedulą (EC). Bogaty ziemianin, który wybrał ubóstwo. Erudyta, który zdecydował się na życie bez słów. Rozchwytywany mnich, który ostatnie lata przeżył jako rekluz w całkowitym

Ks. Stefan Radziszewski – (ur. w 1971), dr hab. teologii, dr nauk humanist.; prefekt kieleckiego Nazaretu; autor książek: *Katechizm sercem pisany* [2006], *Kamieńska 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. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, Tyniec 2011, s. 15.

² S. Radziszewski, *Szkola Duchowości Hieronimianum (kilka uwag o modlitwie)*, Kielce 2019, s. 9.

³ M. Jakimowicz, *Nie ma cudów?*, „Gość Niedzielny” 2016, nr 19, s. 34.

milczeniu. Człowiek, który budował mosty, rzucał światło⁴. I ubolewał nad przerażającą powierzchownością i miernotą współczesnego człowieka⁵. Ojciec Piotr Rostworowski jest jednym z największych mistrzów życia duchowego XX wieku. Pokornie ukryty w kamedulskim eremie potrafi przyjąć z pomocą współczesnym nihilistom, pozbawionym sensu życia, karmiącym się jedynie swoimi kompleksami i lękiem. W tej duchowej (a zatem jak najbardziej egzystencjalnej) pustce człowiek żyje w ciemności – pogrążony w amnezji i nieustannie atakowany przez „bestiarium” nowych/starych demonów. Niczym w smutnej sentencji, której bohaterami są Brytyjczycy: „Anglik nigdy nie pamięta, a Irlandczyk nigdy nie zapomina”⁶ – współczesny człowiek również cierpi na chorobliwy stan pamięci/niepamięci; zapomniał o Bogu, swoim Stwórcy, natomiast nieustannie pamięta o przeszłości pełnej zła i nienawiści, na które został skazany przez własną pustkę duchową. Bez Boga jego życie zmieniło się w ciemności – i w tych ciemnościach doświadcza bólu i niemocy, pozbawiony poczucia własnej wartości, w chaosie i dezorientacji, które wymazują jego tożsamość, w ciągłym lęku o nieznaną jutro, z boleśnie doświadczanym brakiem odpowiedzi na podstawowe pytania. Kim jestem? Dokąd zmierzam? Jaki jest sens ludzkiego życia?

Tynieckie wydawnictwo Ojców Benedyktynów stara się na nowo zapalić we współczesnych ludziach światło wiary. Seria *Z Tradycji Mniszej*, w której czytelnik otrzymuje także dzieła o. Rostworowskiego, to wprowadzenie w życie duchowe, w praktykę modlitwy i umiejętność podążania za Jezusem drogą Jego Ewangelii. To chrześcijańska – sparafrazujemy tytuł jednej z książek o. Piotra – szkoła modlitwy⁷, czyli zdolność do spotkania Boga w codziennych sprawach naszego życia. Właśnie owa „codziennosc” jest najbardziej inspirująca, bowiem w przywołanych pismach „uczonych” benedyktynów, nie tyle chodzi o życie wieczne po śmierci (zbawienie), ale o życie wiecznością w konkretnie ludzkiej egzystencji (aby poprzez takie życie osiągnąć zbawienie). Celem jest życie w przyjaźni z Bogiem, którego finałem jest spotkanie z Bogiem-Przyjacielem w Jego królestwie wiecznym.

⁴ Tamże, s. 34-35.

⁵ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe. Kilka zasad i wskazówek*, Tyniec 2001, s. 13.

⁶ D. Mitchell, *Czasomierze*, tł. J. Gardzińska, Warszawa 2016, s. 65.

⁷ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, Tyniec 2011.

Pustynia ludzkich serc

Zdaniem o. Piotra Rostworowskiego „sens życia to wędrówka w nieznanne, poprzez pustynne bezdroża, gdzie jedyną szansą dojścia do celu i bez błędzenia wśród piasków pustyni jest całkowita giętkość wobec niewidzialnej Mądrości, która prowadzi drogami sobie tylko znanymi”⁸. W czasach, gdy „wielu żyje w niezadowoleniu, zgorzknieniu, nawet buncie przeciwko temu, co jest, i dlatego nie rozumieją Boga i nie czynią postępów w dobrym i nie znajdują szczęścia”⁹, duchowość stała się pojęciem niezrozumiałym i zapomnianym. Tymczasem tylko poprzez poznanie Boga i powierzenie Mu swojego życia, człowiek poznaje prawdziwy sens życia¹⁰. Jak uczy John Chapman, jeden z mistrzów życia duchowego: należy pokonać własne marzycielstwo i lekkomyślność, aby „rzucić się całym sercem i duszą we wszystko, co robimy”¹¹. To ryzyko porzucenia własnej małości i egoizmu owocuje nowością – uczymy się patrzeć na wszystko oczyma Boga!¹².

Dlaczego współczesny człowiek nie decyduje się na podjęcie takiego życia, dlaczego nie chce przeżyć niezwykłej przygody duchowej z Bogiem, skazując się na gnuśne trwanie na pustyni bezsensu i jałowości? Rostworowski uczy, iż wszystkiemu winny jest brak pokory. A bez pokory trudno jest służyć Bogu. „Są dwa rodzaje ludzi: 1) ci których drogą jest kariera, i 2) ci, którzy chcą służyć”¹³. Jeżeli zapomnimy o Bogu, o powołaniu do dialogu z Nim, wówczas przemieniamy się w Syzyfa, którego ucieczka od konfrontacji z trudem istnienia owocuje ciągle nowymi kamieniami bólu. Należą do nich znane zjawiska, w jakich rozpoznajemy depresję duchową, chorobę współczesnego człowieka:

Niepokój wewnętrzny i potrzeba ciągłych zmian, lęk, przesadna troska o własne zdrowie, nienawiść do wyuczonego zawodu połączona z pragnieniem zdobycia innego, oskarżanie innych ludzi o swoje złe samopoczucie psychiczno-duchowe, nieszczęścia lub niepo-

⁸ Tamże, s. 79.

⁹ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe*, s. 57.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Chapman, *Listy o modlitwie*, tł. E. Czerny, wstęp, wybór i redakcja A. Świderkówna, Tyniec 2014, s. 35.

¹² E. Bianchi, *Przemodlić słowo*, tł. A. Tronina, Tyniec 2014, s. 78.

¹³ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 57.

wodzenia, kompulsywne poszukiwanie rozrywki, by odurzyć wewnętrzną ból i cierpienie, nieopanowana potrzeba ludzkiego towarzystwa, pozory cnoty, ogromna trudność w spełnianiu codziennych obowiązków, niszczący maksymalizm, pracoholizm, niechęć do życia anachoreckiego i do życia w ogóle¹⁴.

Zerwanie kontaktu z Bogiem, utrata Bożego Oblicza, stało się przyczyną katastrofy dla człowieka¹⁵. Więcej, brak wiary i brak miłości spowodował osunięcie się ludzkiej egzystencji w grzech. W stanie grzechu trudno o szczęście, a nawet trudno wytrwać w człowieczeństwie, dlatego potrzebujemy nawrócenia; ponieważ każdy jest grzesznikiem, więc każdy potrzebuje nawrócenia¹⁶. Bez nawrócenia człowiek doświadcza tragedii upadku: „sam rozsypał się wewnętrznie i przestał być nawet panem własnego ciała”¹⁷. Enzo Bianchi, opisując ten stan acedii w życiu człowieka, sięga po biblijny obraz serca, które jest ociężałe:

Ta ociężałość, która ogarnia całe życie, staje się nową jakością człowieka *uśpionego*. Kim jest *homo dormiens*? (...) To ten, który nie korzysta ze swoich możliwości, ze strachem prowadzi życie banalne, powierzchowne, płytkie; jest leniwy, niedbały, daje życiu „się przeżyć”; żyje, jakby miał do dyspozycji długi szmat czasu; nie trzusi się myśleniem i zadawaniem sobie pytań; nie ma pasji, nic go nie wzrusza, nic go nie dziwi; jest oderwany od rzeczywistości i od innych; pozostaje w uśpieniu; nie słyszy, nie widzi, nie pozwala się dotknąć ani zakwestionować – to jego własny nowy sposób na życie¹⁸.

Pogrążony w banalności i uśpiony, współczesny człowiek przestał wierzyć w cud „innego” życia. Odcięty od duchowości przeżuwa swoje dni w lęku i smutku. Tymczasem przemiana życia jest możliwa i – jest cudownie prosta (tak przynajmniej uczy o. Piotr Rostworowski)! „Nie jest prawdziwe porzekadło „nie ma cudów”, bo właśnie cuda są, ale widoczne tylko dla tych, którzy umieją patrzeć z wiarą na zwyczajne z pozoru sprawy”¹⁹.

¹⁴ W. Zatorski, *Acedia dziś*, Tyniec 2011, s. 33-34.

¹⁵ P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, Tyniec 2015, s. 205.

¹⁶ H. Jagodziński, *Wiara kapłana*, Kraków 2014, s. 87.

¹⁷ P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, s. 205.

¹⁸ Cyt. za: A. Piovano, *Walka duchowa. Acedia*, tł. A. Filip, Kraków 2015, s. 63.

¹⁹ M. Jakimowicz, dz. cyt., s. 34.

Tym bardziej, że „dzisiejszy człowiek zdaje sobie sprawę z tragicznego stanu dezintegracji i rozbicia, do którego doszedł”²⁰. Problem tylko w tym, czy wie, gdzie szukać ratunku i czy posiada odwagę i pokorę, aby prosić o pomoc Boga? Trud pokornego powrotu do Stwórcy rozpoczyna się od uznania/wyznania, iż jesteśmy dziećmi Bożymi oraz jesteśmy grzesznikami²¹. To dzieło nawrócenia domaga się swoistej śmiałości, w której człowiek przestaje snuć dywagacje, aby po prostu działać – „wiele wątpliwości i niejasności rozwiewa się przez odważną decyzję wykonania tego, co już wiemy. Aby zobaczyć, co się znajduje za zakrętem, nie należy długo rozprawać, ale należy do tego zakrętu dojść, a wówczas bez wysiłku zobaczy się, co dalej”²². Zobaczy się, co dalej... no właśnie, co dalej? „Trzeba zawierzyć Temu, który nas powołał, i iść” – poucza o. Rostworowski w swoim referacie na Jasnej Górze z roku 1970²³.

Niespokojny duch

Jeżeli niepokój człowieka porównamy do wzburzonego morza, to właściwym ratunkiem dla tonącego nieszczęśnika jest łódź Kościoła. To Kościół, czyli wspólnota wiary, jest prawdziwym ocaleniem duchowości zagubionego wędrowca przez świat. Kościół, który jest misterium jedności Boga z człowiekiem, ale też zwyczajnie, po ludzku, drażni²⁴. A jednak to właśnie w nim spotykamy Boga, który potrafi dokonać cudu przemiany naszego życia (potrafi uzdrowić całego człowieka, nie tylko jego sferę duchową), bowiem „Kościół nie po to został ustanowiony, aby był piękny, tylko po to, by zbawiał”²⁵. Najgłębszą treścią Kościoła jest jego życie duchowe, w które możemy zostać włączeni²⁶. A zatem w Kościele dokonuje się nieustanne uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka²⁷, swoista przemiana „człowieka uspionego” w nowego człowieka, którego celem jest „stać się godnym przebywania w Bożej obecności na wieki”²⁸.

²⁰ P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, s. 206.

²¹ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 58-59.

²² Tamże, s. 54.

²³ Tamże.

²⁴ P. Rostworowski, *Wiara, nadzieja i miłość. Trzy filary życia chrześcijańskiego*, Tyniec 2012, ss. 16 i 31.

²⁵ Tamże, s. 17.

²⁶ Tamże, s. 32.

²⁷ A. L. Szafrąński, *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*, Bytom 1997, s. 33.

²⁸ H. Jagodziński, dz. cyt., s. 87.

Ten niepokój człowieka, tęsknota jego serca, pragnienie duszy, znajdują swoje odbicie w modlitwie. To właśnie kategoria modlitwy jest głównym tematem nauk o Piotra. Człowiek staje się człowiekiem, gdy się modli. Bez modlitwy nie ma wiary, bez modlitwy zamiera życie duchowe. W swoich naukach pokorny mnich nie poleca żadnych skomplikowanych i specjalnych studiów: „Nauczyć się modlitwy można tylko modląc się i ktokolwiek będzie się wytrwale modlił, ten się nauczy modlitwy”²⁹. Nawet jeżeli podczas modlitwy pojawiają się kłopoty, nie należy brać siebie zbyt poważnie; zwłaszcza na modlitwie bądźmy świadomi, iż jesteśmy niedoskonali, więc nie wszystko musi się nam po ludzku udać; wypada przestać narzekać, ale raczej „śmiać się z siebie z powodu stanu, w jakim jesteśmy, i śmiać się z samych siebie, że jesteśmy z siebie niezadowoleni”³⁰. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z wielkich ambicji i pragnień; zdaniem Rostworowskiego istnieje w nas pragnienie całkowitej ofiary.

Odczuwamy na dnie duszy ukryte pragnienie „pójścia na całego” i oddania wszystkiego, z życiem włącznie. Nie mamy odwagi, ociągamy się, targujemy się, usiłujemy wyminąć to zasadnicze natchnienie naszego życia, ale ono wciąż powraca i to w najlepszych, najpełniejszych jego chwilach. Jeżeli przez tchórzostwo nasze nie odważymy się pójść za tym głosem i uwięźniemy w miernocie, to jednak, gdy spotkamy przypadkiem na drodze naszej człowieka, który za tym natchnieniem poszedł, który oddał się bez reszty, odczuwamy wyższość tego człowieka, czujemy, że jest to człowiek szczęśliwy, że wyostał się z jakiegoś więzienia na wolność³¹.

Człowiek nieustannie poszukuje prawdy o świecie, o samym sobie, o sensie istnienia. Dobrze ilustruje to film Krzysztofa Zanussiego *Iluminacja* (1973), w którym główny bohater spotyka kolejnych „mistrzów”, by postawić im pytanie o sens życia. Obok o. Rostworowskiego pojawia się filozof Władysław Tatarkiewicz, fizyk Iwo Białynicki-Birula oraz astronom Włodzimierz Zonn, których spotkania z młodym studentem przyoblekają formę paradokumentalnej dysputy. Ponieważ człowiek poszukuje drogi do Boga, dlatego właśnie życie duchowe, praktykowanie modlitwy oraz studiowanie Bożego objawienia prowadzą do swoistego oświecenia, w którym

²⁹ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 54.

³⁰ J. Chapman, dz. cyt., s. 148.

³¹ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 106-107.

odkrywany sens swojego istnienia. Depozytariuszem tej największej prawdy jest Kościół, stąd od wieków kolejne pokolenia właśnie we wspólnocie Kościoła szukają odpowiedzi na najistotniejsze pytania. Kościół jest również nauczycielem modlitwy, która jest prawdą o Bogu, a zarazem prawdą o człowieku³². Jak uczy o. Piotr, modlitwa nie oddziela nas od rzeczywistości – poprzez modlitwę Bóg wkracza w nasze codzienne, zwyczajne sprawy, uświęcając naszą doczesność. Taka jest praktyka Kościoła, który jest dobrym wychowawcą i „nie rozdziela rzeczy ludzkich od Bożych”³³. Nie sposób wyobrazić sobie chrześcijanina bez modlitwy. Modlitwa jest zatem koniecznością, bowiem „gdy człowiek się modli, coś się w nim zmienia, nawet gdy on o tym nie wie”³⁴. Dokonuje się prawdziwy cud przemiany człowieka! Dzięki modlitwie człowiek wypełnia niejako swój cel ontologiczny: wypełnia swoje zadanie uwielbienia Stwórcy, stając się adoratorem i znawcą Boga³⁵.

W swoich uwagach o modlitwie o. Rostworowski okazuje się bardzo praktyczny. W jego objaśnieniach modlitwa nie jest sztuką dla sztuki, ale duchowym zmaganiem, które znajduje swój konkretny wyraz w codziennym życiu człowieka. Kierownikom duchowym poleca, by łagodnie groмили pobożnych, którzy trwają długo na modlitwie, ale ich pobożność nie „przekłada się” na życie, nie przynosi rozwoju duchowego. „Nie powinien wówczas kierownik pozwalać na długie modlitwy, gdyż to prowadzi do utrwalenia penitenta na drodze złudzenia i pychy (...) Tego rodzaju sytuacja zachodzi zazwyczaj, gdy penitent ucieka od rzeczywistości w urojony świat modlitwy, zamiast w modlitwie czerpać siłę na stawianie czoła rzeczywistości”³⁶. A zatem w modlitwie należy z całych sił trzymać się zdrowego realizmu, bowiem „podstawową zasadą życia duchowego jest prawda, że Boga można spotkać jedynie *tu i teraz*, a nie gdzieś lub kiedyś. Jeżeli spotkaliśmy Go kiedyś, to obecnie mamy tego wspomnienie, a nie samo spotkanie. Takie wspomnienie jest dla nas ważne i trzeba o nim pamiętać, niemniej nie jest samym spotkaniem. Zatem podstawowym zadaniem w naszym duchowym wysiłku, szczególnie podczas modlitwy, jest trzymanie się tego, co tu i teraz jest prawdą”³⁷.

³² Tamże, s. 115.

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe*, s. 65.

³⁵ Tamże, s. 67-68.

³⁶ Tamże, s. 82-83.

³⁷ W. Zatorski, dz. cyt., s. 47.

Mistyczne to znaczy normalne

Jako nauczyciel życia duchowego o. Rostworowski wzywa do prostoty. „Trudno uwierzyć, by naprawdę miłował Boga ten, kto nie ma dla Niego czasu”³⁸, jego słowa brzmią niczym wyrzut sumienia. A zatem modlitwa to czas ofiarowany Bogu, czas „zmarnowany” z Bogiem. Czas życia, które o. Piotr postrzega w bardzo oryginalnej formie:

Jesteśmy na tej ziemi, jak żołnierz na posterunku. Taki żołnierz jest bardzo wolny. Nic się nie trapi tym, że po dwóch godzinach przyjdzie zmiana warty, że przyjdzie ktoś inny na jego miejsce. I my, dopóki nas Chrystus nie odwoła, stoimy na posterunku, spełniamy zadanie, zanim nie przyjdzie zmiana warty³⁹.

Ten łagodny i rozważny mnich nie tyle pragnie krzewić teologię i wtajemniczać w arkana soteriologii, ale wprowadza nas w prawdziwe życie, w relację przyjaźni z Bogiem. Z troską pisze o młodzieży, która łatwo daje się porwać tzw. bałwochwalstwu pracy, szaleństwu działania, będącego wyścigiem o wciąż więcej, swoistej postawie pychy, w której człowiek myśli, że wszystko wie, wszystko może i wszystko potrafi. „I na tym diabeł jedzie (...) To jest filozofia szatana, jego filozofia pracy. Praca nadmierna, nie uświęcona modlitwą, może stać się najpotężniejszym narzędziem w jego ręku dla odczłowieczenia człowieka i odciągnięcia go od Boga”⁴⁰. Doktrynę „bałwochwalstwa pracy” formułuje Rostworowski korzystając z postaci faraona, który w *Księdze Wyjścia* dodaje Żydom więcej pracy, aby nie mieli czasu na modlitwę i uwielbienie Boga. W tradycji faraon symbolizuje diabła, który również pragnie, by człowiek wycieńczony duchowo i fizycznie zapomniał o Bogu. Ta nauka o. Piotra nie oznacza oczywiście pogardy dla cnoty pracowitości – wszak „w pracy jest naśladowanie Chrystusa, który na tej ziemi prowadził pracowite życie”⁴¹.

W pismach o. Rostworowskiego odnajdujemy naukę o konieczności powrotu do modlitwy. Dramat współczesnego człowieka polega właśnie na oderwaniu życia od modlitwy, na braku autentycznej wiary w moc modli-

³⁸ M. Jakimowicz, dz. cyt., s. 35.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 85-86.

⁴¹ Tamże, s. 84.

twy⁴². „Człowiek powołany został do życia twarzą w twarz z Niewidzialnym i Niepojętym, do patrzenia Mu w oczy. Wtedy dopiero stanie się naprawdę sobą, stanie się naprawdę człowiekiem”⁴³. Nie jest to bynajmniej skomplikowane i zbyt trudne: wystarczy „nie robić nic – pozwolić działać Bogu”, jak naucza John Chapman⁴⁴. Wystarczy pozwolić prowadzić się wierze i bez lęku podążać drogą w stronę Boga. Zdumiewająca wielkość człowieka polega właśnie na tym, że tylko w Bogu staje się on w pełni sobą. Natomiast „głęboki tragizm ateizmu w tym leży, że człowiek i ateista to po prostu pojęcia sprzeczne”⁴⁵. A zatem bez wiary i modlitwy człowiek skazany jest na przerażającą powierzchowność i miernotę życia⁴⁶. Bez Boga i Jego miłości, człowiek zamyka się w sobie, odrywa od istoty swego powołania, a poprzez izolację zwraca ku potępieniu i piekłu, co o. Piotr uznaje za akt samobójczy⁴⁷.

Życie monastyczne jest świadectwem życia, które z jednej strony jest mistyczne, a z drugiej jest zwyczajne i normalne. Jak uczą sami mnisi – głoszenie królestwa Bożego w życiu zakonnym to pokora, w której mnich dopuszcza do głosu samego Stwórcę. I nigdy nie traci cierpliwości:

Mnich to taki facet, który stoi sobie na peronie dworca i czeka. Ktoś czyta gazetę, inny przechadza się nerwowo, gadając przez komórki, a on sobie stoi i patrzy. Ludzie na niego patrzą i mówią: „Sko-ro on czeka, to znaczy, że pociąg przyjedzie”. A on stoi. Czeką. I nic przy tym nie robi⁴⁸.

Opinia trapisty, o. Michała Ziolo, to echo *Pieśni nad pieśniami*, mistycznego tekstu, który z hebrajskiego przełożył o. Piotr Rostworowski (stąd każdy czytelnik Biblii Tysiąclecia jest dłużnikiem o. Piotra). „Ja śpię, lecz serce me czuwa” [Pnp 5,2], mówi Oblubienica, czekająca na przyjście Oblubieńca. Prawdziwe życie duchowe nie polega na wielkich i spektakularnych dziełach, ale domaga się prostoty i pokory. Zgody na wolę Boga w naszym życiu. „Żyjemy w Bogu – w Bożym działaniu, jak ryba w wodzie”⁴⁹.

⁴² Tamże, s. 11.

⁴³ Tamże, s. 15.

⁴⁴ J. Chapman, dz. cyt., s. 102.

⁴⁵ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 15.

⁴⁶ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe*, s. 13.

⁴⁷ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 14.

⁴⁸ M. Jakimowicz, dz. cyt., s. 35.

⁴⁹ J. Chapman, dz. cyt., s. 102.

Zawsze trzeba przy tym pamiętać, iż celem „naszego życia nie jest rozbudowa swego „ja” ani stworzenie jakiejś własnej samoistnej duchowej wielkości, ale złączenie się z Chrystusem”⁵⁰. Tego uczą nas wielcy święci, idący drogą pokornej modlitwy: Teresa z Lisieux, Karol de Foucauld, o. Piotr Rostworowski.

* * *

Ojciec Piotr Rostworowski to fascynująca postać. Wielokrotnie sprawował funkcję przeora w Polsce, Italii i Kolumbii. Jan Paweł II pisał o nim: „był zawsze bliski mojemu sercu”. Życie tego mnicha, który trwał na modlitwie, ale też prowadził obfitą korespondencję o życiu duchowym (prawie 30 tys. listów), to świadectwo głębokiej duchowości oraz wielkiej troski o człowieka. Warto naśladować duchową drogę Ojca Piotra, przewodnika po drogach wiary, podążając śladem jego myśli: *Człowiekowi nakazano obrócić się w proch, ale być prochem w ręku Boga Żywego to wielka kariera*.

Pisząc niniejszy tekst „wpadł mi w ucho” fragment audycji w Radio Maryja, w której młodzi ludzie dzielili się doświadczeniem ewangelizacyjnym w ramach projektu *Pustynia serc*. Na stronach internetowych odnalazłem myśl, trafnie scalającą wszystkie cechy o. Piotra Rostworowskiego: „Gdy bowiem intelekt pozostaje czysty i całkowicie oddaje się modlitwie, serce zyskuje wówczas niezmienną radość i niewymowny pokój” (Teoleptos z Filadelfii). Benedyktyn, kameduła i rekluz, który łączył w sobie radykalizm ewangeliczny z duchową prostotą i dobrocią. Mistyczny tłumacz *Pieśni nad pieśniami*, a zarazem zwyczajny „facet na peronie”, w którym słowa o radości i pokoju serca znajdują wierną realizację.

Streszczenie

Ojciec Piotr Rostworowski (1910-1999) to postać fascynująca. Benedyktyn, a także kameduła i samotnik, który połączył radykalizm Ewangelii z duchową prostotą i życzliwością. Wielokrotnie zajmował stanowisko w Polsce, Włoszech i Kolumbii. Jan Paweł II napisał o nim: „zawsze był blisko mnie”. Życie tego mnicha, który był wytrwały w modlitwie, ale prowadził także obszerną korespondencję na temat życia duchowego (prawie 30 000 listów), jest świadectwem głębokiej duchowości i wielkiej troski o ludzi. W tym artykule staram się pokazać Ojca Piotra jako przewodnika na

⁵⁰ P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, s. 98.

ścieżkach wiary, podążając śladami jego myśli:

„Człowiek miał obrócić się w proch, ale bycie prochem w rękach żywego Boga to wielkie powołanie.”

Słowa kluczowe: *Piotr Rostworowski, modlitwa, życie duchowe, świadectwo wiary*

Father Peter Rostworowski – the saint cavalryman from Vilnius

Abstract

Father Piotr Rostworowski (1910-1999) is a fascinating character. A Benedictine as well as a Camaldolese monk and a recluse, who combined the radicalism of the Gospel with a spiritual simplicity and kindness. He held the position of a prior multiple times in Poland, Italy and Colombia. John Paul II wrote about him: “he was always close to my heart”. The life of this monk, who was persistent in prayer, but also led an extensive correspondence about spiritual life (almost 30 thousand letters), is a testimony of deep spirituality and of great concern for human beings. In this paper, I am trying to show Father Piotr as a guide on the roads of faith, following the footsteps of his thoughts: “The man was ordered to turn to dust, but being dust in the hands of the living God is a great career”.

Key words: *Piotr Rostworowski, pray, spiritual life, testimony of faith*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

„WITAJ, JUDASZU”. DRAMAT ZAGUBIONEGO APOSTOŁA W „JUDASZU Z KARIOTHU” KAROLA HUBERTA ROSTWOROWSKIEGO

Niech nie gada!
(Judasz o Jezusie)¹.

Judasz, daj srebrniki, bo jak nie, to w mordę
(z cyklu: „Wspomnienia Judasza z dzieciństwa”)².

Treść: 1. Pejzaż z widokiem na jezioro; 2. Golgota apostoła zdrajcy; 3. Pascha Judasza.

Zdrada na zdradzie i zdradą pogan! Tak wygląda współczesny świat. Wierność stała się cnotą zapomnianą, a Judasz – symbol zdrady, arcyzdrajca, niegodziwy apostoł, ten, w którego wstąpił szatan (zob. *J 13, 27*) – stał się bohaterem naszych czasów. Artyści przez wieki przedstawiali go jako człowieka pełnego skrywanej nienawiści, który siedzi osobno, bez aureoli, a u Giotta i FraAngelica ma nawet rudą brodę i czarną aureolę. Jego atrybut stanowi sakiewka z trzydziestoma srebrnikami, zapłatą za haniebną czyn³. W niniejszym opracowaniu próbuję przedstawić postać Judasza w pięcioaktowym dramacie Karola Huberta Rostworowskiego, pt. *Judasz z Kario-*

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 K. H. Rostworowski, *Judasz z Kariothu*, [w:] tegoż, *Wybór dramatów*, oprac. J. Popiel, Wrocław 1992, s. 7 (dalej cytowane poprzez podanie numeru aktu, sceny i wersetu, np. III, 2, w. 16; natomiast w akcie III zaznaczam podział na dwie odsłony: *Portyk Salomona* – III-1 oraz *Bethania* – III-2).

² I. Iredeński, *Żegnaj, Judaszu...*, [w:] tegoż, *Dziewięć wieczorów teatralnych. Wybór utworów scenicznych*, Kraków 1986, s. 60 (pierwotny: „Dialog” 1965, nr 9, s. 25-44).

³ Zob. P. Sellier, *Biblia w kulturze Zachodu*, tł. E. Burska, Warszawa 2012, s. 212.

thu (1913), powstałym u schyłku modernizmu⁴.

Biblijny Judasz Iskariota „cieszył się” dużym wzięciem wśród twórców Młodej Polski⁵. Obok poematu w formie monologu *Judasz* Jana Kasprowicz i powieści *Maria Magdalena* Gustawa Daniłowskiego, w epoce Młodej Polski pojawiają się trzy głośne dramaty o apostołe zdrajcy. Schyłek modernizmu przynosi *Judasza z Kariothu* Karola Huberta Rostworowskiego, *Judasza* Kazimierza Przerwy-Tetmajera i poemat dramatyczny *Maria z Magdali* Antoniego Szandlerowskiego⁶. Rostworowski pisze swoje dzieło niejako w opozycji do Daniłowskiego i Szandlerowskiego, niechętnie odnosząc się do wprowadzania do biografii Judasza wątków romantycznych (czy erotycznych), wedle których Iskariota (zakochany w Marii Magdalenie) zdradza Jezusa, który jest konkurentem w zmaganiach o serce Marii z Magdali⁷. Jego Judasz to „nędzarz, któremu się uśmiecha zmiana losu, uznaje tylko cele ziemskie [...] nie mogąc zbliżyć się duchowo do Chrystusa, pragnie Go wciągnąć na poziom swego politycznego kuglarstwa, spekuluje na psychologii tłumu, służy sprytem, przebiegłością i kłamstwem”⁸. Judasz Rostworowskiego jest również nieszczęsnym człowiekiem, którego tragedia dotyka czytelnika i widza⁹, ale nie jest Judaszem – bohaterem mo-

⁴ Data powstania dramatu nie świadczy bynajmniej o tym, iż autor *Judasza z Kariothu* jest epigonem Młodej Polski, czytając jego dramat warto podziwiać „żelazną konstrukcję, lapidarność słowa, maestrię w stopniowaniu napięć, wizjonerstwo charakterologiczne, odwagę balansowania na wąskiej krawędzi między tragedią i sensacją” (L. Eustachiewicz, *Wokół K. H. Rostworowskiego*, „Dialog” 1969, nr 6, s. 149).

⁵ „Skąd w literaturze Młodej Polski taka wielość i różnorodność spojrzeń na bohaterów biblijnych? [...] Zrodziły je pesymizm i zwątpienie [...] Pesymizm ciąży nad całym światem modernistycznej literatury, ale Biblia dała mu największą chyba siłę wyrazu. To właśnie pesymizm i związane z nim tendencje czy też „mody” epoki, takie jak nihilizm i dekadentyzm, poczucie schyłkowości, katastrofizm, erotyzm, rozumiany jako dzieło instynktu, i mizoginizm, tak znamienne dla dzieł modernistów, przetworzyły obraz biblijny w *dolinę łez i cierpienia*” (J. Jędrusiak, *Motyw Judasza w dramacie Młodej Polski*, [w:] *Dramat biblijny Młodej Polski*, red. S. Kruk, Wrocław 1992, s. 197).

⁶ Zob. J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 195-196.

⁷ Zob. tamże, s. 225.

⁸ H. Życzyński, *Twórczość Karola Huberta Rostworowskiego*, Lublin 1938, s. 10.

⁹ „Judasza Rostworowskiego jest „człowiekiem zwyczajnym”, który pragnął pogodzić swój plan życia ziemskiego z planem Boga, jaki realizował się w życiu Chrystusa. W efekcie splotu dramatycznych wydarzeń musiał dokonać jednak ważnego wyboru między tymi dwoma drogami. Decyzja okazała się tragiczna: oznaczała w każdym wypadku bolesną konieczność wyrzeczenia się siebie, pójście za Jezusem było bowiem drogą pokory a wyrzeczeniem się pychy, natomiast zdrada Jezusa stawała się równocześnie unicestwieniem siebie jako człowieka, który w planie Boga przeznaczony został do miłości innych ponad miłość własną” (W. Kaczmarek, *Zdrada i wiara* (Karol Hubert Rostworowski), [w:] tegoż,

dernistycznych dywagacji, w którym żyją typowe problemy epoki (mniej „Judasza”, a więcej Schopenhauera, Przybyszewskiego i innych balastów modernizmu), w którym niewiele zostało z realnego Iskarioty¹⁰. „Judaszklepikarz jest w koncepcji Rostworowskiego sumienny i uczciwy [...] późniejszym życiem zmarnował łaskę; pociągnęło to w konsekwencji jego upadek: stał się skarbnikiem-złodziejem i zdrajcą Mistrza”¹¹. Bohater *Judasza z Kariothu* Rostworowskiego „w rzeczywistości wzbudza współczucie i litość. Do tego stopnia, że czytelnik stawia sobie pytanie, który z dwu skazańców jest bardziej nieszczęśliwy: Chrystus czy Judasz?”¹².

1. Pejzaż z widokiem na jezioro

Karol Hubert Rostworowski wędruje ścieżkami swojej sztuki – „w poszukiwaniu prawdy o Judaszu”¹³; jego podstawowym problemem jest „logika grzechu Judasza”¹⁴. Portret apostoła zdrajcy przedstawia samotnego człowieka, który siedzi, odwrócony plecami od czytelnika/widza i patrzy w stronę jeziora Genezaret. To biedny Judasz, Judasz „frasobliwy”, przygarbiony, wpatrzony w dal, z nerwowym tikiem, który raz po raz wstrząsa jego postacią. Już w tym pierwszym spotkaniu z apostołem z Kariothu odczuwamy jego osobność, jego nieadekwatność do orędzia Dobrej Nowiny, które głosi Prorok z Nazaretu. Akt pierwszy to przewrotna aluzja do Księgi Rodzaju, w której Rostworowski przywołuje spotkanie Boga, w postaci trzech aniołów, z biblijnym patriarchą, Abrahamem, siedzącym pod dębami Mamre (zob. *Rdz 18, 1-16*). Tym razem to Iskariota występuje w roli głównej, zaś nawiedzają go wysłannicy Sanhedrynu: Eleazar, Abraham i Ezra. Trzech podstępnych szpiegów nie ma w sobie nic z męż-

Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski, Lublin 1999, s. 274).

¹⁰ Zob. J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 234. Warto dodać, że sam Rostworowski „dochodził do wiary chrześcijańskiej poprzez umysłową spekulację i filozofię, poprzez maksymalny wysiłek intelektualny. Znalazłszy w religii prawdę jedyną i bezwzględną, praktykował ją później z prostotą, pokorą i ufnością [...] W Piśmie świętym odnalazł program życia duchowego, rodzinnego i społecznego” (J. Popiel, *Szkic biografii Karola Huberta Rostworowskiego*, „Znak” 1984, nr 8 – 9, s. 1121).

¹¹ J. Starnawski, *Tragizm „Judasza” Rostworowskiego*, „Przegląd Powszechny” 1951, t. 231, s. 425.

¹² J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 233.

¹³ Tamże, s. 224.

¹⁴ Zob. J. Kuczyńska, *Z dziejów scenicznych dwu dramatów o Judaszu*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, s. 355.

nego Abrahama, ojca wiary, wprost przeciwnie. Reprezentują Zakon, czyli prawo Mojżeszowe, którego największym wrogiem (wedle ich oceny) jest nowy prorok z Nazaretu. Stąd ich wizyta nad jeziorem Genezaret, w domu Judasza, który... ulepiony jest z tej samej gliny. Duch Starego Przymierza, pamięć o prawie Mojżeszowym, jest mocno zapisana we wnętrzu Judasza. Pierwszy akt *Judasza z Kariothu* to starcie dwóch światów: starego Prawa (trzech wysłanników, którzy przybyli z Jerozolimy) oraz nowej nauki Jezusa z Nazaretu (ten tryptyk jest jednak bardziej skomplikowany: Judasz apostoł i jego żona, Rachela, która uwierzyła Ewangelii¹⁵, oraz Jan apostoł, umiłowany uczeń Jezusa). Okazuje się, że Judasz nie pojął i nie przyjął ducha Ewangelii, dlatego nie rozumie miłości do Jezusa, które odkrywa w Racheli i Janie.

Być może bieda duchowa Judasza wyrasta z jego biedy materialnej? W ekspozycji dramatu poznajemy Iskariotę jako ubogiego handlarza, który z trudnością wiąże koniec z końcem. Tematyka biedy Judasza powraca zresztą w akcie II dramatu:

Ojcowie. Jam tu sklepik miał.
Otwarty ledwie do wieczora.
Taki... ot, trochę ryb, kołaczy...
Różności. Towar mieszany.
I w biedzie-m był. Tu nie pany.
Tu czasem tylko zajdzie ktoś...
ot... Fenicjanin z wyrobami,
co zamiast wypić stół popłami,
a zamiast płacić? to się jeszcze prosz.
I w biedzie-m był.
(I, 5, w. 247-257)

I te gorzkie, gorzkie łzy,
kiedy człek nad losem duma,
kiedy obliczać zaczyna:

¹⁵ Żona Judasza – podobnie jak w książce Janiny Hertz – nosi imię Rachela. Jednak w *Judaszu z Kariothu* Rachela to kobieta mądra i pobożna, która z wiarą przyjmuje orędzie Jezusa, natomiast w *Mozaice z Noemi* Rachela jest małostkowa i głupia, egoistyczna i obłudna, nienawidzi swojego męża i uważa, że Judasz powinien trafić do piekła; zob. S. Radziszewski, *Raport w sprawie Judasza (Janiny Hertz słowo w obronie apostoła)*, [w:] *W kręgu apokryfów*, red. E. Jakiel, J. Mosakowski, Gdańsk 2015, s. 328.

to moje, a to wynoszę...
za co? po co? na co? komu?
jeśli mogło zostać w domu.
(II, 4, w. 260-265)

Gorsza jest jednak nędza duchowa Judasza, który stał się apostołem, ale nie potrafi do końca zaufać nauce Chrystusa. Iskariota z zazdrością patrzy na wiarę Jana – sobie zaś przypisuje jakiś rodzaj opętania, niejako profetycznie zapowiada własny upadek:

JUDASZ
Tyś święty!

JAN
Nie, Juda!

JUDASZ
W Tobie nie ma pychy!
A jam jest lichy! Ja przeklęty!

JAN
Nie, Juda!

JUDASZ
Milcz! – A we mnie siedzi...
Milcz! – Szatan. Milcz! – Szatański taniec.
(I, 8, w. 510-518)

Po tym dialogu, a właściwie wyznaniu Judasza, że należy do Szatana, następuje scena, w której Judasz chwyta Jana za rękę i przykłada ją sobie do serca: „O! Przyłóż rękę. Czujesz? Puka./ Stuka. Uderza w kości rogiem./ A wiesz ty, czemu? Drogi szuka,/ bo wciąż wojować musi z Bogiem./ I wyjść nie może. Bóg go spiął/ żyłami memi, kośćmi memi./ Więc jakże? Jestem z onym zbratan./ Wskazując niego Tam Bóg.../ Wskazując Rachełę tu życie.../ Uderzając się w serce a tu Szatan!” (I, 8, w. 519-527). Zdaniem krytyków „sylwetkę duchową Judasza określa dominanta pierwiastka materialistycznego w znaczeniu zarówno moralnym, jak i metafizycznym, czy inaczej: pewien rodzaj „kłamstwa” etycznego, impregnującego jaźń Ju-

daszową całkowicie na zrozumienie transcendentnych wartości Boskiego Zbawiciela i jej bezkompromisowych wobec zła imperatywów¹⁶. Iskariota to historyczny kramarz, którego nędzę na chwilę zatrzymuje nagłe olśnienie duchowe – bierze na ramiona ciężar ponad miarę i ugina się pod nim¹⁷. Niestety, „kresem jego heroizmu było porzucenie dla Chrystusa sklepiku w Galilei”¹⁸.

To właśnie pęknięcie, rodzaj rozdarcia Judasza, wykorzystują trzej „pielgrzymi” z Jerozolimy. Agenci Sanhedrynu znakomicie „rozgrywiają” Judasza, wykorzystują jego kompleksy i ambicje. Mistrzowsko trafiają w pragnienie wielkości Judasza, w jego psychiczne zagubienie i niepewność¹⁹. Z jednej strony Judasz jest wrogo nastawiony do kasty kapłańskiej, którą reprezentują jego nieoczekiwani goście:

Biada wam, rodzie jaszczurczy!
[...]
Biada wam, wyzyskiwacze,
bankierzy kupczący Bogiem!
(II, 2, w. 85. 89-90),

w czym zresztą przypomina swojego Nauczyciela (scena wypędzenia kupców ze świątyni, opisana w ewangelii Janowej); z drugiej jednak marzy mu się nie tylko wielka rewolta narodowa, wyzwolenie Izraela spod ucisku Rzymu, ale też rewolucja ludowa, zmiana układu sił społecznych, prawie w duchu rewolucji francuskiej (sic!)²⁰.

Umilkną Saduceusze.

¹⁶ J. Bartyzel, „Judasza z Kariothu” Karola Huberta Rostworowskiego. *Dzieje recepcji scenicznej i krytycznoliterackiej (1913-1981)*, [w:] *Dramat biblijny Młodej Polski*, red. S. Kruk, Wrocław 1992, s. 66.

¹⁷ Zob. tamże, s. 67.

¹⁸ J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia chrześcijańska? („Judasza z Kariothu” Karola Huberta Rostworowskiego)*, „Znak” 1984, nr 8 – 9, s. 1144.

¹⁹ Studiując pełną sprzeczności osobowość Judasza warto przywołać porównanie etyki modernizmu z etyką symbolistyczną, w którym Teresa Walas kreśli obraz bohatera pełnego ambiwalencji, tendencji immoralistycznych, ale też tęsknotę za Absolutem, posuniętą aż do pragnienia zatracenia się w nim poprzez unicestwienie (T. Walas, *Dynamika wewnętrzna światopoglądu Młodej Polski*, [w:] *Porównania. Studia o kulturze modernizmu*, red. R. Zimand, Warszawa 1983 s. 24).

²⁰ Judasz staje się trybunem ludowym, krzyczącym do tłumu: „Dzisiaj my, ludzie prości, / rzucamy światu nowe przykazanie / równości, bractwa i wolności!” (II, 3, 158-160).

Ich gromadka. Siła z nami.
A mało? to z celnikami,
z poganami ruszym społem
i gdy tak uderzym ławą,
to im rzeź wyprawim krwawą,
to ich do milczenia zmuszę!...
(II, 2, w. 66-72)

Niestety, „pomyłka Judasza tkwi w błędnym rozumieniu nauki Zbawiciela. W miejsce prawd głoszonych przez Jezusa, przekorny uczeń podstawia własne hasła podporządkowane celom, ku którym dąży”²¹. Nowe przykazanie Jezusa dla apostoła zdrajcy nie jest przykazaniem miłości, ale buntowniczym hasłem, które porwie ludzi do walki o lepsze jutro, o wyzwolenie z ucisku i nędzy.

Słowa Chrystusa o miłości braterskiej zostają przez Judasza reinterpretowane, przemieniają się na jego ustach w wezwanie do walki o równość, braterstwo i sprawiedliwość społeczną. Dlatego tak często badacze twórczości Karola Huberta Rostworowskiego będą widzieli w bohaterze tego dramatu proletariusza „walczącego o poprawę doli ludu”, marzącego o wymierzeniu sprawiedliwości znienawidzonym kapłanom²².

W przebiegły sposób agenci Sanhedrynu osaczają ambitnego apostoła – Eleazar mówi do Judasza z udawanym podziwem: „Tyś jest Juda Machabeusz/ poręką ludu wieżaty!” (II, 4, w. 254-255). Zamiast wierności nauce Jezusa, Iskariota rozpoczyna nowy rozdział swej historii: staje się przywódcą powstania, które posłuży się Mesjaszem Chrystusem, aby przejąć władzę w Izraelu. Judasz Rostworowskiego – jak słusznie pisze Jacek Bartyzel – to polityczny „impresario”, montujący partię zwolenników Jezusa, reżyserujący uroczysty wjazd do Jerozolimy, pouczający, co należy krzyczeć²³. Rzesza z szacunkiem słucha instrukcji Judasza, który organizuje Niedzielę Palmową:

I jeszcze ostatni raz –
żebyście potem się nie pchali
jak zwykle, żeby nie gadali:
„ot, jakieś włóki z Galilei” –

²¹ J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 230.

²² Tamże.

²³ Zob. J. Bartyzel, dz. cyt., s. 67.

ostatni raz pouczę was,
niech sobie każdy zapamięta.
A więc. Na czoło dać chłopięta.
Niech idą. Niech zrywają kwiaty.
Liście. Gałązki. Co się zdarzy.
Dalej niewiasty. Dalej młódź.
Dalej Mistrz. Wkoło Apostoły.
Za nimi męże. Za mężami starzy.
W końcu zaś wszystko, co przystanie
do nas po drodze.
(II, 3, w. 139-152)

Iskariota okazuje się sprytnym manipulatorem i zręcznym intrygantem. Jako demagog sprawdza się w dwójnasób i jego ukryci mocodawcy (agenci Sanhedrynu) mogą być zadowoleni z tego, jak dobrze radzi sobie ten biedny sklepikarz z opanowaniem emocji tłumu:

JUDASZ
My, gromadka nasza,
daje światu Mesyjasza
i na cześć Jego podnosi wołanie...
Po chwili ze złością
Jakież?!

RZESZA
obowiązkowo
Hosanna!

JUDASZ
sucho
Idźcie.

RZESZA
Dobrze, Panie.
(II, 3, w. 161-163)

Judasz, wcześniej „praktyczny sklepikarz”²⁴, rzuca się w wir pracy konspiracyjnej, próbując w ten sposób uwolnić się od wewnętrznej walki: od pragnienia pójścia za Jezusem i Jego nauką oraz demonicznym odrzuceniem Boga, wierności Mistrzowi z Nazaretu, życia we wspólnocie nowego prawa. Ta psychomachia w ujęciu Rostworowskiego nie podąża jednak śladem jego poprzedników – na próżno szukać w *Judaszu z Kariothu* zdrady jako skutku gry politycznej albo afery erotycznej. Judasz Rostworowskiego wierzy i nie wierzy, a właściwie inaczej: wierzy, ale wie, że jego wiara jest fałszywa, obłudna, płytka, „biedna”. Biedny Judasz czuje, że nie należy mu się miejsce na salonach, że „przelicytował” w zbyt wielkiej rozgrywce. Nie ma powołania do wielkości duchowej, a właściwie – powołany, nie potrafi odpowiedzieć szczerym i ufnyim sercem²⁵. Jest tylko „małym” człowiekiem, pod powierzchnią pozornej religijności kryje się pustka i brak wiary²⁶. „Wiara Judasza opiera się na strachu, zaś przygotowanie uroczystego wjazdu do Jerozolimy nosi w sobie załączek szatańskiej pychy, która każe Iskariocie osądzać Jezusa według własnej miary”²⁷. Zdrada Judasza w dramacie Rostworowskiego nie jest więc dramatem metafizycznym, ale fatalnym upadkiem, który musiał się dokonać, odkąd jego banalny i słaby bohater wpadł w mechanizmy odwiecznych planów zbawienia. Judasz handlarz, lichy sklepikarz, nie mógł wypłynąć na szerokie wody, by łowić ludzi, bowiem nie miał w sobie duszy rybaka. Jak pisze Starnawski: „nie potwora i nie wyrodka ukazał poeta, ale żywego człowieka, małego i skromnego, przyziemnego, szarego i nieszczęśliwego, człowieka, który swą małostkową, kramarską duszą nie dorósł do świętego posłannictwa apostoła Chrystusowego”²⁸.

²⁴ Zob. J. Kuczyńska, dz. cyt., s. 354.

²⁵ Jak twierdzi Jacek Popiel: „Najważniejszą dla swego życia decyzję Judasz Rostworowskiego podejmuje przed podniesieniem kurtyny. Postawiony w sytuacji tragicznego wyboru: przystąpić czy nie przystąpić do Chrystusa, wybiera możliwość pierwszą. W momencie wyboru był wolny, od niego tylko zależało, czy wypełni się jego tragedia. Źródłem losu Judasza jest przede wszystkim jego własny charakter [...] Judasz był ograniczony, mały, tchórzliwy, powołany do egzystencji wymodelowanej zwrotem *Jam w Galilei sklepik mia?*” (J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1135-1136).

²⁶ J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 226.

²⁷ Tamże, s. 227.

²⁸ J. Starnawski, dz. cyt., s. 423.

2. Golgota apostoła zdrajcy

Tak naprawdę Judasz nigdy nie zrozumiał Chrystusa, bo nie chciał Go zrozumieć, a nawet można by powiedzieć, iż Judasz „umarł” dla Chrystusa, zanim jeszcze stał się współwinnym śmierci Zbawiciela²⁹. Jacek Bartyzel twierdzi, że Rostworowski w swojej wersji historii Judasza definiuje zło podobnie jak św. Augustyn: zło stanowi brak dobra, jest rodzajem defektu, niezdolnością do realizacji powołania³⁰. Judasz zagubiony, rozdarty pomiędzy światem Starego Prawa, do którego należy, a światem Jezusa, który go fascynuje, staje się człowiekiem zgubionym. Przeciwnie niż w Ewangelii, która portretuje Iskariotę jako złodzieja i zdrajcę (więcej, wedle Ewangelii nocą wstąpił w niego szatan), u Rostworowskiego zdrajca staje się bezwolny, siłą wciśnięto mu srebrniki, które upadają na ziemię. Judasz ich nie żądał i nie chce ich przyjąć. To pomysł Eleazara, zaakceptowany przez Kajfasza (IV, 4).

Kilka srebrnych monet upada z brzękiem na ziemię. To się odsłania głębia tragizmu Judasza: człowiek tak słaby, szary, przyziemny, zabobonny, biedny i ograniczony, lękliwy a wyrachowany, nie pozbawiony może dobrych chęci, ale niezdolny do wyższych wzlotów czy poświęceń – poznaje naukę Chrystusa [...] Idzie za głosem porywającej nauki, ale bez głębszego przekonania o jej prawdziwości, bez poznania rzeczywistości objawienia, bez wniknięcia w tajniki łaski. Powtarza słowa Boskiej nauki w sposób jakże opaczny, prostacki i naiwny. Stawszy się ślepym narzędziem mądrzejszych od siebie kapłanów, przygotować ma tryumfalny wjazd Chrystusa do Jerozolimy jako drogę do objęcia tronu w królestwie Izraela. Przeprowadzając intrygę polityczną Judasz jest tylko wykonawcą większej i potężniejszej od niego siły³¹.

Człowiek zwyczajny, którym był Judasz, został wezwany do życia w cudowności, któremu nie sprostał. I dlatego chleb życia, który dzielił Jezus, stał się dla niego chlebem śmierci (III-1, 3, w. 125). Kresem jego życia staje się sznur, który z pogardą ofiarowuje mu Maria Magdalena:

JUDASZ

Dzisiaj zawisnę na rzemyku,

²⁹ Zob. J. Bartyzel, dz. cyt., s. 68.

³⁰ Zob. tamże, s. 69.

³¹ J. Starnawski, dz. cyt., s. 436.

jeśli mi tylko rzemyk dasz.

RACHEL
spokojnie
Straszysz?

JUDASZ
nędzny
Nie straszę. Mówię.

MAGDALENA
gwałtownym ruchem zrywając sznur, którym była przepasana, i rzucając go pod nogi Judasza
Masz!
(III-2, 2, w. 262-263)

Fatalna siła zmusza Judasza do dokonania zdrady – przeciwko sobie. Pomimo błagań Racheli, pomimo wierności Piotra, Jana i pozostałych apostołów, Judasz nie potrafi znaleźć innego rozwiązania. Słyszymy tę pełną goryczy rozpacz w rozmowie z żoną:

JUDASZ
podnosząc sznur, z goryczą
Przyda się.
[...]
Rachel.

RACHEL
oparta plecami i futryną drzwi
Co.

JUDASZ
Posłuchaj mię.
Ty nie wiesz. Przede mną dziś rozstaje,
Mnie kopać grób. We własnej krwi
zanurzać ramiona lub szukać zbrodni!
[...]
Człek musi zdradzać albo gnić,

póki go Świątynia w proch nie zetrze!
Rachel. Ty nie wiesz.
(III-2, 3, 264-276)

„Przygoda” z Nazarejczykiem stała się przyczyną upadku Judasza. Gdyby pozostał w rodzinnym Kariocie, mógłby spokojnie dożyć starości, ciesząc się zasłużonym szacunkiem i dobrym imieniem. Jako uczciwy kupiec, z kochającą żoną u boku, mógł w przyszłości zostać nawet burmistrzem Kariothu, ów dobry, poczciwy Judasz. Jednak wicher historii całkowicie zniweczył jego plany.

Przypomnij, Rachel. Ludzie głodni,
każdy wskazywał palcem sklep
i mówił: „gdy kupić, to u Judy”:
sumienność wag, sumienność miar,
a towar lepszy niż zapłata!
I był szacunek. Był i chleb.
I naród męża ci zazdrościł.
[...]
Jam cichy był. Co mi krzyk!
Co mi nauka?! Mnie starczyło
w Szabbat... z Rachelą... w cieniu fig...
jeszcze dzieciątko gdzie przy boku...
(III-2, 3, w. 278-293).

Judasz nie miał ambicji, by stać się świętym albo prorokiem (albo innym „wielkoludem”), marzył o cichym, spokojnym życiu. Być może ten „cień fig”, który wspomina w rozmowie z żoną, to zapowiedź złośliwości losu. W takim odczytaniu nieszczęsny Judasz staje się niczym... bogobojny Hiob, którego Bóg pozwolił poddać okrutnej próbie. Jednak Hiob przetrwał – nawet wbrew swojej żonie.

Żona Judasza, przeciwieństwo „niewiasty Hiobowej”, nieustannie wzywa Judasza do wierności. Daremne są jednak starania Racheli, która widzi zmianę, jaka nastąpiła w sercu Judasza. Nie wierzy jego zapewnieniom o tym, że Judasz chce iść za Jezusem. Rachela z pogardą patrzy na swego męża, który już przestał walczyć i mentalnie przemienił się w zdrającę:

RACHEL

Że masz serce harde
do czasu, że powracasz k`nam
jak pies, co łaski się doprasza,
a twoje miejsce teraz tam,
u nich, u wrogów Mesyjasza!

JUDASZ

Rachel. Posłuchaj. Ja nie wróg.
Ja nędzarz. Sługa waszych sług.

RACHEL

Tyś sługa, ale pełnej miski
i ręki, która więcej daje.

JUDASZ

Rachel. Szaleństwa jestem bliski!

RACHEL

W twoje szaleństwo już nie wierzę.
[...]
Zdradzaj! Oszukuj! Byle szczerze!
A tyś bezradny, prosty tchórz!
(III-2, 3, w. 297-311)

Problemem Judasza jest utrata wiary; kupiec wierzył w Jezusa, ale teraz wszystko się zmieniło: „Służyłem mu wytrwale,/ póki nadzieją był gębaty!/
dzisiaj w Nim widzę syna cieśli,/ po którym jeno krzyż zostanie!” (III, 3, w. 326-329).

W pałacu arcykapłana Judasz, osaczony przez Kajfasza, Annasza i Ananę, nie potrafi zwyciężyć własnego lęku. Samotny w swoim cierpieniu zostaje zmiądzony przez zwolenników Starego Prawa, saduceuszów i faryzeuszów, których spór Rostworowski przedstawia jako walkę dwóch chorów³². W ich oczach Judasz jest szaleńcem, głupcem i tchórzem, który musi zdradzić³³. I nawet nie wie, że „mógłby zażądać w tej chwili/ Syjońskich

³² Zob. E. M. Rostworowski, *Muzyka do „Judasza” (z listów Marii i Zygmunta Pusłowskich)*, „*Twórczość*” 1988, nr 1, s. 96; J. Kuczyńska, dz. cyt., s. 371.

³³ Akt IV to najbardziej dramatyczna część *Judasza z Kariothu*: „Kontrast słabości, lęku, po-

skarbów” (IV, 3, w. 477-478). Arcykapłan Kajfasza dobrze rozumie, jak wielkim zagrożeniem jest nowa nauka, która porywa tłumy i może doprowadzić do zniszczenia władzy Synagogi. Tysiące takich słabych Judaszów, orężnych słowami Mistrza z Nazaretu, wystąpi przeciwko staremu porządkowi, przeciwko tym, którzy posiadają władzę i bogactwa. „Gdy uderzym ławą,/ to im rzeź wyprawim krwawą,/ to ich do milczenia zmuszę” – Kajfasz cytuje słowa Judasz, aby potem wybuchnąć: „Ty zmusisz?! Kogo?! Ty zmusisz nas?!// Ty nędzarz! Ty łachman!!! Ty proch!!! Ty dziad!!!!” (IV, 4, w. 539-543)³⁴.

Ostatnie skrawki wierności i miłości do Chrystusa zostają skruszone w Judaszu. Z lękiem słucha groźby o ukamienowaniu i ukrzyżowaniu, a potem wpada w spazmatyczny szloch, który zapowiadała „nawiedzona” duchem prorockim Rachel w akcie I dramatu:

On tutaj... on tu sklepik miał...
otwarty... ledwie do wieczora...
(I, 4, w. 400-403)

Teraz Judasz powtarza te same słowa: „Jam... w... Gali... lei...” (IV, 4, w. 546). Jego żona, pojawiająca się w scenie V aktu IV, stanowi dramatyczny kontrpunkt. Przychodzi uwolnić Judasza, ocalić go przed zdradą, ale też przychodzi, by złożyć świadectwo prawdziwej wiary w Chrystusa. Podobnie jak córka Judasza w *Mozaice z Noemi* Janiny Hertz, tak żona Judasza w sztuce Rostworowskiego jest ostatnim głosem w obronie Iskarioty, ostatnim wołaniem o miłosierdzie dla niego. Obecność Racheli po przesłuchaniu Judasza w pałacu Annasza pełni jeszcze dwie odmienne funkcje: stanowi świadectwo wiary pierwszych chrześcijan, gminy świętych męczenników, którzy nie cofną się w obliczu prześladowań; oraz jest okrutną egzemplifikacją wiary, do której nie dorósł Judasz; on właśnie taki mógł być,

kory i nędzy z zimną, przebiegłą potęgą arcykapłanów został uwydatniony w sposób mistrzowski. Judasz chce poprzestać tylko na odstępstwie od Chrystusa, ale broni się przed zdradą, błaga o litość, cierpi niewymownie. Ironia tragiczna sceny polega na tym, że Judasza zmuszają do zdrady ci, którzy stanowią antytezę Chrystusa, a do których zwraca się on w duchu chrześcijańskiej nauki o miłosierdziu. W świetle tego kontrastu i tej ironii tragicznej Judasz staje się dla nas człowiekiem głęboko nieszczęśliwym, z którym można współczuć” (H. Życzyński, dz. cyt., s 13).

³⁴ Zdaniem Popiela trzy siły walczą o duszę apostaty: pragmatyczne nastawienie do rzeczywistości; niezrozumiała siła, która pcha Judasza w stronę Jezusa i leżący poza obrębem jego woli satanizm (zob. J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1143-1144).

taki być powinien! Ale tchórzliwe serce Iskarioty nie jest zdolne do żarliwej wiary w Chrystusa³⁵, którą wyznaje Rachela:

Myśmy w głos przepowiadali,
że przed wiekami był poczęty
i Święty, Święty, zawsze Święty!
W głos. I będziemy. O, będziemy
dalej! Choćbyście krzyżowali!
My padniemy? Przyjdą inni.
[...]
Najbiedniejsi, najnędzniejsi,
ci, na których nikt nie patrzy,
a co ziemię dźwigają...
ten proch szary... ta sól ziemi...
oni teraz zmartwychwstają!
(IV, 5, w. 637-652)

Finałowa scena w pałacu arcykapłańskim kończy symboliczny epizod ze złotym kielichem. Kielich arcykapłana Kajfasza, który ze swoją małpią zwinnością przemienia się w sługę szatana, towarzyszy Racheli idącej na męczeńską śmierć. Kielich ten powraca w następnym akcie – paschalnym kielichem „bawi się” zdrajca, pojawiający się w Wieczerniku.

3. Pascha Judasza

Ostatni akt *Judasza z Kariothu* Rostworowskiego to spotkanie Judasza z apostołami w Wieczerniku. Zmęczony Jezus śpi, podczas Jego nieobecności uczniowie z niepokojem oczekują na Paschę. Rozmawiają o zbliżających się wydarzeniach oraz o żonie Racheli. Dramat kreśli zatem apokryf Racheli, którą aresztowano oraz – najprawdopodobniej – skazano na śmierć. Została zabita jako wierna uczennica Chrystusa, ale również jako element szantażu wobec Judasza³⁶. Wieść o śmierci dotarła już do Jezusa, który – wedle słów Piotra – „płakał nad Rachelą” (V, 1, w. 10). Potwierdza to sam

³⁵ Dramat Judasza jest „dramatem człowieka uwikłanego w problemy swojej egzystencji i odkrywającego swoją niemoc wobec sytuacji ekstremalnych, jakimi są tu cierpienie i strach przed śmiercią” (W. Kaczmarek, dz. cyt., s. 276).

³⁶ Zdaniem Życzyńskiego zdrada Judasza dokonuje się „na zimno”, jako akt osobistej zemsty za śmierć Racheli (zob. H. Życzyński, dz. cyt., s. 13).

Judasz: „Już nią miota/ gdzieś... Już zabrali ją Anieli.../ Już ona... ona się nie stoczy” (V, 1, w. 81-82), chociaż dość niekonsekwentnie, bowiem po chwili dodaje: „Wy Go bierzcie stąd!/ Natychmiast! Wam nic do Racheli!/ On jest ważniejszy” (w. 85-87). A zatem Judasz, jakby w przypływie wiary, w geście wierności, pragnie ocalić Jezusa. Podkreśla to w swoim opracowaniu Starnawski: „*Syn zatracenia* budzi jeszcze współczucie w ostatniej chwili, gdy zepchnięty na samo dno nędzy i zbrodni, wyznaje wśród łkań Apostołom zgromadzonym w Wieczerniku – szczególnie nie podany w Ewangelii – iż wyda Chrystusa z powodu osobistego rozgoryczenia i zawiedzionych nadziei”³⁷. Więcej, „Judasz był człowiekiem, bo rzucił srebrniki!”³⁸ (choć sceny z oddaniem srebrników kapłanom nie odnajdziemy w dramacie Rostworowskiego, podobnie próżno szukać pocałunku Judasza oraz jego samobójczej śmierci). Zdaniem Starnawskiego przyczyną tragedii według dramatu Rostworowskiego jest sieć intryg i tchórzostwo Judasza³⁹. Co jednak mówi o zdradzie sam Judasz?

Wiecie, kto Go wyda?

Trza wam powiedzieć?... To się przyda.

Już niedaleko.

Po chwili

Wiecie kto?

Po chwili, dotykając się palcem piersi, z najzupełniejszą obojętnością

Ja.

[...]

A wiecie czemu? Ja wam powiem.

Wszystko. Spokojnie. Jak się patrzy.

(V, 2, w. 137-140. 144)⁴⁰

Wyznanie Judasza pełne jest sprzeczności. Doskonale oddają to didaskalia, które portretują Iskariotę w scenie II aktu V: Judasz jest *złamany*, *włokący nogami*, *nieśmiało zbliża się do stołu*, mówi *niepewnym głosem*,

³⁷ J. Starnawski, dz. cyt., s. 436.

³⁸ Zob. tamże, s. 440.

³⁹ Zob. tamże, s. 434.

⁴⁰ „Interpretując postać Judasza nie można zapominać, że historia apostoła nie ogranicza się do problemu psychologii zdrady. Równie ważny jest dramat człowieka, który fałszywie pojął Chrystusową ideę, dramat spletanego przypadłościami charakteru. Błędem i winą Judasza jest to, że nie podjął próby wyjścia poza kramarską ograniczoność swego charakteru” (J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1138).

a po chwili *serdecznie* albo *bolesnie*. Namyśla się *wykrzywiając twarz, jakby miał płakać* i rzeczywiście *przyciskając pięści do oczów, płacze*. Apostołowie ze współczuciem przyjmują wyznania Judasza, tym bardziej, iż niepewny jest los jego żony. Wszyscy *podchodzą do Judasza* z pytaniem: „Nie wróciła?...” (V, 2, w. 80).

Okazuje się, iż w godnym litości Iskariocie kryje się inny człowiek (żeby nie powiedzieć „bestia”). Następuje metamorfoza apostoła, który już nie budzi współczucia, ale lęk. Jest gorączkowy, wybucha, aby po chwili ucichnąć, okazuje gwałtowność, klęka przed Piotrem i błaga go o pomoc, nagle staje się *zdziecinniały* i spokojny. Nieustanne zmiany emocji można interpretować jako chorobę psychiczną Judasza, co zresztą całkowicie zmieniłoby kwalifikację jego zbrodni. Judasz – zdrajca szalony? A zatem nie jest winien śmierci Jezusa, co w dziele Rostworowskiego potwierdza mocny Sanhedryn, demoniczny Kajfasz i obłudny Ananel (to oni są głównym sprawcą zbrodni)⁴¹.

Szalone wyjaśnienia Judasza, które apostołowie usłyszeli w Wieczerniku, układają się w dziwny ciąg. Iskariota wyjawia, że to on jest zdrajcą. Uczniowie jednak nie podejmują żadnych działań, myślą, że zrozpaczony Judasz wypowiada puste słowa, że to przejaw jego choroby, załamania nerwowego. Jedynie Jan zdaje się rozumieć powagę sytuacji: zdrajca błaga, aby go powstrzymać, człowiek tchórzliwy zna swą słabość i chce, by ktoś mu pomógł⁴². W tej pełnej napięcia scenie Judasz patrzy na Jana *strasznym wzrokiem*, ale mówi *obojętnym tonem*: zdradzi Mistrza, ponieważ Ten nie uratował Racheli. Jednak *po dłuższej chwili* zmienia swoje zeznania:

To nieprawda. Nie dlatego.
Ja się tylko z wami dzielę.
Ja tylko tak.
Ciężko dyszy. Z naciskiem
Ja... nie wierzę.
Nic a nic. To jest powód główny.
(V, 2, w. 150-153)

Brak wiary nie jest w tym przypadku deklaracją ateizmu, ale raczej nie-

⁴¹ Zob. J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 231; W. Kaczmarek, dz. cyt., s. 283.

⁴² Na temat stale obecnego strachu w zachowaniu Judasza – zob. J. Popiel, *Sztuka dramatyczna Karola Huberta Rostworowskiego*, Wrocław 1990, s. 121-123.

wiarą we własne zbawienie⁴³. W Judaszu nadal mieszka mentalność starotestamentowa, w której Bóg jest groźny i okrutny. W podziale na zbawionych i potępionych Judasz nie wierzy, że zostanie odkupiony. Taki lękliwy i mały człowiek nie trafi do nieba, to niemożliwe⁴⁴! Rzeczywiście, taka postawa jest absolutnie przeciwna nauce Jezusa. Jezus przychodzi, aby dać nadzieję zbawienia dla wszystkich, nade wszystko dla grzeszników, słabych i upadłych. Ale Judasz nie chce o tym pamiętać⁴⁵.

W ostatnim akcie ponownie padają słowa, które Rachela proroczo powtarzała w Kafarnaum, a potem na wpół obłąkany Judasz bełkotał podczas przesłuchania przed Sanhedrynem; tym razem stanowią one historię powołania Judasza, zapis jego losu:

Nie chciał! Nie chciał! Sklepik miał!
„Chodź”. Poszedł. I... nie nadążył.
Nad siły. – Więc się pogrążył.
(V, 2, w. 169-171)

Tyrazy Judaszowe stanowią pomieszanie porządku serca, sumienia i rozumu, jakby równoczesność wszystkich twierdzeń, które ciągną Judasza w przeciwnych kierunkach. Skonsternowani apostołowie milczą – a Iskariota rzuca im *głucho*: „Wy... nie wierzcie./ Ja o zdradzie na wiatr gadał” (V, 2, w. 192-193).

Gdy jednak Piotr próbuje pocieszać Judasza, ten groźnym i ochrypłym głosem nie pozwala na litość:

Będzie Królestwo Szatana!
I pomsta! Pomsta nad wami!

⁴³ „Wina tragiczna Judasza nie spada na niego w momencie przystąpienia do gminy Chrystusowej [...] lecz stopniowo w nim narasta. [...] Bohater już wówczas uczynił pierwszy fałszywy krok, gdy zrodziła się w nim pewność, że zachowując podstawowe nakazy Prawa, dotyczące zewnętrznej strony bytu, osiągnie Wieczność” (J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 226).

⁴⁴ Parafrazując myśl Wojciecha Gutowskiego: Judasz wydając Jezusa na ukrzyżowanie, sam zostaje przybity do krzyża swoich marzeń, stąd płynie podwójnie dramatyczna klęska apostaty (zob. W. Gutowski, *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Bydgoszcz 1999, s. 195).

⁴⁵ „Należy podkreślić, że w ujęciu Rostworowskiego zdrada nie przychodzi Judaszowi łatwo. Na drodze do niej przechodzi od stanów zuchwalstwa, grzeszenia, pychy, osądzania czynów i słów Jezusa do zwątpienia, skruchy i rozpacz. To nie Judasz po zdradę dobrowolnie sięga, przeciwnie, ona przychodzi do bohatera” (J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1144).

Wyście mnie kamienowali
nie kamieniem, a sercami,
i mojeście zdruzgotali,
że dziś jedna wielka rana!
(V, 2, w. 202-207)

Agresja Judasza jest tylko maską jego lęku, choć z psychologicznego punktu widzenia Judasz ma rację. Gdyby apostołowie nie byli tacy pobożni, gdyby Rachelą nie była tak gorliwa, gdyby wreszcie sam Jezus nie był Mesjaszem – wówczas mógłby żyć spokojnie, nikt nie postawiłby go wobec dylematu: męczeństwo albo zdrada! Na tym właśnie polega tragizm Judasza – bohaterstwo lub niczemność, męczeństwo lub zdrada⁴⁶. Nieodwołalność wyroku, który nad nim ciąży, doprowadza Judasza do obłędu – i tak myślę należy czytać portret zdrajcy Rostworowskiego – nie tyle człowiek szalony zdradza, co bardziej: tchórzliwy Iskariota, mały człek, wpada w tryby zbrodniczej maszyny, zdradza, i dlatego szaleje. Jest świadom swojej winy, dlatego nie prosi o przebaczenie – Judasz nie jest Dobrym Łotrem, który błaga Jezusa o łaskę, wisząc na krzyżu (zob. *Łk* 23, 42). Ten typ zdrajcy podąża w stronę nicości: Judaszowa odpowiedź na słowa Jana, który unosząc kielich w Wieczerniku, szepce: „Słowo Ciałem się stało...”, to odpowiedź z otchłani potępienia: „I zamieszka... między wami” (V, 4, w. 260-261). W tym tragicznym dopełnieniu monologu Jana objawia się szatański demonizm, który sprowokował Judasza do walki z Bogiem i przeznaczeniem⁴⁷.

* * *

Warto otwierać księgę Ewangelii, bowiem „w każdym z nas siedzi kawałek tchórzliwego Piotra, okruczeństwo Tomasa, skrawek Judasza zdrajcy. Warto popatrzeć na apostołów, aby zrozumieć własne życie”⁴⁸. Warto też stawiać pytanie o wierność, o życie, w którym nie wpadniemy w pułapkę Judasza.

W *Judaszu z Kariothu* Rostworowskiego akt zdrady był wynikiem działania wielu motywów, które uruchomiły mechanizm fatum, a później do-

⁴⁶ Zob. J. Bartyzel, dz. cyt., s. 70.

⁴⁷ Zob. J. Popiel, *Wstęp*, [w:] K. H. Rostworowski, *Judasz z Kariothu*, [w:] tegoż, *Wybór dramatów*, oprac. J. Popiel, Wrocław 1992, s. XLIII.

⁴⁸ S. Radziszewski, *Siedem twarzy Judasza*, Kraków 2012, s. 195.

prowadziły Judasza do zbrodni⁴⁹. Dlaczego nieszczęsny apostoł runął w hańbiącą przepaść zdrady? Niewierny apostoł kroczył drogami doczesności, zaś acedia, obłęd i szaleństwo pchnęły go do finałowej zdrady⁵⁰. Autor dramatu próbuje ukazać wielkość niedoli zdrajcy poprzez ogromną rozpiętość stylistyczną dzieła: *Judasz z Kariothu* to tragedia, misterium, oratorium, groteska futurystyczna, dramat naturalistyczny⁵¹. Tragizm Judasza to tragizm całego rodzaju ludzkiego, który rozpoczął się w momencie wygnania człowieka z Raju⁵². I owszem, w dramacie Rostworowskiego dokonuje się swoista „rehabilitacja” Judasza, ale rozumiana jedynie jako pewien rodzaj wyrozumiałości dla tajemnicy duszy ludzkiej, którą jest niezawiniona wina⁵³. W tle dramatu czytelnik odczuwa istnienie powołania do zdrady, demoniczny rodzaj anty-łaski: predestynacja Judasza do zdrady stanowi konieczny element soteriologicznego planu Stwórcy⁵⁴.

Z drugiej jednak strony Judasz Rostworowskiego to postać pospolita i słaba, dokonująca zdrady przez zastraszenie i słabość woli⁵⁵, to po prostu „mały człowiek”, jak pisze ks. Michał Klepacz⁵⁶, to dusza przyziemna, człowiek małej wiary⁵⁷. A nawet kuzyn Judasza Kazantzakisa, który w *Ostatnim kuszeniu Chrystusa* z nienawiścią mówi o swoim Mistrzu: „Niech mu Bóg przebaczy – Bóg, bo ja nie potrafię. Niech spadną na jego głowę krew, łzy i prochy Izraela!”⁵⁸.

W literaturze polskiej kontynuatorem medytacji o Judasza jest Ireneusz Iredeński ze swoim dramatem *Żegnaj, Judaszu*⁵⁹. Tytułowe *Witaj, Judaszu*, które umieściłem w niniejszym opracowaniu, to echo słów Zmartwychwstałego Chrystusa, skierowanych do pełnych łęku niewiast w dniu zmar-

⁴⁹ Zob. J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 227.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 228.

⁵¹ Zob. J. Bartyzel, dz. cyt., s. 89.

⁵² Zob. J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1146.

⁵³ Zob. J. Bartyzel, dz. cyt., s. 88.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 99.

⁵⁵ Zob. W. Kaczmarek, dz. cyt., s. 290.

⁵⁶ M. Klepacz, *Karol Hubert Rostworowski*, Wilno 1938, s. 88, cyt. za: J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 230.

⁵⁷ Zob. J. Popiel, *Czy możliwa jest tragedia...*, s. 1136.

⁵⁸ N. Kazantzakis, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, tł. J. Wolff, Poznań 1992, s. 446.

⁵⁹ Warto przywołać autokomentarz Iredeńskiego dotyczące jego „nowego” Judasza: „Żegnaj Judaszu to sztuka o człowieku cierpiącym, zgniecionym przez mechanizmy społeczne. Judasz jest człowiekiem, któremu należy współczuć [...] napisałem sztukę o konflikcie jednostki i pewnej społeczności, sztukę o wierności zasadom i zdeptaniu tej wierności” (*Nie piszę przewodnika po życiu. Rozmowa Ireneusza Iredeńskiego z Anną Schiller* (nagrana w 1973 r.), „Dialog” 1987, nr 6, s. 124).

twychwstania (zob. *Mt 28, 9*). Tych słów Judasz nie usłyszał. A jednak właśnie to Jezusowe wezwanie stanowi najlepszą głosę do *suigenerischrystofanii* w ostatniej scenie dramatu Rostworowskiego. W otwartych drzwiach ukazuje się *wyczerpany, wynędzniały* Chrystus, z oczami pełnymi smutku i miłości, *oświecony purpurowym blaskiem zachodzącego słońca* – i patrzy na apostołów w Wieczerniku. Również na Judasza.

Istnieje Golgota Jezusa oraz Golgota zbrodniarza⁶⁰, wszystko wpisane w jeden plan zbawienia.

Streszczenie

Dramat *Judasza z Kariothu* Karola Huberta Rostworowskiego (1913) stanowił przedmiot badań wielu badaczy (Sławińska, Pigoń, Starnawski, Popiel, Kaczmarek). To oryginalne dzieło, z genialną kreacją aktorską Ludwika Solskiego, w którym autor poszukuje prawdy o apostołe zdrajcy. Rostworowski nie idzie drogą swoich poprzedników, według których Judasz zdradza Jezusa, ponieważ chce zmusić Go do podjęcia walki politycznej, albo zdradza, ponieważ widzi w Nim konkurenta do serca Marii Magdaleny. Wersja Rostworowskiego to opowieść o człowieku, który był słaby i mały, a jego tchórzliwe serce nie było zdolne unieść wielkości orędzia Jezusa z Nazaretu. Nie oznacza to bynajmniej, że Rostworowski – wbrew wersji biblijnej – dokonuje rehabilitacji Judasza. Świadcami oskarżenia przeciwko Iskariocie jest Rachel – jego żona, oraz Jan apostoł, którzy do końca chcą ocalić go przed dokonaniem zbrodni. Dramat zdrady zamyka się sceną spotkania Judasza z apostołami w Wieczerniku, a zatem Rostworowski opuścił wydarzenia znane z Ewangelii: pocałunek Judasza, oddanie srebrników kapłanom, samobójczą śmierć. Takie „zawieszenie” samego aktu zdrady wprowadza czytelnika/widza w swoisty stan oczekiwania, w którym ukryte jest pytanie: A jakim rodzajem zdrajcy jesteś Ty?

Słowa kluczowe: *zdrajca, Rostworowski, Judasz z Karioth, dramat.*

⁶⁰ Zob. J. Jędrusiak, dz. cyt., s. 232.

Hello, Judas. Drama of the lost apostle in Karol Hubert Rostworowski's "Judas of Karioth"

Abstract

Karol Hubert Rostworowski's drama (1913) was the subject of research by many researchers (Sławińska, Pigoń, Starnawski, Popiel, Kaczmarek). This is an original work, with the brilliant acting of LudwikSolski, in which the author seeks the truth about the apostle of the traitor. Rostworowski does not follow the path of his predecessors, according to which Judas betrays Jesus, because he wants to force him to take up a political struggle, or betray him because he sees in him a competitor in the heart of Mary Magdalene. Rostworowski's version is a story about a man who was weak and small, and his cowardly heart was unable to raise the message of Jesus of Nazareth. This does not mean that Rostworowski, in spite of the biblical version, rehabilitates Judas. Witnesses against Iskariot are Rachel – his wife, and John the Apostle, who endeavors to save him from the crime. The drama of betrayal closes with the scene of Judas meeting with the apostles in the Cenacle, and therefore Rostworowski has left the events of the Gospel: the kiss of Judas, the donation of silver to priests, the suicide of death. Such "suspension" of the act of betrayal places the reader/viewer in a particular state of waiting in which the question is hidden: And what kind of traitor are you?

Key words: *traitor, Rostworowski, Judas of Karioth, drama*

MAGDALENA ZAREMBA

LITERACKA DESKRYPCJA PEJZAŻU. JULIUSZ SŁOWACKI I ZBIGNIEW HERBERT¹

Jak wytłumaczyć [...] niepokojący mezalians
naturalizmu ze wzniosłymi sprawami ducha?
[Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*]

Treść: 1. Sztuka – miejsce wspólne czy osobne?; 2. Podobne i różne; Podsumowanie.

Mezaliansem może się wydawać, ujęte już w tytule artykułu, zestawienie nazwisk twórców – romantyka i dwudziestowiecznego poety. Romantycznego artysty *par excellence* oraz pisarza, o którego spuściznie dotyczącej sztuk pięknych pisano jako o egzemplifikacji literackiego konkretności. Juliusza Słowackiego, który uobecniał w poezji dziewiętnastowieczną ideę syntezy sztuk i Zbigniewa Herberta, któremu być może bliżej było do teorii Lessinga, aniżeli ukazywania czytelnikowi „wzniosłego ducha” czy wizualno-werbalnej jedni w poetyckim lub eseistycznym pejzażu. Tę wszakże różnicę pomiędzy artystami uwydatniał w korespondencji z Herbertem Józef Czapski:

Nie znam poezji bliskiej Tobie, czasem Słowacki, ale tam za dużo gwiazd, słońc, skrzydeł i ten przepych metafor, a u Ciebie nawet gwiazdy się robią domowe w domu Pana Cogito i Twoim [70; pod-

Magdalena Zaremba – Doktorantka w Instytucie Literaturoznawstwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Absolwentka filologii polskiej w specjalnościach: dydaktycznej, teatrologicznej, antropologiczno-kulturowej. Finalista Ogólnopolskiej Nagrody im. Czesława Zgorzelskiego na najlepszą magisterską pracę polonistyczną pt. "Tradycje i ewolucje motywu światła w działach Juliusza Słowackiego". Zainteresowania badawcze: ekfrazy dzieł malarskich w piśmiennictwie polskiej formacji romantycznej, korespondencje i powinowactwa sztuk. Członek rady programowej, wykładowca i tutor w Akademii Młodych Humanistów KUL.

¹ Niniejszy artykuł został zaprezentowany jako referat pt. *Sztuka w twórczości Słowackiego i Herberta. Miejsce wspólne czy osobne?* Podczas Ogólnopolskiej Konferencji: „Inny był pożar poematu... Wątki wspólne w twórczości Juliusza Słowackiego i Zbigniewa Herberta” zorganizowanej przez Muzeum Pana Tadeusza we Wrocławiu 30 listopada 2018 r.

kreślenie – J.C.]².

Jeśli istniało w mniemaniu malarza podobieństwo pomiędzy tą twórczością, dostrzegał ją Czapski raczej w przestrzeni etycznej, aniżeli estetycznej:

Ten wiersz, którym zakończyłeś odczyt [mowa o wierszu Herberta pt. *Tarnina* – M.Z.], który jest naprawdę posłaniem wobec nas wszystkich i który mi przypomniał, więcej, uświadomił, jak bliski jesteś Słowackiego i jego wskazań, rozkazów wobec nas wszystkich [80].

Łączyło zaś poetów szczególne umiłowanie *beaux-arts*, a także wysokie miejsce, jakie obydwaj przyznawali szeroko pojętej ikonografii w swojej spuściźnie literackiej. Sztuka obecna jest w rozmaitych odwołaniach poszczególnych dzieł Słowackiego i Herberta do malarstwa, muzyki, architektury czy rzeźby. Bywa przyczynkiem do refleksji o historii i kulturze³, pojawia się w sądach teoretycznych, odnosi do *oeuvre* poszczególnych artystów stanowiących osobisty kanon, wreszcie: staje się poetycką lub eseistyczną ekfrazą.

Fakt wymienienia nawiązań i sposobów istnienia sztuki w dziełach obydwu artystów może się jednak okazać niezwykle powierzchowny. Samo jej rozumienie przez Słowackiego i Herberta nastęrcza trudności – zwłaszcza w porównaniu teorii sztuki i ich realizacjami w dziełach. Czy można zatem ów „niepokojący mezalians” – za pomocą sztuki nie tylko literackiej – połączyć?

Ów szkic chciałabym zawęzić do przedstawienia wybranych upodobań estetycznych twórców w odniesieniu do sztuki malarskiej – ściślej – poetyckiego i eseistycznego sposobu ukazywania natury. Pragnę się skupić na analizie wybranych fragmentów dwóch dzieł: *Podróż z Neapolu do Ziemi*

² Epistolografię Czapskiego i Herberta cytuję z edycji: *Józef i Maria Czapscy, Katarzyna i Zbigniew Herbertowie. Korespondencja*, oprac. J. Strzałka, Warszawa 2017. Liczbą arabską w nawiasie oznaczyłam numer listu.

³ Podróże do źródeł kultury europejskiej w przypadku Zbigniewa Herberta doczekały się szeregu literaturoznawczych omówień. W przypadku śródziemnomorskich wojaży Słowackiego uwydatnia się fakt, iż Italia była dlań „substytutem Grecji”, zaś „[...] obserwując i przeżywając Grecję, podróżował Słowacki w istocie do Polski”. Zob. J. Kamionka-Straszakowa, *Romantyczne podróże do Polski*, [w teście:] „Do ziemi naszej...” *Podróże romantyków*, Kraków 1988, s. 20.

Świętej Juliusza Słowackiego oraz *Próby opisania krajobrazu greckiego* – wymiarku z, wydanego po śmierci Herberta, *Labiryntu nad morzem*⁴.

Obydwa opisy są świadectwem podróży śródziemnomorskiej odbytej nie tylko ze względu na kontemplację sztuki, lecz także refleksję o cywilizacji w różnych jej momentach dziejowych. Po wtóre — zarówno romantyczny poemat dygresyjny, jak i esej stworzyły autorom dogodny pole do kreowania literackich pejzaży budowanych przez pryzmat ich artystycznej „erudycji”⁵. Porównanie dzieł jest zaledwie przyczynkiem do rozważań o bogactwie tradycji komponowania opisu krajobrazu. Choć Herbert miał się uczniem Słowackiego⁶, trudno zawęzić przedstawione niżej analizy tylko do tych formacji kulturowych, do jakich twórcy przynależeli.

1. Sztuka – miejsce wspólne czy osobne?

Słowacki, jak powszechnie wiadomo, porównywał tworzenie wybranych dzieł do procesu malowania⁷. Świadectwem tegoż stała się epistolografia, zwłaszcza „kilka słów o malarstwie”⁸ skierowanych do Wojciecha Statt-

⁴ Cytaty z *Próby opisania krajobrazu greckiego* przywołuję według wydania: Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000.

⁵ Zagadnienie ekfrazy w esejach Zbigniewa Herberta zostało szeroko omówione w monografii Jana Księżyka: J. Księżyk, *Zagadnienie ekfrazy dla poetyki narracji eseistycznej – formy ocalenia wartości i doświadczenia piękna w eseistyce Zbigniewa Herberta*, Lublin 2017.

⁶ Zob. list Herberta do Czapskiego nr 92.

⁷ Ważniejszymi pracami omawiającymi zagadnienie roli sztuk pięknych w twórczości Juliusza Słowackiego są: D. Kudelska, *Juliusz Słowacki a sztuki plastyczne*, Lublin 1997; L. Petruchina, *Twórczość Juliusza Słowackiego a sztuki plastyczne, (W sprawie „wzajemnego oświeclania się sztuk)*, tłum. M. Czetryba, w: *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego. Materiały międzynarodowej sesji naukowej. Olsztyn, 22-23 XI 1995 roku*, red. M. Śliwiński, Olsztyn 1997, s. 183; O. Krysowski, *Słońce ogromnych kręgi. Malarskie inspiracje Juliusza Słowackiego*, Warszawa 2002; E. Wyszynska, *Korespondencja sztuk w twórczości Juliusza Słowackiego. Rekonesans badawczy*, „Prace Literackie” 47(2007); Z. Wójcicka, „W Szwajcarii” *Juliusza Słowackiego – obrazowanie i symbolika*, „Pamiętnik Literacki” 100(2009), z. 3; M. Kulesza-Gierat, *Lekcja malarstwa według Juliusza Słowackiego*, w: *Powinowactwa sztuk w kulturze oświecenia i romantyzmu*, red. A. Seweryn, M. Kulesza-Gierat, Lublin 2012.

⁸ Chodzi tu przede wszystkim o listy Słowackiego do Juliusza i Wojciecha Stattlerów, datowane na 3 czerwca roku 1844 oraz 1 stycznia roku 1845 [K II 174, 182]. W pracy wszystkie cytaty z dzieł Juliusza Słowackiego przytaczane będą z następującej edycji: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleinera i W. Floryana, Wrocław 1952-1976. Epistolografię Juliusza Słowackiego cytuję za: E. Sawrymowicz, *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, T. 1-2, Wrocław 1962-1963. Po literze K, oznaczającej korespondencję,

tera, podejmujących zagadnienie sztuki przyszłości. Niemalé znaczenie mają w tym miejscu zagadnienia *ut pictura poesis*, a także romantyczna idea jedności sztuk; przedstawiają optykę Słowackiego, a także sposób konstruowania poetyckich krajobrazów. Percepcja wzrokowa była dla krzemienieckiego poety niezwykle istotna⁹. Można wręcz pokusić się o twierdzenie, iż stała na równi z tworzeniem poezji.

Poeta okazał się wspaniałym obserwatorem. Unaoczniają to opisowe kompozycje natury, choć prym zdaje się wieść *imaginarium* poety:

Obrazy gór i lasów zostały w mojej pamięci – imaginacja moja jak salon pałacowy ustrojona jest nowymi malowidłami [K I, 70].

Prócz pierwiastka wyobraźni pojawiał się, komentowany w literaturze przedmiotu, element pamięci. Przechowywane w jej odmętach wewnętrzne obrazy stopniowo ewoluowały. Jak twierdził romantyk, sztuka jest przecież niedoskonałym zwierciadłem natury¹⁰. Tworzenie wewnętrznych obrazów podkreślił poeta w swej malarskiej wykładni w roku 1844:

Początkiem i źródłem malarstwa nie było naśladowanie natury, ale wizja, to jest ta władza tajemnicza ducha naszego, która wzrokowi naszemu ciska jakieś dziwne błyskawice niewidzialnej piękności [...] [K II, 174].

Blask i barwa, wyrażane za pomocą bogatych środków językowych, konstituowały zazwyczaj przedstawienia przyrody, by w dziełach lat czterdziestych dziewiętnastego wieku stać się niezależną od natury częścią pejzażu o tonie mistycznym. Miały także, jak sama sztuka (nierozbita w rozumieniu romantyków na atomy poezji, malarstwa czy muzyki), być drogą do poznania prawdy¹¹. Odwoływanie się do estetyki, budowanie strof

liczba rzymska określa numer tomu, natomiast cyfrą arabską oznaczam numer listu.

⁹ Z. Wójcicka, „W Szwajcarii” *Juliusza Słowackiego – obrazowanie i symbolika*, „Pamiętnik Literacki” 100(2009), z. 3, s. 135-136.

¹⁰ „Jeden z tutejszych malarzy (pisze Słowacki w liście do Salomei Bécu z Genewy) ofiarował mi się być towarzyszem podróży. Milo mi będzie siedzieć przy nim na ułamku skały i patrząc na odbicie się natury w niedoskonałym sztuki zwierciadle” [K I, 82].

¹¹ W. Okoń, *Malarstwo a literatura*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórza i A. Kowalczykowej, Wrocław 2002, s. 529.

w sposób zbliżony do procesu malowania, pociągały za sobą możliwość korzystania z alegorii czy symbolu, co upraszczało przekaz niedający się wypowiedzieć przez słowo¹².

Romantyk w czasie europejskich podróży zwracał uwagę na malarskie sposoby stosowania artystycznych środków wyrazu. Dzięki świadectwom pozostawionym w epistolografii można odtworzyć listę malarskich inspiracji. Zdradzają one szczególne upodobanie do płócien Paula Veronese, zwłaszcza zaś do „promieniowania światłem”, lekkości i świetlistości koloru w dziełach.

Równie często odnosił się poeta – i w epistolografii, i w dziełach poetyckich – do płócien Rafaela. Oto fragment listu do matki mający poprzedzać spisanie oktaw *Króla-Ducha*:

Pracuję – myślę – przygotowuję moje obrazy na ekspozycją. Malarstwo mię zatrudnia – chciałbym w tych płótnach światło wyrazić więcej niż kolorowość natury – Światło, z którym w oczach Rafael zaczynał [podkreślenie moje – M.Z., K II, 204].

Tradycje malarstwa europejskiego, które wymieniał w swoich listach poeta, wydają się mieć duże znaczenie dla budowanych równolegle obrazów poetyckich.

Jakkolwiek sztuka była wartością niezbywalną również dla Herberta, tzw. literatura przedmiotu zwraca uwagę na pytanie o, leżące u podstawy przekonań artystycznych, założenia filozoficzno-estetyczne oraz ich stosunek nie tylko do poezji, ale i esejów twórcy¹³. Badacze zajmujący się obecnością malarstwa oraz ekfrazą w spuściźnie autora *Labiryntu...* sytuują go jako przykład odrębny na mapie twórców dwudziestego wieku. Dominuje pogląd, iż kompozycje „pejzażowe” utrzymane są w chłodnym, wręcz ascetycznym tonie¹⁴. Deklaracje, opisy, obserwacje Herberta w esejach –

¹² Tamże, s. 529.

¹³ B. Carpenter, *Zbigniewa Herberta lekcja sztuki*, tłum. M. Heydel, w: *Poznawanie Herberta*, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000, s. 213. Stan badań nad zagadnieniem sztuki w twórczości Zbigniewa Herberta omawia szeroko Bogna Choińska w artykule: *Obroniona klasycyzm. Zbigniew Herbert*, w: tejsze, *Sztuka jako wartość wobec kryzysu kultury europejskiej (poglądy estetyczne Herberta, Olędzkiej-Frybesowej i Czapskiego)*, Słupsk 2009, s. 9.

¹⁴ M. Mikołajczyk, *Estetyka i epifania. O wierszu: „Wit Stwoszc: Uśnięcie NMP” Zbigniewa Herberta*, w: *Piękno materialne. Piękno duchowe. Materiały z konferencji 19-21 maja 2003*, pod red. A. Tameckiej-Misek, Łódź 2004, s. 410, 411.

realistyczne, o tonie refleksyjnym – miały świadczyć o nieprzystawalności słowa i obrazu, odległości, jaka dzieli ekspresję werbalną i wizualną¹⁵. Tę właśnie miał poeta nazywać „daremny trudem opisywactwa” [LNM, s. 82]. Warto jednak podkreślić, że studia nad barwą i światłocieniem zajmowały twórcę jeszcze przed oficjalnym debiutem. Szczególną rolę koloru, konstrukcji dzieła i linii podkreślał już w początku lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku. I chyba nie czynił tego wyłącznie w odniesieniu do środków plastycznego wyrazu.

Przyjmuje się zwykle, iż wypowiedziom Herberta o sztukach pięknych, zwłaszcza zaś kompozycjom malarskim, w których opisy dzieł sztuki, w tym pejzaże, mają rozwijać się wolno w czasie, bliżej do rozróżnienia między poezją a ikonografią dokonanego przez Lessinga w *Laokoonie*, aniżeli do romantycznej teorii jedności sztuk. W początkach wieku dwudziestego teza o ich podziale na przestrzenne i czasowe, posługujące się znakami naturalnymi i umownymi, znajdowała kontynuację w sformułowaniach głoszących, że „[...] specyficzna konkretność poezji stanowi całkowite przeciwieństwo konkretności malarstwa”¹⁶.

Zdanie to znajduje potwierdzenie w wypowiedziach badaczy poszukujących kontynuacji myśli estetycznej Herberta we wcześniejszych formacjach kulturowych. Pojawia się w nich zdecydowana opozycja pomiędzy obecnością myśli klasycystycznej i romantycznej. Tej pierwszej miał być poeta entuzjastą; druga, kojarzona raczej z wybujałymi formami ekspresji, dynamizmu, wzniosłości, miała być twórcy obca. Jakkolwiek nie odżegnuje się autor *Barbarzyńcy w ogrodzie* od form kojarzonych z romantyzmem¹⁷, przeciwstawia się przedstawieniom epatującym „[...] rozchwianą formą, kontrastami światłocieniowymi niweczącymi wewnętrzny kształt przedmiotu”¹⁸.

Istotną kwestią pozostaje trudność określenia tych fragmentów esejów, które implikują kompozycje utrzymane na kształt dzieła malarskiego. Gatunek ów dla Herberta nie jest, jak się wydaje, jedynie formą przekazu informacji. Ekfrazą w wierszu i ekfrazą eseistyczna spełniają różne funkcje

¹⁵ B. Carpenter, *dz. cyt.*, s. 213.

¹⁶ Zdanie J. Tynianowa. Cyt. za: W. Okoń, *Literatura a sztuki plastyczne*, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, pod red. A. Brodzkiej, M. Puchalskiej, M. Semczuk i in., Wrocław 1992, s. 551-552.

¹⁷ B. Choińska, *dz. cyt.*, s. 43.

¹⁸ P. Siemaszko, *W stronę ideału. Zbigniew Herbert*, w: tegoż, *Świat obrazu – obraz świata. Przestrzenie pograniczne w pisarstwie G. Herlinga-Grudzińskiego, Z. Herberta i J. Czapskiego*, Bydgoszcz 2000, s. 62.

w tejże twórczości. Nawet powierzchowna analiza stawia przed czytelnikiem podmiot percypujący naturę nie wolny od zachwytu, ale szczególnie emocjonalny¹⁹. Poznanie podparte przeżyciem jako założenie estetyczne kształtowało się w przypadku poety dzięki Elzenbergowi²⁰. U dwudziesto-wiecznego twórcy, jak podkreśla Wróbel,

Oddana tak jakby wizja malarska oddawała w interpretacji Herberta krajobraz lub zdarzenie ujrzone w świetle błyskawicy, nagle, w wąskim snopie światła, które rzuca w przestrzeń intelektu z geometryczną precyzją tajemnice bytu [...] ²¹.

2. Podobne i różne

Eseje Herberta, podobnie jak wybrane dzieła Słowackiego, wyrastają z doświadczenia europejskich podróży. Obserwator zgłębia historyczne, kulturowe i socjologiczne uwarunkowania m.in. Włoch, Grecji, Francji, Holandii i Belgii, w których sztuka była częścią naturalnego ładu społecznego. *Próba opisania krajobrazu greckiego* ma na celu przede wszystkim deskrypcję pejzażu; wzrok autora skierowany jest ku ruinom, obrazom, architekturze:

Do Grecji jechałem na spotkanie z krajobrazem. Sztukę grecką można poznać nieźle w muzeach europejskich. Duszna noc na pokładzie statku płynącego klasycznym szlakiem z Brundizjum do Pireusu pełna była pytań o kolor nieba, morza i gór [LNM, s. 59].

Do natury, odmiennie od sądów o chłodnym zapisie pejzażu, dociera Herbert przez poznawcze, zmysłowe, niepozbawione transcendencji poznanie. Wprost pisze o „[...] osobliwym uczuciu zbratania z przyrodą” [LNM, s. 67]. Choć podsumowuje swoje rozważania w następujący sposób:

[...] to, co napisałem, nie odpowiada tytułowi. Z tematu pejzażu pióro zbyt często ześlizgiwało się w sferę legendy i historii [LNM, s.

¹⁹ Zob.: J. Księżyk, *Narracja w dziełach a dzieła w narracji – miejsca ékphrasis*, w: tegoż, *dz. cyt.*, s. 74.

²⁰ M. Berkan-Jabłońska, *Kryteria wyborów artystycznych*, w: tejże, *Wizje sztuki w twórczości Zbigniewa Herberta*, Łódź 2008, s. 37.

²¹ S. Wróbel, *Zbigniew Herbert: geografia kamienia*, „Twórczość”, 3/2012, s. 83.

82],

obecne są w poszczególnych passusach opisy zbieżne z podróżopisar-skimi doniesieniami Słowackiego – także nie oderwanymi od kontemplacji sensu historii, źródeł kultury. Fakt, iż pejzaże te nie istnieją w kulturowej próżni²² wspomaga dygresyjna forma poematu. U Herberta *quasi*-malarska kompozycja, zręczne operowanie światłocieniem czy barwami, zazwyczaj chromatycznymi, zdają się stale obecne. Tak w poniższym fragmencie:

Z każdego niemal wzniesienia widać morze. Zamyka horyzont płaską linią, która powinna dawać ucieszenie. Ale nawet gdy jest ono spokojne, gdy nie szturmuje ziemi, jego głęboki kolor przypomina, że jest przepaścią przykrytą lustrem.

Ten, który by przyjechał tutaj z paletą włoskiego pejzażysty, porzucić będzie musiał wszystkie słodkie kolory. Ziemia jest spalona słońcem, ochrypła od posuchy, ma kolor jasnego popiołu, niekiedy szarego fioletu lub gwałtownej czerwieni [LNM, s. 60].

Podróżnik dokonuje deskrypcji morskiego pejzażu z perspektywy powietrznej. Wydziela poszczególne plany mariny poprzez obecne w opisie wertykalne i horyzontalne linie. Herbert rezygnuje w tym przypadku z przedstawienia barw *explicite*; zaprzecza obecności w krajobrazie „słodkich kolorów”. Zestawia natomiast paletę chromatyczną (ciepłe barwy: czerwień lub fiolet) z achromatyczną (skala szarości wydobyta przez zestawienia leksykalne takie jak: *kolor jasnego popiołu, szary fiolet*) – barwa wyraźnie jest dla opisującego odrębnym przedmiotem oglądu. Dodatkowo uwydatnia autor *Barbarzyńcy w ogrodzie* fakturę kompozycji, jej „ochrypłość”, „spalenie” ewokujące niejako splekaną powierzchnię płótna.

Poza sferą obrazowania, wyraźnie przenosi eseista akcent na sferę odczuć, przede wszystkim wzniosłości, nieskończoności, a nawet *sui generis* wrogości (*linia powinna dawać ucieszenie, morze [...] jest przepaścią przykrytą lustrem* — podkreślenie moje, M.Z.) – a to gwarantowało przecież romantyczne poznanie poprzez kontemplację natury. Zabiegi artystyczne w *Labiryntie nad morzem* określa się mianem chwytów zbieżnych z dziewiętnastowiecznymi, których „[...] nowatorstwo i eksperymentalne ambi-

²² Określenie Wiesława Juszcza.

cje należały [w wieku dwudziestym – M.Z.] do przeszłości”²³.

Jeden z morskich krajobrazów spisanych w czasie podróży z Neapolu do Ziemi Świętej tak przedstawił z kolei Słowacki:

Niebo na wschodzie okrywa purpura,
Potem ją skrawa zastępuje białość,
A róż odcięty jako lekka chmura
Płynie w błękity... O! klasyczna stałość,
Nieraz widziałem przez ten obłok cienki
Łono sypiącej różami jutrzenki.

[Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu, P IV, w. 91-102]

Zaznacza romantyk różnice walorowe barw, wprowadzając luminizm kolorystyczny. Nakłada na siebie różne, także chromatyczne, plany barwne – purpurę i biel, wyzyskując kontrast kolorów, który następnie łągodzi błękitem i różem. Stopniowo rozjaśnia opisywane niebo, „odcina” od siebie kolory. Uwydatnia to epitetem: *skrawa białość*.

Zamieszcza też poeta symbole, które w swojej twórczości kojarzy z blaskiem, np. kwiaty (róże). Kreują one plastyczne wizje w poemacie *W Szwajcarii*, pojawiają się też w „światlistym” poemacie, *Królu-Duchu*. Wydaje się, że nie przez przypadek zostało w cytowanym fragmencie wprowadzone określenie: *klasyczna stałość* [w. 94]. W jednej tylko sekstynie splata Słowacki obraz przyrody – budzącego się na morzu dnia – z mitologicznymi wyobrażeniami jutrzenki, przy czym „klasyczny” to w tym przypadku tyle, co typowy, znany, harmonijny. Herbert kojarzy ów epitet jednoznacznie z wzniosłością, potęgą natury, a nawet jej wrogością.

Opisy różnią się miejscem kontemplacji morza (w przypadku Słowackiego jest to Neapol), to twórcy podobnie operują barwą, konotując ją lub nazywając wprost. Obaj czynią to na wskroś „klasycznie”: wydzielając plany krajobrazu z perspektywy powietrznej, używając podobnej palety kolorów. I trudno za niektórymi badaczami odmówić Herbertowi oszczędności kolorystycznej. Podobnie w opisie, który jest świadectwem zręczności w wydobywaniu za pomocą słowa odcieni barw zarówno o chłodnej, jak i ciepłej tonacji:

[...] trzeba być Dürerem, żeby z tego doświadczenia zrobić przed-

²³ B. Schallcross, *Zbigniewa Herberta podróż do zachwytu*, „Teksty Drugie” 2000, 3, s. 63.

miot, pisać jeden stok góry: u spodu srebrna poszarpana zieleń krzewów.

[...] Trzy białe domy. Winnica przypominająca wydłużone, niskie altany. Z wierzchu zieleń przyprószona z dodatkiem błękitu, ale między szpalerami winorośli jest zimny, szafirowy chłód. Mały prostokąt bardzo dźwięcznego brązu, jaki mają jesienią liście grabu [LNM, s. 82].

Wartymi uwagi fragmentami są także przedstawienia wybranych elementów krajobrazu, np. grotę skalnej. Fragmenty przedstawiające je jawią się jako passusy świadomie skonstruowane za pomocą światłocienia. Obydwaj twórcy zaznaczają różnice walorowe barw, wprowadzają odniesienia mineraliczne wspomagające efekt luministyczny, posługują się punktowym, sztucznym oświetleniem; oba opisy są oszczędne kolorystycznie. Poniższy fragment przedstawia grotę u podnóża góry Dikte, w której miał urodzić się Zeus:

Naturalne stopnie wiodą do części drugiej, położonej kilkanaście metrów głębiej, na dnie której zastygła ciemna woda. [...]

Gdy schodzi się w dół, aż do małego podziemnego jeziorka, od którego blask świecy odbija [...] się twardo jak od czarnego marmuru, mrok gęstnieje, zaciska się wokół ciała, coraz bardziej materialny, duszny, aż chciałoby się jego groźną obecność spłoszyć krzykiem [LNM, s. 60].

Narzuca się czytelnikowi uczucie osaczenia ciemnością uzyskane dzięki personifikacji „krzyczącego mroku”, jego natarczywa obecność osiągnięta przez wyliczenia „rodzajów” ciemności i czerni w rozbudowanym zdaniu. Jakkolwiek ów fragment zdominowała sfera odczuć obserwatora, ukazuje Herbert najwyższe umiejętności w konstruowaniu wypowiedzi za pomocą zmysłów, podkreślonych nagromadzeniem epitetów kontrastów, kojarząc doznania wzrokowe czy cechy fizyczne takie jak twardość czy gęstość. Zdecydowanie odróżnia przy tym Herbert ciemność gęstą od, określonego za pomocą *deminutivum* „małego podziemnego jeziorka”. Powyższym fragmentem, jak np. herbertowskimi opisami dzieł Duccia, Pierra Della Francesca i Torrentiusa „[...] trudno posłużyć się jako dowodami na bez-

silność słowa²⁴”.

Podkreślenie kontrastu światła i ciemności towarzyszy także opisowi Groty Paulizypu – fragmentowi IV Pieśni *Podróży...* Słowackiego:

W ciemny korytarz spadają latarnie
Jedna za drugą jak gwiazdeczki złote.
A tam, gdzie nikną i gdzie ciemność krucza,
Światłość dnia wpada jak z dziurki od klucza.
[...] na uwitym z latarni łańcuchu
Zawisła mała gwiazda dnia błękitna,
A w tej gwiazdeczki lazurowym łonie,
Rodzą się ludzie, powozy i konie.
Rodzą się, rosną i w latarni błyskach
Idą większąc długim korytarzem.
[Podróż z Neopolu do Ziemi Świętej, P I, w. 195-198; 201-206]

Zmaganie się blasków i cieni ma w tym przypadku znaczenie tylko estetyczne. Prócz wprowadzenia różnych walorów czerni (również widać tu zdecydowane stopniowanie: *ciemność*, potem *ciemność krucza*) wprowadza Słowacki różne rodzaje światła. W Grocie Wergiliusza pojawia się oświetlenie sztuczne, imitujące gwieździste niebo (porównanie: *jak gwiazdeczki złote*) i równoległe blask dnia. Jest on tak nikły, że został zestawiony z promieniem przebijającym *przez dziurkę od klucza*. Światła dnia, choć niewielkie i statyczne (*zawisła mała gwiazda dnia*), przyczyniają się do „wydobycia” się z mroku przedmiotów i zjawisk. Efekt pomniejszania i powiększania się ludzi, koni i powozów, modelacja postaci, odpowiada w pewnym sensie barokowemu tenebryzmowi²⁵. Wielość źródeł światła akcentuje płaszczyznę. Popis mistrzostwa w wykorzystaniu kontrastowania blasku i ciemności przywodzi na myśl obrazowanie neapolitańskiego artysty, Salvatora Rosy, przedstawiciela włoskiego baroku. Krzemieńczyk na swe malarskie inspiracje powołuje się wprost w kolejnej strofie dygresyjnego poematu:

Jeżeliś nie był w romantycznych spiskach,

²⁴ B. Carpenter, *dz. cyt.*, s. 215.

²⁵ Chodzi zwłaszcza o wydobywanie postaci i przedmiotów z mroku za pomocą światłocienia. Zob.: *Tenebryzm*, w: *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Menteuffel-Szarota i in., Warszawa 2002, s. 414.

A jesteś przyszłych wulkanów malarzem,
Tu, nie lękając się dyb i powroza,
Zbieraj modele, jak Salvator Rosa.

[Podróż z Neapolu do Ziemi Świętej, P I, w. 207-210]

O opisie powyższym można powiedzieć, iż jest jednym z rodzajów ekfrazy – w której Słowacki wykorzystał sposób obrazowania, technikę *chiaroscuro*, obecną w płótnach siedemnastowiecznego twórcy.

Nie można oczywiście postawić znaku równości pomiędzy sposobami kreacji literackiego pejzażu w dziełach obydwu autorów. Artyści wykorzystali rozmaite tradycje, prezentują inne gusty artystyczne. Podobnie rozumieją przedstawienie natury w dziele sztuki, to różnią się co do szczegółowych założeń tak literackiego, jak i malarskiego krajobrazu. Czy można jednak nazwać mezaliansem zbieżną wrażliwość estetyczną, erudycję i optykę plastyczną przenoszoną, z pewnością świadomie, na budowany krajobraz?

Przytoczone wyżej fragmenty nie są wyjątkami unaoczniającymi czytelnikowi obecność elementów klasycystycznych obrazowania w poezji Słowackiego. Nie brak też, choćby w samym *Labiryncie nad morzem* bogatych w barwy pejzaży o – nie do końca lessingowskiej – proveniencji. W moim odczuciu, w przypadku analizowanych passusów eseju dwudziestowiecznego twórcy, można by zadać pytanie: dlaczego (nie tylko) klasycy?

Streszczenie

Artykuł dotyczy zagadnienia literackiej deskrypcji pejzażu, będącej jednym z tematów podejmowanych w twórczości Juliusza Słowackiego oraz Zbigniewa Herberta. Choć przyjmuje się powszechnie, iż obydwaj pisarze działali li tylko w ramach reprezentowanych przez siebie formacji kulturowych, artystycznych, bądź wybranego nurtu myśli — ukazane w artykule przykłady ich spuścizny literackiej dowodzą różnaitości opisów przyrody, a także rozpiętości funkcji tychże. Tezą łączącą tradycje i nazwiska twórców są ponadto znajomość prawideł sztuki malarskiej, dziejów kultury europejskiej, nieprzeciętna erudycja, kompilacja różnych — także pseudoklasycystycznych (określenie J. Kleinera) oraz romantycznych motywów — na potrzeby opisu literackiego.

Słowa kluczowe: korespondencja sztuk, pejzaż literacki, neoklasycyzm, romantyzm, Słowacki, Herbert, Czapski,

Literary description of landscape. Juliusz Słowacki and Zbigniew Herbert

Abstract

The article focuses on the literary description of landscape, which is one of topics in works of polish poets: Juliusz Słowacki, and Zbigniew Herbert. It is generally recognized that writers had represented other literary, artistic and cultural formations, and current of thoughts. Examples of their work mentioned in the article prove diversity in descriptions of nature, and variety of their functions in literature. Presentation of fragments Słowacki and Herbert's poetry is based on similarity knowledge of fine arts principles, erudition, compilation of neoclassical (or pseudoclassical, as Juliusz Kleiner said) and romantic motives for description of landscape in their poems.

Key words: *correspondence of arts, landscape in literature, Neoclassicism, Romanticism, Słowacki, Herbert, Czapski*

JAN GRZEGORZEWSKI

SPOTKANIE JAKO PRZESTRZEŃ REFLEKSJI NAD TOŻSAMOŚCIĄ CZŁOWIEKA W TWÓRCZOŚCI ADAMA MICKIEWICZA

Treść: 1. Pielgrzymi szok na wewnętrznym rozdrożu; 2. O ikaryjskim locie i syzyfowym trudzie; 3. Spotkanie absolutne?; 4. Przez siebie, w sobie i dla siebie...

Filozofia zwykła opisywać spotkanie jako przestrzeń, w której pojawia się i rozwija konkretna relacja pomiędzy dwoma podmiotami świadomości. Zakłada ona zaangażowanie się obu jej uczestników w proces poznawczy, który dokonuje się zazwyczaj na linii *Ja – Ty*. Aby mógł on trwać, potrzebne jest podejmowanie przez oba podmioty wysiłku, mającego na celu zrozumienie konkretnych treści, które Spotykany wnosi do wzajemnej relacji. W praktyce oznacza to potrzebę ciągłego odkrywania siebie w Spotykanym i Spotykanym w sobie¹. Właśnie te dwa wymiary są tym, co konsekwentnie daje się zauważyć w długim szeregu spotkań przedstawionych w bogatej twórczości Adama Mickiewicza. Napotkanie na swojej drodze *Drugiego* może tu być równie dobrą okazją do poznania samego siebie, jak chociażby introspektywne zagłębienie się podmiotu w swoim własnym *ego*. Spotkanie u Mickiewicza jest zatem coraz to nową okazją do postawienia pytania o tożsamość samego *Ja*, które spotyka. Nie jest to pytanie proste, bowiem to romantyczne *Ja* okazuje się pełne wewnętrznych antynomii. Niejednokrotnie jawi się ono jako rozdarte pomiędzy poszukiwaniem siebie samego w sobie samym a próbą odnalezienia siebie w spotkaniu z drugim. Ścieżka ta prowadzi w końcu do określenia siebie jako istoty godnej obcowania z Bogiem. Relacja pomiędzy człowiekiem a bytem absolutnym jest jednak przez poetę bardzo specyficznie rozumiana – wynosi ona osobę ludzką niemalże do pozycji istoty boskiej.

Jan Grzegorzewski – student filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

¹ Por. J. Tischner, *INNY. ESEJE O SPOTKANIU*, posł. D. Kot, Kraków 2017, s. 18-20.

1. Pielgrzymi szok na wewnętrznym rozdrożu

Punktem wyjścia dla uzasadnienia powyższej tezy niech będzie dla nas analiza sonetów mickiewiczowskich, którą przeprowadził Ireneusz Opacki w swoim studium pt. *Poezja romantycznych przełomów*². Przedstawia on Pielgrzymia – bohatera cyklu sonetów krymskich – jako człowieka *nowo narodzonego*. Tak właśnie jawi się on w nieznanym dla niego świecie, który zadziwia go na każdym kroku. Nie do końca potrafi się po nim poruszać o własnych siłach, a tym bardziej nie jest w stanie pojąć praw powszechnie w nim obowiązujących. Dany mu jest dlatego Mirza – przewodnik, który niejako na nowo uczy bohatera „czytać” orientalną rzeczywistość. Opacki dowodzi jednak, że Pielgrzymowi nie tylko otaczający go świat przedstawia się jako zagadkowy, ale również on sam dla siebie jest wielką tajemnicą. Staje się to widoczne przede wszystkim na przykładzie sonetu niejako otwierającego cały cykl.

Mowa o *Pielgrzymie*. W jego obrębie zostają zestawione dwa obrazy: opływającej w dostatki i pełnej pięknych *lic* krymskiej krainy oraz obfitującej w lasy i trzęsawiska ojczystej Litwy. Badacz literatury opowiada się za zinterpretowaniem tych dwóch perspektyw jako będących wyrazami dwóch wizji osobowościścierających się wewnątrz bohatera sonetu: krymskiego hedonisty oraz litewskiego *wiernego kochanka*³. Jak się okazuje, tytułowy bohater z całą świadomością swojego położenia stawia pytanie o przyczynę tego wewnętrznego rozdarcia:

*Dlaczegoż stąd ucieka serce w okolice
Dalekie, i – niestety! jeszcze dalsze czasy?*

.....
*Dlaczegoż roztargniony w zdycham bez ustanku
Do tej, którą kochałem w dni moich poranku?*⁴

Opacki mówi o szoku Pielgrzymia, który zostaje zmuszony do podjęcia refleksji nad stanem swojego *ja*. Warto przyrzeć się temu, dlaczego właśnie

² Por. I. Opacki, CZŁOWIEK W SONETACH PRZEŁOMU, w: tegoż, POEZJA ROMANTYCZNYCH PRZEŁOMÓW. SZKICE, Wrocław 1972.

³ Zob. tamże, s. 19.

⁴ A. Mickiewicz, Pielgrzym w: <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0043.htm> (dostęp: 11.12.2018 r.).

to dzieło posłużyło autorowi dopotwierdzenia tezy o bohaterze sonetów jako poznającym nie tylko świat zewnętrzny, ale i wewnętrzny.

Przytoczone powyżej dwuwersy zawierające pytania wprowadzające napięcie emocjonalne odnoszą się bezpośrednio do sfery uczuciowej bohatera (*ucieka serce, do tej, którą kochałem*). Kontrast opisanych powyżej dwóch odrębnych zespołów tematycznych wiersza przebiega zatem także na zestawieniu ze sobą dwóch form relacji uczuciowych, których doświadcza bohater: przelotnej miłostki będącej formą egzotycznego doznania (*tak różna wabi mię ponęta!*) oraz miłości wiernej, można rzec: doskonałej (*wszystko o wiernym powiada kochanku*). Sfera uczuciowa zostaje włączona w obszar znaczeniowy całego wiersza przez zamykający cały sonet trójwiersz:

*Ona w lubéjdziezinie, która mi odjęta,
Gdziejéj wszystko o wiernym powiada kochanku,
Depęc świeże me ślady czyż o mnie pamięta?*⁵

Wyjaśnia on jednocześnie, co istotnie kryje się za przywołaniem obrazów odległej Litwy. Pozostaje ona w pamięci bohatera jako przestrzeń (*dziejzina*), w której dochodziło do spotkań kochanków. Tym, co dręczy Pielgrzyma jest tęsknota za utraconą miłością. Drogę do podjęcia refleksji nad własnym stanem bohatera otwiera pojawienie się na horyzoncie jego myśli osoby, z którą pozostawał w miłosnej relacji. Próżno szukać wzmianek o takowej w innych sonetach krymskich.

2. O ikaryjskim locie i syzyfowym trudzie

Pojawiające się w pamięci bohatera wspomnienia kraju ojczystego, będące materializacją jego uczuć skierowanych do kobiety budzą w Pielgrzymie niepokój. Zawieszona w czasie i przestrzeni, nierealizująca się relacja miłosna zaburza jego wewnętrzny ład. Głęboki wpływ relacji międzyosobowych na kształtowanie się tożsamości i poczucia wewnętrznej integralności bohaterów literackich zarysowuje się jednak o wiele wyraźniej w kontekście innych utworów Mickiewicza z okresu rosyjskiego oraz wcześniejszego okresu wileńsko-koweńskiego. Można powiedzieć, że przyjmuje on często dwie skrajności⁶. Ich zilustrowaniu może posłużyć model oparty

⁵ Tamże.

⁶ Por. M. Kalinowska, MOWA I MILCZENIE. ROMANTYCZNE ANTynomIE SA-

na motywie lotu ikaryjskiego oraz syzyfowego trudu.

Pierwszy krąg odnosi się do grupy postaci, których poczucie tożsamości i pełni własnego istnienia jest uzależnione od znalezienia w drugiej istocie samego siebie, a co za tym idzie, także drugiego w sobie. Do zilustrowania tego stwierdzenia przydatnym jest przykład Gustawa z dramatu *Dziady*. Przeżywa on rozpacz z powodu rozłączenia z ukochaną istotą:

*Też same w myślach składnie i w czuciach płomienie.
Gdy nas wszędzie tożsamość łączy niedościgła,
Bóg osnuł przyszłe węzły,
(z żalem największym)
a tyś je rozstrzygła!⁷*

Gustaw opisuje swoją wybrankę jako niezwykle do niego podobną. Łączącą te dwie postaci relację można porównać do starożytnej koncepcji miłości przytoczonej w *Uczcie* Platona ustami Arystofanesa, która to mówi o poprzecinanych za karę przez Zeusa obojnakach, tęskniących za sobą po rozdzieleniu. Jest ona widoczna w następujących słowach wypowiedzianych przez Gustawa:

*Ten sam Bóg stworzył miłość, który stworzył wdzięki.
On dusze obie łańcuchem uroku
Powiązał na wieki z sobą!⁸*

Niestety, relacja między kochankami nie została podtrzymana. Kobieta prawdopodobnie oddała się innemu mężczyźnie, skazując tym samym Gustawa na wieczne cierpienie. Jego tragedia polega właśnie na niemożności uwolnienia się z raz powstałego uczucia:

*Teraz, kiedy złych ludzi odłacza nas ręka,
Rozciąga się ten łańcuch, ale się nie spęka!⁹*

Podobnie jak w przypadku *Dziewicy* z I części dramatu, idea doskonałej miłości została w nim zaszczepiona przez lekturę:

MOTNOŚCI, Warszawa 1989, s. 100-112.

⁷ A. Mickiewicz, *Dziady*, Kraków 2016, s. 61.

⁸ Tamże, s. 39.

⁹ Tamże, s. 35.

*Ach te to są książki zbójeckie!
(ciska książkę)
Młodości mojej niebo i tortury!
One zwichnęły osadę mych skrzydeł
I wyłamały do gór,
Że już nie mogłem na dół skrócić lotu¹⁰.*

Wynika z tego, że nie tylko jednostkowe uczucie do konkretnego człowieka może decydować o zmianie perspektywy człowieka, ale już nawet samo-pojawienie się marzenia o takiej miłości. Obie formy takiego doświadczenia pozostawiają piętno na całe życie, a niejednokrotnie stają się przekleństwem niepozwalającym prowadzić szczęśliwego życia. Gustaw wyznaje:

*Kto miłości nie zna, ten żyje szczęśliwy,
I noc ma spokojną, i dzień nietęskliwy¹¹.*

Maria Kalinowska zwraca uwagę na fakt, że są to również postaci wyraziście wyodrębnione z otoczenia – o nie do końca zdefiniowanym statusie ontologicznym¹². Śledząc akcję dramatu, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czy rozmawiający z Księdzem Gustaw jest żywy, czy martwy. On sam ma podobne trudności z określeniem własnego stanu: *Idę z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raj¹³*.

Nieszczęśliwy kochanek nie posiada poczucia wewnętrznej tożsamości. Żyje on w ciągłym rozdarciu pomiędzy terażniejszością a przeszłością, będącą jednak wciąż obecną. Jego wewnętrzny żal decyduje o tym, że nie może on przeżywać swojego życia w poczuciu spełnienia.

Człowiek dla człowieka ma tutaj więc ontologiczne znaczenie¹⁴. Można rzec, że druga osoba niejako konstytuuje istotę bytu wchodzącego w krąg postaci, takich jak Gustaw. Spotkanie z *Ty* jest dla nich okazją do uniesienia się w przestworza i poszybowania w stronę słońca niczym Ikar. Jest to możliwe dzięki doświadczeniu zupełności swojego istnienia w związku

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 34.

¹² Por. M. Kalinowska, dz. cyt., s. 100.

¹³ A. Mickiewicz, *Dziady*, s. 31.

¹⁴ Por. M. Kalinowska, dz. cyt., s. 105.

z pozostawaniem w relacji z drugim człowiekiem¹⁵. Człowiek wyniesiony miłością w przestworza, po jej rychłym straceniu spada w głębiny morza rozpaczy, gdzie nie może zaznać spokoju, zanurzony w swoim ontologicznym i egzystencjalnym niespełnieniu. I tak do tego kręgu możemy zaliczyć Dziewicę, Starca, czy zakłętego Młodzieńca z pierwszej części dramatu, a także Karusię z ballady *Romantyczność*. Jest to model, który nieobcy jest także lirykom Mickiewicza – pojawia się on chociażby w elegii *Do M****¹⁶.

Na drugim biegunie w twórczości Mickiewicza znajdują się postaci, które traktują obecność człowieka jako zniewalającą¹⁷. Spotkanie z drugim jest dla nich przeszkodą do prawdziwego poznania siebie i doświadczenia rzeczywistej wolności. Taką tendencję świetnie ilustrują dwa poematy – *Żeglarz*, uznawany za pierwszy w twórczości poety przejaw świadczący o kształtującym się poczuciu indywidualności geniuszu pisarskiego młodego Mickiewicza¹⁸, oraz pochodzący z późniejszego okresu *Farys*. Podmiot liryczny w pierwszym z tych wierszy zmagają się z bolesną rzeczywistością, poszukuje sensu swojego życia w nieprzyjnym dla niego świecie, co wyrażone jest przez metaforę pozostawania w łodzi na wzburzonym morzu. Jest zmuszony zadać sobie pytanie o sens własnego istnienia na tym świecie:

*Nie można płynąć, cofnąć niepodobna biegu:
A więc porzucić korab żywota?*¹⁹

W ostatnich strofach przywołany jest obraz stojących na brzegu ludzi, którzy przypatrują się poczynaniom podmiotu mówiącego. Twierdzi on, że ich wysiłek jest daremny, bowiem nie mogą naprawdę pojąć stanu, w jakim się znajduje.

*Bo wam mniej widne te czarne chmurzyska,
Nie słyhać z dala wichru, co tu liny targa,
Grom, co tu bije, dla was tylko błyska*²⁰.

¹⁵ Por. tamże, s. 103.

¹⁶ Zob. Cz. Zgorzelski, *ELEGIJNA POEZJA MICKIEWICZA; MICKIEWICZ ŻYWY*, w: tegoż, *ZARYSY I SZKICE LITERACKIE*, Warszawa 1988, s. 160-161.

¹⁷ Por. M. Kalinowska, dz. cyt., s. 108-109.

¹⁸ D. Siwicka, *Romantyzm 1822-1863*, Warszawa 1995, s. 14.

¹⁹ A. Mickiewicz, *Żeglarz* w: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/sonety-odeskie-zeglarz.pdf> (dostęp: 10.12.2018 r.).

²⁰ Tamże.

Ta niemożność nie jest spowodowaną jedynie różnym położeniem obserwatorów w stosunku do Żeglarza, przyjęciem przez nich innej perspektywy oglądu sytuacji. Stwierdza on bowiem, że nawet gdyby płynęli z nim w tej samej łodzi, nie mogliby doświadczyć tego, co on:

*I razem ze mną, pod strzałami gromu
Co czuję, inni uczuć chcieliby daremnie!*²¹

Podmiot liryczny podkreśla tym samym swoją wyjątkowość, która nie może być zrozumiała dla osób postronnych. Kontakt międzyludzki, obszar spotkań staje się tym samym bezcelowy.

*Sąd nasz, prócz Boga, nie dany nikomu;
Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie.
– Ja płynę dalej, wy idźcie do domu*²².

Ostatni wers, wieńczący cały poemat, wraz z pytaniem postawionym w pierwszej strofie tworzy klamrę kompozycyjną zamykająca cały utwór²³. Refleksja nad sensem pozostawiania w łodzi ludzkiego żywota, otwarta początkowym pytaniem, przybiera ostatecznie postać pośredniej odpowiedzi twierdzącej, która widoczna jest w decyzji podmiotu lirycznego o dalszym żeglowaniu. Ciekawym jest fakt, że dochodzi on do tego wniosku w bezpośrednim sąsiedztwie stwierdzenia swojej wyższości na innymi ludźmi. Mimo że chce on uwolnić się od ich spojrzenia, to właśnie w konfrontacji z drugim dostrzega sens kontynuowania swojego życia.

Powyzsza perspektywa bohatera dążącego do wyzwolenia się z więzów krępujących jego żywot przedstawia się jeszcze wyraźniej w mickiewiczowskiej kasydzie pt. *Farys*. Przedstawia ona obraz jeźdźca pędzącego na rumaku przez pustynie, który przewycięża wszystkie przeszkody, jakie pojawiają się na jego drodze. W końcu dociera do, można by rzec, centrum pustkowia, w którym nic już nie zagłusza jego wolności. Jak sam stwierdza:

*Odetchnąłem! ku gwiazdom spoglądałem dumnie;
I wszystkie gwiazdy, oczyma złotemi,*

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Por. Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s.160.

*Wszystkie poglądały ku mnie;
Bo oprócz mnie nie było nikogo na ziemi.
Jak tu mile oddychać piersiami całemi!*²⁴

W przeżyciu absolutnej wolności doświadcza on pełni swojego istnienia. Doznaje poczucia, w którym wydaje mu się, że cały świat koncentruje się na jego osobie. On sam zdaje się pojmować istotę całej rzeczywistości, co oznacza także absolutnie pewne poznanie siebie samego. Przekracza on granice poznawcze zwykłego człowieka:

*Wy tężyło się me oko
Tak daleko! tak szeroko!
Że więcej świata zasięga,
Niż jest w kole widnokręga!*²⁵

Ostatecznie jego stan przebywania na pustyni przeradza się w jakiś rodzaj niebiańskiej ekstazy:

*Jak pszczoła topiąc żądło i serce z nim grzebie,
Tak ja za myślą duszę utopiłem w niebie!*²⁶

Z obu przywołanych powyżej wierszy wyłania się postać człowieka dążącego do absolutnego wyzwolenia się z form międzyludzkich więzi. Spotykany nie jest w stanie zrozumieć tego, co dzieje się we wnętrzu genialnego człowieka, co szczególnie zostaje podkreślone w poemacie *Żeglarz*. Obecność drugiego zatem nie wnosi żadnych nowych wartości w życie jednostki, a ponadto zawęża obszar, w którym może on doświadczać swojej wolności. Pozostawanie na płaszczyźnie spotkania z drugim człowiekiem wymaga od podmiotu podporządkowania się ramom, w których mógłby być zrozumiały dla drugiego, co jednak ogranicza jego geniusz. Musi on z trudem, niczym Syzyf, właczać kamień na górę spotkania, który jednak zawsze spadnie z powodu niewystarczających możliwości poznawczych drugiego, tudzież ułomnej formy komunikacji między nimi²⁷. Wyjściem, jakie znajduje podmiot liryczny w poematach, jest porzucenie daremnych

²⁴ A. Mickiewicz, *Farys*, w: <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0053.htm> (dostęp: 10.12.2018 r.).

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. M. Kalinowska, dz. cyt., s. 107-108.

wysiłków związanych ze spotykaniem drugiego i pogrążenie się w jak najdoskonalszej formie samotności, w której mogłoby się w pełni realizować poznanie samego siebie i otaczającej rzeczywistości. Do kręgu takich postaci można zaliczyć oczywiście Konrada z III części *Dziadów*, którego postać zostanie przywołana w dalszej części tekstu. Motyw marzeń o samotności pojawia się także w liryku pt. *Nowy rok*, a także w innych dziełach poety²⁸.

Spotkanie u Mickiewicza jest zatem obszarem, w którym konstytuuje się bądź dezintegruje tożsamość jednostek. Spotykany może stać się tu obiektem, który okazuje się być od dawna poszukiwaną osobą, mającą dopełnić istnienie bohatera i tym samym, przesądzić o wspólnym szczęściu. Z drugiej strony, napotkany człowiek może stać się potencjalnym zagrożeniem wolności jednostki, będącej przecież istotą bytu ludzkiego. Uderzająca antynomiczność przykładów poszczególnych postaci wchodzących w skład dwóch przeciwstawnych sobie kręgów²⁹ budzi pytanie o to, co stanowiło przyczynę kreowania przez artystę tak różnych wizji człowieka. Prawdopodobnie był to element osobistych poszukiwań poety dążącego do określenia swojego miejsca między ludźmi bądź poza nimi. Niewątpliwie ważnym dokonaniem w szeregu dzieł wpisujących się w powyższą tendencję są Mickiewiczowskie *Dziady* drezdeńskie, a szczególnie najbardziej znana część dramatu - *Wielka Improwizacja*.

3. Spotkanie absolutne?

Wydarzenie rozpoczynające *Dziady, część III* – wewnętrzna przemiana Gustawa w Konrada – ma kluczowe znaczenie dla całości wątku dramatycznego. Jest ono dla nas tym ważniejsze, iż bohater, który właśnie uległ metamorfозie jest kimś, komu udało się wydostać z kręgu opisanego przez odniesienie do mitycznego Ikara. Gustaw, który w IV części dramatu został ukazany jako skazany na wieczne pogrążenie w niespełnieniu i rozpacz za utraconą miłością, ogłasza tu niejako uzyskanie nowej tożsamości. Maria Kalinowska tak opisuje *Wielką Improwizację Konrada* „*próba wolności*” *to przede wszystkim zerwanie z dawnym poszukiwaniem siebie w drugim człowieku i innego człowieka w sobie*³⁰.

²⁸ Por. Cz. Zgorzelski, dz. cyt., s.161-163.

²⁹ Por. M. Kalinowska, *MOWA I MILCZENIE. ROMANTYCZNE ANTYNOMIE SAMOTNOŚCI*, Warszawa 1989, s. 109.

³⁰ Tamże, s. 118.

Nowonarodzony Konrad nie przypomina w żadnym stopniu starego bohatera³¹. Jego postawę z pewnością łatwiej byłoby zrównać z modelem człowieka zaprezentowanym w *Żeglarzu* lub *Farysie*. Posiada on więc świadomość swojego geniuszu, którym chciałby dysponować w absolutnej wolności. Ma się ona zrealizować jako uzdalniająca go do przekroczenia granic własnego *ja* i dotarcia do miejsca, w którym *natura graniczy z Bogiem*. Co jednak sprawia, że decyduje się podjąć taką próbę?

Konrad odkrywa moc słowa. Nie postrzega go jednak jako elementu komunikacji międzyludzkiej. W pierwszych wersach *Improwizacji* bagatelizuje tę funkcję słowa - w jego mniemaniu drugi człowiek nie może rozpoznać całego geniuszu, jaki twórca chce przekazać za pośrednictwem słowa. Jego odkrycie polega na odkryciu słowa jako tworu autonomicznego, który zdaje się żyć własnym życiem³². Raz wypowiedziane, egzystuje już na zawsze. Co więcej, ma ono moc twórczą. Słowo staje się czynem. Pieśń artysty za pomocą żywych słów stwarza rzeczywistość:

Pieśń to wielka, pieśń-tworzenie,
Taka pieśń jest siła, dzielność,
*Taka pieśń jest nieśmiertelność!*³³

Mimo swego autonomicznego charakteru słowo pozostaje w ścisłym związku z Konradem-twórcą:

Wcielam w słowa, one lecą
.....
Myśli moje! gwiazdy moje!
Czucia moje! wichry moje!
W pośrodku was jak ojciec wśród rodziny stoję,

³¹ Por. tamże, s. 126-127.

³² W jednym z wykładów wygłoszonych podczas tzw. prelekcji paryskich Mickiewicz opisywał słowo nie tylko jako twór autonomiczny, ale charakteryzujący się mocą sprawczą rozumianą bardzo dosłownie. Poeta opowiada się za rozumieniem słowa w sposób, jaki, według niego, pojmują je ludy słowiańskie: dość jednego słowa, by ściągnąć lub odpędzić burze moralne i fizyczne, by zakląć ducha lub zdjąć zeń czar, który go pęta, by zadać ludziom cierpienia lub uleczyć ich, uzbroić ich lub rozbroić (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Wykłady w Collège de France. Kurs III i IV*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XI, s. 396). Poeta klasyfikuje więc słowo jako element sprawczy, w sensie funkcji magicznej języka.

³³ A. Mickiewicz, *Dziady*, s. 116.

*Wy wszystkie moje!*³⁴

Doświadczenie przez Konrada mocy słowa, którym dysponuje, przekłada się na poczucie jego własnej potęgi:

*Nie czuliby własnego szczęścia, własnej mocy,
Jak ja dziś czuję w tej samotnej nocy:
Kiedy sam śpiewam w sobie,
Śpiewam samemu sobie*³⁵.

To właśnie słowa jego pieśni pozwalają wznieść się Konradowi ponad zwyczajną rzeczywistość:

Pieśni ma, tyś jest gwiazda za granicą świata!
.....
*Wam, pieśni, ludzkie oczy, uszy niepotrzebne;
Płyńcie w duszy mej wnętrzościach,
Świećcie na jej wysokościach*³⁶.

Konrad więc za pośrednictwem słowa próbuje dokonać transcendencji własnego *ja*. Przekroczenie ograniczeń swojego bytu nie odbywa się jednak na zasadzie wyjścia poza swoje *ego*, ale raczej na rozszerzeniu jego granic. Jak stwierdza Kamińska:

*Konrad dąży do wyzwolenia się ducha poprzez rozszerzenie granic siebie poza bariery czasu i przestrzeni, i przez wchłonięcie w siebie innych istnień ludzkich, bycie już nie z ludźmi, ale jakby zamiast nich*³⁷.

Podjęta przez Konrada próba rozpostarcia swojego *ja* na cały świat w naturalny sposób musiała kierować się ku granicom stworzonego świata. Próba konfrontacji na linii *ja*– Bóg była efektem spotkania na linii *ja*–*wszech-ja*, czyli konfrontacji z sobą samym, który stara się objąć całą rzeczywistość.

³⁴ Tamże. s. 116-117.

³⁵ Tamże, s. 117.

³⁶ Tamże, s. 115.

³⁷ M. Kalinowska, dz. cyt., s. 119.

Przestrzeń wspomnianego spotkaniemiał być zatem obszar własnego *ego* Konrada zmagającego się z ogarnięciem w sobie nieskończoności. Niejako punktem wyjścia przy podjęciu takiego przedsięwzięcia była idea żywego słowa, za pośrednictwem którego Konrad chciał przekroczyć swoje ograniczenia.

4. Przez siebie, w sobie i dla siebie...

Tak zarysowany obraz poczynąń bohatera III części *Dziadów*po części koresponduje z wybranymi tezami formułowanymi przez Mickiewicza podczas cyklu wykładów na temat literatury słowiańskiej w Collège de France w Paryżu. W tym kontekście zmagania Konrada mogą stać się punktem wyjścia przy analizie tożsamości człowieka jako bytu duchowego, którą stara się rozwinąć Mickiewicz. Jak się ona przedstawia?

17 czerwca 1842 wieszcz poddał analizie jeden z utworów współczesnego sobie poety Stefana Garczyńskiego, którego to pochwalił podczas tej konferencji za jasne sformułowanie pojęcia ducha, będące, jak stwierdził, kamieniem milowym filozofii słowiańskiej. Tak opisuje stan, w którym znalazł się bohater wykreowany przez Garczyńskiego w dziele pt. *Wacława dzieje*:

*...zmuszony jest wejść w siebie samego; w sobie samym szuka ostoji, odzywa się do swego geniuszu, do owego jestestwa wewnętrznego, które jako emanacja Boga powinno mu odsłonić jego przeznaczenia...*³⁸

Powyższy opis budzi natychmiastowe skojarzenia z *Wielką Improwizacją*. Kluczowym zdaje się określenie przez Mickiewicza *jestestwa wewnętrznego* jako *emanacji Boga*. Jest to niewątpliwie nawiązanie do neoplatonizmu, wedle którego świat jest strukturą hierarchiczną zbudowaną przez wyłanianie się (emanację) kolejnych hipostaz z Jedni - absolutnego bytu udzielającego istnienia całemu światu. Uogólniając, można powiedzieć, że im więcej dany byt ma w sobie pierwiastka duchowego, tym jest on doskonalszy. Jednocześnie cały świat, włącznie ze światem materialnym, z Jedni pochodzi i w niej się zawiera³⁹. Wedle takiego rozumowania, każdy

³⁸ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Wykłady w Collège de France. Kurs II. Rok 1841-42*, w: tegoż, *Dzieła*, t. X, s. 387.

³⁹ Zob. E. Lasocińska, *Kamyk filozoficzny*, Warszawa 2007, s. 70-76.

byt posiada w sobie pierwiastek boski. Mickiewicz podczas prelekcji wielokrotnie krytykował podobnie formułowany panteizm, jednak przejął z tej koncepcji pogląd, zgodnie z którym, duch ludzki ma przywilej obcowania z rzeczywistością nadzmysłową, a ostatecznie z samym Bogiem, którego Mickiewicz pojmował jako Byt osobowy. Mamy więc tu swoiste połączenie filozofii neoplatońskiej z chrześcijańskim, wydawać by się mogło, obrazem Boga⁴⁰.

Wyraźną sprzeczność filozofii Mickiewicza z chrześcijańską teologią możemy zauważyć w zdaniu wypowiedzianym podczas wykładu w czerwcu 1843 roku: *Ten, kto poczuł w sobie ducha i rozpoczyna już życie boskie, istnieje przez siebie, dla siebie i z siebie*⁴¹.

Mickiewicz wyjaśnia tutaj, jak rozumieć, co nazywa *życiem ducha*. Ma ono więc charakter życia boskiego w tym sensie, że człowiek odkrywając i rozwijając w sobie ducha, sam staje się bytem absolutnym, wchodzi niejako w istotę bytu boskiego. Tutaj właśnie unaocznia się największa sprzeczność jego filozofii z chrześcijańskim nauczaniem, zgodnie z którym związek łączący Boga i człowieka jest bytem przypadłościowym – związkiem opartym na łasce, którą człowiek może przyjąć bądź odrzucić. W nauce chrześcijańskiej nie może być mowy o istotowym zjednoczeniu Boga i człowieka.

Odnosząc się do Wielkiej Improwizacji oraz do tez głoszonych podczas tzw. prelekcji paryskich, możemy stwierdzić, że w wizji Mickiewicza spotkanie *ja* ludzkiego z Bogiem odbywa się w obrębie tegoż *ja*. Człowiek skrywający w sobie *pamiętki wyższych* światów w wyniku pewnego rodzaju ekstazy sięga wyższych pokładów rzeczywistości, gdzie może on egzystować jako istota boska. Spotkanie z Bogiem u Mickiewicza nie jest więc doświadczeniem, które możemy odnieść do chrześcijańskiej nauki o przebywaniu w obecności Boga⁴². Jest ono raczej pewną wizją odkrycia swojej tożsamości jako bytu, której przeznaczeniem jest egzystencja w świecie duchowym. To duchowe życie jest przez Mickiewicza rozumiane jako wkro-

⁴⁰ Zob. R. Przybylski, *Słowo i milczenie Bohatera Polaków*, Warszawa 1993, s. 15-17.

⁴¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Wykłady w Collège de France. Kurs III i IV*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XI, s. 172.

⁴² Obcowanie człowieka z Bogiem, szczególnie w późniejszej twórczości poety, nie jest przedstawiane jako przebywanie człowieka – bytu przygodnego – w miłującej obecności Boga. W wizji Mickiewicza to sam człowiek, w spotkaniu z Absolutem odkrywający swoją boską naturę, zajmuje miejsce Boga. Dążenie do postawienia siebie w miejscu Boga, chrześcijanin scharakteryzuje jako bunt, którego początkiem jest biblijne wystąpienie Luceyfera przeciwko Stwórcy.

czenie w domenę, która właściwa jest bytowi absolutnemu – człowiek w tej wizji istnieje zatem przez siebie, w sobie i dla siebie.

* * *

Motyw spotkania pojawiający się wielokrotnie w twórczości polskiego wieszca jest zatem podłożem, które służy do podjęcia rozważań nad tożsamością osoby ludzkiej. Refleksja ta rozwija się przede wszystkim w polu odniesienia własnego *ja* do drugiego człowieka. Spotykany przez nas *Inny* może ukazać się jako byt gwarantujący nam poczucie własnej tożsamości, która bez odniesienia do niego staje się wewnętrznie rozdarta. Z drugiej strony, pojawia się też obraz *Innego* przedstawionego jako element ograniczający moją własną wolność. W tym wypadku poczucie wolności jest wartością nadrzędną przesądzającą o możliwości realizowania się tożsamości bytu ludzkiego, która konstytuowana jest przez poczucie własnej twórczości i nieograniczoności. Refleksja nad bytem ludzkim jako nieskończonym i twórczym kontynuowana jest przez podjęcie motywu spotkania człowieka z Bogiem. Mickiewicz opisuje to spotkanie jako ekstatyczne doświadczenie przez człowieka ukrytej w nim samej boskości. W opisie tym zacierają się wyraźnie granice pomiędzy osobą ludzką a bytem absolutnym. Pewne jest tylko to, że takie doświadczenie uświadamia człowiekowi jego duchową strukturę, która zdaje się być istotą bytu ludzkiego w ogóle.

Streszczenie

Niniejszy tekst stanowi próbę pochylenia się nad rolą, jaką pełni motyw spotkania w twórczości Adama Mickiewicza. Przestrzeń spotkania zostaje ukazana jako element, który posłużył poecie do rozwinięcia refleksji nad istotą tożsamości ludzkiej. Kształtuje się ona właśnie w relacji do „Ty”, przyjmując najczęściej jedną z dwóch postaci - spotykany konstytuuje bądź dezintegruje tożsamość podmiotu spotykającego. Autor stara się ukazać ewolucję rozmyślań poety, która prowadzi w końcu do podjęcia rozważań nad sposobnością spotkania Boga. Dokonuje się ono na drodze istotowego niemal zjednoczenia, które osoba ludzka przeżywa w formie swoiście rozumianej ekstazy. Przeżycie takiego doświadczenia ma uświadomić człowiekowi jego duchową strukturę, noszącą znamiona boskości. Mickiewiczowska wizja Boga i człowieka nie może zostać uzgodniona z chrześcijańską teologią, co zostaje należycie wykazane.

Słowa kluczowe: *Mickiewicz; spotkanie; tożsamość człowieka; romantyzm; neoplatonizm.*

Meeting as a ground for reflection on human identity in Adam Mickiewicz's works

Abstract

In this text the author attempts to evaluate the role of the motif of meeting in Adam Mickiewicz's works. The meeting itself is portrayed as an element used by the poet for developing his reflections on the topic of the essence of human identity. It is formed in relation to the lyrical "You", mostly taking up one of the two forms - the met one either constitutes or disintegrates the identity of the one meeting. The author tries to present the evolution of the poet's thoughts, which eventually leads to contemplation of the possibility of meeting God. It takes place on the way to a nearly complete unification with the other one, that a person goes through in the state of a specific kind of ecstasy. Undergoing such an experience is meant to make one aware of their spiritual structure, bearing signs of divinity. The Mickiewiczque vision of God and human cannot be in accord with Christian theology, which is duly indicated in the text.

Key words: *Mickiewicz; meeting; human identity; romanticism; Neo-Platonism.*

KS. ANDRZEJ KAKAREKO

POSŁUGA SIÓSTR MIŁOSIERDZIA ŚW. WINCENTEGO A PAULO PRZY ARCYBIS- SKUPIE ROMUALDZIE JAŁBRZYKOWSKIM W WILNIE I BIAŁYMSTOKU (1940-1955)¹

Treść: 1. Troska o życie zakonne w Łomży i w Wilnie; 2. Czas wojny: internowanie, więzienie, wygnanie, 3. W Białymstoku: czas odbudowy i czas choroby.

Posługa Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy Arcybiskupie Romualdzie Jałbrzykowskim odnosi się do okresu najbardziej dramatycznego w dziejach narodu polskiego i Kościoła katolickiego w Polsce, a mianowicie przypada na czas II wojny światowej i pierwszą dekadę Polski Ludowej. Wybuch wojny i kolejne okupacje nie oszczędziły cierpień kresom Rzeczypospolitej. Represje dotknęły wszystkie grupy społeczne, w tym duchowieństwo i zgromadzenia zakonne. Arcybiskup Jałbrzykowski, jak wielu naszych rodaków, sam doświadczył szykan, upokorzenia, internowania, uwięzienia i wreszcie deportacji z Wilna². W tej poniewierce towarzyszyły mu wiernie i współcierpiałły razem z nim Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (szarytki), które w 1921 r. wróciły do Wilna, by objąć opiekę nad Zakładem Dzieciątka Jezus przy ul. Subocz 16.

Ks. Andrzej Kakareko – mgr pr. cywil., mgr teol., dr pr. kan., kapłan Archidiecezji Białostockiej, kanonik gremialny Białostockiej Kapituły Metropolitalnej, Kapelan Jego Świątobliwości.

¹ Referat wygłoszony podczas sesji z okazji Jubileuszu 250-lecia pobytu Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Białymstoku (1769-2019), zorganizowanej w Białymstoku - 9 listopada 2019 r.

² T. Krahel, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski w trudnych latach wojny i okupacji 1939-1945*, w: *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, Białystok 2007, s. 49-57.

1. Troska o życie zakonne w Łomży i w Wilnie

Blżej z Siostrami Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo abp R. Jałbrzykowski zetknął się już w Łomży. Siostry pracowały w miejskim Szpitalu pw. Świętego Ducha, który graniczył z domem p. Chodźki, gdzie zamieszkał po swej konsekracji biskupiej w 1918 r.³ Od tamtego czasu stał się ich stałym spowiednikiem⁴. W czasie wojny 1920 r. został przez bolszewików aresztowany i na kilka dni uwięziony w gmachu łomżyńskiego oddziału Banku Polskiego. Jedną z sióstr szarytek ze Szpitala Ducha Świętego s. Wiktoria Maciejczyk codziennie zaopatrywała go w żywność, za co więźniowie byli jej bardzo wdzięczni, a co on sam często później mile wspominał⁵. Od tego czasu – pisze w swej monografii o abpie Jałbrzykowskim jego długoletni sekretarz ks. Stanisław Czyżewski - datuje się głęboka przyjaźń pomiędzy Księdzem Arcybiskupem a siostrami szarytkami, która przetrwała aż do jego śmierci⁶.

Przyjaźń, która zrodziła się w Łomży, pogłębiła się w Wilnie. Do Wilna R. Jałbrzykowski przybył w 1926 r. Jak wspomina jego pierwszy wileński sekretarz ks. Walerian Meysztowicz, przyjęcie decyzji Ojca Świętego Piusa XI nie było dla niego łatwe, gdyż do nowo erygowanej diecezji łomżyńskiej, której został pierwszym biskupem, był bardzo przywiązany⁷.

Po ingresie do katedry wileńskiej, nowy Arcybiskup Metropolita zabrał się do pracy z niezwykłym zapałem i wytrwałością. Archidiecezja pod jego rządami rozkwitała, rozwijało się też życie zakonne⁸. Wobec sióstr zakonnych był bardzo ojcowski. Przełożone zgromadzeń przychodziły do niego ze swoimi kłopotami i trudnościami po poradę, a Arcypasterz nigdy nie żałował im czasu. Wizyty sióstr przeciągały się nieraz dłużej, o co księża mieli nieraz żal, że dla nich niewiele czasu pozostaje⁹.

Abp Jałbrzykowski osobiście troszczył się o życie duchowe sióstr zakonnych i dbał o ich formację. Wizytował domy, dzieląc się z siostrami krytycznymi uwagami i jeśli sytuacja tego wymagała, sugerował wprowa-

³ S. Czyżewski, *Wspomnienia o Księdzu Doktorze Romualdzie Jałbrzykowskim Arcybiskupie Metropolicie Wileńskim spisane w 1959 roku*, Wrocław 2015, s. 55.

⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 56, 321.

⁵ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 56.

⁶ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 321-322.

⁷ W. Meysztowicz, *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1986, s. 205.

⁸ A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 198-204.

⁹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 323.

dzenie potrzebnych zmian. Brał udział w wielu uroczystościach zakonnych i wyborach przełożonych. Od października 1928 r. rozpoczął comiesięczne konferencje dla sióstr w kościele św. Jerzego. Oddzielne konferencje, „w dowód swego uznania”, wygłaszał dla sióstr szarytek w ich kaplicy przy ul. Subocz, gdyż ze względu na prowadzenie żłobka i przedszkola w Zakładzie Dzieciątka Jezus, nie mogły uczestniczyć we wspólnych spotkaniach formacyjnych¹⁰. Konferencje dla sióstr zakonnych kontynuował później w Białymstoku w starym kościele farnym¹¹. Abp Jałbrzykowski służył też siostronom w sakramencie pokuty. Do ostatniej soboty przed śmiercią był ich stałym spowiednikiem¹².

W indywidualnych przypadkach Arcypasterz nie stronił od kierownictwa duchowego. Za przykład jego wrażliwości mogą posłużyć wspomnienia s. Heleny Mańkowskiej: „W roku 1931 przysłano mię do Wilna do Domu Dzieciątka Jezus. Nie mając odpowiedniego przygotowania do wyznaczonej mi pracy w wymienionej placówce, zaraz na wstępie spotkałam się z olbrzymimi trudnościami, przykrościami, wskutek czego byłam bardzo przybita i nie miałam odwagi zabrać się do pracy. Znajdując się w strasznej rozterce duchowej, po raz pierwszy spotkałam Arcypasterza. – Spojrzał na mnie wzrokiem pełnym dobroci, odezwał się jak najlepszy ojciec, mówiąc, że skoro Przełożeni tu siostrę przysłali, to jest taka wola Boża, a człowiek najszcześniejszy wówczas, gdy ją wypełnia i może być pewien, że Bóg mu przyjdzie z pomocą. Na te słowa prawdziwie ojcowskie, pełne zachęty, otuchy, z wielkim zapałem zabrałam się do pracy i rzeczywiście Bóg pobłogosławił nadspodziewanie. Dzięki ogromnemu wpływowi, jaki Arcypasterz wywierał na wszystkie siostry i pracownice zakładu, nie szczędząc dla nas czasu na spowiedź i konferencje, dom zdawał się być rajem na ziemi, taka w nim panowała miłość siostrzańska, zgoda, harmonia. Jeżeli cośkolwiek którejś z nas zakłóciło spokój, biegłyśmy natychmiast do Arcypasterza, wiedząc, że tam każda i o każdej porze znajdzie pełne miłości i dobroci ojcowskie serce oraz radę, jak ma postąpić, aby Chrystus był z niej zadowolony”¹³.

Dom sióstr szarytek przy ul. Subocz Arcypasterz odwiedzał w doroczne

¹⁰ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 162-163.

¹¹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 323.

¹² S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 74, 341.

¹³ *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński (1876-1955). Wystawa pod Honorowym Patronatem Jego Ekscelencji Księdza Arcybiskupa dr. Wojciecha Ziemby Metropolity Białostockiego*, Białystok 2005, s. 38.

święta, jeśli czas pozwalał, brał także udział w ich uroczystościach zakonnych. Rokrocznie sam przeprowadzał rekolekcje przed odnowieniem ślubów zakonnych¹⁴. Święta, imieniny, rocznice konsekracji biskupiej i inne uroczystości siostry starały się uczcić w sposób najbardziej godny; chór należący do rodziny wincentyńskiej Stowarzyszenia Dzieci Maryi wykonywał w kaplicy domowej Arcypasterza przygotowane na te okazje utwory muzyczne, a dzieci z przedszkola prowadzonego przez szarytki również „urozmaicały je śpiewem, deklamacjami, wierszykami i innymi dziecięcymi produkcjami”¹⁵. Te obchody sprawiały Arcybiskupowi wielką radość.

2. Czas wojny: internowanie, więzienie, wygnanie

Kiedy 18 września 1939 r. Wilno zajęły wojska sowieckie, dla abpa Jałbrzykowskiego zaczął czas szczególnie trudny. W wyniku porozumienia sowiecko-litewskiego miasto zostało przekazane Litwie. Nowe władze, które w ramach polityki lituanizacji podjęły działania skierowane przeciw Polakom, zwróciły się także przeciw abpowi Jałbrzykowskiemu, kojarzonemu jednoznacznie z polskością.

Represjom zostały poddane również siostry szarytki. W Zakładzie zaczęły się rewizje oraz próby usunięcia polskiego personelu. Ponieważ siostry sprzeciwiły się, okupacyjne władze litewskie zażądały, by dom odłączył się od swoich władz w Warszawie. Tę propozycję siostry też odrzuciły, tłumacząc się, że centralne władze Zgromadzenia znajdują się w Paryżu. Ostatecznie pozostawiono szarytki w spokoju do czerwca 1940 r., do ponownego zajęcia Wilna przez Sowietów. Nowi okupanci zmusili siostry do przywdziania stroju świeckiego, co siostry z bólem uczyniły dla dobra dzieci¹⁶. Pomimo ustępstw prześladowania trwały nadal. Wymówiono pracę i mieszkanie służebnej s. Mańkowskiej, a następnie wszystkim starszym wiekiem siostrom. Młodszy nakazano opuścić tylko mieszkanie, pozostawiając możliwość pracy w Zakładzie. W tej dramatycznej chwili z pomocą siostrom przyszedł abp Jałbrzykowski, który „wywalczył” im mieszkanie przygotowane dla sowieckiego pułkownika w dawnym budynku kurialnym przy ul. Zamkowej 8. Postawił władzom warunek, że nie przeprowadzi się

¹⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

¹⁵ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 134.

¹⁶ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 243; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo Sług Ubogich Chorych. Prowincja Warszawska. Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939-1947*, t. 14, Lublin 2000, s. 425-426.

z pałacu arcybiskupiego przy ul. św. Marii Magdaleny na ul. Zamkową, dopóki siostry nie otrzymają odpowiedniego pomieszczenia¹⁷. Przeprowadzka miała miejsce przed świętami Bożego Narodzenia 1940 r.¹⁸ Ks. Czyżewski pisał: „Od tej chwili wszyscy przeszliśmy na stołowanie sióstr szarytek”¹⁹. Był to początek 14-letniej posługi Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, która trwała aż do śmierci Arcybiskupa w dniu 19 czerwca 1955 r.

W rezydencji przy ul. Zamkowej siostry otrzymały do dyspozycji całe drugie piętro²⁰. Zajęły się prowadzeniem kuchni, czuwały nad kaplicą i mieszkaniem Księdza Arcybiskupa. Stale się u niego spowiadały. Ksiądz Arcybiskup ze swej strony otaczał siostry wielkim szacunkiem, był ich najbliższym doradcą we wszystkich sprawach, prawdziwym ojcem i darzył je przyjaźnią²¹.

Wydarzenia, które miały niebawem nadejść, tę więź pogłębiły i utrwaliły. W końcu czerwca 1941 r. Wilno znalazło się pod okupacją niemiecką. 22 marca 1942 r. Ksiądz Arcybiskup został aresztowany przez gestapo i wywieziony do klasztoru księży marianów w Mariampolu. Do tej przymusowej przeprowadzki siostry szarytki przygotowały Arcypasterza w możliwie najlepszy sposób. Zabezpieczyły odpowiedni zapas ubrań i bielizny oraz środków opatrunkowych, których Arcybiskup potrzebował w związku z przetoką, którą miał od operacji w 1934 r.²². Opuszczając Wilno, opiekę nad mocno zmartwionymi siostrami zlecił swojemu sekretarzowi ks. Stanisławowi Czyżewskiemu. Szarytkom, które podjęły pracę w miejskiej fabryce, ks. Czyżewski stale odprawiał Mszę św.²³

Podczas internowania Księdza Arcybiskupa w Mariampolu, siostry zaopiekowały się jego mieszkaniem i służbą. Cały czas pozostawały w rezydencji, gdyż szczęśliwie, obok karmelitanek bosych, uniknęły aresztowania, co w marcu 1942 r. stało się udziałem innych sióstr habitowych w Wilnie²⁴. Były w stałym kontakcie z Arcypasterzem. Same lub przez inne osoby z wielkim poświęceniem zaopatrywały go w lekarstwa, środki opatrunkowe i inne potrzebne rzeczy. W Mariampolu kilkakrotnie odwiedzała Arcy-

¹⁷ A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, s. 426.

¹⁸ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 212.

¹⁹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 214.

²⁰ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

²¹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

²² S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 218, 325.

²³ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 221.

²⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 220.

biskupa s. Maria Nowak²⁵, która pełniła przy nim obowiązki pielęgniarki. W tej roli zastąpiła s. Joannę Sobieszek ze Zgromadzenia Sióstr św. Józefa od Cierpiących, która zachorowała niebawem po uwięzieniu Księdza Arcybiskupa i nie wróciła już do tej posługi²⁶.

W Mariampolu abp Jałbrzykowski przebywał dwa lata i cztery miesiące. W tym czasie Archidiecezją zarządzał administrator apostolski abp Mieczysław Rejns. Podczas bombardowania Wilna 23 marca 1942 r. został on ranny i znalazł się w szpitalu. Gdy dowiedział się o tym abp Jałbrzykowski ofiarował mu, ku wielkiemu niezadowoleniu sióstr szarytek, swój pokój sypialny w domu przy ul. Zamkowej²⁷. Nowy lokator nie korzystał jednak z posługi sióstr, stołował się na mieście, a Mszę św. sprawował w katedrze.

Z zamieszkaniem abpa Rejnysa wiąże się pewien incydent, związany z kurialnym winem mszalnym, którego zapas przechowywany był przy ul. Zamkowej. O jego istnieniu dowiedzieli się towarzyszący abpowi Rejnysowi księża litewscy i zażądali jego wydania. Siostry jednak, zorientowawszy się, że winu grozi zarekwirowanie, pod osłoną nocy w beczkach przewiozły je na plebanię bernardyńską i oddały pod opiekę ks. kanonikowi Janowi Kretowiczowi²⁸. Z tego powodu miały sporo przykrości od Litwinów.

W czasie walk o Wilno w latem 1944 r. siostry szarytki pozostały w mieście i z narażeniem życia strzegły rezydencji przed rabunkiem i pożarem, miasto bowiem w wielu miejscach płonęło. Kiedy ogniem zajęły się sąsiednie budynki, siostry uciekły się o pomoc do św. Agaty. Nie mając z nikąd pomocy rzuciły poświęcony chleb w kierunku ognia i pożar ustał²⁹.

5 sierpnia 1944 r., w święto Matki Bożej Śnieżnej, abp Jałbrzykowski powrócił z internowania do Wilna. Z zapałem zajął się sprawami Archidiecezji. W jesieni otworzył znowu seminarium duchowne. Te działania były uważnie śledzone przez władze sowieckie. 25 stycznia 1945 r. po porannej Mszy św. do rezydencji wkroczyli enkawudziści. Przeszukane zostały wszystkie pomieszczenia, łącznie z mieszkaniem sióstr i strychem. Z mieszkania zabrano min. kilka zeszytów osobistych pamiętników. Rewizja, która trwała do późnej nocy, zakończyła się aresztowaniem Arcypasterza. Opuszczając dom, Ksiądz Arcybiskup polecił siostrom pójść do kapli-

²⁵ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 230.

²⁶ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

²⁷ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 221.

²⁸ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 88, 229.

²⁹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 239-240.

cy i odmówić *Te Deum*, „żeby Bóg przyjął jego ofiarę”³⁰.

Abp Jałbrzykowski został osadzony w więzieniu przy ul. Ofiarnej. Ponieważ pozwolono przynosić mu jedzenie i opatrunki, codziennie odwiedzała go s. Helena Mańkowska, której towarzyszył ks. St. Czyżewski³¹. Do więzienia dostarczono materac, gdyż Arcybiskup nie mógł spać na betonowej podłodze. Z powodu stanu zdrowia bardzo źle znosił panujące w celi warunki. Po tygodniu władze zaproponowały siostrom, by jedna z nich zgodziła się pójść do więzienia dla pielęgnowania Arcybiskupa. Po radzie oddelegowano siostrę Marię Nowak. Następnego dnia samochód NKWD zabrał ją do więzienia³². Z pisemnej relacji s. Heleny Mańkowskiej wiemy, jak ciężkie były warunki, w których więziony był Arcybiskup Metropolita Wileński:

„Arcypasterz został umieszczony w podziemiu więziennym w małej celi nr 33 o jednym małym okienku z wybitymi szybami, które znajdowało się tak wysoko, że w żaden sposób nie można było zobaczyć, co dzieje się na ulicy (...) Cella była bardzo brudna, pokryta grubymi warstwami kurzu i wszelkiego rodzaju robactwem, a z tego najdokuczliwsze wszy odzieżowe. Nie było nawet niezbędnych sprzętów za wyjątkiem połamanego, bez nogi kojca, który się przewracał wraz z Arcypasterzem, a z którego mimo to korzystał, ponieważ nie chciał kłaść się na brudnej i wilgotnej podłodze. Cella zaś strasznie zimna, nie tylko nieopalana, ale nawet bez szyb, a zima była bardzo mroźna. Najstraszniejsze było to, że na wprost prawie celi znajdowała się ubikacja (...) W więzieniu nie miał ani chwili spokoju, bo w dzień wciąż zaglądali do okienek, albo wpadała z hałasem komisja pytając, czy nie ma jakiegoś żądania, a gdy o coś prosił, zawsze obiecywali, ale z wykonaniem się ociągali. W nocy natomiast o godz. 11 na kilka godzin zabierali na badania, po których Arcypasterz wracał bardzo zmęczony, z wypiekami na policzkach i dłuższy czas chodził po celi chcąc się uspokoić.

Chcieli zatruć Arcypasterza wpuszczając i rozpylając przez okienko judaszowskie jakiś płyn, który padając na podłogę pozostawiał białe plamy. Arcypasterz zaraz poczuł się bardzo źle, dostał strasznych bólów głowy, a odbijało się tak strasznie, że leżącego unosiło do góry - tak się męczył całą noc. Spostrzeżone plamy zostały natychmiast wytarte zimną wodą i to uratowało od całkowitego zatrucia. Od tego czasu Arcypasterz zaczął chorować na nerki, mocz się zatrzymywał, okropnie się zaziębił, dostał silnego

³⁰ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 242.

³¹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 242-243.

³² S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 243.

zapalenia stawów i wówczas przyprowadzili lekarza więziennego - kobietę, a ta widząc niebezpieczny stan, kazała postawić bańki, dać gorącej wody na okłady oraz zwrócić przybory do golenia. Otrzymał również łóżko, pozwolili odprawiać Mszę Świętą, którą odtąd odprawiał co dzień aż do końca pobytu w więzieniu”³³.

Siostry szarytki wraz z siostrami ze Zgromadzenia Sióstr Imienia Jezus, które po pożarze ich domu przy ul. Zamkowej 12, znalazły schronienie w rezydencji Arcybiskupa, gorąco modliły się o jego szczęśliwy powrót³⁴. Te modlitwy zostały wysłuchane. 20 lutego 1945 r. podpisano decyzję o zwolnieniu Arcybiskupa ze względu na stan zdrowia i potrzebę specjalnego leczenia. Odwieziono go do domu o godzinie drugiej w nocy 24 lutego 1945 r. Następnego dnia z więzienia wróciła s. Maria Nowak. Zdrowie Księdza Arcybiskupa było w opłakanym stanie - silne zapalenie stawów u nóg, osłabienie serca i ogólne osłabienie organizmu. Długi czas był zmuszony pozostać w łóżku³⁵.

Zwolnienie z więzienia nie oznaczało zakończenia śledztwa, pod koniec maja 1945 r. sformułowany został akt oskarżenia, w którym zarzucono Arcybiskupowi współpracę z podziemiem niepodległościowym i rządem w Londynie. Na tej podstawie 4 czerwca zarządzono jego deportację do Polski. W pierwszych dniach lipca w rezydencji pojawili się funkcjonariusze NKWD z nakazem opuszczenia Wilna w przeciągu trzech dni i wyjazdu do Polski³⁶. Na skutek sprzeciwu, termin przedłużono do 10 dni. Pełnomocnik ds. repatriacji przydzielił do dyspozycji Księdza Arcybiskupa cały wagon i zapewnił, że będzie mógł zabrać ze sobą wszystkie rzeczy, które uzna za potrzebne. Ich pakowaniem zajęły się siostry szarytki. One też w tym samym wagonie miały jechać do Polski. Siostry urządziły wagon wygodnie, przedzieliły kotarą na dwie części, do dyspozycji Arcypasterz i dla siebie. Ta szczególna troska była konieczna, gdyż Ksiądz Arcybiskup był tak obolały, że przy zejściu do samochodu musieli pomóc mu bracia doloryści, znosząc go po schodach w fotelu³⁷.

³³ T. Krahel, *Arcybiskup Romuald Jalbrzykowski w sowieckim więzieniu*, w: *W służbie Miłosierdzia* 6 (2005), s. 14.

³⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 245.

³⁵ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 245-246.

³⁶ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 247-248.

³⁷ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 249.

3. W Białymstoku: czas odbudowy i czas choroby

15 lipca 1945 r. abp Jałbrzykowski przybył do Białegostoku, razem z nim przyjechało 10 sióstr szarytek³⁸. Zamieszkał na plebanii parafii, gdzie dziekan Chodyko odstąpił mu trzy pokoje na piętrze i łazienkę oraz dwa pokoje i kuchnię dla dwóch sióstr szarytek. W Białymstoku bowiem, na prośbę Arcybiskupa, zostały siostry Helena Mańkowska i Maria Nowak oraz agregowana (afiliowana) do Zgromadzenia sekretarka Maria Rutkowska³⁹. Arcybiskup nie chciał być ciężarem dla parafii, poza tym, z racji na ścisłą dietę, której musiał przestrzegać, potrzebował pomocy doskonale znających jej dietetyczne wymagania sióstr szarytek.

Kilka dni po przyjeździe do Białegostoku, s. Helena Mańkowska samolotem, tzw. kukuruźnikiem, udała się do Warszawy i zawiozła siostrze wizytatorce prośbę Księdza Arcybiskupa. S. Eufemia Kakowska wyraziła zgodę, by w drodze wyjątku od reguł Zgromadzenia obie siostry wraz z panią Rutkowską podjęły posługę u Księdza Arcybiskupa. Przełożoną tej wspólnoty, niezależnej od Domu św. Marcina, została s. Mańkowska. Zajęła się ona prowadzeniem domu i kuchni oraz posługą na rzecz ubogich w Caritas. Obowiązki pielęgniarki wzięła na siebie s. Nowak, która także pojęła pracę w Caritas⁴⁰.

Niestety, także w Białymstoku abp Jałbrzykowski nie mógł czuć się spokojny. Władze komunistyczne, pod wpływem nacisków z Moskwy, dążyły do likwidacji administracji kościelnej w Białymstoku. Takie żądanie wysunęły we wrześniu 1950 r. Arcybiskup pozostał jednak na miejscu, choć w pewnym momencie był skłonny wyjechać, polecił nawet siostronom pakowanie rzeczy. Te zaproponowały, by zamieszkał w jednym z domów Zgromadzenia – w Ignacowie albo Otwocku⁴¹.

³⁸ Do Białegostoku wraz arcybiskupem R. Jałbrzykowskim przybyły następujące Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo: s. Franciszka Krzemińska, s. Pelagia Jadwiga Kulikiewicz, s. Maria Malinowska, s. Helena Mańkowska, s. Maria Nowak, s. Helena Podlas, s. Anna Ozon, s. Janina Petz, s. Zofia Sołowiej, s. Stanisława Wojtaszczyk. Dwie siostry s. Helena Mańkowska i s. Maria Nowak zatrzymały się w Białymstoku, gdzie na życzenie ks. abpa Romualda Jałbrzykowskiego założyły małą placówkę - dom do obsługi Ubogich. Pozostałe siostry 11 sierpnia 1945 r. siostra wizytatorka rozmieściła w różnych domach prowincji.

³⁹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 258. W Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo była praktyka „afiliacji”, której udzielano osobom zacnym i godnym zaufania. Maria Rutkowska została afiliowana do Zgromadzenia 24 czerwca 1938 r.

⁴⁰ Zob. A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, s. 516.

⁴¹ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 283.

Stan zdrowia Księdza Arcybiskupa wymagał ciągłej troski ze strony siostr. Pooperacyjna przetoka wymagała maksymalnej czystości i higieny. Dbała o to siostra Maria Nowak. Gdy Ksiądz Arcybiskup wyjeżdżał na kilka dni siostra Maria przygotowywała zwykle kilka gumowych worków, by zaoszczędzić mu kłopotów z ich zmienianiem. Z powodu dolegliwości związanych z przewodem pokarmowym i koniecznością zachowywania ścisłej diety, Arcybiskup niechętnie wyjeżdżał. Gdy udawał się do Warszawy w związku z zebraniem Konferencji Episkopatu, posiedzenia zwykle opuszczał wcześniej i wracał na noc do Białegostoku⁴². Jeśli musiał pozostać dłużej w Warszawie, zatrzymywał się u siostr szarytek w Domu św. Kazimierza na Tamce, gdzie czuł się jak u siebie w domu⁴³.

Stan zdrowia Arcybiskupa pogorszył się po powrocie z Łomży 20 lipca 1954 r. Poczuł się tak źle, że poprosił o wiatyk, którego udzielił mu bp Władysław Suszyński. Wezwany do Arcybiskupa prof. Marian Tulczyński bezpośrednio opiekę nad chorym zlecił doktorowi Andrzejowi Kalicińskiemu⁴⁴. On też przy pomocy s. Lucyny Lange, przełożonej Domu św. Marcina, robił Arcypasterzowi zastrzyki⁴⁵. W czasie choroby siostry opiekowały się nim dzień i noc⁴⁶. Gdy czuł się szczególnie niedobrze, s. Mańkowska spędzała przy nim całe noce, zaś w dzień zajmowała się kuchnią, skutkiem czego sama czuła się bardzo wyczerpana i osłabiona. W ciągu dnia przy chorym czuwała s. Maria Nowak⁴⁷. We wspomnienie św. Romualda 19 czerwca 1955 r. o godz. 12. w południe Arcybiskup zmarł. S. Helena Mańkowska zamknęła mu oczy. Wówczas – jak wspomina ks. Czyżewski – oblicze jego rozjaśniło i wrócił pogodny, spokojny wyraz twarzy⁴⁸.

Abp Jałbrzykowski został pochowany w kaplicy Matki Bożej Miłosierdzia, której był wielkim czcicielem. Po jego śmierci, 19 czerwca 1955 r., placówka Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy rezydencji Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego została zamknięta. Siostry wyjechały do Warszawy, a s. Helena Mańkowska została przełożoną na Kamionku i na Tamce⁴⁹. Zmarła 23 stycznia 1972 r. i została pochowana na Powąz-

⁴² S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 187-188.

⁴³ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 188.

⁴⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 327.

⁴⁵ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 328.

⁴⁶ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 330.

⁴⁷ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 323.

⁴⁸ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 331.

⁴⁹ S. Helena Mańkowska po wyjeździe z Białegostoku pełniła funkcję siostry służebnej (siostry przełożonej) w Warszawie na Kamionku w latach 1956-1960 i 1963-1969 oraz w domu

kach „w sąsiedztwie śp. Marysieńki Rutkowskiej⁵⁰ - jak czytamy w kronice zakonnej - tak bardzo oddanej s. Helenie”. S. Maria Nowak zmarła 8 października 1993 r. w Chylicach w Domu św. Ludwiki⁵¹.

Gwoli podsumowania warto przytoczyć charakterystykę tej pięknej, opartej na wzajemnym szacunku, życzliwości i poświęceniu historii, którą pozostawił jej naoczny świadek i współuczestnik – ks. Stanisław Czyżewski. Jest to opis więzi kształtowanej krzyżem ciężkiej choroby, poniewierką i prześladowaniem, na którą nałożył się tragiczny los Narodu, doświadczono wojną i zniewoleniem w „ludowej” Ojczyźnie:

„Stosunek Księdza Arcybiskupa do sióstr domowych był nacechowany prostotą i odznaczał się Bożą atmosferą. Nie było poufałości, ale na każdym kroku odczuwało się wzajemną miłość i szacunek. Siostry zwykle nazywały Księdza Arcybiskupa ojczulkiem, czym dawały wyraz swego przywiązania i miłości. Nastrój w domu był naprawdę rodzinny. Mile wspomynam te chwile choroby Arcypasterza, gdy siostry wieczorami lub też w niedzielę po południu, gdy chory czuł się lepiej, przychodziły wszystkie do jego pokoju na wspólną rekreację⁵².

„Gdy ksiądz Arcybiskup wracał po dłuższej nieobecności do domu, gdzie go zawsze z niecierpliwością oczekiwano, wypijał szklanek herbaty, dopytując się przy tym, co działo się w tym czasie w domu. Nie zaniedbywał prawie nigdy przywieźć swoim siostrom jakiś drobny upominek, nazywając go „chlebem zającowym”⁵³.

„Naturalnie w ciągu tych 14 lat wspólnego i tak bliskiego współżycia musiały zdarzyć się chwile pewnych nieporozumień wynikające z powodu osądzania czy to pewnych spraw natury polityczno-kościelnej, czy też z punktu patrzenia na postępowanie ludzi nie zawsze zgodne z myślą Kościoła. Siostry na te wypadki reagowały szybko i nieraz zbyt krańcowo, choćby np. przy likwidowaniu „Caritas”, uwięzieniu księży biskupów, wrogich posunięć władz państwowych w stosunku do Kościoła. Na orzeczenia sióstr, nieraz zbyt mocne, Arcypasterz nigdy się nie gniewał, nie unosił,

provincialnym na Tamce w latach 1960-1963.

⁵⁰ Maria Rutkowska razem z s. Heleną Mańkowską wyjechała do Warszawy i prawdopodobnie przez resztę życia przebywała przy Zgromadzeniu. Zmarła 21 stycznia 1965 r.

⁵¹ Po wyjeździe z Białegostoku s. Maria Nowak pracowała w Warszawie na Kamionku (1956-1957), w Ignacowie (1957-1959), w Warszawie na Solcu (1959-1964), w domu parafialnym w Łomży (1964-1966), w Domu św. Kazimierza w Paryżu (1966-1969), w Warszawie na Tamce (1969), w Ciechocinku (1969-1977), w Chylicach (1977-1993).

⁵² S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

⁵³ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 323.

lecz usiłował wytłumaczyć, a gdy i to było nieraz bardzo trudne – gdyż chodziło o jawną złą wolę ludzi, wówczas odzywał się: „Zostawmy tę sprawę Panu Bogu”, i tym kończył wszelką dyskusję⁵⁴.

Ks. W. Meysztowicz pisał, że wielkość abpa Romualda Jałbrzykowskiego była niepospolita, a najbardziej się okazała w ostatnich latach życia, w trudzie i świadectwie czasu wojny, okupacji i pod rządami komunistów. Jego pamięci towarzyszy do dziś opinia świętości⁵⁵. Ta wielka postać, znana i zarazem nieodkryta, ciągle zasługuje na uwagę, podobnie jak pełna pokory i heroizmu postawa Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, które w tych najtrudniejszych latach towarzyszyły Arcybiskupowi Metropolicie Wileńskiemu. Kto wie, jak potoczyłyby się losy Arcypasterza, gdyby nie cechujący je duch miłosierdzia świadczony czynem, wyniesiony ze szkoły św. Wincentego a Paulo i św. Ludwika de Marillac, którym on sam żył i tak wysoko cenił.

Streszczenie

Artykuł traktuje o życiu abpa Romualda Jałbrzykowskiego, a dokładnie ostatnie 14 lat jego życia, z którym związane były Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo. Zwrócono uwagę na trudne czasy II wojny światowej, kiedy Arcybiskup był biskupem wileńskim i rezydował w Wilnie i czasy powojenne, kiedy został wygnany i zamieszkał w Białymstoku. W radościach, w kłopotach, w chorobie zawsze były przy Arcybiskupie Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo.

Słowa kluczowe: *Arcybiskup Jałbrzykowski, miłosierdzie, II wojna światowa.*

⁵⁴ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 322.

⁵⁵ W. Meysztowicz, *Gawędy o czasach i ludziach*, s. 205, 213.

The service of the Sisters of Mercy of Saint Vincent a Paulo for the Archbishop Romuald Jałbrzykowski in Vilnius and Bialystok (1940-1955)*

Abstract

The article deals with the life of Archbishop Romuald Jałbrzykowski, specifically the last 14 years of his life, as well as the Sisters of Mercy of Saint Vincent a Paulo. Attention was drawn to the difficult times of World War II, when the Archbishop was a Vilnius bishop and resided in Vilnius and the post-war period, when he was exiled and settled in Bialystok. In joy, in trouble, in sickness they were always with the Archbishop of the Sisters of Mercy of Saint Vincent a Paulo.

Key words: *Archbishop Jałbrzykowski, mercy, World War II.*

KS. PAWEŁ NOCKO

WYBRANE ZAGADNIENIA Z TEOLOGII PREZBITERATU

Treść: 1. Istota posłannictwa (ministerium) prezbiterów w Kościele, 2. Prezbiterzy w relacji do Chrystusa, 3. Prezbiterzy w relacji do Kościoła, 4. Prezbiterzy w relacji do biskupa diecezjalnego, Podsumowanie.

W Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus obdarzył Apostołów szczególnym posłannictwem – czynienie tego, co On uczynił. Kapłaństwo ustanowione przez Zbawiciela jest darem dla Kościoła i świata. Ci, którzy przyjmują święcenia prezbiteratu są w Kościele i dla Kościoła narzędziem działania Chrystusa.

Z woli Chrystusa i na mocy dyscypliny Kościoła prezbiterzy realizują swoje *ministerium* w sposób zwyczajny w Kościele partykularnym, któremu przewodzi biskup diecezjalny. On we współpracy z prezbiterami, tworzącymi prezbiterium diecezjalne, realizuje służebne kapłaństwo spełniając potrójne zadanie: głoszenie Dobrej Nowiny, uświęcanie wiernych przez sprawowanie sakramentów oraz kierowanie wspólnotą na drogach ku zbawieniu. Prezbiterzy pełnią *munus sanctificandi* w ścisłej łączności i zależności od biskupa Kościoła partykularnego oraz w braterskim kolegium prezbiterów. Ich posługa realizowana jest szczególnie w parafii przez wzajemną współpracę kapłańską pod kierunkiem proboszcza oraz przy ściśle określonym udziale wiernych świeckich.

Posługa prezbiterów ma charakter relacyjny. Ze swej istoty i natury jest realizacją jedyne kapłaństwa Chrystusa przez sakramentalne utożsamie-

Ks. dr Paweł Nocko – (ur. 1986) doktor teologii (liturgika). W latach 2012-2016 odbył studia specjalistyczne z liturgiki na Wydziale Teologii KUL, zakończone obroną pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Czesława Krakowiaka: „*Munus sanctificandi* prezbiterów w Kościele partykularnym w świetle liturgii i nauczania Kościoła po Soborze Watykańskim II”. Od października 2016 podjął wykłady z liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży.

nie się z Nim. Wyświęceni szafarze posługują *in persona Christi Capitis*, zostając w ścisłym związku z Kościołem powszechnym i z biskupem, który sprawuje pieczę nad powierzoną mu wspólnotą.

1. Istota posłannictwa (*ministerium*) prezbiterów w Kościele

Bóg, od początku istnienia świata i człowieka, nie przestawał się nimi opiekować. Stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27), obdarzył go godnością osoby i pomaga mu się rozwijać, obdarzając go nieustannie swoją łaską. Wyrazem miłości i troski Boga o człowieka jest fakt, iż ochrzczeni stają się ludem kapłańskim przeznaczonym Bogu (por. 1 P 2, 9). W ten wielki plan miłości Boga, w którym uczynił On ludzi swoim ludem, wpisuje się prawda o Bożej opiece nad wybranymi. Najwyższym wyrazem tej opieki, a jednocześnie najważniejszym dowodem miłości, jest posłanie swojego Syna Jezusa Chrystusa – Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Jako Sługa Boga przeszedł On przez ziemię, dobrze wszystkim czyniąc, i pozostał z nami po wszystkie dni, aż do skończenia świata.

Dla kształtowania ludu kapłańskiego Bóg ustanawia dla swego ludu - sługi swojego Syna, których napełnia mocą Ducha Świętego (OŚ nr 131). Różne rodzaje posług, ustanowione już w czasach Starego Przymierza¹, mają swoją kulminację w posłudze Chrystusa – Kapłana i Sługi, który złożył na krzyżu Ofiarę ze swojego życia. Mistrz z Nazaretu przekazał uczestnictwo w swoim posłannictwie ustanowionym przez siebie dwunastu Apostołom. Ci zaś otrzymali od Boga współpracowników, by pomagali im w dziele głoszenia Dobrej Nowiny (por. OŚ nr 131). Wołą Chrystusa było, aby Jego jedyne kapłaństwo, którego nikt i nic nie jest w stanie przewyżżyć, trwało w czasie Kościoła. Postanowił więc sam dopuścić ludzi do udziału w swojej zbawczej misji. Nowy Testament podkreśla jedyność kapłaństwa Jezusa Chrystusa (por. Hbr 7, 27). W tym świetle kapłaństwo w Kościele jest uczestnictwem w misji i namaszczeniu Chrystusa Kapłana.

¹ Obrzędy święceń wspominają ustanowienie mężów niższych stopniem i godnością, którzy służyli pomocą Mojżeszowi i Aaronowi, tzw. siedemdziesięciu mężów – pomocników Mojżesza do kierowania ludem. Wspomina się ponadto o wylaniu łaski na synów Aarona, którzy stali się kapłanami dla składania Bogu ofiar. Por. *Pontyfikał Rzymski. Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Wydanie drugie wzorcowe*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999 (OŚ) nr 131; D. KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, „Roczniki Teologiczne” (RT) 49 (2002), z. 8, s. 132.

Zbawiciel chciał, aby nowy lud, który ustanowił, miał hierarchiczną strukturę. Wybrał więc spośród uczniów przewodników ludu i zlecił im misję budowania i rozwijania Królestwa Bożego na ziemi. Apostołowie otrzymali *sacra potestas*, by mogli skutecznie wypełniać powierzone im zadanie. Owa święta władza jest duchowa, różna od politycznej i swoją moc czerpie z udziału w konsekracji-namaszczeniu Jezusa. Zakres posługi Apostołów był wielki, choć działali przede wszystkim głosząc Dobrą Nowinę, kierując gminami chrześcijańskimi oraz pełniąc kult uświęcania². Wybór przez Chrystusa grona Dwunastu miał na celu ustanowienie sług, którzy będą mieli władzę składania Ofiary i odpuszczania grzechów. Tę władzę Zbawiciel przekazał przez Apostołów biskupom, którym dał udział w swoim namaszczeniu i posłannictwie. To zadanie jest następnie przekazywane prezbiterom w stopniu podporządkowanym posłudze biskupiej (por. PO 2). Urząd apostołowski nie skończył się więc z chwilą ich śmierci. Władzę, którą otrzymali od Zbawiciela, przekazali swoim następcom - biskupom i ich współpracownikom prezbiterom³. Zbawiciel, kierując się dobrem Kościoła, ustanowił różne stopnie sług, by mogli we właściwy sobie sposób kształtować kapłański lud Nowego Przymierza (por. OŚ nr 131)⁴. „Każdą posługą kapłańską uczestniczy w uniwersalnym zasięgu misji powierzonej przez Chrystusa Apostołom”⁵. Chrystus, kierując się nieskończoną miłością do Kościoła, wybiera ludzi, których w sakramencie święceń obdarowuje łaską udziału w swoim kapłaństwie. Daje wyświęconym prezbiterom władzę odnawiania Ofiary krzyża, przez którą On odkupił ludzi i to oni w Jego imieniu przygotowują i sprawują dla ochrzczonych ucztę paschalną. Prezbiterzy, uczestnicząc w tej łasce Chrystusa, otaczają w Jego imieniu lud miłością, karmią go słowem i umacniają sakramentami. Starając się upodobnić do Chrystusa, całe swoje życie składają w ofierze Bogu, by całkowicie poświęcić się zbawieniu ludzi i składać Bogu świadectwo wiary oraz miłości (por. OŚ nr 343).

W nieprzerwanej sukcesji od Apostołów, wieczne i jedyne kapłaństwo Chrystusa trwa w kapłaństwie urzędowym, czyli hierarchicznym. Kapłań-

² Por. SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologii Katolickiej” (RTK) 19 (1972), z. 6, s. 36-39.

³ Tamże, s. 39.

⁴ KWIATKOWSKI, *Święcenia prezbiterów w Pontyfikacie Rzymskim z 1990 roku*, s. 132.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołowska Pastores dabo vobis*, w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2006, t. I 1979 – 1995 (PDV), nr 18.

stwo to jest służebne i jako takie jest uczestnictwem w kapłaństwie Jezusa Chrystusa⁶. Jest udzielane przez sakrament święceń, przez który prezbiterzy otrzymują namaszczenie Duchem Świętym i zostają naznaczeni przez *character sacerdotalis* szczególnym znamieniem, mocą którego tak upodabniają się do Chrystusa, iż mogą działać *in persona Christi Capitis* (por. LG 10, PO 2). Przez sakrament święceń w stopniu prezbiteratu w Kościele są ustanawiani „słudzy Chrystusa i szafarze Bożych misterii” (OŚ s. 5). Dar Ducha Świętego, który wyciska znamię na przyjmujących święcenia, sprawia, że prezbiterzy we właściwy sobie sposób są upodobnieni do Chrystusa (por. OŚ nr 6). Do natury kapłaństwa służebnego należy jego trynitarny charakter, który tożsamość prezbitera ukazuje jako tożsamość relacyjną. Chodzi więc o więź wyświęconego szafarza z trzema Osobami Trójcy Świętej⁷.

Powołanie i posługa prezbiterów w Kościele, polegająca na uobecnianiu Chrystusa, pochodzą od samego Boga. On jest Uświęcicielem oraz źródłem świętości i wybiera pomocników, którzy będą sługami uświęcenia (por. PO 5) a Bóg będzie przez nich kierował swoim ludem⁸. Sakramentu święceń, przez który „niektórzy chrześcijanie zostają ustanowieni świętymi szafarzami w imię Chrystusa i otrzymują dar Ducha Świętego, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą” (OŚ nr 1), udziela sam Bóg przez posługę biskupa (por. PO 5). Przez nałożenie rąk i modlitwę święceń prezbiterzy otrzymują dar Ducha Świętego, który uzdalnia ich do pełnienia urzędu posługiwania (por. OŚ nr 112). Gest ten, w połączeniu z modlitwą święceń, nie jest jedynie aktem jurydycznym, na mocy którego przekazuje się komuś jakieś zadania czy wytyczne do podjęcia pracy, lecz jest rzeczywistym działaniem Boga, który obdarowuje przyjmującego święcenia darem Ducha Świętego. On daje władzę i łaskę przez sakramentalne pośrednictwo biskupa⁹. Wyświęceni na prezbiterów uczestniczą w szczególny sposób w kapłaństwie Chrystusa, a w sprawowaniu świętych czynności w liturgii

⁶ PDV nr 11.

⁷ S. CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, RT 49 (2002), z. 8, s. 18.

⁸ Kolekta Mszy obrzędowej przy udzielaniu święceń prezbiteratu wskazuje, że Bóg wybiera do tego stanu, włącza w *ordo presbyterorum* i obdarza misją kierowania ludem. Stąd Kościół prosi Boga, który przez prezbiterów kieruje swoim ludem, aby ci, których On wybrał wytrwale pełnili Jego wolę, a przez swą posługę i życie pomnażali Jego chwałę w Chrystusie. OŚ nr 343; KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 127.

⁹ KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 130.

działają jako słudzy Chrystusa. Przez nich w mocy Ducha Świętego Chrystus wykonuje w liturgii swoją misję kapłańską (por. PO 5). *Character sacramentalis*, którym naznaczeni są prezbiterzy w sakramencie święceń, jest pieczęcią Ducha Świętego. Sprawia on, że stają się na zawsze sługami Chrystusa i Kościoła. Pieczęć ta pozwala mieć pewność, że w swojej posłudze nigdy nie utracą obecności i skuteczności łaski Ducha Świętego¹⁰.

Łaska sakramentu święceń powinna być widziana w kontekście miłosierdzia, czyli jako niezasłużony i darmowy dar, którym są obdarowani prezbiterzy. Nie mają wpływu na ten dar jakiegokolwiek zasługi czy osobiste predyspozycje oraz szczególne zdolności prezbiterów. Darmowość łaski wskazuje ponadto, iż nikt sam sobie nie może jej udzielić. Prezbiterzy są więc z natury sługami łaski. Jedynym źródłem łaski jest sam Chrystus. Świadczy o tym fakt, iż prezbiterat jest sakramentem, a istota posługi kapłańskiej, która ma istotowo walor sakramentalny, polega na tym, iż prezbiterzy nie działają swoją mocą, gdyż wszystko co czynią, czynią mocą Boga. Dokonują i udzielają tego, czego sami z siebie dokonywać nie mogą (por. KKK 875)¹¹. Darmowość łaski podkreśla również fakt, że prezbiterzy są także darem dla samego Kościoła, dla wspólnoty ludzi wierzących¹². Żadna wspólnota nie ma takiej władzy, dzięki której mogłaby sobie ustanowić prezbitera – szafarza wyposażonego we władzę święceń¹³.

Prezbiterzy, by móc owocnie i skutecznie posługiwać, zostali mocą sakramentu święceń wyposażeni przez Boga w odpowiednie charyzmaty i przy pomocy łaski Bożej wypełniają swoje posłannictwo, które jest darem Bożym (por. OŚ nr 140)¹⁴. Istotą posłannictwa prezbiterów jest wytrwałe pełnienie woli Boga, który przez nich kieruje swoim ludem. Ich podstawowym zadaniem jest takie życie i sprawowanie posługi w świecie, przez

¹⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów Presbyterorum ordinis*, Poznań 2002 (DPP) nr 9.

¹¹ KONGREGACJA ds. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Poznań 1999 (KGS), s. 33.

¹² KWIAŃKOWSKI, *Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku*, s. 133.

¹³ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Poznań 2003, nr 29.

¹⁴ Uposażenie do owocnego i skutecznego sprawowania posługi przez prezbiterów podkreśla własne *Hanc igitur* z Kanonu Rzymskiego przeznaczone na Mszę św. z obrzędem sakramentu święceń prezbiterów: „Boże przyjmij łaskawie tę Ofiarę od nas, sług Twoich, i całego ludu Twego. Składamy ją także za naszych braci, którzy zostali wyświęceni na prezbiterów. Zachowaj w nich swoje dary, aby z Twoją pomocą skutecznie spełniali posłannictwo, które otrzymali od Ciebie”. OŚ nr 140.

które pomnaża się chwała Boża w Chrystusie (por. OŚ nr 343)¹⁵. Pełnią oni swoją misję wobec ludu Bożego jako upodobnieni do Chrystusa. Konsekracja sakramentalna, będąca skutkiem sakramentu święceń, każe widzieć prezbiterów w odniesieniu do wspólnoty Kościoła jako specyficznych uczestników *tria munera* Chrystusa - Głowy i Pasterza Kościoła¹⁶. Wypełnianie Chrystusowej władzy uświęcania, nauczania i pasterzowania ma wymiar służebny. Prezbiterzy, będąc sługami Chrystusa, są żywymi znakami miłości Boga do ludzi oraz apostołami miłosierdzia. Służba ta polega na darmowym i bezinteresownym udzielaniu łaski Boga. Łaska jest bowiem, ze swej natury, darem jaki każdy otrzymuje, nie zaś czyjąś własnością, tym bardziej prezbitera¹⁷.

Tożsamość i posłannictwo prezbitera w Kościele, opierające się na nauce wpływającej z katolickiej tradycji, streszcza się w jego zadaniach jako głosiciela słowa, szafarza sakramentów i przewodnika powierzonej mu wspólnoty chrześcijańskiej¹⁸. Do istoty posługiwania wyświęconych szafarzy należy zarówno władza głoszenia słowa, jak również posługa uświęcania i sprawowania sakramentów. Posługa słowa powinna poprzedzać posługę sakramentalną, bowiem sakramenty są sakramentami wiary (por. PO 4)¹⁹. Posługa prezbiterów polega na dziele głoszenia Ewangelii (*munus docendi*), wypełnianiu posługi sakramentalnej (*munus sanctificandi*) oraz przewodzeniu wiernym (*munus pascendi/regendi*). Przepowiadanie, które ma na celu ciągłą formację wiernych, powinno prowadzić do sakramentów. To zaś domaga się akceptacji wiary i zasad moralnych²⁰. Prezbiterzy są przede wszystkim głosicielami słowa Bożego. Są konsekrowani i posłani by głosić wierzącym Dobrą Nowinę o zbawieniu, pobudzając ich do posłuszeństwa wiary. Zadanie głoszenia Ewangelii polega na prowadzeniu wierzących do głębszego i lepszego rozumienia tajemnicy Boga objawionej w Chrystusie, które będzie polegało na prawdziwym i rzeczywistym uczestnictwie w tej

¹⁵ Przesłanie to zawiera kolekta z *Mszy przy udzielaniu święceń prezbiteratu*: „Panie, nasz Boże, Ty przez kapłanów kierujesz swoim ludem. Spraw, aby ci diakoni Kościoła, których dzisiaj wybierasz do stanu prezbiteratu, wytrwale pełnili Twoją wolę, a przez swą posługę i życie pomnażali Twoją chwałę w Chrystusie”. OŚ nr 343.

¹⁶ DPP nr 8.

¹⁷ KGS s. 33.

¹⁸ Tamże s. 5.

¹⁹ CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, s. 18.

²⁰ KGS s. 12.

tajemnicy²¹. Zadanie głoszenia i autorytatywnego wyjaśniania słowa Bożego prezbiterzy otrzymali w darze święceń od Ducha Świętego²². Są oni „wobec świata sługami i świadkami Bożej miłości i prawdy oraz wiernymi szafarzami pojednania; prawdziwymi pasterzami, którzy karmią wiernych żywym Chlebem i słowem życia” (OŚ nr 143). Liturgia święceń prezbiterów wskazuje, że ich posłannictwo dotyka spraw, które odnoszą się do Boga, aby składać dary i ofiary za grzechy oraz poświęcać lud chrześcijański, służąc Bogu i wiernym (por. PO 3; OŚ nr 133, 343)²³. Treść modlitwy nad darami z formularza *Msza przy udzielaniu święceń prezbiteratu* wyraźnie podkreśla, że *ministerium* prezbiterów opiera się głównie na sprawowaniu Eucharystii i innych sakramentów. Posługa poświęcania jest zaś źródłem łaski dla służenia ludziom i budowania Kościoła²⁴.

Z perspektywy pastoralnej wydaje się, iż posługa przepowiadania zajmuje pierwsze miejsce w porządku działania prezbiterów. Jednak z punktu widzenia zamierzeń i celu posłannictwa wyświęconych szafarzy, pierwsze miejsce należy do posługi poświęcania, zwłaszcza sprawowania Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania. Istotna jest jednak harmonia obu tych zadań, gdyż tylko w taki sposób można zapewnić integralność posługi pastoralnej prezbiterów i dzieła ewangelizacji, do którego są posłani²⁵.

Prezbiterzy, mocą przyjętego sakramentu święceń, który kończy się pocałunkiem pokoju otrzymanym od biskupa i innych prezbiterów, jako słudzy Chrystusa stają się równocześnie Jego przyjaciółmi. Chrystus, który w sakramencie święceń zaprasza ich do szczególnej relacji i daje poznać swoje czyny, obdarowuje przyjaźnią, która równa się czynom wskazanym i nakazanym przez Niego²⁶. Odpowiedzią na tę szczególną relację powinna być ciągła jed-

²¹ PDV nr 26.

²² DPP nr 10.

²³ Modlitwa przy namaszczeniu dłoni: „Nasz Pan, Jezus Chrystus, którego Ojciec namaścił Duchem Świętym i mocą, niech cię strzeże, abyś poświęcał lud chrześcijański i składał Bogu Ofiarę” OŚ nr 133; Modlitwa nad darami z *Mszy przy udzielaniu święceń prezbiteratu*: „Wszechmogący Boże, Ty powołałeś kapłanów do służenia Twoim ołtarzom i Twojemu ludowi. Spraw przez łaskę płynącą z tej Ofiary, aby ich służba podobała się Tobie i przynosiła Kościołowi trwałe owoce” OŚ nr 343.

²⁴ „Wszechmogący Boże, Ty powołałeś kapłanów do służenia Twoim ołtarzom i Twojemu ludowi. Spraw przez łaskę płynącą z tej Ofiary, aby ich służba podobała się Tobie i przynosiła trwałe owoce”. OŚ nr 343; KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 127.

²⁵ KGS s. 12.

²⁶ Podkreśla to responsorium, które można śpiewać w czasie obrzędu święceń przy przekazaniu pocałunku pokoju: „Już was nie nazywam sługami, ale przyjaciółmi moimi, bo poznali-

ność w ścisłej więzi prezbiterów z Chrystusem (por. OŚ nr 124)²⁷. Gotowość do służby, będąca istotą posługi kapłańskiej, domaga się od nich odpowiedniej postawy moralnej²⁸. Ważne znaczenie ma osobiste życie wewnętrzne i duchowość prezbiterów. „Przede wszystkim sam kapłan powinien rozwijać wielką osobistą zażyłość ze słowem Bożym. [...] Powinien być pierwszym wierzącym w słowo, w pełni świadomym, że słowa jego posługi nie są jego, lecz należą do Tego, który go posłał. Nie jest on panem słowa: jest jego sługą. Nie jest jedynym posiadaczem tego słowa: jest dłużnikiem Ludu Bożego. [...] Głosi słowo jako sługa, uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła”²⁹. Osobisty kontakt ze słowem Bożym jest integralnym elementem wypełniania i przeżywania posługi prezbiterów. Słowo Boże kształtuje bowiem we właściwy sposób serce dobrego pasterza – szafarza słowa³⁰.

Prezbiter na wzór Chrystusa jest *sacerdos et hostia*. Jako sługa jest wezwany do tego, by stawał się *hostia*, czyli by miał takie same dążenia, jak Chrystus. Istotną rolę w dziele ewangelizacji stanowi więź między kapłaństwem i żertwą, czyli między kapłaństwem i Eucharystią. Prezbiterzy jako słudzy Eucharystii powinni szukać mocnego oparcia w Chrystusie oraz pozwolić Mu działać w nich i przez nich³¹. Wypływa z tej prawdy imperatyw medytacji nad dokonywanymi czynami, naśladowanie ich i życie zgodnie ze sprawowanymi tajemnicami Chrystusa (por. OŚ nr 135)³². Niepodważalne pierwszeństwo przed wszelkimi czynnościami i wysiłkami duszpasterskimi ma obowiązek troski o własną duchowość. Chodzi tu o adorację, o rozmowę z Chrystusem w Najświętszym Sakramencie Ołtarza. Prezbiter, podejmując różne formy posługi pastoralnej, zawsze powinien o tym

ście wszystko, co pośród was uczyniłem. Weźmijcie Ducha Świętego Poczyciela. Którego pośle wam Ojciec. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazałem” oraz antyfona do psalmu 100: „Przyjaciel czyni, co Bóg nakazuje” OŚ nr 137.

²⁷ Wiąż z Chrystusem wynika z przyrzeczeń składanych przez przyjmujących święcenia prezbiteratu w czasie obrzędu święceń: „Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który samego siebie złożył Ojcu za nas nieskalaną Ofiarę [...]” OŚ nr 124.

²⁸ KGS s. 33.

²⁹ PDV nr 26.

³⁰ BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2010, nr 78.

³¹ KGS s. 33-34; JAN PAWEŁ II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2000, nr 8.

³² Wskazuje na to Modlitwa przy wręczaniu przez biskupa nowo wyświęconym chleba na patenie oraz wina z wodą w kielichu: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladowaj to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża” OŚ nr 135.

pierwszeństwie pamiętać i jego przestrzegać³³. Troska ta odgrywa istotną rolę w posłudze prezbiterów i zajmuje pierwszorzędne miejsce. Nie wolno im zaniedbywać spraw kształtowania własnej duchowości, nawet za cenę zaangażowania się w działalność duszpasterską. Prezbiterzy, którzy przyjęli sakrament święceń w czasie Eucharystii, są powołani do nieustannego jej odnawiania w sposób bezkrwawy i sakramentalny³⁴. W tym kontekście troska o własną duchowość wydaje się być najważniejszym przedsięwzięciem pastoralnym. Na porażkę są skazane te działania i zamierzenia prezbiterów, które nie są oparte na pierwszeństwie duchowości i kultu Bożego³⁵. Pomocą dla życia duchowego prezbiterów są liturgia, modlitwa osobista i styl życia oraz praktykowanie cnót chrześcijańskich. To wszystko przyczynia się do owocności posługi kapłańskiej. Upodobnienie prezbitera do Chrystusa domaga się codziennego pielęgnowania służby Kościołowi. Konieczne jest, by w życiu osobistym wyświęconych szafarzy nigdy nie zabrakło codziennej Eucharystii, poprzedzonej odpowiednim przygotowaniem i zakończonej dziękczynieniem. W trosce o własną duchowość i pobożność potrzeba częstej spowiedzi oraz kierownictwa duchowego, gorliwej celebracji Liturgii godzin, rachunku sumienia, rozmyślenia, lektury duchowej, chwil milczenia i dialogu z Bogiem, szczególnie w czasie rekolekcji i dni skupienia, cennych form pobożności maryjnej, zwłaszcza różańca, następnie Drogi krzyżowej, innych praktyk pobożnych, owocnej lektury hagiograficznej. Wszystkie te cenne środki, które w niemałym stopniu mają wpływ na wzrost życia duchowego, są dla prezbiterów pomocą w pielęgnowaniu przyjaźni z Chrystusem i owocności ich posługi³⁶.

Posłannictwo prezbiterów jest istotowo związane z uobecnianiem Jezusa Chrystusa wśród ludzi. Mają być oni pasterzami, których posługa wypełnia się w postawie służby na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, „aby Mu służyło, lecz aby służyć” (Mt 20, 28). Prezbiterzy w pierwszym rzędzie służą Chrystusowi i dlatego w sposób konieczny powinni ofiarnie posługiwać Kościołowi przez bezwarunkowe oddanie się jego misji wobec świata i ludzi³⁷. W świetle teologii posługiwanie prezbiterów opiera się na potrójnej relacji: do Chrystusa, do Kościoła oraz do biskupa diecezjalnego.

³³ Por. KONGREGACJA ds. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002 (KPP), s. 20-21.

³⁴ DPP nr 49.

³⁵ KPP s. 21.

³⁶ DPP nr 50.

³⁷ KGS s. 33.

2. Prezbiterzy w relacji do Chrystusa

Mocą sakramentu święceń prezbiterzy są upodobnieni do Chrystusa Kapłana, Głowy i Pasterza Kościoła. Wraz z tym upodobnieniem otrzymują w darze władzę duchową, która polega na uczestnictwie we władzy Chrystusa, który mocą Ducha Świętego kieruje założonym przez siebie Kościołem. Przez święcenia prezbiterzy stają się żywymi narzędziami Chrystusa (por. PO 12)³⁸. Mają udział w Jego konsekracji i misji. Ich uczestnictwo jest specyficzne, bowiem oprócz uprawnień i obowiązków wynikających z chrztu, otrzymują w sakramencie święceń władzę działania w osobie Chrystusa – Głowy. Swoje posługiwanie spełniają w taki sposób, że można powiedzieć, iż działają nie oni sami, ale przez nich i przy ich pomocy działa sam Jezus Chrystus³⁹. W sakramencie święceń dochodzi do swoistej wymiany, w której przyjmujący święcenia oddaje siebie Chrystusowi, stając się Jego własnością, by Ten mógł przez niego dokonywać swojego dzieła zbawczego⁴⁰. Każdy prezbiter „w swoisty sposób wyobraża osobę samego Chrystusa, obdarzony jest też szczególną łaską, aby służąc powierzonym sobie ludziom i całemu Ludowi Bożemu, mógł łatwiej dążyć do doskonałości Tego, którego reprezentuje, i aby słabość ludzkiego ciała była uleczona świętością Tego, który stał się dla nas Najwyższym Kapłanem” (PO 12)⁴¹. Przez sakrament święceń powstaje między prezbiterami a Chrystusem szczególny związek ontologiczny. Polega on na tym, że prezbiterzy jako żywe narzędzia Dobrego Pasterza, jednocześnie w sposób świadomy, wolny i odpowiedzialny, angażują siebie w misję Chrystusa i Kościoła. Relacja z Chrystusem, która angażuje całą osobę prezbitera – rozum, uczucia, predyspozycje moralne i duchowe, opiera się także na związku z Kościołem, na woli świadomego czynienia tego, co chce i czyni Kościół⁴².

Sakramentalne działanie Ducha Świętego rodzi swoistą tożsamość pre-

³⁸ PDV nr 20; A. CHAPELLE, *Posługa przewodniczenia*, w: *Eucharystia*. Kolekcja Communio 1, red. P. Góralczyk, Poznań-Warszawa, Pallottinum 1986, s. 279-280.

³⁹ Por. SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 42-44.

⁴⁰ BENEDYKT XVI, *Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi*, „L'Osservatore Romano” 30/2009 nr 6, s. 19; BRAMORSKI, *Kapłaństwo jak dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, w: „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 63; Por. P. NOCKO, *Tożsamość prezbitera w wybranych homiliach Benedykta XVI*, w: „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” (RLH) 4 (2013), s. 141-144.

⁴¹ PDV nr 21.

⁴² Por. PDV nr 11; 25.

zbitera. Jego obecność w samym akcie święceń jest bardzo istotna. Obdarowuje On przyjmujących święcenia godnością prezbiteratu oraz odnawia w nich ducha świętości (por. OŚ nr 132). Sprawia, że prezbiterzy są w stanie sprostać zadaniu powierzonej im posługi uświęcania i wypełniania kapłańskiego urzędu Chrystusa. Podobnie, jak dzięki pomocy Parakleta Chrystus złożył samego siebie na Ofiarę Bogu, tak prezbiterzy są dzięki Jego łasce zdolni do składania Ofiary Zbawiciela⁴³. Dzięki Duchowi Świętemu Chrystus przez sakrament święceń prezbiteratu przedłuża w Kościele swoje działanie. Prezbiterzy są więc w Kościele jako ci, którzy zostali powołani do posługi zbawczej. Stają się więc sługami zbawienia. Tło tej tożsamości pozwala zrozumieć w dalszej mierze istotę i znaczenie posługi prezbiterów w Kościele powszechnym i lokalnym, a także w parafii⁴⁴. Prawda o tożsamości prezbitera wynika z faktu, że jego kapłaństwo pochodzi od Chrystusa. Jako kapłaństwo sakramentalne jest uczestnictwem i kontynuacją kapłaństwa Chrystusa. Na mocy łaski sakramentu święceń i na fundamencie związku ontologicznego z Chrystusem, prezbiterzy są żywymi i przejrzystymi obrazami Chrystusa Kapłana⁴⁵. Są powołani do tego, by w Kościele i w świecie przedłużać życie i działanie samego Chrystusa, Jedyne go i Najwyższego Kapłana. Realizują to naśladując styl Jego życia i ukazując Zbawiciela powierzonej im wspólnocie wierzących⁴⁶. Urząd Chrystusa, który spełniają dzięki otrzymanej w święceniach konsekracji, sprawia, że stają się razem ze Zbawicielem żywym i skutecznym znakiem *amoris officium*⁴⁷. Uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa, prezbiterzy, jako upodobnieni do Jedyne go Kapłana, są przez Niego kształtowani i ożywiani pasterską miłością. Sam Chrystus wyznacza im w Kościele miejsce wiarygodnych sług, którzy w Jego imieniu głoszą Ewangelię i troszczą się, aby wierzący osiągnęli pełnię chrześcijańskiego życia⁴⁸.

Chrystus przez łaskę sakramentu święceń uzdalnia prezbiterów „do działania w Jego Imieniu oraz do uobecniania Jego władzy jako Głowy Kościoła” (LG 11). Kościół żyje i wzrasta dzięki obecności wyświęconych szafarzy, którzy wyposażeni są we władzę posługiwania *in persona Christi*

⁴³ KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 131.

⁴⁴ KPP s. 12.

⁴⁵ PDV nr 12.

⁴⁶ PDV nr 15.

⁴⁷ PDV nr 24; Por. KGS s. 32-33; BRAMORSKI, *Kapłaństwo jak dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, s. 63-64; B. MONDIN, *La Chiesa Sacramento d'amore: trattato di ecclesiologia*, Bologna 1993, s. 250.

⁴⁸ PDV nr 15.

*Capitis*⁴⁹. Kapłaństwo posługi, które realizują prezbiterzy, ma swoje własne miejsce w Kościele. Przez nie Chrystus kontynuuje swoje dzieło zbawcze. Czyni to szczególnie przez kapłanów – biskupów i prezbiterów⁵⁰. Władza reprezentowania Chrystusa ma charakter służebny. W jej wypełnianiu wyświęceni szafarze są jednocześnie wolnymi i rozumnymi narzędziami Chrystusa, dzięki którym Zbawiciel osobiście uświęca świat⁵¹. Prezbiterzy w Kościele i dla Kościoła mają władzę sakramentalnego uobecniania Chrystusa, który jest Głową i Pasterzem Kościoła, uzdalniającą ich do działania w sakramentalnym utożsamieniu się z Najwyższym Kapłanem⁵². Dzięki sakramentalnemu zjednoczeniu ze Zbawicielem mogą pełnić urząd posługiwania nauczycielskiego w zakresie im powierzonym, który wypełniają przez głoszenie słowa Bożego, oraz urząd posługi uświęcania, powtarzając sakramentalne znaki Jego przebaczenia i daru zbawienia (por. OŚ nr 123). Dzieje się to szczególnie w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej oraz w sakramencie pokuty i pojednania. Jako dobrzy pasterze sprawując „urząd posługiwania Chrystusa Głowy Kościoła i Pasterza” (OŚ nr 123), współdzielą z Nim troskę o owczarnię. Są wezwani, by na wzór Chrystusa oddawać swoje życie na służbę wiernym, których gromadzą w jedną rodzinę i prowadzą ku Bogu Ojcu⁵³.

Sakramentalne zjednoczenie prezbiterów z Chrystusem ma charakter stały. W sakramencie święceń, podobnie jak ma to miejsce w sakramencie chrztu i bierzmowania, prezbiter zostaje obdarowany pieczęcią, którą teologia nazywa *character sacramentalis*. Charakter sakramentalny jest darem i owocem sakramentu, który wyciska takie znamię na wyświęconych szafarzach, że nie ma chwili w ich życiu, w których nie byłiby kapłanami Chrystusa; są nimi nieustannie i na zawsze. Ów *character* sprawia, że prezbiterzy upodabniają się do Zbawiciela w taki sposób, że mogą działać w Jego imieniu. Znaczy to więcej aniżeli w zastępstwie, albowiem mogą na mocy sakramentu święceń utożsamiać się z Najwyższym Kapłanem, który jako jedyny jest autorem swojej Ofiary do tego stopnia, że nikt nie może go

⁴⁹ Por. Cz. KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, głowę Kościoła, w: Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Wydawnictwo PAT, UNUM, Kraków 2002, s. 301-302.

⁵⁰ KGS s. 10.

⁵¹ Por. SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 44-45.

⁵² DC nr 8; BRAMORSKI, *Kapłaństwo jak dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, s. 53. K. MATWIEJUK, *Celebracja Mszy świętej w wierności lex orandi Kościoła*, w: RLH 2 (2011), s. 58.

⁵³ PDV nr 15; Por. KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, głowę Kościoła*, s. 302-305.

zastąpić⁵⁴. Prawda ta wyznacza kierunek prezbiterom, by nieustannie żyli w zjednoczeniu z Chrystusem Panem, który dzieli się swą odpowiedzialnością za budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Powinna się ona odzwierciedlać w ich codziennym życiu, w dokonywanych czynach oraz wypowiedzianych słowach. Jako szafarze łaski Chrystusa mają troszczyć się o to, by w swoim życiu wszystko, cokolwiek czynią, dokonywali jako kapłani – „przy ołtarzu i w konfesjonale, w szkole, na ulicy i wszędzie”⁵⁵. Domaga się to od nich konkretnej duchowości popartej świadectwem osobistej świętości oraz życiu według radykalizmu ewangelicznego. Wyraża to modlitwa święceń, gdy biskup prosi Boga, aby odnowił w przyjmujących święcenia Ducha świętości, aby wiernie wypełniali urząd posługi i świadectwem życia kapłańskiego pociągali powierzony lud do świętości. Bycie prezbiterem domaga się konkretnej świętości wzorowanej na Chrystusie. Jest ona ponadto jednym z istotnych warunków owocnego wypełniania posługi kapłańskiej (por. PO 12; OŚ nr 131)⁵⁶.

Eucharystia jest najwyższym wyrazem i szczególnie formą reprezentowania Chrystusa. Prezbiterzy działają w Jego imieniu przewodnicząc zgromadzeniu eucharystycznemu⁵⁷. W ten sposób, w imieniu wspólnoty Kościoła zgromadzonej w jedno na liturgii, zanoszą do Boga modlitwy wszystkich uczestników (por. OWMR nr 30). „Natura urzędowego kapłaństwa właściwego prezbiterowi, który w imieniu Chrystusa składa Ofiarę i przewodniczy zgromadzeniu świętego ludu, uwydatnia się w formie obrzędu, przez podwyższenie miejsca i czynności kapłana” (OWMR nr 4). Prezbiter przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu w osobie Chrystusa na mocy święceń, w których otrzymał władzę składania Ofiary *in persona Christi Capitis*. W imieniu Chrystusa kieruje modlitwą, głosi orędzie zbawienia i jednoczy wiernych w składaniu Ofiary (por. LG 28; PO 2; OWMR

⁵⁴ DC nr 8; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii Sacerdotium ministeriale*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 245 nr 4; A. DAŃCZAK, *Zasada reprezentacji zawarta w formule in persona Christi*, w: „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 30.

⁵⁵ KPP s. 20; BRAMORSKI, *Kapłaństwo jak dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, s. 53; SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 44.

⁵⁶ PDV nr 24; Por. S. ARASZCZUK, *Duchowość kapłańska*, w: RT 49 (2002), z. 8, s. 47-48.

⁵⁷ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego Inter insigniores*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 141; KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, Głowę Kościoła*, s. 307.

nr 93). Władza działania *in persona Christi*, w którą wyposażeni są wyświęceni prezbiterzy, oznacza nie tylko działanie w imieniu Chrystusa czy w Jego zastępstwie. Chodzi przede wszystkim o sakramentalne utożsamienie się z Chrystusem – Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który jako jedyny „jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony”⁵⁸.

Tożsamość prezbiterów i ich posługi wyjaśnia się także w sformułowaniu *alter Christus*. Prezbiterzy jako utożsamieni ontologicznie z Chrystusem są we wspólnocie Kościoła szafarzami czynności zbawczych przez władzę składania Ofiary Chrystusa, przez władzę głoszenia Jego słowa i przez władzę przebaczenia i przezwycięzania zła w sakramencie pokuty i pojednania. Sprawując *munus Christi* przekazują Kościołowi i jego członkom życie Boże. Przez nich Bóg otwiera źródło i przez swoją sakramentalną obecność udziela Ludowi Bożego duchowego życia. W tym kontekście prezbiter staje się sługą sanktuarium, który przez namaszczenie Duchem Świętym otwiera przestrzeń sakramentalnej obecności Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego⁵⁹. Istota działania prezbiterów *in persona Christi Capitis* polega na byciu przez nich szafarzami zbawienia (*munus sanctificandi*), przekazywaniu prawd, które są konieczne dla osiągnięcia zbawienia (*munus docendi*) i w pasterzowaniu Ludowi Bożemu (*munus regendi*), które polega na prowadzeniu wiernych ku Chrystusowi⁶⁰.

Prezbiterzy, uczestnicząc we właściwy sobie sposób w posłannictwie Apostołów, otrzymali łaskę bycia sługami Chrystusa pośród ludów przez wykonywanie świętej posługi słowa (por. PO 2). Działając *in persona Christi* w posłudze słowa, uczestniczą w *munus docendi* Chrystusa. W Imieniu i w Osobie Zbawiciela stają się sługami słowa. Postawa służebna dotyka w tym miejscu kilku obszarów. Prezbiterzy są sługami słowa w dziele ewangelizacji, gdy wzywają wierzących do nawrócenia, przemiany serc i świętości. Służą słowu przez kult, gdy wychwalają dobrego i miłosiernego Boga i wyrażają Jemu dziękczynienie, a sprawując znaki zbawcze służą przez słowa sakramentalne, które są skutecznymi źródłami łaski Boga. W taki spo-

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia* nr 29; JAN PAWEŁ II, *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii Dominicae cenae*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, red. J. Miazek, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1987 (DC), s. 252, nr 8.

⁵⁹ KPP s. 17.

⁶⁰ DPP nr 8; KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, Głowę Kościoła*, s. 307.

sób prezbiterzy, pełniąc posługę słowa, przedłużają naukę Mistrza z Nazaretu we wspólnocie Kościoła wszystkich czasów⁶¹.

Prezbiter sprawuje posługę *in persona Christi*, gdy jednoczy się wewnętrznie z Ofiarą Chrystusa i sam – na wzór Chrystusa – jest żertwą ofiarną. W ten sposób daje siebie do dyspozycji Kościołowi. Ofiarując całe swoje życie jest świadkiem darmowej miłości Boga. Jako żertwa przyjmuje za swój styl życia usposobienie Chrystusa i jak On codziennie daje siebie w darze braciom. W ten sposób Chrystus może przez jego rozum, wolę, głos, ręce i posługę ofiarować Ojcu sakramentalną Ofiarę odkupienia⁶². Życie prezbitera powinno być podobne do życia Tego, kogo reprezentuje, czyli winno być Bogu poświęcone. Prezbiter w imieniu Chrystusa ma z powagą i miłością głosić wymagania woli Ojca⁶³.

Upodobnienie się do Chrystusa i władza działania w Jego imieniu wiąże się z wezwaniem do posługi Ludowi Bożemu⁶⁴. Prezbiter, jako sługa Chrystusa, jest sługą ludzi. „Jego jestestwo ontologicznie upodobnione do Chrystusa stanowi podstawę, wynikającej ze święceń służby dla dobra wspólnoty. Całkowita przynależność do Chrystusa, spotęgowana i uwydatniona poprzez święty celibat, sprawia, że kapłan jest na usługach wszystkich”⁶⁵. Prezbiterzy, działając *in persona Christi*, karmią wierzących łaską Bożą i prowadzą ich do świętości. Wiąże się z tym imperatyw osobistej świętości, potwierdzanej przez świadectwo życia i wiary. Chodzi o wymiar świadectwa dotyczący całego życia prezbiterów, oraz sposób pełnienia *munus sanctificandi* – pojmowania i sprawowania sakramentów⁶⁶. Prezbiter powinien sprawować otrzymaną w święceniach władzę i posługę, ożywiając wspólnotę Kościoła przez gromadzenie jej jako rodziny Bożej. Pełnienie *munus regendi* na wzór Chrystusa polega na budowaniu jedności wśród wiernych i prowadzeniu ich do Ojca przez Chrystusa w mocy Ducha Świętego⁶⁷.

Chrystus – Najwyższy i Wieczny Kapłan – działa nadal w Kościele przez wyswięconych szafarzy. Tym samym prezbiterzy są Jego znakiem⁶⁸. Perspektywa żywej i działającej jedności Kościoła z Chrystusem uzasadnia ist-

⁶¹ KPP s. 18.

⁶² Por. DPP nr 66.

⁶³ KGS s. 10.

⁶⁴ PDV nr 35.

⁶⁵ KPP s. 12.

⁶⁶ KGS s. 22.

⁶⁷ PDV nr 26.

⁶⁸ Zob. KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, Głowę Kościoła*, s. 310-315.

nienie kapłaństwa urzędowego. Przez nie Chrystus nieustannie wypełnia swoje działanie jako Głowy i Pasterza Kościoła. Kapłaństwo sakramentalne prezbiterów czyni w ten sposób dotykającym i wciąż obecnym działaniem Chrystusa. Jest wyrazem troski Chrystusa o swój Kościół. Sprawia, że jedyne Kapłaństwo Zbawiciela ożywia Kościół⁶⁹. Prezbiterzy, którzy przez święcenia pełnią w Kościele *tria munera* Chrystusa, wykonują swoją posługę zawsze *in persona Christi*. Z tym wiąże się konieczność i konsekwencja pełnienia posługi kapłańskiej *in nomine Ecclesiae* (por. SC 33; LG 10; 28; 37; PO 2; 6; 12)⁷⁰. Z uczestnictwem prezbitera w misji i w konsekracji-namaszczeniu Chrystusa łączy się nierozzerwalnie ścisła więź z Kościołem. „Odniesienie do Kościoła wpisane jest w główne odniesienie kapłana do Chrystusa; sakramentalne uobecnienie Chrystusa jest bowiem podstawą i inspiracją odniesienia kapłana do Kościoła”⁷¹. Komunia prezbitera z Chrystusem i Trójcą Świętą ma swoje odzwierciedlenie w komunii z Kościołem i urzeczywistnia się ona na różne sposoby. Prezbiter przez święcenia wchodzi w więź z papieżem, kolegium biskupów, z własnym biskupem, z innymi prezbiterami i z wiernymi świeckimi⁷².

3. Prezbiterzy w relacji do Kościoła

Prezbiter, który na mocy sakramentu święceń reprezentuje Chrystusa, działa w Jego imieniu, sprawuje swój urząd w Kościele i wobec Kościoła. Kapłaństwo oraz słowo Boże i sakramenty, którym ono służy, należą do konstytutywnych elementów Kościoła. Kościół nie mógłby egzystować bez wyświęconych szafarzy, którzy podejmują misję ewangelizacji świata zleconą przez Chrystusa. Odpowiadając na zaproszenie Chrystusa, głoszą Ewangelię i ponawiają Ofiarę Ciała i Krwi Chrystusa⁷³. Prezbiter jest ustanowiony kapłanem dla Kościoła w jego wymiarze powszechnym i lokalnym. Jako całkowicie oddany Kościołowi służy kapłaństwu wiernych. Swój urząd posługiwania pełni w jedności z Biskupem Rzymu – *cum Petro et sub Petro* oraz w jedności z biskupem i we wspólnocie prezbiterów w diecezji,

⁶⁹ Por. DPP nr 1.

⁷⁰ KGS s. 15; KRAKOWIAK, *Kapłan reprezentuje czyli uobecnia Chrystusa, Głowę Kościoła*, s. 309.

⁷¹ PDV nr 16.

⁷² Por. DPP nr 30.

⁷³ ARASZCZUK, *Duchowość kapłańska*, s. 46.

do której przynależy na mocy przyjętego sakramentu święceń⁷⁴. Jedność prezbitera z biskupem sprawia, że kapłaństwo drugiego stopnia święceń dzięki kapłaństwu biskupa jest włączone w apostołską strukturę Kościoła. W ten sposób prezbiter działa *in persona Christi Capitis* podobnie jak Apostołowie. W tym fakcie tkwi źródło misyjnego posłannictwa każdego wyświęconego prezbitera. Ten szczególny związek prezbitera z Jezusem Chrystusem, który zrodził się jako owoc konsekracji-namaszczenia sakramentalnego, stawia każdego wyświęconego szafarza w szczególnej relacji do Kościoła. Prezbiter, będąc sługą Chrystusa, jest jednocześnie sługą Kościoła i otrzymuje zadanie budowania domu Bożego, jakim jest wspólnota Kościoła⁷⁵. Dzięki sakramentalnemu zjednoczeniu z Chrystusem kontynuuje misję Zbawiciela w Kościele. Jest sługą Kościoła-tajemnicy, gdyż dokonuje sakramentalnych znaków obecności Chrystusa, kontynuując Jego misję, modlitwę, słowo, Ofiarę i działalność zbawczą. Prezbiter, tworząc sakramentalną jedność ze swoim biskupem i innymi prezbiterami, stanowiąc w ten sposób jedno prezbiterium, jest sługą Kościoła jako komunii. Buduje w ten sposób jedność Kościoła rozpatrywanego jako *communio*. Pełniąc urząd posługi słowa, jest sługą Kościoła-misji. Podejmuje przez tę posługę dzieło głoszenia Ewangelii⁷⁶. Istota posługi prezbiterów polega więc na tym, że ich posługa ma swoje naturalne miejsce i pełnię misji w Kościele. *Ministri sacri* są przez swoją misję włączeni w tajemnicę Kościoła, który jest dziełem łaski Chrystusa w Duchu Świętym. Prezbiter posługuje w Kościele i wobec Kościoła. Najbardziej widoczne jest to podczas celebracji Eucharystii, gdyż w posłudze przewodniczenia Mszy świętej prezbiter jest tym, który „wzywa lud, aby wznosił serca do Pana, oraz jednoczy go z sobą w modlitwie i dziękczynieniu, jakie w imieniu całej wspólnoty zanoszą do Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (OMWR nr 78)⁷⁷.

W posłudze i duchowym życiu prezbitera konieczna jest świadomość działania *in persona Ecclesiae* z intencją czynienia tego, co czyni Kościół⁷⁸.

⁷⁴ BRAMORSKI, *Kapłaństwo jak dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, s. 54.

⁷⁵ Cz. KRAKOWIAK, *Prawo wiernych do Eucharystii Kościoła*, w: RT 53 (2006), z. 8, s. 210; KWIATKOWSKI, *Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku*, s. 133; TONKIEL, *Uobecnianie się Kościoła powszechnego w Kościele lokalnym*, Siedlce 1995, s. 79.

⁷⁶ PDV nr 16; S. CZERWIK, *Liturgia w formacji kapłanów według nauki Soboru Watykańskiego II*, w: RT 50 (2003), z. 8, s. 94.

⁷⁷ Por. DPP nr 13; TONKIEL, *Uobecnianie się Kościoła powszechnego w Kościele lokalnym*, s. 109-110.

⁷⁸ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzę-*

Prezbiter winien uznawać siebie za narzędzie w służbie Chrystusa i Kościoła. Oznacza to ciągle oddawanie siebie do dyspozycji w posługiwaniu. Świadomość intencji czynienia tego, co czyni Kościół, zakłada konieczny i nieodzowny związek z działaniem Chrystusa – Głowy Kościoła przeżywanym w Kościele, zgodnie z wolą Zbawiciela. Ów związek ma być przeżywany w wierności i posłuszeństwie Kościołowi i jego doktrynie, w posłuszeństwie słowom i gestom Chrystusa. Działanie prezbitera jako sługi jest w ten sposób narzędziem działania Chrystusa – Głowy Kościoła oraz Kościoła będącego Ciałem Chrystusa⁷⁹. W spełnianiu posługi i misji przez prezbiterów istotny jest trwały związek działania *in persona Christi Capitis* oraz *in nomine Ecclesiae*. *Munus sacerdotale* prezbiterów zakłada ścisły i nierozrwalny związek obu tych działań.

Prezbiterowi jako słudze powinna towarzyszyć świadomość, że koniecznym elementem jego posługi jest jedność z Kościołem. Istotne znaczenie dla życia Kościoła, a więc także dla posługi prezbiterów, mają porządek, reguły postępowania, wszystko to, co wynika z dyscypliny kościelnej⁸⁰. Prezbiterzy są tym bardziej czytelnymi znakami kościelnej komunii, im bardziej żyją i posługują w Kościele, który jest zakorzeniony w świętej tradycji, która jest strzeżona przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Ścisły związek z tradycją sprawia, że posługa prezbiterów jest autentyczna, trwała i posiada obiektywizm świadectwa danego prawdzie, która objawiła się w historii w Chrystusie⁸¹. Obowiązek posłuszeństwa Magisterium Kościoła w dziedzinie wiary i moralności jest wewnętrznie zakorzeniony z funkcjami, które prezbiterzy wykonują w Kościele⁸². Z tego wynika także dojrzałość posługiwania. Polega ona na przyjęciu i akceptacji takiego stanu rzeczy, w którym prezbiter ma przekonanie, że Kościół potrzebuje zasad. Służą one ukazaniu hierarchicznej i organicznej struktury Kościoła. Dzięki zasadom możliwe jest także wypełnianie funkcji, jakie Kościół otrzymał od Boga. Dotyczy to szczególnie świętej władzy i sprawowania sakramentów⁸³.

Obowiązek wiernego wypełniania woli Kościoła w posłudze, który wyraża się w normach prawa, wynika z faktu, że prezbiter jest sługą Chrystu-

dowego Inter insigniores, s. 143.

⁷⁹ KPP s. 21; P. RABCZYŃSKI, *Kapłaństwo urzędowe w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. J. Jezierski, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2008, s. 157.

⁸⁰ KPP s. 23.

⁸¹ KPP s. 26.

⁸² Por. DPP nr 57.

⁸³ KPP s. 24.

sa i Jego Kościoła. Zasadniczym celem prawodawstwa Kościoła jest wzrost doskonałości życia chrześcijańskiego. Realizuje się to przez wierne, szczerze i chętne wypełnianie zbawczej misji Kościoła. Szczególne znaczenie w posłuszeństwie woli Chrystusa oraz normom i prawom Kościoła ma posłuszeństwo względem norm i prawa liturgicznego. Objawia się to w postawie szacunku i wierności prawu liturgii, które ma na celu strzeżenie kultu w taki sposób, by jego wypełnianie było zgodne z wolą Chrystusa – Najwyższego i Wiecznego Kapłana oraz Jego Mistycznego Ciała, czyli Kościoła⁸⁴. Liturgia, ponieważ jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa (por. SC 7) i jest czynnością w najwyższym stopniu świętą i doskonałą tak, iż jest źródłem i szczytem całej działalności Kościoła, domaga się owego posłuszeństwa ze strony tych, którzy jako *ministri sacri*, na mocy święceń, kierują i przewodniczą liturgii. Mają oni to tak czynić, żeby wspólnota, której służą, mogła być rzeczywiście Kościołem Bożym (por. LG 28)⁸⁵. Wyraża się to we wrażliwości, która powinna towarzyszyć prezbiterowi sprawującemu kapłaństwo służebne. Domaga się ono, aby działał zgodnie z zobowiązaniami, normami i prawami, którym uległość i posłuszeństwo wyraził wobec Boga i Kościoła w akcie przyjmowania święceń oraz które odnawia co roku podczas Mszy Krzyżma, odpowiadając pozytywnie na pytanie postawione przez biskupa: „Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza Eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła?” (por. OŚ nr 124; MRP s. 118)⁸⁶.

W celebracji liturgii prezbiter powinien być świadomy i wrażliwy na to, że wypełniając posługę uświęcania, jest sługą przez wierne wypełnianie norm i woli Kościoła. Odnosi się to szczególnie do celebracji sakramentów. Są one bowiem działaniem samego Chrystusa i Kościoła. Prezbiter zaś sprawuje te święte znaki nie swoją mocą czy we własnym imieniu, ale *in persona Christi Capitis et in nomine Ecclesiae*. Ponieważ posługa uświęcania prezbiterów jest spełniana dla dobra Ludu Bożego, wynika z tego jeszcze jedna zasada. Wierni mają prawo do uczestniczenia w liturgii i w celebacjach, których rzeczywiście chce Kościół, nie zaś w jakichś subiektywnych wizjach prezbitera czy twórczych wytworach grup wiernych⁸⁷. Takie

⁸⁴ TAMŻE s. 24; KRAKOWIAK, *Prawo wiernych do Eucharystii Kościoła*, s. 211.

⁸⁵ Por. TONKIEL, *Uobecnianie się Kościoła powszechnego w Kościele lokalnym*, s. 111-112.

⁸⁶ KPP s. 24; DPP nr 59.

⁸⁷ Por. DC s. 263-264 nr 12; DPP nr 59; KONGREGACJA ds. KULTU BOŻEGO i DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum*, Warszawa 2004, nr 12;

działania stoją w sprzeczności z istotą i świętością sakramentów. Dotyczy to zwłaszcza Mszy świętej. „Dowolność, wyrażenia o wydzwiku subiektywnym, improwizacje, nieposłuszeństwo w celebracji eucharystycznej są w sposób oczywisty sprzeczne z istotą Najświętszej Eucharystii jako Ofiary Chrystusa. To samo dotyczy sprawowania innych sakramentów, zwłaszcza sakramentu pokuty, w którym dostępujemy przebaczenia grzechów i pojednania z Kościołem”⁸⁸.

Wierność normom i zachowywanie prawa liturgicznego powinno polegać na zgodności myśli, słowa, zewnętrznego działania i skupienia serca. Samo zewnętrzne wypełnianie norm nie jest wystarczające i sprzeciwia się duchowi liturgii, przez którą Chrystus gromadzi swój Kościół, tworząc komunie między sobą i ludźmi. Zewnętrzne działanie, przestrzeganie zasad i posłuszeństwo wobec norm i prawa Kościoła odnośnie do liturgii, powinno iść w parze z wiarą i miłością. Słowa i wymowa obrzędów liturgicznych wyrażają Chrystusa, Jego uczucia i dają uczestnikom liturgii możliwość współodczuwania z Nim, uzgadniając ze słowami rytów własne myśli i pozwalają wznosić serca do Pana. Wierność i przestrzeganie norm prawa w celebacjach liturgicznych, do którego wzywa Kościół, ma na celu doprowadzenie do zgodności uczuć i działania uczestniczących w liturgii z uczuciami i działaniem Chrystusa. Ta zgodność wyraża się w słowach, gestach i obrzędach liturgii⁸⁹.

Istotne znaczenie w kwestii troski o piękno celebracji, jej zgodność z wolą Kościoła, ma formacja liturgiczna wyświęconych szafarzy⁹⁰. Prezbiterzy powinni nieustannie pielęgnować wiedzę i umiejętność sprawowania liturgii. Przez tę posługę powierzone im wspólnoty powinny coraz doskonale chwalić Pana (por. PO 5).

KRAKOWIAK, *Prawo wiernych do Eucharystii Kościoła*, s. 207-208.

⁸⁸ Por. KPP s. 24-25.

⁸⁹ KONGREGACJA ds. KULTU BOŻEGO i DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum*, nr 5.

⁹⁰ Zob. S. ARASZCZUK, *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 81-95; CZERWIK, *Liturgia w formacji kapłanów według nauki Soboru Watykańskiego II*, s. 91-115; R. SELEJDAK, *Formacja liturgiczna kandydatów do kapłaństwa w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Magisterium Kościoła*, w: „Collectanea Theologica” 75 (2005), nr 4, s. 63-82; W. ŚWIERZAWSKI, *Kapłan w trosce o własną liturgiczną formację*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2013, s. 57-79.

4. Prezbiterzy w relacji do biskupa diecezjalnego

Tożsamość prezbiterów w Kościele wynika z faktu, że uczestniczą mocą przyjętych święceń w misji Kościoła. Misja ta w przypadku prezbiterów urzeczywistnia się w komunii z własnym biskupem⁹¹. Relacja prezbitera do biskupa wynika z inkardynacji, która jest autentyczną więzią prawną⁹². Ma ona wartość duchową i pozwala nazwać więzi łączące prezbiterów ze swoim biskupem - autentyczną rodziną kapłańską. Więzy tej rodziny mają swoje źródło w łasce sakramentu święceń. Relacja z biskupem wynika także z tego, że prezbiterzy uczestniczą w tym samym kapłaństwie, co biskup oraz uczestniczą w jego posłudze i trosce pasterskiej⁹³.

Prezbiterzy uczestniczą wraz z biskupem w jedynym kapłaństwie Chrystusa i razem z biskupem je wypełniają. Przez swoją misję i posługę są grotnem roztropnych współpracowników kolegium biskupów (por. LG 28, CD 28), a przez święcenia, które łączą prezbiterów z biskupem więzią sakramentalną, uczestniczą w kapłaństwie i posłudze biskupa⁹⁴. Przez święcenia prezbiterzy otrzymują *secundi meriti munus*, co sprawia, że ich posługa w pełni może być wypełniana zawsze w relacji do biskupa (por. KKK 1567)⁹⁵. Jako pilni i nieodzowni współpracownicy biskupa i jego urzędu są powołani jako narzędzie biskupa do troski o Lud Boży. Tworzą z biskupem jedno prezbiterium, które jest oddane wypełnianiu różnych zadań, by należycie wykonywać apostołskie posłannictwo powierzone im przez Chrystusa (por. LG 28; PO 2; 4; 7; OŚ nr 101; 124; 131)⁹⁶. Więzy prezbiterów z biskupem opiera się na zasadzie gorliwej pomocy w wypełnianiu kapłańskiej posługi, którą biskupi w drodze sukcesji otrzymali od Apostołów⁹⁷.

Żaden prezbiter nie może wypełniać swojego posłannictwa oddzielnie, bez współpracy z biskupem i innymi prezbiterami (por. PO 7). Posługa ka-

⁹¹ Por. DPP nr 1.

⁹² Zob. P. ZAJĄC, *Kościół partykularne w ustawodawstwie Jana Pawła II. Zarys problematyki*, Lublin 2015, s. 55-57.

⁹³ Por. DPP nr 35.

⁹⁴ Por. DPP nr 6.

⁹⁵ CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, s. 17.

⁹⁶ KWIAKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 135.

⁹⁷ Prośbę o pomocników do wypełniania apostołskiej posługi kieruje biskup do Boga w modlitwie święceń: „Prosimy Cię, Panie, daj także nam, słabym, takich pomocników, których potrzebujemy do wypełniania kapłańskiej posługi, przekazanej nam przez Apostołów”. OŚ nr 131.

pląńska ze swej natury ma charakter wspólnotowy. Może być spełniana tylko w zjednoczeniu z Chrystusem przez sakramentalną więź stanu kapłańskiego, wyrażającą się w hierarchicznej jedności z biskupem diecezjalnym, który w Kościele partykularnym jest pierwszym kapłanem. Nie ma więc posługi kapłańskiej innej niż ta, która jest dziełem wspólnotowym⁹⁸ i dlatego należy uznać więź prezbytera z własnym biskupem jako naturalną relację wynikającą z jego tożsamości⁹⁹. Prezbyterzy, którzy są duchowym wieńcem biskupów, na ich podobieństwo uczestniczą w misji Chrystusa. W codziennej posłudze powinni wzrastać w miłości do Boga, podtrzymywać komunie kapłańską, troszczyć się o dobro własne i powierzonych im wiernych. Szczególnie prezbyterzy diecezjalni w wypełnianiu *amoris officium* powinni mieć świadomość tego, jak istotna jest w posłudze i ich uświęceniu wierność, łączność i komunie ze swoim biskupem (por. LG 41). Prezbyterzy razem z biskupami „uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, tak iż sama jedność święceń i posłannictwa domaga się ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim” (PO 7). Myśl soborowa podkreśla bardzo ściśle związki prezbyterów z biskupem. Chodzi o głęboką łączność i zależność prezbyterów wobec biskupa do tego stopnia, iż nie da się rozumieć istoty posługiwania prezbyterów bez rozpatrywania jej w jedności z posługą biskupa¹⁰⁰.

Prezbyterzy realizują hierarchiczną jedność przez głęboką, pokorną i synowską więź z papieżem oraz z biskupem diecezjalnym przez uznanie z miłością i posłuszeństwem ich posługi nauczania, uświęcania i rządzenia. Fakt, iż posługa prezbyterów wypływa ze współpracy z biskupem, naturalną i zrozumiałą jest więź, która przypieczętowana jest w czasie święceń przyrzeczeniem posłuszeństwa (por. OŚ nr 125)¹⁰¹. W wymiarze posługi kapłańskiej posłuszeństwo jest nierozdzielnie związane z duchowością prezbytera. Nie ma w Kościele

⁹⁸ PDV nr 17.

⁹⁹ CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, s. 19.

¹⁰⁰ SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 43.

¹⁰¹ Przyrzeczenie czci i posłuszeństwa biskupowi diecezjalnemu albo prawnie ustanowionemu przełożonemu ma miejsce w obrzędzie święceń prezbyterów i diakonów. Towarzyszy temu gest włożonych rąk przyjmujących święcenia w ręce biskupa i dialog: „Czy mnie i moim następcom przyrzekasz cześć i posłuszeństwo? vel Czy swojemu ordynariuszowi przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Na stawiane przez biskupa udzielającego święcenia przyjmujący je odpowiada: „Przyrzekam”. W wypadku, gdy święcenia przyjmuje zakonnik biskupa stawia nieco zmodyfikowane pytanie: „Czy biskupowi diecezjalnemu i swojemu prawnie ustanowionemu przełożonemu przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Por. OŚ nr 125; DPP nr 57; KWIATKOWSKI, Święcenia prezbyterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 136.

innej duchowości kapłańskiej, jak ta budowana na posłuszeństwie. Tylko prezbiterzy posłuszni głosowi powołania, które otrzymali od Chrystusa, są w stanie podejmować misję ewangelizacji i uświęcania. Posłuszeństwo biskupowi pomaga wzmocnić wybór życia i posługi w jedności ze Zbawicielem¹⁰².

Prezbiterzy, mając na uwadze fakt, że biskup sprawuje urząd posługiwania najwyższego kapłaństwa Chrystusa (por. OŚ nr 40; 47), powinni przestrzegać jego misję, jako misję Zbawiciela oraz obdarzać go szczerą miłością i szacunkiem. Ponieważ prezbiterzy przez święcenia i misję kanoniczną uczestniczą w posłudze biskupa, ich relacja do biskupa posiada charakter współpracy, której fundamentem jest posłuszeństwo (por. PO 7). Uległość, która z niego wynika, nie jest poniżeniem, gdyż wypływa z odpowiedzialnej wolności prezbitera, wyrażonej przez przyrzeczenia podczas liturgii święceń. Prezbiter przyjął wtedy wymagania życia kościelnego oraz łaskę rozeznania i odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji dotyczących życia Kościoła¹⁰³. Wiąż z biskupem jest koniecznym warunkiem skuteczności posługi kapłańskiej. Polega ona na pełnym szacunku podporządkowaniu hierarchicznym. Prezbiter, wypełniając posługę, powinien być rzecznikiem otwartego i pełnego miłości kontaktu ze swoim biskupem, który opiera się na ufności, serdecznej przyjaźni, modlitwie za własnego biskupa i w jego intencjach. Jedność z biskupem winna być budowana poprzez prawdziwe dążenie do harmonii i programowej zgodności, która otwarta jest na osobiste inicjatywy i działalność pastoralną. Prezbiter, mając na uwadze wzrost duchowy i duszpasterski oraz kierując się miłością pasterską, powinien słuchać biskupa i przyjmować otwarcie wskazania także od tych osób, które są przedstawicielami biskupa. W ten sposób pomnaża się posługa duszpasterska w Kościele lokalnym¹⁰⁴.

Posłuszeństwo prezbitera względem prawowitych przełożonych jest wyrazem posłuszeństwa względem woli Boga. Wyraża ono całkowitą i pełną radości gotowość pełnienia na wzór Chrystusa woli Bożej. Konieczne jest, aby dyspozycyjność względem biskupa diecezjalnego oraz innych przełożonych (proboszcza, przełożonych instytutów zakonnych) urzeczywistniała wolność osobistą, jako konsekwentnie podejmowany akt posłuszeństwa, stale dojrzewający przed Bogiem na modlitwie. Jest on wewnętrznym wymogiem sakramentu święceń i struktury hierarchicznej Kościoła, który duchowny w formie przyrzeczenia składa w trakcie święceń diakonatu i prezbiteratu (por.

¹⁰² Por. ARASZCZUK, *Duchowość kapłańska*, s. 46-47.

¹⁰³ PDV nr 28.

¹⁰⁴ Por. DPP nr 33.

OŚ nr 125; 201 A). Przez przyrzeczenie posłuszeństwa prezbiter wyraża wolę komunii z biskupem, czerpiąc wzór z Chrystusa, który stał się sługą aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2, 7-8). Natura posługi prezbitera wskazuje, iż służy on Chrystusowi i Kościołowi. Chodzi więc o stałą dyspozycję przyjmowania tego, co słusznie wskazuje biskup diecezjalny czy inny przełożony. Jeśli nie ma żadnej prawnej przeszkody, równoległe z tym aktem woli powinny iść w parze akceptacja i wierne wypełnianie zadań, które zleca prezbiterowi jego biskup¹⁰⁵. Z racji, iż posługa kapłańska jest posługą Kościoła, nie może być spełniana inaczej, jak we wspólnocie hierarchicznej całego Ciała Chrystusa. Prezbiterzy, mając na uwadze miłość pasterską, powinni służyć we wspólnocie Kościoła przez posłuszeństwo, poświęcając się na służbę Bogu i braciom. Oznacza to przyjmowanie i wypełnianie w duchu wiary poleceń papieża oraz własnego biskupa. Chodzi więc o gotowość oddania się bez reszty każdemu powierzonymu zadaniu, nawet, gdy jest ono skromne i mało znaczące. Taki styl posługi prezbiterów wzmacnia jedność z braćmi, zwłaszcza z tymi, którzy są w Kościele prawnymi przełożonymi. Owocuje wtedy współpraca w budowaniu Ciała Chrystusa, która jest tym skuteczniejsza, im większa jest więź wzajemnej posługi (por. PO 15). Obowiązek posłuszeństwa i wierne spełnianie powierzonych zadań zleconych prezbiterowi przez biskupa wynika bezpośrednio z więzi, jaką jest inkardynacja. Ów obowiązek jest ponadto konsekwencją relacji polegającej na ciągłej gotowości całkowitego oddania się pełnionej posłudze. Posłuszeństwo w tym wymiarze dotyczy wykonywania świętej posługi oraz tego wszystkiego, co się z nią wiąże. Autonomią zaś w tym względzie cieszą się sprawy osobiste i duchowe prezbitera¹⁰⁶. *Ministerium* prezbiterów, polegające na uczestnictwie w urzędzie Chrystusa, jest realizowane przez uczestnictwo w urzędzie biskupa w takim znaczeniu, iż następuje swoiste podwójne obdarowanie. Biskupi otrzymują od Boga współpracowników do wypełniania urzędu posługiwania, zaś prezbiterzy, przez święcenia, otrzymują w darze biskupa, który staje się dla nich pasterzem i ojcem. W ten sposób Chrystus przez Ducha Świętego buduje między nimi konieczną więź współpracy i wspólnoty, tak iż razem są *coope-*

¹⁰⁵ Por. DPP nr 56; kan. 274 § 2 KPK stanowi, że „Duchowni mają obowiązek – chyba, że usprawiedliwia ich prawnie uznana przeszkoda – przyjąć i wierne wypełnić zadanie powierzone im przez własnego ordynariusza”; CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, s. 39.

¹⁰⁶ *Komentarz do kan. 273-274 KPK*, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer. Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska: Kraków 2011, s. 257.

ratores Veritatis¹⁰⁷.

Komunia hierarchiczna prezbiterów ze swoim biskupem wyraża się w sposób szczególnie w celebracji liturgicznej, gdy w modlitwie eucharystycznej prezbiter modli się za papieża, własnego biskupa i kolegium biskupów. W ten sposób oddaje im cześć i posłuszeństwo oraz poświadcza autentyczność swojej celebracji¹⁰⁸. Prezbiterzy, zjednoczeni z biskupem i współpracujący z nim, są szafarzami Boskich misterii. Odnawiają lud przez odradzające obmycie w wodach chrztu świętego, karmią go z Bożego ołtarza i pokrzepiają łaską pojednania grzeszników oraz umacniają chorych w słabości. Złączeni z biskupem wypraszają także Boże miłosierdzie nad całym światem i ludem, który został powierzony ich pasterskiej trosce. Zjednoczeni z biskupem i między sobą posługują celowi, jakim jest jedność w Chrystusie wszystkich narodów (por. OŚ nr 131)¹⁰⁹. Kapłani wyrażają łączność i jedność z biskupem podczas „liturgicznej koncelebracji, gdy złączeni w niej z biskupem publicznie wyznają, że celebrują eucharystyczną Ofiarę” (PO 7). Wspólnota tego samego ducha prezbiterów ze swoim biskupem ujawnia się także w akcie święceń, gdy prezbiterzy uczestniczący w liturgii święceń razem z biskupem – szafarzem święceń, wkładają ręce na kandydatów (por. OŚ nr 105). Wspólnotowość tę podkreśla także koncelebra liturgii eucharystycznej, której przewodniczy biskup razem z prezbiterami i nowo wyświęconymi (por. OŚ nr 106).

Biskupi ze względu na dar Ducha Świętego przekazany prezbiterom w czasie święceń mają w nich koniecznych współpracowników i doradców w posłudze oraz w wypełnianiu *tria munera* (por. PO 7). Jedność hierar-

¹⁰⁷ Por. KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 137-138.

¹⁰⁸ DPP nr 32; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*, w: „L'Osservatore Romano” 13/1992, nr 10, s. 40 nr 14.

¹⁰⁹ Modlitwa święceń prezbiterów podkreśla konieczność współpracy prezbiterów z biskupami. Wymieniając istotne zadania posługi prezbiterów dwukrotnie podkreśla łączność z biskupem: „Niech będą godnymi współpracownikami biskupów, aby przez ich przepowiadanie i dzięki łasce Ducha Świętego słowa Ewangelii przyniosły obfity owoc w ludzkich sercach i dotarły aż na krańce ziemi. Niech razem z nami będą wiernymi szafarzami Twoich misterii, aby lud Twój odnawiał się przez odradzające obmycie chrztu świętego, czerpał pokarm z Twego ołtarza; aby grzesznicy doznawali łaski pojednania, a chorzy pokrzepienia w słabości. Niech złączeni z nami, wypraszają Twoje miłosierdzie nad ludem powierzonym ich pasterskiej trosce i nad całym światem. Niech przez ich posługiwanie wszystkie narody zjednoczą się w Chrystusie i staną się jednym ludem, który osiągnie pełnię doskonałości w Twoim królestwie”. Por. OŚ nr 131.

chiczna prezbiterów z biskupem diecezjalnym sprawia, że w poszczególnych zgromadzeniach lokalnych – parafiach – uobecniają oni osobę biskupa. Prezbiterzy jednoczą się z pasterzem diecezji podejmując *tria munera* i przejmując jego zatroskanie o Kościół partykularny na siebie, pełniąc w odpowiednim dla siebie stopniu funkcje apostołskie¹¹⁰. Będąc zaś pod władzą biskupa reprezentują cały Kościół powszechny. Relacja prezbiterów z biskupem niesie ze sobą postulat, aby *ministri sacri* wnosili swój wkład w duszpasterstwo całej diecezji i całego Kościoła. Z racji udziału w tym samym kapłaństwie i posłannictwie prezbiterzy powinni uważać biskupa za swojego ojca i okazywać mu ze czcią posłuszeństwo (por. LG 28)¹¹¹. Owo posłuszeństwo ma również wymiar wspólnotowy. Jest włączone w jedność prezbiterium, które wezwane jest do współpracy w zgodzie z własnym biskupem i przez jego pośrednictwo z następcą św. Piotra. W *ordo presbyterorum* prezbiter podejmuje różne rodzaje posługiwania oraz dokonuje współodpowiedzialnych wyborów¹¹².

Podsumowanie

Prezbiterzy przez święcenia włączeni są do *ordo presbyterorum*, które jest wspólnotą o cechach braterstwa sakramentalnego. Wszyscy prezbiterzy pod przewodnictwem biskupa podejmują współodpowiedzialność za powierzonych im wiernych. Swoją misję realizują przede wszystkim w parafii, która jest wspólnotą wiernych chrześcijan. Przewodzi jej proboszcz, który reprezentując biskupa, we współpracy z innymi prezbiterami, pełni wobec powierzonych mu wiernych misję nauczania, uświęcania i kierowania. Przez swoją posługę i świadectwo życia prezbiterzy prowadzą wiernych świeckich ku Chrystusowi. Na mocy kapłaństwa wspólnego podejmują wraz z nimi współpracę w powierzonej im posłudze ministerialnej.

Posługiwanie prezbiterów pochodzi z ustanowienia Bożego i jest w Kościele realizowane jako uobecnianie Kapłaństwa Chrystusa. Wyświęceni szafarze uczestniczą w życiu i misji Jezusa Chrystusa. Otrzymawszy łaskę Ducha Świętego, realizują w Kościele *tria munera* Zbawiciela. Podjmują swoją posługę w ścisłym związku z Chrystusem, którego uobecniają, z Kościołem i z własnym biskupem.

¹¹⁰ KWIATKOWSKI, Święcenia prezbiterów w Pontyfikale Rzymskim z 1990 roku, s. 135; J. GRĘŻLIKOWSKI, *Posługa proboszcza w parafii*, w: „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000), s. 245.

¹¹¹ Por. SCHUDY, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 40-41.

¹¹² PDV nr 28.

Streszczenie

Kapłaństwo sakramentalne jest szczególnym udziałem w misji Chrystusa. Wyświęceni kapłani – biskupi i prezbiterzy, posługują w Kościele in persona Christi Capitis. Ta szczególna misja ma potrójny charakter: prorocki, kapłański i królewski. Służebność kapłaństwa sakramentalnego wyraża się także w działaniu in persona Ecclesiae. W wypełnianiu swej misji prezbiterzy są zależni od Chrystusa, Kościoła i własnego biskupa, a miejscem ich zwyczajnej posługi jest Kościół partykularny i parafie, które go tworzą. Niniejszy artykuł przedstawia w zarysie istotę kapłaństwa w stopniu prezbiteratu oraz relacyjny charakter posługi prezbiterów do Chrystusa, Kościoła i biskupa diecezjalnego.

Słowa Kluczowe: *prezbiter, teologia prezbiteratu, Kościół.*

Selected issues in theology of the presbytery

Abstract

The sacramental priesthood is a special participation in the mission of Christ. Ordained priests - bishops and priests, serve in the Church in persona Christi Capitis. This particular mission has a threefold character: prophetic, priestly and royal. The service of the sacramental priesthood is also expressed in acting in persona Ecclesiae. In fulfilling their mission, priests depend on Christ, the Church and their own bishop, and the place of their ordinary ministry is the particular Church and the parishes that make it up. This article outlines the essence of priesthood at the priesthood level and the relational nature of priesthood ministry to Christ, the Church and the diocesan bishop.

Key words: *priest, presbytery theology, church.*

KS. JERZY NIESTĘPSKI

WYTYCZNE PASTORALNE DLA DUSZPASTERZY W POSŁUDZE SŁOWA BISKUPA MIKOŁAJA SASINOWSKIEGO

Treść: Wprowadzenie; 1. Potrzeba stałej formacji duchowo-intelektualnej; 2. Formacja laikatu w duchu odpowiedzialności za pracę; 3. Formacja młodzieży, 4. Realizacja opcji na rzecz biednych; Zakończenie.

Wprowadzenie

Najbardziej istotną sprawą w życiu kapłana jest więź z Jezusem Chrystusem - Głową i Pasterzem. Kapłan uczestniczy bowiem w sposób specyficzny i wiarygodny w konsekracji-namaszczeniu oraz w misji Chrystusa¹.

Dla życia duchowego, które rozwija się przez wykonywanie posługi, jest sprawą podstawową, aby prezbiter nieustannie odnawiał i coraz bardziej pogłębiał świadomość, że jest kapłanem Jezusa Chrystusa na mocy konsekracji sakramentalnej i upodobnienia do Niego, Głowy i Pasterza Kościoła².

Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów przypomina, że formacja obejmuje całego kapłana. Jego posługę, osobowość oraz życie duchowe. W jego tożsamości i posłudze oraz osobowości ludzkiej i życiu duchowym. Zobowiązuje również biskupów i kapłanów diecezjalnych, aby poświęcali się z pełnym przekonaniem realizacji tego wzniesłego przedmiotu formacji. Bez niej „życie kapłana może zmienić się w prostą aktualizację martwego wzorca, oparte na przyzwyczajeniu, w którym jedyną nowością są

Ks. Jerzy Niestępski - doktor homiletyki, rekolekcjonista diecezjalny, współpracujący z Tygodnikiem Diecezji Łomżyńskiej „Głos Katolicki”, wykładowca akademicki, Autor dwóch książek: *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982 oraz jej aspekty pastoralne, W bliskości słowa Bożego.*

¹ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska o formacji kapłanów Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, 16,28.

² Tamże, 25,61.

kolejne techniki działania, podobnie jak w przypadku innych zawodów”³.

Kapłan jest wezwany do stałej formacji na wzór Jezusa, tak aby stać się znakiem miłości Boga do każdego człowieka. Ściśle zjednoczony z Chrystusem będzie mógł: głosić Ewangelię i stawać się narzędziem miłosierdzia Bożego; prowadzić i upominać; wstawiać się za wiernych mu powierzonych i troszczyć się o ich życie duchowe; słuchać i przyjmować, odpowiadając również na wymogi i głębokie pytania naszych czasów⁴.

1. Potrzeba stałej formacji duchowo - intelektualnej

Biskup Sasinowski przez cały czas swojej posługi promował formację ciągłą dla kapłanów. Przejawia się to tak w trosce o braci w diecezji, jak również łączności z księżmi poza jej granicami.

Ordynariusz Łomżyński z ubolewaniem wyraża się o kapłanach, którzy sprzeniewierzyli się swojemu powołaniu. Zauważa, że oni nie tylko lekceważą modlitwę osobistą, ale także zaniedbują obowiązki kapłańskie. Podkreśla, że ci kapłani stali się przyczyną różnego rodzaju zgorzeń. Upomina ich słowami Pana Jezusa: „biada człowiekowi przez, którego dokonuje się zgorzenie” (Mt 18,7).

Warto zaznaczyć, iż pasterz inspiruje kapłanów do troski o własną świętość. Przypomina im, że nie słowa, ale przykład osobisty pociąga ku dobremu i świętości. Podkreśla, że kapłanom potrzebna jest ciągła troska nad udoskonaleniem duszy, ponieważ kto ustaje w pracy duchowej, ten natychmiast cofa się. Inspiruje ich do wnikliwej refleksji nad swoim życiem kapłańskim oraz realizacją posłannictwa Chrystusowego. Biskup akcentuje sprawę osobistej pobożności. Ma ona być oparta o żywą wiarę i gorącą miłość do Chrystusa i tajemnicy Odkupienia. Trzeba, aby była przygotowana na współdziałanie z Bogiem nawet wtedy, gdy miałyby to nas kosztować wiele trudu i cierpienia: „Wszyscy bowiem, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie, prześladowanie cierpieć będą.” Taka jest strategia Chrystusowa, która prowadzi do zwycięstwa.

Należy zwrócić uwagę na stwierdzenie Ordynariusza Łomżyńskiego, iż

³ M. DEGOLLADO, *Formacja stała*, w: *Dyrektorium Kościoła – komentarze*, Tarnów 1995, s 87-89.

⁴ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA *Dar powołania do kapłaństwa Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Lösservatore Romano, Watykan 8 Grudnia 2016 roku, III, 40.

kapłani powinni być pionierami w przeciwstawianiu się bezbożnictwu poprzez czynienie dobra. Spełniający posługę kapłańską, mają być nie tylko ludźmi modlitwy. Biskup zwraca uwagę na rolę poczucia obowiązku i odpowiedzialności. Powinna ona przejawiać się w trosce o Kościół Boży oraz wszystko to, co kapłan z woli Chrystusa reprezentuje. Pasterz akcentuje, że „Kapłaństwo to nie osobisty przywilej, ale to wielki dar Boży dla całej społeczności wiernych”. Ordynariusz Łomżyński przypomina, że kapłan to pomocnik oraz współpracownik Boga, dlatego spoczywa na nim ogromna odpowiedzialność. Jest to człowiek, który powinien być odważny w walce ze złem nie tylko tkwiącym w nim samym, ale także z tym, które

z zewnątrz zagraża Kościołowi. Zjednoczenie kapłana z Chrystusem daje moc do przewycięzania lęków oraz pozwala mu działać odważnie i roztropnie. Dlatego biskup podkreśla, że życie w łasce uświęcającej może przeciwstawić się wszelkiej bojaźni. W tej kwestii powołuje się na św. Pawła : „Ty więc moje dziecko nabieraj mocy w łasce, która jest w Jezusie Chrystusie, a to, co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekazaj zasługującym na wiarę ludziom, którzy też będą zdolni nauczać i innych. Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Jezusa Chrystusa” (2 Tm 2,1-2). Usilnie apeluje do kapłanów, aby nie zrażali się przeciwnościami i zgorszeniami. Pasterz zwraca uwagę prezbiterom, aby w swoim życiu nie kierowali się samolubstwem, ponieważ przeczą w ten sposób swojemu powołaniu, którego istotą jest miłość i miłosierdzie⁵.

Warto podkreślić, iż według biskupa bardzo ważną sprawą jest, aby szarfarz Eucharystii umiał we wszystkim zachować granice przyzwoitości. Powinien mieć wycucie, co mu wypada, a czego nie należy czynić. Ma on zawsze brać pod uwagę wartości przynoszące pozytywne efekty w postaci budowy jedności i miłości chrześcijańskiej. Musi mieć również na uwadze to, aby jego zachowania nie były powodem zgorszenia dla innych. Zdaniem biskupa zrozumie to tylko ten, „kto ma umysł pokorny i kto z całą szczerością chce przeprowadzić w życiu osobistym nakaz zaparcia się siebie”. Prezbiter ma być człowiekiem otwartym dla wiernych, z którymi jest mu dane pracować: „Kościół św. pragnie, by jego sługa był zawsze pełen umiaru. Chodzi tu o roztropność, która we wszystkich okolicznościach szukać będzie jedynie i ponad wszystko chwały Bożej oraz zbawienia duszy.” Według biskupa bardzo ważnym czynnikiem w życiu prezbitera jest wierność łasce powołania wszczepiającej go w Chrystusowe kapłaństwo. Ta wartość chro-

⁵ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie do kapłanów*, Łomża, (mps) z dn. 25. 05. 1981, s. 5

ni kapłana od licznych upadków, a szczególnie pomaga dochować wierność nauce Bożej, nawet w najtrudniejszych dla Kościoła czasach. Ordynariusz Łomżyński ze zdecydowaną krytyką odnosi się do tych duchownych, którzy ulegają wpływowi prasy tzw. „brukowej” np. *Ancory*. Nakłania ich do zerwania z taką postawą argumentując, iż Pan Bóg obdarza łaską po to, aby zachować wierność w głoszeniu Ewangelii. Naukę Jezusa należy ciągle poznawać, a następnie nią żyć⁶.

Rozwój duchowo - intelektualny sprzyja realizacji dzieła ewangelizacji. Trzeba dodać, że biskup w trosce o kapłanów wskazuje im na solidne wypełnianie posłannictwa kapłańskiego. Mają właściwie realizować wymagania i wskazania, które wyznaczył im Kościół. Dlatego przypomina prezbiterom o obowiązkach, które powinni wypełniać. Do nich należą:

Rozmyślanie

2. Codziennie kontaktowanie się z lekturą świętą
3. Właściwe sprawowanie sakramentów świętych
4. Miłość w stosunku do bliźnich, a szczególnie do braci w kapłaństwie, w razie potrzeby przyjdzie im z pomocą
5. Modlitwa osobista za siebie i konfratrów
6. Raz w miesiącu modlitwa wspólna wszystkich kapłanów pracujących w poszczególnych ośrodkach duszpasterskich
7. Czytanie lektury duchowej
8. Wspólne dni skupienia⁷.

Biskup Sasinowski, jako mąż modlitwy, wiedział o doniosłej roli, którą pełnią w życiu duchowym rekolekcje i dni skupienia. Jako kapłan i biskup sam je gorliwie odprawiał. Przewodniczył również ćwiczeniom duchowym zarówno dla sióstr zakonnych jak i dla księży⁸. Dlatego wzywa wszystkich prezbiterów do odprawiania dni skupienia oraz rekolekcji, które „pozwołyby każdemu myślącemu człowiekowi zajrzeć do wnętrza swojej własnej duszy. Dałoby to możliwość zwrócić uwagę na siebie i zobaczyć, czy przypadkiem ja sam nie muszę czegoś poprawić, odnowić oraz przemienić, żebym bez zastrzeżeń mógł najpierw pojednać się z Bogiem, a w następnej kolejności z rodziną, sąsiadami, przyjaciółmi, każdym człowiekiem bez względu na kolor skóry, przekonania polityczne, pochodzenie społeczne, przynależność religijną⁹”.

⁶ Tamże, s. 2.

⁷ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie do kapłanów*, dz. cyt., s. 1-7.

⁸ Tenże, *Słowo podziękowania i prośby*, Łomża – 04. 05 1970, ArŁm, nr 1.

⁹ Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post Roku Świętego*, w: RULKD 36 (1974) nr 5-7, s. 35.

Dla księży biskup Mikołaj wydaje zarządzenie, w którym zaznacza, że: „Kapłani diecezji łomżyńskiej odprawiać będą swoje ćwiczenia rekolekcyjne co roku. Czynić to będą przez uczestnictwo w rekolekcjach w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, albo w innych domach rekolekcyjnych diecezjalnych czy zakonnych. Mogą też uczestniczyć w ćwiczeniach duchowych, zwanych „wczaso - kursami „, organizowanych przez różne wydziały duszpasterskie albo w organizowanych przez KUL, ATK i Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu w ramach tzw. Kursów Duszpasterskich w okresie wielkich wakacji¹⁰.

O obowiązku odbycia rekolekcji kapłańskich Ordynariusz Łomżyński przypomina bardzo często. Przywiązuje do tego ogromną wagę. Układa nawet listy księży zaproszonych na ćwiczenia duchowe do Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży, w uprzednio dokładnie ustalonych terminach¹¹.

W nauczaniu biskupa Mikołaja, dotyczącego formacji kapłanów, w trosce o braci w diecezji można podkreślić temat opieki nad księżmi w wieku starszym, emerytalnym. Biskup wyraża również swoją troskę o prezbiterów chorych, będących w szczególnych sytuacjach. W związku z tym, wraz z radą kapłańską wydaje specjalne rozporządzenie, aby księża potrzebujący pomocy mieli ją zapewnioną. Przewidział też specjalny fundusz na nadzwyczajne wydatki kuracyjne dla księży¹².

Kapłanów chorych i potrzebujących biskup odwiedza osobiście dając w ten sposób budujący przykład dla ich współbraci. Szczególną serdecznością otacza swojego starszego konfratry-biskupa pomocniczego Aleksandra Mościckiego¹³.

Dla Biskupa Ordynariusza ogromnie ważna jest również formacja intelektualna prezbiterów. Pasterz przypomina kapłanom, iż ich zadaniem i obowiązkiem jest nauczanie społecznej doktryny Kościoła. Dlatego prosi ich o odnowienie tej nauki, a szczególnie przestudiowanie takich podstawowych dokumentów jak encykliki: *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Pacem in terris*, *Mater et magistra*, *Populorum progressio*, *Redemp-*

¹⁰ Tenże, *Zarządzenie z dnia 21.11.1975*, w: RUŁKD 38 (1976), nr 4, s. 6.

¹¹ Tenże, *Zarządzenia o rekolekcjach dla kapłanów*, w: RUŁKD 35 (1973), nr 1, s. 21.

¹² M. SASINOWSKI, *Zarządzenie w związku z uchwałami sesji Rady Kapłańskiej odbytej 26. 10. 1976 w Kurii Biskupiej w Łomży*, w: RUŁKD 40 (1977) nr 3, s. 10.

¹³ *Wywiad z arcybiskupem Józefem Michalikiem przeprowadzony przez autora niniejszej pracy 10. 05. 2000.*

tor hominis¹⁴. Warto zaznaczyć, że zależy mu na tym, aby zarówno duchowni jak i świeccy mogli pogłębiać wiedzę religijną. Dlatego w Suwałkach eryguje Instytut Wyższej Kultury Religijnej. Również w Łomży organizuje Diecezjalny Instytut Pastoralny, z cotygodniowymi wykładami dla księży, katechetów i kleryków. Z jego inicjatywy w Łomży powstaje punkt konsultacyjny warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej i kieruje tam na studia wielu księży¹⁵.

2. Formacja laikatu w duchu odpowiedzialności za pracę

Według nauki Soboru Watykańskiego II praca dostarcza środków do życia i rozwija samego człowieka, który przewyższa cały świat materialny¹⁶.

O duchowości pracy jest mowa w encyklice Ojca św. Jana Pawła II *Laborem exercens*. Papież wyjaśnia, że praca jest „obowiązkiem” człowieka, bowiem „powinien pracować”, zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, oraz na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się pracy¹⁷. Przez pracę „człowiek urzeczywistnia samego siebie i w ten sposób bardziej staje się człowiekiem”¹⁸; jako obraz Boży, osoba ludzka przeznaczona jest do tego, aby przez swoją aktywność urzeczywistnić swoją wartość. Bóg zostawia przestrzeń do działania przyczynom wtórnym, a przede wszystkim człowiekowi, dlatego praca ma pozytywny i twórczy charakter. W świetle encykliki rodzaj pełnionego zawodu nie jawi się na pierwszym miejscu, ale istotny jest fakt, że ten, kto wykonuje jakąś pracę, choćby była ona najprostsza, jest osobą.

Rolnictwo stanowi podstawową dziedzinę życia gospodarczego diecezji łomżyńskiej. Dlatego ten fakt miał znaczący wpływ na formę, sposób i tematykę przepowiadania biskupa Mikołaja. Niewątpliwie istotne znaczenie w tym względzie miało również jego chłopskie pochodzenie. Biskup znał i doceniał charakter pracy rolnika.

Ordynariusz Łomżyński wyraża wielki szacunek dla pracy na roli, która jest szczególnym powołaniem człowieka. Podkreśla ogromne znaczenie stanu rolniczego. Człowiek wykonujący ten rodzaj pracy wytwarza ko-

¹⁴ M SASINOWSKI, *Słowo pasterskie do kapłanów*, Łomża (mps) z dn. 25. 05.1981, s. 2.

¹⁵ A.SAPIEŻYNA, J Sawicki, *Polski Słownik Biograficzny*, dz. cyt., s. 254-255.

¹⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym Gaudium et spes*, Watykan 1965, 14, 12.

¹⁷ JAN PAWEŁ II *Encyklika o pracy ludzkiej Laborem exercens*, Watykan 1981, 16,11.

¹⁸ Tamże, 9, 11.

nieczne środki do życia. Biskup stwierdza nawet, że bez wysiłku osób wykonujących ten zaszczytny zawód, nie byłaby możliwa egzystencja jednostek ludzkich. Dzięki temu mogą rozwijać się również inne gałęzie życia gospodarczego, dla których podstawowym elementem są środki dostarczane przez rolnictwo. To wszystko nadaje rolnikowi wielką godność. Biskup Mikołaj Sasinowski podkreśla potrzebę modlitwy rolników u „stóp Matki Bożej” o przywrócenie w naszym kraju należnych im praw. Domaga się od całego polskiego społeczeństwa poszanowania godności stanu rolniczego. Zwraca uwagę na stanowisko Kościoła, który do tego rodzaju pracy odnosi się z wielkim szacunkiem¹⁹.

Przez wieki podstawowa dla życia i rozwoju Ojczyzny praca nie była doceniana. Podobnie traktowano ludzi zajmujących się pracą na roli. Byli oni nie doceniani i czyniono z nich najniższą warstwę społeczną, której prawa ograniczano. Warstwa ta zamieszkująca wsie, nie cieszyła się w przeszłości dostateczną opieką ze strony innych grup społecznych oraz państwa

Biskup Sasinowski wyjaśnia, że niewłaściwe traktowanie ludzi, uprawiających ziemię, spowodowało w przeszłości negatywne skutki. Dlatego apeluje do wszystkich rolników w diecezji o modlitwę: „Aby w Polsce usunięto zaniedbania w dziedzinie rozwoju rolnictwa; sprawiedliwie traktowano ten rodzaj pracy fizycznej, okazywano szacunek dla niej, tak ze strony władz, jak i całego społeczeństwa”. Ludziom wykonującym ten zawód przypomina, aby wypełniali go z miłością²⁰.

W trosce o życie religijne rolników, pasterz zachęca ich do wzięcia licznego udziału w pielgrzymce na Jasną Górę. Ma nadzieję, iż pielgrzymka dla całej Polski będzie dniem historycznym i jednocześnie wielką manifestacją wiary ludzi pracujących na roli. Wyraża przekonanie, że ich praca jest i będzie zawsze podstawą dla życia a, także rozwoju narodu polskiego²¹. Określa również jej charakter: „ma ona być natchnieniem odnowy życia dla wszystkich oraz przyczynić się do przywrócenia pełnego spokoju w Ojczyźnie”²².

Biskup w swoim nauczaniu inspirował wszystkich rolników do jedności duchowej. Powinni przez taką jedność tworzyć prawdziwą siłę społeczną świadomą swoich praw. Mają również możliwość współdziałania z innymi

¹⁹ M. SASINOWSKI, *Słowa pasterskie do rolników diecezji łomżyńskiej*, w: RULKD 44 (1982), nr 4, s. 56.

²⁰ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie do rolników diecezji łomżyńskiej*, dz. cyt., s. 57.

²¹ Tamże, s. 56.

²² Tamże, s. 57.

grupami społecznymi, współtworzenia twórczego programu dla dobra całego społeczeństwa. Biskup Sasinowski podkreśla, że współcześni rolnicy, jako chrześcijanie, to zjednoczenie powinni potraktować w duchu realizacji wizji ewangelicznej²³. Pasterz Kościoła Łomżyńskiego nakłania zajmujących się uprawą ziemi do organizowania związków zawodowych rolników. Powołuje się na papieża Jana XXIII, który na ten temat wypowiada się w encyklice *Mater et magistra* w następujący sposób: „Nie można też zapomnieć, że w rolnictwie wskazane jest tworzenie zrzeszeń, tym bardziej jeżeli gospodarstwo rolne prowadzone jest przez samą rodzinę rolnika”. Ludzie pracujący na roli, powinni słusznie poczuwać się do solidarności i wzajemnego zaufania. Winni tworzyć stowarzyszenia spółdzielcze i zawodowe. Istnienie ich jest wprost konieczne, gdyż ułatwiają one rolnikowi korzystanie z postępów nauki i techniki oraz walczą o właściwe kształtowanie się cen produktów rolnych. Biskup dodaje, że postępując za tymi wskazaniem, rolnicy zrównają się z innymi grupami zawodowymi, które najczęściej są również połączone w zrzeszenia. Dzięki temu, rolnicy będą mogli wywierać wpływ na rządy państwa, stosownie do wagi znaczenia swego stanu: „Z tego powodu, chcemy wyrazić uznanie dla tych naszych synów, którzy działają, we wszystkich krajach, czy to w zrzeszeniach spółdzielczych, czy też w różnego rodzaju stowarzyszeniach. Ich działalność prowadzi do zapewnienia rolnikom w każdym ustroju społecznym, nie tylko należytym im obfitości dóbr gospodarczych, lecz także sprawiedliwego i godnego poziomu życia”. Rolnicy mają zatem do spełnienia ważną rolę w ewangelizowaniu rzeczywistości ziemskiej. Przez pracę, która wiąże się z ich powołaniem, rolnicy wywierają wpływ na otoczenie. To właśnie oni, rozumiejąc coraz pełniej znaczenie swojej pracy oraz świadomi swoich poszczególnych zadań, mogą w sposób zasadniczy wpłynąć na rozwój całego narodu. Ordynariusz Łomżyński podkreśla, iż w wypełnianiu tych zaleceń w sposób wszechstronny i z oddaniem, potrzebne jest wsparcie duchowieństwa²⁴.

Należy zauważyć, że biskup modli się za ludzi z różnych stanów. Ma w pamięci modlitewnej zarówno diecezjan pracujących w instytucjach państwowych jak i prywatnych²⁵.

²³ M SASINOWSKI, *Słowo pasterskie do kapłanów*, dz. cyt., s. 1.

²⁴ Tenże, *Słowo pasterskie do kapłanów*, dz. cyt., s. 1-2.

²⁵ Tenże, *Akt oddania diecezji Matce Bożej Hodyszewskiej*, w: RUŁKD 42 (1980), nr 4, s. 26.

3. Formacja młodzieży

Biskup Mikołaj Sasinowski, mając na względzie wartości duchowe przyszłych pokoleń, w swoim nauczaniu usilnie akcentuje właściwą formację chrześcijańską młodzieży. Jest ona przedmiotem szczególnej Jego troski. Uświadamia wszystkim, iż obok rodziny niezmiernie ważną instytucją wychowawczą jest szkoła. Jest to instytucja publiczna, zadaniem której jest nie tylko kształcenie, ale przekazywanie wiedzy młodym w różnym zakresie. Stanowi jednocześnie placówkę wychowawczą, tzn. kształtującą i formującą ducha ludzkiego, postawę moralną człowieka oraz jego osobowość. Stąd pasterska troska biskupa i zdecydowane żądanie, by w szkolnym programie nauczania znalazły się normy życia chrześcijańskiego. Biskup nawołuje, aby krzyż Chrystusowy wrócił do sal szkolnych. Będzie to wypełnienie woli rodziców²⁶.

W Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum Educationis* w rozdziale drugim czytamy: „Należy więc zgodnie z postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom oraz młodzieży w harmonijnym rozwijaniu wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych, intelektualnych. Trzeba ją wspierać w stopniowym zdobywaniu zmysłu odpowiedzialności, w należywym kształtowaniu własnego życia, przez nieustanny wysiłek w osiągnięciu prawdziwej wolności”²⁷.

Pasterz powołuje się na encyklikę Ojca Świętego Jana Pawła II „*Redemptor hominis*”, w której papież kładzie nacisk na wychowanie młodzieży. Ojciec Święty twierdzi, że światu dziś grozi katastrofa, ponieważ zaniedbano wychowywanie człowieka zgodnie z prawem miłości. W ten sposób przeceniono rolę i znaczenie postępu technicznego.

Biskup Mikołaj, znając sytuację młodzieży, wydaje zarządzenie, aby w wolne soboty ułatwić jej pogłębianie formacji religijnej. Wyraża również troskę o sale katechetyczne, które powinny być odpowiednio przygotowane i znajdować się blisko szkół. Inspiruje wiernych, aby zainteresowali młodzież szkolną i pozaszkolną wstępowaniem w szeregi Sodalitacji Mariańskiej oraz Bractwa Trzeźwości. Jego zdaniem uchroni się ją w ten sposób przed alkoholizmem i zepsuciem moralnym. Na uwagę zasługuje to, iż pasterz

²⁶ Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post*, w: RULKD 43 (1981), nr 1, s. 77.

²⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum Educationis*, Watykan 1965, 2.

zwraca się do kapłanów z usilną prośbą, aby zatroszczyli się o wartości duchowe wśród młodzieży: „Najmilsi Współpracownicy w Kapłaństwie, postarajcie się młodzieży dać wszystko, co tylko najlepszego posiadacie. Chodzi przecież o sprawy bardzo wielkie, bo odpowiednie ustawienie młodych ludzi do ich odpowiedzialności za przyszłość Narodu”. Wzywa ludzi starszych, w średnim wieku oraz dzieci, aby ludzi młodych darzyli miłością. Dla biskupa istotnym posłannictwem jest właściwe ukierunkowanie dorosłych. Szczególnie zależy mu na tym, żeby młodzież nie była tylko przedmiotem miłości. Ona powinna być przede wszystkim jej podmiotem²⁸. Do kapłanów zwraca się z prośbą o przeprowadzenie w Tygodniu Miłosierdzia rekolekcji dla młodzieży i zachęcaniu jej do licznego udziału w „świętych ćwiczeniach”. Jest to bardzo istotne, ponieważ chodzi tu o właściwe przygotowanie młodych ludzi do odpowiedzialności za przyszłość narodu²⁹. Uważa on, iż troskę o właściwy rozwój młodzieży należy przedłużać na czas wolny od zajęć, dlatego kieruje prośbę do rodziców, kapłanów i katechetów o odpowiednie zorganizowanie wakacji dla młodzieży. Należy zadbać o to, aby młodzież ten czas spędziła z Bogiem. Ma ona pamiętać o katolickich obowiązkach religijnych, modlitwie osobistej i wspólnotowej uczestnicząc w niedzielnej oraz świątecznej Mszy św. Jego zdaniem będzie to miało wpływ na ubogacenie życia duchowego.

Pasterz kieruje prośbę do rodziców, by zapewnili dzieciom swobodny udział w niedzielnej Mszy św. oraz dali przykład pobożności. Księży proboszczów inspirowane do tego, aby pomogli w zorganizowaniu bezpieczeństwa dzieciom i młodzieży w przejściu do kościoła, a także z powrotem³⁰. Upomina tych ludzi, którzy w jakikolwiek sposób usiłują odebrać innym wiarę i młodych ludzi oderwać od wartości chrześcijańskich. Pasterz akcentuje, iż nie chce zostawić młodzieży na uboczu, ale zależy mu na tym, aby ona stanowiła centrum pracy pasterskiej. Dlatego trzeba traktować ją przede wszystkim jako podmiot miłości. Jest też przekonany, że należy wychowywać ją do miłości czynnej. Trzeba to czynić w domu, w szkole i na katechezie. Na podstawie tekstów z Pisma św. oraz przykładów o świętych poucza młodych ludzi, żeby nie szukali życiowego szczęścia w komforcie

²⁸ Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXVIII Tygodnia Miłosierdzia*, Łomża, (mps) z dn. 23.08.1972, s. 1-2.

²⁹ Tenże, *Słowo pasterskie, na XXXV Tydzień Miłosierdzia*, Łomża, (mps) z dn. 14.09.1974, s. 3.

³⁰ Tenże, *Słowo pasterskie do wszystkich księży proboszczów, prefektów, katechetów i młodzieży szkolnej diecezji łomżyńskiej*, w: RULKD 36 (1974), nr 12, s. 26.

i konsumpcjonizmie, który promuje współczesny świat³¹.

Zwracając się do młodzieży biskup zachęca ją do służbie Ojczyźnie i Kościołowi. Przyszłość należy budować w oparciu o prawdy Boże zawarte w Ewangelii³². Dlatego zachęca młodzież, aby szukała nieprzemijających wartości oraz ideałów duchowych, które daje Chrystus i Jego Kościół. Na uwagę zasługuje fakt, iż pasterz przestrzega młodych przed niebezpieczeństwami płynącymi szczególnie poprzez środki masowego przekazu. Według biskupa szum medialny wykorzystując prasę, publikacje, radio i telewizję, usiłuje brutalnie wdrzeć się w dusze wiernych, by wyniszczyć w nich to, co jest święte, moralnie zdrowe i głęboko twórcze. Upomina tych którzy, w jakikolwiek sposób usiłują ludziom odebrać wiarę w Chrystusa i Jego Ewangelię³³. Pasterz twierdzi, iż w obecnym czasie narodowi i Kościołowi potrzeba młodzieży mądrej, silnej charakterem, umiejącej kształtować lepszą przyszłość i szlachetniejsze obyczaje. Jednak nade wszystko konieczność wymaga, aby młodzi walczyli o kulturę religijną na co dzień, pokój dla Ojczyzny, pomyślność dla Kościoła oraz zbawienie dla siebie i bliźnich³⁴.

Ordynariusz Łomżyński wzywa młodych, aby kształtowali swoją postawę poprzez miłość do innych ludzi, bo w miłości leży jej szczęście i radość. To przecież Jezus widząc jak nieszczęśliwy jest świat bez miłości, dał mu nowe przykazanie: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34). Biskup wyraża przekonanie, że praktyczne stosowanie tego przykazania w codziennym życiu będzie decydowało o naszej wieczności³⁵.

Ważnym elementem, który zasługuje na podkreślenie, są wyjaśnienia przez biskupa istoty miłości. Pasterz powołując się na Ewangelię św. Jana przedstawia następujące wyjaśnienie, iż wiara w Stwórcę rodzi podwójną miłość do Boga i człowieka. Ta podwójna miłość jest nierozdzielna. Kto kocha Boga, winien kochać i bliźniego. W kim jest nienawiść do Boga, to nie ma jednocześnie miłości do bliźniego. Biskup inspiruje młode pokolenie do miłości wszystkich ludzi, czyni to w następujący sposób: „A zatem wy, młodzi przyjaciele macie serca swoje ożywić miłością. Do każdego

³¹ Tenże, *Słowo pasterskie na XXVIII Tygodnia Miłosierdzia*, dz. cyt., s. 1.

³² Tenże, *Orędzie biskupie do wiernych diecezji łomżyńskiej o o potrzebie misji trzeźwościowych*, Łomża, (mps) z dn. 10.11.1970, s. 6.

³³ Tenże, *List pasterski na Wielki Post do młodzieży*, Łomża, (mps) z dn. 27.04.1971, s. 5.

³⁴ Tenże, *Słowo pasterskie do ludu Bożego diecezji Łomżyńskiej na XIII Tydzień modłów o trzeźwość narodu*, Łomża, (mps) z dn. 2.02.1980, s. 4.

³⁵ Tenże, *List pasterski na Wielki Post do młodzieży*, dz. cyt., s. 5.

człowieka: wszystkiego, co dobre, piękne i prawdziwe. Jednak nade wszystko miłość do tych, którym coś dobrego zawdzięczacie, a więc do Boga, rodziców, wychowawców, Ojczyzny, Kościoła. W jaki sposób to okażecie? Najprościej to chyba przez zdobycie się na akty wdzięczności³⁶.

Biskup Mikołaj wskazuje na różne czynniki deprawujące ducha młodego człowieka. Wymienia narkomanię, która wielu młodych ludzi doprowadziła do degeneracji fizycznej i psychicznej. Należy podkreślić, że wskazuje na alkoholizm i nikotynizm oraz na inne zjawiska wyniszczające całe społeczeństwa, a szczególnie zabijające rodzinę. Do nich należy seksomania, a także z tym związane choroby weneryczne. Ostrzega młodych przed ateizmem, który pozbawia tego, co jest najdroższe dla człowieka - wiary. Na uwagę zasługuje to, iż biskup akcentuje szerzącą się ignorancję religijną, która staje się przyczyną rozwoju ateizacji duszy ludzkiej. Dlatego należy ją zwalczać i jej zapobiegać. Według pasterza ważnym środkiem do zapobiegania tym patologiom jest przede wszystkim życie w łasce uświęcającej. Codzienna modlitwa oraz częste korzystanie

z sakramentów pomoże przeciwstawić się obojętności religijnej. Istotne znaczenie ma ćwiczenie silnej woli i charakteru. Ważnym elementem jest pełna odpowiedzialność za podjęte obowiązki oraz uczciwa i rzetelna praca, zgodna z wolą Bożą. Biskup również usilnie zachęca młodzież do poznawania i pogłębiania wiedzy religijnej. Można to czynić uczestnicząc nie tylko w katechezie szkolnej ale i pozaszkolnej. W tym względzie ważne jest korzystanie z nauk stanowych i różnych dyskusji w tzw. grupach nieformalnych. Niezbędnym jest czynne uczestnictwo we Mszy św. jak również czytanie pism i książek katolickich³⁷. Biskup Mikołaj Sasinowski uświadamia wiernym, że właśnie Chrystus ukazuje zasady postępowania dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy. Wszyscy są powołani przez wiarę, chrzest i Eucharystię do wypełniania tych zasad. Każdy zatem katolik ponosi odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii Chrystusowej zarówno słowem jak i przykładem własnego życia we wszystkich jego dziedzinach³⁸.

³⁶ Tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1981*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ Tenże, *List pasterski do młodzieży na Wielki Post*, dz. cyt., s. 7-8.

³⁸ Tenże, *Słowo pasterskie z okazji 300- letniej rocznicy Objawień Serca Jezusowego w Parale-Monial*, i XXX Tydzień Miłosierdzia, w: RUŁKD 38 (1976), nr 1, s. 17.

4. Realizacja opcji preferencyjnej na rzecz biednych

Rola i znaczenie pomocy biednym podkreśla całe Pismo św. a szczególnie Nowy Testament.

Bóg błogosławi tym, którzy przychodzą z pomocą ubogim, a odrzuca tych, którzy odwracają się od nich: „Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie” (Mt 5,42). Jezus Chrystus rozpoznawa swoich wybranych po tym, co uczynili dla ubogich. Gdy „ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5), jest to znak obecności Chrystusa.

Miłość Kościoła do ubogich należy do jego stałej tradycji. Czerpie ona natchnienie z Ewangelii, błogosławieństw i ubóstwa Jezusa, a także Jego uwagi poświęconej ubogim. Miłość do ubogich jest nawet jednym z motywów obowiązku pracy, by było „z czego udzielać potrzebującemu” (Ef 4, 28). Obejmuje ona nie tylko biedę materialną, lecz również liczne formy ubóstwa kulturowego i religijnego.

Święty Jan Chryzostom przypomina, że niedopuszczanie ubogich do udziału w swych własnych dobrach oznacza kradzież. Nie są one naszą własnością, lecz należą do ubogich. „Najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, by nie ofiarować jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości”. Uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które przychodzimy z pomocą naszemu bliźniemu w potrzebach jego ciała i duszy. Jałmużna dana ubogim jest jednym z podstawowych świadectw miłości braterskiej; jest ona także praktykowaniem sprawiedliwości, która podoba się Bogu³⁹.

Biskup Sasinowski w swoim nauczaniu wielokrotnie wyraża troskę o potrzeby ludzi biednych. W tej kwestii odwołuje się do słów Pana Jezusa: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny... Dawajcie, a będzie wam dane; miarą dobrą natłoczoną utrzęsioną i opływającą wsypią w zarnodrze wasze (Łk 6,36-38). Również często odwołuje się do nauczania Soboru Watykańskiego II: „Działalność charytatywna powinna dziś ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak podstawowych środków życia. A więc: do pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, nękania chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie oraz więzienie. Tam

³⁹ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 1994, 2443-2447.

miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, pocieszać i wspierać⁴⁰. Biskup również wyjaśnia, że Kościół dzieła miłości i miłosierdzia traktuje jako swój obowiązek i niezbywalne prawo. Szczególnym zainteresowaniem otacza miłosierdzie względem ubogich i chorych.

Pasterz wyjaśnia, że miłosierdzie chrześcijańskie obejmuje wszystkie potrzeby człowieka. Należy więc nieść je nie tylko wtedy, gdy jest konieczność i grozi jakieś niebezpieczeństwo „gniewu” ze strony cierpiących. Nakazuje jednak wyszukiwać i docierać oraz spieszyć z pomocą wszędzie tam, gdzie jest rzeczywista potrzeba. Na uwagę zasługuje stwierdzenie biskupa, „na taką postawę zdobyć się można wtedy, gdy jest się szczerze przekonanym, że każdy człowiek to Boże dziecko a zatem mój brat, bo Ojcem naszym wspólnym jest Bóg”.

Biskup wskazując na naukę Chrystusa poucza, aby tego rodzaju uczynki miłosierdzia względem potrzebujących były wykonywane bez egoizmu. Nie mogą być również wykorzystywane dla swoich osobistych celów.

W Tygodniu Miłosierdzia w sposób szczególny zwraca uwagę na dzieci rodziców alkoholików. Podkreślając sytuację ich zaniedbania zachęca, aby bliźni zamieszkujący w sąsiedztwie zorganizowali dla nich pomoc. Może ona być spełniana w różny sposób: „Czasami trzeba je nakarmić, kiedy indziej umyć i do domu przyjąć; innym znów razem dopomóc w odrabianiu lekcji, lub stworzyć warunki dla tej pracy. A nade wszystko życzliwym okiem spojrzeć na takie nieszczęśliwe dzieci. Poza tym – dobrym słowem i przykładem pouczać je, by doznając ciągłego zgorzenia w domu, nie padły kiedyś w jeszcze gorsze nałogi⁴¹”.

Biskup ma świadomość biedy panującej w kraju i w swojej diecezji. Dlatego jego pragnieniem jest, aby nadchodząca pomoc z krajów zachodnich w postaci dóbr materialnych dotarła do najbardziej potrzebujących. W związku z tym zwraca się do istniejących komitetów parafialnych, aby te dobra umiały sprawiedliwie rozdzielić wśród najbiedniejszych⁴².

Warto podkreślić wyjaśnienie pasterza, że przywiązanie do Kościoła trzeba utwierdzać nie tylko w swoim życiu, ale przekazywać je tym, którzy z jakichkolwiek przyczyn je utracili. Będzie to akt miłosierdzia w stosunku do biednych ludzi⁴³.

⁴⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem*, Watykan 1980, 8.

⁴¹ Tenże, *Słowo pasterskie z okazji XXVI Tygodnia Miłosierdzia*, Łomża (mps) z dn. 13. 08. 1970, s. 2-5.

⁴² Tenże, *Słowo pasterskie do kapłanów i diecezjan*, Łomża (mps) z dn. 25. 12. 1981, s. 1-2.

⁴³ Tenże, *Słowo pasterskie na XXXVII Tydzień Miłosierdzia*, w: RUŁKD 43 (1981), nr 4, s. 85.

Zakończenie

W konkluzji można stwierdzić, że w twórczości kaznodziejskiej biskupa Sasinowskiego zawarte są aktualne zagadnienia świata, Kościoła i człowieka. Analiza dorobku kaznodziejskiego wskazuje na znajomość i realizację nauki Soboru Watykańskiego II. W swoich przepowiadaniu zawsze był wierny nauce Magisterium Kościoła.

Problemy, które podejmował biskup Sasinowski w swoim przepowiadaniu, są niezwykle aktualne i dostosowane do konkretnych potrzeb mieszkańców diecezji. Stąd też w jego twórczości kaznodziejskiej widać wielką troskę o chrześcijański sposób rozwiązywania problemów, jakie niesie życie.

Streszczenie

Jak wynika z analizowanych tekstów nauczania biskup Mikołaj Sasinowski systematycznie uczył i formował swoje duchowieństwo kładąc nacisk na fundamentalną rolę życia wewnętrznego kapłanów i sióstr zakonnych.

Pasterz diecezji łomżyńskiej, mając na względzie formowanie właściwych postaw diecezjan, wskazywał na godność pracy ludzkiej i podkreślał jej rolę oraz znaczenie dla dobra społeczeństwa.

Szczególnym celem duszpasterskiej troski biskupa była młodzież. Stąd też przy różnych okazjach usilnie prosił kapłanów, aby zatroszczyli się o właściwą formację młodzieży. Biskup Łomżyński w twórczości kaznodziejskiej, dotyczącej problematyki młodzieżowej, uwrażliwiał wiernych na konieczność chrześcijańskiego wychowania młodych. Zachęcał rodziców, aby dając przykład własnej pobożności, mobilizowali młode pokolenie do uczestnictwa w życiu Kościoła.

Biskup Mikołaj Sasinowski, jako pasterz diecezji łomżyńskiej, ciągle akcentował rolę i znaczenie miłosierdzia chrześcijańskiego w życiu parafii. Wyjaśniał, że wolą Jezusa jest czynić dobro ludziom. Poprzez głoszone słowo Boże kształtował postawy miłosierdzia względem bliźnich.

Słowa kluczowe: *pasterz, formacja, miłosierdzie.*

Guidelines for Pastoral Ministers Presented in the Ministry of the Word of Bishop Mikołaj Sasinowski

Abstract

On the basis of an analysis of the teaching of Bishop Mikołaj Sasinowski, we can see that he systematically taught and formed his clergy placing emphasis on the fundamental role of the internal life of priests and religious sisters.

As shepherd of the diocese of Łomża, taking into account the formation of the proper attitudes of the faithful of his diocese, he pointed to the dignity of human labor and emphasized its role and importance for the good of society.

Young people were a special pastoral concern for the bishop. He therefore, on various occasions, urged priests to care for their proper formation. Bp. Sasinowski in his preaching concerned with youth issues, sensitized the faithful to the necessity of the Christian education of young people. He encouraged parents to give an example of personal piety in order to mobilize the young generation to participate in the life of the Church.

Bp. Mikołaj, as the bishop of the Łomża diocese, continually emphasized the role and importance of Christian mercy in the life of the parish. He explained that the will of Jesus is to do good to people. By preaching the word of God he formed in his listeners the attitude of mercy towards other people.

Key words: *shepherd, formation, mercy.*

KS. WOJCIECH KUĆKO

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI MŁODZIEŻY I DOROSŁYCH W POLSCE – PRÓBA DIAGNOZY NA PODSTAWIE WYBRANYCH BADAŃ SONDAŻOWYCH PEW RESEARCH CENTER ORAZ CBOS

Treść: Wprowadzenie; 1. Religijność młodszych i starszych dorosłych Polaków; 2. Badania *Młodzież 2018* przeprowadzone przez CBOS; 3. Porównanie wyników badań *Pew Research Center* i CBOS; 4. Próba diagnozy; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Spór o rolę religii we współczesnych społeczeństwach jest jednym z najważniejszych, dotyczy bowiem wielu ważnych i znaczących dla życia publicznego przemian. Celem niniejszego artykułu jest analiza dwóch badań sondażowych w tym temacie, opublikowanych przez amerykański *Pew Research Center* (z 2018 r.) oraz polskie Centrum Badań Opinii Społecznej (2019 r.). Ośrodek amerykański dokonał porównania religijności w dwóch grupach wiekowych: młodszych i starszych dorosłych, natomiast polscy badacze skupili się na młodzieży wchodzącej w dorosłość i jej preferencjach dotyczących religii i praktyk religijnych. W dalszej części artykułu zostanie przedstawiona próba diagnozy obecnej sytuacji w Polsce w kontekście współczesnych procesów sekularyzacji i desekularyzacji, pytania o konsekwencje rewolucji obyczajowej nad Wisłą oraz propozycji konstruktywnych mniejszości, postulowanych jako forma przetrwania wiary w obliczu pogłębiającego się kryzysu religijnego. Obraz współczesnych ludzi wierzących w Polsce odnosi się przede wszystkim do katolików.

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego w 2018 r. około 94% mieszkańców Polski w wieku powyżej 16 roku życia identyfikowało się

Ks. dr Wojciech Kućko – adiunkt w Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: w.kucko@uksw.edu.pl; adres korespondencyjny: ul. Apba A.J. Nowowiejskiego 2, 09-400 Płock. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4271-8478>.

z wyznaniem religijnym. Najliczniejszą grupą są wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego (91,9%), inne Kościoły i związki wyznaniowe liczą 1,7%. Brak przynależności do jakiegokolwiek wyznania zadeklarowało 3% osób, a 3,4% odmówiło odpowiedzi na to pytanie. W porównaniu z 2015 r. nie zanotowano wyraźnych zmian w strukturze wyznaniowej w Polsce, choć o prawie 1% spadła liczba osób należących do Kościoła rzymskokatolickiego¹. Widać zatem wyraźnie, jak istotnym elementem życia Polaków jest religia, stąd jej badania mogą rzucać nowe światło na tożsamość i przyszłość naszego kraju.

1. Religijność młodszych i starszych dorosłych Polaków

Założona w 2004 r. niezależna amerykańska instytucja badawcza *non-profit Pew Research Center* opublikowała w 2018 r. sondażowe wyniki porównania religijności ludzi przed czterdziestym rokiem życia i po przekroczeniu progu czterdziestu lat w 108 państwach całego świata². Na podstawie badania stwierdzono, że w 46 krajach młodszy dorośli w wieku 18-39 lat rzadziej niż starsi dorośli w wieku 40 i więcej lat twierdzą, że religia jest dla nich bardzo ważna. W kolejnych 58 krajach nie ma różnic (*ang. gap*) między tymi dwiema grupami dorosłych w kwestii wagi religii, a jedynie w dwóch krajach – Gruzji, dawnej republice radzieckiej, i Ghanie w Afryce Zachodniej młodszy dorośli okazali się bardziej religijni od starszych. Mierzenie religijności dokonywało się na podstawie odpowiedzi respondentów na cztery kwestie: 1) identyfikacja z jakąkolwiek grupą religijną; 2) uznanie religii za bardzo ważną w życiu; 3) udział w cotygodniowym nabożeństwie; 4) codzienna modlitwa. Polska młodzież znalazła się na pierwszym miejscu pod względem spadku religijności z pokolenia na pokolenie w dwóch kategoriach (udział w nabożeństwach i uznanie religii za bardzo ważną), natomiast w kwestii spadku częstotliwości codziennej modlitwy znalazła się na drugim miejscu w świecie.

¹ Por. GUS, *Życie religijne w Polsce. Wyniki Badania spójności społecznej 2018*, 18 grudnia 2018 r., w: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,8,1.html> (dostęp: 1 grudnia 2019 r.).

² POR. PEW RESEARCH CENTER, *The Age Gap in Religion Around the World*, 13 June 2018, <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (dostęp: 1 grudnia 2019 r.). Tekst zawiera opis metodologii badania, której opis jest pominięty w niniejszym artykule. Por. tamże, s. 60-96.

W pierwszej kategorii – identyfikacji z jakąkolwiek religią różnica między polskimi młodszymi dorosłymi (18-39 lat) a starszymi dorosłymi (ponad 40 lat) wyniosła w badaniu 6%. Z jakąkolwiek religią identyfikuje się bowiem 95% starszych i 89% młodszych dorosłych. Polska znalazła się wśród 41 ze 108 krajów gdzie młodzi rzadziej identyfikują się od starszych z jakąkolwiek religią. Podobny wynik zanotowały Wenezuela, Salwador, Kostaryka i Rosja. Zdaniem autorów raportu młodzi dorośli coraz częściej nie są związani religijnie – tak jest w 22 z 35 krajów Europy oraz w 14 z 19 krajów w Ameryce Łacińskiej³.

W drugim obszarze – uznawania religii za bardzo ważną w życiu – takie stanowisko potwierdziło jedynie 16% młodszych dorosłych i 40% starszych dorosłych, co oznacza spadek generacyjny o ponad 23 punkty procentowe. Podobne wyniki między pokoleniami zanotowano w innych krajach europejskich, jak Grecja (22%), Rumunia (20%), Portugalia (20%), Litwa (17%), Słowacja (14%), Hiszpania, Austria i Ukraina (11%)⁴.

Udział w cotygodniowym kulcie był trzecim z badanych przez *Pew Research Center* faktorów, gdzie znowu właśnie Polska okazała się światowym liderem spadku międzypokoleniowego. Jedynie 26% młodszych dorosłych zadeklarowało taki rodzaj praktyk, natomiast wśród starszych dorosłych było to 55%⁵. Różnica między starszymi a młodszymi dorosłymi wyniosła zatem aż 29 punktów procentowych. Pokrywa się to z tendencją ogólnosiwiatową: młodzi rzadziej niż starsi twierdzą, że co tydzień uczestniczą w nabożeństwach (stwierdzono to w 53 ze 102 przebadanych w tej dziedzinie krajów)⁶. Autorzy raportu zauważyli, że ten duży rozdziew między pokoleniami może wynikać ze „związku Kościoła katolickiego z nacjonalizmem, tożsamością polską i oporem wobec Związku Sowieckiego w okresie komunistycznym w Polsce; młodzi Polacy nie doświadczyli tego okresu naocznie, ale mogło to mieć trwały wpływ na starsze pokolenie”⁷.

W ostatniej kategorii – codziennej modlitwy – 14% młodszych dorosłych przyznało się do jej praktykowanie, zaś wśród starszych dorosłych zadeklarowało to 39%. Wpisuje się to w światową skłonność, która dotyczy

³ PEW RESEARCH CENTER, *The Age Gap in Religion Around the World*, s. 32-33. Największa w świecie procentowa różnica (27%) w przynależności religijnej między młodszymi a starszymi dorosłymi została zanotowana w Kanadzie (49% dorosłych w wieku poniżej 40 lat i 77% starszych dorosłych uznało, że jest związanych z religią)

⁴ Por. tamże, s. 37.

⁵ Por. tamże, s. 66.

⁶ Por. tamże, s. 39-44.

⁷ Tamże, s. 41-42.

71 ze 105 przebadanych państw. Różnica międzypokoleniowa w tej materii wynosząca 25% uplasowała Polskę na drugiej pozycji za Japonią w światowym rankingu krajów. Młodzi dorośli modlą się rzadziej od starszych dorosłych w 19 krajach Ameryki Łacińskiej, Stanach Zjednoczonych i Kanadzie oraz w 27 z 35 krajów europejskich. Należy więc zauważyć, że polskie wyniki są znacząco niższe w obydwu badanych grupach w stosunku do wyników amerykańskich, gdzie 44% młodszych i 62% starszych dorosłych zadeklarowało codzienną modlitwę. Lepsza sytuacja ma miejsce w Afryce Subsaharyjskiej, gdzie te liczby wynoszą odpowiednio 74% i 77%⁸.

2. Badania *Młdzież 2018* przeprowadzone przez CBOS

Z powyższymi badaniami *Pew Research Center* można zestawić polskie badania opinii społecznej, przeprowadzone przez CBOS w 2018 r., a opublikowane w 2019 r., które były kontynuacją tego typu obserwacji prowadzonych ze zmienną częstotliwością od 1990 r. Dotyczyły one grupy nastolatków u progu dorosłości, na zakończenie edukacji w szkole ponadgimnazjalnej. W momencie badania 94% miało 18-19 lat, byli życiowo niesamodzielni (94% mieszkało z rodzicami lub z jednym z rodziców), 11% zadeklarowało stałą pracę zarobkową, natomiast 47% pracę dorywczą. Badania dotyczyły wielu aspektów życia młodych dorosłych, z czego dla potrzeb niniejszego artykułu zostaną przytoczone kwestie ich religijności⁹.

Autorzy badania stwierdzili ciągły spadek poziomu religijności ludzi młodych nie tylko na poziomie udziału w praktykach religijnych, ale również na płaszczyźnie deklaracji. 63% badanych uczniów uznało siebie za osoby wierzące lub głęboko wierzące, 21% określiło się jako niezdecydowani, a 17% jako niewierzący. Radykalna zmiana notowana jest od 2010 r., gdyż we wcześniejszych badaniach, aż do 2008 r., deklaracje badanej grupy wiekowej młodzieży w kwestii religijności były stabilne. Jeśli chodzi o treść wiary, to osobowego Boga uznaje zdecydowana większość badanych, a niewierzący skłaniali się ku ateizmowi¹⁰.

⁸ Por. tamże, s. 44-47.

⁹ Por. M. GRABOWSKA, „Młdzież w badaniach 2018 roku – wprowadzenie”, w: CBOS, *Młdzież 2018* (=Opinie i diagnozy, nr 43), red. M. Grabowska – M. Gwiazda, Warszawa 2019, s. 7-16. Metodologia badania została opisana przez: M. Gwiazda, „Informacje o badaniu”, w: CBOS, *Młdzież 2018*, s. 17-18.

¹⁰ Por. A. GŁOWACKI, „Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach”, w: CBOS, *Młdzież 2018*, s. 147-163.

Ważnym elementem wyrażania wiary jest udział w praktykach religijnych. Cotygodniowe uczestnictwo zadeklarowało 35% badanych uczniów, 11% korzysta z praktyk raz lub dwa razy w miesiącu, ok. 18% jedynie kilka razy w roku, natomiast 35% nie bierze w ogóle udziału w kulcie religijnym. Autorzy badania zaznaczają, że „spadek poziomu uczestnictwa w praktykach religijnych nastąpił wśród młodzieży szybciej niż zmiana autoidentyfikacji – obserwujemy go od początku pomiarów religijności uczniów, a więc od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych”¹¹ (wyjątkowo stabilny był okres 2003-2008, być może ze względu na czas śmierci Jana Pawła II). Ponadto badanie z 2018 r. wykazało pewną właściwość obecnych czasów: odsetek młodzieży uczestniczącej w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu zrównał się z tymi, którzy w nich nie uczestniczą nigdy. Poza tym stwierdzono, że w porównaniu z wynikami całej dorosłej populacji Polski w podobnym czasie wyraźnie widać, że młodzi dużo rzadziej biorą udział w praktykach religijnych niż starsi¹².

Przywołane badanie sondażowe dało także nowe światło na relacje między deklaracjami a praktyką. Młodzież wierząca lub głęboko wierząca zwykle częściej bierze udział w praktykach religijnych, niezdecydowani raczej w ogóle nie są nimi zainteresowani, a zadeklarowani niewierzący praktycznie nigdy w nich nie uczestniczą. Autorzy doszli także do przekonania, że dwa wskaźniki ściśle się ze sobą łączą – mniejszej częstotliwości praktyk religijnych towarzyszy spadek deklaracji wiary. „Może to sugerować – stwierdza się w raporcie – że wśród młodych Polaków nie następuje znacząca redefinicja modelu religijności – nie wzrasta liczba wierzących «prywatnie», bez zdefiniowanej przynależności i niepraktykujących”¹³.

Badanie CBOS dotyczyło również stwierdzenia, jak zmienne społeczno-demograficzne wpływają na religijność. Uznano, że jest to proces dość stabilny. Dziewczęta określały siebie jako bardziej wierzące i częściej biorące udział w praktykach religijnych. Ponadto wielkość miejscowości także korespondowała z deklaracjami religijności – im większa miejscowość, tym niższy poziom deklaracji wiary. To zróżnicowanie religijności w zależności od płci jest w Polsce stałą tendencją od 1996 r. Z jednej strony systematycznie maleje liczba głęboko wierzących i wierzących wśród młodzieży, a z drugiej systematycznie rośnie liczba niewierzących w tej grupie¹⁴.

¹¹ Tamże, s. 150.

¹² Por. tamże, s. 151.

¹³ Tamże, s. 153.

¹⁴ Por. tamże, s. 154-156.

Obszerne miejsce poświęcono w omawianym badaniu CBOS udziałowi młodzieży w lekcjach religii. Zaobserwowano systematyczny spadek liczby uczestników w szkole. Z dawniejszych badań CBOS wynikało, że od momentu wprowadzenia zajęć z religii do szkół w 1990 r. wzrastała liczba uczniów z nich korzystających (w 1991 r. było to 81%, a w 2010 93%). Natomiast od 2013 r. widać spadek wskaźnika do 70% uczniów w ostatnich klasach szkół ponadgimnazjalnych w 2018 r. Co znaczące, najbardziej ten spadek dotyczy uczniów szkół zawodowych (w 2018 r. liczba uczestniczących została zadeklarowana na poziomie 57%), natomiast uczniowie techników zadeklarowali najmniejszy spadek w tej materii (w 2018 r. było ich 77% w porównaniu z liceami, gdzie udział deklarowało 68% uczniów ostatnich klas). Zdaniem autorów sondażu udział w lekcjach religii ma związek z deklaracją religijności. Zaobserwowano, że zależy to coraz częściej od światopoglądu uczniów. Spośród określających się jako wierzący 82% uczniów uczestniczyło w lekcjach religii w szkole, zaś spośród praktykujących raz w tygodniu było to 90% uczniów¹⁵.

3. Porównanie wyników badań *Pew Research Center* i CBOS

Badania nad stanem religijności społeczeństwa są dziś prowadzone dla określenia i opisanie nie tylko zaangażowania różnych grup wiekowych w praktyki religijne, ale przede wszystkim celem przeprowadzenia diagnozy życia społecznego oraz dotarcia do motywacji określonych wyborów, deklarowanych przez obywateli. Obraz życia społecznego z perspektywy religijnej może być bardzo użyteczny poznawczo zwłaszcza w kwestii zmian i wpływu warunków zewnętrznych na podejmowane praktyki i deklaracje wiary. Janusz Mariański zauważa, że przemiany społeczno-polityczne, jakie od trzydziestu lat dokonują się w Polsce, pokazują wiele pozytywnych aspektów, jak np. rozwój gospodarczy, udział w globalizacji, ale i wiele negatywnych zjawisk, jak wiele patologii w życiu społecznym, słabość społeczeństwa obywatelskiego, brak zaufania do instytucji i polityków i inne. Jego zdaniem jedynie sfera religijności do pewnego momentu nie poddała się wyraźnym transformacjom, jednak przyspieszyły one po śmierci Jana Pawła II¹⁶. W tym względzie społeczeństwo polskie wydaje się znaj-

¹⁵ Por. tamże, s. 156-159. Badanie dotyczyło także jakości lekcji religii oraz pytania o miejsce ich przeprowadzania.

¹⁶ Por. J. MARIAŃSKI, „Katolicyzm polski w procesie przemian”, w: *Władza Sądzenia* 6 (2015), s. 29-45, tu: s. 30.

dować w nieco innym punkcie dziejowym, niż mieszkańcy innych krajów Europy Zachodniej, o czym świadczą dwa przywołane badania sondażowe. Co wynika z konfrontacji tych dwóch sondaży, przeprowadzonych przez odrębne ośrodki badawcze – amerykański i polski? Choć zakres pytań, zastosowana metodologia i wiek badanych były różne, można z pewnością wskazać kilka wniosków podobnych, wskazujących na pewne tendencje zarówno w jednej, jak i drugiej grupie wiekowej.

Niewątpliwym zjawiskiem jest znacząca różnica w religijności między pokoleniem młodszych i starszych Polaków. Wynika to z wielu czynników, obrazuje jednak, że sekularyzacja szybciej dotyka pokolenie młodych, ale też zbiera owoce w generacji starszych dorosłych.

Po pierwsze, zauważono, że młodzi dorośli Polacy rzadziej identyfikują się z jakąkolwiek religią niż starsi dorośli. Przywołane liczby na temat młodzieży polskiej w ostatnich klasach szkół ponadgimnazjalnych (badanie CBOS) i młodych dorosłych (badanie *Pew Research Center*) sygnalizują narastanie problemu identyfikacji z religią wśród coraz młodszych generacji.

Po drugie, ważny jest znaczący spadek liczby młodych, którzy deklarują udział w praktykach religijnych, zanotowany w obydwu badaniach. Wyraźnie widać, że zarówno młodzież, jak i młodszy dorośli dużo rzadziej biorą udział w praktykach religijnych niż starsi dorośli, jednak proces spadku procentowego jest dużo szybszy wśród młodych. Jak wskazują różni socjologowie, związane jest to z ogromnymi przeobrażeniami życia religijnego w Polsce, których cezurą jest rok 2005 i śmierć polskiego papieża, który był ważnym punktem odniesienia dla wiary i praktyk religijnych kilku pokoleń Polaków. Lata panowania systemu komunistycznego w Polsce były naznaczone naciskiem Kościoła katolickiego na udział wiernych w masowych obrzędach religijnych. Miały one na celu pokazanie wspólnototwórczej roli religii katolickiej i siły Kościoła katolickiego, depozytariusza prawdy i moralności wobec bezbożnego, laickiego systemu komunistycznego, niszczącego każdy załęczek transcendencji w społeczeństwie. Takie przekonanie o roli rytuałów w życiu codziennym pozostało w pokoleniu starszych Polaków, wydaje się być natomiast obce młodszemu, którzy nie czują zewnętrznej potrzeby i nacisku na grupowe spotkania modlitewne. Indywidualizacja życia prowadzi do tego, że choć część młodzieży zachowuje jeszcze tradycyjne obrzędy przy okazji niektórych sakramentów, jak bierzmowanie czy spowiedź i Komunia święta wielkanocna, trudno jest jednak powiedzieć, by motywacje, jakie za nimi stoją były bardziej świadome niż

u starszych¹⁷.

Janusz Mariański w 2015 r. pisał o różnicach we wskaźnikach osób praktykujących regularnie między młodzieżą a dorosłymi na poziomie 20-30%¹⁸, co potwierdziło badanie *Pew Research Center*, w którym Polacy okazali się światowym liderem w spadku międzypokoleniowym w tej dziedzinie. Zdaniem tego socjologa z KUL, w sytuacji polskiej bardziej prawdopodobne będzie „nasilanie się procesów «odkościelniania» (osłabienie więzi z Kościołem), niż sekularyzacja rozumiana jako rozstanie się z Transcendencją”¹⁹. Zmniejszająca się liczba praktykujących katolików niekoniecznie musi oznaczać rezygnację z wiary w Boga albo zakwestionowanie przynależności do Kościoła katolickiego.

Po trzecie, należy zauważyć niepewną przyszłość lekcji religii w szkole, jaka rysuje się na podstawie wyników badania CBOS. Z jednej strony pokazują one tendencję, zgodnie z którą katecheza jest wybierana przez bardziej religijnych przedstawicieli młodego pokolenia, co może być symptomem większej świadomości w przeżywaniu wiary. W. Jedynak wyraża przekonanie, że „w Polsce proces sekularyzacji młodego pokolenia byłby o wiele bardziej zaawansowany, gdyby nie praca 30 tysięcy katechetów ewangelizujących w szkołach”²⁰. Jeśli jednak jedynie 16% młodszych dorosłych w badaniu *Pew Research Center* uważa religię za bardzo ważną w życiu, to należy się spodziewać, że także wybór lekcji religii w najbliższym czasie nie będzie istotnym punktem odniesienia dla młodej generacji Polaków. Na problem można także spojrzeć z drugiej strony i zapytać, czy negatywnego wpływu na liczbę uczestniczących w lekcjach religii w polskich szkołach nie ma jakość tych zajęć, sposób ich prowadzenia i zawartość programów nauczania. Przywołane badanie CBOS z 2018 r. obrazuje odpowiedzi młodych respondentów, uczestników lekcji religii, które są porównywalne: 33% uznało je za ciekawe, 27% za nudne, a 39% stwierdziło, że niczym szczególnym się one nie wyróżniają²¹.

¹⁷ Por. Tamże, s. 30-35.

¹⁸ Por. tamże, s. 36-37.

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ W. JEDYNAK, „Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka?”, w: *Poznańskie Studia Teologiczne* 32 (2018), s. 207-228, tu: s. 224.

²¹ A. GŁOWACKI, „Religijność młodzieży i uczestnictwo w lekcjach religii w szkołach”, s. 160.

4. Próba diagnozy

Wyniki powyższych badań wskazują na konieczność odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób młodzi dorośli Polacy rozumieją religię i ateizm, a także jakie miejsce zajmuje religijność w ich życiu. Należy podjąć refleksję również nad tym, dlaczego między dwoma pokoleniami Polaków pojawiły się tak znaczące różnice w myśleniu i postrzeganiu religii, próbując wskazać ideowe korzenie tych procesów.

Prof. Janusz Mariański zauważa, że zróżnicowania religijności w społeczeństwie polskim są nie tyle nowe, co raczej objawiają one pewne procesy wcześniejsze, dotyczące modernizacji społeczeństw, jak również globalizacji świata²². Co zatem wpłynęło na drastyczne zmiany w geografii religii w Polsce w ostatnich dziesięciu latach?

Zderzenie cywilizacji, sekularyzacja i de-sekularyzacja

Jednym z czynników może być teza o „zderzeniu cywilizacji”, której autorem jest amerykański politolog Samuel Huntington (1927-2008). Jego zdaniem konflikty międzynarodowe będą w przyszłości wynikiem wielu różnic kulturowych, przede wszystkim na gruncie religijnym²³. Przeciwwstał się on tezie Francisa Fukuyamy (ur. 1952 r.) o „końcu historii”, jaki byłby konsekwencją upadku komunizmu. Według Huntingtona we współczesnym świecie można wyróżnić dziewięć cywilizacji: zachodnią, prawosławną, latynoamerykańską, islamską, afrykańską, hinduistyczną, buddyjską, chińską i japońską. Jeśli większość ze wskazanych przez Huntingtona cywilizacji rozwija się w miarę przewidywalny sposób, niewątpliwie jednak cywilizacja zachodnia przechodzi największe przeobrażenia na płaszczyźnie religijnej. Cytowane badania *Pew Research Center* wyraźnie potwierdzają, że w tej cywilizacji następuje duży rozłam, a pod względem religijnym nie jest już ona jednolitym tworem. Choć można przytaczać wiele definicji cywilizacji zachodniej, to wydaje się, że do lamusa historii przechodzi jej forma oparta na powiązaniu z religijnością.

Pod tym względem – zauważa P. Berger (1929-2017) – Europa jest religijnie odmienna od reszty świata²⁴. Jego zdaniem, „świat jest tak samo

²² Por. J. MARIAŃSKI, „Katolicyzm polski w procesie przemian”, s. 37.

²³ Por. S. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997.

²⁴ P.L. BERGER, „Refleksje o dzisiejszej socjologii religii”, w: *Teologia Polityczna* 5 (2009-2010),

religijny, jak zawsze, a gdzie indziej nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności²⁵. Dlatego w całym świecie, z wyjątkiem Europy, można dziś zaobserwować proces, nazwany przez Bergera desekularyzacją religii²⁶. Zdaniem tego amerykańskiego socjologa w świecie można dostrzec wielki rozwój ruchów i wierzeń religijnych, co jednak nie jest wspólne dla Europy. Stany Zjednoczone, zaliczane przez wspomnianego wyżej Huntingtona do kręgu cywilizacji zachodniej, są krajem bardzo religijnym, co potwierdza, że jego teza o wojnie cywilizacji wymaga dziś uszczegółowienia. Dwie części tej cywilizacji: Europa i Stany Zjednoczone są dziś pod względem religijnym zupełnie odmienne²⁷.

To, co się dzieje w obecnych czasach w Polsce na płaszczyźnie religijnej, wpisuje się w proces sekularyzacji, który w krajach Europy Zachodniej obecny był w już w latach 60. ubiegłego wieku. Drastyczny spadek udziału Polaków w praktykach religijnych, w życiu Kościoła katolickiego, a także zmniejszająca się liczba podzielających przekonania katolickie, w większej mierze wśród młodszych, ale i wśród starszych, są owocem procesu zeswiecczenia, którego korzenie sięgają czasów rewolucji francuskiej i oświecenia. Coraz więcej jest bowiem takich, którzy choć wierzą, to nie chcą przynależać do organizacji Kościoła katolickiego. Wpisuje się to w szerszy proces upadku instytucjonalnej religii chrześcijańskiej w Europie²⁸.

Proces sekularyzacji dotyka w Polsce niewątpliwie modelu Kościoła ludowego, opartego na tradycyjnym przekazie wiary z pokolenia na pokolenie. Model osobowości Polaków, opisywany w latach 30. XX w. przez J. Chałasińskiego jako typ „chłopa-obywatela” i „Polaka-katolika” odszedł do lamusa²⁹. Na jego podstawie B. Pałowska, jako owoc procesu sekularyza-

s. 89-100.

²⁵ Tamże, s. 91.

²⁶ Por. P.L. BERGER (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999; A. KOBYLŃSKI, „Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej”, w: *Teologia i Moralność* 11 (2016), s. 245-261.

²⁷ Por. P.L. BERGER, „Refleksje o dzisiejszej socjologii religii”, s. 91-92.

²⁸ Zjawisko sekularyzacji J. Casanova ukazywał w trzech znaczeniach: 1) sekularyzacja jako upadek wierzeń i praktyk religijnych w nowoczesnych społeczeństwach; 2) sekularyzacja jako prywatyzacja religii; 3) sekularyzacja w sensie dyferencjacji sfer świeckich od instytucji i norm religijnych. Por. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994 (wyd. pol.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005).

²⁹ Por. J. CHAŁASIŃSKI, *Młode pokolenie chłopów*, t. III, Warszawa 1938.

cji w Polsce, wyróżniła pięć typów współczesnego „Polaka-katolika”³⁰. Nie jest to zapewne pełna typologia, można jednak ocenić ją jako trafną diagnozę obecnego stanu religii w Polsce. Pierwszy typ to „Polak-katolik-fanatyk”, czyli człowiek głęboko wierzący, często praktykujący i aktywny w życiu religijnym. Jest jednak zaślepiony w wierze i nie przyjmuje nawet do wiadomości tego, że inni mogą inaczej postrzegać świat. Drugi typ to „Polak-katolik-wierzący”, który potrafi właściwie wyrażać idee wiary, uczestniczy w praktykach religijnych, zna treść wyznania wiary i zasady moralne. Trzeci typ to „Polak-katolik-fasadowiec”, który deklaruje swoją wiarę, ale sporadycznie ją praktykuje, raczej z powodów towarzyskich czy społecznych, niż z własnego przekonania. Uważa, że religijność to dziedzictwo otrzymane od przodków, które należy zachować. Czwarta kategoria to „Polak-katolik-deklaratywny”, uczestniczący okazjonalnie w praktykach religijnych z okazji świąt czy szczególnych sakramentów; deklaruje wiarę, ale nie uważa jej za stały element swojej egzystencji. Wreszcie, piąty typ to „Polak eks-katolik”, czyli niegdyś ochrzczony w Kościele katolickim, ale w życiu dorosłym albo zadeklarowany ateista, albo wyznający inną religię³¹.

Wskazane typy przeżywania religijności przez Polaków-katolików zdają się potwierdzać jedną z konsekwencji sekularyzacji, jaką jest zjawisko indywidualizacji religii. Choć można dostrzec dość wysoki poziom zapotrzebowania na obrzędy religijne, związane zwłaszcza z niektórymi „usługami”, świadczonymi przez Kościół (chrzty, śluby, pogrzeby), to nie da się ukryć jednoczesnego małego zainteresowania regularnym praktykowaniem wiary i udziałem w życiu wspólnoty religijnej. Wyjaśnia to koncepcja „religii zastępczej” (ang. *vicarious religion*), wedle której w opinii wielu współczesnych Polaków ludzie zaangażowani religijnie wypełniają praktyki niejako w zastępstwie innych, którzy nie chcą być włączeni w życie wspólnoty religijnej, ale wyrażają przekonanie, że lepiej, by Kościół czy inne zrzeszenia religijne istniały dla realizacji doraźnych potrzeb religijnych³². J. Mariański podziela częściowo takie spojrzenie na przyszłość katolicyzmu w Polsce i podkreśla, że zmiany będą raczej szły w nie w kierunku czystego sekularyzmu w postaci ateizmu czy indyferentyzmu, ale objawią się w po-

³⁰ Por. B. PAWŁOWSKA, „«Polak-katolik» – czyli o religijności współczesnych Polaków”, w: *Władza Sądzenia* 6 (2015), s. 77-92.

³¹ B. PAWŁOWSKA, „«Polak-katolik» – czyli o religijności współczesnych Polaków”, s. 89-90.

³² Por. P. BURGOŃSKI, „Sekularyzacja”, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński – M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 436-465; Ch. GARBOWSKI, *Religious Life in Poland. History, Diversity and Modern Issues*, Jefferson 2014.

stawie coraz silniejszego kwestionowania Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej, prowadząc do większej selektywności w postawach religijnych³³. Kościół katolicki przestanie być jedyną opcją, stanie się jedną z wielu, a osoba utożsamiająca się z wiarą sama wybierze w co i kiedy może wierzyć. Zdaniem wspomnianego prof. J. Mariańskiego: „Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter imitacyjny w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy «odkościelniania» i sekularyzacji, pluralizacji i indywidualizacji religijności będą coraz częściej zaznaczać się w społeczeństwie polskim»³⁴.

Proces ten może jednak potoczyć się zupełnie odmienną drogą, w której nowoczesne społeczeństwo, oparte na państwie dobrobytu, odnajdzie jakiś sposób akceptacji i wyrażenia religijności w życiu prywatnym i publicznym.

Z jednej strony doświadczenie krajów Europy Zachodniej wskazuje – jak opisuje Kościelniak – że ewolucja państwa dobrobytu doprowadziła do wykształtowania się modelu emancypacyjno-dystrybucyjnego z przełomu XX i XXI w., w którym państwo przejęło pewne zadania zarezerwowane wcześniej dla wspólnot religijnych³⁵. Poprawa materialnej jakości życia obywateli Europy doprowadziła do tego, że poczucie bezpieczeństwa powiązane ze stanem materialnym, podczas gdy wcześniej gwarantem tego była wiara i działalność instytucji Kościoła, odwołującego się np. do idei Bożej Opatrzności. Cezary Kościelniak zauważa, że współczesna sekularyzacja objawia się „zastępowaniem wiary religijnej, opierającej się na ufności wobec Boga, zabezpieczeniem socjalnym płynącym ze źródeł ekonomicznych, spełniających oczekiwania egzystencjalnego zabezpieczenia»³⁶. W Polsce taki scenariusz może jednak się nie sprawdzić, bowiem proponowany przez niektóre ugrupowania polityczne model państwa dobrobytu niekoniecznie stoi w sprzeczności z religią, co wynika na przykład z historycznej i społecznej roli Kościoła katolickiego nad Wisłą.

Przemiany społeczno-religijne mogą zatem prowadzić do odwrócenia procesu sekularyzacji w kierunku – jak już wskazano – desekularyzacji, charakterystycznej dla świata pozaeuropejskiego. Czy taką drogą pójdzie Polska? Czy społeczeństwo polskie będzie umiało w inny sposób zagospo-

³³ Por. J. MARIAŃSKI, „Katolicyzm polski w procesie przemian”, s. 41.

³⁴ Tamże, s. 42.

³⁵ Por. C. KOŚCIELNIAK, „Religia i procesy sekularyzacji w kontekście kryzysu państwa dobrobytu”, w: *Prakseologia* 157 (2015), t. 2, s. 249-270.

³⁶ Tamże, s. 259.

darować zasoby czasu wolnego i powiększające się zasoby materialne bez szkody dla religijności? Przywołane w artykule wyniki badań dotyczące praktyk religijnych wśród młodych nie napawają w tym względzie optymizmem, wydaje się jednak, że proces zanikania identyfikacji z religią jest powolniejszy niż w innych krajach Europy. Można dziś raczej mówić o dużej polaryzacji poglądów i postaw w kwestii religijności. Nawet jeśli wielu młodych ludzi odchodzi od modelu Kościoła ludowego, wiary przekazywanej tradycyjnie z pokolenia na pokolenie, to z punktu widzenia socjologicznego można zaobserwować także niemałą grupę Polaków, zarówno wśród młodszych, jak i starszych dorosłych, radykalizujących się w poglądach i postawach religijnych. Podejmując próbę opisu dzisiejszego katolika, Potocki stwierdza, że polska religijność jest dziś mniej manifestacyjna i zewnętrzna, przy jednoczesnym procesie polaryzacji³⁷. Zwiększająca się liczba obojętnych religijnie sprawia, że zyskują na znaczeniu ludzie o pogłębionej religijności. Rozwój różnych ruchów charyzmatycznych, fenomen masowych spotkań religijnych na stadionach i halach sportowych, nowe formy stwarzania się, powiązane nierzadko z jakimś rodzajem dyscypliny duchowej czy nawet skojarzeniami militarnymi, a do tego podsyćcie atmosfery „końca czasów”, wypełniania się różnego rodzaju przepowiedni, wreszcie rozwój aktywności i pisanie o religii w nowych mediach i internecie – wszystkie te zjawiska obecne dziś w Polsce pokazują, że najbliższe lata mogą przynieść zupełnie nowe oblicze religijności, odmienne od tego, co obserwuje się w Europie Zachodniej. Wśród nowych czynników, kształtujących religijność w Polsce, Grabowska wskazuje właśnie media, globalizację i internet, rozróżniając religię w sieci (*religion-online*) oraz religię sieciową (*online-religion*)³⁸.

Polska rewolucja seksualna

Wydarzenia, które w trwały sposób ukształtowały i ciągle oddziałują na historię świata, były związane z obyczajową rewolucją lat sześćdziesiątych XX w., uważaną przez wielu badaczy za ideową kontynuację innych ruchów rewolucyjnych w nowożytnej historii świata³⁹. Massimo Introvi-

³⁷ A. POTOCKI, *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa 2017, s. 122.

³⁸ Por. M. GRABOWSKA, „Przeobrażenia polskiej religijności”, w: *Znak* 673 (2011), s. 45-52.

³⁹ Por. D. FAZIO, „Persona umana, ordine naturale e rivoluzione sessuale”, *Cultura & Identità* 17 (2012), s. 11-32; M. INTROVIGNE, „Le origini della Rivoluzione sessuale”, w: *Cristianità* 54 (1979), s. 4-8; A. KOBYLIŃSKI, „Wpływ współczesnej rewolucji antropologicznej na roz-

gne stwierdza nawet, że u podstaw procesów rewolucyjnych stoi nie tylko jakaś forma nieprawości, ale także wyrażenie gniewu wobec Boga, a tak naprawdę Jego stworzenia; gniewu wobec świata i rozumu, bo ten ostatni jest w stanie obnażyć prawdę takiego myślenia⁴⁰. Brazylijski historyk, pisarz i publicysta Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) w swoim najważniejszym dziele *Rewolucja i kontrrewolucja* zilustrował tę sprawę w kluczu czterech procesów rewolucyjnych⁴¹. Pierwszym było ufundowane na protestantyzmie i absolutyzmie zniszczenie więzów religijnych społeczeństwa (łac. *religamen*, wszystko, co Europę średniowieczną czyniło cywilizacją *christianitas*). Potem przyszła rewolucja liberalno-oświeceniowa, osiągnąca swoje apogeum w czasie rewolty francuskiej w końcu XVIII w., unicestwiając pozostałe więzy łączące państwa i obywateli. Następnie rewolucja komunistyczna i bolszewizm zdusiły więzy ekonomiczne, kwestionując własność prywatną. Czwarta rewolucja, następująca po komunistycznej, okazała się niszcząca dla relacji w mikroskali, poprzez propagandę rozwodów oraz osłabienie relacji między rodzicami i dziećmi, jak i inne akty przeciwne życiu, rozumianemu jedynie w sensie biologicznym⁴².

W Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych rewolucja obyczajowa odbiła się ogromnym echem, a jej następstwa do dziś wpływają na stan wiary i religijność mieszkańców. Jeśli jedną z konsekwencji procesu sekularyzacji jest koncentracja jednostek na doczesności, zmiana perspektywy w zakresie wyboru tematów religijnych, to rewolucja obyczajowa z całą pewnością sprzyja rozwojowi takiej rzeczywistości⁴³.

Skoro rewolucja obyczajowa, jak twierdzi G. Kuby, ma charakter globalny, jej konsekwencje dotyczą, choć w różnym stopniu i w różnym czasie, wszystkich krajów⁴⁴. Druga dekada po roku 2000 jest w Polsce czasem burzliwej dyskusji na temat rewolucji obyczajowej, która – jak się wydaje

mienie małżeństwa i rodziny”, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (2015), s. 11-36; Roberto DE MATTEI, „A History of Revolutions and Their Consequences for the Family”, w: <http://voiceofthefamily.com/roberto-de-mattei-a-history-of-revolutions-and-their-effects-on-the-family/> (dostęp: 30.11.2019 r.); M.A. PEETERS, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Warszawa 2017.

⁴⁰ Por. M. INTROVIGNE, „Le origini della Rivoluzione sessuale”, s. 4-5.

⁴¹ Por. P.C. DE OLIVEIRA, *Rewolucja i kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 2012; R. DE MATTEI, *Krzyżowiec XX wieku – Plinio Corrêa de Oliveira*, tłum. J. Wolak, Kraków 2004.

⁴² Por. M. INTROVIGNE, „Le origini della Rivoluzione sessuale”, s. 4.

⁴³ Por. BURGOŃSKI, „Sekularyzacja”, s. 453.

⁴⁴ Por. G. KUBY, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013.

– dotarła nad Wisłę z pięćdziesięcioletnim opóźnieniem. Tematy edukacji seksualnej, tożsamości płciowej, problematyka *gender*, LGBT, tolerancji i pluralizmu światopoglądowego zdominowały dyskurs publiczny, także w kwestii stosunku różnych religii do tych zagadnień⁴⁵. Do tego doszło zagadnienie skandali seksualnych i obyczajowych w przestrzeni publicznej, dotyczących także Kościoła katolickiego⁴⁶. Objawiło to dużą polaryzację poglądów w polskim społeczeństwie i wysyp wielu publikacji na ten temat. Różni autorzy próbują uchwycić sens rewolucji sprzed pół wieku w Stanach Zjednoczonych i w Europie, wskazując ideowe korzenie procesu, powiązanie głównie z marksizmem, oraz prognozując, w jakim kierunku te zmiany pójdą w Polsce⁴⁷. Potrzeba zapewne prowadzenia nowych badań, także socjologicznych, które by zademonstrowały, na ile obecne procesy rewolucji obyczajowej mają wpływ na myślenie o religii, praktyki religijne, jak i na same wspólnoty religijne, zwłaszcza Kościół katolicki w Polsce.

6. Kreatywna mniejszość

Można zatem postawić pytanie, jaka będzie przyszłość wspólnot religijnych, zwłaszcza katolickich w Polsce. Spadek dynamiki praktyk religijnych w sensie społeczno-teologicznym może wskazywać na coś, co – zdaniem Anieli Dylus – w odniesieniu do Niemiec zostało nazwane przez Josepha Ratzingera „neopogaństwem w Kościele”⁴⁸. Jej zdaniem objawia się to w rozdarciu między światem a Kościołem. Tradycyjna instytucja Kościoła działa, funkcjonuje na dotychczasowych zasadach i trwa, ale świat realny jest zupełnie inny, wielokulturowy, pluralistyczny. W tym kontekście spadająca liczba praktykujących wiarę, szczególnie wśród młodych ludzi, każe postawić pytanie o weryfikację sposoby funkcjonowania Kościoła katolic-

⁴⁵ W 2013 r. za słowo roku polscy językoznawcy uznali termin *gender*. Por. Ł. WAWROWSKI, „Czy jest sens dyskutować z przeciwnikami tzw. ideologii gender?”, w: *Chorzowskie Studia Polityczne* 14 (2007), s. 13-31.

⁴⁶ Poważną analizę na temat konsekwencji rewolucji seksualnej dla obyczajów i moralności wśród duchowieństwa katolickiego w Europie Zachodniej opracował: BENEDYKT XVI – PAPIEŻ SENIOR, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019.

⁴⁷ Spośród ostatnich publikacji warto wymienić: E.M. JONES, *Rebelia. Kościół katolicki i kulturowa rewolucja*, tłum. J. Przybył, Wrocław 2019; B. PEĆ, „Edukacja czy rewolucja seksualna?”, w: *Teologia i Moralność* 2 (2014), s. 147-154; W. ROSZKOWSKI, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019; D. ROZWADOWSKI, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018.

⁴⁸ Por. A. DYLUŚ, „Z troską o Kościele (ludowym) i o Polsce z nim związanej”, w: *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka* 22 (2018), s. 131-140.

kiego, który z masowego i triumfującego siłą rzeczy stanie się wspólnota mniejszościową, o zupełnie innej pozycji społecznej i jakości oddziaływania. Realia polskie w tym względzie, formy działalności Kościoła katolickiego, są bardzo mocno powiązane ze sposobami jego finansowania, które w perspektywie czasu i oddziaływania praktykujących udział w nabożeństwach mogą doprowadzić do załamania wydolności w tej materii.

Postawiona przez Ratzingera w 1969 r. teza o „kreatywnych mniejszościach”, oparta na ewangelicznym sformułowaniu „małej trzódki” (por. Łk 12, 32), wydaje się być realną perspektywą dla Polski⁴⁹. Zwraca ona bowiem uwagę nie tyle na przyszłość religijności jako takiej, co na samą prognozę obecności Kościoła katolickiego, jego jakości i liczebności w przestrzeni publicznej. Ratzinger twierdził: „Z obecnego kryzysu wyłoni się Kościół jutra, Kościół, który stracił wiele. Będzie niewielki i będzie musiał zacząć od nowa, mniej więcej od początku. Nie będzie już w stanie zajmować wielu budowli, które wzniósł w czasach pomyślności. Ponieważ liczba jego zwolenników maleje, wiele straci ze swoich przywilejów społecznych”⁵⁰. Badania statystyczne i sondażowe, dotyczące poziomu aktywności religijnej Polaków, zdają się potwierdzać słuszność diagnozy niemieckiego kardynała, późniejszego papieża Benedykta XVI.

Interesująca w tym kontekście może być zaproponowana przez Roda Drehera koncepcja, według której pewnym sposobem na przetrwanie wiary chrześcijańskiej nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale i w świecie, może być „opcja Benedykta”, czyli życie na sposób chrześcijański w niechrześcijańskim świecie. Jakkolwiek by nie opisywać procesów sekularyzacyjnych, u ich podstaw leży głęboki kryzys wiary, dlatego amerykański pisarz i myśliciel postuluje odnowę ducha ludzi ochrzczonych. Można pisać i badać religijność jako fenomen społeczny, ale R. Dreher przypomina, że związany jest z nią dużo głębszy wymiar: postaw, motywacji, wyborów, które ugruntowane są na wierze. Dlatego odwołuje się do pierwszego Benedykta (ok. 480 – 547), opata z Nursji, który u końca imperium rzymskiego chciał odnowy ducha, na czym potem została zbudowana potem nowa cywilizacja zachodnia⁵¹. Choć propozycja R. Drehera ma także swo-

⁴⁹ Por także: C. MIGLIORE, „Kreatywna mniejszość. Na co Benedykt XVI chce zwrócić uwagę współczesnym katolikom”, w: *Więź* 640 (2012), s. 102-106.

⁵⁰ Cyt. za: R. SKRZYPCZAK, „Książka na trudne czasy”, w: R. DREHER, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, Kraków 2018, s. 15. Por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Wiera i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.

⁵¹ Por. R. DREHER, *Opcja Benedykta*, s. 30-37. To właśnie kryzys wiary w Boga osobowego Pa-

ich przeciwników⁵², jest z pewnością pozytywnym głosem w dyskusji o roli religii w ponowoczesnym świecie.

Niewątpliwie otwartym pozostaje pytanie o przyszłość religii i Kościoła w Polsce. Nazbyt wygórowane są raczej postulaty, a nawet życzenia niektórych z obserwatorów życia religijnego, jakoby Polska i Polacy byli wyjątkowi pod względem religijnym i mieli szczególną rolę do odegrania w Europie postsowieckiej i w ogóle na Starym Kontynencie. Ostatnie dziesięciolecie pokazuje, że nie ustrześliśmy się sekularyzacji, ale też nie widać wyraźnych, dalekosiężnych prób i planów zaradzenia temu procesowi. Notowane są raczej próby utrzymania *status quo* religii i Kościoła katolickiego w Polsce. Prof. J. Mariański wyraża taki właśnie ambiwalentny stosunek do opinii, wedle której Polska dawałaby nowe impulsy dla odnowy moralnej i religijnej w Europie i dodaje: „Ważne jest natomiast to, by pozostała ona «przypadkiem szczególnym» w krajobrazie religijnym Europy, co bynajmniej nie musi oznaczać «wyspowatości» czy «rezerwatu» katolicyzmu w Europie, lecz swoiste świadectwo wobec zdechrystianizowanej Europy”⁵³. Dlatego właśnie „opcja Benedykta” może być jednym z bardziej racjonalnych rozwiązań dla przyszłości religii w Polsce, w której konieczna będzie dbałość o małe, ale prężnie działające i przekonane do swoich poglądów grupy wiernych.

Podsumowanie

Religia i religijność są przedmiotem wielu opracowań socjologicznych, historycznych i teologicznych. Badania religijności różnych narodów i kultur pozwalają na dostrzeżenie specyficznych cech, a także uchwycenie pewnych przemian, jakie dokonują się w konsekwencji wydarzeń politycznych i społecznych. Dwa badania sondażowe na temat religijności młodszych i starszych dorosłych w Polsce, opublikowane w 2018 r. przez *Pew Research Center* oraz w 2019 r. przez Centrum Badania Opinii Spo-

piez Senior uznał za główne źródło kryzysu Kościoła katolickiego w XX w. Por. BENEDYKT XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, część III: *Perspektywy co do prawidłowej odpowiedzi*.

⁵² Obszerne, krytyczne omówienie koncepcji Drehera w kontekście starej herezji donatyzmu, zostało opublikowane przez: A. GONÇALVES LIND, „Qual è il compito dei cristiani nella società di oggi? «Opzione Benedetto» ed eresia donatista”, w: *La Civiltà Cattolica* 4022 (2018), s. 105-115.

⁵³ MARIAŃSKI, „Katolicyzm polski w procesie przemian”, s. 43.

łecznej potwierdzają radykalne zmiany w religijności polskiego społeczeństwa. Różnica między tymi dwoma pokoleniami w aspekcie praktykowania wiary czy uznawania religii za sprawę ważną pogłębia się, ukazując, jak szybko zachodzą pewne zmiany w mentalności i nastawieniu Polaków. Kościół ludowy, tradycyjny, oparty na przekazie wiary z pokolenia na pokolenie ustępuje miejsca „religii zastępczej” albo innym formom aktywności religijnej, które już nie uznają instytucjonalnej roli wspólnoty Kościoła. Sekularyzacja w wydaniu polskim jest jednak inna od tej w krajach Europy Zachodniej.

W podjętej próbie diagnozy zjawiska wskazano trzy aspekty. Po pierwsze, Polska będąca częścią cywilizacji zachodniej, staje się dziś miejscem realizowania innego, swoistego typu sekularyzacji, a nawet pewnych nielicznych symptomów desekularyzacji, o których to zjawiskach piszą współcześni socjologowie. Po drugie, wydaje się, że początek drugiej dekady po roku 2000 jest czasem rozwijania się pewnego rodzaju rewolucji obyczajowej w społeczeństwie polskim, innej niż ta na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych w latach 60. XX w. Po trzecie, jeśli można dziś mówić o przyszłości wspólnot religijnych, to w kontekście polskim przydatna może być koncepcja „opcji Benedykta”, czyli małych, ale prężnych i przekonanych religijnie wspólnot Kościoła.

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza dwóch badań sondażowych, dotyczących religijności w Polsce. Pierwsze zostały opublikowane w 2018 r. przez amerykański instytut *Pew Research Center*, dotyczyły ponad stu krajów świata. Na ich podstawie stwierdzono, że Polska jest krajem, w którym zanotowano największy na świecie spadek generacyjny między młodszymi i starszymi dorosłymi w aspekcie praktyk religijnych i uznawania religii za ważną w życiu. Drugie badanie opublikowało w 2019 r. polskie Centrum Badania Opinii Społecznej na temat religijności młodych ludzi wchodzących w dorosłość (badanie przeprowadzono w 2018 r.). Od 2010 r. zanotowano kolejny spadek poziomu ich religijności i coraz rzadszy udział w praktykach religijnych. Wyniki te okazały się znacząco niższe niż ogółu mieszkańców Polski. Przeprowadzona analiza porównawcza badań pozwoliła na wysunięcie pewnej diagnozy życia religijnego w Polsce, przede wszystkim znaczące różnice w tej materii między młodszymi i starszymi dorosłymi. Podkreślono swoisty charakter sekularyzacji społeczeństwa polskiego, wpływ

opóźnionej o pół wieku rewolucji seksualnej na te zmiany oraz podjęto próbę oceny pozytywnej propozycji R. Drehera, nazwanej „opcją Benedykta”, w kontekście Polski.

Słowa kluczowe: *religijność, sekularyzacja, desekularyzacja, opcja Benedykta, młodzież, młodzi dorośli, starsi dorośli*

Changes in the religiosity of adolescents and adults in Poland – an attempt at diagnosis based on selected surveys of *Pew Research Center* and *CBOS*

Abstract

The aim of the article is to analyze two surveys of religiosity in Poland. The first was published in 2018 by the American *Pew Research Center*, covering more than a hundred countries around the world. On their basis, it was found that Poland is a country in which the world's largest generation gap between younger and older adults in terms of religious practices and recognizing religion as important in life was recorded. The second study was published in 2019 by the Polish Public Opinion Research Center (CBOS) on the religiosity of young people entering adulthood (the research was conducted in 2018). Since 2010, another drop in the level of their religiosity has been noted and their participation in religious practices is becoming increasingly rare. These results turned out to be significantly lower than for the total population of Poland. The comparative analysis of the research made possible to make a reliable diagnosis of religious life in Poland, above all, significant differences in this matter between younger and older adults. There were emphasized: the specific nature of the secularization of Polish society, the impact of the sexual revolution delayed by half a century on these changes, and an attempt of the positive proposal of R. Dreher, called „Benedict's option”, in the context of Poland.

Key words: *religiosity, secularization, desecularization, Benedict's option, youth, young adults, older adults*

Materialy

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

CECHY NOWEJ APOLOGII¹

Podjmując systematyczną refleksję nad powracającą apologią, postawiłem tezę, iż jej obecna postać, określona w fundamentalnoteologicznym środowisku UKSW jako „nowa apologia”, to aktualny i niezwykle dynamiczny fenomen, rozwijający się wielowątkowo od końca dwudziestego wieku. W toku badań nad nową apologią, sformułowałem jedenaście jej cech.

1. *Kontekstualność*. Nowa apologia dokonuje się w aktualnym czasie i przestrzeni, zatem rozpoznanie kontekstu chrześcijaństwa okazuje się niezbędnym warunkiem jej skutecznego działania. Współcześni apologetyci celnie diagnozują ducha obecnych czasów, odczytując wiodące idee i intelektualne prądy. Zwracają szczególną uwagę na wszelkie działania, które w sposób jawny lub zakamuflowany przyjmują antychrześcijańską postać. A więc stają w opozycji do dyktatury politycznej poprawności, która niejednokrotnie ujawnia się w działaniach instytucji, narzucających wolę laickiej mniejszości. Nie zgadzając się na dekonstrukcję podstawowych pojęć i wartości chrześcijańskich, występują w ich obronie, uzasadniając wyższość chrześcijaństwa nad filozofią ponowoczesną. Apologetyci wskazują także na trwałość i niezmiennność Chrystusowej religii, wobec której podejmuje się próby rozmywania lub dyskredytacji. Twórcy nowej apologii dostrzegając ekspansywność sekularyzacji, która ujawnia się w próbach budowania *społeczeństw bez Boga*, państw całkowicie zeświecczonych i pozbawionych jakichkolwiek odniesień do chrześcijaństwa, w żywej wspólnoty wiary widzą ratunek dla świata odrzucającego *sacrum*.

2. *Ponadkonfesyjność* lub *niekonfesyjność* oznacza obecność nowej apologii w przestrzeni całkowicie świeckiej. Apologetyci, uprawiając obro-

¹ Tekst stanowi fragment mojej książki, zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 543-548.

nę spraw fundamentalnych, stają po stronie zdrowego rozsądku, prawdy, uczciwości czy sprawiedliwości. Traktują przy tym katolicyzm jako swoje naturalne podłoże, fundament, na którym jest zbudowana cała cywilizacja. Dlatego odwołują się do niego. Wartości chrześcijańskie pojawiają się zawsze w horyzoncie uzasadnienia.

3. *Dialogiczność*. Chociaż jedną z przyczyn powrotu apologii było zmęczenie dialogiem, nie oznacza to, że jej twórcy całkowicie wykluczyli tego rodzaju postawę. Wręcz przeciwnie, dialogiczność jest obecna w wielu wymiarach współczesnej apologii. Najpierw pojawia się w samej metodzie apologijnej. Oznacza ciekawość, chęć poznania, otwartość, zainteresowanie światem. Nowi apologetycy jawią się jako twórcy doskonale zorientowani we współczesności. Swobodnie poruszają się w różnorodnych obszarach kultury. Ich konserwatyzm nie ma nic wspólnego z zamknięciem się, odejściem w „ciszę klauzury”, ale jest głosem obrony rozbrzmiewającym w zgiełku tego świata. Rzeczywistość nie przeraża ich, nie jest też dla nich jedynie miejscem działania sił zła, dlatego nie budują murów, które pozwolą im zachować nieskazitelność. W świecie szukają śladów Boga i wskazują na istnienie wewnętrznego logosu, przy pomocy którego człowiek może porządkować stworzoną rzeczywistość. Unikają alternatywy: albo dialog, albo apologia. Nie chcą tylko bronić lub tylko dialogować. Nowa apologia jest dla nich „apologią w dialogu”. I tylko w ten sposób, według nich, można ją dzisiaj uprawiać. Taka postawa pozwala im „uniknąć kojarzenia apologety z pewną formą zawziętości, fundamentalizmu; tego, co ks. Pasierb nazywał «twarzą stężalą i zaciętą». Zresztą wielcy apologetycy współcześni: Chesterton, Frossard, Żychiewicz, Messori, Weigel słyną z: intelektualnej bystrości, a jednocześnie z poczucia humoru, inteligentnej ironii i dystansu do siebie, radości życia i otwartości. Czuje się, że kochają ten świat, orientują się w nim i jego przemianach, rozumieją go, umieją wchodzić w dialog z kulturą współczesną, nie potępiają jej w czambuł, pamiętają, że świat – nawet taki jak nasz – pozostaje nie w szponach szatana, lecz w objęciach Bożej Opatrzności i Miłosierdzia. To wszystko wyrażało się u nich w: pogodnej wierze, rozumieniu kultury współczesnej i umiejętności dialogu z nią, solidnej argumentacji, pewnej anglosaskiej jowialności i «francuskim» dowcipie, którym wręcz skrzyła się i skrzy ich twórczość”².

² H. Seweryniak, P. Artemiuk, *Apologia w dialogu*. Wstęp, w: *Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj*, red. H. Seweryniak, P. Artemiuk, Płock 2016, s. 8.

4. *Sakramentalność* oznacza odwołanie się do symbolu, przywracaniu należnego mu miejsca, ukazywanie jego aktualności i ponadczasowości. Apologeci, zwracając uwagę na amnezję, charakteryzującą czasy obecne, wskazują na obecność i znaczenie pamięci. Dzięki niej człowiek wraca do symbolu i na nowo odkrywa jego dynamikę. Symbol, dając do myślenia, sprawia równocześnie, że radykalne zerwanie z przeszłością jawi się jako zgubne. Nowożytna modernizacja cechująca się niepamięcią, nie przyniosła ludzkości zapowiadanego szczęścia. Twórcy nowej apologii, dokonując apoteozy historycznej pamięci, podkreślają, iż tylko sięgając do tradycji i inspirując się nią, można osiągnąć podmiotową dojrzałość. Amnezja nie posiada bowiem mocy wyzwolenia. Chrześcijaństwo sięgające do antycznej filozofii, widzi w tradycji źródło, które może inspirować również dzisiaj. Stając zatem na straży historycznej pamięci, nowa apologia dokonuje afirmacji przeszłości, a przez to dowartościowuje znaczenie symbolu.

5. *Werytatywność*. Dążenie do prawdy ujawnia się w nowej apologii w dwojaki sposób. Najpierw w spojrzeniu na rodzimą przeszłość. Imperatyw prawdy staje się niezbędnym warunkiem budowania odpowiedzialności. Tylko rozliczenie czasów minionych, wyjście z cienia przeszłości, poddanie się oczyszczającemu działaniu *veritatis splendor*, pozwoli w sposób wolny spojrzeć na doświadczenie komunistycznej niewoli, a równocześnie odsłoni zdeformowane oblicze demokracji i niebezpieczne europejskie bezdroża, pełne ponowoczesnych manowców. Werytatywność apologii pozwala również dostrzec wyłaniającą się z europejskiego dyskursu całkiem nową ideologię. Apologeci określają ją jako alethofobię, która nie jest jedynie lękiem przed prawdą jako taką. Występując przeciwko religii, ideologia ta przyjmuje postać hybrydową, to znaczy łączy strategie dawne, na przykład bierze oświeceniowe klisze, a równocześnie posługując się *political correctness*, zwalcza wszelkie przejawy religijności, a w szczególności chrześcijaństwo (zwłaszcza katolicyzm). Jako ideologia, co jest paradoksem, występuje przeciwko ideologicznym inklinacjom religii, a przy tym dąży do stworzenia nowego człowieka, pozbawionego wszelkich więzi, zarówno wertykalnych (Bóg – człowiek), jak i horyzontalnych (człowiek – człowiek). Nowa apologia, broniąc prawdy, odsłania zarówno jej potrzebę w kontekście kształtowania odpowiedzialności, jak i lęk przed nią, cechujący ponowoczesny liberalizm, przybierający postać alethofobii.

6. *Racjonalność*. Obrona rozumu znajduje szczególne miejsce w nowej apologii. Stając w obronie racjonalności, apologety w pierwszej kolejności postrzegają ją jako element konstytutywny ludzkiej tożsamości, który w sposób zasadniczy kształtuje człowieka. Broniąc rozumu nie tylko występują przeciw irracjonalizmowi czy fideizmowi, ale akcentując racjonalność, ukazują, iż człowiek jest w stanie odkryć fenomen swojego istnienia, jego głębię i skończoność. Dzięki rozumowi, jak sugerował B. Pascal, można ujrzeć zarówno własną wielkość, jak i nędzę. To racjonalność istnienia każe apologetom bronić daru życia, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. W końcu rozum skłania do pytań fundamentalnych oraz poszukiwania głębi, którą jest Bóg. Broniąc racjonalności, twórcy nowej apologii dostrzegają jej stałą obecność w obrębie chrześcijaństwa. Już w początkach Kościoła dyskutowano o wzajemnych relacjach *fides et ratio*. Sięgając do tych wczesnochrześcijańskich sporów, a także do antycznych greckich badań, współcześni apologety wskazują na racjonalność samej wiary. Kontemplacja Boga nie dokonuje się kosztem rozumu, ale *fides* i *ratio* komplementarnie unoszą człowieka, aby mógł odkryć Bożą prawdę.

7. *Głębia kultury*. Współcześni apologety, podejmując krytyczną analizę dzieł, nie tylko oceniają ich obiektywną wartość, walory merytoryczne, artystyczny kunszt czy też nowatorstwo formy, ale przede wszystkim szukają w nich głębi, która ukierunkuje i wskaże inną przestrzeń ludzkiej egzystencji. Refleksja nad kulturą staje się zatem drogą do poznania, wyprawą w górę rzeki do samego źródła. Apologia, dokonująca się w tej przestrzeni, strzeże tradycji mistrzów, odsłania miałość salonowych autorytetów oraz duchową pustkę ich artystycznych form. Broniąc kultury przed ideologicznym uwikłaniem, wyznacza jej zadanie, które można zdefiniować jako ukazywanie drugiej przestrzeni. Apologety, przyglądając się twórcom, przede wszystkim są znakomicie obeznani z współczesnymi nurtami kultury i sztuki, akceptują je i bardzo dobrze się w nich czują, umieją stawiać trafne pytania o źródło ich inspiracji oraz celowość powstających dzieł. Wielkości artystycznych dokonania nie mierzą szokiem wywołanym u odbiorcy czy też skandalem związanym z premierowym przedstawieniem. Odkrycie duchowego wymiaru dzieła, inspiracja wywołująca metafizyczne pytania czy rodzące się pod wpływem sztuki poszukiwanie wewnętrznego Logosu, oto, zdaniem apologetów, rzeczywiste następstwa wywołane poprzez kontakt z dziełem. Apologia kultury zatem to konsekwentne odsłanianie drugiej przestrzeni, ukazywanie Piękną mieszkającego w katedrze, pielgrzymowanie do źródła.

8. *Obrona Kościoła* jest dla wielu spośród współczesnych apologetów istotną przestrzenią apologii. Nie rodzi się ona w oderwaniu od wspólnoty eklezjalnej, ale w jej sercu. Kościół, którego bronią apologety, jest w pierwszej kolejności źródłem doświadczenia wiary, miejscem duchowego wzrostu, przestrzenią w której spotykają Boga i bliźniego. Ten osobisty wymiar nadaje kierunek ich działaniom. Obrona Kościoła staje się najpierw apologią *ad intra*. Chodzi tutaj o szczególny rodzaj uzasadnienia, które będzie zaproszeniem i prezentacją zarazem wnętrza eklezjalnej budowli. G. Weigel nazywa to podróżą do środka, która za punkt wyjścia ma nie zewnętrzny ogląd katedry, ale poznawanie tajników kryjących się za ścianami. Metafora odkrywania wnętrza świątyni to formułowanie argumentacji *ad intra*, obrona istoty Kościoła dla samego siebie, szukanie niezbędnych racji, by można było budować własną pewność wiary. Nowa apologia podejmuje również apologię *ad extra*, która oznacza obronę Kościoła wobec zewnętrznych zarzutów. Ich rozpoznanie, charakterystyka to pierwszy i istotny rys obronnej argumentacji. Formułowanie własnych racji stanowi kolejny krok. Współcześni apologety zwracają uwagę na różnorodność antychrześcijańskiej polemiki i odczytując treść zarzutów, bronią takich filarów Kościoła jak: antropologia i bioetyka katolicka, racjonalność wiary czy historyczność Jezusa.

9. *Siła paradoksu*. Dzisiaj, tak jak w starożytności, uzasadniając wiarygodność chrześcijaństwa, apologety odwołują się do tej kategorii. W postawie chrześcijaństwa wobec świata bardzo wyraźnie ujawnia się jego paradoksalność. Przy czym nie chodzi tutaj o możliwości zaprezentowania się, bowiem „chrześcijaństwo nie jest przedmiotem, który moglibyśmy trzymać w dłoni: jest tajemnicą, wobec której pozostajemy zawsze nieświadomi i świętokradcy”³. Dlatego chrześcijanie nie tyle przystosowują się do świata, ile wychodzą do niego z konkretnym programem, wypływającym z nauczania Jezusa. To Jego Osoba i fakt przyjścia na ziemię – Wcielenie, stanowi największy paradoks wiary. Paradoksalność chrześcijaństwa najmocniej ujawnia się w tym, że ono cały czas jest, egzystuje, niezmiennie trwa i nikomu, nawet samym chrześcijanom nierzadko zbyt obojętnym na słowa Jezusa, nie udało się do tej pory go zniszczyć. Chrystusowa wiara jest zatem ufundowana na paradoksie. Stąd i egzystencja chrześcijan również po-

³ H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, przekład M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 22.

siada cechy paradoksalności. Obecność Chrystusowej wiary dzisiaj, to nic innego, jak ujawnienie się jej paradoksalności. Wobec antychrześcijańskiej krucjaty, wyrażającej się zachodnioeuropejską chrystofobią, przybierającą formę zmasowanego ataku na wszystko, co katolickie, trwanie katolicyzmu z pewnością jest paradoksem. Współczesne chrześcijaństwo zatem wierne tradycji paradoksu chce szokować, budzić sprzeciw, nie zgadzać się, mieć swoje zdanie, wytrącać ze spokoju krytyków, którzy zepchnęli je na śmietnik historii. Jego siła tkwi zatem w odkryciu i upublicznieniu tego argumentu. Paradoksalność pozwala wierzącym zachować świeżość, nie cofać się przed ekspansją przeciwników, wreszcie przyznać, że w wierze jest miejsce na tajemnicę, misterium, niewytłumaczalność. Bowiem teraz „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12), cała zaś prawda odsłoni się wtedy, kiedy Boga będziemy oglądali twarzą w twarz.

10. *Obrona Jezusa* stanowi ważny wymiar nowej apologii. Postać Mistrza z Nazaretu pojawia się najpierw w horyzoncie apologijnego uzasadnienia w formie pośredniej. Pytając bowiem o prawdę, apologetci docierają do Jezusa, który sam jest Prawdą Najwyższą. Kontemplując figurę świadka, przywołują najpierw Sokratesa, pozostającego do śmierci wiernym własnym przekonaniom, a potem Chrystusa, który dokonuje ofiary za zbawienie wszystkich. Broniąc nienaruszalności ludzkiego życia, dochodzą ostatecznie do Jezusowych słów, które potwierdzają ich intuicje. Twórcy nowej apologii nie ograniczają się jedynie do pośredniej drogi uzasadnienia wartości nauczania Jezusa, ale podejmują obronę Jego Osoby wprost. Na drodze uzasadnienia tożsamości Chrystusa wypracowują argumentację archeologiczną, duchową, antyideologiczną i historyczno-teologiczną. Apologetci wykazują historyczność Jezusa i Jego boską godność, a także, odrzucając ideologiczne klisze, sięgające czasów oświecenia, przekonują, iż Mistrz z Nazaretu jest niezmiennie wiarygodnym Nauczycielem i duchowym Przewodnikiem, któremu można zawierzyć swoje życie i Go naśladować.

11. *Martyria*. Ta szczególna kategoria, oznaczająca świadectwo, jest dobrze wyczuwalna w nowej apologii, chociaż nie zawsze stanowi jej integralny element. Jest wszelako faktem, że najskuteczniejszą obronę może uprawiać jedynie świadek. Cechuje go wrażliwość na wyzwania współczesności, a jego postawę kształtuje zarówno przywiązanie do tradycji, jak i oświecona i żywa wiara, która sprawia, że czyni on Boga wiarygodnym w tym świecie. Świadek to człowiek wierny do końca, nie cofający się przed

konsekwencjami swojej postawy, przenikliwy, stawiający dogłębnie przemyślane diagnozy, nie rezygnujący z raz obranej drogi, czerpiący siły z wewnętrznej głębi, zakorzeniony. Współcześni apologety stają się zarówno stróżami, gotowymi obronić wartości fundamentalne, cywilizację i chrześcijaństwo, które ją zrodziło, jak i świadkami prawdy, która jest z Boga. W ich wypowiedziach nie brakuje osobistych wyznań, opisów momentów decydujących, które jednoznacznie zaważyły na ich życiu. Określają je jako nawrócenie, przejrzenie czy spotkanie z Bogiem. Dla wielu to doświadczenie staje się motywem przewodnim misji apologetycznej. Bycie apologetą jest zadaniem intelektualnym, czyli konstruowaniem argumentacji przemawiającej za chrześcijaństwem, opowiedzeniem się za prawdą i trwaniem przy niej, ale również postawą wobec świata, która przybiera formę szeroko rozumianego świadectwa.

KS. TOMASZ ATŁAS

OCHRZCZENI I POSŁANI. KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSA Z MISJĄ W ŚWIECIE

Wykład z okazji inauguracji roku akademickiego 2019/20
w WSD w Łomży

W jednym ze swoich opracowań eklezjologicznych kard. Ratzinger podzielił się następującą refleksją: „Kościół nie jest aparatem; nie jest zwykłą instytucją; nie jest też wyłącznie jedną ze zwykłych formacji socjologicznych – jest Osobą. Jest Kobietą. Jest Matką. Jest Istotą żyjącą. Maryjne pojmowanie Kościoła stanowi najsilniejszy i najbardziej zdecydowany kontrast w stosunku do czysto organizacyjnej czy biurokratycznej koncepcji Kościoła. Nie możemy *tworzyć* Kościoła, musimy *być* Kościołem. *Jesteśmy* Kościołem, a Kościół jest w nas jedynie w mierze, w jakiej wiara, wykraczająca poza czyny, kształtuje nasz byt”¹.

W kontekście tych słów trzeba nam sobie uzmysłowić, że w ten i taki właśnie Kościół zostaliśmy włączeni w momencie naszego chrztu św. Od tej chwili staliśmy się uczniami-misjonarzami, o czym często przypomina Ojciec Święty Franciszek. I co ważne, nie staliśmy się uczniami i misjonarzami, ale uczniami-misjonarzami. Takie postrzeganie naszego włączenia w Kościół zakłada bowiem, że kształtujemy nasze codzienne życie w szkole Chrystusa, ale równocześnie – przez świadectwo, dary duchowe, osobiste zaangażowanie – chcemy innym pomóc w spotkaniu z Jezusem zmarłych i miłosiernym². Sakrament chrztu św. włączył nas zatem w Kościół, ale i w jego misję, jaką jest głoszenie prawdziwego życia, nadziei i zbawienia w Jezusie. W ten sposób na każdym z nas spoczęło zaszczytne, ale i zobowiązujące zadanie zakorzenione w samym Bogu, który pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy oraz który

¹ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, w: IKZt 15 (1986), s. 52.

² Por. EG 120.

nie chce niektórych zgubić, ale wszystkich chce doprowadzić do nawrócenia³. Jeśli o tym zapomnimy, tylko dla siebie poszukując w Kościele prawdy, łaski, nadziei i zbawienia, to nasze chrześcijaństwo stanie się ułomne, a nasza wizja misji Kościoła Jezusa Chrystusa niekompletna.

W realizacji powyższego zadania zostaliśmy oczywiście umocnieni w sakramencie bierzmowania, przyjmując Ducha Świętego i Jego dary⁴. Warto jednak zauważyć, o czym czasem chyba zapominamy, że motywację do jego realizacji powinniśmy odnawiać po każdej – przeżytej z zaangażowaniem – Eucharystii. Papież Benedykt XVI przypomniał bowiem w *Sacramentum caritatis*: „Nie ma nic piękniejszego, niż zostać osiągniętym, zaskoczonym przez Ewangelię, przez Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, niż poznać Go i dzielić się z innymi przyjaźnią z Nim. To stwierdzenie zyskuje na intensywności, jeśli pomyślimy o tajemnicy eucharystycznej. Nie możemy bowiem zatrzymać dla siebie miłości, którą celebруем w tym sakramencie. Dlatego Eucharystia nie tylko jest źródłem i szczytem życia Kościoła, ale również jego misji: *Kościół autentycznie eucharystyczny jest Kościołem misyjnym*”⁵. Co więcej, kilka wersów dalej papież wręcz przestrzega i upomina nas, uczestniczących w Eucharystii i ją **celebrujących**: „Nie możemy przystępować do stołu eucharystycznego bez włączenia się w dynamikę misji, która bierze początek w samym Sercu Boga i zmierza do tego, by objąć wszystkich ludzi”⁶. W tej perspektywie trzeba nam pomyśleć choćby o naszych braciach w wierze z Amazonii, na którą zwraca uwagę papież Franciszek poprzez Synod Biskupów poświęcony ewangelizacji tej części świata. Wielu z nich ma bowiem możliwość przeżywania Eucharystii zaledwie kilka razy w roku.

Mówiąc o tym, biegnę myślami również do Kościoła w Mongolii, który mogłem odwiedzić w ubiegłym roku. Ten młody, liczący zaledwie dwadzieścia kilka lat, Kościół cechuje niezwykła postawa apostołska i gorliwość. Tym, co napędza jego ewangelizacyjną płodność, jest właśnie Eucharystia. Jedna ze starszych kobiet zapytana przeze mnie o to, dlaczego przyłączyła się do Kościoła katolickiego, pokazała na tabernakulum i powiedziała: „Bo On tu jest i jest mi z Nim tak dobrze”. W kontekście tych słów, tuż po przeżyciu uroczystej Mszy św., trzeba nam zapytać: czy spotkanie z Nim przynagła mnie do ewangelizacji? Do poszukiwania tych, którzy Go zagu-

³ Por. 1 Tym 2, 4-6; 2 P 3, 9.

⁴ Por. KKK 1303-1305.

⁵ SC 84.

⁶ SC 84. Por. także: 1 J 1,1-3.

bili się w Kościele łomżyńskim, ale i wysiłków, aby spotkali Go ci, którzy żyją w innych realiach geograficznych i kulturowych, a jeszcze nie słyszeli Ewangelii?

Odpowiedź na te pytania daje nam papież Franciszek: „Pierwszą motywacją do ewangelizacji jest miłość Jezusa, jaką przyjęliśmy, doświadczenie bycia zbawionym przez Niego, skłaniające nas, by Go jeszcze bardziej kochać. Lecz cóż to za miłość, która nie odczuwa potrzeby mówienia o ukochanej istocie, ukazywania jej, starania się, by inni ją poznali? Jeśli nie odczuwamy głębokiego pragnienia, by ją przekazywać, musimy zatrzymać się na modlitwie, by nas ponownie zafascynowała. Jakże słodko jest być na kolanach przed Najświętszym Sakramentem, i być po prostu przed Jego oczyma! Jakże dobrze jest zezwolić, by On powrócił i dotknął naszej egzystencji i posłał nas, byśmy głosili Jego nowe życie!”⁷.

To stwierdzenie odnosi się oczywiście w pierwszym rzędzie to nas, kapłanów, jak i do braci alumnów. Prezbiter przecież na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń, zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata⁸. A zatem wszyscy kapłani bez wyjątku powinni mieć misyjne serce i umysł, powinni być otwarci na potrzeby Kościoła i świata, troskliwi wobec tych, którzy są najdalej, a zwłaszcza wobec grup niechrześcijan we własnym środowisku⁹. W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć śp. ks. Kazimierza Wojno, absolwenta Waszego seminarium, którego miałem zaszczyt poznać osobiście. Jego śmierć, śmierć misjonarza, zdaje się być dla nas, **a zwłaszcza dla Kościoła** łomżyńskiego wyraźnym i jednoznacznym potwierdzeniem słów patrona Waszego seminarium: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca”¹⁰.

Począwszy od pierwszych dni swojego pontyfikatu Ojciec Święty Franciszek zdaje się nieustannie i na różne sposoby przypominać nam o naszym powołaniu uczniów-misjonarzy. Nawołuje każdy Kościół partykularny do misyjnego nawrócenia. Co więcej, nawołuje każdego z ochrzczonych, aby rozeznał, jaką drogą powinien kroczyć zgodnie z wezwaniem Pana, aby wyjść z własnej wygody i dotrzeć na wszystkie peryferie potrzebujące swia-

⁷ EG 264.

⁸ Por. PDV 12.

⁹ Por. RMis 67.

¹⁰ RMis 1.

tła Ewangelii¹¹. Te zachęty można zebrać i podsumować w jednej z myśli papieża Franciszka: „Marzę o opcji misyjnej, zdolnej przemienić wszystko, aby zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata, niż do zachowania stanu rzeczy”¹².

W takiej właśnie perspektywie trzeba nam postrzegać i przeżywać trwający obecnie Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny. Ogłaszając go z okazji setnej rocznicy Listu apostołskiego *Maximum illud* Benedykta XV, papież Franciszek wyraził pragnienie, aby ten czas pomógł bardziej rozbudzić świadomość *missio ad gentes* i podjąć z nową energią przemianę misyjną życia i duszpasterstwa, aby wszystkim wiernym leżało naprawdę na sercu głoszenie Ewangelii i przekształcenie ich wspólnot w rzeczywistości misyjne i ewangelizacyjne. Zachęcał przy tym, aby to wydarzenie pozwoliło promować inicjatywy oraz nasilić w szczególności modlitwę za misje, pobudziło do rozważań biblijnych i teologicznych na temat misji, promowało dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego i konkretne działania współpracy i solidarności między Kościołami. I aby wreszcie rozbudziło prawdziwy entuzjazm misyjny¹³.

Nie ma zatem wątpliwości, iż Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny jest dla nas darem, ale i zadaniem. Jest okazją, aby odkryć na nowo nasze powołanie uczniów-misjonarzy i dzięki temu zobaczyć nasze miejsce w misji Kościoła. Na szczęście, opatrnościowo, to wyzwanie przychodzi nam podejmować, kiedy przeżywamy rok duszpasterski pod hasłem „W mocy Bożego Ducha”. Hasło to staje się zatem drogowskazem i zaproszeniem, aby odnowić naszą więź z Duchem Świętym i pozwolić, aby On działał w nas i przez nas w tej przepięknej perspektywie ewangelizacyjnego i misyjnego dzieła Kościoła. Papież Franciszek uczy bowiem: Dla podtrzymania żywego zapалу misyjnego potrzebne jest głębokie zaufanie do Ducha Świętego. On bowiem może uleczyć to wszystko, co nas osłabia w wypełnianiu zadania misyjnego. Potrzebujemy, aby to On właśnie nas oświecał, prowadził, kierował i pobudzał tak, jak On pragnie, gdyż On dobrze wie, czego potrzeba w każdej epoce i w każdym momencie¹⁴.

¹¹ Por. EG 20.

¹² EG 27.

¹³ Por. List Ojca Świętego Franciszka z okazji stulecia ogłoszenia Listu apostołskiego *Maximum illud*, Watykan, 22 października 2017 roku, https://missio.org.pl/pontyfikat/images/NMM/List-Fran_NMM-X-2019_jp-2.pdf (dostęp 16.10.2019).

¹⁴ Por. EG 280.

Na zakończenie pragnę sięgnąć do poetyckiej twórczości jednego z misjonarzy. W wierszu pod tytułem *Nie wystarczy* pisze on m.in.: Naucz nas myśleć jak Apostołowie. Przekonaj, że nie można milczeć o tym, co słyszeliśmy na własne uszy, czego dotykaliśmy rękami, z czym się serce związało. Niech za naszych dni powtórzy się cud Zielonych Świąt, niech wyjdą na drogi świata nowi apostołowie. Niech wyjdą, bo inaczej kamienie wołać będą... Twojej sprawy nie wystarczy wesprzeć kilkoma groszami, siedząc spokojnie w wygodnym domu. Nie można Ci służyć czasami, gdzieniegdzie, od święta. Twoja sprawa warta jest, by poświęcić jej życie. Całe własne życie. Naucz nas tylko patrzeć na świat jak na jedną rodzinę. I naucz nas troszczyć się o świat jak o własną rodzinę. I naucz nas drzeć, by nie zabrakło tej rodzinie powszedniego chleba – chleba, jakim jest Twoja Ewangelia¹⁵.

W tym kontekście pragnę Wam życzyć, Pasterzowi Kościoła łomżyńskiego, kapłanom, zebranych na tej inauguracji, a przede wszystkim Wam, drodzy alumni, abyście każdego dnia swojego życia i posługiwania realizowali słowa: „zawsze jesteście misją; każda ochrzczona i każdy ochrzczony jest misją. Ten, kto kocha, wyrusza w drogę, śmiało zostawia swoje sprawy, jest pociągnięty i pociąga, daje siebie drugiemu i nawiązuje relacje rodzące życie. Nikt nie jest bezużyteczny i nieistotny dla Bożej miłości. Każdy z nas jest misją w świecie, ponieważ jest owocem Bożej miłości. Nawet gdyby mój ojciec i moja matka zdradzili miłość kłamstwami, nienawiścią i niewiernością, Bóg nigdy nie wycofuje się z daru życia, od zawsze przeznaczając każde ze swoich dzieci do swego życia Boskiego i wiecznego (por. Ef 1, 3-6)”¹⁶.

¹⁵ Por. K. Lubowicki, *W trosce o świat. Modlitwy misyjne*, Częstochowa 2004, s. 46-47.

¹⁶ Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Misyjny 20 października 2019 roku, „Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa z misją w świecie”, Watykan 9 czerwca 2019 r., https://missio.org.pl/pontyfikat/images/attachments/Orędzie_na_Światowy_Dzień_Misyjny_2019_NMM_MDz.pdf (dostęp 16.10.2019).

Sprawozdania

KS. PIOTR AUGUSTYNOWICZ

**SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY
PROFESORÓW WSD
Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU,
ŁOMŻY I SIEDLEC
Białystok, 9 maja 2019 r.**

Dnia 9 maja 2019 r. w gmachu AWSD w Białymstoku, odbyło się kolejne spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnym śniadaniu w refektarzu seminaryjnym i kawie, w sali św. Kazimierza rozpoczęły się obrady. Ksiądz Andrzej Proniewski, rektor AWSD w Białymstoku powitał Księdza Arcybiskupa Tadeusza Wojdę i Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego oraz obecnych rektorów i wszystkich księży profesorów (lista obecności w załączniku) i wyraził radość z kolejnego spotkania poświęconego Jubileuszowi 40-lecia sakry biskupiej Księdza Arcybiskupa prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego. Ksiądz Rektor poprosił Arcybiskupa Metropolity o modlitwę na rozpoczęcie sesji, a następnie przedstawił porządek obrad i przekazał prowadzenie sesji rektorowi WSD z Siedlec - ks. Piotrowi Paćkowskiemu, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniej sesji, która odbyła się w Ełku.

W związku z rezygnacją ks. Andrzeja Dębskiego z funkcji sekretarza, protokół odczytał ks. Antoni Skowroński, rektor WSD w Ełku. Do protokołu nie zgłoszono uwag.

Po odczytaniu protokołu przystąpiono do wyboru sekretarza. Ksiądz Rektor Andrzej Proniewski zaproponował, aby funkcja sekretarza była przechodnia i aby protokół sporządzał kapłan z seminarium, które organizuje sesję. Wszyscy zaakceptowali taki pomysł. Na funkcję sekretarza ks. Rektor zaproponował ks. Piotra Augustynowicza. Kandydatura została przyjęta jednogłośnie.

Następnie wykład nt. „Arcybiskup Edward Ozorowski jako pasterz i

teolog” wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Zabielski. Na początku swojego wystąpienia zauważył, że „wartościowanie osoby ludzkiej sytuuje się w wyjątkowości i niepowtarzalności jej egzystencji, w tym, co człowiek pozostawia po sobie jako niezapomniany ślad”. W życiu Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego na pierwszy plan wysuwają się dwa wymiary dzieła jego życia: posługa biskupa jako pasterza oraz działalność naukowa jako teologa. Prelegent podkreślił, iż początek posługi duszpasterskiej Arcybiskupa Ozorowskiego to rok 1964, kiedy przyjął święcenia kapłańskie. Następnie został wysłany na studia do Lublina, gdzie udzielał się w posłudze duszpasterskiej w środowisku akademickim. Po studiach pracował na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie, gdzie „posługę duszpasterską realizował jako nauczyciel i wychowawca młodzieży akademickiej. Jego pasterska troska wyrażała się w sposobie i formie prowadzonych zajęć, ukazując poszanowanie i wartościowanie słuchaczy”.

Wraz z nominacją biskupią w 1979 r., nastąpiła zmiana posługi duszpasterskiej ks. Ozorowskiego. Biskup Kisiel powołał go na rektora Seminarium w Białymstoku. Wyzwaniem duszpasterskim jako rektora było zorganizowanie budowy nowego gmachu tego seminarium. Zaangażował się też w organizację życia seminaryjnego w wymiarze edukacyjno-wychowawczym. Powołanie biskupie poszerzyło obowiązki i możliwości duszpasterskie Biskupa Ozorowskiego. Jego zaangażowanie pasterskie wykraczało poza granice diecezji. Został włączony w szereg organizacji i społeczności ogólnopolskich i międzynarodowych. Dużym wyzwaniem było też zorganizowanie wizyty papieża Jana Pawła II w Białymstoku. Szczególne wyzwanie duszpasterskie, jak podkreślił prelegent, spotkało Biskupa Ozorowskiego 21.10.2006 r., kiedy to został mianowany Arcybiskupem Metropolity Białostockim. Jako pasterz Archidiecezji Białostockiej musiał wielokrotnie stawać przed wieloma wyzwaniami, z których wychodził zwycięsko, poprawnie je interpretując i czytelnie uzasadniając nauczanie Kościoła i jego stanowisko.

W drugiej części referatu prelegent ukazał Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego jako teologa. Początkiem tego spotkania z teologią były studia seminaryjne. Kolejne lata owocowały zdobywaniem tytułów naukowych i prestiżowych nagród. Był organizatorem i czynnym uczestnikiem licznych sympozjów, konferencji i kongresów naukowych w Polsce i za granicą. Działalność naukowo-badawcza wyraża się też w pracy dydaktycznej. Docenienie dorobku naukowego Arcybiskupa Ozorowskiego potwierdzają liczne powołania na promotora czy recenzenta rozpraw doktorskich, habi-

litacyjnych i tytułów naukowych. Szczególnym wyrazem działalności naukowo-badawczej Arcybiskupa jest dorobek naukowy, który liczy około 1300 opublikowanych pozycji, z czego około 30 stanowią pozycje książkowe. Problematyką jego badań jest przede wszystkim eklezjologia i tematyka z nią powiązana, czyli chrystologia, mariologia, sakramentologia oraz teologia małżeństwa i rodziny. Zagadnienia teologiczne ukazywane są zarówno w wymiarze ściśle teologiczno-naukowym, jak i duszpastersko-formacyjnym. W rozważaniach naukowych dominują tematy związane m.in. z Eucharystią, życiem świętych, kultem Miłosierdzia Bożego.

Prelegent reasumując podkreślił oryginalność bardzo licznego dorobku naukowego Arcybiskupa Edwarda. Przywołał też słowa prof. Rychlicikego o wieloletniej pracy Arcybiskupa: „Przede wszystkim jest to teologia oparta na obiektywnych źródłach poznania teologicznego. Znaczący jest teologiczny wkład Biskupa Białegostoku szczególnie w eklezjologię i sakramentologię. Refleksja w tej dziedzinie zdaje się wypływać z osobistej głębokiej wiary naszego Teologia i jego poczucia odpowiedzialności za duchową formację chrześcijanina”.

W drugim wystąpieniu ks. prof. dr hab. Adam Skreczko wygłosił wykład pt. „Człowiek – małżeństwo – rodzina w ujęciu Abp. prof. dr hab. Edwarda Ozorowskiego”. Podkreślając ogrom dorobku naukowego Arcybiskupa podjął próbę ukazania trzech ważnych zagadnień poruszanych w tych publikacjach: osoby, małżeństwa i rodziny. Autor zauważył, że według Księdza Profesora E. Ozorowskiego wiara chrześcijańska opiera się na przekonaniu, iż objawienie prawdziwego oblicza Boga osiąga swój szczyt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w tym również okrywa „ojcowskie” oblicze Boga. Pisząc na te tematy, Arcybiskup stosunkowo często podejmuje tematykę antropologiczną i ukazuje piękno człowieka stworzonego na „obraz i podobieństwo Boga”. W jego twórczości dostrzec można konsekwentną logikę wiary i rozumu. Skoro bowiem chrześcijanin przyjmuje w wierze, że człowiek został stworzony przez Boga na Jego „obraz”, a tym „obrazem” jest Chrystus, to logiczny jest wniosek, że człowieka nie można zrozumieć w pełni bez odwołania się do Chrystusa. Arcybiskup Ozorowski stara się odpowiadać kim jest człowiek także w artykułach popularnonaukowych. Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26), co sugeruje jego wyjątkowość na tle świata i wielką godność.

Refleksję nad zamysłem Bożym wobec człowieka, małżeństwa i rodziny podjął Arcybiskup Ozorowski z nową energią, rozpoczynając w 1992 r. pracę dydaktyczną w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach

(UKSW) i podejmując znaczące inicjatywy wydawnicze. Już samo podjęcie pracy na tym kierunku świadczy o tym, że widział on „ducha czasu“ i coraz większą potrzebę pogłębionej refleksji teologicznej związanej z małżeństwem i rodziną. Metropolita białostocki podjął nauczanie w Instytucie założonym przez Arcybiskupa Kazimierza Majdańskiego, który wiele serca i trudu włożył w rozwój nauk o rodzinie. Wielkim dziełem życia Abp Majdańskiego było wypełnienie votum złożonego jako więzień obozu w Dachau: stworzenia i rozwoju Instytutu Studiów nad Rodziną. Sam pisał dużo na temat małżeństwa i rodziny, zebrał też pionierski zespół naukowców, który podjął się kontynuacji wielkiego zadania obrony i promocji małżeństwa i rodziny. Arcybiskup E. Ozorowski stał się jedną z ważniejszych postaci w tym Instytucie.

Szybko rozwijająca się nowa specjalność, jaką jest wiedza o rodzinie, wymagała kompendialnego ujęcia nagromadzonych wyników badań i aktualnego stanu. Naprzeciw tej potrzebie wyszedł „Słownik Małżeństwa i Rodziny“, którego redaktorem był bp E. Ozorowski. Nauki o rodzinie, podobnie jak każdy nowo kształtujący się przedmiot, posiadają charakter wybitnie interdyscyplinarny i to tym bardziej przemawiało za koniecznością zebrania i usystematyzowania tego, co do tych nauk wnoszą: teologia, filozofia, psychologia, pedagogika, medycyna, socjologia i prawo.

„Słownik Małżeństwa i Rodziny“ redagowany przez doświadczonego teologa zawiera zbiór haseł rzeczowych, dotyczących podstawowych, ale szeroko ujętych wiadomości o małżeństwie i rodzinie. Zgromadzony materiał definiuje pojęcia małżeństwa i rodziny w obrębie szerokiego wachlarza dyscyplin.

Od początku swojej pracy dydaktycznej w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach Abp Ozorowski swoje spojrzenie na małżeństwo i rodzinę ukazywał w licznych publikacjach oraz całościowo przedstawił w książce pt.: Małżeństwo i rodzina w zamysle Bożym. Stanowią one ciąg dalszy refleksji antropologicznej, w której zasadniczą rolę odgrywa zamysł Boży.

Prowadzący spotkanie podziękował prelegentom za ciekawe wystąpienia i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Zbigniew Skuza. Podkreślił, że we współczesnym świecie charakterystycznym zjawiskiem jest wielowątkowość. Znając myśl Arcybiskupa Ozorowskiego o rodzinie, nie jest łatwe jak wydobyć to, co jest najważniejsze. Ksiądz Piotr Paćkowski dodał, że rozważania Arcybiskupa wyprzedziły te wszystkie kwestie, z którymi aktualnie się spotykamy. Ksiądz Adam Skreczko podkreślił, że

twórczość Arcybiskupa dotycząca rodziny idzie w kierunku odczytywania rzeczywistości, a nie jej kreowania. Wartością jest, abyśmy poznając to nauczanie używali go do odczytywania rzeczywistości. Ks. Zbigniew Rostkowski pytał o przesłanie, jakie płynie dla nas z tego nauczania, które mogłoby zostać wykorzystane w relacjach z prawosławnymi. Ksiądz Andrzej Proniewski poprosił o ustosunkowanie się do kwestii *in vitro*. Zastanawiał się, na ile oddziaływanie merytoryczne i uzasadnienie, że jest to niewłaściwe dociera do ludzi. Podkreślił też, że Arcybiskup jest rozpoznawalny wśród teologów jako eklezjolog i sakramentolog. Zdaniem ks. Proniewskiego warto także zauważyć utworzenie Katedry Teologii Katolickiej w Białymstoku i wydawanie Rocznika Teologii Katolickiej. Dzisiaj Rocznik ten jest na liście ministerialnej. Przypomniawszy również, że Arcybiskup Edward zainicjował organizowanie konferencji interdyscyplinarnych z Uniwersytetem Medycznym, Wyższą Szkołą Administracji Publicznej czy z Wydziałem Pedagogiki Uniwersytetu w Białymstoku.

Następnie prowadzący spotkanie poprosił Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego o słowo. Arcybiskup przypomniał, że z Seminarium jest związany od samego początku. W przeszłości zjazdy profesorów polegały na spotkaniu kilku osób z seminariów. Następnie nabrały charakteru formalnego i eklezjotwórczego. Podkreślił, że chociaż nie był na parafii, to czynnie pomagał w duszpasterstwie w kościele garnizonowym w Lublinie i w parafii św. Teresy w Warszawie. Sprawował Msze św., posługiwał w konfesjonale, zbierał tace, a w wakacje dyżurował w kancelarii i pełnił posługę w szpitalu. Arcybiskup podziękował wszystkim za obecność, a patrząc na zgromadzonych młodych kapłanów wyraził radość, że „ziarno kiełkuje”.

Arcybiskup Metropolita podziękował organizatorom za przygotowanie spotkania. Wyraził wdzięczność ks. Zabielskiemu i ks. Skreczce za wygłoszone referaty i wszystkim za obecność. Dodał, że przy okazji takiego zjazdu można poruszyć i przedyskutować wiele tematów.

W ramach wolnych wniosków i komunikatów ks. Rektor Jarosław Kotowski zaprosił na kolejną sesję profesorów do Łomży, którą przewidziano na 24 października 2019 r. Ksiądz Andrzej Proniewski zaprosił na Inaugurację Roku Akademickiego związaną z rocznicą 100-lecia inauguracji Wydziału Teologicznego w Wilnie. Ksiądz Piotr Paćkowski poinformował o obchodach 100-lecia wznowienia działalności seminarium w Siedlcach i o planowanym na 13 listopada sympozjum nt. roli seminarium w przygotowaniu do kapłaństwa. Ksiądz Antoni Skowroński zaprosił do Ełku na obchody 20. rocznicy wizyty Jana Pawła II. Rektorzy seminariów poinform-

mowali też o osiągnięciach naukowych księży w diecezjach.

Podsumowując sesję ks. Piotr Paćkowski złożył życzenia Arcybiskupowi Edwardowi Ozorowskiemu z okazji jubileuszu 40-lecia sakry biskupiej. Podziękował mu za inicjatywę wspólnych spotkań. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

KS. PAWEŁ NOCKO

**SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY
PROFESORÓW WSD
Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU,
ŁOMŻY I SIEDLEC
Łomża, 7 listopad 2019r.**

Spotkanie księży profesorów seminariów duchownych w Białymstoku, Drohiczynie, Ełku, Łomży i Siedlcach odbyło się 7 listopada 2019 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Wszystkich zgromadzonych w Auli św. Jana Pawła II – rektorów, wykładowców i alumnów, powitał rektor łomżyńskiego seminarium ks. dr Jarosław Kotowski, który następnie poprosił ks. dr. Piotra Paćkowskiego – rektora seminarium w Siedlcach, o prowadzenie spotkania.

Ks. Paćkowski podkreślił na wstępie wartość i pożyteczność międzyseminaryjnych spotkań wykładowców. Poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania, które odbyło się w Białymstoku 9 maja 2019 roku. Odczytu w imieniu ks. dr. Piotra Augustynowicza dokonał ks. Bogdan Skłodowski. Protokół przyjęto bez uwag.

Centrum spotkania był wykład niedawno mianowanego profesora łomżyńskiego seminarium ks. dr. Łukasza Polkowskiego na temat: Relacja między nauką a wiarą w ujęciu Iana Graemego Barboura.

Ks. dr Łukasz Polkowski na początku swojego wykładu przedstawił sytuację współczesnej nauki i teologii. Podczas, gdy nauki przyrodnicze cieszą się dzisiaj niesłabnącym autorytetem, teologia często oskarżana jest o to, że nie zachowuje standardów naukowości.

Następnie została przedstawiona czterocłonowa typologia relacji nauka-wiara zaproponowana przez Iana Graemego Barboura. Konflikt pomiędzy poznaniem naukowym i religijnym generuje naukowy materializm i literalna biblistyka. Niezależność obu dziedzin, mimo że jest postulowana już od czasów średniowiecza, jest swoistą pułapką metodologiczną. Skut-

kuje bowiem wzajemnym niezrozumieniem środowisk badaczy przyrody i Objawienia. Poza tym mamy naturalną intuicję jedności poznania, które dotyczy tego samego świata.

Trzecią relacją opisywaną przez Barboura jest dialog. Dokonuje się on najczęściej na trzech płaszczyznach: założen metodologicznych, odpowiedzi na pytania graniczne oraz uwypuklenia metodologicznych paraleli pomiędzy poznaniem naukowym i religijnym. Najbardziej promowaną relacją jest jednak relacja integracji. Barbour wskazuje trzy możliwości zintegrowania nauki i wiary: rozwijanie teologii naturalnej, przeformułowanie doktryn teologicznych oraz próby budowania jednego, spójnego światopoglądu.

Ks. dr Łukasz Polkowski zakończył swoje wystąpienie podkreśleniem, że Ian Barbour jest przedstawicielem środowiska uczonych, którzy dążą do zunifikowania całej rzeczywistości. Jego osoba wywarła znaczący wpływ na refleksję dotyczącą relacji nauka-wiara, a zaprezentowana typologia jest współcześnie rozwijana.

Po wykładzie ks. Polkowskiego odbyła się dość aktywna i twórcza dyskusja. Ks. Paćkowski zauważył, że w obecnych czasach istnieją problemy dotyczące relacji nauki i wiary. Ks. Polkowski podkreślił, że na drodze intelektualnej człowiek może dojść do poznania Boga, wskazując na przykład Chestertona. Joseph Maria Bocheński w tej materii stwierdza, że chociaż światopoglądy są niewspółmierne, nie można ich porównywać, każdy ma swój, są mocno i trudne to zmiany, to jednak na drodze intelektu jest możliwe, by człowiek nawrócił się na inny świat.

Alumn Damian Skłodowski postawił pytanie: Czy w formacji seminaryjnej jest obecna metafizyka tomistyczna, pozytywny wykład teologii i jakie środki w formacji mogą służyć w konfrontacji ze światem współczesnym, z pytaniami, które stawia współcześnie człowiek? Ks. Paćkowski zauważył, że w kontekście prób dążności do unifikacji, należy zwrócić uwagę na potrzebę zdobycia tożsamości własnych fundamentów, także po to, by móc dyskutować. Dzisiejsi kandydaci zgłaszający się do seminariów są rozchwiani w tożsamości, także w poznawaniu doktryny. Należałoby w odpowiedzi na tę sytuację właściwie to ustawić, min. poprzez większą możliwość poznawania innych nurtów. Być może jest to problem formacji i presji poszukiwania, jednak mimo wszystko zawsze konieczne jest w tej materii solidne studium osobiste.

W dyskusji o roli formacji seminaryjnej w dzisiejszych czasach głos zabrał ks. Jarosław Kotowski. Zapytał: Czy możliwe jest, aby po seminarium

ksiądz znał odpowiedzi na wszystkie pytania?! Potrzebna jest baza w postaci solidnego studium i wiedzy. Jednak nie można zapominać, że całe życie kapłana jest drogą formacji. Seminarium trwa 6 lat, a życie znacznie dłużej.

Ks. Wojciech Nowacki zauważył, że człowiek często posługuje się uproszczonymi modelami, a z drugiej strony obecny jest we współczesnym świecie ogromny dynamizm rozwoju nauk szczegółowych. U młodych ludzi zanika pasja poznawcza. Potrzeba dzisiaj otwierania się na konfrontację dwóch dziedzin – teologii i nauk szczegółowych. W każdej z tych dziedzin formacja permanentna jest absolutną koniecznością. Nie można w tym kontekście uznać, że formacja po seminarium jest gotową formacją. Ks. Paćkowski dodał, że neoprezbiter nie jest „gotowym produktem”. Dzisiaj jest wiele bodźców i jednocześnie trudno jest wszystko poznać i na wszystkim się znać. Jednak niezbędna jest pasja poznawcza. Ważna jest odpowiedź i odwaga księdza, by móc stawiać czoło problemom współczesności przede wszystkim w świetle teologii. Spór pomiędzy teologią a naukami humanistycznymi jest ważny dla seminarium. Nie można zapominać, że poznawanie teologii dokonuje się tak naprawdę dopiero po ukończeniu studiów.

Ks. Artur Hałucha podjął problem praktyk katechetycznych, które są polem zdobywania doświadczenia, min. w tym, jak dotrzeć do młodzieży i mówić im o Bogu. Alumn Skłodowski pytał: Jak wzbudzić pasję poznawania w młodym człowieku? Zasugerował, że może trzeba, by było więcej ćwiczeń, aniżeli wykładów. Ks. Kotowski na polu tej dyskusji zauważył, że studia medyczne są odhumanizowane i pytał: Czy to jest redukcjonizm? Ks. Polkowski podkreślił, że dzisiaj często studia te są nauką sprawności. Brakuje w programie przedmiotów humanistycznych. Akcent położony jest na wyuczenie się dziedziny. Ks. Nowacki dodał, że nam (teologom, formatorom) również grozi redukcjonizm w postaci zamknięcia się wyłącznie w teologii, co skazuje nas na dyskryminację w debacie publicznej. Ks. Sięnkowski wskazał również na problem odsakralnienia przyrody – nauka to filozofia. Koncepcji nauki i wiary jest wiele. Czy filozofowie biorą pod uwagę, że wiara jest aktem nadprzyrodzonym?

W wolnych wnioskach podano informację, że protokoły z sesji przejmuje seminarium, które organizuje spotkanie. Ks. Piotr Paćkowski zaproponował, aby następne spotkanie księży profesorów odbyło się 12 marca 2020 roku w Siedlcach. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą i obiadem.

Recenzje

Bp Andrzej F. Dziuba. *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2013, ss. 293.

Problematyka kultury różnie jest postrzegana, zwłaszcza w kontekście danego miejsca i czasu. Czasem widziana jest w skrajnościach swego znaczenia, tak in plus, jak i in minus. Oczywiście to nie tylko hic et nunc, ale przede wszystkim najważniejszy jest tutaj człowiek, tak w swym wyrazie indywidualnym jak i społecznym. On jest twórca kultury i jej pierwszym konsumentem - odbiorcą.

Także kard. Stefan Wyszyński świadomy był wielkiej roli i znaczenia kultury. Wiele zjawisk życia i postępowania człowieka odnosił do kultury, zwracając na nią uwagę jak na źródło czy skutek lub konsekwencje kształtowania osoby. Kultura oraz liczne elementy z nią związane były zatem ważnym elementem jego zainteresowań i różnorodnego przekazu, zwłaszcza kaznodziejskiego.

Bp Andrzej F. Dziuba, profesor zwyczajny stołecznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pochyla się - w omawianej książce - nad wielobarwnym obrazem kultury w przekazie Prymasa Tysiąclecia. Autor opublikował już m.in. „Przesłanie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Zarys problematyki” (Warszawa 2004) oraz wiele artykułów i szkiców poświęconych Kardynałowi Prymasowi.

Książkę otwiera spis treści (s. 7-8) oraz wstęp (s. 8-12). Z kolei wyróżniono pięć rozdziałów, a pierwszy z nich nosi tytuł: „Dynamika kultury” (s. 13-24) i stanowi bezpośrednie wprowadzenie w podejmowaną problematykę.

„Antropologiczny wymiar kultury” to zagadnienie drugiego rozdziału (s. 25-48). Nie ulega wątpliwości, że osoba jest fundamentem kultury, natomiast Jezus Chrystus w swym wcieleniu jest Odkupicielem kultury. W praktyce kultura jawi się wręcz jako „druga natura” człowieka. Nie można tutaj także pominąć eschatologicznego dynamizmu człowieka.

Kolejny rozdział zatytułowano: „Rodzina podmiotem kultury” (s. 49-90). Rodzina ma szczególne więzi z wartościami kulturalnymi. Tutaj następuje rozeznanie rodziny w prawdzie trwającej „komunii” pokoleń. Wreszcie kard. S. Wyszyński zwracał uwagę na kulturę patriotyczną w rodzinie. Właśnie podstawowym fundamentem i środowiskiem kultury ludzkiej jest rodzina. Rodzina uczy człowieczeństwa i „uczłowiecza człowieka”.

W rozdziale czwartym ukazano następujące zagadnienie: „Kultura narodowa” (s. 91-130). Jedną z fundamentalnych kwestii to pytanie o naród i jego kulturę. Idąc jeszcze głębiej to dotykane tożsamości kulturowo-narodowej. Prymas Tysiąclecia pyta także o podmiotowość kultury narodowej. Zatem kultura ma moralny wymiar w płaszczyźnie narodu i ojczyzny. Jest ona znaczącym spoiwem narodu.

Wreszcie ostatni rozdział ukazuje temat: „Ewangelizacja kultury i inkulturacja wiary” (s. 131-184). Rodzina ludzka jawi się jako podmiot kultury. Jedną ze szczegółowych kwestii była sprawa kultury pokoju. Zresztą ówczesny kontekst polityczny jakby to także narzucał. Wreszcie, zdaniem autora, Kościół jawi się jako głosiciel kultury.

Całość książki zamyka zakończenie (s. 185-187) oraz streszczenie w języku włoskim (s. 188-193). Dodano jeszcze wykaz skrótów (s. 194-196) i bibliografię (s. 197-214). Autor dodał jeszcze aneks: „Trwa w świadectwie życia, działalności i nauczania” (s. 215-293).

Na kartach prezentowanej książki jasno wybrzmiewa wizja kultury Prymasa Tysiąclecia. Był on wręcz nieustępliwy w zabieganiu o tę warstwę życia ludzkiego, wiedział bowiem, iż tutaj jest także specyficzne miejsce dla religii. Widział niezwykle przenikanie się tych dwóch czynników ludzkich.

Nauczanie kard. Stefana Wyszyńskiego okazało się niezwykle płodne wobec Polaków i Polski, także tej będącej poza granicami kraju. Mimo, że nie podróżował do Polonii był jej bardzo bliski, zwłaszcza swym nauczaniem. Szczególnie żywotna była jego obecność duchowa w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Był nauczycielem wielu rodaków żyjących, z własnego wyboru lub konieczności, w oddali od ojczyzny.

Można zauważyć, iż wizja kultury Prymasa Tysiąclecia w znacznym stopniu współbrzmiała z nauczaniem Jana Pawła II. Obydwaj mieli te same korzenie, zwłaszcza cała historia Polski i w niej roli chrześcijaństwa, a nawet pewne wspólne doświadczenia życiowe, choćby w dzieciństwie utratę matki. Z pewnością swoistym echem tego ducha mogą być słowa Jana Pawła II: „Każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i powszechnej historii zbawienia” (Encyklika „Slavorum Apostoli”, nr 7).

Prymasowski orędzie kultury jest kompleksowe i twórcze. Może jednak czasem niesie w sobie pewne zawężenia, ale wydaje się, że one wynikały z ograniczeń politycznych. Nie mniej Kardynał Prymas, patrząc na kulturę, zdawał sobie sprawę, iż de facto ona nie ma barier, a nawet takich nikt nie może postawić.

Współcześnie warto sięgać do tego nauczania, zwłaszcza że ma ono wymiary uniwersalne. Nie mniej aktualizacja także może być ciekawym doświadczeniem tak wielkiego człowieka i znaczącego dla powojennych dziejów Kościoła i Polski. Bez wątplenia był przewodnikiem i dobrym pastorem, za co musiał zapłacić cenę odosobnienia i samotności oraz przesładować, niemal do końca życia.

Jak pisze autor „prymasowskie przesłanie, tak konsekwentnie spełniane przez tyle lat posługi przypomina, że kultura stanowi całe bogactwo tego, co ludzkość wytworzyła na przestrzeni dziejów i co w praktyce poszczególne osoby sobie przyswoiły jako całokształt życia moralnego i duchowego” (s. 12). W tej dynamice postrzegania kultury ma kard. Stefan Wyszyński niezwykle wkład teoretyczny oraz praktyczny.

Ważnym elementem książki jest wspomniany aneks o wymownym tytule: „Trwa w świadectwie życia, działalności nauczania”. W ten sposób zwrócono uwagę na te trzy najważniejsze czynniki czy narzędzia posługi Prymasa Tysiąclecia. Przemawiał swym życiem, szeroką działalnością oraz nauczaniem. Wszędzie wybrzmiewała także kultura i jej funkcja. Trzeba zauważyć, że autor bardzo dobrze usystematyzował curriculum vitae, wyróżniając faktyczne ważne jego etapy.

Słusznie bp Andrzej F. Dziuba zachęca w końcu aneksu: „Warto w osobistej lekturze sięgnąć jeszcze szerzej do oryginalnych tekstów prymasa Wyszyńskiego. Tam bowiem doznaje się szczególnego doświadczenia spotkania ze słowem i osobą. Warto także nawiedzać miejsca związane z jego życiem i posługą. Idąc tymi śladami stosunkowo łatwo można przekonać się, że to naprawdę wielki Prymas i mąż stanu dany przez Bożą Opatrzność” (s. 293).

Kultura w obrazie Prymasa Stefana Wyszyńskiego wyraźnie wskazuje, iż przyszłość człowieka zależy od kultury, jak przypomina także św. Jan Paweł II, „zależy w większym niż kiedykolwiek stopniu od naszych zbiorowych wyborów moralnych” (Hiroshima, 25.02.1981). Owe wybory nie są bowiem obojętne osobowe i społecznie.

W nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego widać, że kultura jest zespołem różnych wartości, ale odniesieniem zasadniczym do nich jest człowiek i jego godność, postrzegane integralnie i twórczo. Dlatego jedne z największych zagrożeń kultury wynikają z niewłaściwej wizji antropologicznej. Oczywiście, istnieje chrześcijański system wartości w kulturze, a ma on podstawę w we wcieleniu Jezusa Chrystusa i Jego zbawczej misji. Nie jest on jednak sprzeczny z najbardziej podstawowymi normami, choćby zawar-

tymi w Dekalogu.

Książka bp. Andrzeja F. Dziuba jest zatem jeszcze jednym obrazem ważnego elementu przesłania wynikające z życia, działalności i nauczania Prymasa Tysiąclecia. Autor umiejętnie i kompleksowo wskazał na humanizującą funkcję kultury. Oczywiście liczne, bardziej szczegółowe wątki mogą być przedmiotem dalszych analiz. Jeszcze raz okazało się, że nauczanie kard. Stefana Wyszyńskiego jest nadal aktualne i może stać się cennym narzędziem kształtowania licznych elementów współczesności.

O. Regis Norbert Barwig

Ks. Antoni Balcerzak, *Spotkanie z Jezusem na Drodze Krzyżowej. Rozmyślenia ewangeliczne*, Kunke Poligrafia Sp. z oo, Inowrocław 2018, ss. 215.

Droga Krzyżowa w Jerozolimie to historyczne i wpisane tradycję miejsca związane z paschalną drogą ku Kalwarii. To szczególne miejsca i zarazem doświadczenia wiary, niemal dla wszystkich chrześcijan, ponieważ jest bezpośrednio związana z ostatnim etapem życia i działalności ziemskiej Jezusa Chrystusa przed Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Odprawiana, za każdym razem jest inna, choć te same stacje, ta sama droga.

W tradycji Kościoła istnieje praktyka symbolicznych Dróg Krzyżowych w świątyniach czy na otwartej przestrzeni, która pojawiła się zwłaszcza w okresie utrudnionego dostępu do Jerozolimy i Ziemi Świętej. Zatem powstawały graficzne czy rzeźbiarskie stacje Drogi krzyżowej, jako znaki tamtych miejsc i wydarzeń. Współcześnie istnieje wielkie i różnorodne bogactwo ich odprawiana, także z propozycjami ciekawych rozważań.

Kolejną propozycję rozważań Drogi Krzyżowej Jezusa Chrystusa przedstawia ks. Antoni Balcerzak, długoletni duszpasterz w Inowrocławiu, znany kaznodzieja i rekolekcjonista, autor wielu artykułów i szkic oraz dwóch książek: „Wierzę więc jestem” i „Byłem na weselu w Kanie Galilejskiej”.

Po spisie rozdziałów (s. 5), a książka została podzielona na cztery bloki, a więc faktycznie cztery propozycje rozważań Drogi Krzyżowej. Warto przytoczyć choćby ich schematyczne tytuły: 1. „Ja jestem drogą” (s. 11-33); 2. „Oto Człowiek” (s. 35-59); 3. „Jeśli jesteś Synem Bożym” (s. 61-87); 4. „Oto Matka Twoja” (s. 89-113). Są one szczególnie wymowne i napawające nadzieją

Oto propozycje rozważań ukierunkowane duchowo według idei określonych umiejętnie już w poszczególnych tytułach. To generalnie cytaty czy parafrazy zaczerpnięte z Biblii, w kolejności: J 14,6; J 19,5; Mt 27,43; J 19,27. Autor dotyka szczególnie nośnych treści wiary w nich wyrażonych, przecież dwie z nich wypowiada sam Jezus Chrystus. Nieobojętny jest także kontekst ich odnotowania. Szczególnie wpisane są one właśnie w Drogę Krzyżową, a więc zbawcze paschalne misterium Jezusa Chrystusa. Jest to jednocześnie wyjątkowe ewangeliczne doświadczenie Drogi Krzyżowej.

Droga Krzyżowa, jak wskazuje tytuł prezentowanych rozważań, jest zawsze, czy przynajmniej powinna być spotkaniem z Jezusem Chrystusem. Chodzi o niezwykle osobiste doświadczenie, i to właśnie w drodze, a więc

dynamicznym pielgrzymowaniu, tak typowym dla eschatologicznego Ludu Bożego Nowego Przymierza. Przecież poprzez zaproponowane rozważania Drogi Krzyżowej tajemnica spotkań z Jezusem może odkrywać wiele nowości i niespotykanych perspektyw. Oby jednak to zawsze, jak podpowiada autor, były spotkania z Jezusem; Drogą, Człowiekiem i Synem Bożym.

Karty rozważań prezentują wielkie zmaganie się prawdy Jezusa z wieloma prawdami człowieka i świata. Widoczne są one w perspektywie Boga i jego miłości, która najpełniej objawiła się w pełni czasów w Jezusie Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym. Zatem są to drogi nadziei, choć doświadczane poszczególnymi wydarzeniami Drogi Jerozolimskiej Mesjasza Pańskiego, jak to utrzymała starożytna tradycja wiary, a co ukazują m.in. stacje Drogi Krzyżowej umieszczone w świątyniach.

Poszczególne rozważania rozpoczynają krótkie wprowadzenia. Brak natomiast jakichś zamykających słów czy refleksji końcowych. Może oznacza to już otwartość ku zmartwychwstaniu, ku jawiącej się piętnastej stacji, a więc zmartwychwstaniu. Szkoda także, że nie zamieszczono końcowego słowa.

Autor przywołuje przykładowe historie z konkretnymi postaciami, zapewne dla uwyrażnienia proponowanego przesłania (s. 44, 52, 96, 104). Oczywiście obecne są także postacie biblijne. To dodaje rozważaniom pewnej aktualizacji. Zatem nie jest to tylko subtelna i interesująca teoria.

Sam autor zauważa, odnosząc się do Drogi Krzyżowej: „Spisując rozmyślenia z tej Jezusowej Drogi, chciałem pójść z Jezusem tak, aby przeżyć prawdę Jezusowego życia, prawdę Ewangelii” (s. 7). W wielu miejscach można dostrzec liczne propozycje znakomitych i bardzo twórczych zbitek myślowych, zamyśleń czy konstatacji, ale nie podsumowujących. Są one raczej otwarciem i nadzieją ku większemu osobistemu zaangażowaniu. Autor te umiejętności już pokazał dobrze we wcześniej wydanych książkach.

Książkę ubogacają interesujące fotografie autora oraz Ewy Pasoń. Szkoda, że zabrakło ich opisu, za wyjątkiem zamieszczonych na okładkach. Nie wielu bowiem czytelników ilustracje nie są oczywiste, zwłaszcza mają na względzie ich artystyczny wyraz. Pierwsza na stronie tytułowej nie ukazuje treści i obrazu biblijnego; Góra Krzyżowa w Szawlach, na Litwie. Czy to nie jest swoista konfrontacja Drogi Krzyżowej w Świętym Mieście z drogą krzyżową czasów współczesnych. To wyjątkowe spotkanie krzyża.

Szkoda, że przy cytatach czy parafrazach biblijnych, a są one dość liczne i interesujące, autor nie podaje ich opisu. To dałoby szansę ewentualnego poznania ich szerszego kontekstu sięgając do poszczególnych szerszych

fragmentów Pisma św.

Dobrze, że ks. Antoni Balcerzak sugeruje także pewne przesłanie życiowe: „Słowa zostawione na kartach tej książki oby odżywały się w naszej modlitwie, modlitwa nasza niech przydaje życia wierze naszej” (s. 8). Droga Krzyżowa zawsze winna być czytelnym świadectwem chrześcijańskiej wiary, a jednocześnie umocnieniem własnej. Wiara winna także manifestować się i być nieustannie potwierdzana w czynach miłości. Właśnie Jezus na Drodze Krzyżowej zbiera takie wspaniałe przykłady.

W moralnym przesłaniu XIV stacji autor wskazuje: „Miłować Boga to żyć na ziemi tak, abyśmy naszą ziemię odnaleźli w niebie” (s. 87). To jest praktyczne wcielenie prawdy Drogi Krzyżowej Jezusa Chrystusa, która doprowadziła Go do pełni paschalnego misterium zasiadania po prawicy Ojca. To spełnienie się jest ważnym elementem tożsamości drogi wiary chrześcijańskiej oraz jej dynamiki świadectwa.

Myśląc i dążąc do celu ostatecznego ziemskiego pielgrzymowania nie można zapominać prawdy np. VII stacji: „Kiedy ja zatrzymałem się na mojej drodze, Jezus, Który powstał, aby iść dalej, teraz się zatrzymał, aby wrócić po mnie” (s. 21). Ziemskie pielgrzymowanie, ziemska droga ludzi wiary winna być towarzyszeniem Jezusowi w jego Kalwaryjskiej Drodze.

Z powodu braku zakończenia czy końcowego słowa warto przywołać choćby ostatecznie zdanie książki ks. A. Balcerzaka wpisane w XIV stację: Ostatnie zdanie książki: „Jej dusza i ciało wzięte są dla Zbawiciela, aby przez Nią rozpoczął życie Człowiecze, aby z Nią człowiek posiadał życie Boże” (s. 113). Oto jeszcze raz maryjna tajemnica zapoczątkowana w tajemnicy Zwiastowania czy opisana w Prologu Janowym.

Ks. Antoni Balcerzak, jako wytrwany duszpasterz, w swym propozycjach rozważań Drogi Krzyżowej, jest znakomitym psychologiem. Prowadzona narracja poszczególnych stacji wyraziście stawia osobową prawdę podążającą tą drogą. To wręcz wymagające spotkanie, poszukująca oferta spotkania i refleksji.

Refleksje Drogi Krzyżowej Pana naszego Jezusa Chrystusa zawsze będą nowością. Zawsze będą niepowtarzalnym darem namysłu wiary. Także tym razem, ks. Antoni Balcerzak staje w oryginalności swej refleksji. Są to jakby nowe miejsca spotkania z Jezusem, choć to ciągle ta sama Droga Krzyżowa, z tymi samymi stacjami, ale może inaczej widziana i przeżywana.

Propozycje Drogi Krzyżowej, w prezentowanej książce, niosą przesłanie dynamiki zbawienia osobowego oraz wspólnotowego. Warto także wskazać na nadzieję, która niestety dziś jest cnotą zepchniętą na margines. Wielu

nie zdaje sobie sprawy z jej życiowego znaczenia. Ks. Antoni Balcerzak budzi nadzieję, zwłaszcza w spotkaniu z Drogą Krzyżową Jezusa Chrystusa, a często i własną.

Podążając Drogą Krzyżową Jezusa Chrystusa autor wyraża oczekiwanie: „Niech Jego bolesna męka wywoła miłosierdzie, które pozwoli przyjąć moje bolenie, które obudzi miłość” (s. 27). Zwracając się zaś do Matki Jezusa ks. Antoni Balcerzak wskazuje: „Niech Maryja i nas zabierze na swoją drogę, abyśmy z Nią podążali za Jezusem na Kalwaryjską górę i mogli podążać do Jego zmartwychwstania” (s. 89). Jednak „cierpienie poniżenia, upadku, przegranej trzeba przeniknąć wiarą, która przenika przez serce Maryi, serce, które daje życie” (s. 67). Ostatecznie: „Życie Maryi, Jej ciało i dusza naznaczone jest stygmatem Jezusa, Który wziął od niej ciało, Któremu oddała swoją duszę” (s. 112).

Nie da się oddzielić Drogi Krzyżowej Jezusa od Maryi. Cierpienie Maryi jest wpisane w Jej zasługi zbawcze wobec Jezusa Chrystusa. Taka jest bowiem prawda historyczna, a przede wszystkim teologiczna i zbawcza roli Bogurodzicy. Taka jest bowiem Maryja i tylko taka może być zrozumiała przez Kościół oraz wszystkich wierzących i ochrzczonych.

Bp Andrzej F. Dziuba

Red. Henryk P. Błaszczyk, Robert Wiraszka. **Modlitewnik Zakonu Maltańskiego**. Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE. Radom 2017, ss. 704.

Okupacja Ziemi Świętej przez niewiernych wyzwałała tęsknotę jej wyzwolenia. Chodzi także o swobodę dostępu do miejsc świętych związanych z dziejami zbawienia Starego i Nowego Przymierza. Choć i w tym trudnym okresie podejmowano rozmaite działania jako troska o tę wyjątkową Ojczyznę, bo Ojczyznę Jezusa Chrystusa. Na te zjawiska nałożyły się czasy wypraw krzyżowych. W ich specyfice coraz wyraźniej umacnia się średniowieczny duch rycerskości.

Generalnie w kontekście wypraw krzyżowych czysto świecka rycerskość zaczyna łączyć się z powołaniem zakonnym, swoistym rodzaje życia wspólnego. Po prostu powstają zakony rycerskie. Co więcej, jest ich wielkie bogactwo i zarazem szeroka różnorodność. W tym czasie powstaje także Zakon maltański, który zawsze wspomina swego założyciela bł. Gerarda. Za datę powstania, według współczesnej nazwy, Suwerennego Rycerskiego Zakonu Szpitalników Świętego Jana Jerozolimskiego zwanego Rodyjskim i Maltańskim, przyjmuje się wydanie przez papieża Paschalisa II bulli „Pie postulatio voluntatis”, w dniu 15 lutego 1113 r.

Książkę otwiera „Słowo wstępne” abp. Zygmunta Zimowskiego, Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia i Duszpasterstwa Chorych (s. 3-4), „Wstęp naczelnego kapelana”, opatrzone tytułem „Modlitewnik Zakonu Maltańskiego” bp. Andrzeja F. Dziuby (s. 5-10) oraz „Słowo wstępne” Aleksandra hr. Tarnowskiego prezydenta ZPKM (s. 11). Z kolei całość zbioru podzielona została na siedem części, a te z kolei o rozdziały czy inne mniejsze jednostki.

Część pierwsza nosi tytuł: „Modlitwy” i składa się z ośmiu rozdziałów (s. 13-102). Oto tytuły poszczególnych rozdziałów: 1. „Modlitwy codzienne” (s. 13-23); 2. „Prawdy wiary katolickiej” (s. 24-30); 3. „Modlitwy poranne” (s. 31-35); 4. „Modlitwy wieczorne” (s. 36-42); 5. „Modlitwy Zakonu” (s. 43-65); 6. „Akty w życiu chrześcijańskim” (s. 66-94); 7. „Modlitwy chorych” (s. 95-100); 8. „Modlitwy przy posiłkach” (s. 101-102).

„Sakramenty święte” to tytuł drugiej części prezentowanego „Modlitewnika”, która z kolei podzielona została na siedem rozdziałów (s. 103-250). Tytuły wydają się oczywiste, ale nie mniej warto i je przywołać: 1. „Chrzest święty” (s. 103-115); 2. „Bierzmowanie” (s. 116-120); 3. „Eucharystia (s. 121-218); 4. „Sakrament pokuty i pojednania” (s. 219-233); 5. „Sakrament

namaszczenia chorych” (s. 234-237); 6. „Sakrament święceń” (s. 238-241); 7. „Sakrament małżeństwa” (s. 242-250).

Trzecia część książki opatrzono tytułem: „Nabożeństwa” i podzielona na sześć rozdziałów (s. 251-316). Rozdziały noszą następujące tytuły: 1. „Nieszpory niedzielne” (s. 251-256); 2. „Różaniec święty” (s. 257-271); 3. „Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP” (s. 272-279); 4. „Droga krzyżowa” (s. 280-287); 5. „Gorzkie żale” (s. 288-299); 6. „Droga świętości Jana Chrzciciela” (s. 300-316).

W części czwartej podano „Nowenny” w liczbie ośmiu (s. 317-433). Oto podane nowenny: 1. „Nowenna do Ducha Świętego” (s. 318-324); 2. „Nowenna do miłosierdzia Bożego” (s. 325-336); 3. „Nowenna do Krzyża Świętego” (s. 337-356); 4. „Nowenna do Madonny z Filermo” (s. 357-371); 5. „Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy” (s. 372-377); 6. „Nowenna do św. Jana Chrzciciela” (s. 378-405); 7. „Nowenna do bł. Gerarda” (s. 406-430); 8. „Nowenna o uproszenie kierownictwa Ducha Świętego dla Pełnej Rady Państwa” (s. 431-433).

„Litanie” to kolejna część „Modlitewnika” podzielona na dwanaście rozdziałów (s. 435-498). 1. „Litania do Trójcy Przenajświętszej” (s. 436-438); 2. „Litania do Chrystusa Kapłana i Żertwy” (wersja polska i łacińska) (s. 439-445); 3. „Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa” (s. 446-448); 4. „Litania do Najświętszego Imienia Jezus” (s. 449-452); 5. „Litania do Najdroższej Krwi Chrystusa” (s. 453-456); 6. „Litania do miłosierdzia Bożego” (s. 457-459); 7. „Litania do Krzyża Świętego” (s. 460-464); 8. „Litania do Ducha Świętego” (s. 465-467); 9. „Litania do Najświętszej Maryi Panny” (dwie) (s. 468-473); 10. „Litania do Archaniołów i Aniołów” (dwie) (s. 474-479); 11. „Litania do świętych i błogosławionych” (cztery) (s. 480-489); 12. „Litania przy odejściu do wieczności” (trzy) (s. 490-498).

Część szósta przywołuje „Teksty z liturgii o świętych Zakonu” podzielone na jedenaście rozdziałów (s. 499-594). To w kolejności przywołane miesiące: 1. „styczeń” (s. 500-503); 2. „kwiecień” (s. 504-507); 3. „maj” (s. 508-517); 4. „czerwiec” (s. 518-534); 5. „lipiec” (s. 535-546); 6. „sierpień” (s. 547-554); 7. „wrzesień” (s. 555-563); 8. „październik” (s. 564-583); 9. „listopad” (s. 584-587); 10. „grudzień” (s. 588-591); 11. „Kalendarz własny Zakonu Maltańskiego” (s. 592-594).

Kolejna, tj. siódma „Modlitewnika” część nosi tytuł: „Pieśni i piosenki religijne” (s. 595-685). W sumie zamieszczono 224 teksty, bardzo zróżnicowane i ukierunkowane ku zróżnicowanej tematyce.

Całość zamyka szczegółowy spis treści (s. 687-704). Stanowi on dobre

ukazanie bogactwa zawartości treściowej „Modlitewnika”.

Lektura „Modlitewnika” pokazuje niezwykle zbiór tekstów, które mogą być przydatne w sferze życia religijnego i duchowego. Opracowanie to było od dawna oczekiwane. Zwłaszcza, że inne wspólnoty maltańskie mają podobne zbiory. Dlatego należy wyrazić wdzięczność redaktorom. Bogactwo tekstów pozwala damom i kawalerom oraz kapelanom znaleźć wiele propozycji godnych wykorzystania w osobistej formacji duchowej. „Modlitewnik” może także pomagać we wspólnotowych modlitwach.

Dobrze, że abp Zygmunt Zimowski, myśląc o „Modlitewniku”, wskazuje, iż „Jego powstanie wpisuje się w ten Święty Rok Jubileuszowy i dlatego pragnę wyrazić wdzięczność tym, którzy przyczynili się do jego powstania właśnie w tym czasie” (s. 3). Ta symbolika jest jednocześnie pewnym uniwersalnym darem, jakim jest przecież sam Zakon maltański, obecny w Kościele powszechnym.

Wspomniany Arcybiskup wyraża oczekiwania ku przyszłości: „Mam również nadzieję, że poprzez duchowe bogactwo modlitw i pieśni będzie on służył wszystkim, którzy po niego będą sięgać” (s. 3-4). Z pewnością takie dzieje budzi to dzieło, mając na względzie całe duchowe dziedzictwo Zakonu i jego przyszłość.

Zakon maltański pozostaje zawsze ściśle wpisany w wielką tradycję zakonów rycerskich. Mimo upływu wieków duchowość tak, choć zmieniająca się, pozostaje ciągle aktualna, jako droga powołania chrześcijańskiego. Dlatego, jak stwierdza naczelny kapelan ZPKM, „oddawany do rąk czcigodnych dam, rycerzy i kapelanów Szpitala niniejszy <<Modlitewnik>> zawiera w sobie dzisiejszą interpretację chrześcijańskiego ducha stanu rycerskiego wyrażoną w modlitewnych formach” (s. 6-7).

Prezentowana propozycja modlitewna jest bardzo szeroką ofertą. Uderza szerokie bogactwo proponowanych tekstów. Dobrze, że znalazły się klasyczne, przywoływane w licznych powszechnie dostępnych modlitewnikach. Jednak szczególnie zauważa się wielkie bogactwo maltańskie. Znalazły się wręcz unikatowe propozycje. To pozwala na korzystanie z modlitewnych pomocy wpisanych w powszechną tradycję Kościoła, a z drugiej strony bogactw specyfiki maltańskiej. Wszystko to tworzy harmonijną całość i wzajemne ubogacenie.

Słusznie zauważa naczelny kapelan ZPKM: „Oddawany (...) <<Modlitewnik>> powstał z istniejących w źródłach skarbca Kościoła: nabożeństw, modlitw i litanii. Oprócz nich umieszczono także specjalne opracowane m.in.: drogę świętości Jana Chrzciciela, nowenny: do Krzyża Świętego, do

św. Jana Chrzciciela, Matko Bożej z Filermo oraz dostosowana do dzisiejszych czasów Nowennę do bł. Gerarda” (s. 9). Dobrze, że wyraźnie wybrzmiewają propozycje modlitewne typowe dla tradycji zakonnej. Modlitewnik dopiero pokazuje jej bogactwo.

Należy wyrazić wdzięczność obydwom redaktorom, ks. Henrykowi P. Błaszczykowi oraz Robertowi Wiraszka. Był to duży trud w zgromadzeniu materiałów, ich systematyzacji oraz opracowaniu redakcyjnym. Odczuwa się pominięcie m.in. „Koronki do Miłosierdzia Bożego” oraz „Litanii do Wszystkich Świętych”. Wśród pieśni pominięto m.in. „Bogurodzicę”, „Serdeczna Matko”, „Panie, dobry jak chleb”, „Cicha noc, święta noc” czy „Maryjo, Królowo Polski... jestem przy Tobie”. Oczywiście, każdy dobór jest indywidualną decyzją redaktorów opracowania.

Szkoda, że nie zamieszczono choćby wybiórczej bibliografii, a zwłaszcza przywołania niektórych źródeł. Oczywiście, że zazwyczaj w modlitewnikach nie stosuje się tego zabiegu edytorskiego. Wydaje się jednak, że bogactwo danych historycznych i liturgicznych wsparte bibliograficznym wskazaniem byłoby pomocne w pogłębieniu osobistym, tak wielu cennych informacji.

W zakonnym kalendarzu liturgicznym pominięto bł. Klemensa Augusta kard. von Galen, którego wspomnienie liturgiczne przypada 22 marca. Beatyfikowany został przez papieża Benedykta XVI, dnia 22 marca 2005 roku w Watykanie.

Niestety do omawianej książki zakradły się także pewne błędy. Na stronach 246 i 653 w trzeciej zwrotce „Hymnu do Ducha Świętego” występuje sformułowanie: „Bo moc z prawicy Ojca masz”, a winno być „Bo moc z prawicy Boga masz”. Także na stronie 500 jako liturgiczną datę rocznicy Poświęcenia Kościoła Większego Zakonu Maltańskiego podano 20 stycznia. Natomiast „Proprium Missarum una cum lectionario Ordinis Sancti Ioannis Hierosolymitani” (Romae 2005) na stronie 15 podaje datę 20 lutego.

Dobrze, że tekst wydrukowany został większą czcionką oraz w interesującej grafice redakcyjnej. Ważne, że znalazły się także niektóre teksty w języku łacińskim, to pewien znak uniwersalności Zakonu w Kościele powszechnym.

Proponowany „Modlitewnik Zakonu Maltańskiego” wpisuje się także w polską tradycję publikacji tego typu. Mimo tak długich dziejów obecności Zakonu w Polsce nie było dotąd takiej propozycji. Współcześnie zbiór ten przekazuje ku przyszłości niemal tysiącletnią tradycję zakonną w wielora-

kim bogactwie. Jest ona obecnie jeszcze bardziej przystępna, bowiem publikowana jest w języku polskim.

Związek Polskich Kawalerów Maltańskich dzięki „Modlitownikowi Zakonu Maltańskiego” dołączył do innych wspólnot maltańskich w świecie wraz z tak znakomitym opracowaniem. Więcej, w swej objętości treściowej, jest to dzieło godne uznania i docenienia zwłaszcza przez damy i kawalerów, a także kapelanów. Oby tylko spełniło swoją twórczą rolę religijną i duchową. Oby „Modlitownik” pozwolił na nowo odczytać zakonne zobowiązanie „Tuitio fidei et obsequium pauperum”

Bp Andrzej F. Dziuba

Claudio Ferlan. *I Gesuiti. Societa editrice il Mulino*. Bologna 2015, ss. 202.

Historia chrześcijaństwa pozostaje od wieków znaczącym przedmiotem badawczym, i to dla wielu dyscyplin naukowych. Dochodzi tutaj także do wyjątkowego spotkania interdyscyplinarności. Wręcz staje się pewnym zobowiązaniem, również wobec innych nauk pokrewnych czy szerokich zainteresowań historycznych. Oczywistym jest, że społeczność kościelna oddziaływała na wiele sfer życia.

Specyficznym powołaniem realizowanym w Kościele, zwłaszcza katolickim, choć nie tylko, jest życie konsekrowane i apostołskie. Zazwyczaj jest ono formułowane wokół trzech rad ewangelicznych: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Ta specyficzna droga życia chrześcijańskiego ma swoją niezwykłą historię oraz znaczenie, które przekracza ramy czysto religijne i zakonne.

W tym nurcie znajduje się także Towarzystwo Jezusowe. Nowa rodzina zakonna powstała w pierwszej połowie XVI wieku wyrosła na kanwie wielu ówczesnych procesów przeżywanych przez chrześcijaństwo, a zwłaszcza Kościół katolicki. Staje ona jako nowa oferta zakonna, wyrastająca wobec szerokiego kontekstu ówczesnej sytuacji europejskiego chrześcijaństwa, m.in. wobec Reformacji, kontrreformacji i katolickiej reformy.

Autor badaczem w ramach „Istituto storico italo-germanico” Fundacji Bruno Kessler w Trydencie. Obecna książka ukazuje się jako 675 tom w serii „Universale Paperbacks il Mulino”. Warto dodać, iż w tej samej serii wydał on „Dentro e fuori le aule. La Compagnia di Gesu a Gorizia e nell’Austria interna” (2013).

Książkę otwiera spis treści (s. 5-6) oraz wprowadzenie (s. 7-12). Z kolei całość podzielona została na sześć rozdziałów, a te z kolei na mniejsze paragrafy.

Pierwszy z rozdziałów opatrzone tytułem: „Ignacy Loyola i fundacja Towarzystwa Jezusowego (1510-1556)” (s. 13-37). Ukazano wykształcenie Inigo oraz jego nawrócenie. Analizie poddano „Ćwiczenia duchowne” oraz pierwsze formy posługi apostołskiej. Ważnym etapem rodzenia się nowej wspólnoty było uznanie przez papieżstwo, tworzenie „Konstytucji” oraz pierwszych struktur Towarzystwa Jezusowego. Wreszcie pytania o ideały ignacjańskie i ich odniesienie do kobiet.

„Pomyślność Towarzystwa Jezusowego w pierwszych wiekach istnienia (1556-1640)” to tematyka podjęta w drugim rozdziale (s. 39-65). Początki

nowych wskazań edukacyjnych. Wreszcie „Ratio studiorum” i jego odniesienie do systemu scholastycznego. Co znajdowało się jeszcze poza szkołą: teatr, kaznodziejstwo, zgromadzenia maryjne. Ważnym elementem tego okresu było zatroskanie o tożsamość jezuicką: działanie i celebrowanie. Wskazano jeszcze przenikanie jezuitów w najważniejsze sfery ówczesnego życia politycznego.

Kolejny trzeci rozdział podejmuje temat: „Zakon misyjny, eksperyment globalizacji (1547-1767)” (s. 67-95). To początki wielkiego i ambitnego programu: Franciszek Ksawery. Szeroko rozrasta się wielkie pragnienie misji. Ważne są uwagi o Towarzystwie na Wschodzie: różne i miłe nawrócenia oraz adaptacje. Wreszcie Towarzystwo na Zachodzie: nawrócenia i przekazywanie oraz przemiana kultur. W tych wszystkich płaszczyznach można zauważyć braki sukcesów, sukcesy czy liczne ograniczenia.

„Wojskowość. Aktywizm, wydalenia i likwidacja (1640-1814)” to tematyka kolejnego rozdziału studium C. Ferlan (s. 97-124). Ubóstwo, splendor i duchowość musiały jakoś znajdować sobie miejsce w Towarzystwie. Jansenizm, gallikanizm oraz iluminizm to wielkie fenomeny kulturowe i moralne tego okresu. Właśnie jezuita we Francji znaleźli się między władzą a rozszerzającymi się trudnościami. Trudny moment wyrzucenia – wydalenia. Pytania o postawę Stolicy Apostolskiej wobec skasowania. Już wówczas pytania o przeżycie.

W kolejnym rozdziale podjęto kwestie: „<<Drugie Towarzystwo>>: od odrodzenia do wojen dziewiętnastowiecznych (1814-1945)” (s. 125-153). Najpierw pytanie o tzw. „restytucję” Towarzystwa Jezusowego. Osiemnaścioro pełne zmartwień: wydalenia i ponownie przyjęcia. Oto jawią się nowe wyzwania misyjne, nowe granice do przekroczenia. Także nauki przyrodnicze i nowe pola działania Towarzystwa Jezusowego zdobywane bardzo bezpośrednio. Nie pominięto specyfiki Towarzystwa wobec dyktatur XX wieku.

„<<Trzecie Towarzystwo>>: nowa geografia, odnowiona tożsamość (1945-2013)” podjęto w ostatnim rozdziale omawianej książki (s. 155-183). Priorytety duszpasterskie w okresie po II wojnie światowej. Ojciec Aruppe i „Trzecie Towarzystwo” to specjalny paragraf tego rozdziału. Zwrócono uwagę na Towarzystwo Jezusowe w Ameryce. Co wydaje się dziś zrozumiałe oddzielnie wskazano na Argentynę. Wymowny jest ostatni akcent: Kontemplujący w działaniu: dwa pola apostołatu współczesnych jezuitów.

W końcu zamieszczono informacje bibliograficzne (s. 187-192). Dodano jeszcze indeks nazwisk (s. 195-200).

Z kart prezentowanej książki tchnie duchu dużego szacunku i wręcz respektu wobec Towarzystwa. Znając dzieje tej wspólnoty zakonnej autor jakby czuje się zaszczycony możliwością pisania o jej dziejach i prezentowania ich w tak otwartej formule. To dobry znak braku podejrzliwości ze strony C. Ferlan, i jednocześnie otwartości na wiele pozytywnych znamion, których zapewne sam doświadczył.

Autor zauważa, że prezentowane studium badające rodzinę ignacjańską koncentruje się na trzech aspektach: działanie, posłuszeństwo, tożsamość (s. 8). Faktycznie Towarzystwo zawsze kładło duży akcent na działalność, jej skuteczność oraz owocność. Czasem może nawet dochodziło do swistej herezji „aktywizmu”. Jednak nie było to nigdy znamieniem zaniechania twórczego zaangażowania i szerokiej woli posługi ewangelizacyjnej, zwłaszcza w duchu nowej ewangelizacji. Oczywiście znaczącymi były także posłuszeństwo zakonne (także ślub posłuszeństwa papieżowi) i zatroskanie o tożsamość Towarzystwa.

Wydaje się, że zawsze ważne są całe dzieje Towarzystwa Jezusowego. Zatem wydaje się, że wydzielanie pewnych okresów nie jest dobrym zamiarem, a raczej wydaje się całkowicie złym zamiarem. Nie wolno rozdzielać tych dziejów, w sensie trwającego ducha i jego owocowania. One wszystkie mają swoją spójność, a więc przynależą integralnie do tożsamości Towarzystwa. Ta wspólnota zakonna winna być zawsze widziana w całych swych dziejach, gdyż one są spójne dynamiką swego faktu historycznego. Tylko bowiem wówczas może ona być poprawnie rozeznana. Więcej, wówczas wybrzmiewa jej posługa dla Kościoła powszechnego oraz dla wielu Kościołów lokalnych.

Ważna jest cała historia jezuicka na ziemiach Rzeczypospolitej, zwłaszcza w trudnych czasach przetrwania. To nie jest tylko zasługa carów, co często sugeruje literatura jezuicka. Tutaj bowiem o wiele ważniejszy był duch i owa wola trwania w charyzmacie Towarzystwa. Miło widzieć rolę polskich przełożonych i nawet przełożonych generalnych. To było eklezjalne rozeznanie, które może nie zawsze napotykało na pełne zrozumienie. Warto, aby Towarzystwo to bardziej rozeznało i doceniło.

Mając to wszystko na względzie, oraz wiele innych komponentów, można jednocześnie odnieść wrażenie, także i w tej książce, pewne jezuickie kompleksy wobec Rosji, a zwłaszcza carów. Cięży zatem na Towarzystwie ów dług wdzięczności i często oddziałuje on nadal na politykę wschodnią Watykanu. Istnieje swoista blokada obrazu ortodoksji moskiewskiej wobec realizmu rosyjskiego prawosławia, którego nigdy nie można zestawiać z

Konstantynopolem. Jeśli mówić o dialogu, to ma on zupełnie inne parametry, często dalekie od kategorii wyłącznie religijnych. Takie myślenie często prowadzi do złych konkluzji eklezjalnych.

Dobrze, że sam autor wskazuje na osobiste motywy zainteresowania się problematyką jezuicką. Związane to jest koniecznością pewnych badań związanych z planowanym egzaminem uniwersyteckim (s. 12). Tłumaczy to jego postawę pełną rewerencji wobec Towarzystwa. Jednak, z drugiej strony, to w niczym nie osłabia obiektywizmu prowadzonych badań i analiz wobec bogatego materiału źródłowego.

Nie podlega wątpliwości, że dla historii jezuitów wybór papieża Franciszka prezentuje początek nowego rozdziału, jeszcze wszystko do zobaczenia, zanim coś się napisze (s. 183). Dobrze, że są oni tego doskonale świadomi. Jednak nie oznacza to pewnego mechanicznego realizmu. Wydaje się zatem, że fenomen Jorge Mario Bergoglio wymaga bardziej pogłębionej refleksji i namysłu teologicznego. W prezentowanej książce można odnieść wrażenie, że jednak dochodzi tutaj do głosu wiele znamion w znacznym, stopniu mechanicznych.

Z pewnością dla lektury książki bardzo przydatnym byłoby równoległe zestawienie przełożonych generalnych z latami posługi i papieży z latami pontyfikatu, a może i nawet wydarzeń kościelnych i świeckich. Taki zabieg często znacznie ułatwia lekturę, zwłaszcza w znacznym gąszczu nazwisk.

Dobrym przewodnikiem personalnym jest indeks nazwisk, przygotowany z dużą starannością. Szkoda, że przy niektórych nie zawsze dodano dookreślenie „beato”. Te liczne nazwiska to bohaterowi dziejów Towarzystwa Jezusowego.

Prezentowane opracowanie Claudio Ferlan jest jeszcze jedną z propozycji generalnego spojrzenia na dzieje Towarzystwa Jezusowego. To bogactwo od św. Ignacego Loyola, ojca założyciela, aż po czasy współczesne. Tak schematyczny obraz pozwala na wiele skrótów, ale jednocześnie i wyzwala wolę dalszych studiów i badań.

Bp Andrzej F. Dziuba

Krzysztof Nykiel, *Paolo Carlotti (a cura di) in collaborazione con Sabatino Majorano, Agostino Montan, Manlio Sodi, Sofia Tavella. La formazione morale della persona nel sacramento della Riconciliazione*. Presentazione di S. E. Mons. Giovanni Tonucci. Delegato Pontificio per il Santuario Lauretano. IF Press srl. Roma 2015, ss. 164.

Osoba ludzka staje jako najbardziej interesująca rzeczywistość ziemską. Chyba zawsze jest ciągle nowym i aktualnym przedmiotem wielorakich obserwacji czy refleksji. Naturalnie, że niekiedy są one niegodne człowieka, dalekie od powagi pochylania się ostatecznie nad sobą samym. Świat współczesny jednak, bardzo często unika podjęcia poważnych tematów, a ucieka w rozdroża i tematy zastępcze.

Tym czasem najbardziej potrzeba jest refleksja antropologiczna i etyczno-moralna. Dopiero bowiem na właściwej bazie zakreślonej w tym namyśle można odpowiedzialnie i bezpiecznie reflektować nad człowiekiem, tak pojętym jako indywidualna osoba i nad jego wielorakimi relacjami.

Prezentowana książka to akta VI Sympozjum zorganizowanego dla penitencjarzy i spowiedników w Loreto, W tamtejszym Sanktuarium papieskim, w dniach 19-20 stycznia 2015 r. wokół tematu "Formacja moralna sumienia w sakramencie pojednania". Wpisuje się ono w ogólny program duszpasterski zaproponowany przez Konferencję Episkopatu Włoch na drugie dziesięciolecie XXI wieku: "Wychowywać ku dobremu życiu Ewangelii", z dnia 4 października 2010 roku. Omawiany zbiór akt ukazuje się jako 9 tom serii "Sapientia ineffabilis" redagowanej przez Manlio Sodi.

Książkę otwiera prezentacja bp Giovanni Tonucci, delegata papieskiego do Sanktuarium Świętego Domu w Loreto (s. 5-6) oraz wprowadzenie Manlio Sodi (s. 7-12). Z kolei zamieszczono sześć podstawowych tekstów, które podejmują zakreśloną w tytule tematykę.

Jego Ekscelencja ks. prał. Krzysztof Nykiel, regens Penitencjarii Apostolskiej zaprezentował temat: "<<Wychowywać ku miłosierdziu>>. Sakrament pokuty jako świadectwo życia pojednanego" (s. 13-28). Ważnym elementem jest wychowanie do sakramentu pokuty i miłosierdzia. Oczywiście łączy się to z wychowaniem do wiar i wiązać się już z inicjacją chrześcijańską. To bowiem jest budowanie fundamentów, jednak zawsze w wierności Objawieniu. Stąd pragnieniem się, aby byli wychowani do sakramentu pokuty i miłosierdzia, co daje perspektywę nowego życia. Autor odwołuje się tutaj szczególnie do miłosiernego oblicza Chrystusa (Łk 19,1-10) i "wyzna-

nia” Pawła o miłosiernym Bogu (1 Tm 1,12-16). Pytania o szkołę życia wyedukowanego i pojednanego. Autor kończy fundamentalnym wskazaniem, że sakrament pokuty jest “miejscem” nawrócenia i pojednania.

Natomiast temat: “Penitent chrześcijański i formacja jego sumienia moralnego” ukazał profesor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego Paolo Carrotti (s. 29-68). Uderz przypadkowość czy fragmentaryczność podejścia do formacji sumienia moralnego. Właściwe miejsce winny mieć socjologia i psychologia. Ważnym oczekiwaniem jest dostrzeżenie pozytywnego zjawiska prawdy o złu. Nie jest jednak słusznym radykalny optymizm, a potrzeba uznania winy jako oczekujące jej pokonania. Trzeba zamknąć autoodniesienia, a sięgnąć w kierunku międzyosobowym. W tym kontekście trudne jest współżycie z codziennością niepewności. Autor wskazuje także na zmienność przeżyć osobowego zła. To pewność i odwaga uznania zła, niezdrowe obwinienia czy różne oblicza przyzwolenia rezygnującego. Wskazano jeszcze na chrześcijańską propozycję podejścia do zła osobowego. To dar nowego serca, misterium paschalne, towarzysze i ministrzy drogi pokutnej.

Sofia Tavella podjęła zagadnienie: “Rozwój sumienia moralnego: wkład psychologii” (s. 69-98). Ukazano najpierw źródło sumienia moralnego. Tutaj pięć kwestii: konieczność jedności, przeciwstawienie pokusom, zdolność do autokontroli, posłuszeństwo i poprzednicy dziecięcego ego moralnego. Kolejny element to środowisko rodzinne. Tutaj autorka zaprezentowała wkład: Jean Piaget i Lawrence Kohlberg. Sumieniu w Piśmie św. Poświęcono kolejny paragraf artykułu. To pytanie od zewnątrz do wnętrza. Pierwszy przypadek zabójstwa. Patrzący w lusterko. Orędzie Boga. To cztery wiodące obrazy biblijne odnoszące się do kategorii sumienia. Z kolei podjęto refleksje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym “Gaudium et spes”, a konkretnie jej 16 numer. Sumienie jest także “wchodzeniem w serce” spraw. Wreszcie jeszcze wskazano na wychowawcę jako środowisko “kołycki”.

“Sumienie, prawda, prawo i sakramen pojednania w sytuacji rozwiedzionych i ponownie związanych węzłem” ukazał Agostino Montan (s. 99-118). Autor kreśli systematyczny obraz czterech propozycji jakie pojawiły się w Kościele: 1. Posynodalna adhortacja apostołska “Familiaris consortio” Jana Pawła II (22.11.1981); 2. Wskazania duszpasterskie biskupów z Nadrenii (sierpień 1993); 3. List Kongregacji Nauki Wiary “Annus internationalis” (14.09.1994); 4. Propozycja kard. Walter Kasper (Konsystorz - 20-21.02.2014).

Kolejny referat pt. "Celebrowanie liturgii pokutnej w perspektywie wychowawczej" omówił Manlio Sodi (s. 119-138). Ukazuje spotkanie z "Ordo paenitentiae" wskazując na: 1. Silentium; 2. Auditus; 3. Memoria; 4. Exerctium; 5. Lectio. Te pięć punktów fundamentalnych, aby celebrować i żyć "w prawdzie" przebaczenia i pojednania. Autor wskazuje co powinno poprzedzać celebrowanie, co winno mieć miejsce podczas jej trwania oraz co oczekiwane jest po jej zakończeniu, a więc po spotkaniu z Chrystusem.

W ostatnim tekście profesor Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie Sabatino Majorano przeanalizował zagadnienie: "Wychowanie do dobra wspólnego" (s. 139-156). Chodzi o pokonanie etyki indywidualistycznej i pozycie wzajemnej bliskości. Ważne jest także uczestnictwo. Ważne są fundamentale prośby czy wręcz nalegania. To m.in. pytania o opcję na rzecz ubogich, wrażliwość na świat, sensus fidei, solidarność i dzielenie.

Po tych zasadniczych tekstach książkę zamyka "Indeks nazwisk i dokumentów" (s. 157-160) oraz szczegółowy "Spis treści" (s. 161-164). Dokumenty opisywane są w postaci łacińskich lub włoskich tytułów.

Książka stawia wielkie pytania o świadomość konkretnego grzechu, jego sensu. To pytania o współczesny brak świadomości grzechu. Dlatego, jak słusznie wskazują autorzy, tak ważna jest osobowa formacja moralna, która jest wręcz szczególnym zadaniem ewangelizacyjnym, aby być zdolnym do spotkania i doświadczenia Bożego miłosierdzia, aby dojść do jedności z Ojcem. To szczególnie pilne zadanie Kościoła, które winno być adresowane indywidualnie. Oczywiście, to nie wyklucza ewangelizacji adresowanej do różnych grup czy wspólnot oraz parafii.

Ważne jest w omawianym zbiorze, wyakcentowanie sakramentalności posługi pokuty i pojednania. Niestety współcześnie bowiem czasem jest on porównywany z sensami psychologicznymi czy innymi działaniami, które nie mają nic wspólnego z wiarą religijną i autentyzmem poczucia grzechu. Oczywiście, ten element ludzi często ma także wartość, tzw. dodaną. Może być przydatny i twórczy, co np. podkreśla Sofia Tavella. Często psychologia jest pomocna w integralnym przeżyciu sakramentu pokuty i pojednania, ale nie można ulegać ostrej psychologizacji.

Prezentowany materiał sympozjum z Loreto to pośrednio także studium z zakresu antropologii teologicznej, choć z pewnymi elementami klasycznej antropologii filozoficznej. Może nie wybrzmiewa to jednoznacznie, ale liczne praktyczne wskazania wynikają z tzw. antropologii integralnej. Zwłaszcza operowanie terminem osoba, choć akcentowane są różne elementy tej wizji, wskazuje na ściśle powiązania z nauczaniem Jana Pawła II.

To zaś daje określone podstawy dla formacji moralnej osoby.

Studiując proponowane materiały można z dużym uogólnieniem stwierdzić: „Chodzi więc tutaj – jak stwierdza Jan Paweł II - o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka <abstrakcyjnego>, ale rzeczywistego, o człowieka <<konkretnego>>, <<historycznego>>. Chodzi o człowieka <<każdego>> - każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia” (Encyklika “Redemptor hominis”, nr 13). To jest ważnym realizm osoby, także w perspektywie formacji sumienia.

Ciekawa jest prezentacja pochylenia się nad przemyśleniami nad rozwiedzionymi w powtórnych związkach małżeńskich. Widać, że stwarza się czy kreuje pewne supozycje, ale ostatecznie nie daje się jednak oczekiwanych czy sugerowanych rozwiązań. Jest to zatem pewien stopień manipulacji, czy wręcz nieuczciwości.

Niektóre teksty zawierają przypisy, których nie ujednolicono w ramach całej książki, a inne tylko zestawy bibliografii (s. 97-98). Przypisy czasem są miejscem cennych wyjaśnień czy dopowiedzień. Nie zawsze wyjaśnione zostały stosowane skróty. Brak czasem opisu bibliograficznego przywoływanych cytatów (s. 10). Szkoda, że u większości referentów nie podano ich przynależności naukowej czy pełnionych funkcji. Zawsze jest to cenny materiał, który pośrednio dobrze przygotowuje do lektury.

Materiały włoskiego ośrodka rekolekcyjno-studyjnego stanowią interesującą propozycję, tak teoretyczną jak i praktyczną. Wielokrotnie te ukierunkowania się przenikają i nawzajem inspirują. Doświadczenie włoskich propozycji duszpasterskich jest specyficzne dla tego środowiska, ale nie mniej może być także pewnym odniesieniem i dla innych, jak się wydaje także w Polsce.

Prezentowane akta są ważnym i to kolejnym, pochyleniem się nad osobą ludzką w jej indywidualnym wyrazie jakim jest sumienie. Dobrze, że autorzy widzą to w szerszej perspektywie formacji moralnej. To zobowiązanie pozostanie ciągle aktualne i nieustannie wymagające. Z drugiej strony jest jednocześnie bardzo ważną ofertą rozwojową osoby ludzkiej, jej wydoskonalania się i oddziaływania na innych.

Niestety zbyt mało ostro wybrzmiewa owa relacyjność osoby ludzkiej. Wiadomo, iż niesie ona w sobie podstawowe odniesienia do innych ludzi, siebie samego, Boga i świata, tak natury jak i kultury. Te znamiona doświadczenia swego zakorzenienia także w sakramencie pokuty i pojednania. Tutaj jednak niekiedy są one sprowadzone tylko do płaszczyzny psychologicznej.

Dobrze, że w omawianym zbiorze czuć interdyscyplinarność. Faktycznie bowiem formacja osoby, jeśli ją rozpatrywać integralnie niesie w sobie bogactwo tematyczne. Co prawda tytuł nieco zawęża, bo sugeruje tylko formację moralną, ale nie mniej i tak to bardzo szerokie pole badawcze. Książka ta w licznych kwestiach odpowiada na jawiące się zagadnienia, choć oczywiście można wysunąć i pewne braki.

Wydaje się, że mało wybrzmiała problematyka eklezjalna sakramentu pojednania. To nie tylko celebrowanie czy posadowienie wobec doktryny kanonicznej Kościoła. Tutaj potrzeba bardziej wyraźnego nachylenia ku komunii eklezjalnej. Zresztą cała moralność chrześcijańska ma taki właśnie charakter. Jest to także bardzo ważne przy dotykaniu rzeczywistości świętości i naśladowania Chrystusa.

Bp Andrzej F. Dziuba

Michał Marian Grzybowski, *Duchowni katoliccy w pracach Towarzystwa Naukowego Płockiego 1820-2020*, P.P.-H. „Drukarnia” Sp. z o.o. Sierpc, Płock 2019, ss. 104.

3 czerwca 1820 r. przy Szkole Wojewódzkiej Płockiej (obecnie to Liceum im. Marszałka Stanisława Małachowskiego w Płocku) utworzone zostało Towarzystwo Naukowe Płockie (dalej: TNP), najstarsze z istniejących do dziś w Polsce towarzystw naukowych. Pierwszym jego prezesem został wybrany biskup płocki Adam Prażmowski, zaś sekretarzem Kajetan Morykoni, rektor wspomnianej szkoły. W działalność TNP od razu włączyło się wielu duchownych. Z okazji jubileuszu 200-lecia organizacji ks. prof. Michał Marian Grzybowski, członek, a w latach 2002-2018 jej wiceprezes, postanowił pokazać wkład kapłanów w działalność Towarzystwa. Ks. prof. Grzybowski jest znanym badaczem dziejów Mazowsza, szczególnie historii Kościoła katolickiego na tym terenie. Od kilku lat publikuje ważne dzieło biograficzne – liczący już siedem tomów słownik *Duchowieństwo Diecezji Płockiej*. Przedstawiana publikacja *Duchowni katoliccy w pracach Towarzystwa Naukowego Płockiego 1820-2020* jest zatem kolejną ważną pozycją prozopograficzną ks. prof. Grzybowskiego, ukazującą wybitnych polskich kapłanów.

Książka nie zawiera numerowanych rozdziałów, podzielona została na osiem części, ukazujących historię i najważniejsze postaci duchownych w dwóch wiekach historii TNP.

Publikację otwiera opis pierwszego okresu działalności Towarzystwa (ss. 7-23), które po fundacji w 1820 r. działało prężnie do upadku powstania listopadowego i wojny polsko-rosyjskiej w 1831 r., kiedy to nastąpiła przerwa w jego działalności aż do 1907 r. Szkicując kontekst utworzenia TNP, ks. prof. Grzybowski wskazuje tradycje szkolnictwa w Płocku, związane z istniejącym od XI w. biskupstwem płockim. Utworzenie w 1773 r. Komisji Edukacji Narodowej dało asumpt do dalszego rozwoju nauk, czego przykładem było powstawanie towarzystw naukowych i licznych organizacji kulturalno-oświatowych w Warszawie, Kaliszu, Lublinie i innych miastach polskich. Autor wspomina ważną rolę uniwersytetu, założonego w stolicy w 1816 r., z jego pierwszym rektorem Wojciechem Anzelmem Szweykowskim, kapłanem pochodzącym z Makowa Mazowieckiego w diecezji płockiej. Także w Płocku zrodziła się inicjatywa powołania towarzystwa naukowego, w które od początku, obok wspomnianego biskupa Praż-

mowskiego, włączyło się kilku płockich duchownych diecezjalnych i zakonnych. Jak słusznie podkreśla ks. prof. Grzybowski, dzięki TNP w 1825 r. dokonano powtórnego pochówku władców Polski Władysława Hermana i Bolesława Krzywoustego oraz innych Piastów w nowym sarkofagu w Kaplicy Królewskiej w katedrze płockiej.

Kolejny fragment książki daje obraz prac TNP w latach 1907-1945. Już w 1902 r. przekazane miastu zasoby Biblioteki Skępskiej, a zwłaszcza wydarzenia 1905 r., związane ze zmianą w stosunkach politycznych i społecznych na ziemiach polskich, dawały nadzieję na reaktywację działalności Towarzystwa. Stało się to 23 marca 1907 r., kiedy to znowu wielu duchownych podjęło czynną pracę. Wśród odnowicieli TNP znaleźli się m.in. ks. Ignacy Lasocki, ks. Aleksander Dmochowski, ks. Stanisław Figielski, ks. Eugeniusz Gruberski, ks. Józef Umiński, ks. Władysław Mąkowski czy ks. Władysław Skierkowski. Przerwa nastąpiła znowu w latach 1939-1945, w związku z wybuchem i trwaniem II wojny światowej.

Autor podejmuje dalej opis obecności duchowieństwa w pracach TNP po 1945 r., kiedy mecenas Bolesław Jędrzejewski otrzymał pozwolenie od władz państwowych na wznowienie działalności Towarzystwa, Biblioteki im. Zielińskich i Muzeum. Dzięki aktywności m.in. ks. Józefa Góralskiego ocalono księgozbiór Płocki przed wywiezieniem go do Warszawy. W tej części książki zostaje naszkicowana krótko praca w TNP takich kapłanów, jak m.in: ks. Kazimierz Starościński, ks. Seweryn Wyczałkowski, ks. Lech Grabowski, biskup Tadeusz Paweł Zakrzewski. Zostaje także podana lista trzynastu kapłanów, którzy w przededniu dwóchsetlecia TNP do niego aktualnie należą.

Pozostała część książki (ss. 24-104) zawiera biogramy siedmiu duchownych, wybranych przez Autora jako ważnych dla historii TNP.

Najobszerniejszy jest biogram naukowy biskupa płockiego Adama Michała Prażmowskiego (1764-1836), senatora, polityka, pierwszego prezesa TNP, ułożona w trzech częściach: działalność i świecka kariera, działalność duszpasterska i prezesura w TNP. Wśród zasług biskupa Autor opisuje jego zaangażowanie na rzecz szerzenia oświaty i w pracach Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Na polu kościelnym zostały zauważone zwłaszcza jego prace w Warszawie, a potem w diecezji płockiej, najpierw, od 1816 r. jako jej koadiutora, a potem, w latach 1818-1836, jako biskupa diecezjalnego. Wreszcie zostają wyliczone prace i zasługi bpa Prażmowskiego w samym TNP, gdzie na podstawie zbadanych źródeł zostaje uporządkowana wiedza na temat jego prezesury. Ks. prof. Grzybowski podej-

muje tu opartą na solidnych argumentach historycznych polemikę z M. Manteufflową, autorką hasła biograficznego bpa Prażmowskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym*, która uważała funkcję prezesa, sprawowaną przez hierarchę, za jedynie honorową.

Ważną osobą dla TNP, opisaną na kartach recenzowanej książki (ss. 43-51), był arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1858-1941), pierwszy Członek Honorowy Towarzystwa. Arcybiskup przyczynił się do odbudowy duchowej i materialnej diecezji, a także podniesienia poziomu szkolnictwa i wykształcenia duchowieństwa. „Z jego nazwiskiem – konstatuje ks. Grzybowski – nierozzerwalnie związane są dzieje takich instytucji w Płocku jak Płockie Towarzystwo Dobroczyńności, Zakład Anioła Stróża, Muzeum Diecezjalne, Biblioteka i Archiwum Diecezjalne, Biblioteka im. Zielińskich, Towarzystwo Bibliotek Parafialnych, Związek Katolicki i inne” (s. 47). Biogram zawiera opis wkładu Pasterza diecezji płockiej w działalność TNP. Przede wszystkim arcybiskup Nowowiejski przekazał Zarządowi projekt powołania *Wydziału pracy naukowej*, co stało się u początków dzisiejszych sekcji naukowych.

Cztery kolejne biogramy (ss. 52-89), zaprezentowane przez ks. prof. Grzybowskiego, zawierają informacje o ważnych duchownych płockich początku XX w., zasłużonych dla TNP. Ks. Tomasz Kowalewski (1857-1927), któremu powierzono losy Biblioteki Skępskiej, zamienionej potem w Bibliotekę im. Zielińskich, był także założycielem i od 1903 r. organizatorem Muzeum Diecezjalnego w Płocku. Ks. Ignacy Leonard Lasocki (1860-1933), organizator płockiej *Stanisławówki*, społecznik, był autorem licznych artykułów w prasie. Ks. Władysław Skierkowski (1886-1941), członek TNP, etnograf, szerzył sławę Mazowsza i Polski, zbierając i publikując ludowe pieśni kurpiowskie. Ks. Władysław Tomasz Mąkowski (1885-1945), historyk mediewista, od 1922 r. dyrektor Biblioteki i Archiwum Diecezjalnego, członek, a następnie od 1933 r. wiceprezes TNP, był organizatorem licznych odczytów naukowych oraz autorem wielu publikacji historycznych.

Ostatni biogram (ss. 90-104) ks. prof. Grzybowski poświęcił ks. Tadeuszowi Żebrowskiemu (1925-2014), wieloletniemu wykładowcy historii w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, dyrektorowi Biblioteki i Archiwum Diecezjalnego, związanemu z TNP od 1960 r.

Ilustrowana kilkunastoma fotografiami publikacja ks. prof. Grzybowskiego jest ważnym świadectwem działalności naukowej płockiego duchowieństwa. Opatrzona podstawową bibliografią, zawierającą odniesienia do materiałów źródłowych, w rzetelny sposób ukazuje, jak teologia, nauki hi-

staryczne i inne były rozwijane i poszerzane dzięki pracy badawczej wielu kapłanów, członków TNP, w całym dwóch wiekach jego działalności. Należy żywić nadzieję, że książka ta będzie zacznem do kolejnych badań nad dziejami szacownego plockiego Towarzystwa.

Ks. Wojciech Kućko

Bp Andrzej F. Dziuba, *Matka Boża z Damaszku*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2018, ss. 109.

Podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej zachowane na kartach Pisma świętego są owocem przepowiadania Jezusa Chrystusa oraz pamięci Jego pierwszych uczniów i słuchaczy. Tak bowiem w początkach przetrwała szeroka usta tradycja. Oczywiście, jednak nie była ona doskonała i jedyna. Dlatego z czasem pojawiły się i błędy, które niekiedy przybrały nawet formę herezje czy innych bardziej systematycznych błędów. Jednak w mocach wiary i tradycji ukształtował się w końcu podstawowy i wierny objawieniu katechizmowy katalog podstawowych prawd dogmatycznych i moralnych.

Te bogate dzieje rodzenia się i formułowania prawd wpisują się także prawdy maryjne i mariologiczne. Jest to niezwykle bogactwo. Prym wiodą tutaj zwłaszcza różne apokryfy i inne starożytne teksty w tej dziedzinie, a były one szczególnie zróżnicowane i bogate. Jednak „sensus Ecclesiae” potrafił i w tej sferze wskazać właściwe drogi dochodzenia do prawdy oraz ich przyjmowania. Nie ulega wątpliwości, że jedną ze szczególnie wiodących i podstawowych prawd jest Boże Macierzyństwo. Zazwyczaj w języku potocznym występuje formuła Matka Boża. Zresztą to jest także podstawowa prawda maryjna zdefiniowana dogmatycznie i to na jej podstawie z czasem ukształtowały się i inne uroczyste formuły wiary.

Prezentowane opracowanie przygotował Andrzej F. Dziuba, biskup łowicki i jednocześnie profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie kieruje Katedrą Historii Teologii Moralnej. Jest autorem dziesiątków książek, artykułów, szkiców i prezentacji oraz recenzji. Z zagadnienie mariologicznym wydał m.in. interesujące opracowanie pt. „Matka Boża z Guadalupe” (Katowice 1995, 2005).

Opracowanie rozpoczyna krótkie słowa wprowadzenia (s. 5), a następnie całość proponowanych treści zorganizowano w jedenastu fragmentach. Celem, choćby wstępnego przybliżenia treści prowadzonych analiz badawczych warto podać ich tytuły: „Maryjna kompozycja Hodegetria” (s. 7-13); „Odległa przeszłość Ikony” (s. 13-28); „Majestat Damaszku i Legenda Ikony” (s. 28-34); „Ikona Madonny goszcząca na Rodos” (s. 34-40); „Madonna opuszcza Rodos” (s. 40-45); „Ikona Madonny na Malcie” (s. 45-50); „La Vallette, oblężenie. Hodegetria z Damaszku” (s. 51-62); „Symbolika oblę-

zenia” (s. 62-71): „Renowacja Ikony w Rzymie” (s. 71-76); „Orędzie Hodegetrii z Damaszku” (s. 77-88); „Współczesność Madonny z Damaszku” (s. 88-93).

Książkę bp. Andrzeja F. Dziuba zamyka krótkie „Zakończenie” (s. 95-96). Z kolei opublikowano jeszcze w następującej kolejności „Bibliografię” (wybór) (s. 97-101), „Our Lady of Damascus” (Summary) (s. 103-107) i „Codzienną modlitwę kawalera maltańskiego” (s. 107). Studium zamyka schematyczny spis treści (s. 109).

Omawiana książka jest zatem propozycja ukazania dziejów starożytnej ikony, która bardzo często jest nazywana: „Matka Boża z Damaszku”. Akcentowana jest jej znana proveniencja. Bogate są jej historyczne i zarazem geograficzne drogi jakie przeszła pielgrzymując na Maltę. Ile tam trudnych momentów, ciągle mało znanych aż ostatecznie znalazła swe miejsce kultu i pośrednictwa łask. Przecież, hak słusznie zauważa autor, „Ikona ta, obok Matki Bożej z Filermo, należy do najbardziej czczonych w Suwerennym Rycerskim Zakonem Szpitalników św. Jana Jerozolimskiego, zwanym Rodyjskim i Maltańskim” (s. 5). Obydwie ikony prowadzą do Jezusa Chrystusa i są w tym względzie wręcz profetycznym narzędziem ewangelizacji.

Bogate, wręcz fascynujące dzieje Ikony z Damaszku – w obrazie prezentowanej książki bp. Andrzeja F. Dziuby – co należy ciągle pamiętać, zawsze wskazują na uniwersalne przesłanie zbawcze w posłudze Maryi w dziejach Nowego Przymierza. Wskazano, iż w refleksji nad prezentowaną Ikoną trzeba zawsze sięgać do jej korzeni teologicznych. To jest dobrym narzędziem w poprawnym odczytaniu bogatego przesłania Matki Bożej z Damaszku, w Jej dostojnej Ikonie. To nie tylko historia, nie tylko zamknięta przeszłość, ale to także ciągle aktualna rzeczywistość w czasach współczesnych.

Dobrze, że bp Andrzej F. Dziuba zainteresował się dziejami Ikony z Damaszku. Oczywiście, możliwości badawcze są tutaj bardzo ograniczone, to choćby wskazują dostępne źródła. To czasem wręcz brak źródeł oraz opracowań naukowych. Stąd konieczność sięgania do pośredniej bazy bibliograficznej. To sięganie do „Sitz im Leben”, jak wskazują zwłaszcza bibliści i egzegeci, ponieważ to jest bardzo pomocne w prowadzonych badaniach. Co więcej pozwala to na wskazanie niektórych wątków interesujących dziejów Ikony.

Mając na względzie dostojeństwo Ikony, autor pisze, „warto zatem pochylić się nad jej interesującymi dziejami, a także sensem kulturowym oraz religijno-teologicznym, który wspiera zawołanie: <<Tuitio fidei et obsequ-

ium pauperum>>” (s. 5). Zatem szczególnie ta interesująca historii Ikony oraz jej wielopłaszczyznowe przesłania jest wyjątkowo ważne i wręcz pełne wielu nowości. To ważny wątek całego twórczego spojrzenia na prezentowaną w książce Ikonę Oczywiście wpisanie jej w wielką tradycję Wschodu, sprawia iż przemawia ona wyjątkowym orędziem.

Maltańskie zawołanie wskazujące na wiarę i posługę biednym jest ciągle aktualne dla wszystkich ochrzczonych. Jest ono konkretnym zobowiązaniem w odniesieniu do wszystkich chrześcijan. To do pewnego stopnia czynne świadectwo wiary. Autor książki wskazuje tutaj wyraźnie, iż współcześnie w ten nurt winien wejść coraz bardziej popularny wolontariat. Wydaje się jednak, że to droga dla wolontariatu chrześcijańskiego. Zatem ważne są tutaj inspiracje ewangeliczne, zatem wyraźne odniesienie do życia i posługi samego Jezus Chrystus. Skoro tak, to wręcz bezpośrednio oznacza także wskazania dla Maltańskiej Służby Medycznej, aby nie przeszła do świeckiej wizji wolontariatu. Pośrednio autor wskazuje także na takie możliwe niebezpieczeństwo.

Interesującym wątkiem studium bp. Andrzeja F. Dziuby jest bogata baza biblijna. To szerokie sięganie do tekstów biblijnych obu Testamentów. Odwołania biblijne są ciekawą ofertą refleksji nad historią i współczesnym przesłaniem ewangelizacyjnym Ikony z Damaszku. Autor dotyka tutaj teologii ikony, w jej nowoczesnej interpretacji. Czy jednak jest to słuszna droga wobec starożytnej Ikony? Warto zauważyć, iż to także jednocześnie sięganie do sztuki oraz jej teorii. To oczywiście szeroka płaszczyzna czysto ludzkiego namysłu, bardzo ważna i konieczna. Jednak z drugiej strony to konieczność dostrzegania spotkania z dynamiką namysłu Bożego. Maryja przemawia tutaj ekspresją swego ciała i ducha. To właśnie owa harmonia, możliwa w prawdzie tego co oznacza Theotokos i Theos.

Ciekawe refleksje wokół Damaszku, tak biblijnej jak i historyczne mogą być pewnym kluczem dla głębszego zrozumienia samej Ikony oraz jej przesłania. Jest ona w swym przesłaniu ikonograficznym przypisana do Damaszku, do swego źródła, proveniencji genealogicznej. Jednak to nie tylko geograficzne wskazanie konkretnego miejsca, ale raczej próba wskazania jej teologii i ewangelizacyjnej misji, która z Malty trwa nadal. Jednak te początki zrodzenia w Damaszku są nadal wyjątkowo brzemienne, szczególnie w niesionej mocy i darze, dziś także dla świata zachodniego, właśnie na Malcie.

Prezentowana Ikona z Damaszku prezentuje w sobie wielką tradycję ikon i jednocześnie ikonografii Wschodu. Można w niej odczuć tchnienie

dynamizmu autentyzmu ducha samej ikony. Bp Andrzej F. Dziuba daje w swej książce szansę ciekawego spotkania Wschodu i Zachodu, które może być także znakiem ku odbudowywaniu jedności chrześcijaństwa. Oto w Ikonie na Maltę staje symbolika Wschodu, choć sama wyspa wydaje się być raczej już znamieniem Zachodu i tej tradycji oraz kultury. Malta jednak ostatecznie sytuuje się na styku obu tradycji, Wschodu i Zachodu. Warto pamiętać, że czas powstania Ikony Matki Bożej z Damaszku to ciągle czas niepodzielone chrześcijaństwo. Zatem obraz twórczej harmonia różnych tradycji oraz wielkich nadziei.

Bp Andrzej F. Dziuba wyraźnie wskazuje, że historyczne dzieje Madonny z Damaszku niosą znamiona licznych zmagañ zbrojnych i wojennych. Basenie Morza Śródziemnego był wówczas miejscem takich licznych zmagañ. Trzeba jednak pamiętać, że Ikona jednocześnie niosła w sobie piękne świadectwo wiary i nadziei, zwłaszcza tych, którzy z nią się identyfikowali. Ikona mówi bogatymi, ale nadal mało znanymi, pierwocinami swych początków i swej bogatej historii. Autor często wskazuje, że Madonna z Damaszku nadal ukrywa w sobie wiele tajemnic, choć konsekwentnie jednocześnie pokazuje ciągle to samo orędzie zbawcze Jezusa Chrystusa.

Słynne wezwanie „Deus lo vult”, kojarzone z wyprawami krzyżowymi, ma o wiele szerszy kontekst i znacznie historyczne oraz obecne jest w dziejach wielu zakonów rycerskich. Z pewnością ta idea była dla zakonów wyrazem szukania swoistych korzeni, i to tych odwołujących się wprost do Boga. Sprawa jednak wydaje się bardziej złożona i wręcz nie powinno się jej upraszczać, wręcz banalizować.

Bogate dzieje Matki Bożej z Damaszku pozwalają na wejście a zarazem także dotykanie wyjątkowego znaku chrześcijańskiej wielowiekowej tradycji oraz wiary. To nie tylko oczywisty i zarazem materialny wyraz czci dla Madonny. Jej powstanie to przecież czas rodzącej się czci dla Matki Bożej, który w Polsce wybrzmiał m.in. w słynnej „Bogurodzicy”. Ikona z Damaszku to jeszcze jedno i zarazem wyjątkowy znak wskazujący na bogactwo duchowości maryjnej, która obecna była w ówczesnym chrześcijaństwie.

Opracowanie bp. prof. Andrzeja F. Dziuby jest ciekawym studium mariologicznym. Można dostrzec ciekawe wątków łączące m.in. z chrystologią oraz antropologią teologiczną. Czy Ikona na przywołuje jeszcze raz sceny z Kany Galilejskiej: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Jednocześnie nie można także pominąć orędzia Kalwarii: „Oto Matka twoja” (J 19,27). Jeszcze raz, Madonna z Damaszku łączy ludzi z Bogiem, aby ostatecznie wypełniało się wszystko w Jezusie Chrystusie.

Bp Andrzej F. Dziuba w prezentowanej książce w interesujący sposób przybliży ducha rycerskiego i zakonnego skupionego wokół Madonny z Damaszku. To jest ważny kontekst, który przez całe dzieje towarzyszy Ikonie. Jednocześnie wprowadza w ówczesne nurty wiary oraz duchowości, które były wyraźnie podbudowane, a następnie rozwinięte w czasach wypraw krzyżowych. Nie ulega wątpliwości, że właśnie Ziemia Święta odegrała tutaj wyjątkowa i niepowtarzalną rolę, nie tylko w sensie geograficznego miejsca, lecz bardziej jako wyjątkowe miejsce w sensie kulturowym, społecznym, religijnym i duchowym.

Autor prezentowanego opracowania dużą wagę przywiązuje do odpowiedniego uwrażliwienia na duchowość, zwłaszcza mariologiczną i maryjną. Jednocześnie nie jest to pominięcie szerokiej sfery intelektualnej w oglądzie wielowątkowych treści o Madonnie z Damaszku. Można odnieść wrażenie, że znacznym stopniu przemawia tutaj sama Ikona. Co więcej, wszystko to wybrzmiewa w dużej harmonii. Pomagają w tym odczytaniu i zrozumieniu m.in. stosunkowo szeroko ukazane informacje historyczne.

Wyraźnie można zauważyć duże bogactwo przypisów, które przywołują liczne wskazania z szerokiej lektury. Interesujący jest zaproponowany zestaw bibliograficzny. Należy żywić nadzieję, że z czasem pojawią się dalsze pozycje prezentujące Ikonę z Damaszku. Ważnym zabiegiem edytorskim jest zamieszczone streszczenie w języku angielskim, które choć trochę przybliży zawartość treściową książki.

Studium bp. Andrzeja F. Dziuby jest jak dotąd najobszerniejszym opracowaniem przedstawiającym historię i teologię Ikony Matki Bożej z Damaszku. Książka ta ma wiele wątków, sugestii, podpowiedzi, hipotez, otwartych pytań i może dlatego jest tak interesująca. W pobieżnej lekturze może się wydać, iż to jeszcze jedna historii słynnej Ikony. Jednak głębsze wniknięcie w treści prowadzi do przekonania, iż nie jest to tylko schematyczny i uproszczony obraz, ale wyniki autentycznych badań i analiz historycznych oraz ikonograficznych.

Ikona Madonny z Damaszku łączy wszystkie tradycje chrześcijańskie, powstała bowiem jeszcze w tradycji niepodzielonego chrześcijaństwa. Stąd zapewne może stać się ciekawym i zarazem ważnym elementem oraz być może także płaszczyzną roboczych oraz modlitewnych kontaktów ekumenicznych. Maryja, w swym całym przesłaniu wiary, może tylko łączyć, tak jak to jej zostało zadanie na Kalwarii, pod krzyżem Jezusa Chrystusa (por. J 19,25-27) oraz w Wieczerniku Zesłania Ducha Świętego (por. Dz 1,12-14). Bogurodzic jest ciągle tą samą Matką – „Oto Matka twoja” (J

19,27), pełną macierzyńskich uczuć oraz troskliwą o Kościół i wszystkich, którzy go tworzą.

Spodziewane dalsze badania naukowe winny doprowadzić do jeszcze głębszego poznania i dokładniejszego odczytania historii oraz orędzia Madonny z Damaszku. Jej szczególne miejsce w duchowości Zakonu maltańskiego wskazuje, iż z tego grona winni wyjść dalsi badacze. Z pewnością potrzebne są także dalsze badania ikonograficzne.

Joseph G. M. Le Sanche

Spis treści

<i>Wprowadzenie</i>	5
-------------------------------	---

ARTYKUŁY

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

KS. Tadeusz Siewko, <i>Świadectwo jako znak Objawienia i motyw wiarygodności chrześcijańskiej. Perspektywa fundamentalnoteologiczna</i> . . .	7
---	---

TEOLOGIA PATRYSTYCZNA

Ks. Henryk Dybski, <i>Platon – wuj św. Teodora Studyty</i>	19
Ks. Marcin Sobiech, <i>Kościół jakiego nie znacie</i>	43

TEOLOGIA MORALNA

Bp Andrzej F. Dziuba, <i>Dynamika cnót teologalnych</i>	55
---	----

TEOLOGIA LITERATURY

Ks. Stefan Radziszewski, <i>Ojciec Piotr Rostworowski Święty kawalerzysta z Wilna</i>	73
Ks. Stefan Radziszewski, „Witaj, Judaszu”. <i>Dramat zagubionego apostoła w „Judaszu z Kariothu” Karola Huberta Rostworowskiego</i> . . .	85
Magdalena Zaremba, <i>Literacka deskrypcja pejzażu. Juliusz Słowacki i Zbigniew Herbert</i>	107
Jan Grzegorzewski, <i>Spotkanie jako przestrzeń refleksji nad tożsamością człowieka w twórczości Adama Mickiewicza</i>	121

TEOLOGIA PASTORALNA

Ks. Andrzej Kakareko, <i>Posługa Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy Arcybiskupie Romualdzie Jałbrzykowskim w Wilnie i Białymstoku (1940-1955)</i>	137
--	-----

Ks. Paweł Nocko, *Wybrane zagadnienia z teologii presbiteratu* . . . 151

HOMILETYKA

Ks. Jerzy Niestępski, *Wytyczne pastoralne dla duszpasterzy w posłudze słowa biskupa Mikołaja Sasinowskiego* 179

SOCJOLOGIA

Ks. Wojciech Kućko, *Przemiany religijności młodzieży i dorosłych w Polsce – próba diagnozy na podstawie wybranych badań sondażowych Pew Research Center oraz CBOS.* 195

MATERIAŁY

Ks. Przemysław Artemiuk, *Cechy nowej apologii* 217

Ks. Tomasz Atlas, *Ochrzczeni i posłani. Kościół Chrystusa z misją w świecie. Wykład z okazji inauguracji roku akademickiego 2019/20 w WSD w Łomży.* 225

SPRAWOZDANIA

Ks. Piotr Augustynowicz, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Białystok, 9 maja 2019 r.* 233

Ks. Paweł Nocko, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec.* 239

RECENZJE

O. Regis Norbert Barwig (rec.), *Bp Andrzej F. Dziuba. Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2013* 245

Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Ks. Antoni Balcerzak, Spotkanie z Jezusem na Drodze Krzyżowej. Rozmyślenia ewangeliczne, Kunke Poligrafia Sp. z oo, Inowrocław 2018* 249

- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Red. Henryk P. Błaszczyk, Robert Wiraszka. Modlitewnik Zakonu Maltańskiego. Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE. Radom 2017 253*
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Claudio Ferlan. I Gesuiti. Societaeditriceil Mulino. Bologna 2015 258*
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Krzysztof Nykiel, Paolo Carlotti (a cura di) in collaborazione con Sabatino Majorano, Agostino Montan, Manlio Sodi, Sofia Tavella. La formazione morale della persona nelsacramentodella Riconciliazione. Presentazione di S. E. Mons. Giovanni Tonucci. DelegatoPontificio per ilSantuarioLauretano. IF Press srl. Roma 2015 262*
- Ks. Wojciech Kućko (rec.), *Michał Marian Grzybowski, Duchowni katoliccy w pracach Towarzystwa Naukowego Płockiego 1820-2020, P.P.-H. „Drukarnia” Sp. z o.o. Sierpc, Płock 2019. 267*
- Joseph G. M. Le Sanche (rec.), *Bp Andrzej F. Dziuba, Matka Boża z Damaszku, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2018. . . . 271*

Table of Contents

Introduction 5

ARTICLES

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Tadeusz Siewko, *Testimony as a sign of revelation and a motive of Christian credibility. Fundamental theological perspective* 7

PATRISTIC THEOLOGY

Rev. Henryk Dybski, *Plato - uncle of St. Theodore the Studite*. 19
Rev. Marcin Sobiech, *Church You Do not Know* 43

MORAL THEOLOGY

Bp Andrzej F. Dziuba, *Dynamics of theological virtues* 55

THEOLOGY OF LITERATURE

Rev. Stefan Radziszewski, *Father Peter Rostworowski – the saint cavalryman from Vilnius* 73
Rev. Stefan Radziszewski, *"Hello, Judas". Drama of the lost apostle in "Judas of Karioth". By Karol Hubert Rostworowski* 85
Magdalena Zaremba, *Literary description of landscape. Juliusz Słowacki and Zbigniew Herbert*. 107
Jan Grzegorzewski, *Getting-together as a space for reflection on human identity in the work of Adam Mickiewicz*. 121

PASTORAL THEOLOGY

Rev. Andrzej Kakareko, *Service of the Sisters of Mercy of Saint Vincent a Paulo for the Archbishop Romuald Jałbrzykowski in Vilnius and Białystok (1940-1955)*. 137

Rev. Paweł Nocko, *Selected issues in theology of the presbytery*. . . . 151

HOMILETICS

Rev. Jerzy Niestępski, *Pastoral guidelines for pastors in the ministry of the word of Bishop MikołajSasinowski*. 179

SOCIOLOGY

Rev. Wojciech Kućko, *Changes in the religiosity of young people and adults in Poland - an attempt to diagnose based on selected Pew Research Center and CBOS surveys*. 195

MATERIALS. 217

REPORTS 233

REVIEWS 245

