

*Zgromadzeni na świętej
wieczerzy*

STUDIA TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

ISSN 0239-801X

Imprimatur 1021/20/A

Spis 38 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

1) www.studiateologiczne.pl; 2) www.archibial.pl

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelna 1, 15-087 Białystok,
tel. 85 665 24 00, faks 85 665 24 31 e-mail: 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

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 Robert Bączek

38

2020

Łomża 2020

spes
wydawnictwo

ul. Sadowa 3, 18-400 Łomża
tel.: +48 86 215 14 10, fax: +48 86 215 14 13
www.spesmedia.pl

*Zgromadzeni na świętej
wieczery*

WPROWADZENIE

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. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok)
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),
Ks. dr Charles Vianney Tanke, (UCAC w Yaounde, Kamerun)
Ks. dr Paweł Tarasiewicz (Adler-Aquinas Institute, Mani-tou Springs, CO, USA),
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa),
Ks. prof. dr hab. Josef Žmijewski (Fulda, Niemcy)

Redaktorzy językowi:

język angielski – Ks. mgr lic. John Krupka
język włoski – Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski – dr 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. prof. UKSW dr hab. Przemysław Artemiuk – UKSW – Warszawa
Ks. prof. KUL dr hab. Mirosław Brzeziński – KUL – Lublin
Ks. dr Michał Cherubin – WSD Łomża – UKSW – Warszawa
Dr Małgorzata K. Frąckiewicz – UwB – Białystok
Ks. prof. dr hab. Władysław Głowa – KUL – Lublin
Ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk – UAM – Poznań
Ks. dr Zdzisław Kieliszek – UWM - Olsztyn
Ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski – PUZ w Ciechanowie
Ks. prof. dr hab. Andrzej Najda – UKSW – Warszawa
Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – UKSW – Warszawa
Ks. prof. UwB dr hab. Andrzej Proniewski – UwB - Białystok
Ks. prof. KUL dr hab. Grzegorz Pyżlak – KUL – Lublin
Ks. dr Charles Vianney Tanke – UCAC – Yaounde, Kamerun
Ks. dr Dariusz Tułowiecki – UKSW – Warszawa
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski – UKSW – Warszawa

Dla katolików sakrament Eucharystii stanowi najwyższą wartość, ustanowioną przez Jezusa Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy (zob. Mt 22, 14– 20). Kościół żyje tą prawdą, potwierdzając ją raz po raz w nauczaniu soborów, synodów i kolejnych papieży. Więcej, Kościół żyje Eucharystią, która jest jego „źródłem i szczytem”, bo zawiera w sobie całe duchowe dobro, to znaczy samego Chrystusa – Paschę i Chleb żywy, «który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom» (EdE 1). Eucharystia jest przedziwnym sakramentem, który jak podkreślał św. Jan Paweł II – zawiera w sobie moc i mądrość potrzebne do zbawienia i ważnego procesu edukacji (zob. Gs 18).

„Zgromadzeni na świętej wieczerzy”, to tytuł programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na rok liturgiczny 2020/2021. A jego mottem są słowa: “Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba” (J. 6,32). Rok ten będzie drugim etapem trzyletniego programu duszpasterskiego pod hasłem: „Eucharystia daje życie”. Jego zasadniczym celem jest pogłębienie wśród wiernych znaczenia tajemnicy Eucharystii jako centrum życia chrześcijańskiego, rozumienia symboliki celebracji eucharystycznych i częstego uczestnictwa w nich.

Program na pierwszy rok (przeżywany obecnie) trzyletniego cyklu był zaproszeniem wiernych do bardziej świadomego udziału w tajemnicy Eucharystii. W drugim roku realizacji programu (2020/21) będziemy chcieli skoncentrować się na sprawowaniu Eucharystii. Chcemy pogłębić ars celebrandi, a więc to wszystko, co związane jest pięknem sprawowanej liturgii. Dlatego ważne także będzie usuwanie z przestrzeni sacrum Eucharystii tego, co desakralizuje, zaciemnia prawdę o niej.

O Mszy Świętej mówi się, że jest źródłem i szczytem chrześcijańskiego życia. Jednocześnie dla wielu katolików jest to trudny i smutny obowiązek do spełnienia, często tak to widzą i tak to przeżywają. Jeszcze inni zupełnie pożegnali się z uczestnictwem we Mszy Świętej. Tym Msza Święta już nie ciąży. Ciągłe trzeba powracać do czystego źródła, aby posmakować wody orzeźwiającej. Nic tak nie przekonuje do uczestnictwa w Eucharystii jak posmakowanie wody z czystego źródła. Wtedy Msza Święta przestaje być ciężarem i przykrym obowiązkiem, a staje się prawdziwą siłą chrześcijańskiego życia.

Potrzeba nieustannej troski, aby przeżywać Eucharystię jako tajemnicę wiary autentycznie celebrowaną, w pełnej świadomości, że *INTELLECTUS FIDEI* w Kościele pozostaje w pierwotnym związku z czynnością liturgiczną. „Źródłem naszej wiary i liturgii eucharystycznej jest bowiem samo wydarzenie: dar, jaki Chrystus uczynił z samego siebie w tajemnicy paschalnej” (SC 34).

Zebrane artykuły w 38. tomie „Studiów Teologicznych” mogą pomóc w pogłębieniu refleksji teologicznej, by dobrze wypełnić czas i sprostać wezwaniom Kościoła, jakie stoją przed nami w nowym roku duszpasterskim. Redakcja dziękując autorom, którzy przygotowali artykuły do tego numeru, zaprasza do przygotowania kolejnych publikacji związanych z hasłem przyszłego roku duszpasterskiego 2021/2022: „Ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” (J 6, 57).

Redakcja

Artykuły

LE LIVRE DE JONAS DANS LE DEVELOPPEMENT DE L'IDEE MISSIONNAIRE

Treść: 1. L'idée d'une mission prophétique sortant des frontières d'Israël; 2. Israël auprès des nations après l'époque de la rédaction du livre de Jonas.

Introduction

Parmi les écrits des douze petits prophètes, il se trouve un livre vraiment minuscule. Il s'agit d'un livre postexilique, livre de Jonas, considéré par certains comme le joyau de la Bible¹, comme le texte le plus important de l'Ancien Testament² ou comme un chef-d'œuvre de la littérature³. Il est vu même comme une préfiguration de l'Évangile « sous une forme à la fois hypothétique et prophétique »⁴. Il traite de l'envoi d'un prophète à la grande ville païenne.

Au cours de son histoire, Israël prend conscience de l'unicité donc de l'universalité de Dieu, et par suite de l'universalité du salut et de sa place au milieu des nations. Selon les projets de Dieu, le peuple juif est élu pour étendre le salut divin jusqu'aux extrémités de la Terre. En cela, la conception de l'universalisme de la foi fonde la perspective missionnaire. Il s'agit dès lors d'évaluer l'influence que le livre de Jonas a pu exercer sur ce rôle

Krzysztof Ferenc CSSp – Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy afiliowanego do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Studiował teologię biblijną na Jezuickim Fakultecie w Paryżu (Le Centre Sèvres), gdzie uzyskał tytuł licencjata. Obecnie przygotowuje pracę doktorską z tej dziedziny na UKSW w Warszawie.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5399-5126>; e-mail: spirytynek@gmail.com Steiner G., *Préface à la Bible hébraïque*, traduit par P.-E. DAUZAT, Paris, Albin Michel, 2001, p. 107.

² Lacocque A., Lacocque P.-E., *Le complexe de Jonas : une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris, Cerf, 1989, p. 12.

³ Glardon T., *Ces crises qui nous font naître Jonas, Mefisbosheth, Élie et les filles de Tselofhad*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 17.

⁴ Vischer W., *L'Évangile selon saint Jonas*, „Études Théologiques et Religieuses” 50 (1975) p. 161.

missionnaire d'Israël.

Dans le but de saisir pleinement les fruits du livre inspiré, nous étudierons dans un premier temps comment il traite la question du salut des païens et présente le rôle particulier joué par les Israélites à l'égard des païens vivant à Ninive où Jonas avait été envoyé. Puis, nous verrons le rayonnement d'Israël auprès des nations dans l'époque qui suit la création du livre.

1. L'idée d'une mission prophétique sortant des frontières d'Israël

Au cours de l'histoire, la pensée universaliste s'affronte constamment à la conception exclusiviste, d'une part Israël se sépare des autres peuples au long des siècles pour préserver son identité et sa foi et d'autre part le peuple élu découvre l'unicité de son Dieu, qui de fait ne peut pas être réservé qu'au seul peuple choisi.⁵ Au milieu de ces idées contradictoires, à un moment de l'histoire, surgit le message du livre de Jonas. Son auteur veut parler de manière particulière du mystère de l'élection et du rôle qu'Israël exerce à l'égard des peuples païens. En réalité, l'exclusivisme de foi de YHWH doit renvoyer vers l'univers, comme l'élection d'un seul à la totalité⁶.

Universalisme du salut

Les Israélites étaient fiers de la bonté et de la grâce de leur Dieu. Ils pensaient pourtant être les seuls à pouvoir profiter de ces attributs divins. Cependant, des prophéties postexiliques font preuve de contradictions frappantes : d'un côté, certaines paroles annoncent toujours le châtement des peuples (Is 65), de l'autre, les prophètes présentent une conception du salut commun pour toutes les nations (Is 19). Il apparaît ici que l'action de Dieu et sa miséricorde s'appliquent à tous les hommes, y compris les païens⁷. Le comportement des païens indique pour quelle raison Dieu éprouve de la miséricorde pour eux. En voici des exemples extraits du livre de Jonas.

Lorsque le Seigneur fait souffler le vent en mettant le bateau en dan-

ger, les marins commencent à appeler leurs dieux à l'aide (Jon 1,5). Le fait d'appeler leurs dieux souligne la diversité d'origine et de religion des marins. Il faut ici noter qu'à la différence des Phéniciens et des Grecs par exemple, les hommes du Proche-Orient – à savoir les Arabes et les Juifs – sont des hommes du désert qui n'aiment pas la mer. Ils en éprouvent même de l'aversion et ils en ont peur car la mer est pour eux l'image la plus parlante d'un péril mortel (Ps 69,3) puisque son fond est voisin du *shéol* (Jon 2,6s)⁸. Cette particularité nous indique donc que les marins symbolisent des peuples étrangers. Face à l'échec de leurs supplications auprès de tout leur panthéon de dieux, ces représentants d'origine étrangère demandent à Jonas de se réveiller et d'appeler son Dieu (Jon 1,6). En effet, ces marins pourtant bien habitués à naviguer en mer sont terrorisés par cette tempête. Ce *rouah* de Dieu ne plane pas sur les eaux – comme au jour de la Création –, mais il entre avec violence en contact avec la mer et avec les marins qui n'arrivant pas encore à nommer son origine et ne voyant pas non plus son caractère exceptionnel pressentent néanmoins une intervention divine. Abandonnées par leurs dieux au milieu de la tempête, ils se tournent vers Jonas et sa divinité tout comme Ruth la Moabite qui, abandonnée après la mort de son mari, se tourne vers sa belle-mère Israélite en lui disant : « ton Dieu sera mon Dieu » (cf. Rt 1,16). Quand les marins demandent à Jonas de prier son Dieu, ils ne disent pas : " c'est ton Dieu " mais " ce Dieu peut devenir aussi notre Dieu, à plus forte raison s'il peut nous sauver ". En cela, un universalisme évident se manifeste ici. Il s'avère alors que les marins cherchent à être sauvés par la mission prophétique⁹.

Au moment où le tirage au sort démontre que la présence de Jonas à bord attire le danger, les problèmes de la destination du voyage de Jonas et de son attitude envers Dieu sont soulevés. Les marins exigent par conséquent des explications : « Dis-nous qui nous attire ce malheur. Quelles sont tes affaires, et d'où viens-tu ? Quel est ton pays, et de quel peuple es-tu ? » (Jon 1,8). Provoqué par eux, Jonas avoue : « Je suis Hébreu, et c'est YHWH que j'adore, le Dieu du ciel qui a fait la mer et la terre » (Jon 1,9). En se nommant « Hébreu », qualification utilisée en général par les non-Israélites, le prophète confesse sa foi. Par ces simples références, Jonas avoue à ses compagnons d'infortune qu'il n'est pas un païen mais qu'il fait partie

⁵ *Universalisme*, in Monloubou L., Du Buit F.M., *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 1200.

⁶ Cf. Beauchamp P., *L'un et l'autre Testament. Tome 1. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977, p. 238.

⁷ De même Jr 45-51 ; Is 45,20-25 ; voir Westermann C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 188.

⁸ Voir Fraine J., Grelot P., *Mer*, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Paris, Cerf, 1971³, p. 740-742.

⁹ Cf. Besson M., *Jonas : naître à la relation*, „Sens” 307 (2006) p. 209.

d'un peuple que le Seigneur a fait sortir d'Égypte. Ainsi, Jonas se distingue-t-il des marins tout en annonçant l'universalisme de son Dieu. Désireux d'expliquer la nature du Seigneur, il se sert de notions compréhensibles par les païens et qui correspondent bien à leurs attentes puisqu'ils sont au milieu de la mer : Dieu du ciel qui a créé la mer et la terre sèche (cf. Jon 1,9). Le Dieu de Jonas est donc bien ce Dieu qui peut les sauver de la tempête¹⁰.

Les païens ont par ailleurs le sens du mal et du bien. Quand Jonas leur demande de le jeter par-dessus bord, ils ne veulent pas le faire pour ne pas multiplier le mal ni être responsables d'une mort (cf. Jon 1,14) car ils répugnent aux sacrifices humains¹¹. En voyant la puissance du Seigneur, toujours pétris de peur, ils accomplissent tout de même la volonté du prophète et le jettent à la mer. Les païens craignent Dieu et lui offrent un sacrifice qui s'avère efficace car la tempête se calme, ce qui les engage à prononcer des vœux solennels à l'égard de YHWH (cf. Jon 1,16). Dans ce contexte, la question suivante peut être posée : ces marins entrés ainsi en relation avec Dieu sont-ils encore païens¹²? Témoins de l'apaisement de la tempête, donc de l'action et de la puissance du Dieu de Jonas, ils adorent dès à présent le Seigneur au lieu de servir leurs dieux. Autrefois, ils criaient vers les dieux, maintenant ils croient en YHWH. Ils passent de l'ignorance à la reconnaissance du Dieu des Hébreux. Ils ne sont pas circoncis, mais par leurs paroles et par leurs actes ils se rapprochent des Israélites¹³.

Ainsi, la première scène du livre nous montre-t-elle le salut des non-Israélites grâce au Dieu d'Israël : les païens – peut-être originaires de la région de Jaffa, de Tarsis et d'autres villes –, qui ont divers dieux, sont sauvés par YHWH. Loin de vouloir montrer simplement des idolâtres, le livre consiste à exposer la transformation de païens en adorateurs du Seigneur. La conversion annoncée par les prophètes comme possible dans les temps eschatologiques se réalise par une « mission malgré le missionnaire »¹⁴ dans

¹⁰ Voir Lichtert C., *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2003, p. 18-19.

¹¹ Cf. Poucouta P., *La mission à tous vents. Le livre de Jonas*, Kinshasa, Editions L'Épiphanie, 1997, p. 36.

¹² Cf. Eynikel E., *Les païens peuvent-ils participer au culte de YHWH ? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas*, in Bons E., Legrand T. (dirs.), *Le monothéisme biblique : évolution, contextes et perspectives*, Paris, Cerf, 2011, p. 123.

¹³ *Ibid.* p.123-124. Selon Dion P.-E. le récit ne fait pas la moindre allusion à la vocation monothéiste du monde païen, leur prière n'implique aucun changement de religion ; voir *Dieu universel et peuple élu*, p. 138.

¹⁴ Cette expression vient du théologien hollandais K. H. Miskotte et est citée par Eynikel E., *ibid.*, p. 123.

le sens où les nations viennent vers YHWH par la mission de Jonas et malgré lui.

Un second épisode relaté dans le livre de Jonas appuie l'intention du salut commun voulu par le Seigneur ; il s'agit des comportements des Ninivites. Tout commence par les paroles du psaume récité par Jonas à l'intérieur du poisson (Jon 2,2-10) suggérant que le prophète a été envoyé à Ninive pour convertir les Israélites qui se détournent du Seigneur au profit de l'idolâtrie : « Ceux qui servent des vanités trompeuses, c'est leur grâce qu'ils abandonnent » (Jon 2,9). Seuls ceux qui ont connu Dieu auparavant peuvent se détourner de lui, et pourtant Ninive symbolise le paganisme. Il en résulte que le culte des idolâtres non seulement ne leur apporte aucun avantage parce qu'il n'est rien, mais aussi les prive de biens dont ils profiteraient s'ils adoraient le Seigneur car Lui seul est le Dieu plein de grâce et de miséricorde (cf. Jon 4,2). Cette prière de Jonas met en valeur l'action salvifique du Seigneur qui arrache toutes ses créatures au péril de la mort comme les païens sont sauvés de la tempête et Jonas de l'abîme de la mer. En signe de communion rompue auparavant avec Dieu, Jonas s'engage à offrir des sacrifices (cf. Jon 2,10), comme l'ont fait les marins (cf. Jon 1,16)¹⁵. Tous, prophète et païens, font leurs promesses ; même si celle des matelots n'est pas précise (cf. Jon 1,16), il s'agit en réalité d'un engagement pour l'avenir, sachant qu'il leur reste encore du chemin à parcourir.

Après la réaction spontanée des Ninivites (Jon 3,5), le comportement général de tous est décrété institutionnellement par le roi : « Hommes et bêtes, gros et petit bétail ne goûteront rien, ne mangeront pas et ne boiront pas d'eau » (Jon 3,6). La présence des animaux à côté des hommes fait penser à l'arche de Noé c'est-à-dire au destin commun des vivants qui ont soufflé de vie puisque Dieu a fait l'Alliance avec Noé plutôt que de détruire la terre et a promis de ne plus jamais la maudire à cause de l'homme (cf. Gn 8,21). Dans les deux cas, la parole du messager annonçant la destruction deviendra malgré lui une parole de récréation ; au lieu du retournement destructeur de Ninive, elle suscite le retournement moral, une récréation des habitants de Ninive¹⁶. Ici se reflète donc un approfondissement du récit

¹⁵ Voir Reynier Ch., *Tempêtes : quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Paris, Cerf, 2011, p. 93-94.

¹⁶ Voir l'analyse du double sens du mot „retournement” chez Sonnet J.-P., *Jonas est-il parmi les prophètes ? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in *Écritures et réécritures : la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12*

de la Création¹⁷.

À la suite de la prédication de Jonas, les habitants de la ville païenne changent diamétralement leur vie, en espérant que « Dieu reviendra et se repentira » (Jon 3,9). Les actes extérieurs – se couvrir de sacs, imposition de cendres, jeûne strict – sont accompagnés d'un appel ardent à Dieu (Jon 3,8). Il est possible de constater que leur attitude envers YHWH, Dieu israélite, et envers sa parole est plus convenable que le comportement de son prophète. La conversion des Ninivites souligne par contraste l'incrédulité juive. Ce comportement extraordinaire et cette transformation totale sont mis en valeur par l'utilisation du mot hébreu *'aman*, qui veut dire croire ou faire confiance. Ce même mot apparaît dans les textes importants la Genèse (Gn 15,6) et le livre de l'Exode (Ex 14,34) dans lesquels Abraham puis le peuple d'Israël ont fait preuve d'une vraie foi en Dieu¹⁸. Face à la conversion des ennemis archétypiques et traditionnels d'Israël, Dieu s'avère aimable en acceptant leur conversion.

Le comportement des Ninivites montre bien que les païens – symbole apparent du mal – sont enclins à être bons et à se convertir. Leur respect envers la parole annoncée par Jonas et leur réaction à son message prouvent que des peuples, autres que les Israélites, peuvent développer une certaine reconnaissance de la divinité suprême ; leurs manières d'agir et de vivre reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes¹⁹.

Le livre de Jonas constitue l'exemple de la Bible qui présente les non-Israélites en train de faire publiquement pénitence et par conséquent les montre sous un jour complètement différent. Même si la foi en la miséricorde de Dieu était répandue en Israël et si Jonas le savait lui aussi, ce texte contient toutefois un élément nouveau. En effet, des démonstrations de la miséricorde de YHWH envers son peuple de l'Alliance sont décrites tout au long de l'Ancien Testament. Or dans le livre de Jonas, cette faculté de Dieu s'applique de façon inattendue à tous les peuples et à toutes les créatures sans limites : tous sont les bénéficiaires de la miséricorde divine ; c'est la compassion divine qui se dévoile. Dieu a eu besoin d'un intermédiaire pour déclencher sa miséricorde par une simple parole. Malheureusement,

le prophète n'a pas compris sa mission²⁰.

Mission d'Israël

Le nom du prophète, comme beaucoup de noms bibliques, n'est pas sans signification. Le mot hébreu *yônāh* veut dire colombe. Jonas est le seul à être qualifié de *colombe* dans la Bible. La colombe traverse la Bible. Dans l'Ancien Testament nous la retrouvons d'abord dans le récit du Déluge. Elle y annonce sa fin et devient le symbole de la paix et de l'Alliance entre Dieu et l'humanité symbolisée par les rescapés de l'arche de Noé. Plus tard, cette alliance est signifiée par un arc-en-ciel (cf. Gn 8,6-9,17). Puis, la colombe apparaît parmi d'autres animaux dans un rite particulier d'alliance entre Dieu et Abraham, en tant que signe de l'espoir d'une fécondité (cf. Gn 15,6-10). La colombe apparaît aussi parmi d'autres bêtes dans les sacrifices (cf. Lv 12,6.8). Dans le Cantique des cantiques, la communauté, la bien-aimée, l'épouse sont plusieurs fois appelées « ma colombe » (voir Ct 2,10 ; 5,2 ; 6,8), image de l'épouse par sa douceur, sa docilité, sa beauté et sa fidélité. Si Israël est la colombe, l'épouse de YHWH, il est légitime de voir dans la mission de la Colombe envoyée à Ninive, la mission d'Israël²¹.

Les païens sont définis par Dieu comme ceux qui « ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche » (Jon 4,11). Selon la conception rabbinique, de tels gens sont tout simplement des idolâtres. Leur incapacité à distinguer des choses si simples équivaldrait à une certaine incapacité à justifier une mauvaise conduite. Ils sont innocents, de même que les animaux. Par la question finale, Dieu justifie les païens et demande à Jonas de réfléchir à ces questions²² : comment les idolâtres auraient-ils pu en effet être responsables de leur méchanceté sans avoir eu personne pour les instruire ? Comment pourraient-ils savoir que leur méchanceté est montée jusqu'à YHWH sans savoir d'abord qu'il existe ? Comment auraient-ils pu se convertir sans d'abord croire à Sa parole ? Comment auraient-ils pu croire sans d'abord l'entendre ? Comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? C'est pourquoi le Seigneur lui-

juin 2010, Leuven, 2012, Clivaz C. (dir.), p. 137.

¹⁷ Voir Perrin L., *Lecture du livre de Jonas*, „Sémiotique et Bible” 122 (2006), p. 35.

¹⁸ Voir Ceresko A.R., *Jonah*, in Brown R.E. et al. (dirs.), *The New Jerome biblical commentary*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1990, p. 583.

¹⁹ *Nostra Aetate*, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, n° 2.

²⁰ Voir Descles J.-P., Guilbert G., *Jonas ou la volonté de dialoguer. Deuxième partie*, „Sémiotique et Bible” 127 (2007) p. 58.

²¹ Voir Frehen H., Longton J., *Colombe, pigeon*, in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), responsables scientifiques : Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipinski et al., Turnhout, Brepols 2002, p. 290-291.

²² Je m'inspire dans ce questionnement de la Lettre aux Romains (Rm 10,14-15).

même s'engage en appelant Jonas et en l'envoyant à Ninive. De même Dieu réserve une place et une tâche spéciales à Israël.

Tout d'abord, la formule d'appel semble suggérer déjà que Dieu appelle un seul pour l'envoyer à la totalité des nations²³. Même si certains voient Jonas comme l'anti-Abraham²⁴ du fait des formes différentes revêtues par leur vocation personnelle, les formules d'appel reflètent l'universalisme largement compris : « Va-t-en de ton pays [...] dans le pays que je te montrerai » (Gn 12,1) à comparer avec « Lève-toi, va à Ninive » (Jon 1,2).

Par ordre de Dieu, le prophète Jonas est censé réprimander la Ninive païenne (cf. Jon 1,2). Cependant, Jonas se révolte contre la mission qui lui a été ordonnée car il craint que les habitants de Ninive n'écourent les avertissements de Dieu et que ce dernier, plein de miséricorde envers les pécheurs proches du désastre, ne leur pardonne (cf. Jon 4,2). Il nourrit l'espoir qu'il réussira à empêcher le Seigneur d'être compatissant et miséricordieux envers les Ninivites grâce à sa désobéissance. Il ne veut pas venir rallier les païens, car ils lui semblent indignes d'être l'objet de l'activité de Dieu. Il fait tout – exprès et consciemment – pour s'échapper de la mission à accomplir : il descend, trouve un bateau, effectue le paiement et s'embarque pour se rendre à Tarsis. Sans prendre garde qu'il n'existe en fait aucun endroit sur terre où échapper au Dieu du ciel qui créa la mer et la terre. La fuite du prophète empêcherait la mission proposée tandis que l'obéissance lui permettrait d'entrer dans le dessein de YHWH, encore mystérieux²⁵. Dans sa fuite, il rencontre des païens sur le bateau et prouve inconsciemment qu'il donnerait sa vie pour eux. En voyant dans cette situation la nécessité du sacrifice, il veut qu'on le jette dans la mer²⁶. La désobéissance de Jonas par rapport à la mission du Seigneur se termine donc bien : le prophète introduit dans le monde de la religion polythéiste la foi au Dieu unique : YHWH.

²³ Cf. Beauchamp P., *ibid.* Tome 1. *Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977, p. 238.

²⁴ Il se présente comme l'anti-Abraham puisqu'il attend la destruction de Ninive comme le souligne Duval D. dans *Jonas et le jugement*, in Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Paris, Cerf, 2004, p. 213.

²⁵ Cf. Augrain Ch., Guillet J., *Obéissance*, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Paris, Cerf, 1971³, p. 853.

²⁶ Quand les marins jettent la cargaison à la mer (Jon 1,5b), certains disent que l'hébreu permet de voir dans cette action comme une sorte d'offrande. C'est une action dirigée vers la divinité de la mer du chaos pour la pacifier. Cette interprétation convient bien à l'image précédente où chacun criait vers sa divinité (Jon 1,5a). Pareillement on peut interpréter que Jonas est d'accord de devenir le sacrifice pour sauver la vie des marins (Jon 1,12). Voir Wilt T.L., *Pigeon : une traduction de Yônāh*, „Sycamore” 13 (2003) p. 13.

Malgré son insubordination, le personnage biblique devient prophète, témoin de Dieu qui se révèle en Israël. Tout en étant aux prises avec le Dieu aimable et miséricordieux, il conduit les païens jusqu'à ce qu'ils puissent voir que le Dieu de Jonas existe et vient au secours de l'homme.

En échappant à Dieu, en disant que le Seigneur n'a plus droit sur lui, Jonas ne veut pas reconnaître l'autorité divine sur sa vie. Rejeter la mission ordonnée par Celui qui est au-delà de toutes limites conduit Jonas à vivre ses limites ; la vie du prophète est en danger quand il refuse d'être lui-même c'est-à-dire le prophète Jonas²⁷. Ce n'est que grâce à cette menace de la mort que commence une prière pleine de confiance : « Tu m'avais jeté dans les profondeurs, au coeur de la mer, et le flot m'environnait. Toutes tes vagues et tes lames ont passé sur moi. Et moi je disais : Je suis rejeté de devant tes yeux. Comment contemplerai-je encore ton saint Temple ? » (Jon 2,4-5).

Après toutes ces expériences, après avoir rencontré Dieu là où Celui-ci n'était pas censé être présent, après que le Seigneur a eu pitié de lui et l'a sauvé, le prophète commence à réaliser la mission ordonnée. C'est alors que l'Israélite se rend vers les païens pour accomplir son devoir d'être une « bénédiction aux nations ».

Même s'il accomplit sa mission, il l'effectue à un degré minimal : il n'entre pas dans la ville plus loin qu'un jour de marche ; il n'annonce son message qu'une seule fois, en se limitant à peine à quelques mots : « Encore 40 jours et Ninive sera détruite » sans un seul mot sur leurs mauvaises actions (cf. Jon 3,4). Ainsi, il n'est pas fidèle à la directive du Seigneur, puisqu'il ne dit pas que celui-ci connaît leur méchanceté ; le nom de Dieu n'est d'ailleurs même pas mentionné. Il ne fait donc aucun doute que le pieux Israélite espère que sa mission ne réussira pas, que les habitants de cette ville persisteront dans leur méchanceté, qu'ils seront brûlés comme les habitants de Sodome²⁸. Contrairement au prophète, les païens donnent à Dieu la liberté d'agir selon sa volonté. C'est sans compter sur la réaction divine qui peut mais ne doit pas être conforme aux attentes humaines. En effet, la réaction divine s'avère effectivement contraire aux attentes de Jonas car l'histoire a un dénouement heureux : Dieu a pitié et Ninive est sauvée. La mission est accomplie, les Ninivites sont bien contents ainsi que le Dieu de Jonas, le Créateur du monde (cf. Jon 3,10). Jonas à qui Dieu a ordonné cette mission aurait donc dû être lui aussi satisfait. Mais loin de se réjouir, il

²⁷ Cf. Voir Lacocque A., Lacocque P.-E., *ibid.*, p.103-104.

²⁸ Voir Eynikel E., *ibid.*, p. 117-118.

« brûle au-dedans »²⁹ de son mécontentement et ne se réjouit pas de la miséricorde divine offerte aux Ninivites. Les attributs de YHWH – la bonté et la miséricorde – révélés à Israël (Ex 34,6-7) et appréciés durant des siècles, apparaissent pour Jonas comme une accusation : comment cette Ninive, la grande pervertie, peut-elle être au cœur des préoccupations de Dieu autant et plus qu’Israël ?³⁰ Selon lui, le Dieu d’Israël n’aurait pas dû se comporter en père pour ces païens détestables qui oppriment Israël. Jonas voit d’un œil jaloux que Dieu accorde sa miséricorde aux païens méchants et indolents³¹. Il ne veut pas voir les résultats de sa mission, et est par conséquent prêt à mourir.

Malgré ses réticences, le prophète accomplit la mission envers les Ninivites que Dieu lui ordonne. De même, « c’est malgré lui qu’Israël est porteur de salut pour les nations »³². Cependant, Dieu ne se réjouit pas de cette manière d’accomplissement. Il exige de son prophète davantage, en voulant qu’à travers sa mission, Jonas fasse entièrement confiance en son Dieu, que le souci divin devienne le sien. YHWH veut que son prophète lui permette de sauver des myriades de païens et qu’il se réjouisse de leur salut. Le Seigneur, comme un excellent pédagogue, entreprend une tentative en trois étapes pour instruire le prophète sur sa colère immotivée. Il donne à Jonas l’ombre du ricin, il fait venir le ver et le ricin piqué sèche, il fait souffler le vent chaud d’orient et conclut tout cet événement par les mots suivants : « Toi, tu as de la peine pour ce ricin, qui ne t’a coûté aucun travail et que tu n’as pas fait grandir, qui a poussé en une nuit et en une nuit à péri. Et moi, je ne serais pas en peine pour Ninive, la grande ville, où il y a plus de 120.000 êtres humains qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche, ainsi qu’une foule d’animaux ! » (Jon 4,10-11).

Dieu est vraiment patient envers son prophète désobéissant. Le Seigneur conduit Jonas, le fils d’Israël, pour qu’il évolue dans son sens, afin qu’il comprenne que YHWH est le Dieu d’Israël, mais aussi de tous les peuples du monde. Le Seigneur aimant le peuple élu, il n’est pas devenu la propriété exclusive d’Israël. Les biens – y compris la grâce de la miséricorde – offerts à Israël dépendent totalement de son Dieu. De par leur nature même, ces biens sont universels et identiques pour Jonas, pour Israël

²⁹ La traduction proposée par Wilt T.L., *ibid.*, p. 16.

³⁰ Cf. Besson M., *ibid.*, p. 215.

³¹ Cf. Rad G. von, *Théologie de l’Ancien Testament. Tome II. Théologie des traditions prophétiques d’Israël*, traduit en français par André Goy, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 251.

³² Beauchamp P., Grassignoux P., *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000, p. 227.

et pour les nations³³. Ceux qui expérimentent les biens de YHWH, ceux qui font l’expérience de sa miséricorde sont appelés à en témoigner à d’autres nations.

De manière très expressive, le livre de Jonas montre que les autres nations ne peuvent être sauvées qu’à l’aide du peuple d’Israël. La nécessité de la médiation du messenger Jonas veut montrer que la mission d’Israël, comme la mission de Jonas, est nécessaire pour que le salut puisse s’étendre aussi sur les païens. Sans la mission du prophète, les habitants de Ninive n’auraient pas pu apprendre ni leurs défauts ni la colère de Dieu ni la menace de la destruction, ils périraient tous. Grâce à la mission du prophète, non seulement les marins – par hasard dans une certaine mesure – mais aussi les habitants de cette grande ville peuvent faire expérience de la miséricorde et du pardon de YHWH et ils peuvent participer au culte du Seigneur³⁴.

Cette sorte de mission éveillait, chez Jonas ainsi que dans le peuple élu, du mécontentement, d’autant que le peuple a fait l’expérience de nombreuses injustices de la part des nations. Le texte démontre que la rancune de Dieu envers Ninive ne diminue aucunement ou ne nuit pas à la miséricorde divine à l’égard d’Israël. En refusant YHWH – Sa parole ou Son ordre de la création –, tous, fils d’Israël comme païens, sont en danger tandis qu’ils sont tous bénéficiaires de sa miséricorde par la conversion. La tradition voulait voir dans le personnage de Jonas la mission d’Israël envers les païens. Dieu veut sauver Ninive, mais seulement par le biais de la mission du prophète israélite. Par la mission que Dieu confie à Jonas, l’auteur prouve que le peuple élu a une position privilégiée à ses yeux : il est le détenteur de la vérité qui doit rayonner un jour sur toutes les nations. Cependant, en mettant les prérogatives d’Israël au service de l’humanité, Dieu enlève du même coup aux fils d’Abraham la prétention de l’orgueil et du mépris particulariste³⁵.

Le livre de Jonas montre bien l’élection du peuple juif et sa mission. Le peuple, même rebelle, désobéissant, reste celui que Dieu a choisi et continue d’appeler. Jonas n’est pleinement lui-même que s’il va à Ninive ; de même, la mission du peuple est liée à la question de son identité car pour qu’Israël reste un peuple élu, il faut qu’il soit « la lumière des nations ».

³³ Cf. Beauchamp P., *ibid.*, p. 237.

³⁴ Cf. Eynikel E., *ibid.*, p. 128.

³⁵ Cf. Feuillet A., *Etudes d’exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1975, p. 430-431.

Pour le prophète, accomplir la tâche ordonnée est une question de vie ou de mort ; de même, pour tout le peuple d'Israël, accomplir la mission de Dieu est une question de vie et de mort³⁶. Rien n'est en mesure d'empêcher la tâche missionnaire puisque rien ne peut détruire les projets de Dieu. Dans la réalisation du dessein divin, ni les forces de la nature ni la désobéissance du messager ne constituent un obstacle incoercible. En cas de résistance à Ses projets, Dieu est prêt à utiliser des forces drastiques, menace de mort comprise.

Pour de nombreux chercheurs, il n'y a pas de livre plus universaliste ni plus particulariste que celui de Jonas qui nous fait pénétrer au cœur d'un mystère, celui du vrai rôle d'Israël et qui nous rappelle qu'il faut passer par Israël pour accéder à l'universel³⁷. Mais il ne faut pas non plus oublier que l'élection d'Israël n'a de sens que si elle renvoie pas à l'universel³⁸. À la lumière du livre de Jonas, Israël est la colombe qui porte aux autres nations le rameau d'olivier de la réconciliation³⁹. Le rôle et la mission d'Israël consiste à propager l'annonce du message sur le Seigneur – unique et miséricordieux – qui veut se repentir et montrer de la miséricorde en réponse à la conversion et à la pénitence du monde entier : d'Israël et des nations.

2. Israël auprès des nations après l'époque de la rédaction du livre de Jonas

Le livre de Jonas occupe une place particulière dans le développement de l'idée de la mission du peuple élu envers les nations puisqu'il relate l'envoi d'un prophète dans le monde païen⁴⁰. En effet, l'idée d'une mission prophétique sortant des frontières d'Israël est assez originale dans la Bible. L'histoire de Jonas suggère que Dieu peut envoyer dès à présent des mis-

³⁶ Voir Maillot A., *Jonas ou le sourire de Dieu*, Paris, Lethielleux, 1997, p. 17-18.

³⁷ *Ibid.*, p. 18-19. Cependant, les opinions sont opposées. Selon Will E., il serait vain d'y chercher d'une opposition universaliste aux réformes d'Esdras ; voir *Prosélytisme juif : histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 79.

³⁸ Cf. Beauchamp P., *ibid.*, p. 238.

³⁹ Cf. Maillot A., *ibid.*, p. 18.

⁴⁰ Cf. Pelletier A.-N., *Lectures bibliques : aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan-Cerf, 2001, p. 241. L'auteur y développe l'idée selon laquelle le salut des païens est au premier plan dans le livre de Jonas. Cependant, d'autres interprétations existent, voir l'article de Desclès J.-P., Guilbert G. pour qui le problème du dialogue est la question à étudier : *Jonas ou la volonté de dialoguer. Première partie*, „Sémiotique et Bible” 126 (2007) p. 34-63.

sionnaires vers des nations païennes et que ces *méchants idolâtres* sont prêts à changer leur conduite en un instant⁴¹. Pour comprendre son influence sur le courant universaliste dans l'époque qui suit la rédaction du livre, il est utile de s'arrêter d'abord sur le phénomène de la dispersion du peuple élu.

Dispersion pour une nouvelle vie

Israël entretient avec sa terre d'origine, la Terre Promise par YHWH, une relation très particulière et cet attachement fait partie de son identité. Cependant, c'est souvent très loin de cette terre, dispersé parmi les peuples étrangers que le peuple élu va vivre⁴². Pour lui, qu'y a-t-il de plus effrayant que d'être arraché de sa terre ? Les motifs de sa dispersion sont multiples : commerciaux, politiques ou militaires.

Le terme grec *diaspora*, est employé pour désigner la dispersion ; il a été choisi par la Septante pour évoquer la situation d'Israël vivant au milieu des nations. La première dispersion d'Israël a lieu lorsque l'Assyrie conquiert le royaume du Nord en 722 av. J.-C. Par conséquent de nombreuses communautés se sont installées en Haute-Mésopotamie⁴³. Les déportés se regroupent en une diaspora qui n'a jamais cessé et ainsi sauvegarde leur spécificité identitaire le plus longtemps possible dans la société assyrienne. C'est même cette diaspora qui garantit la continuité et la pérennité de la Tradition sainte qui se développe alors dans le royaume du Nord⁴⁴.

Le déplacement des habitants de Juda par les Babyloniens en 596 et 586 av. J.-C. conduit à fonder une communauté durable de la diaspora babylonienne⁴⁵. La situation des exilés est tragique mais elle n'est pas invivable. Ils jouissent d'une certaine liberté en conservant leurs propres traditions et en organisant la vie religieuse. Par ailleurs, ils se trouvent dans les régions habitées depuis plus d'un siècle par des descendants de leurs frères originaires de l'ancien royaume du Nord. Ces conditions favorables permettent à la

⁴¹ Voir Pelletier A.-N., *ibid.*, p. 237.

⁴² Cf. Macchi J.-D., *L'identité du judaïsme en diaspora selon la Bible hébraïque*, in Villemin L. (dir.), *La Bible entre culture et foi*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 157.

⁴³ Cf. Saulnier Ch., *Diaspora*, in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), responsables scientifiques : Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipinski et al., Turnhout, Brepols, 2002, p. 351 ; voir aussi *Diaspora in Monloubou L., Du Buit F.M., ibid.*, Paris, Desclée, 1984, p. 175.

⁴⁴ Voir Mazzinghi L., *Histoire d'Israël : des origines à la période romaine*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 87.

⁴⁵ Cf. Saulnier Ch., *ibid.* p. 351.

pensée juive et à la réflexion théologique de se développer au sein de cette communauté. En peu de temps, des exilés réussissent à finaliser la rédaction des textes de la tradition juive menacés par la catastrophe de 587 av. J.-C. profitant de l'expérience de ceux qui étaient habitués à vivre à l'étranger depuis l'époque de l'exil assyrien⁴⁶.

Malgré la possibilité de rentrer d'exil à l'époque perse, une partie de la société juive reste à Babylone. Dès lors, la diaspora devient un élément propre à la culture juive. Au cours des époques perse (538-333 av. J.-C.) et hellénistique (333-63 av. J.-C.), les Juifs s'installent dans toutes les grandes villes du bassin méditerranéen et dans la partie méridionale de l'Asie Mineure⁴⁷.

Au V^e siècle av. J.-C., il existe une autre diaspora juive composée principalement de soldats au service de l'Égypte sur l'Île Éléphantine du Nil. Des papyrus y ont été découverts ; ils témoignent d'une expansion importante de la langue et de la culture araméenne au Proche-Orient⁴⁸. En outre, sous la domination romaine, les Juifs constituent un groupe ethnique bénéficiant d'un statut particulier, ce qui favorise d'autant leur expansion⁴⁹. Enfin, un peu avant l'époque du Christ, des communautés actives existent à Rome, à Alexandrie, à Chypre, dans des villes grecques et celles de l'Asie Mineure, à Antioche en Syrie et en dehors de l'empire⁵⁰. Un passage des Actes des Apôtres (2,9-11) mentionne diverses régions d'où les pèlerins étaient venus à Jérusalem. Ainsi, les Juifs se sont dispersés pratiquement dans le monde entier connu d'alors.

Certains penseurs juifs ont avancé que la dispersion était une punition divine à cause des péchés d'Israël. D'autres, tel Philon, la considèrent comme une opportunité à transmettre les valeurs du monde juif au monde gréco-romain⁵¹. De fait, le terme *dispersion* lui-même est porteur de l'espoir puisque, choisi par la Septante pour traduire les termes hébraïques dont le plus courant est *gola* c'est-à-dire *captivité*, il y ajoute une nuance évoquant l'idée de semailles. La Septante souhaite que la captivité et l'exil soient re-

⁴⁶ Voir Mazzinghi L., *Histoire d'Israël*, p. 87-90.

⁴⁷ Cf. Saulnier Ch., *ibid.*, p. 351.

⁴⁸ Voir *La communauté juive d'Éléphantine*, in Noël D., *Au temps des Empires. De l'Exil à Antioches Epiphane (587-175)*, „Cahiers Évangile” 121 (2003) p. 45-46; Villeneuve E., *Etonnants papyrus d'Éléphantine*, „Le Monde de la Bible” 187 (2009) p. 58-59.

⁴⁹ Voir Siegert F., *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, „Cahiers bibliques” 32 (1986) p. 13-14.

⁵⁰ Dheilly J., *Dictionnaire biblique*, Paris, Hazan, 2006, p. 278.

⁵¹ Tassin C., *De la Terre Sainte à la diaspora*, „Transversalités” 119 (2011) p. 34.

gardés comme une tempête qui répand et sème au loin les grains en favorisant de nouvelles plantes c'est-à-dire une nouvelle vie⁵². Par exemple, l'époque de la captivité de Babylone provoque un changement : les *gērîm* préexiliques sont intégrés socialement à Israël tandis qu'en exil, ils sont spontanément attirés par la vie morale et religieuse⁵³.

Dispersé dans le monde entier, Israël incarne pour les autres nations la figure du Serviteur de Dieu – *Ebed YHWH* –, introduite dans le premier chant du Serviteur dans le Deutéro-Isaïe (Is 42,1-9). La Septante témoigne d'une tradition qui voit dans ce Serviteur, non pas un prophète particulier, mais le peuple lui-même. Israël n'est pas invité à porter un enseignement, mais, conduit par Dieu, son histoire devient « lumière pour les nations » qui verront alors le droit se manifester. Le peuple élu est établi « lumière des nations » en raison de l'œuvre que le Seigneur accomplit à son égard⁵⁴.

Rayonnement auprès des nations

L'un des modes de diffusion du judaïsme est le prosélytisme qui est couramment considéré comme un grand succès au sein de la diaspora juive même si la question du prosélytisme est très controversée. Le terme *prosélytisme* apparaît effectivement pour la première fois dans la littérature de la diaspora ; en dehors de son environnement, cette notion est connue dans la littérature grecque. Le terme *prosélyte* devient donc un équivalent du mot hébreu *gēr*, c'est-à-dire étranger, quand le contexte semble évoquer la démarche du païen s'incorporant à la communauté juive. C'est ainsi que la Septante l'entend en lui faisant prendre une signification plus religieuse qu'ethnique et introduit un autre néologisme, *gēiōras*, pour désigner simplement un résident étranger. Néanmoins, ce choix n'est pas toujours cohérent⁵⁵.

La diaspora cherche, par sa fidélité à la Loi au milieu des nations, à attirer des sympathisants et à leur révéler la foi monothéiste comme l'éthique juive⁵⁶. À cause d'une vaste expansion géographique, les modalités d'as-

⁵² Voir *Diaspora in Monloubou L., Du Buit F.M., ibid.*, p. 175.

⁵³ Voir Will E., *Prosélytisme juif : histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 63.

⁵⁴ Cf. Lémonon J.-P., *Le judaïsme avait-il une pensée et une pratique missionnaire au début du I^{er} siècle de notre ère ?*, in Abadie P. et Lémonon J.-P. (dirs.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne, XVIII^e congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999)*, „Lectio Divina” 186, Paris, Cerf, 2001, p. 320.

⁵⁵ Voir Tassin C., *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, „Cahiers Évangile” 55 (1986) p. 67.

⁵⁶ Cf. Tassin C., *ibid.*, p. 33.

similation ne sont pas uniformes ; par exemple, le judaïsme palestinien exige la circoncision et l'application de toute la Loi de manière beaucoup plus impérative que dans la diaspora. Grand nombre de sympathisants demeurent de simples « craignants Dieu », observateurs du sabbat, de certaines normes éthiques juives et de pratiques religieuses, sans être formellement incorporés au peuple de YHWH. Après un certain temps, ils peuvent demander l'intégration totale au peuple élu. Ceux qui la désirent sont circoncis et mettent en application tous les commandements, autrement dit tout « le joug de la Torah »⁵⁷.

Même si le phénomène du prosélytisme accompagnera Israël durant toute son histoire, tantôt de manière manifeste, tantôt de façon implicite, il semble évident qu'il apparaît en Palestine et à la charnière des premiers siècles avant et après le début de l'ère chrétienne. Comme les Juifs habitant en dehors des frontières palestiniennes ont un statut juridique d'étranger, ils sont naturellement plus intéressés par des contacts avec le monde païen que les habitants de leurs pays d'origine. Mireille Hadas-Lebel, spécialiste de l'histoire des Juifs – plus particulièrement du second Temple –, avance qu'il s'agit de l'expansion maximale de la diaspora juive⁵⁸.

Même si les témoignages datant du I^{er} siècle av. J.-C. ne sont pas nombreux, ils suggèrent que de nombreux païens se convertissent au judaïsme et attirent des étrangers prosélytes. Flavius Josèphe nous renseigne sur le succès du prosélytisme juif : « Cependant la multitude aussi est depuis longtemps prise d'un grand zèle pour nos pratiques pieuses, et il n'est pas une cité grecque ni un seul peuple barbare, où ne se soit répandue notre coutume du repos hebdomadaire, et où les jeûnes, l'allumage des lampes et beaucoup de nos lois relatives à la nourriture ne soient observés »⁵⁹. Certes le témoignage de Josèphe Flavius n'est pas suffisant, mais d'autres écrivains romains comme Horace, Cicéron, Juvénal, Sénèque, Tacite éclairent davantage cette problématique. Ils condamnent et ridiculisent les convertis ; néanmoins leurs témoignages si significatifs montrent la vitalité des communautés juives, témoignent d'une influence incontestable et traduisent aussi les rivalités entre Juifs et chrétiens⁶⁰.

⁵⁷ Voir Dion P.-E., *ibid.*, p. 131-132.

⁵⁸ Voir Hadas-Lebel M., *Nouveaux rivages pour les diasporas juives*, „Le Monde de la Bible” 188 (2009) p. 34.

⁵⁹ Flavius J., *Contre Apion*. Texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 108.

⁶⁰ Cf. Hadas-Lebel M., *op.cit.*, p. 35.

Dans la mission de rayonnement de la diaspora d'Alexandrie, la littérature judéo-hellénistique devient un moyen important, dont la base est la traduction et l'adaptation de la Bible en grec. Tout en étant destinée aux Juifs, la traduction de la Septante sert e aussi aux païens⁶¹.

Le prosélytisme conduit à des conversions au judaïsme et les témoignages ne manquent pas. Par exemple, lors de l'essor du royaume hasmonéen (fin du II^e siècle av. J.-C.), une conversion bien particulière menée de force par l'armée a lieu : Jean Hyrcan exige la circoncision et la conversion de ses voisins méridionaux, les Édomites après avoir conquis leur territoire⁶².

Puis, vers l'an 50 ap. J.-C, il est question d'une conversion de la famille royale d'Adiabène, royaume enclavé dans l'empire parthe. C'est là un cas particulier qui fait preuve du succès de la mission du judaïsme palestinien, en montrant aussi les différences entre la diaspora et la Palestine.

Autre exemple, celui d'Izatzès qui, converti par Ananias, un juif de la diaspora, cultive les coutumes rituelles des Juifs, sans être circoncis. Un autre maître palestinien, Eléazar, lui conseille de suivre toutes les autres règles du culte, en lui recommandant de se faire circoncire. Izatzès suit ces conseils et devient un prosélyte par excellence⁶³.

Le prosélytisme actif et les conversions conduisent à l'intégration fréquente de païens au peuple juif puisque la population juive est d'environ 8 millions de Juifs à l'époque de la destruction du Temple en 70 ap. J.-C.⁶⁴, à savoir au moins 10 % de la population de l'empire romain⁶⁵. Combien même la Bible ne mentionne pas cette réalité, l'archéologie nous la révèle par la dimension des catacombes juives et par les nombreuses inscriptions retrouvées qui ornaient de nombreuses synagogues dans l'empire romain puis en Asie Mineure. Cette présence juive sera d'autre part confirmée plus tard par la mission de l'Apôtre Paul⁶⁶.

Les paroles du Christ devaient confirmer que les Juifs tenaient énormément aux convertis et à l'activité missionnaire : „ Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui acquittez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, après avoir négligé les points les plus graves de la Loi, la justice,

⁶¹ Cf. Tassin C., *ibid.*, p. 32.

⁶² Lémonon J.-P., *op. cit.*, p. 304.

⁶³ Voir Hadas-Lebel M., *op.cit.*, p. 36 ; cf. Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 310-311.

⁶⁴ Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 303.

⁶⁵ Hadas-Lebel M., *op.cit.*, p. 34.

⁶⁶ *Ibid.* p. 34.

la miséricorde et la bonne foi ; c'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans négliger cela » (Mt 23,15).

Cependant, selon Jean-Pierre Lémonon, la critique du Jésus matthéen ne porte pas sur l'activité des pharisiens mais sur le résultat produit, c'est-à-dire faire d'un prosélyte un fils de la géhenne pire que les pharisiens. Eux-mêmes sont incapables d'atteindre la vraie justice et par là ils sont incapables de réaliser ce qu'ils prêchent. Dans ces paroles, Jésus dénoncerait ainsi les maîtres pharisiens qui empêchent les païens de le reconnaître comme le Messie d'Israël. Il leur reprocherait de convertir les païens à un judaïsme sans messie⁶⁷.

Jadis, il était assez généralement admis que, de par sa doctrine même, le judaïsme, religion universaliste animé d'un vigoureux esprit missionnaire, avait exercé un prosélytisme actif notamment dans les premiers siècles du christianisme jusqu'au moment où il s'est complètement replié sur lui-même par suite de la victoire du christianisme devenu religion d'Etat,⁶⁸. Aujourd'hui, la question de la mission juive au I^{er} siècle ap. J.-C. est reprise à frais nouveaux⁶⁹ car certains refusent toute idée de mission aux alentours de l'ère chrétienne⁷⁰ et avancent deux raisons plus simples pour expliquer l'agrandissement de la diaspora à savoir une émigration continue et une forte natalité⁷¹. Les partisans du judaïsme comme religion missionnaire reconnaissent que les preuves d'envoi de missionnaires manquent : aucun nom de Juif voué par une institution à répandre sa foi auprès des païens n'a jusqu'à présent été trouvé ; il n'est pas non plus question de mission sur le modèle paulinien⁷².

Il est incontestable que les mœurs et la foi des Juifs attirent des étrangers qui deviennent à leur tour des prosélytes et contribuent à la diffusion de la religion juive. Le judaïsme est bien connu et influence la société au I^{er} siècle ap. J.-C., cette influence étant le fruit d'un rayonnement et non pas d'une mission organisée⁷³.

⁶⁷ Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 324.

⁶⁸ Voir *Prosélytisme juif*, in Encyclopaedia Universalis, Tome 20 : Thesaurus. Index. Planning. Zyriane, France, Paris, 1968, p. 1576.

⁶⁹ Voir Will E., *op.cit.*, p. 51-80; Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 299-329.

⁷⁰ Telle est l'opinion par exemple de Will E., *op.cit.*, p. 80.

⁷¹ Cette même opinion, voir chez Tassin C., *ibid.*, p. 28, et chez Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 302-305.

⁷² Voir Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 300.

⁷³ Cf. Lémonon J.-P., *op.cit.*, p. 307.

Conclusion

Le livre de Jonas envisage le cas d'une mission prophétique ayant les païens pour bénéficiaires. Israël tend finalement à devenir un peuple missionnaire⁷⁴. Exprimée dans le texte, l'idée missionnaire privée d'éléments du nationalisme juif est entièrement sans intérêt. Compatir aux hommes indépendamment de leur origine fonde les bases de cette idée. Cette compassion résulte de la miséricorde du Dieu unique, YHWH. Cette faculté divine ne connaît pas de limites et peut sauver tant un Juif qu'un païen, à condition que l'un et l'autre désirent de tout leur cœur être sauvés.

Le livre de Jonas contribue au développement de l'idée missionnaire par son universalisme. À travers la mission d'Israël selon la perspective du livre de Jonas et la référence de Jésus au signe de Jonas (Mt 12,38-41 ; 16,1-4 ; Lc 11,29-32 ; Mc 8,11-12), l'évolution de l'idée missionnaire est symboliquement visible. Jésus en parle chaque fois dans le contexte d'une demande de signes faite par les scribes et les pharisiens ou par « cette génération » (Lc 11,29). Jésus met aussi en contraste la conversion des habitants de Ninive et leur incrédulité juive. L'annonce de la parole de Dieu est en fait le seul signe. Quand Jésus parle des trois jours de Jonas dans le ventre du poisson, il renvoie à son abaissement, sa mort, son ensevelissement dans le tombeau et sa résurrection. Quand le Ressuscité envoie ses disciples : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19), ce signe pascal, signe de Jonas est au cœur de l'annonce des apôtres dès les premiers jours (cf. Ac 2,14-36).

Dans l'histoire de Jonas, l'épisode du poisson est nécessaire. Il fallait que le prophète soit avalé par le poisson pour qu'il puisse accepter l'appel à la mission que lui adresse Dieu, qu'il soit transporté par ce même poisson jusqu'à Ninive et que les Ninivites puissent entendre le message et se convertir. De même, il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté, qu'il soit tué et qu'il ressuscite après trois jours (cf. Mc 8,31), afin que la mission passe d'un simple rayonnement d'Israël auprès des nations à l'annonce des apôtres jusqu'aux extrémités du monde (cf. Ac 1,8). La mission d'Israël auprès des nations est liée à son identité. Cependant la réalisation du mandat missionnaire par excellence est réservée aux temps mes-

⁷⁴ Pierron J., Grelot P., *Mission*, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Paris, Cerf, 1971³, p. 774.

sianiques. Des événements douloureux, tels que la captivité, l'exil et la dispersion ont préparé la mission auprès des nations. L'Apôtre Paul s'adresse en priorité aux Juifs des diaspora. Les Juifs de la diaspora sont plus susceptibles d'accepter l'Évangile que leurs frères de Palestine. C'est à partir d'eux que le jeune christianisme part de Jérusalem à la conquête du monde, après la catastrophe de 70 ap. J.-C.

Abstract

L'histoire du prophète désobéissant montre le caractère de l'élection. Un élu peut se réjouir de la bénédiction du Seigneur à condition qu'il lui obéisse, qu'il se rende vers d'autres ; son élection l'envoie vers l'univers. L'histoire d'Israël et le livre de Jonas montrent que le peuple élu allait vers les nations presque malgré lui. Le peuple élu n'a pas été missionnaire dans le sens d'une mission organisée. Israël est missionnaire par rayonnement au milieu des nations. Le livre de Jonas inspire l'universalisme du salut dont le fruit est abondant à l'époque perse, hellénistique et romaine, en particulier dans l'environnement de la diaspora.

L'histoire de Jonas avalé par le grand poisson énonce aussi l'activité missionnaire qui ne peut se réaliser qu'aux temps messianiques, quand Israël et les nations vivront avec YHWH par l'alliance qui advient en Israël au milieu des nations. Dès la Pentecôte, au milieu des prosélytes venus des extrémités du monde, la mission se réalise par l'annonce du message au cœur duquel se trouve le signe de Jonas : Jésus a souffert, il est mort sur la croix, il a été enseveli dans le tombeau et Dieu l'a ressuscité après trois jours (cf. Ac 2,22-36).

Mots-clés: *Livre de Jonas, mission d'Israël, Israël et les nations, universalisme du salut.*

Księga Jonasza w rozwoju idei misyjnej

Streszczenie

Historia nieposłusznego proroka ukazuje posłannictwo wybrania. Wybraniec o tyle cieszy się błogosławieństwem JHWH, o ile jest posłuszny złeconej misji, o ile idzie do innych narodów; jego wybranie posyła go do świata. Historia Izraela i Księga Jonasza pokazują, że naród wybrany reali-

zował swoje posłannictwo wobec narodów niechętnie, nawet wbrew sobie. Naród wybrany nigdy nie był misjonarzem w sensie zorganizowanej misji. Izrael jest zaś misjonarzem z powodu promieniowania na narody, będąc światłem dla nich. Księga Jonasza inspiruje uniwersalizm zbawienia, który to uniwersalizm przynosi owoc obfity w czasach perskich, hellenistycznych i rzymskich, zwłaszcza w środowisku diaspor.

Historia Jonasza połkniętego przez wielką rybę inspiruje działalność misyjną, która jednak może się realizować w pełni w czasach mesjańskich. Wtedy to Izrael i narody będą żyć z JHWH dzięki przymierzu, które przychodzi przez Izrael do narodów. Od Pięćdziesiątnicy, wśród prozelitów przybyłych z krańców świata misja jest realizowana przez głoszenie orędzia, w którego sercu jest znak Jonasza : Jezus cierpiał, umarł na krzyżu, został pogrzebany i Bóg wskrzesił go z martwych po trzech dniach (por. Dz 2,22-36).

Słowa kluczowe: *Księga Jonasza, misja Izraela, Izraela i narodów, uniwersalizm zbawienia.*

The book of Jonas in the development of the missionary idea

Summary

The story of the disobedient prophet shows the mission of choice. The chosen one enjoys the blessing of YHWH as long as he is obedient to the assigned mission, as long as he goes to other nations ; his election sends him to the world. The history of Israel and the Book of Jonah show that the chosen nation has carried out its mission to the nations reluctantly, even against itself. The chosen nation has never been a missionary in the sense of an organized mission. Israel, on the other hand, is a missionary because of the way it radiates to the nations, being a light to them. The Book of Jonah inspires the universalism of salvation, which has borne much fruit in Persian, Hellenistic and Roman times, especially in the diaspora.

The story of Jonah swallowed by a great fish inspires missionary activity, which, however, can be fully realized in the messianic times. Then Israel and the nations will live with YHWH through the covenant that comes through Israel to the nations. From Pentecost, among the proselytes coming from the ends of the world, the mission is realized by proclaiming the

message, in whose heart is the sign of Jonah : Jesus suffered, died on the cross, was buried and God raised him from the dead after three days (cf. Acts 2 :22-36).

Keywords: *The Book of Jonah, the mission of Israel, Israel and the nations, the universalism of salvation.*

Bibliographie:

Beauchamp P., Grassignoux P., Cinquante portraits bibliques, Paris, Seuil, 2000.

Beauchamp P., L'un et l'autre Testament. Tome 1. Essai de lecture, Paris, Seuil, 1977.

Besson M., Jonas : naître à la relation, „Sens” 307 (2006) p. 203-218.

Ceresko A.R., Jonah, in Brown R.E. et al. (dirs.), *The New Jerome biblical commentary*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1990, p. 580-584.

Desclés J.-P., Guilbert G., Jonas ou la volonté de dialoguer. Première partie, „Sémiotique et Bible” 126 (2007) p. 34-63.

Desclés J.-P., Guilbert G., Jonas ou la volonté de dialoguer. Deuxième partie, „Sémiotique et Bible” 127 (2007) p. 40-67.

Dheilly J., *Dictionnaire biblique*, Paris, Hazan, 2006.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), responsables scientifiques : Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipinski et al., Turnhout, Brepols 2002.

Dion P.-E., Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes, „Lectio Divina” 83, Paris, Cerf, 1975.

Duval D., Jonas et le jugement, in Bons E. (dir.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Paris, Cerf, 2004, p. 207-224.

Encyclopaedia Universalis, Tome 20: Thesaurus. Index. Planning. Zyriane, France, Paris, 1968.

Eynikel E., Les païens peuvent-ils participer au culte de YHWH? Des questions et des réponses dans le livre de Jonas, in Bons E., Legrand T. (dirs.), *Le monothéisme biblique : évolution, contextes et perspectives*, Paris, Cerf, 2011, p. 109-128.

Feuillet A., *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*,

Paris, Gabalda, 1975.

Flavius J., *Contre Apion*, Texte établi et annoté par Théodore Reinach et traduit par Léon Blum, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Gardon T., *Ces crises qui nous font naître Jonas*, Mefisbosheth, Élie et les filles de Tselofhad, Genève, Labor et Fides, 2009.

Hadas-Lebel M., Nouveaux rivages pour les diasporas juives, „Le Monde de la Bible” 188 (2009) p. 32-36.

Lacocque A., Lacocque P.-E., *Le complexe de Jonas: une étude psycho-religieuse du prophète*, Paris, Cerf, 1989.

Lémonon J.-P., Le judaïsme avait-il une pensée et une pratique missionnaire au début du Ier siècle de notre ère ?, in Abadie P. et Lémonon J.-P. (dirs.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, XVIIIe congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999), „Lectio Divina” 186, Paris, Cerf, 2001, p. 299-329.

Lichtert C., *Traversée du récit de Jonas*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2003.

Macchi J.-D., L'identité du judaïsme en diaspora selon la Bible hébraïque, in Villemin L. (dir.), *La Bible entre culture et foi*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 157-176.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible (Abbaye de Maredsous), responsables scientifiques : Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob, Édouard Lipinski et al., Turnhout, Brepols, 2002.

Maillot A., *Jonas ou le sourire de Dieu*, Paris, Lethielleux, 1997.

Mazzinghi L., *Histoire d'Israël : des origines à la période romaine*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2007.

Monloubou L., Du Buit F.M., *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984.

Mora V., *Le signe de Jonas*, Paris, Cerf, 1983.

Noël D., Au temps des Empires. De l'Exil à Antiochès Epiphane (587-175), „Cahiers Évangile” 121 (2003).

Pelletier A.-N., *Lectures bibliques : aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan-Cerf, 2001.

Perrin L., *Lecture du livre de Jonas*, „Sémiotique et Bible” 122 (2006), p. 27-38.

Poucouta P., *La mission à tous vents. Le livre de Jonas*, Kinshasa, Éditions L'Épiphanie, 1997.

Rad G. von, *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, traduit en français par André Goy, Genève, Labor et Fides, 1967.

Reynier Ch., *Tempêtes : quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, Paris, Cerf, 2011.

Siegert F., *La naissance de l'identité juive dans le monde antique*, „Cahiers bibliques” 32 (1986) p. 4-39.

Sonnet J-P., *Jonas est-il parmi les prophètes? Une réécriture narrative sur les attributs divins*, in Clivaz C. (dir.), *Écritures et réécritures : la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010, Leuven, 2012, p. 137-156.

Tassin C., *De la Terre Sainte à la diaspora*, „Transversalités” 119 (2011) p. 25-34.

Tassin C., *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, „Cahiers Évangile” 55 (1986).

Villeneuve E., *Etonnants papyrus d'Éléphantine*, „Le Monde de la Bible” 187 (2009) p. 58-59.

Vischer W., *L'Évangile selon saint Jonas*, „Études Théologiques et Religieuses” 50 (1975) p. 161-173.

Vocabulaire de Théologie Biblique, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre GreLOT, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Paris, Cerf, 1971³.

Westermann C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2002.

Will E., *Prosélytisme juif : histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Wilt T.L., *Pigeon : une traduction de Yônâh*, „Sycomore” 13 (2003) p. 5-17.

SOKRATES I NOWA APOLOGIA

Treść: Wstęp; Geneza apologii; Proces Sokratesa; Współczesne recepcje Sokratesa; Zakończenie.

Wstęp

Apologia narodziła się w antycznej Grecji, tam bowiem po raz pierwszy pojawiło się to określenie, przyjmując konotacje prawnofilozoficzne, a następnie zostało przyswojone i zaadoptowane przez chrześcijaństwo¹. Apologijna swoistość starożytnych Greków fascynuje myślicieli tak różnych jak Leo Strauss (zm. 1973)², Eric Voegelin (zm. 1985)³, Leszek Kołakowski (zm. 2009)⁴, Charles H. Kahn (ur. 1928)⁵, Ryszard Legutko (ur. 1949)⁶, Dariusz Karłowicz (ur. 1964)⁷ czy też Piotr Nowak (ur. 1966)⁸. Postać Sokratesa także we współczesnych badaniach nad apologią, które prowadzą teologowie fundamentalni, staje się nieodzowna⁹. Sięgając do osoby ateńskiego męża, widzą w nim prekursora tego rodzaju retoryki i pierwszego apologetę prawdy. Słusznie więc apologia Sokratesa staje się oryginalnym mo-

Ks. prof. UKSW dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej WT UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

¹ W tekście wykorzystuję fragmenty mojej książki „Renesans apologii” opublikowanej nakładem Płockiego Instytutu Wydawniczego w roku 2016.

² L. Strauss, Sokrates i Arystofanes, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.

³ E. Voegelin, Platon, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

⁴ L. Kołakowski, O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie, Kraków 2008, s. 7-13.

⁵ Ch.H. Kahn, Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.

⁶ R. Legutko, Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego, Poznań 2013.

⁷ D. Karłowicz, Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa, Warszawa 2007².

⁸ P. Nowak, Umieram, więc jestem, Warszawa 2016.

⁹ Zob. H. Seweryniak, Apologia i dziennikarstwo, Warszawa 2018, s. 23-29.

delem obrony, którą John Henry Newman (zm. 1890) w przyszłości określił jako *apologia pro vita sua*. Dostrzegając ścisły związek, istniejący między osobą ateńskiego mędrca a nową apologią, rzeczą konieczną staje się zbadanie jej genezy oraz ukazanie wizerunku starożytnego filozofa obecnego w platońskim dziele „Obrona Sokratesa”, a także przyjrzenie się wybranym, współczesnym recepcjom myśli Ateńczyka. Taka perspektywa wydaje się niezbędna, jeśli chcemy zrozumieć fenomen współczesnej apologii i jej starożytne korzenie.

Geneza apologii

W antycznej Grecji apologia była zrazu jedynie sądową mową obronną, z czasem zaś stała się wypowiedzią literacką, samodzielnym gatunkiem, w którym broniono osób czy poglądów i uzasadniano, przywołując argumenty i racje, wiarygodność danych przekonań. Narodziny tej formy obrony dokonały się właśnie w Grecji, która uchodzi za kolebkę myśli spekulatywnej. E. Voegelin początki intelektualnej refleksji uzasadnia w następujący sposób. „Hellada, wyjaśnia myśliciel, przekroczyła ramy miasta-państwa nie za sprawą imperialnego zjednoczenia i rozwoju politycznego summo-deizmu (związanego z tym samym typem symbolicznym, co mit pojedynczych miast-państw – jak to się stało w cywilizacji mezopotamskiej), lecz dzięki wysiłkom jednostek, które odkryły porządek ludzkiej *psyche* poza porządkiem polis i wyraziły to w formie symbolicznej, nazwanej przez nie mianem filozofii. Zatem filozofia była czymś więcej niż tylko intelektualnym przedsięwzięciem, w którym przodowali pojedynczy Grecy; była także formą symboliczną, która wyrażała określone doświadczenia porządku w opozycji do polis. Napięcie między Helladą poetów i filozofów a polis, której się sprzeciwiali, było prawdziwą formą cywilizacji helleńskiej”¹⁰.

I właśnie ten ścisły związek, sprzężona zależność między społeczeństwem, przyjmującym formę miasta-państwa (polis) a jednostką (filozof, poeta), wpłynął decydująco na helleński rozwój. „W pokoleniu Heraklita i Parmenidesa, dodaje E. Voegelin, możliwości tego przedsięwzięcia zostały jednak w pełni zaktualizowane, a być może nawet wyczerpane. Mit – *terminus a quo* ruchu ku transcendencji – rozpadł się w wyniku odkrycia duszy i jej władz, natomiast *terminus ad quem* w postaci ludu, który mógłby wieść żywot zgodny z odkryciami filozofów mistycznych, nie został jeszcze od-

¹⁰ E. Voegelin, Świat polis, przekład M.J. Czarniecki, Warszawa 2013, s. 310.

kryty. Autorytatywne «Otóż Ja wam mówię...» wymagało społecznej odpowiedzi, jeśli nie miało zaniknąć, powtarzane sporadycznie przez samotne jednostki. Rozważania Heraklita na temat «śpiących za życia» rzucają ponure światło na społeczny impas tego wspaniałego przedsięwzięcia. Aby wspomniane napięcie rzeczywiście mogło stać się formą cywilizacji, musiało polegać na czymś więcej niż tylko na drażnieniu polis przez osobliwe jednostki. Do ukształtowania społeczeństwa czujnie reagującego na głębię duszy, na nowe człowieczeństwo odkryte przez filozofów w miłości *sophón* konieczne było coś na kształt Wielkiego Przebudzenia. Wielkie Przebudzenie z piątego wieku przed Chrystusem stanowiło istotne osiągnięcie ludu ateńskiego, mającego doniosłe, do dziś trwające skutki dla historii ludzkości. Bez paradygmatycznej egzystencji Aten z czasów bitwy pod Maratonem nie mogłaby bowiem zaistnieć duchowa i intelektualna substancja wspólnoty, na której wyrosła filozofia polityczna Platona i Arystotelesa. Tylko dzięki historycznie istniejącemu wzorcowi takiego społeczeństwa mogła się rozwinąć – w przekonującej postaci – filozofia porządku społeczeństwa ludzi dojrzałych”¹¹. Niemiecki myśliciel dynamikę przemian Aten V wieku przed Chrystusem dostrzega w trzech wymiarach życia. Najpierw charakteryzuje rozwój tragedii, następnie zajmuje się sofistami, ich poglądami i edukacją, w końcu analizuje historyczną refleksję nad władzą.

Z perspektywy naszych badań szczególnie cenne są uwagi E. Voegeli na dotyczące nauki. Amerykański filozof zauważa, że Ateny tamtego czasu były Mekką zarówno dla wszystkich poszukujących wiedzy, jak i dla mędrców ze świata. Osoby takie „gościły w domach polityków i przywódców społecznych, nieraz na dłuższy czas, aby poprzez indywidualne nauczanie bądź też publiczne wykłady udzielać własnej mądrości – tym, których było na to stać, za wysoką opłatą, a mniej zamożnym słuchaczom po niższych cenach”¹². To, co wówczas działo się w Atenach, doskonale charakteryzuje w „Polityce” Arystoteles (zm. 322 przed Chr.). Ateńczycy bowiem, zauważa Stagiryta, „przy wrastającym dobrobycie uzyskali więcej czasu na spoczynek i rozwinęli w duszy więcej pędu do cnoty, a poczucie dokonanych czynów już i przedtem, ale zwłaszcza po wojnach perskich, dumą napełniło ich duszę, rzucili się do wszelkich nauk, wcale nie przebieając, lecz [co raz to nowe] wyszukując”¹³. Początkowo zadanie edukacyjne spełniali sofiści, czyli wędrowni nauczyciele, którzy, aby pozyskać uczniów i dochody,

¹¹ Tamże, s. 415-416.

¹² Tamże, s. 450.

¹³ Arystoteles, Polityka, VIII,1341a6, przekład L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 223.

musieli wychodzić naprzeciw zapotrzebowaniom słuchaczy. Demokracja ateńska stawiała bowiem wymagania, którym oni właśnie mieli sprostać. „Opanowanie typowych zagrywek i argumentów w debacie publicznej, zasób gruntownej wiedzy dotyczącej spraw polis – zarówno w stosunkach wewnętrznych, jak i na poziomie całego imperium, dowcip pod ręką, dobra, wyćwiczona pamięć, zdyscyplinowany intelekt gotów wychwycić istotę sprawy, wytrenowana zdolność doboru argumentów na poczekaniu, przygotowany zestaw anegdot, paradygmaty i powiedzenia wzięte z dzieł poetów dla zilustrowania danej kwestii, ogólna doskonałość oratorska, zręczne prowadzenie dyskusji, tak aby mniej lub bardziej elegancko wpędzić oponenta w konfuzję, rozległa wiedza psychologiczna w postępowaniu z ludźmi, należyta prezentacja i aparycja, naturalny, choć wypracowany wdzięk w rozmowie – wszystko to było potrzebne do odniesienia sukcesu w rywalizacji o polis. Każdy, który potrafił ćwiczyć umysł do podejmowania ważnych decyzji i narzucania ich innym w realiach tej nowej formy polityki – w debacie, przemowie, sporze i przekonywaniu – był tu mile widziany”¹⁴.

Z czasem jednak w osobach Sokratesa (zm. 399 przed Chr.) i Platona (zm. 347 przed Chr.) uformowała się opozycja, która doprowadziła do usunięcia sofistów, czyli „obcych” nauczycieli. Pozostały jednak ich osiągnięcia, które trudno było odrzucić. „Na ile możemy wnioskować z zachowanych źródeł, podpowiada E. Voegelin, sofisci w gruncie rzeczy uporządkowali obszary wiedzy, które mogły służyć dobrze wykształconemu człowiekowi w wytwornym, pełnym ambicji społeczeństwie. Stworzyli coś na kształt programu edukacji liberalnej; ich wysiłki w tym względzie wytrzymały próbę czasu, ponieważ ich uporządkowanie przedmiotu nauczania przetrwało wieki w postaci podziału na *quadrivium* i *trivium*. *Quadrivium* arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii przyjęto w tamtym czasie z pewnymi obawami, ponieważ powątpiewano, czy znajomość matematyki może mieć jakąś wartość dla młodego dżentelmena, który chciał stać się przywódcą politycznym. Jednak w *Państwie* Platona oraz w praktyce Akademii matematyka, a szczególnie geometria, zajmuje już mocną pozycję na początku programu, nie tylko jako ogólne narzędzie intelektualnego treningu, lecz także jako dogodna metoda odzwyczajania studentów od fascynacji konkretnymi faktami i uświadomienia im znaczenia struktur formalnych, a ostatecznie – idei. Co do praktycznej wartości *trivium* gramatyki,

¹⁴ E. Voegelin, Świat polis, s. 453-454.

retoryki i dialektyki nie było nigdy wątpliwości. Opanowanie formy języka, mowy oraz myśli w każdych okolicznościach było rzeczą konieczną”¹⁵.

Aktywność sofistów nie tylko dotyczyła *quadrivium* i *trivium*, ale w związku z funkcjonowaniem w strukturach demokracji stworzyli oni obok już istniejących zupełnie nową dyscyplinę, określaną jako *technē politike*, czyli sztuka polityki. Chodziło w niej o nowy sposób wychowania człowieka, polegający na systematycznym wdrażaniu go od najmłodszych lat w tradycje jego wspólnoty, wzorce i obyczaje. Zwieńczeniem całego procesu było przekazanie wiedzy na temat samej polis, szczególnie jej prawa ucieleśniającego ostateczne zasady, warunkujące sposób funkcjonowanie wspólnoty. „W tym punkcie, zauważa E. Voegelin, lepiej widoczna staje się chyba zasadnicza różnica między starą edukacją arystokratyczną a nową, demokratyczną. Odwołanie do autorytetu, stanowiące element edukacji, nie polega już na nawiązaniu do czynów szacownych przodków i bohaterów ani do paradygmatycznej *aristei* czy parenetycznych fragmentów epiiki; prędkiej kieruje nas ku prawom polis jako ostatecznie obowiązującego standardu postępowania, zwłaszcza jeśli idzie o problematykę dowodzenia i posłuszeństwa. Nowa edukacja została ograniczona horyzontem miastopństwa; jej celem było kształtowanie odpowiedzialnego i dobrze prosperującego obywatela”¹⁶.

Dziedzictwo sofistów to szeroki i gruntowny spis problemów, które powracają u filozofów tej miary co Platon i Arystoteles, ale już w ujęciu o wyższym stopniu teoretyczności. Następcom „obcych” nauczycieli nie udaje się całkowicie odciąć od tej tradycji. Wybrzmiewa ona w ich dziełach i dlatego staje się dzisiaj możliwa jej rekonstrukcja¹⁷.

Proces Sokratesa

Platon na własne oczy mógł się przekonać, jak funkcjonuje antyczne państwo. Przygotowany do kariery ateńskiego polityka, wybiera prawdziwą filozofię, która pozwala człowiekowi zrozumieć, co jest sprawiedliwe w polis oraz w życiu jednostki¹⁸. Momentem przełomowym dla młodego myśliciela okazuje się kryzys (ok. 390 roku przed Chr.), który wywołały

¹⁵ Tamże, s. 454-455.

¹⁶ Tamże, s. 455-456. Na temat powstania greckiego porządku politycznego zob. Ch. Meier, Powstanie polityczności u Greków, przekład M.A. Cichocki, Warszawa 2012.

¹⁷ Zob. E. Voegelin, Świat polis, s. 458-539.

¹⁸ Zob. tenże, Platon, s. 20.

najprawdopodobniej ataki Polikratesa na Sokratesa. Dialog „Gorgias” jest tego świadectwem. W kolejnych latach Platon przekonał się, że próba ustanowienia sprawiedliwego porządku w Atenach może być, jeśli nie niemożliwa, to niemal niewykonalna. Ta obserwacja jednak nie doprowadziła go do rezygnacji. Postanowił bowiem „odbudować porządek cywilizacji helleńskiej, czerpiąc z zasobów własnego umiłowania mądrości, wzmocnionego paradygmatem życia i śmierci męża najsprawiedliwszego – Sokratesa”¹⁹. E. Voegelin podkreśla, że to jest najciekawszy wątek myśli filozofa, czyli „sprzeciw wobec nieporządku panującego w otaczającym go społeczeństwie”²⁰ oraz próba „przywrócenia, poprzez umiłowanie mądrości, porządku cywilizacji helleńskiej”²¹. Kluczem do myśli Platona pozostaje osoba Sokratesa. Poznajemy ją głównie z dzieła zatytułowanego „Obrona (apologia) Sokratesa”²². Niemniej jednak osoba mistrza stale jest obecna w twórczości Platona do tego stopnia, że staje się maską samego filozofa²³.

Chociaż wciąż trwają dyskusje na temat genezy tego dzieła Platona²⁴, można przyjąć, że inspiracją do napisania utworu było skazanie w roku 399 Sokratesa na karę śmierci²⁵. Diogenes Laertios przechował w swoim dziele oświadczenie złożone przez oskarżyciela Meletosa. Brzmiało ono tak: „Sokrates jest winny nieuznawania bogów uznawanych przez polis oraz wprowadzania nowych bóstw [*daimonia*]; jest także winny psucia młodzieży. Kara śmierci” (II, 40)²⁶. Charakteryzując sam utwór, należy podkreślić, że Sokrates, wykonując swoje zadanie, czyli broniąc się, posłuszny jest bogu. Ma świadomość bowiem, że jego mądrość nie pochodzi jedynie z intelektu, przysłała do niego z Delf. Dlatego góruje nad rozmówcami, widząc w ich wysiłkach jedynie chęć dorównania mu, co jest przejawem pychy. „Próbuje, podkreśla E. Voegelin, wstrząsnąć poszczególnymi Ateńczykami, przede wszystkim najbardziej pysznymi, aby przywołać ich z powrotem do prawdziwego porządku. Sokrates jest dla polis darem boga, ateńskim gzem,

¹⁹ Tamże, s. 21.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Zob. Platon, Obrona Sokratesa, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007.

²³ Zob. P. Friedländer, Plato, New York 1959, t. I, s. 126. Więcej na temat Sokratesa i jego dziejów zob. M.L. McPherran, Religia Sokratesa, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.

²⁴ Zob. R. Legutko, Sokrates i jego obrona, w: Platon, Obrona Sokratesa, s. 7-19.

²⁵ Zob. C. Wodziński, Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa, Gdańsk 2008; J. Grzybowski, Uciec z krainy zapomnienia, Warszawa 2016, s. 17-47.

²⁶ Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, przekład zbiorowy, Warszawa 1982², s. 99.

który ma pobudzić Ateny do życia. Odwołując się do heraklitowej frazy, Sokrates napomina swoich sędziów, aby nie wpadli w irytację jak człowiek nagle przebudzony ze snu; muszą go oszczędzić, ponieważ niełatwo znajdą jego następcę, który będzie ich pobudzał, przekonywał i napominał. Człowiek, który stoi przed nimi oskarżony o bezbożność – mówi Sokrates – jest prawdziwym sługą boskiego porządku, posłanym przez delfickiego boga dla zbawienia bezbożnych oskarżycieli”²⁷.

Jak przebiega cała rozprawa? „W mowach obrończych, zdaniem niemieckiego filozofa, dzieją się jednocześnie trzy rzeczy: proces Sokratesa zakończony skazaniem go, proces Aten zakończony odrzuceniem zbawcy oraz oddzielenie Sokratesa od polis zakończone jego śmiercią w samotności”²⁸.

Pierwsza mowa jest właściwą obroną Sokratesa. Dowodzi on bowiem, że oskarżenie go o bezbożność jest bezpodstawne, „nie może być on bowiem bezbożnikiem, skoro próbuje zreformować polis zgodnie z nakazem boga z Delf”²⁹. Filozof próbuje także wytłumaczyć sędziom, co wewnętrzny głos *daimonion* mówi mu³⁰. Nie zachęcał go do ubiegania się o urząd w celu uratowania społeczeństwa, ale doradzał, aby nadal prowadził badania nad mądrością innych. Niemniej jednak, filozof dokładnie widział problem Aten, który polegał na rozdzieleniu władzy i ducha. Przy czym to właśnie brak reform konstytucyjnych, a przy tym równoczesne zepsucie rządzących prowadziły do upadku polis. „Sokrates, stwierdza E. Voegelin, przemawiając jako przedstawiciel boskiej mocy Hellady, podkreśla ironię faktu, iż to właśnie on – jedyny Ateńczyk, który wierzy w bogów do tego stopnia, że wypełnia ich nakazy i naraża tym swoje życie – został oskarżony o bezbożność, i to przez tych samych ludzi, których brak wiary w rzeczy boskie stanowi przyczynę zepsucia”³¹. Słowa Sokratesa nie wywołały powszechnie-

²⁷ E. Voegelin, Platon, s. 24-25.

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ Tamże.

³⁰ „Sokratejski *daimonion*, wyjaśnia M.L. McPherran, jest wewnętrznym głosem, znakiem ostrzegawczym oraz głosem ukazującym się w horyzoncie świadomości za sprawą bóstwa, bóstw lub boskiego *daimona*. Przed Sokratesem *daimonion* pojawiał się nielicznym lub wręcz nikomu, natomiast Sokratesowi towarzyszył od dziecka. Ingerencje tego głosu w sprawy filozofa – zarówno istotne, jak i drobne – są dobrze znane. Zazwyczaj (albo zawsze) przyjmuje się, że *daimonion* działa w ten sposób, że daje Sokratesowi znak, który – bez uprzednich przygotowań – ostrzega filozofa, by nie podejmował on działań, w które właśnie ma zamiar się zaangażować”; tenże, Religia Sokratesa, s. 343-344.

³¹ E. Voegelin, Platon, s. 26.

go entuzjazmu. Jego mowa obronna, o czym świadczy głosowanie, nie była w całości zaakceptowana, a słuchacze, czyli Pięciuset, znajdowali się w sytuacji niezwykle stresującej. Ostatecznie sąd podzielił się niemal równo, bowiem 281 jego członków zagłosowało za winą filozofa. Broniąc się przed oskarżeniami, Sokrates w swojej mowie wyrokuje w sprawie Aten. Ma do tego pełne prawo, bowiem jest postrzegany jako objawienie boga delfickiego i na tym właśnie polega jego misja.

W drugiej mowie z kolei następuje oddzielenie filozofa od polis. Dokonuje się ono według określonej procedury prawnej. Powód musi zaproponować karę, oskarżony zaś, jeśli przyznaje się do winy, winien przedstawić swoją kontrpropozycję. Oczywiście oskarżyciel domaga się kary śmierci. Oznacza to, że duchowy zbawca polis, czyli filozof, zostaje odrzucony, chociaż pozostaje wolny. Pozostając w takim zawieszeniu, Sokrates medytuje nad służbą na rzecz miasta i nad stosowną zapłatą za swoją działalność. Nie uznaje postawionych mu zarzutów, ale posłuszny prawu polis i wierny procedurom, proponuje drobną grzywnę. W konsekwencji sąd skazuje go na śmierć³².

W ostatniej mowie Sokrates zwraca się do sędziów, którzy go skazali. Przypomina im o odpowiedzialności za jego śmierć i o przeznaczeniu, przed którym nie ma ucieczki. Przed tymi, którzy go uniewinnili, odkrywa tajemniczy porządek obrad: skoro w żadnym punkcie procedury *daimonion* go nie ostrzegł, to oznacza, że bogowie zaakceptowali obronę przez filozofa linię obrony³³.

Apologię zamyka wielki temat, który będzie się przewijał przez dzieła Platona. Jest nim sens życia filozofa, jego misja wobec państwa oraz przeznaczenie.

„Obrona Sokratesa” do dzisiaj uchodzi za utwór wyjątkowy i posiada ogromne znaczenie z kilku przynajmniej powodów.

Po pierwsze, jest najwcześniejszym z dzieł Platona i relacjonuje wydarzenia dopiero co dokonane. Stanowi zatem nie tylko reportaż z przeszłości, ale jest już z pewnością interpretacją życia Sokratesa widzianego oczami Platona, a równocześnie ekspozycją idei filozofa, które z czasem ulegną rozwojowi.

Po drugie, co łatwo stwierdzić, czytając antyczny tekst, odpowiedzi oskarżonego mijają się z zarzutami, bowiem nie o to mu chodzi, aby je

³² Zob. tamże, s. 27-28.

³³ Zob. tamże, s. 28.

odeprzeć. Sokrates, podkreśla R. Legutko, „nie chciał dać się wciągnąć w to, co było oczywistym podtekstem procesu: zagrożenie demokracji ze strony zwolenników oligarchii, konflikty między stronnictwami oraz zła pamięć o krótkich, lecz brutalnych rządach Kritiasa i innych. Odzegnał się wyraźnie od nastawienia prooligarchicznego, ale też nie miał ochoty przedstawić się jako zwolennik demokracji. Próbował wytłumaczyć Ateńczykom, że jego działalność nie ma związku z politycznymi sporami i nie da się do nich sprowadzić. Dotyczy czegoś bardziej podstawowego niż konflikty o władzę między zwolennikami różnych ustrojów. Prawdziwym celem mowy było wyjaśnienie współobywatelom sensu swoich działań, a ten polegał na szczególnym sposobie uprawiania filozofii. Filozofowanie takie było kierowaniem uwagi ludzi na problemy dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, po to, by w wyniku refleksji nad nimi oraz nad własnym życiem mogli to życie uczynić lepszym”³⁴. Można zatem wnioskować, że w apologii Platon rozpoczyna prezentację jednego z najważniejszych wątków, a mianowicie dokonuje pierwszej refleksji nad rolą filozofa w życiu publicznym i nad sensem życia filozoficznego.

Po trzecie, apologia Sokratesa była zdecydowanie czymś więcej, niż tylko obroną przed oskarżeniami. Sokrates w mowie procesowej chciał wyjaśnić, jakie znaczenie, sens ma jego działalność. Filozofowi na pewno nie chodziło o prezentację własnej wizji reform Aten czy też wyjaśnienie koncepcji wychowania, które miało go oczyścić z zarzutu bezbożności i demoralizacji młodzieży.

Po czwarte, Sokrates chciał jasno wyartykułować Ateńczykom, że nie może zrezygnować z własnej misji, ponieważ jest ona nienegocjowalna w kategoriach politycznych. Nie chodzi bowiem o korzyści płynące z niej dla polis. Filozofia, a zatem refleksja nad tym, co dobre i sprawiedliwe, oznacza coś o wiele większego. Tutaj, jak zauważa R. Legutko, tkwi podstawowe przesłanie i największe odkrycie Sokratesa. Filozofia bowiem nie zależy „ani od nastrojów w społeczeństwie, ani od przewagi fizycznej czy militarnej, ani od wyroków sądu, ani nawet – jak się okaże w innych dialogach – od woli bogów. Było to dla Sokratesa odkrycie tak niezwykle, że zmieniło całe jego życie. Wyobrażał sobie zapewne, że kto dobrze pojmie, iż źródła mądrości nie podlegają arbitralnej władzy człowieka, ten również musi swoje życie przewartościować”³⁵. Odkrycie okazało się również po-

³⁴ R. Legutko, Sokrates i jego obrona, w: Platon, Obrona Sokratesa, s. 15-16

³⁵ Tamże, s. 18.

nadczasowe. Jego skutki bowiem trwają do dzisiaj. „Refleksja filozoficzna uzyskała status niezależności od wszelkich subiektywnych i społecznych uwarunkowań. Stała się narzędziem, za pomocą którego mogliśmy oceniać siebie i innych, prowadząc spory co do sensu moralnego naszych działań”³⁶.

Po piąte, okazało się, iż refleksja filozoficzna to nie tylko sfera intelektu, ale również moralności. Człowiek bowiem podejmując namysł nad podstawowymi pojęciami, zaczął w oparciu o nie zmieniać swoje życie, podporządkowując się im. „Ta władza czy siła duchowa, którą Sokrates nazywał duszą, nie była więc jedynie sprawnością intelektualną, ale tak naprawdę stanowiła to, co było istotą człowieka, czyli jego moralną podmiotowość. (...). Dzięki trudowi filozoficznemu mogliśmy, według Sokratesa, zobaczyć siebie inaczej: nie w swoich rolach społecznych, nie w przebraniu, jakie dawała nam nasza pozycja czy reputacja, nie w stanie zadowolenia wywołanym przyjemnościami i sukcesami. Mogliśmy zobaczyć siebie takimi, jacy jesteśmy niezależnie od tych wszystkich przebrań. A gdy już ktoś osiągnął taką zdolność patrzenia na siebie, to musiał, zdaniem Sokratesa, dojść do nieodpartego wniosku, iż owa ocena jest jedyną, jaka się naprawdę liczy i że całe swoje życie powinien pokierować w ten sposób, by wypadła ona jak najlepiej”³⁷.

Czy jednak sam rozum i wiara w filozofię wystarczą, aby odkryć prawdę, która nada życiu sens? Przecież nadmierna ufność w intelekt zgubiła już wielu. Chrześcijańskie objawienie podpowiada, iż prawda nie pochodzi z nas, lecz jest darem, światło przychodzi z zewnątrz od Boga. Tego jednak Sokrates wiedzieć jeszcze nie mógł. L. Kołakowski nazywa go najważniejszym architektem kultury europejskiej i to nie ze względu na doktrynę, ale sposób docierania do prawdy³⁸. Ateńczyk pytaniami usiłował zmusić rozmówców do jej poszukiwań. Wierzył jednak, iż sama prawda znajduje się w ludzkim wnętrzu, należy tylko ją wydobyć odpowiednimi sposobami. „Prawda – streszcza myśl Sokratesa L. Kołakowski – jest już w nas – choć najczęściej o tym nie wiemy; przeniesiona jest z poprzedniego naszego wcielenia; nie uczymy się zatem naprawdę, lecz przypominamy sobie zapomnianą wiedzę”³⁹. Dla antycznego filozofa najważniejszy był Rozum. W nim najpierw szukał prawdy. Rozum pozwalał odróżnić dobro od zła.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 19.

³⁸ Zob. L. Kołakowski, O co nas pytają wielcy filozofowie, s. 7.

³⁹ Tamże, s. 10.

Był też jedynym autorytetem i wszystko pozostawało na jego łasce. Dlatego L. Kołakowski zastanawia się, „czy może jest jakaś racja w mniemaniu Sokratesa, iż zło, które czynimy, ma za przyczynę ignorancję naszą; po prostu marny nasz Rozum nie potrafi zła i dobra odróżnić; pomyślny też, czy gdyby tak było, wynikałoby stąd, że jesteśmy po prostu niewinni, cokolwiek czynimy”⁴⁰.

Współczesne recepcje Sokratesa

Postać Sokratesa nieustannie inspiruje⁴¹. Jej ślady odnaleźć możemy zarówno u autorów starożytnych, jak i u współczesnych apologetów. Chrześcijanie, jak zauważa M.L. McPherran, bardzo szybko zaczęli porównywać antycznego filozofa z Chrystusem⁴². Podobieństw dopatrywali się najpierw w historii życia Sokratesa, czyli w niesprawiedliwych zarzutach, procesie, karze pieniężnej, uwięzieniu w celi i samotnej śmierci, ale powiązań szukali również na poziomie idei. Sokrates jawił się jako „protoplasta i prorok Chrystusa”⁴³. Pierwszym, który dostrzegł paralele między tymi postaciami, był św. Justyn Męczennik (*Apologia pierwsza*, V,3-4; *Apologia druga*, X,4-8). Kolejni, to Klemens Aleksandryjski (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I,XIV,63,3; V,XIV,99,3; V,XIX,92,3; *Zachęta do Greków*, VI,71,1 i nn) Orygenes (*Przeciw Celsusowi*, III,66,67; IV,89; VII,56) i Augustyn (*O wierze prawdziwej*, c.39, przyp. 72; II,2; *Wyznania*, I,II; *O zgodności Ewangelistów*, I,12,18).

Z kolei współcześni apologetyci, sięgając do Sokratesa, widzą w nim zarówno wzorzec filozofa polityki i zarazem krytyka oligarchicznego układu, dominującego wśród starożytnych Ateńczyków (R. Legutko⁴⁴), jak i model świadka-męczennika, dokonującego całkowitej konwersji w imię prawdy (D. Karłowicz⁴⁵). Przyjrzyjmy się ich analizom.

R. Legutko podkreśla, że myśl klasyczna posiada „nieskończenie głębo-

⁴⁰ Tamże, s. 13.

⁴¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003, s. 95-139.

⁴² M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, s. 19.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

⁴⁵ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007²; *Myśl Sokratesa nieustannie wzbudza zainteresowanie filozofów* zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.

kie pokłady treści ukazujące się umysłowi badacza w kolejnych odsłonach⁴⁶. Dlatego zgłębiając chociażby Sokratesa, „studiuujemy – zauważa krakowski filozof – także coś, co stało się filozoficznym modelem człowieczeństwa, modelem, który dla dalszych pokoleń był wzorem i miarą doskonałości. Stajemy wobec tego wzorca onieśmieleni, bo wiemy, że przedmiotem badań nie jest po prostu system filozoficzny, lecz że dotykamy tutaj jednego z głównych składników ludzkiej duchowości⁴⁷.”

Spojrzeniu R. Legutki na osobę Sokratesa towarzyszą trzy intuicje, nie całkiem oryginalne, jak zauważa krakowski filozof, ale też i nie całkiem banalne. „Pierwsza myśl dotyczyła Sokratesa jako nauczyciela. Odkryłem ku swojemu zaskoczeniu, że ten bodaj najślawniejszy nauczyciel moralności w historii filozofii poniósł klęskę. Wiele pisano o jego wpływie na ludzi, lecz taki obraz nie znajduje potwierdzenia w tekstach. Ludzie, którymi się otaczał, a którzy sami uważali się za jego uczniów i byli za takich uważani przez innych, niewiele rozumieli z jego nauk⁴⁸. Zatem cel, jaki stawiał przed sobą Sokrates-Nauczyciel, nie został osiągnięty, słuchacze bowiem nie zaczęli kultywować cnotliwego życia, ani nie szukali siły moralnej we własnej duszy. Jego koncepcja, „która miała opisywać prawdziwą naturę człowieka, nie sprawdziła się w społeczeństwie ateńskim jako klucz wychowawczy⁴⁹.”

Druga intuicja jest związana z postawą intelektualną Sokratesa. Postrzega się go, w przeciwieństwie do autorytarnego Platona, jako myśliciela niezwykle otwartego, pobudzającego słuchaczy do dialogu i stawiania pytań. Niejednokrotnie przybierał on maskę prostaczka, podkreślając własną niewiedzę. „Jest kilka znanych metafor – zauważa R. Legutko – mających pokazać inspirujący charakter kontaktów z Sokratesem⁵⁰. W *Teajtecie* filozof nazywa się akuszerem myśli, który pomaga przyjść na świat poglądom ludzi. W innym miejscu ironicznie nazywa siebie gzem, który kąsa intelektualnie Ateńczyków. Jednym słowem, Sokrates chce innych pobudzić do myślenia, wprowadzić intelektualny niepokój i takie sobie przypisuje zadanie. Jak było w rzeczywistości? „Blizsza lektura pokazuje, że Sokrates nie był ani szczególnie dialogiczny, ani szczególnie inspirujący do intelektualnego wy-

⁴⁶ R. Legutko, Sokrates, s. 12.

⁴⁷ Tamże; analiza innych wątków filozofii klasycznej w perspektywie współczesnej zob. tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 73-107.

⁴⁸ Tenże, Sokrates, s. 11.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 13.

siłku swoich rozmówców. Był umysłem dominującym i mimo przybierania maski prostaczka doskonale kontrolował przebieg wymiany zdań oraz jej plan. Śledzenie jego rozmów, tak je opisywał Platon, daje wgląd w funkcjonowanie niezwyklego umysłu, wobec którego interlokutorzy okazują się mało ciekawym tłem. Forma pytań i odpowiedzi – gdy przyjrzymy się jej dokładnie – okazuje się popisem wirtuozerii Sokratesa. Podstawowe przesłanki całego rozumowania, które prowadzą do takiego, a nie innego wniosku, nie powstały w głowach rozmówców w wyniku intelektualnej akuszerii, lecz zostały tam włożone przez Sokratesa. Giez, który kąsał gnuśnego konia ateńskiego, też okazał się raczej nauczycielem konkretnych treści moralnych niż niepokojącym ironistą, który skłaniał innych do samodzielnej refleksji⁵¹.

Trzecia intuicja interpretacyjna dotyczy stosunku ateńskiego filozofa do demokracji. I chociaż dzisiaj stara się tę krytyczną relację łagodzić, to jednak trzeba podkreślić, iż spór Sokratesa był głęboki i zasadniczy. Na czym miał on polegać? „Sokrates, podkreśla R. Legutko, nie zastanawiał się, który ustrój i z jakiego powodu ma wyższość nad którym. Pytania takie stawiali Platon i Arystoteles, udzielając na nie rozmaitych odpowiedzi, z których przynajmniej jedna miała odegrać fundamentalną rolę w teorii i praktyce politycznej świata zachodniego. Odpowiedź ta wskazywała na ustrój mieszany jako rozwiązanie optymalne. Ale nie taka była perspektywa Sokratesa. (...) Jego niechęć do demokracji była innego rodzaju. Podstawowym przedmiotem zainteresowania Sokratesa był człowiek i jego dusza, a filozofia, jaką proponował, miała pokazać drogi do rozwinięcia tego, co w człowieku najlepsze (*to beltiston*). Refleksja tego dotycząca nie powstawała wyłącznie poprzez abstrakcyjne wywody. Zrodziła ją też doświadczenie, a tym doświadczeniem była demokracja, szczególnie zaś typ ludzki, który ten ustrój obsługiwał, tworzył go i był przez niego tworzony. Takiego człowieka demokratycznego obserwował Sokrates, a wnioski, jakie wyciągał, nie były krzepiące⁵². Co w takim razie odnalazł ateński filozof? Po pierwsze skonstatował, że w tym systemie trzeba brać pod uwagę opinię szerokich mas, które będą żądały od wszystkich, by upodobnili do nich swoją naturę (*Gorgias*). Po drugie odkrył, że nie ma związku między kreatywnością w myśleniu a swobodą działania. Dobitnie ukazały to także przyszłe dzieje świata. Wobec ateńskiego systemu Sokrates pozostał nie-

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 14-15.

ufny, „nie lubił człowieka demokratycznego, ponieważ odnajdywał w nim głęboką niechęć do filozofii, do refleksji i autorefleksji, do poszukiwania prawdy. Dlatego uleganie *demosowi* stanowiło śmiertelne zagrożenie dla duszy”⁵³.

D. Karłowicz z kolei, widzi w Sokratesie przede wszystkim figurę świadka-męczennika, protochrześcijanina. Kategoria świadectwa, będąca następstwem przyjęcia wiary i życia według niej, zajmuje ważne miejsca w refleksji polskiego filozofa, bowiem „wymóg zgodności nauki z życiem jest jednym z najstarszych tropów literatury chrześcijańskiej”⁵⁴. Dlatego szukając właściwego rozumienia terminu świadek, redaktor „Teologii Politycznej” sięga do osoby Sokratesa, aby ukazać całe zagadnienie w szerokiej perspektywie filozofii antycznej.

Chrześcijanie II wieku, mówiąc o męczennikach, nazywali ich świadkami (*martyś*). Nawiązywali w ten sposób do pogańskich myślicieli, którzy jak Sokrates – o czym wspomina Platon w „Państwie” – łączyli ze swoją misją ryzyko śmierci⁵⁵. „Cokolwiek sądzić o powodach [ich] decyzji, przyznaje D. Karłowicz, 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 chrześcijań-

⁵³ Tamże, s. 16.

⁵⁴ D. Karłowicz, Arcyparadoks śmierci, s. 163; inne analizy wybranych wątków myśli antycznej zob. D. Karłowicz, Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu, „Teologia Polityczna” 2/2004-2005, s. 165-182; tenże, Pierwszy rok bezkrólewia, „Teologia Polityczna” 3/2005-2006, s. 43-48; tenże, Traktat o trutniach, „Teologia Polityczna” 4/2006-2007, s. 318-332; tenże, Bitwa i wojna, „Teologia Polityczna” 6/2012, s. 97-100; tenże, Ta karczma Rzym się nazywa, „Teologia Polityczna” 8/2015-2016, s. 15-26.

⁵⁵ Zob. Platon, Państwo, VII, 516e-517a, przekład W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 290.

stwa”⁵⁶. Można zatem patrzeć na rzeczywistość świadectwa-męczeństwa, jak podkreśla D. Karłowicz, z perspektywy antycznej filozofii śmierci i radykalnej przemiany człowieka. Odrzucając kategorie psychologiczne czy socjologiczne, a biorąc pod uwagę jedynie racje filozoficzne, można zobaczyć w świadectwie śmierci „intersubiektywny argument przemawiający za prawdziwością Objawienia”⁵⁷. W ten sposób, zauważa redaktor „Teologii Politycznej”, chrześcijańska postawa wobec prześladowań może być pojmowana jako urzeczywistnienie niezrealizowanych ambicji filozofii oraz dowód pośredni prawdziwości nauki objawionej przez Jezusa Chrystusa⁵⁸. Odwołując się do źródeł filozoficznych, widzi w nich D. Karłowicz zapowiedzi, które spełniają się w życiu Jezusa i jego uczniów. „Z uwięzionym Sokratesem chrześcijan łączy 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 najważniejszym sposobem życia”⁵⁹. A zatem kwestia właściwego przygotowania się do śmierci, to model duchowej walki, wyzwolenia od pokus i namiętności, ku któremu wiodą filozofowie⁶⁰. Wypełnienie zadania ćwiczenia się w umieraniu, stanowi proces wyzwolenia duszy od zależności ciała. Ta zmiana perspektywy, polegająca na odrzuceniu namiętności, a skupieniu się na wnętrzu, prowadzi do widzenia wzrokiem serca. Jest to rzeczywista konwersja (gr. *metastrophe*). „Przeprowadza się ją całością duszy. Tak pojęta przemiana odwraca oko duszy od partykularnego i subiektywnego punktu widzenia, jaki wyznacza ciało, w stronę perspektywy obiektywnej i uniwersalnej, kieruje od tego, co zmienne, ku temu, co trwałe”⁶¹.

Dlatego akty męczeństwa chrześcijan są przez nich samych postrzegane jako kategoria wybitnie filozoficzna. Męczeństwo zaś staje się „dziełem dopełnienia (*teleiosin*), ale nie dlatego, że człowiek znajduje w nim kres swego życia, lecz dlatego, że jest pełnią dzieła miłości”⁶². Dowodzi on nacocznie „prawdziwości i wyższości tego, co jest *para Theo*, nad tym, co jest *par’antropois*, a więc objawionej przez Boga nauki nad zawodnymi, ludzkimi mniemaniami”⁶³. Świadek, naśladowując Chrystusa poprzez cierpienie

⁵⁶ D. Karłowicz, Arcyparadoks śmierci, s. 9-10.

⁵⁷ Tamże, s. 11.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 201.

⁶⁰ Tamże, s. 195.

⁶¹ Tamże, s. 196.

⁶² Tamże, s. 284.

⁶³ Tamże, s. 298.

i śmierć, całkowicie jednoczy się ze swoim Zbawcą, do tego stopnia, że – jak uczy św. Cyprian – „Chrystus w nim mieszka” (Egist. 60.3). Ostatecznie męczennik (*martys*) „wydaje się być postrzegany jako zmysłowa manifestacja Ducha. Będąc już kimś z innego porządku, ukazuje-dowodzi istnienia rzeczywistości, którą głosi nauka chrześcijańska. W Jego osobie ukazana zostaje spełniona nadzieja: jego ciało ujawnia rzeczywistość zmartwychwstania, przemiana duszy manifestuje się poprzez wolność od lęku, równowagę ducha i miłość okazywaną wobec prześladowców, a on sam na oczach braci staje się podobny Bogu. Oto rdzeń epistemologicznej funkcji świadectwa. Bez żadnej pomocy ze strony zawodowego ze swej natury dowodzenia prawdopodobnego sama osoba świadka stanowi najwyższy z dostępnych w empirycznym świecie dowodów istnienia Boga. Dowód dokonuje się nie poprzez rozumowanie prawdopodobne (gr. *peithos logos*), lecz przez ukazanie (gr. *apodeiksis*)”⁶⁴.

Przemiana dokonuje się w męczenniku na wielu płaszczyznach: w samym byciu, poznaniu, aż do niejkiej afirmacji Boga i ostatecznej deifikacji, przebóstwieniu człowieka. Należy jednak pamiętać, że chrześcijanie nie byli za życia przekonani o pełnym upodobnieniu się do Boga. Żywili nadzieję, ale dalecy byli od pewności. W męczeństwie nadzieja chwały szczególnie mocno wybrzmiewa. Tutaj teologia krzyża i cierpienia objawia się jako teologia chwały i Zmartwychwstania⁶⁵. Tę tajemnicę męczennicy ukazują w sposób niepodważalny. Przykładem jest sam Chrystus, który jako pierwszy ukazał się w ciele przemienionym i uwielbionym. W Dziejach Apostolskich, które przekazują scenę męczeństwa św. Szczepana, czytamy: „A wszyscy, którzy znajdowali się w sali posiedzeń, widzieli, że ma twarz jakby oblicze anioła” (Dz 6,15). Dlatego chrześcijanie twierdzą, że ciało męczennika, podobnie jak ciało zmartwychwstałe, jest już wolne od cierpień i bólu⁶⁶. „Fakt cielesnej transformacji męczenników, podkreśla D. Karłowicz, chrześcijanie uważają za rodzaj dowodu zmartwychwstania”⁶⁷. Jest to ciało szczególnej godności, świętości i chwały. W licznych aktach męczeństwa ciało męczennika porównuje się do eucharystii, którą spożywali za życia, a potem sami się nią stawali. „Naśladowanie Chrystusa poprzez cierpienia i śmierć prowadzi bowiem do całkowitego zjednoczenia wierzą-

⁶⁴ Tamże, s. 318-319.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 282-283.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 291.

⁶⁷ Tamże, s. 297.

cego ze Zbawcą”⁶⁸. Dlatego też męczennik może wyznać za św. Pawłem: „zostałem przybity do Krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,19-20). Ten rodzaj świadectwa zdaje się być niezbędnym, jeśli chcemy, aby nauka Chrystusa przetrwała i wydała owoce.

Arcyparadoks śmierci, jak ukazuje D. Karłowicz, dla starożytnych pogan ogniskował się wokół postaci Sokratesa, a dla chrześcijan wokół krzyża. Nikomu też przed Chrystusem nikt nie uwierzył w takim stopniu, jak temu filozofowi, by pójść na śmierć za swoją naukę. Z kolei paradoksalna postawa doskonałych naśladowców Chrystusa stanowiła przyczynę konwersji kolejnych pokoleń chrześcijan⁶⁹. To ich świadectwo krwi było i jest przyczyną narodzin nowych chrześcijan, a akty męczeństwa stają się gotowymi wzorami dla nawróceń. Dlatego, pytając o postawę na czas sekularyzacji, D. Karłowicz w pierwszej kolejności ukazuje siłę świadectwa, które nic nie straciło ze swojej aktualności.

Jak w takim razie moglibyśmy zdefiniować świadectwo-męczeństwo? D. Karłowicz podpowiada, że „prawda przychodzi do nas za pośrednictwem ludzi. Świadek, doskonały konwertyta, stanowi rodzaj prześwietu, przez który w świecie zmysłowym ukazuje się rzeczywistość kryjąca się poza postacią zjawisk. Świadectwo jest więc rodzajem odsłonięcia czy ukazania (gr. *apodeiksis*) rzeczywistości duchowej. Świadek jest bowiem w jakimś stopniu tożsamy z przedmiotem swojego świadectwa, jest on poniekąd tym, o czym świadczy”⁷⁰. Zatem gdyby nauka chrześcijańska nie była prawdą, to nie mielibyśmy takiej rzeszy męczenników. Oddanie życia za wiarę, jak potwierdzają liczne dokumenty, stanowi dowód prawdziwości całej nauki chrześcijańskiej i jest argumentem potwierdzającym wiarygodność Objawienia.

W czym tkwi siła prawdziwości męczeństwa? D. Karłowicz zwraca uwagę, że „tu słowo i czyn zbiegają się w sposób niezwykle doskonały. Dlatego postawa chrześcijan wobec śmierci zdolna jest zmienić człowieka, doprowadzając do zachwiania jego dotychczasowych uprzedzeń i postawienia go w obliczu najbardziej podstawowych pytań przez to uwiarygadniając chrześcijańską nadzieję”⁷¹. Człowiek staje wobec rzeczywistości, która nie jest dla niego wprost wytłumaczalna, jednocześnie przekracza granicę jego doczesności i ukazuje obiektywną miarę człowieczeństwa, która wyraża się

⁶⁸ Zob. M. Starowieyski, *Męczennicy. Ojcowie żywi*, Kraków 1991, t. IX, s. 123.

⁶⁹ Zob. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 322-323.

⁷⁰ Tenże, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004, s. 175.

⁷¹ Zob. tenże, *Arcyparadoks śmierci*, s. 168-169.

w najwyższej miłości. „Obojętność wobec cierpienia i śmierci, podkreśla w tym kontekście D. Karłowicz, stan bezpośredniego poznania Boga i naczna przemiana bytu, stosując kryteria *par excellence* filozoficzne, uwiarygodniały prawdziwość nauki, która prowadzi do doskonałości i szczęścia, a dodatkowo, niejako poza filozoficznego dyskursu, stanowiły potwierdzenie eschatologicznej obietnicy złożonej chrześcijanom przez Zbawiciela”⁷². Chrześcijańscy świadkowie-męczennicy, urzeczywistniając ideał pogańskiej doskonałości, przekraczali go, „stając się w oczach bezpośrednich obserwatorów [ich] śmierci kimś podobnym Chrystusowi”⁷³.

Zakończenie

Apologia Sokratesa stanowi model obrony, swoisty wzorzec. Sama akcja zakorzeniona jest w konkretnym wydarzeniu, pokazuje proces filozofa z roku 399 przed Chrystusem. Jednak jej wydzźwięk, przesłanie, które niesie, zdecydowanie przekracza ramy starożytności. To do niej będą sięgali późniejsi twórcy, szukający wzoru dla własnych dzieł. „Obrona Sokratesa” na zawsze pozostanie obrazem, który będą naśladowali pisarze zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy. Jej ponadczasowość została zapisana w formule, dialogu, który odsłania zarzuty stawiane filozofowi, a równocześnie prezentuje odpowiedzi oskarżonego, przyjmujące formę apologijnych mów, w których filozof wyłuskuje własne racje, poparte logiczną argumentacją.

Nowa apologia, stwierdza H. Seweryniak, widzi w platońskim dziele matrycę. Sokratesowi chodzi przecież o „niezmienne idee o znaczeniu moralnym”⁷⁴. Dlatego późniejsi apologety, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman, G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. Istota myśli Sokratesa, zauważa H. Seweryniak, jest następująca: „należy zajmować się tym, co niezmiennie, a nie fizyczną rzeczywistością, w której wszystko wciąż się zmienia i w końcu ginie. Niezmienne są natomiast idee, które mają znaczenie moralne: prawda,

⁷² Tamże, s. 176.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 29.

cnota, sprawiedliwość, odwaga”⁷⁵. Apologety dobrze o tym wiedzą, dlatego znajdują w ateńskim mędrca pokrewną duszę.

Streszczenie

We współczesnych badaniach nad apologią, które prowadzą teologowie fundamentalni, postać Sokratesa staje się nieodzowna. Sięgając do osoby ateńskiego męża, widzą w nim prekursora tego rodzaju retoryki i pierwszego apologetę prawdy. Słusznie więc apologia Sokratesa staje się oryginalnym modelem obrony, którą John Henry Newman (zm. 1890) w przyszłości określi jako *apologia pro vita sua*. Dostrzegając ścisły związek, istniejący między osobą ateńskiego mędrca a nową apologią, rzeczą konieczną staje się zbadanie jej genezy oraz ukazanie wizerunku starożytnego filozofa obecnego w platońskim dziele „Obrona Sokratesa”, a także przyjrzenie się wybranym, współczesnym recepcjom myśli Ateńczyka. Taka perspektywa wydaje się niezbędna, jeśli chcemy zrozumieć fenomen współczesnej apologii i jej starożytne korzenie.

Słowa kluczowe: Sokrates, „Obrona Sokratesa”, apologia, nowa apologia

Socrates and a new apology

Summary

In modern research on Apology, which is conducted by fundamental theologians, considering the figure of Socrates becomes indispensable. Reaching for the Athenian, theologians view him as a precursor of this type of rhetoric and the first apologist of truth. Therefore, rightly, Socrates's apology becomes an original model of defense, which John Henry Newman (d. 1890) in the future will describe as *apologia pro vita sua*. Recognizing the close relationship that exists between the person of the Athenian sage and the New Apology, it becomes necessary to examine its genesis and show the image of the ancient philosopher present in the Plato's work „The Defense of Socrates”. It is also indispensable to consider the selected, contemporary receptions of the thought of the Athenian. This perspective seems necessary if we want to understand the phenomenon of modern Apology

⁷⁵ Tamże, s. 25.

and its ancient roots.

Keywords: *Socrates*, „*The Defense of Socrates*”, *apology*, *new apology*

Bibliografia

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Arystoteles, *Polityka*, przekład L. Piotrowicz, Warszawa 2012.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982².
- Friedländer P., *Plato*, New York 1959.
- Grzybowski J., *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.
- Karłowicz D., *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004.
- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005.
- Karłowicz D., *Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu*, „Teologia Polityczna” 2/2004-2005, s. 165-182.
- Karłowicz D., *Pierwszy rok bezkrólewia*, „Teologia Polityczna” 3/2005-2006, s. 43-48.
- Karłowicz D., *Traktat o trutniach*, „Teologia Polityczna” 4/2006-2007, s. 318-332.
- Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007².
- Karłowicz D., *Bitwa i wojna*, „Teologia Polityczna” 6/2012, s. 97-100.
- Karłowicz D., *Ta karczma Rzym się nazywa*, „Teologia Polityczna” 8/2015-2016, s. 15-26.
- Kołąkowski L., *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Legutko R., *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007. s. 7-19.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- McPherran M.L., *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa

2014.

- Meier Ch., *Powstanie polityczności u Greków*, przekład M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Nowak P., *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007.
- Platon, *Państwo*, przekład W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018.
- Starowieyski M., *Męczennicy. Ojcowie żywi*, Kraków 1991, t. IX.
- Strauss L., *Sokrates i Arystofanes*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.
- Voegelin E., *Platon*, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- Voegelin E., *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013.
- Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.

KS. DOMINIK KUBICKI

**SAKRALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA – ŚWIĘTOŚĆ
DOZGONNEJ MIŁOŚCI HETEROGENICZNEJ,
WZMAGAJĄCEJ SPEŁNIANIE SIĘ W JESTESTWIE
W GLORII ŻYCIA – GLORII-PODĄŻANIA NA
PEŁNIĘ SPEŁNIENIA W CHWALE TRÓJJEDYNEGO**

Treść: 1. Wąska przestrzeń poznawcza obecnej postmoderności wobec głębi sakralności małżeństwa - świętości dozgonnej miłości heterogenicznej mężczyzny i kobiety; 2. Integralność wydarzania się człowieczego oikoumene w physis rzeczywistości; 3. Świętość dozgonnej miłości w małżeńskiej communio personarum jako obrazu Odwiecznej Communio Personarum; 4. Małżeńska communio personarum jako współdziałal małżonków w dziele stwórczym Trójjedynego; Konkluzja.

*Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest.
Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi,
przez wszystkich i we wszystkich¹.*

Nie sposób zaprzeczyć, że w obecnej sytuacji duchowej postmodernizmu i społeczeństw globalnych, kiedy brutalność, wulgaryzm i niekiedy zwyczajne chamstwo zastępują kulturę, a sadystyczne zabijanie ducha drugiego człowieka i „wolność wyrazu artystycznego” wyznaczają poziom czy jakość sztuki², czyniąc w sumie głęboką destrukcję moralności – ukierunkowanej ideałem wartości transcendentnych, zachodzi paradoksalna sytuacja zmasowanego i potężniejszego „ataku” ideologicznego na chrześcijańskie (katolickie) małżeństwo. Liczne reformowane Kościoły chrześcijańskie

ks. Dominik Kubicki - kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej; stypendysta Republiki Francuskiej (1989-1994) – w USHS II (obecnie: Uniwersytet w Strasburgu) uzyskał stopień doktora na podstawie tezy: *La logique de l'incarnation selon Marie-Dominique Chenu OP* (Strasbourg 1994); autor m.in. *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa Objawionego w dziejach* (Poznań 2004); w latach 2008-2018 pracownik naukowy na stanowisku profesora w Wydziale Historycznym UAM w Poznaniu.

¹ Ef 4, 5-6.

² Por. Cz. St. Bartnik, „Państwo polskie jako żerowisko?”, [w:] tenże, *Dziela zebrane*, t. XIV: *Odzyskać Polskę*, Lublin 2014, s. 244.

uległy bądź ulegają dominacji postmodernistycznego liberalizmu. Odnosi się wrażenie, że wręcz poczuwają się jakby przymuszone czynić destrukcyjne „wyłomy” w przekazywanej tradycją pokoleń doktrynie o sakramencie małżeństwa wewnątrz swych konfesyjnych wyznań. Jedynie Kościół katolicki i rosyjskie prawosławie (w uproszczeniu) ostały się, zdając się ofiarnie trwać pod *pręgierzem* rzeczonoego nacisku ideologicznego na heterogeniczne małżeństwo i jego rodzinę.

W sposób naturalny pojawia się pytanie, czy nie mają żadnego nowego i to twórczo przekonującego argumentu na korzyść wartości doktrynalnej, za którą się opowiadają i którą zarazem czynią wyznacznikiem życiowego spełnienia się na drodze wiary dla rzesz wyznawców – wierzących Kościoła Jezusa Chrystusa. Otóż badawczą sytuację nad małżeństwem chrześcijańskim radykalnie odmienia rozpoznanie ze strony nauk kulturo- i cywilizacyjnoznawczych, stanowiące, że postęp w rozwoju moralności jest możliwy wyłącznie tam, gdzie następuje emancypacja rodziny z rodu³. Ona zaś – jak badania socjologiczne pozwalają stwierdzić – obejmuje i zarazem dotyczy wyłącznie olbrzymiej mniejszości spośród społeczeństw, społeczności i wspólnot kulturowych, czyli jedynie jednej piątej ludności ziemskiego globu, co zdaje się wręcz idealnie pokrywać z zasięgiem katolicyzmu wśród ludności świata w ich macecznikach cywilizacyjnych i kulturowych.

Istotnym, szczęśliwie współbrzmiącym zbiegiem okoliczności dla sytuacji duchowej obecnej terażniejszości, w której zdaje się być dość poważnie kwestionowana sama wręcz racja bytu chrześcijaństwa, bezsprzecznie jest przełom, jaki dokonał się w teologii katolickiej w pierwszej połowie XX stulecia⁴. Dotyczył on odejścia od koncepcji teologii neoscholastycznej – czyli teologii, osadzonej na metafizycznych tezach o boskim Absolucie, zobowiązującej w posłuszeństwie „wiary” realizować jej dedukcyjne konkluzje – i zarzucenia jej na korzyść Akwinatowej teologii jako wiary *in statu scientiae* – teologii, opartej na realizmie Słowa objawiającego się w dziejach, „rozczytującej” sens objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus⁵.

Oczywiście, całkowicie jest zrozumiałe, że powyższa sytuacja epistemo-

logiczna teologii katolickiej w sposób niebywały odmienia pozycję chrześcijaństwa (katolicyzmu) w odniesieniu do pretensji ze strony innych religijności czy wierzeniowości na wyłączność swych wizji światopoglądowych i religijnych wyobrażeń świata – świata, który tymczasem pozostaje wspólnym udziałem egzystencjalnego przeżycia ze nas wszystkich, czyli wszystkich ludów i społeczności globalnego świata.

Rozumiemy zatem, że sprawa chrześcijańskiego, a raczej w sensie ścisłym: katolickiego sakramentu małżeństwa – świętości dozgonnej miłości heterogenicznej kobiety i mężczyzny i ich rodziny, której stanowią egzystencjalny i kulturowy „załączek”, nabiera całkiem odmiennego znaczenia, większej wartości. Bowiernie rozpoznanie ze strony nauk kulturo- i cywilizacyjnoznawczych niepowtarzalnej roli małżeństwa przyczynia się do niewątpliwego uprawomocnienia doktryny katolickiej, a nawet w pewnym sensie potwierdzenia „pretensji” chrześcijaństwa do wyłączności w zakresie prawdy zbawczej.

W tejże twórczo nowej sytuacji badawczej trudno byłoby ograniczyć się wyłącznie do ponawiania zasadniczych i zarazem natarczywych kulturowo-teologicznych pytań: czy obrona sakramentalnej instytucji małżeństwa chrześcijańskiego opiera się więc wyłącznie na bezwolnej obronie kontynuacji tradycyjnej nauki chrześcijańskiej. Należy z dojrzałym twórczym zapalem badawczym podjąć się rozważenia, czy też zachodzą bardziej dogłębne racje teologiczne i inne – na przykład cywilizacyjne i kulturowe, które żywa i twórczo rozwijająca się katolicka myśl teologiczna należycie badawczo wychwytuje i naukowo systematyzuje w racjonalnym i przede wszystkim rozumnym pogłębionym spojrzeniu na rzeczywistość egzystencjalną instytucji małżeństwa katolickiego i sakramentu małżeństwa w ramach Siedmiu sakramentów i Sakramentu Kościoła Jezusa Chrystusa.

Rozważanie w kwestii sakralności małżeństwa zamierzeliśmy podjąć w czterech etapach rozważań. Rozpocznijmy od nakreślenia sytuacji duchowej obecnej terażniejszości, w której stawiamy kwestię sakralności małżeństwa i zarazem w której bardziej dogłębnie zdajemy się rozumieć duchowy sens świętości dozgonnej miłości heterogenicznej mężczyzny i kobiety w odniesieniu do *Wydarzenia* Jezus-Chrystus (objawienia chrześcijańskiego) i rolę najpierwszej wspólnoty społecznej, jaką małżonkowie dozgonnie fundują wraz ze zrodzonym potomstwem. Następnie, w centralnych dwóch etapach rozważań, sakralność małżeństwa rozpoznamy (i ujmiemy) w wymiarze świętości dozgonnej miłości w małżeńskiej *communio personarum* jako obrazu Odwiecznej *Communio Personarum*, re-

³ Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 13; tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 146-147.

⁴ Zob. D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

⁵ Zob. tenże, „Owoce dialogu Kościoła lokalnego i uniwersytetu w sytuacji polskich przemian polityczno-ekonomicznych po 1989 roku”, *Teologia Praktyczna* 6:2005, s. 65-78.

fleksu (resp. odbicia) Boga w Trójcy Jedynej, i dopełniając – w perspektywie małżeńskiej *communio personarum* jako współudziału małżonków w dziele stwórczym Trójjedynego.

Zwieńczenie wszystkich trzech perspektyw pozwala rozpoznać wydarzenie się i realizowanie małżeńskiej *communio personarum* w płaszczyźnie kulturowej – i konsekwentnie także w duchowej i moralnej – w *Physis* rzeczywistości. Przeżywanie więc orędzia ewangelicznego i życie łaską Chrystusową w Sakramencie Kościoła nie stanowi więc życia poza realiami *Physis* rzeczywistości, ale najpełniej pozwala wierzącemu podmiotowi spełniać się w małżeńskiej *communio personarum* i poprzez nią w *jestestwie* w *glorii* życia.

1. Wąska przestrzeń poznawcza obecnej postmoderności wobec głębi sakralności małżeństwa - świętości dozgonnej miłości heterogenicznej mężczyzny i kobiety

Przywołaliśmy jako motto niniejszych rozważań słowa św. Pawła-apostoła z *Listu do Efezjan*. Bezsprzecznie były one całkowicie zrozumiałe w ówczesnym świecie kultury hellenickiej w starożytności chrześcijańskiej. Skłonni jesteśmy postawić nawet tezę, że we współczesności świata globalnego i (metodycznie) konfliktowanych moralnie, ideologicznie i religijnie społeczeństw w dążeniu do globalnej dominacji nielicznych mocarstw i ich establishmentów polityczno-biznesowych nie wykazujemy jako uczestnicy społeczeństw konsumpcyjnych Zachodu już niestety żywej świadomości postrzegania rzeczywistości w kategoriach jedności: jednego, fizycznego świata, ziemi zamieszkiwanej przez jedną ludzkość⁶ – ludzi posługujących się wspólnym nam wszystkim rozumem i wartościującym tym samym naturalnym⁷ kryterium moralnym⁸. Tymczasem w duchu takiegoż postrzegania *physis* rzeczywistości redagowane były pod natchnieniem słowa *Listu*

⁶ Jest to jedynie możliwe w wymiarze moralnym, kiedy mówimy o ludzkości, natomiast w wymiarze poznawczym nie jest możliwe coś takiego, jak „ludzkość”. Pozostaje naszym udziałem wyłącznie świat osób i rzeczy, dostępnej nam naocznościowo *physis* rzeczywistości.

⁷ Czyli w sensie osadzenia w *physis* [gr.], *natura* [łac.].

⁸ Określiłiśmy siebie mianem „uczestników” społeczeństw Zachodu, gdyż w obecnej dobie stało się wielce problematyczne, czy jeszcze pozostajemy ich podmiotowymi obywatelami, którym dane jest chociażby w dość symbolicznym i wąskim wymiarze dokonywanie wyboru politycznego, co do wyboru posłów w kadencyjnym systemie demokracji parlamentarnych.

do *Efezjan*, w których Paweł-Apostoł wyraził treść orędzia ewangelicznego.

Niestety natrafiamy tu na potężne i nieprzewidywalne przeszkody, utrudnienia. Nie jest już bowiem możliwe, aby przemówił wspólny nam wszystkim rozum człowieczej istoty, człowieczego podmiotu. Także nie jest również możliwe, aby obecne komunikowanie się multijęzycznych społeczności wysoce różnicujących się mateczników kulturowych i cywilizacyjnych świata uległ ujednoczeniu w przekazie tejże samej semantycznej treści. Lecz w tymże niezbędna byłaby ta sama formacja intelektualna, duchowo-moralna i kulturowa.

Zachodzi jakby przeciwieństwo tego, co wychwytuje filozof – przeciwieństwo jednego świata i ziemi, zamieszkiwanej przez jedną ludzkość⁹. Zachodzi nadal postępująca, biblijna *Wieża Babel*. Ale i on – filozof analityczny – dostrzega trudność, bowiem skoro jest wiele narodów i konsekwentnie skoro wykształciły się liczne języki w tychże licznych matecznikach kulturowych narodów czy kulturowych wspólnot – to, czy można metodologicznie „utrzymać” jedną naukę¹⁰. I Gadamer-filozof wiąże obiecująco nadzieję z posługiwaniem się w *rosnącej* mierze tylko jednym językiem: angielszczyzną w nauce o przyrodzie¹¹. Lecz pozostaje wątpliwe, czy dotyczy to równie nauki o człowieku?

Tak więc chociaż współczesne międzynarodowe komunikowanie się zostało sprowadzone do posługiwania się językiem angielskim, to nieprzewidywalną tragedią Europy nowożytnej i postmodernejszej, a wraz z nią krajów „rozwijających się” – chociażby obecnej teraźniejszości, jest posługiwanie się kulturowym *komunikatorem* anglosaskiego etnosu – językiem angielskim, który przecież zdołał głęboko w sobie skryć założenie doczesnego, empirycznego, bezdusznego i manipulacyjnego postrzegania i widzenia świata – świata jako dostępnego na wyciągnięcie ręki składu zasobów naturalnych i świata jako bezaktywnej, nagiej siły, wyczekującej człowieczego zdominowania (!).

Rozumiemy więc, że taki zideologizowany i zarazem wypaczony obraz świata osób i rzeczy, założony i zawarty w strukturze najbardziej popularnego języka obecnego świata globalnego – języka, którym porozumiewa się cały mondialny świat biznesu i polityki, apriorycznie zafałszowuje każde interpersonalne porozumiewanie się – każde komunikowanie, dotyczące

⁹ Por. H.-G. Gadamer, „Słowo na drogę”, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo – 1983*, Paris 1988, s. 17.

¹⁰ Por. Tamże.

¹¹ Por. Tamże.

metatreści¹² opisu *physis* rzeczywistości. Inaczej jeszcze, implikując sobą zawężony sposób postrzegania rzeczywistości, sprawia, że komunikujący się tymże instrumentarium, nie są w stanie ani się kompatybilnie porozumieć, ani uczynić jakiegokolwiek intersubiektywnej uwagi, co do wyrażanego opisu *physis* rzeczywistości. W konsekwencji nie jest możliwe jakiegokolwiek faktyczne mówienie i porozumiewanie się, co do tych wymiarów świata, które wykraczają poza wąskie ramy opisu empiryzmu, materializmu czy konsumpcjonizmu itd.¹³

Ale niestety obok niemożności porozumienia się, co do przeżywanego doświadczenia wydarzania się rzeczywistości ludzkiej, i niemożności przekazu „opisu” czy opisu *physis* rzeczywistości, adekwatnego, co własnej kulturowej treści, zachodzi również głęboka dysproporcja pomiędzy społecznościami różnych mateczników kulturowych co do rozumienia tego, co się współcześnie wydarza. W tym względzie zauważmy więc, że obecna terażniejszość świata społeczeństw globalnych i to nie tylko społeczeństw cywilizacyjnego Zachodu, terażniejszość świata muzułmańskich mas ludnościowych z oazami przepychu materialnego krajów arabskich, terażniejszość świata hinduistycznych Indii – jakby nie liczonego w ilości światów przez swe uparte dążenie do porzucenia tego świata w nieprzewidywalnym zamiarze osiągnięcia *nirwany* i terażniejszość rozpoznawanego za trzeci świat, czyli świata wspólnot społeczności krajów wydobywających się z ubóstwa: Czarnej Afryki, wspólnot meksykańskich i latynoskich jako współczesnych potomków i dziedziców niezwykłych cywilizacji prekolumbijskich – nie jest jednolitą także w postrzeganiu wydarzającego się obecnie świata.

Tak więc zdajemy się rozumieć istotność i nieobojętność uczynionego na wstępie zapytania: czy jako uczestnicy społeczeństw konsumpcyjnych Zachodu – społeczeństw poddawanych wielowymiarowej psychospołecznej ingerencji i ideologicznej manipulacji¹⁴ – wykazujemy jeszcze żywą świadomość postrzegania rzeczywistości, w której społecznie tkwimy i w której wydarza się nasza życiowa codzienność, jako jednej i jedynej

¹² Pozwalamy sobie wprowadzić nowy termin: „metatreści”.

¹³ W powyższym coraz bardziej paradoksalnym niezrozumieniu się, niemożności rozumienia się, co do *physis* rzeczywistości wraz ze wzrostem zasobności wiedzy, dotyczącej świata, odwołujemy się do „symbolu” czy paradygmatu biblijnej „Wieży Babel”.

¹⁴ Zob. R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009.

physis rzeczywistości. Świat rzeczywistości społecznej rozdrobnił się bowiem na anonimowe indywidua tłumu i masy ludzkiej wielomilionowych globalnych kulturą aglomeracji. Udziałem uczestnika globalnych społeczności stało się więc zagubienie w wielości możliwych rozwiązań w niemal wszystkich wymiarach życia ludzkiego – zagubienie w rozlicznych dążnościach uzyskiwania zysku przez mechanizm robienia za wszelką cenę interesu ze strony *graczy* o wymiarze globalnym – zarówno mondialnych dominant i potęg gospodarczo-ekonomicznych, jak i jednoosobowego kapitału (*resp.* biznesu).

Jednak najbardziej dramatyczny zdaje się pozostawać stan, dotyczący człowieczej kondycji – rozumianej w sensie tej samej istoty ludzkiej. Mateczniki kulturowe, na których osadza się i zarazem z których wyrasta *oikoumene*, nie pozwalają już bowiem niestety, aby „przemówił” wspólny nam wszystkim rozum. Ale odmienny (kulturowością) rozum nie jest tchnieniem życia i osiągnięciem kulturową różność – powiedzielibyśmy: wielointeligibilność – kręgów kulturowych nie niweczy wspólnej nam wszystkim niepowtarzalności w dążeniu do męstwa egzystencjalnego spełniania się. W niej, z równą przyrodzoną sprawnością egzystencjalnego zmysłu wyczuwamy nadal jedno, jedynie najpełniejsze spełnienie się w *jestestwie*. I chociaż rozpoznajemy, że orientację w przestrzeni wydarzania się dość łatwo przychodzi nam tracić na skutek każdorazowego jednostkowo bądź powielonego fałszu w poznaniu, to jednak niemal nieusuwalne z poziomu poznawczej racjonalnie naoczności (poзору zewnętrzności) pozostaje kontemplatywne *wczucie* się w głębię bytu, a w konsekwencji – rozkodowanie chaosem kulturowym „orientacji”, co do egzystencjalnej całości życiowego otwarcia się, „przekroczenia siebie” i odnalezienia się w Przyczynie i Celu człowieczej *oikoumene* (wraz z *physis* rzeczywistości) – w Ponadprzedmiotowym i Ponadpodmiotowym.

Pozwoliliśmy sobie na taki uproszczony opis świata współczesnych społeczeństw i wspólnot kulturowych, o który i o dominację którego toczy się zmaganie globalnych potęg imperialnych. Ale właśnie tak wygląda świat społeczeństw globalnych i oaz dobrobytu w ludzkim morzu nędzy i nieokreśloności kulturowej z perspektywy pozostałości kultury intelektualnej europejskiego Zachodu i resztek, jeśli można tak określić, medievalnej Christianitas – obecnego, postmodernistycznego Zachodu, osadzonego i wyrosłego na teandryzmie rzymskiego *ius romanum*, greckiego *theoria* i chrześcijańskiego personalizmu, który w nowożytności europejskiej przeżył swe zauroczenie światem Orientu – jego dualnością w dobru i złu,

a zwłaszcza zauroczenie postrzeganiem samego siebie w kategoriach platońskiego świata *cieni*. Zniszczenia i popchnięcia w cywilizacyjno-kulturowe unicestwienie dopełniło długie i dogłębne zmieszanie przeciwstawnych cywilizacji łacińskiej innych metod zrzeszeń społecznych: bizantyjskiej, żydowskiej i turańskiej, które skutecznie zdominowały cywilizację zachodnioeuropejską.

Powyższy opis-refleksja nad sensem wydarzania się świata osób i rzeczy *physis* rzeczywistości i zarazem nad żywiołową różnorodnością formułowanego „rozumienia” egzystencjalnego faktu i procesu *życia* pozostaje niestety wyłącznie udziałem kultury narodów i państwowych społeczności Zachodu europejskiego – społeczeństw, które w swym rozwoju kulturowym i interaktywnie sprawionym rozwoju moralności zdołały przekroczyć nieprzewycięzalną dla niemal 4/5 wspólnot ludzkich i ludności świata granicę ustroju rodowego i skutecznie wznieść na ustroju rodzinnym żywe w moralnej płodności struktury życia społecznego. Silne interakcją pomiędzy myślą kształtującą działanie a działaniem w sferze społecznej, wzbudzającym refleksję nad faktem, twórcze cechą zmysłu empirycznej obserwacji, a nade wszystko zdolne wynalazczością idei praktycznego zastosowania licznych wynalazków z pozahistorycznych dziejów przeszłości, doprowadziły do ubogacenia w techniczno-technologiczne rozwiązania pozostałych wielojęzycznych kręgów kulturowych ziemskiego globu.

Tenże opis nie rości sobie „pretensji” do wyłączności. Dopuszcza inne zinterpretowania egzystencjalnego faktu i procesu *życia*, jakie pozostają udziałem pozaeuropejskich wielokulturowości i przez pokolenia są w nich „kultywowane”. Sformułowany jednak na podłożu kulturowego dziedzictwa cywilizacji łacińskiej i łacińskiego chrześcijaństwa stanowi cenne kryterium, pozwalające rozpoznać stan sytuacji duchowej obecnej teraźniejszości Zachodu. Wzbudza również zapytanie, jakimi znajdujemy siebie w świecie – uchwytnej *physis* rzeczywistości. A dotykając wektora egzystencjalnych przemian i aktualnego moralnego kulturowego trwania, wymusza poważne zreflektowanie się: czy wraz z wykształceniem uniwersalnej naukowości, która jednak nie jest tożsama z uniwersalną nauką, wyczerpał się kulturowy wzrost społeczeństw Zachodu, czy też na naszych oczach nie nastąpił impas obranej *ścieżki*, okazującą się ślepą, wyczerpaną w możliwościach dalszego twórczego rozwoju – niczym „ewolucja” obumierająca w zaułkach.

Tymczasem jakkolwiek odpowiedź nie jest jednak ani wyczerpująca, ani przesądająca. Stanowi wyłącznie bodziec do czynu, działania, moral-

nie „ozdrowieńczego” zwrotu. Każdorazowe bowiem odwołanie się do tego kulturowego ideału-spuścizny w podmiotowym spełnieniu się siebie jako osoby-podmiotu we wspólnocie osób-podmiotów przedłuża żywot i prężność cywilizacyjnego dziedzictwa medievalnej Christianitas.

Powyższe pozwolimy sobie zakończyć poniższą myślą.

Nie wydajemy się wszyscy jednakowo rozumieć, co się wydarza i ku czemu kulturowo oraz cywilizacyjnie zmierzamy jako globalne społeczeństwa pośród innych kulturowych wspólnot ludzkich. Tak więc dramatem nie tyle społeczeństw europejskich obecnej postmoderności, co tkwiących w nich bardziej świadomych tego, co się współcześnie wydarza, twórczych osobowością osób, jest pogłębiający się w skutkach wielopostaciowy proces zatracania charakteru organizmu przez człowieka *oikoumene* wraz ze stawianiem się tej rozkruszanej i roztapianej magmy ludzkiej gromadnością w sensie typu cywilizacyjnego. W licznych bieżących kwestiach nie mamy rozeznania, czy jesteśmy materią wydarzającego się bądź zaprojektowanego *procesu*, czy też świadomie bądź nieświadomie przykładającymi ręki do tego, co się wydarza i dzieje, a co zostało przez bliżej nieokreślone gremia sprowokowane na zasadzie przyczynowo-skutkowej.

Przykład stanowić może chociażby położenie-sytuacja, w której nie jesteśmy w stanie odpowiedzialnie rozpoznać, na ile [na przykład] pornografia, rozpoznawana jako wytwór społeczeństwa konsumpcji, a skutecznie wypełniająca codzienność funkcjonujących społeczeństw, nie stanowi świadomie zaplanowanej ingerencji w człowieka *oikoumene* tychże społeczeństw – tak, aby skutecznie przeprowadzać – obliczony na parę pokoleń – rozkład cywilizacyjno-kulturowy załączków dotychczasowych naturalnych człowiekowi instytucjonalności i naturalnych człowieczej *oikoumene* organizmów wraz z „ustanawianiem” w ich miejsce sztucznych tworców socjalnych (w uproszczeniu).

W takiejże sytuacji duchowej teraźniejszości spojrzenie na instytucję małżeństwa w perspektywie rozwoju i postępu moralności jako jej rzeczywistego źródła i generatora w rodzinie – czyli pierwszym i najbardziej zasadniczym kręgu życia zbiorowego¹⁵ – stanowi niewątpliwie twórcze teologicznie i kulturowo remedium. Nie przynosiłoby ono teraz takiego przełomu w rozumieniu sakramentu małżeństwa w tradycji katolickiej chrześci-

¹⁵ A przypomnijmy – rodzina stanowi pierwszy z kręgów życia zbiorowego, których jest cztery: rodzina, społeczność względnie społeczeństwo, państwo i naród (por. F. Koneczny, *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego*, Krzeszowice 2011, s. 8; tenże, „Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego”, *Ateneum Kaplańskie* 18:1932).

jaństwa, gdyby jednocześnie nie było dowartościowane należycie rozpoznanie wydarzenia się Słowa stwórczego i Słowa objawionego w dziejach – w wymiarze *Physis* rzeczywistości i zawartej w niej człowieczej *oikoumene*.

2. Integralność wydarzenia się człowieczego *oikoumene* w *physis* rzeczywistości

Rozpocznijmy ten etap rozważań niezwykle cenną teologiczną uwagę, jaką uczynił Josef Ratzinger. Zauważył bowiem interesujące zjawisko, polegające na tym, że z chwilą wyjścia z politeistycznych początków człowieczej wierzeniowości poszczególne imiona Boga zanikają w niej i niestety na przekór logice procesu pozostaje myśl-przekonanie, że *theos* (w sensie Ponadprzedmiotowy i Ponadpodmiotowy, Wszechobecny) ma imię¹⁶. Jezus jawi się jako nowy Mojżesz, który dopiero w pełni i rzeczywiście czyni to, co w krzewie ognistym zostało zapoczątkowane jedynie fragmentarycznie i pod osłoną¹⁷.

Dlatego też kard. J. Ratzinger zaproponował dowartościowywanie w refleksji teologicznej tego, co się wydarza w postawie wiary: kontemplatywnego uzmysłowienia sobie, kontemplatywnej pewności wiary, że Trójjedy-ny jest¹⁸. Nietrudno zauważyć, że czyni to wręcz idealnie koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* – teologii opartej na realizmie Słowa objawionego i zarazem Słowa objawiającego się w dziejach. Bowiem jest logiczne i całkowicie inteligibilnie zrozumiałe, że Objawiający się w Słowie aż po Pełnię czasu – Wydarzenie Jezus-Chrystus, Objawiający się w dziejach człowieczej *oikoumene* jako Stworzyciel tejże *Physis* rzeczywistości nie mógł jej uczynić odmienną od tego, co objawia w swym Słowie. Konsekwentnie zatem teologicznie rozpoznajemy, że „pouczył” w Słowie i jego

¹⁶ Przywołujemy niezmiernie cenne badawcze spostrzeżenie Ulricha von Wilamowitz-Möllendorffa (1848-1931) – filologa klasycznego, dotyczącą greckiego wyrażenia *theos*. Niemiecki badacz zwrócił bowiem uwagę, iż rzeczne słowo: *theos*, opisujące boga [„absolut”] Platona, występuje w funkcji predykatywnej (zob. G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen 1935, s. 150). Opisał sytuację językową Greków, konkludując, że Hellenowie nie stwierdzali istnienia Boga, aby konsekwentnie wyliczać jego atrybuty – jak, np.: „Bóg jest wszechmocny, dobry itd.”, ale że będąc pod niemałym wrażeniem [działania] sił *physis* (*resp.* natury, przyrody), wywołujących podziw względnie radość bądź lęk, wyrażali, iż „to jest bogiem” lub „tamto jest bogiem” (Tamże).

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 29.

¹⁸ Por. Tamże, s. 32-34.

Pełni – Wydarzeniu Jezus-Chrystus, czym jest to, co – jako instytucja Kościoła – rozpoznaliśmy i określiliśmy wyrażeniem małżeństwa – związek egzystencjalny mężczyzny i kobiety, co w uchwałach Soboru Laterańskiego IV (1215) zostało – w ramach reformy Kościoła ze strony medievalnej *Christianitas*¹⁹ – sformułowane jako jeden z siedmiu sakramentów i to w nierozzerwalnej spójności z nimi.

Współcześnie wypada nam się pochylić się badawczo, na ile ojcowie soborowi *Lateranum* IV rozumieili sens Słowa objawiającego się w dziejach i zarazem w ich Pełni: Wydarzeniu Jezus-Chrystus, rozłączając sakrament małżeństwa i sakrament kapłaństwa, ustanawiając jednocześnie dyscyplinę celibatu dla duchownych. Pozostaje jedynie naszym, teologicznym domysłem, czyżby dostrzegli posługę bardziej Słowu stwórczemu w tym, co rozpoznali uczestniczeniem w akcie stwórczym Trójjedynego – Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w Miłości, będącej Duchem Ich Obu, a Słowu objawiającemu się w dziejach w posłudze skoncentrowania całej płodności kontemplującego ducha mistycznego na posłudze Syna – Słowa objawiającego się w dziejach *oikoumene* w wydarzającym się *physis* rzeczywistości aż po swą pełnię – pełnię objawienia w Wydarzeniu Jezus-Chrystus i pełnię Wydarzenia Jezus-Chrystus.

Udziałem terażniejszości jest rozpoznanie z perspektywy nauk o cywilizacjach, nauk antropologicznych i kulturowych, że aż tak olbrzymia część człowieczej *oikoumene* – bo niemal 4/5 ogólnej liczby demograficznej ludzkości – nie potrafi sobie poradzić z rozpoznananiem sakralności personalnej więzi małżeńskiej mężczyzny i kobieta. Stanowi ono zarazem potwierdzenie, że ślady Obecności Trójjedynego są wychwytywalne w *physis* rzeczywistości (w sensie stworzenia) a Trójjedy-ny jako jej Podstawa Sensu.

W sumie katolickie poszukiwanie teologicznego rozumienia sakralności małżeńskiej *communio personarum* nie może być inne, jak składające się z cierpliwego układania licznych cieni²⁰, śladów i naznaczeń stworzenia przez Jego Stwórcę i Jego Słowo w *physis* rzeczywistości – świecie, który po

¹⁹ Zob. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 105n.

²⁰ Zob. Wj 33, 20-23: „I rzekł [Mojżesz]: ‘Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę’. (...) ‘Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu’. I rzekł jeszcze Pan: ‘Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazać’” (Tamże).

*upadku*²¹ i usunięciu człowieka z Edenu²² stał się miejscem niemożliwego poznania Stwórcy dla serc chciwych i egoistycznych i gdzie poznanie Trój-jedynego dokonuje się jedynie przez włączenie w wolę Syna²³.

3. Świętość dozgonnej miłości w małżeńskiej communio personarum jako obrazu Odwiecznej Communio Personarum

Na proste pytanie: dlaczego świętość miłości w małżeńskiej communio personarum, w kontekście tego, co podnieśliśmy o Słowie wcielonym i Słowie stwórczym, najprościej można by udzielić odpowiedzi, że przecież małżonkowie dostępują udziału w akcie stwórczym Trójjedynego – nowo rodzącego się człowieka za ich przyczyną wzajemnej bezinteresownej miłości, będącego refleksem ich wzajemnego psychofizycznego zjednoczenia i stanowienia jedno.

Ale, jak postuluje Josef Ratzinger, co do biegu teologicznego rozważania – wszystko rozpoczyna się od istoty chrześcijańskiego nawrócenia. Ono brzmi: Trójjedyny jest. Jest to rezultat postawy wiary – rozpoznania objawiania się *Słowa* w dziejach aż po jego pełnię w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus. Tak oto w chrześcijaństwie – a konkretnie: w chrześcijańskim katolicyzmie – nie stoi na pierwszym miejscu ani człowiek, ani też Kościół czy [ponadczłowiecza²⁴] instytucja eklezjalna. Zwieńczeniem czasu i wieczności – zwornikiem tego, co starożytni Hellenowie (*resp.* mędracy, filozofowie jońscy) określili terminem *oikoumene* – czyli czymś, co imperatywnie i bezwzględnie odróżnia się od *physis* rzeczywistości, w której samo zawiera się i immanentnie tkwi – jest Trójjedyny. Trójjedyny jest – zaś to konsekwentnie oznacza również: My wszyscy jesteśmy Jego stworzeniami. Tylko

²¹ Czyli zwątpieniu w słowo (*resp.* prawdomówność) Stwórcy i podważeniu prawdy, którą objawił. Złamanie woli Osobowego Absolutu Istnienia (*resp.* Stwórcy) nie prowadzi, wbrew człowieczym oczekiwaniom, do uzyskania wiedzy przysługującej Stwórcy: poznania dobra i zła. Sprawia, że człowiek poznaje swą nędzę *jeststwa* (*resp.* bytu), nędzę moralną. Stwórca nie wymierzył ludziom kary. Wystarczyło jedyne, aby przyzwolił doświadczania na sobie skutków swego wyboru (por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2008, s. 39).

²² Zob. Rdz 3, 23.

²³ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, s. 91.

²⁴ Pozwalamy sobie unikać wyrażenia „Bóg”. A w tymże miejscu aż prosiłoby się określenie: bosko-ludzka instytucja Kościoła.

stworzeniami. Ale właśnie podmiotami stworzonymi, prawdziwie pochodzącymi od woli Stwórcy²⁵.

Jesteśmy stworzeniami. Chcianymi stworzeniami. Stworzeniami oczekiwany, spodziewany. Stworzeniami nie tyle przeznaczonymi – jak myli się nam z przeznaczeniem i ślepym losem, co przede wszystkim wezwany i więcej jeszcze: powołany do *wieczności* – Chwały Trójjedynego. W innych słowach niż powyższe, nie jesteśmy ani zdolni zrozumieć, ani uzyskać coś więcej niż w nich potrafimy sobie inteligibilnie wyobrazić i za pomocą tegoż inteligibilnego wyobrażenia wspiąć się jeszcze głębiej w kontemplatywnym oglądzie istoty tej przyczyny naszego zaistnienia i stawania się – istoty przyczyny naszego *jeststwa*.

Zatem jesteśmy stworzeniami pochodzącymi od Trójjedynego. Nim naznaczeni. Dlatego wyróżnia człowieka z całego świata ożywionego – bycie stworzonymi na obraz Stworzyciela, na obraz Stwórcy stworzeni: stworzeni mężczyzną i niewiastą²⁶. Jesteśmy stworzeniami pochodzącymi od Trójjedynego. Jesteśmy Nim naznaczeni. Konsekwentnie zatem musimy rozpoznać: nie pochodzimy więc z przypadku, przygodności. I należy nam rozpoznać szerzej – patrząc na współbraci i współsiostry w człowieczeństwie, że człowiek nie pochodzi z przypadku.

Naszym początkiem nie jest więc ślepy los. I także naszych współbraci i współsióstr w Słowie wcielonym – Chrystusie, początkiem nie jest przypadkowość pojawienia się i zaistnienia. Wyrażamy więc to bardziej ogólnie: człowiek nie pochodzi z przypadku, a skoro nie pochodzi z przypadkowości, więc nie jest wynikiem walki o byt, w której zwycięstwo przypada temu, kto najlepiej sobie poradzi, kto ma więcej przypadkowego, niezasłużonego, *dzikiego* „szczęścia”.

Człowiek pochodzi ze stwórczej miłości Stwórcy-Trójjedynego. Pochodzi więc z tego samego *aktu* Trójjedynego – aktu miłości twórczej i stwarzającej, który dał początek i wydarzenie się *physis* rzeczywistości – *physis*, której namiastkę obszerności i namiastkę głębi dopiero teraz jesteśmy świadomi. Ale jedynie w pewnym zakresie.

Zatem tak samo, jak teologia nabiera biegu w postawie wiary czyniącego refleksję, czyli wiary *in statu scientiae*, kiedy rozpoznaje: Trójjedyny jest, podobnie zachodzi w refleksji nad sakramentem małżeństwa. Szczególnego uwydatnienia – jak podnosi Joseph Ratzinger²⁷ – wymaga słowo „jest”

²⁵ Por. Tamże, s. 34.

²⁶ Rdz 1, 27.

²⁷ Por. Tamże.

w znaczeniu: Trójjedyny jest rzeczywiście, toaczy działa, stwarza. Nie jest przecież odległym tak zwanym *Początkiem*, *punktem zero* w wykresach termodynamiki wszechświata czy początkową *Osobliwością*. Nie stanowi również nieokreślonego miejsca docelowego naszego transcendowania²⁸. Niestety – na przekór ideologom *szczęśliwej ludzkości* – Trójjedyny nie wycofał się ze świata. Nie abdykował na rzecz stworzonej przez siebie istotności (*resp.* „maszyny”) wydarzenia się świata²⁹. Nie jest poza nim w jakiejś *Swej szczęśliwości*. Wprost przeciwnie. Ponieważ objawił się jako Trójjedyny, więc nie tkwi w *Swej szczęśliwości*, ale w wydarzeniu się świata. I teże *Physis* rzeczywistości objawia w swoim *Słowie* się w człowieczych dziejach aż po pełnię tego Słowa – pełnię objawienia w *Wydarzeniu* Jezus-Christus i zarazem pełnię *Wydarzenia* Jezus-Christus.

Ponieważ objawił się Trójjedynym [i jako Trójjedyny] nie jest wycofanym czy wycofującym się ze świata – *physis* rzeczywistości z zawartą i różnioną w nim *oikoumene*, który przecież mocą miłosnej woli stworzył i powołał do istnienia. Ponieważ jest Trójjedynym udziela siebie w akcie stwórczym. *Ten, który jest* w Trójcy Jedyny – *Odwieczna* Komunia Osób – obdarzył człowieka darem istnienia, darem życia i darem spełnienia się w *jestestwie* w *glorii* życia – aż po spełnienie się w *Swej Chwale*. A ponieważ Trójjedyny udzielił siebie w akcie stwórczym, więc Trójjedyny Stwórca nazaczył człowieka – nas – przede wszystkim darem podobieństwa do Siebie – *Odwiecznej Komunii Osób*. Rozpoznajemy więc to naznaczenie w ślad za rozumieniem wyrażenia spisanego Biblii: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”³⁰.

Każdy z nas pojawia się więc w bycie i *jest*. Jest tym, *kim* jest, przez to, że z daru swego Stwórcy jest „na Jego obraz i podobieństwo”³¹. Istniejemy zatem, bytujemy „odwzorowując” Trójjedynego – *Odwieczną Komunię Osób*: Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w *Miłości*, która jest *Duchem Ich*

²⁸ Por. Tamże. Zauważmy – myślenie kategorią Stwórcy jako odległym początkiem bądź jako punktem docelowego transcendowania jest w istocie myśleniem kategoriami pozytywizmu i materializmu. Pozostajemy bowiem w wyobrażeniu bądź przeświadczeniu, że jest to ta sama rzeczywistość i że rozpościera się ona w tej samej fizycznej płaszczyźnie.

²⁹ Por. Tamże.

³⁰ Rdz 1, 27; „I stworzył Bóg ludzi na swój obraz: na obraz Boży ich stworzył. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” [*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła, Częstochowa 2008].

³¹ Rdz 1, 27.

Obu – „która od Ojca i Syna pochodzi”³².

Jesteśmy więc sobie *dani* – i, uogólniając (*resp.* generalizując) doznanie i rozumienie siebie oraz swego stanu całkowitego i niepowtarzalnego podobieństwa do Stwórcy, rozpoznajemy, że człowiek jako człowiek jest sobie *dany* – na podobieństwo tego, który jest udziałem *Odwiecznej Komunii*. Takim też jest sobie *zadany* – zadany jako podmiot poznania i zarazem jako podmiot uzdolniony do wolnego, niezdeteminowanego wyboru.

Inaczej jeszcze – skoro jesteśmy powołani do zaistnienia i istnienia na taki „obraz i podobieństwo”³³, tą całą swą konstrukcją bytową wezwani jesteśmy do daru z siebie dla drugiej osoby. Jako stanowiący „jedno ciało” (Mk 10, 9) dwoje – dwoje jako mężczyzna i jako niewiasta (kobieta) – wezwani jesteśmy do daru z siebie dla drugiej osoby i do przyjęcia w darze drugiej osoby – na wzór Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w *Miłości*, która jest *Duchem Ich* Obu.

Ale zasadnie zapytalibyśmy, gdzie zatem dokonuje się to nieustannie płodne „odwzorowywanie” Trójjedynego w tym darze *miłości* z siebie. Otrzymujemy tutaj podobną odpowiedź, jak w punkcie wyjścia: Trójjedyny jest.

Trójjedyny jest; jest Ojcem, który odwiecznie rodzi Syna w *Miłości*, będącej *Duchem Ich* Obu. Zatem na „obraz i podobieństwo” Trójjedynego w nieodwołalnym przymierzu osób – *communio personarum* – wydarza się i realizuje się niedeterminujące się i niezdeteminowane *danie* siebie czy, lepiej, udzielanie siebie w darze dwojga – darze *miłości* obojga, „owocującej” *miłością* nowo kształtującego się biologicznie i rodzącego człowieczego podmiotu.

Tak oto jesteśmy wezwani – dwoje jako mężczyzna i jako niewiasta (kobieta) – do bycia i działania na „obraz i podobieństwo” *Odwiecznej Communio Personarum*. Jesteśmy wezwani do żywego refleksu „sposobu bycia i aktywności” *Odwiecznej Komunii Osób* – *Odwiecznej Komunii Trójjedynego*. *Odwieczna Communio Personarum* jest wieczna, więc i człowiecza (małżeńska) *communio personarum* nie może nie być wieczna, a ponieważ tego nie osiąga – więc nie może nie być co najmniej dozgonna, do naturalnej śmierci³⁴.

³² Zob. wyznanie wiary Soboru Nicejskiego (zob., m.in.: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988).

³³ Rdz 1, 27.

³⁴ Jeżeli przychodzi nam rozmyślać nad wydarzeniami ewangelicznymi, mając przed oczyma scenę, kiedy wbrew oczekiwaniom swych rozmówców powołujących się na powagę

W wydarzeniu się świata, który pozostaje światem-*Opus* Trójjedynego, nie zachodzi determinizm pojawiania się jego jakby kolejnych faz, postaci – jego rozwinięcia się we właściwym mu spełnieniu. Nie podlegamy determinizmowi. Raczej jesteśmy w stanie dokonywać pewnego wypaczenia tego, co stanowi zamysł Stwórcy-Trójjedynego. Naszym udziałem jest zmaza grzechu pierworodnego, którą w przekazie pokoleń dziedziczymy. Naznaczeni jesteśmy ułomnością. Więc wraz z upływem pokoleń – pokoleń, które ułomnością bądź uległością namiętnościom i determinującym nałogom swej psychofizycznej natury wprowadzają przemiany społeczno-obyczajowe i kulturowe nawarstwienia – może dochodzić do nie rozumienia sensu zamysłu Stwórcy. Oto dlaczego Jezus – Słowo objawiające się w dziejach w zwieńczeniu czasu świata w Wydarzeniu Jezus-Chrystus – uznaje za nieprawomocne, kontrastujące z „początkiem” – z zamysłem Stwórcy-Trójjedynego – utrwalone przez następstwo licznych pokoleń sposoby zachowania, co do personalistycznej więzi mężczyzny i kobiety, i traktowania małżeństwa. Oto dlaczego Jezus objawił głębszy jeszcze wymiar komunijności osoby ludzkiej – jej bycie dla całkowitego daru z siebie dla drugiej osoby i dla przyjęcia jej bez reszty w całkowitym darze z siebie³⁵.

Pozwolimy sobie uwydatnić jeszcze jedną perspektywę postrzegania sakramentu małżeństwa, jaką możemy wywieść rozumienia woli Stwórcy, aby nowo rodzący się rodzi się z autentycznej miłości Stwórcy. Istnieje nie tylko *animalność*. Oczywiście idzie o *animalność* – w sensie wymiaru ożywianego biologicznie, jaka jest udziałem człowieka – wraz z którą wykazuje on olbrzymie upodobnienie ze światem biologicznym wszystkich zwierzęcych istnień, a zarazem rozróżniając się bezwyjątkowo i radykalnie swą racjonalnością i rozumnością, inteligibilnością kontemplatywną od nich – bezwyjątkowo i radykalnie różniąc się od piramidalnie zwieńczających się wszystkich postaci biologicznych zaistnień. Istnieje również i przede

wszystkim „miłość aż do końca”³⁶. Przez nią człowiek staje się na powrót człowiekiem; przez nią człowiek odnajduje pełne swe oblicze stworzenia, utracone (*rajskim*) sięgnięciem po wolę „znajomości” (*resp.* poznania) dobrego i złego. Przez „miłość aż do końca”³⁷ człowiek odnajduje siebie *obrazem i podobieństwem* Stwórcy.

Zapytajmy po tym wszystkim, co zostało powyżej podniesione: czy wyobrażamy sobie rozerwanie więzi Odwiecznej Komunii Osób Trójjedynego – Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w Miłości, będącej Duchem Ich Obu. Przecież stanowiłoby zniweczenie tej Odwiecznej Communioni Personarum. Dlatego też dozgonne i wyłączone jest poufne obcowanie i „dom” naznaczonych sobą, swym znamieniem *obrazu i podobieństwa* obojga, czyli mężczyzny i niewiasty, uczynionych ich obojga – każdego z osobna i razem ich oboje – na swój *obraz i podobieństwo*, stanowiących niezbywalny *obraz i podobieństwo* Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w Miłości, będącej Duchem Ich Obu – małżonków zjednoczonych ze sobą w akcie całkowitego oddania ciał i dusz obojga małżonków³⁸. Zbyt olbrzymia jest łaska Stwórcy wobec człowieka – poszczególnego człowieka, a zwłaszcza bezbronnego, nie przyobleczonego jeszcze w psychofizyczne ciało – aby pochodził z przypadku czy był rezultatem walki o byt bądź pochodził z krwi lub pożądania cielesnego albo też z woli męża. Dlatego też dozgonne i wyłączone ma być poufne obcowanie i „dom” stanowiących obraz i podobieństwo Odwiecznej Communioni Personarum.

4. Małżeńska communio personarum jako współudział małżonków w dziele stwórczym Trójjedynego

Rozpoznając inną charakterystykę małżeńskiej communio personarum także inicjujemy bieg refleksji teologicznej w wierzącym stwierdzeniu kontemplatywnym: Trójjedyny jest. Jest Ojcem, który odwiecznie rodzi Syna w Miłości, będącej Duchem Ich Obu. Więc, skoro świat jest Jego światem i skoro Jego czasem jest nakierowana na przyszłość teraźniejszość, a nie przeszłość, Trójjedyny na *świętynię* cudu powołania czy powoływania do bytu nowego człowieka i wejścia z nim w poufne obcowanie wybrał „dom”

i autorytet Mojżesza Jezus z Nazaretu urywa dyskusję na temat rozvodu [małżeńskiego] stanowczym i zdecydowanym: „Ale na początku tak nie było!” (por. T. Styczeń, „Początek’ wyrazić ‘sercem’ ”, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1987, s. 7), nie możemy sobie nie uzmysławiać faktu czuwania i opieki Stwórcy nad dziełem aktu swej miłości. W przywołanym zdarzeniu Jezus przypomniał następnie słuchaczom słowa z Tory: „Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mk 10, 6-8), które sfinalizował (zakończył) stanowczym nakazem: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!” (Mk 10, 9).

³⁵ Por. T. Styczeń, „Początek’ wyrazić ‘sercem’ ”, s. 8.

³⁶ J 13, 1.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. T. Styczeń, „Początek’ wyrazić ‘sercem’ ”, s. 8.

naznaczonych sobą, swym znamieniem *obrazu i podobieństwa* obojga mężczyzną i niewiastę, uczynionych ich obojga – każdego z osobna i razem ich oboje – na swój *obraz i podobieństwo*, stanowiących niezbywalnie i niezacieralnie (niezmazywalnie) *obraz i podobieństwo* Ojca, który odwieczne rodzi Syna w Miłości, będącej Duchem Ich Obu – małżonków zjednoczonych ze sobą w akcie całkowitego oddania ciała i dusz obojga małżonków³⁹. Aby – jak zaznaczy Jan-ewangelista w hymnie-prologu swej ewangelii – wezwani do zaistnienia i życia oraz spełniania się w *glorii* życia nie z krwi, ani z żądz ciała, ani też nie z woli męża, ale z Boga-Stwórcy się rodzili⁴⁰. Aby byli wtopieni i zarazem naznaczeni wolą miłującą Trójjedynego – Wszechobecnego: Ponadprzedmiotowego i Ponadpodmiotowego. Aby nie byli zrodzeni żadną umniejszającą okolicznością, przyczyną, determinizmem. Niczym umniejszającym godność powołania do zaistnienia i życia. Niczym innym, jak stwórczym wezwaniem do zaistnienia i spełnienia się w pełni życia – życia-*dar* Trójjedynego i życia-*za-dania* w sensie nieustannego wolnego wyboru.

Oto dlaczego małżeństwo – personalistyczna więź miłości dogłębnej mężczyzny i kobiety – staje się sakramentem w najbardziej konkretnym i dosłownym sensie (znaczeniu) tego słowa. Jest prasakramentem stworzenia i Stwórcy, znakiem pra-obdarowania i Pra-Dawcy. Jest żywym obrazem *plodnej* Miłości Trójjedynego⁴¹. Zatem czy można nie rozpoznać, dlaczego Jezus upomniał się o to, co stanowi stwórczy zamiar Trójjedynego, wbrew oczekiwaniom swych rozmówców, powołujących się na powagę Mojżesza w sprawie obyczaju rozwodowego?

Dokonujące się wraz z następstwem pokoleń przemiany społeczno-obyczajowe i kulturowe nawarstwienia niekoniecznie muszą i zarazem niekoniecznie mogą twórczo wyrastać z podłoża zamysłu i natury dzieła stwórczego Stwórcy, Boga-Ojca – Trójjedynego. Ułomność naznaczonej znamieniem grzechu pierworodnego⁴² natury człowieczej może również prowadzić do wypaczania rozpoznawania sensu stworzonej *physis* rzeczywistości i człowieczej *oikoumene*. Ale Jezus – *Słowo* objawiające się w dziejach

³⁹ Por. Tamże.

⁴⁰ Por. J 1, 9.

⁴¹ Por. T. Styczeń, „'Początek' wyrazić 'sercem' ”, s. 9.

⁴² Nie jesteśmy w stanie określić bardziej jednoznacznie wyrażeniem tego stanu, jaki stał się udziałem każdego człowieka na skutek przeciwstawienia się woli stwórcy – grzechu, który legł u podwalin każdego człowieczego życia. Określenie wydaje się dobrze zrozumiałe pomimo wpływu pokoleń i naturalnej

w zwieńczeniu czasu świata w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus – pozwala nam nabyć pewność rzeczywistego sensu tego [wszystkiego], co jest naszym udziałem i tego [wszystkiego], co się wydarza – podążania na spełnienie się w Chwale Stworzyciela – *wieczne* spełnianie się w Chwale Trójjedynego.

Tak więc świat jest i pozostaje światem-Opus Trójjedynego. I tak, jak w człowieczych dziejach Słowo objawia się aż po swą pełnię – pełnię objawienia w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus i zarazem pełnię *Wydarzenia* Jezus-Chrystus, tak czyni małżonków kapłanami dzieła stworzenia – dzieła, przez które Stwórca najdogłębniej uaktywnia się i najbardziej dotykalnie uobecnia i objawia się jako Trójjedyny w swym – przez podobieństwo i wzorzec Swej Istoty – świecie: osobowym i człowieczym⁴³. Czy można więc nie dość dogłębnie nie rozumieć, dlaczego dla obojga małżonków zarezerwowany jest dar-z-siebie-obojga dla dziecka – nowo rodzonej osoby [ludzkiej], aby nie z krwi, ani z żądz ciała, ani też nie z woli męża, ale z Boga-Stwórcy się rodziła⁴⁴?

Konkluzja

W powyższym badawczym rozważaniu ukazaliśmy zaledwie zarys konstruowania wizji teologicznej sakramentu małżeństwa – „teologii małżeńskiej *communio personarum*”. Po zaledwie uczynionych badawczych „odkrywkach” – podobnie jak to czynią archeologowie w ich badawczych poszukiwaniach – wystarczająco już rozumiemy, że rzeczywistości Słowa objawiającego się w dziejach nie sposób traktować rozłącznie od rzeczywistości Słowa stwórczego. Stworzona *Physis* rzeczywistości w wtopioną w nią człowieczą *oikoumene* – choć wyróżniająca się, jak to uchwycili i zrozumieli filozofowie (*physis* – przyrody) Jońscy, już u samych podwalin biegu myśli filozoficznej, cała sobą pozostaje naznaczona obecnością Trójjedynego – wydarzającym się i zarazem obecnym Słowem stwórczym i Słowem objawiającym się w dziejach człowieczej *oikoumene* z każdym poszczególnym człowiekiem – podmiotem podążającym na spełnienie się w Chwale Stworzyciela – *wieczne* spełnianie się w Chwale Trójjedynego.

Uchwyciliśmy w poniższych rozważaniach, że bezsprzecznie nie jest możliwe uczynienie naukowo wystarczającej teologicznej refleksji w odniesieniu do wyłącznie sakramentu małżeństwa z pominięciem pozosta-

⁴³ Por. Tamże.

⁴⁴ Por. J 1, 9.

łych sakramentów w całości (siedmiu) Sakramentów i Sakramencie Kościoła – tak, jak nie jest możliwy naukowy dyskurs o *Physis* rzeczywistości z perspektywy poznania jedynie jej wycinka. Sens małżeńskiej *communio personarum* odnajdujemy bowiem w zwieńczeniu Siedmiu sakramentów w Sakramencie Kościoła.

Nie bez znaczenia okazuje się koncepcja teologii, w której podejmujemy refleksję nad Słowem objawiającym się w dziejach aż po ich Pełnię i w ich Pełni, czyli w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus. Pozostaje nią najpełniej odwołująca się do uniwersalizmu koncepcji Arystotelesa Akwinatowa teologia jako wiara *in statu scientiae*. A zbieżny z uniwersalizmem Arystotelesa fakt dziejowy – wychwytywany przez nauki o cywilizacji i kształtowaniu się kultury, że wszystkie zrzeczenia zaczynają od ustroju rodowego, i że pozostają w nim cztery piąte społecznych wspólnot ziemskiego globu⁴⁵, przyczynia się do załączkowego ponownego postawienia kwestii prawdziwości i wyłączności chrześcijańskiego katolicyzmu, co do pozostałych religii i wierzeniowości, jakie wykształciły się w swych dziejowych matecznikach i kulturach cywilizacyjnych.

W sytuacji duchowej postmodernizmu stajemy zatem jako społeczeństwa Zachodu europejskiego przed niemałym wyzwaniem ponownej refleksji nad Słowem objawiającym się w dziejach i prowadzącym na spełnienie się w Chwale Stworzyciela – *wieczne* spełnianie się w Chwale Trój-jedynego.

Streszczenie

Odnosząc się do kontekstu obecnej sytuacji duchowej postmodernizmu i nawiązując do cywilizacyjnego opus medievalnej Christianitas – co do siedmiu sakramentów Kościoła Soboru Laterańskiego IV – autor ukazuje teologiczny sens sakralności małżeństwa w zwieńczeniu trzech perspektyw: (1) świętości dozgonnej miłości w małżeńskiej *communio personarum* jako obrazu Odwiecznej *Communio Personarum* (refleks Boga w Trójcy Jedynej), (2) sakralności małżeńskiej *communio personarum* jako współdziałania małżonków w dziele stwórczym Trójjedynego i (3) generowania realnego kulturowego postępu moralności tej najpierwszej

⁴⁵ Oczywiście, nauki o kulturze i cywilizacji uwydatniają rolę małżeństwa i rodziny w generowaniu rozwoju moralności. Jest to zarazem generowanie rozwoju moralności w głębokim osadzeniu natury *physis* rzeczywistości. Nie jest jej sztucznym rozwijaniem (w uproszczeniu), poza osadzeniem w *physis* rzeczywistości.

wspólnoty społecznej, jaką małżonkowie dozgonnie fundują wraz ze zrodzonym potomstwem.

Słowa kluczowe: Kościół, sakramenty, małżeńska *communio personarum*, sakrament małżeństwa, sakralność małżeństwa.

Sacredness of marriage - the sanctity of undying heterogeneous love, increasing the fulfillment in the being in the glory of life – the glory-of following towards the fullness of the fulfillment in the glory of the Triune God

Summary

Taking into account the context of the current spiritual situation of postmodernism, and referring to civilizational opus of the medieval Christianitas – as to the seven sacraments of the Church of the Fourth Council of the Lateran - the author presents the theological sense of the sacredness of marriage in the unity of three perspectives: (1) the sanctity of undying love in a marital *communio personarum* as an image of the Eternal *Communio Personarum* (reflection of the Triune God), (2) the sacredness of the marital *communio personarum* as participation of spouses in the Triune God's creative work and (3) generating a real cultural progress of morality of this very first social community that spouses found for life along with born offspring.

Keywords: Church, sacraments, marital *communio personarum*, sacrament of marriage, sacredness of marriage.

Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Najnowsze dzieje Kościoła w Polsce w refleksji teologicznej*, Lublin 1991; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988; Chenu M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950; tenże, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957; tenże, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957³; tenże, *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris 1957; tenże, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985; Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972; Koneczny F., *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia zbiorowego*, Krzeszowice 2011;

Kubicki D., *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004;

tenże, „Owoce dialogu Kościoła lokalnego i uniwersytetu w sytuacji polskich przemian polityczno-ekonomicznych po 1989 roku”, *Teologia Praktyczna* 6:2005, s. 65-78;

De Mattei R., *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009;

Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995;

Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2002;

Styczeń T., „'Początek' wyrazić 'sercem' ”, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1987, s. 7-9;

Woroniecki J., *U podstawy kultury katolickiej*, Poznań 1935.

SPADEK LICZBY NARODZIN A WYDŁUŻENIE DECYZJI O PIERWSZYM DZIECKU

Treść: Wprowadzenie; 1. Zarys problematyki w ramach danych medycznych i statystycznych; 2. Podstawowe czynniki odkładania decyzji o macierzyństwie; 3. Przewidywane skutki niżu demograficznego; Zakończenie.

Wprowadzenie

Kwestia demografii (w aspekcie dzietności dzietności), podobnie jak temat kobiet, jest stosunkowo złożony. Dawniej, gdy rola kobiety była ściśle powiązana z jej naturą fizjologiczną i psychologiczną, nie było powodów do pytania: rodzić czy nie rodzić. Począwszy od swojego dzieciństwa, kobieta wiedziała jaka rola do spełnienia ją czeka w życiu i właśnie do roli żony i zarazem do roli matki dostosowywała się bez większych trudności (por. kwestia katolickiego wychowania do wartości). Nowe warunki historyczno-społeczne spowodowały (por. emancypacja kobiet, dążenia do tzw. uprawnień, kultura *gender* itp.), że kobiety zaczęły zastanawiać się i dyskutować o tak zwanej „naturze kobiety”, o jej prawach do kariery, sukcesu, znaczenia, szczęścia itp., a dopiero w tym kontekście o prawie do prokreacji. To wszystko z czasem zaczęło przeradzać się w postawy idące w kierunku odkładania decyzji o posiadaniu dziecka¹. Niniejszym wydaje się, że to przemiany społeczne (szczególnie w ideologicznym zakresie), doprowadziły do obalenia tradycyjnej standaryzacji obyczajowości płciowej, czyli chęci bądź nie by posiadać dzieci. W ramach tych przemian zaczął rozwijać się feminizm, dający kobiecie poczucie większej swobody w podejmowaniu takiej decyzji. Jednak z drugiej strony te same dywagacje na temat, czy i kiedy zostać matką, powodowały, że część kobiet zaczęła zwracać się ku

Lic. MONIKA NOWAK – Absolwentka WSR – UKSW w Warszawie. Studentka PWT w Warszawie. Zainteresowania: Wsparcie rodzin, macierzyństwo, rodzicielstwo, teologia.

¹ L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, Warszawa 1997, s. 1-15.

antyfeminizmowi, dostrzegając w nim szansę na zrównoważenie w poglądach, pojawiających się z coraz większą siłą na tym polu².

To w ubiegłym stuleciu kobiety szczególnie walczyły o uznanie swoich praw, takich jak: możliwość posiadania własności prywatnej, wykształcenie, równość pracy, prawo wyborcze. To domaganie się własnych praw, otrzymanych stopniowo i z trudem, trwało więc całkiem długo, dając w efekcie prawodawstwo w różnych państwach mniej lub bardziej jednolite. W Polsce kobiety otrzymały prawo wyborcze (dość wcześnie), tzn. w 1918 roku. Kobieta, również we współczesnym świecie, przeżywa napięcia i przeciwieństwa w poszukiwaniu własnej tożsamości. Swojej roli jako żony (partnerki) nie utożsamia już jedynie ze wspieraniem męża (partnera), rolą macierzyńską, czy kogoś, kto spełnia pracę domowe. Emancypacja kobiet doprowadziła do tego, że to one wybierają mężczyzn, czas i jakość relacji prokreacyjnych. Ale z równocześnie wydaje się, że dzisiaj ani kobieta, ani mężczyzna nie wiedzą dokładnie, po jakiej linii dziś należałoby pójść, aby odnaleźć jej właściwą pozycję w rzeczywistości rodziny i społeczeństwa. Wydaje się także, że współcześnie wiele kobiet, nie planuje zostać matkami, nawet jeśli nimi zostają³.

Otóż w tak zarysowanym kontekście społeczno-kulturowym, w niniejszym artykule stawiamy pytania o przyczyny niżu demograficznego, które w oczywisty sposób kojarzą się z odkładaniem decyzji o dziecku na później. Chodzi więc o sytuację dzisiejszej, tj. współczesnej kobiety, ale też i mężczyzny, którzy razem (lub nie), świadomie i dobrowolnie (lub nie), podejmujących decyzję o prokreacji, czyli przyjęciu i wychowaniu potomstwa. Jednakże nasze refleksje idą jeszcze dalej, sięgają kwestii, czy świat w sytuacji niżu demograficznego czyni kroki ku przeciwdziałaniu temu zjawisku oraz na czym miałyby polegać takie kroki.

Tłem etycznym (tj. doktrynalnym) dokonywanej tu analizy będzie nauka Kościoła katolickiego, uwypuklona w etyce św. Tomasza z Akwinu „Suma Teologiczna”⁴, łącząca etykę i teologię w jedną normatywną całość, którą można także nazwać: katolicką nauką społeczną⁵. Jest bowiem ona

² L. Cian, *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, dz. cyt., s. 1-15.

³ I. Górnicka-Zdziech, *Mama na etat w domu*, Warszawa 2006, s. 11-13nn.

⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Małżeństwo Suma Teologiczna*, t. 32, suppl. 41-68, zag. 49, art. 2.

⁵ Por. J. Szaryn, *Czym jest katolicka nauka społeczna?* „Posłaniec św. Antoniego z Padwy” 5/14 (2005), s. 17; J. Kondziela, *Tendencje i kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1 (1986), s. 5-23; tamże, s. 21: „Człowiek jest zatem podstawą wszelkiej postaci ludzkiej egzystencji: jednostkowej i zbiorowej. Oznacza to,

ciągle na tym polu wyznacznikiem poprawności dla myślenia katolickiego. „Małżeństwo jest służbą natury i sakramentem Kościoła. Będąc służbą natury, podobnie jak każdy akt cnoty, wymaga od sprawcy, by zmierzał do należytego celu, którym w małżeństwie jest potomstwo; od samego zaś czynu, by był dobry w swym rodzaju, czyli ze względu na właściwy sobie przedmiot, a więc w małżeństwie by obcować ze swoją żoną a nie z inną (i ze swoim mężem a nie z innym) — i to właśnie wyraża wierność. Ponadto małżeństwo, będąc sakramentem, posiada z tego względu szczególną (nadprzyrodzoną) dobroć, nazwaną tu po prostu sakramentem. (...) Przez „dobro potomstwa” rozumie się tu nie tylko zrodzenie go ale także jego wychowanie, które jest celem współdziałania małżonków, jako osób związanych z sobą małżeństwem”⁶.

Również nauczanie św. Jana Pawła II, dotyczące wartości małżeństwa oraz rodziny stanowić będzie trzon etyczny niniejszej pracy: „Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaoferować pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni; tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy; i tym, którzy niesłusznie napotykać na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny”⁷. Naukowym (metodologicznym) punktem odniesienia będzie tu natomiast diagnoza z roku 2013, opisana w książce pod redakcją Ireny R. Kotowskiej, pt. *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków*⁸.

1. Zarys problematyki w ramach danych medycznych i statystycznych

Polska doświadcza zjawiska pogłębiającego się niżu demograficznego, co znaczy, że dzietność utrzymuje się poniżej poziomu zastępowalności pokoleń. W konsekwencji mamy spadek udziału osób młodych w popu-

że wszelkie strukturalne problemy współczesnej ludzkości trzeba ostatecznie sprowadzić do wymiaru najgłębszego - do wymiaru etycznego; wszelkie też poszukiwania rozwiązań muszą się rozpocząć w płaszczyźnie etycznej”.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Małżeństwo*, dz. cyt., zag. 49, art. 2.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej *Familiaris consortio*, Rzym 22.11.1981, wprowadzenie nr 1.

⁸ I.E. Kotowska, *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków. Diagnoza społeczna 2013*, Warszawa 2014; tamże, s. 7: „zmiany zachowań demograficznych dotyczących tworzenia rodziny, jej rozwoju i rozwiązywania w Polsce, wpisują się w prawidłowości obserwowane w Europie, ale mają swoją specyfikę”.

lacji (0-14). Jest to główna tendencja, chociaż w 2018 roku liczba dzieci w wieku poniżej 15 lat wyniosła prawie 5,9 ml. (tj. o 41 tys. więcej niż rok wcześniej). Liczba dzieci nieznacznie się powiększa, ponieważ trzeci rok z rzędu liczba urodzeń przewyższa liczbę 14-latków opuszczających grupę dzieci. W konsekwencji udział grupy 0–14 lat w populacji Polski nieznacznie się zwiększył, gdzie wyniósł 15,3% (w 1990 r. dzieci stanowiły 1/4 populacji Polski, a w 2000 r. – prawie 1/5). Jednakowo niezmiennie rośnie grupa osób w wieku 65 lat i więcej – w 2018 r. zwiększyła się o 212 tys. osób do wielkości ponad 6,7 mln, co stanowi 17,5% ogólnej liczby ludności (w 1990 r. osoby starsze stanowiły 1/10 ludności). Wynika to z przesuwania do populacji w starszym wieku coraz liczniejszych roczników osób urodzonych w latach 50, ubiegłego wieku. Z tego powodu od lat zmniejsza się liczba osób w tzw. wieku dorosłym (15–64 lata)⁹.

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego (GUS), liczba ludności Polski na koniec 2019 roku wynosiła 38 milionów 383 tysiące osób. Jest to o 28 tysięcy mniej niż pod koniec roku 2018. Notuje się ujemny przyrost naturalny. Spadek liczby ludności jest obserwowany od 2012 roku, z wyjątkiem 2017 roku, kiedy zanotowano niewielki wzrost¹⁰. Dane statystyczne pokazują również, że od początku transformacji ustrojowej zmieniły się priorytety młodych ludzi. W związku z tym przesuwają się wiek zakładania rodziny. Obecnie najczęstszym wiekiem rodzenia dzieci przez Polskie kobiety jest okres 26-31 lat. To oznacza, że nastąpiło podwyższenie wieku rodzenia dzieci średnio o 6-8 lat w stosunku do początku lat transformacji ustrojowej. Polskie kobiety rodzą średnio pierwsze dziecko w wieku 27,3 lat, natomiast w 2000 roku było to 24,2 lat. Jednakowo rośnie odsetek urodzeń dzieci pozamałżeńskich, gdzie na początku lat 90, było to około 6-7%, a w 2018 roku ponad 26%¹¹.

Kobiety coraz częściej odkładają macierzyństwo, czyli decyzję o zajściu w ciążę z pierwszym, czy kolejnym dzieckiem. Natomiast perspektywy zdrowotne związane z późnym rodzeniem dzieci dla kobiet są coraz to bardziej negatywne. Dotyczy to tego, że z upływem lat kobiety, rośnie dla niej ryzyko wystąpienia problemów związanych z płodnością i prawidłowo-

⁹ GUS - analizy statystyczne, *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 r. Tworzenie i rozpad rodzin*, Warszawa 2019, s. 35.

¹⁰ *Liczba ludności spada. Nowe dane GUS*, TVN24 Biznes 29.02.2020, <https://tvn24bis.pl/z-kraju,74/liczba-ludnosci-polski-dane-gus,1002760.html> [dostęp: 15.05.2020].

¹¹ *Liczba ludności spada. Nowe dane GUS*, dz. cyt., <https://tvn24bis.pl/z-kraju,74/liczba-ludnosci-polski-dane-gus,1002760.html> [dostęp: 15.05.2020].

wym przebiegiem ciąży. Jej organizm maksymalną płodność osiąga w wieku około 25 lat. Następnie w kolejnych latach płodność powoli spada, natomiast po 35 roku życia gwałtownie się obniża. Z upływem lat rośnie ryzyko pojawienia się niepłodności i powikłań w ciąży oraz wystąpienia wad genetycznych u dziecka¹².

Powyższe przykłady pokazują, że największe szanse na zajście w ciążę mają dwudziestolatki, gdzie w każdym cyklu miesięcznym szanse sięgają do ok. 20-25%, zaś u trzydziestolatek szanse te wynoszą ok. 15-20%¹³. Dlatego bardzo ciekawym pytaniem dla przyszłych analiz jest to, dlaczego kobiety mimo takiej wiedzy i naturalnej chęci do macierzyństwa nie decydują się na świadomą wcześniejszą ciążę?¹⁴

2. Podstawowe czynniki odkładania decyzji o macierzyństwie

2.1. Mieszkanie

Pytanie, jakie należy tu postawić, jest takie, czy posiadanie mieszkania przez pary będące w związku, wpływa na współczynnik dzietności w Polsce? A jeśli tak, to jaka jest tendencja w tym aspekcie? I tak można powiedzieć, że według badań CEBOS z 2010 roku, opublikowanych pt. „Postawy Prokreacyjne Polaków”, aż 19% badanych osób twierdziło, że rezygnuje z potomstwa z powodu sytuacji materialnej. Inaczej mówiąc, uważa, że nie stać ich na dziecko, bowiem mają nieodpowiednie warunki mieszkaniowe¹⁵. Także badania przeprowadzone w Instytucie Statystyki i Demografii SGH oraz Narodowego Centrum Badań i Rozwoju, (dane na maj 2015)¹⁶,

¹² Tamże.

¹³ M. Woźniak, *Wiek, w którym najczęściej rodzimy pierwsze dziecko bardzo się zmienił. Nie mamy się czym chwalić*, mama:Du 27.06.2017, <https://mamu.pl/131539,polki-rodza-coraz-pozniej> [dostęp: 29.02.2020]

¹⁴ Por. I.E. Kotowska, *Uwarunkowania zachowań prokreacyjnych*, w: Niska dzietność w Polsce w kontekście recepcji Polaków, red. Idem, Warszawa 2014, s. 41-49.

¹⁵ CEBOS, 2010, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_004_10.PDF, [dostęp: 04.05.2020]

¹⁶ Przedstawione w tekście wyniki zostały uzyskane w ramach projektu badawczego „Nowe wzorce formowania rodziny w Polsce – kontekst społeczno-ekonomiczny, preferencje i wpływ na zadowolenie z życia” (FAMWELL), realizowanego w Instytucie Statystyki i Demografii SGH i finansowanego przez Narodowe Centrum Badań i Rozwoju w ramach Programu LIDER. Bardziej szczegółowe omówienie badań można znaleźć w książce *Nowe wzorce formowania i rozwoju rodziny w Polsce: przyczyny oraz wpływ na zadowolenie*

pokazują, że jednym z najistotniejszych powodów odkładania decyzji o pierwszym dziecku obok braku stałej pracy, jest brak mieszkania.

Czy jednak jest to czynnik zasadniczy? Albo taki, który w obecnych warunkach jest do niepokonania? W odpowiedzi na tak postawione pytanie musimy stwierdzić, że polityka mieszkaniowa rządu (w ostatnich latach) pozytywnie stara się wychodzić naprzeciw tym problemom (por. „Narodowy Program Mieszkaniowy” realizowany od 27 września 2016 r.¹⁷), i wielu młodych ludzi mogło w łatwiejszy sposób nabyć, czy też wynająć mieszkanie. Łączy się to także ze sprawą spadku bezrobocia, czyli z faktem osiągnięcia stabilizacji i lepszego zarobkowania. Chodzi o to, że bezrobocie w Polsce spadało (por. dane na rok 2018/2019), w związku z czym młody człowiek powinien łatwiej pracę znaleźć, otrzymać uczciwą zapłatę, tak by starczyło mu np., na wkład mieszkaniowy, aby osiągnąć kredyt na mieszkanie. Jednak i w tych latach (tj. poprawy sytuacji mieszkaniowej na rynku) współczynnik demograficzny nadal nie wzrastał, przynajmniej zasadniczo¹⁸. Zatem można wywnioskować, że muszą być jeszcze inne czynniki, które wpływają na decyzję o posiadaniu dziecka.

Być może jest tak, że problem jest bardziej złożony. Że to w ogóle dążenie do osiągnięcia pełnej samodzielności finansowej, do możliwości obrania indywidualistycznego stylu życia, tak by posiadać wymarzony komfort życia, opóźnia decyzję o rodzicielstwie. Po prostu wydaje się, że w takim kontekście konsumpcyjnego nastawienia do życia ludzi współczesnych, o demografii w dużej mierze decydują czynniki kulturowe, tzn. bardziej niż obiektywne potrzeby związane z utrzymaniem dziecka. Króluje tu przekonanie, że aby „założyć rodzinę muszą mieć mieszkanie”, ale czy to jest czynnik decydujący, czy jeden z wielu? Przykładem opinii panujących wśród ludzi może być cytat z artykułu o ludziach młodych, chcących założyć rodzinę: „Założenie rodziny to jeden z najważniejszych momentów życia. Nic dziwnego, że przyszli rodzice chcą dla swoich pociech wszystkiego, co najlepsze. Jeszcze zanim dzieci pojawią się na świecie, chcą wszystko przy-

z życia pod redakcją A. Matysiak (wyd. Scholar, 2013).

¹⁷ Ministerstwo Rozwoju, *Nowy Program Narodowy*, Gov.pl 21.02.2020, <https://www.gov.pl/web/fundusze-regiony/narodowy-program-mieszkaniowy>, [dostęp: 14.05.2020].

¹⁸ K. Kulas, *GUS: w Polsce mamy ujemny przyrost naturalny. Eksperti: należy oczekiwać dalszego spadku urodzeń*, money.pl 29.03.2020, <https://www.money.pl/gospodarka/gus-w-polsce-mamy-ujemny-przyrost-naturalny-eksperti-nalezzy-oczekiwac-dalszego-spadku-urodzen>, [dostęp: 16.05.2020], tamże: „Z danych Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że w Polsce wciąż mamy więcej zgonów niż urodzeń. W pierwszej połowie 2019 roku przyrost naturalny wyniósł -1,4 na 1000 ludności”.

gotować jak najlepiej. Jednym z elementów planowania jest mieszkanie. Bo wiadomo, że z rodziną lepiej być u siebie niż wynajmować”¹⁹.

2.2. Kohabitacja

Drugim czynnikiem warunkującym, że kobiety w Polsce odkładają decyzję o dziecku, jest to, iż wiele osób (będąc w kohabitacji, tj. w tzw. wolnym związku), decyduje się na dziecko, dopiero gdy będzie w stałym związku. Coraz częściej zauważa się, że stan kohabitacji zaczyna być postrzegany jako alternatywa do małżeństwa²⁰. Wzrost znaczenia kohabitacji, dostrzeganie go jako element inicjujący trwały związek małżeński, to kolejny element przemian zachodzących w całej Europie. Obserwuje się to również w Polsce. W tym sensie, taki wzrost odsetka osób żyjących w kohabitacji, to kolejny współczesny fenomen związany z wolnością obyczajów społecznych, ale mający swój negatywny wpływ na dzietność²¹.

Chodzi o to, że oczywistym faktem decydującym (dla wielu kobiet) o nieposiadaniu dzieci jest brak trwałego związku, tj. odpowiedniego partnera na ojca tych dzieci. Stabilizacja związana z doboorem męża, żony, (lub inaczej partnera, partnerki) ma tutaj kluczowe znaczenie. Badania wskazują, że Polacy z reguły decydują się na dziecko, będąc w stałym związku (najlepiej sakramentalnym). I choć w Polsce coraz częściej dzieci poczynają się poza związkiem małżeńskim, to jednak wciąż dla większości Polaków ważne jest, aby dzieci pojawiły się w związkach małżeńskich, tzw. tradycyjnych i dopełniły rodzinę. Pisze o tym Łucja Braun w artykule pt.: *Bądźmy najpierw małżonkami, a dopiero później rodzicami (rok publikacji 2016)*²².

W niniejszej sytuacji młodzi ludzie mają świadomość, że kohabitacja to „związek na próbę”, zatem czekają z dzieckiem do oficjalnego małżeń-

¹⁹ *Mieszkanie dla rodziny z dziećmi – co powinno mieć?*, creative-photography.pl 29.07.2019, <http://creative-photography.pl/kupno-mieszkan/mieszkanie-dla-rodziny-z-dziecmi-co-powinno-miec>, [dostęp: 14.05.2020].

²⁰ A. Matysiak, M. Mynarska, *Rodzicielstwo w związkach nieformalnych: Wybór czy konieczność?*, Uniwersytet Opolski 24.10.2012, https://sslologia.sgh.waw.pl/pl/KAE/struktura/ISiD/projekty/famwell/wystapienia/Documents/6My_narskaMatysiakOpole.pdf, [dostęp: 21.05.2020].

²¹ *Nowe wzorce rodziny w Polsce – kontekst społeczno-ekonomiczny i wpływ na zadowolenie z życia (FAMWELL)*, <https://ssl-kolegia.sgh.waw.pl/pl/KAE/struktura/ISiD/projekty/famwell/Strony/default.aspx> [dostęp: 04.05.2020].

²² Ł. Braun, *Bądźmy najpierw małżonkami, a dopiero później rodzicami*, Aleteia 29.12.2016, <https://pl.aleteia.org/2016/12/29/badmy-najpierw-malzonkami-a-dopiero-pozniej-rodzicami>, [dostęp: 19.05.2020].

stwa, które wyznacza ustabilizowanie związku, a kobiecie jako przyszłej matce daje poczucie bezpieczeństwa, a tym samym możliwość otwarcia się na ofiarne przyjęcie potomstwa. Zjawisko to jest znamienne o tyle, że skoro ludzie ciągle chcą mieć rodzinę i dzieci (jak wskazują badania), to powinni szukać od razu trwałych związków, które dają im ku temu wszelkie potrzebne warunki. Jednak w praktyce jest inaczej, ludzie poprzez świadomą kohabitację odwołują zawarcie małżeństwa, tracąc na realizacji ważnych dla nich ideałów, jakimi są: posiadanie i wychowanie potomstwa²³.

I tak według badań CEBOS na rok 2016: „Młodzi Polacy, którzy jeszcze nie mają potomstwa, preferują model rodziny z dzieckiem (dziećmi). Badani poniżej 30 roku życia w zdecydowanej większości planują posiadanie potomstwa (około czterech piątych z tej grupy)”. Istotnym pytaniem jest to, czy uleganie społecznym trendom depopulacji (moda na bycie singlem, moda na wyżycie się, tzw. wyszumienie itp.) może być przez młodych Polaków przełamane, i na jakiej ewentualnie zasadzie?

2.3. Wykształcenie

Kolejnym czynnikiem warunkującym powiększanie się zjawiska depopulacji, jest chęć zdobycia adekwatnego wykształcenia. Jest to proces naturalny, ponieważ posiadanie wykształcenia i doświadczenia zawodowego ułatwia wejście na rynek pracy. Jednakże wykształcenie (por. kwestia drugiego kierunku, która często dziś jest preferowana na licznych studiach) staje się dziś procesem coraz dłuższym, wymagającym większego nakładu czasu i zaangażowania. Z tego to powodu wśród studentów tylko nieliczni deklarują zamiar posiadania potomstwa w ciągu najbliższych lat. Osoby studiujące (zwłaszcza na studiach dziennych) nie chcą mieć dzieci, dopóki nie zdobędą wykształcenia i nie znajdą adekwatnej dla siebie pracy. Analiza badań pokazuje, że respondentki bezdzietne są statystycznie lepiej wykształcone. 43% z nich uzyskało wykształcenie wyższe, natomiast wśród matek jest to 27%²⁴. Według badań Karoliny Kossakowskiej opublikowanych pt.: *Polki wobec płodności i posiadania dzieci*, z 2017 roku, wśród przyczyn odkładania macierzyństwa lub rezygnacji z niego wymienia się

²³ CEBOS, Postawy prokreacyjne Polaków, Warszawa styczeń 2010; https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_004_10.PDF.

²⁴ M. Mynarska, *Bezdzietność – wybór, ograniczenia, czy splot okoliczności? Jakościowa analiza procesu pozostawiania bezdzietną*, Family Forum 25.04.2019, <https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/ff/article/view/887>, [dostęp: 20.05.2020].

najczęściej czynniki o charakterze społeczno-demograficznym. Kobiety najpierw chcą zdobyć wykształcenie, zyskać niezależność i ustabilizować swoją sytuację na rynku pracy²⁵, dopiero potem chcą inwestować w rodzinę, dzieci, tzn. w stałą miłość mającą charakter prokreacyjny.

2.4. Niesprzyjające warunki pracy (aspekt materialny i społeczny)

Następną przyczyną, dla której kobiety odkładają decyzję o macierzyństwie, są niesprzyjające warunki do łączenia pracy z opieką nad dziećmi. Często zauważamy niewystarczającą liczbę miejsc w żłobkach czy przedszkolach, słyszymy o krótkich i słabo płatnych urlopach i mało elastycznym czasie pracy. Wiele kobiet dąży do jak najszybszego powrotu do pracy z obawy nad utratą stanowiska. Jeszcze w 2013 r. badania potwierdzały takie sytuacje. Np. tak było według badań przeprowadzonych przez Instytut Millward Brown SMG/KRC w 2013 roku. Wtedy co szósta kobieta wracająca do pracy po urlopie macierzyńskim czy wychowawczym została zwolniona bądź zmuszona do odejścia z pracy²⁶.

Nasuwa się zatem pytanie, czy generalne pozytywne zmiany, jakie dokonują się obecnie w polityce społeczno-rodzinnej, dokonały też jakiś pozytywnych zmian w tej kwestii na tyle istotnych, że będą mogły przełamać trend gospodarczo-kulturowy o odkładaniu poczęcia dziecka na później. Dzisiaj w 2020 roku z pewnością większość pracowników jest świadoma faktu, iż w świetle polskiego prawa powszechnego nie można zwolnić pracownicy w ciąży. Nie jest również konieczne wskazywanie powodów, dla których zasada ta jest słuszna i ważna w świetle niepewnej sytuacji społeczno-gospodarczej naszego kraju. Obecnie okres ciąży i macierzyństwa podlega szczególnej ochronie prawno-finansowej pisze Joanna Głowacka w artykule pt.: „Zasilek macierzyński dla zwolnionej matki” z 2016 roku²⁷. A jednak istnieją okoliczności, w których ciężarna pracownica może stracić pracę²⁸. Np. kiedy pracownicą zawiniła w pracy lub kiedy sama firma

²⁵ K. Kossakowska, *Polki wobec płodności i posiadania dzieci – doniesienie wstępne*, Uniwersytet Łódzki 2017; https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/15619/Karolina_Kossakowska_Polki_wobec_plodnosci, [dostęp: 04.05.2020].

²⁶ E. Podsiadły-Natorska, *Dlaczego Polki boją się macierzyństwa?* <https://kobieta.wp.pl/dlaczego-polki-boja-sie-macierzynstwa>, [dostęp: 29.02.2020].

²⁷ J. Głowacka, *Zasilek macierzyński dla zwolnionej matki*, 2016. <https://www.rp.pl/ZUS/311059984-Zasilek-macierzynski-dla-zwolnionej-matki.html> [dostęp: 05.05.2020].

²⁸ *Rozwiązanie umowy o pracę z ciężarną pracownicą*, Infor Kadry 8.12.2014, <https://ka.dry.infor.pl/zatrudnienie/umowa-o-prace/319151,Rozwiazanie-umowy-o-prace-z-ciezarna>

podlega kasacji w wyniku bankructwa. (por. Dz.U. 1974 nr 24 poz. 141). Kwestia współzależności wymaga dokładniejszej analizy i czasu dla badań, jest to determinujący czynnik o dzietności, jednak niedecydujący²⁹.

2.5. Niedojrzałość

Innym powodem dla którego odkłada się decyzję o rodzicielstwie, jest niedojrzałość młodych ludzi. Wśród przyczyn wymienionych przez młode Polki, podczas badań prowadzonych przez firmę IQS³⁰, kobiety deklarywały min. że posiadanie dzieci jest ograniczeniem wolności, zabiera wolny czas, zmusza do odpowiedzialności, sprawia, że życie staje się nudne, bądź zmusza do zmiany przyzwyczajzeń na rzecz drugiego człowieka. Macierzyństwo i rodzicielstwo jest tutaj kojarzone wyłącznie z trudem, wysiłkiem, poświęceniem siebie itp., a niestety nie dostrzegają radości spełnienia się w roli rodzica, jako wychowawcy i mentora. Dobrą diagnozę takiej sytuacji można znaleźć w artykule Mirosława Jana Dyrda oraz Joanny Zienkiewicz, pt. *Konsumpcjonizm – konteksty społeczne i psychologiczne*³¹.

3. Przewidywane skutki niżu demograficznego

3.1. Prognoza sytuacji na najbliższe lata

Obecnie liczba mieszkańców naszej planety zbliżyła się do poziomu 8 mld. ONZ przewiduje, że światowa populacja w 2030 roku sięgnie 8,5 mld

pracownica.html, [dostęp: 20.05.2020].

²⁹ Tamże.

³⁰ D. Hicks, *Macierzyństwo nie dla każdego. Mnie na przykład przerasta*, Cała Reszta, <https://www.calareszta.pl/macierzynstwo-nie-jest-dla-kazdego-mnie-na-przyklad-przerasta>, [dostęp: 20.05.2020].

³¹ M.J. Dyrda J. Zienkiewicz, *Konsumpcjonizm – konteksty społeczne i psychologiczne*, w: *Społeczno-ekonomiczne aspekty życia XXI wieku*, red. P. Szymczak, M. Maciąg, Lublin 2018, s. 26: „wszelkie znane i dostępne metody oddziaływania na sferę psychiczną człowieka są ukierunkowane na naśladowanie zachowań «celebrytów», oferowanie atrakcyjnych dóbr i wywoływanie konieczności ich posiadania. Szybkie dotarcie do z góry określonych grup konsumentów z sztucznie wykreowaną potrzebą jest jednym z zasadniczych warunków powodzenia. Pozorne zaspokojenie wykreowanych zachcianek, oferowane «szczęścia» poprzez nabywanie, uprzedmiotawia relacje międzyludzkie, infantyлізуje zachowania. Ulegając tej tendencji ludzie podążają za chwilową, lecz złudną przyjemnością, co prowadzi do dehumanizacji życia społecznego i rozpadu więzi wspólnotowych. Egzystencja zaczyna dominować nad esencją”.

osób, a do 2050 r. wzrosnie nawet do 9,7 mld, jednakowo prognozy dla Polski nie są pozytywne³². GUS w 2014 roku ogłosił, że liczba mieszkańców Polski będzie systematycznie malała i w 2050 r. spadnie do poziomu 33,9 mln mieszkańców. Szacunki te są i tak bardzo optymistyczne, bowiem zakładają, że obecnie w naszym kraju żyje 38,5 mln ludzi. Jednak wyliczenia te nie obejmują emigrantów. Jeśli ich uwzględnić, to okazuje się, że w 2050 może być nas mniej niż 30 mln. Już teraz więcej Polaków umiera, niż się rodzi. Społeczeństwo staje się coraz starsze i coraz bardziej schorowane, a młodzi – w poszukiwaniu lepszego życia – emigrują za granicę³³.

Według takich prognoz, konsekwencje demograficznej katastrofy będą bardzo bolesne dla polskiej gospodarki i to już w najbliższych latach. Obliczano, według oficjalnych prognoz ZUS, że na wypłatę emerytur w latach 2015-2019 zabraknie... 356,5 mld zł! W wariantcie pesymistycznym (utrzymujące się wysokie bezrobocie, kryzys) deficyt może być jeszcze większy i wyniesie aż 416,6 mld zł!! Aby pokryć tak olbrzymi deficyt, każdy pracujący Polak musiałby jednorazowo przekazać do ZUS-u po około 25 tys. zł. I chociaż ten czarny scenariusz się nie sprawdził z przyczyn dodatkowych wpływów do budżetu, to i tak demografia jest największym wyzwaniem Polski od czasu zakończenia II wojny światowej³⁴.

3.2. Sposób na złagodzenie negatywnych skutków

Liczba ludności Polski zmniejsza się z dwóch przyczyn: małej liczby urodzeń i stałej emigracji. Czy istnieje sposób na spowolnienie procesu starzenia się społeczeństwa i ustabilizowanie liczby ludności³⁵. Czy Polska ma szansę poradzić sobie z tymi problemami? Obecna polityka realizowana przez rząd Prawa i Sprawiedliwości w naszym kraju stara się na wszelki możliwy sposób zapobiec spadkowi demograficznemu, ale czy to może odwrócić zastane tendencje, które mają już swoje cywilizacyjne zakorzenie-

³² G. Dyjak, *Alarmujące prognozy dla Polski. Populacja spadnie do 24 mln w tym stuleciu*, 2019, <https://www.pulshr.pl/rekrutacja/alarmujace-prognozy-dla-polski-populacja-spadnie-do-24-mln-w-tym> [dostęp: 05.05.2020].

³³ *Skutki niżu demograficznego*, infostrow.pl 3.10.2014, <https://infostrow.pl/edukacja/skutki-nizu-demograficznego/cid,69266>, [dostęp: 05.10.2020].

³⁴ Tamże.

³⁵ X. Devictor, *Starzenie się społeczeństwa a gospodarka*, THE WORLD BANK 14.06.2012, <https://www.worldbank.org/pl/news/opinion/2012/06/14/poland-aging-and-the-economy> [dostęp: 20.05.2020].

nie?³⁶. Obecne proponowane rozwiązania skierowane są między innymi na wsparcie demograficzne poprzez program: 500+, wyprawki szkolne dla dzieci czy emeryturę dla matek co najmniej czwórki dzieci itp.³⁷. Znaczący od polityki demograficznej sądzą, że mimo panującego ogólnego konsumpcjonizmu i nastawienia na wygodę i użycie, to jednak „wiele zależy od rządzących nami polityków oraz ich strategicznych planów na najbliższe lata”³⁸. Pytaniem jednak pozostaje to, czy rządzący mają w kontekście poprawy sytuacji demograficznej sprawdzone plany na przyszłość³⁹. Czy wręcz przeciwnie, wszystko musi iść trochę poprzez ryzyko oraz eksperymentowanie na żywej tkance społecznej. Nadto, jeśli liczyć się będzie jedynie „tu i teraz” oraz zdobywanie tak zwanych słupków popularności (w duchu działań populistycznych), to zabraknie odwagi na trudne, pro-populacyjne decyzje, a negatywne tendencje będą się nadal pogłębiały⁴⁰.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci wiele krajów UE wprowadziło szereg polityk, mających zachęcić rodziny do posiadania większej liczby dzieci. Np. OECD w swoim raporcie z 2011 roku, definiuje politykę rodzinną jako działania zmierzające do: „stwarzaniu warunków posiadania tylu dzieci, ile rodzice pragną, w czasie przez nich wybranym. Godzenia pracy zawodowej i rodziny. (...) Przeciwdziałanie ubóstwu rodzin i dzieci. Promowaniu roz-

³⁶ Por. I.E. Kotowska, *Jaka polityka wspierająca decyzje prokreacyjne jest w Polsce potrzebna?*, w: Niska dzietność w Polsce w kontekście recepcji Polaków, red. Idem, Warszawa 2014, s. 99-104.

³⁷ *PiS zapowiada spore finansowe wsparcie dla rodzin*, RadioMaryja.pl 3.09.2015, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/pis-zapowiada-spore-finansowe-wsparcie-dla-rodzin>, [dostęp: 19.05.2020].

³⁸ Por. A. Dąbrowska, *Postawy polskich konsumentów – od konsumpcjonizmu do zrównoważonej konsumpcji*, „Handel Wewnętrzny” 2 (2015), s. 88; tamże: „W ostatnich latach wiele miejsca badacze, przedstawiciele praktyki gospodarczej, a także decydenci poświęcają zarówno zrównoważonej konsumpcji, jak i konsumpcjonizmowi, czyli nadmiernemu zaspokajaniu potrzeb. Coraz częściej badacze konsumpcji, zachowań konsumentów starają się rozpoznać postawy konsumentów, znaleźć odpowiedź na pytanie, w którym kierunku podąża polski konsument, zrównoważonej konsumpcji czy konsumpcjonizmu? Rozważania te nasuwają kolejny problem badawczy – czy polscy konsumenci są gotowi zaakceptować zmianę stylu życia, zmienić nawyki zakupowe w trosce o środowisko naturalne?”.

³⁹ Por. B. Komorowski, *Wstęp: Szanowni państwo*, w: Dobry klimat dla rodziny. Program polityki rodzinnej prezydenta RP, Warszawa 2013, s. 3; tamże: „Polacy chcą mieć dzieci. Z badań wynika jednak, że powszechnie mają mniej dzieci, niż pragną, niż planowali, a czasami wręcz rezygnują z rodzicielstwa. Musimy zrozumieć, na jakie trudności i problemy napotykają rodzice we współczesnej Polsce i jakie są źródła ich negatywnych doświadczeń”.

⁴⁰ *Skutki niżu demograficznego*, art. cyt., <https://infostrow.pl/edukacja/skutki-nizu-demograficznego/cid,69266> [dostęp: 3.10.2014].

woju dziecka, równości szans dla dzieci”⁴¹. Z doświadczeń różnych krajów (na tym polu) można wyciągnąć ważne wnioski. „Po pierwsze, z takimi działaniami wiąże się znaczne koszty: 3.9% PKB w Danii, 3.4% we Francji, 3.3% w Niemczech. Dla porównania, w Polsce wydaje się obecnie na te cele 0.9% PKB. Po drugie, ważne jest nie tylko „ile”, ale również „na co”; wyniki osiągnięte w Danii, Francji i Niemczech bardzo się różnią. Skuteczność wsparcia finansowego jest różna, a kraje, które osiągnęły największy sukces to te, które skupiły się na pomaganiu matkom w pozostaniu w pracy – poprzez ochronę miejsca pracy w czasie ciąży kobiety, a następnie tanią, wszechstronną opiekę nad dziećmi od bardzo wczesnego wieku. Wreszcie po trzecie, nawet w przypadkach uwieńczonych największym sukcesem, podjęte wysiłki wystarczyły zaledwie do zbliżenia dzietności do poziomu niezbędnego dla zastępowalności pokoleń. Innymi słowy, polityka prorodzinna jest kosztowna, musi być bardzo starannie przemyślana, a nawet wtedy może być zaledwie częścią szerszego rozwiązania”⁴². Ważne jest wreszcie to, aby emigracja dodatkowo nie zaostrzała negatywnych trendów demograficznych. Jeśli w ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci wielu Polaków opuściło kraj; to wrócił zaledwie mały ich odsetek. Emigrują zwykle ludzie młodzi, więc będą mieć dzieci za granicą.

Czy znajdzie się więc sposób na to, by zatrzymać tych ludzi w Polsce? Prawdopodobnie będzie to zależało od dostępności pracy i możliwości ekonomicznych – czyli od zdolności do utrzymania w Polsce wystarczająco wysokiego poziomu gospodarczego. Wiadome jest, że kraje o podobnej sytuacji wprowadziły specjalne programy, ułatwiające emigrantom powrót do ojczyzny; zwłaszcza takim emigrantom, którzy za granicą posiadają dzieci oraz zdobyli umiejętności, przydatne w ojczyźnie⁴³.

Zakończenie

Współcześnie w Polsce, jak i w Europie dostrzegamy niż demograficzny. Pytaniem, jakie warto zadać w tej kwestii, jest; który z wymienionych czynników wpływający na decyzję o posiadaniu rodziny i dziecka jest decydu-

⁴¹ *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków*, red. I.E. Kotowska, Warszawa 2014, s. 38.

⁴² X. Devictor, *Starzenie się społeczeństwa a gospodarka*, THE WORLD BANK 14.06.2012, dz. cyt., <https://www.worldbank.org/pl/news/opinion/2012/06/14/poland-aging-and-the-economy> [dostęp: 20.05.2020].

⁴³ Tamże.

jącym, najbardziej wpływowym. Z badań wynika, że najczęstszymi powodami, dla których młode kobiety odkładają decyzję o dziecku, jest: brak stabilnej pracy oraz mieszkania, brak stabilizacji finansowej i dostępu do świadczeń, niezadowolenie z sytuacji materialnej, problemy z opieką nad dziećmi, kohabitacja, wydłużona edukacja, brak partnera czy wręcz niedojrzałość. Jednocześnie w harmonijnym połączeniu zadań żony-matki z pracą zawodową dokonuje się współczesna ideologiczna emancypacja kobiety. W takim układzie kobieta osiąga materialną oraz osobistą niezależność od męża, dowartościowanie jako członek rodziny czy społeczeństwa, często także zdobywa większe poczucie swojej godności. Są to doceniane wartości, ale jednak wydaje się, że odkładanie na później planów rodzicielskich, oceniane pod względem etycznym (tomistycznym) ze względu na bezcenny walor posiadania dziecka i rodziny, który tradycyjnie w społecznej hierarchii wartości stoi najwyżej, jest czymś negatywnym i społecznie i osobowościowo.

I jeśli (odkładanie dziecka na później, z całym ryzykiem skutków i negatywnych konsekwencji) jest to decyzja w największej mierze zdeterminowana sytuacją osobistą, to tak naprawdę, chodzi o współczesny styl życia (tzn. konsumpcjonizm), niedojrzałość osobową, tzn. niedojrzałość etyczno-moralną (patrzac ciągle z punktu widzenia etyki tomistycznej). Dowodem na to może być bardzo prosty fakt, iż dzieci posiadane w rodzinach także mniej zamożnych, mogą być szczęśliwe, zresztą podobnie jak ich rodzice; tzn. w całej pełni zrealizowane i dążące do wszelkich ideałów dyktowanych dziś przez społeczeństwo. Natomiast Kościół katolicki – swoją doktryną etyczną: „wspierając tych, którym stwarzane bywają trudności, (...) pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny”⁴⁴.

Streszczenie

Autorka niniejszego artykułu podejmuje się analizy problematyki spadku dzietności we współczesnych społeczeństwach (na przykładzie Polski), patrząc od strony przyczyn i uwarunkowań powszechnego zjawiska, jakim jest odkładanie decyzji o posiadaniu dziecka na później i później. Jeśli wśród przyczyn takiego stanu rzeczy można wymienić kwestie jak: brak

mieszkania, adekwatnej pracy (czyli stabilności społecznej), to wydaje się, że patrząc na problem od strony kohabitacji, wolnych związków, preferencji konsumpcjonistycznych itp., można powiedzieć, że u źródeł takiej decyzji leży (tak naprawdę) niedojrzałość osobowa współczesnych ludzi. Oczywiście, światłem etycznym w takiej ocennej perspektywie, jest etyka tomistyczna, która jest ciągle obowiązująca w doktrynie Kościoła katolickiego i jako taka jest dominująca (przynajmniej teoretycznie) w opiniach moralnych katolików. Jak wydaje się, to bezcenna wartość dziecka, i obiektywne szczęście rodziny z tym związane, są i powinny być wyznacznikiem najbardziej istotnym dla etycznych dywagacji w sprawie, spadku dzietności w polskim społeczeństwie, ale i w ogóle w Europie i na Zachodzie.

Słowa kluczowe: demografia, spadek dzietności, przyczyny, etyka katolicka, przeciwdziałanie.

Birth number and extension decisions on the first child

Summary

The author of this article undertakes an analysis of the problem of fertility decline in contemporary societies (on the example of Poland), looking at the causes and conditions of the universal phenomenon, which is postponing the decision to have a child for later and later. If the reasons for this state of affairs include: lack of housing, adequate work (i.e. social stability), then it seems that looking at the problem from cohabitation, free relationships, consumerist preferences, etc., it can be said that at the root of such a decision lies (in fact) the personal immaturity of modern people. Of course, the ethical light in such an evaluative perspective is Thomistic ethics, which is still binding in the doctrine of the Catholic Church, and as such is dominant (at least theoretically) in the opinions of moral Catholics. As it seems, the priceless value of the child, and the objective happiness of the family associated with it, are and should be the most important determinant for ethical divagations on the subject, decline in fertility in Polish society, but also in Europe and the West in general.

Keywords: demography, fertility decline, causes, Catholic ethics, prevention.

⁴⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym Gaudium et spes*. nr 52; por. FC nr 1.

Bibliografia

- Braun Ł., *Bądźmy najpierw małżonkami, a dopiero później rodzicami*, Aleteia 29.12.2016, <https://pl.aleteia.org/2016/12/29/badzmy-najpierw-malzonkami-a-dopiero-pozniej-rodzicami>
- CEBOS, *Postawy prokreacyjne Polaków*, Warszawa styczeń 2010; https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_004_10.PDF
- Cian L., *Kobieta: osoba twórcza i niepowtarzalna*, Warszawa 1997.
- Dąbrowska M., *Postawy polskich konsumentów – od konsumpcjonizmu do zrównoważonej konsumpcji*, „Handel Wewnętrzny” 2 (2015), s. 88 -100.
- Devictor X., *Starzenie się społeczeństwa a gospodarka*, THE WORLD BANK 14.06.2012, <https://www.worldbank.org/pl/news/opinion/2012/06/14/poland-aging-and-the-economy>.
- Dyjak G., *Alarmujące prognozy dla Polski*, 2019, <https://www.pulshr.pl/rekrutacja/alarmujace-prognozy-dla-polski-populacja-spadnie-do-24-mln-w-tym-stuleciu,68888.html>.
- Dyra M.J., Zienkiewicz J., *Konsumpcjonizm – konteksty społeczne i psychologiczne*, w: Społeczno-ekonomiczne aspekty życia XXI wieku, red. P. Szymczak, M. Maciąg, Lublin 2018, s. 26-27.
- Dyrd M.J., Zienkiewicz J., *Konsumpcjonizm – konteksty społeczne i psychologiczne*, w: Społeczno-ekonomiczne aspekty życia XXI wieku, red. P. Szymczak, M. Maciąg, Lublin 2018, s. 16-27.
- Głowacka J., *Zasilek macierzyński dla zwolnionej matki*, 2016. <https://www.rp.pl/ZUS/311059984-Zasilek-macierzynski-dla-zwolnionej-matki.html>.
- Górnicka-Zdziech I., *Mama na etat w domu*, Warszawa 2006.
- GUS - analizy statystyczne, Sytuacja demograficzna Polski do 2018 r. *Tworzenie i rozpad rodzin*, Warszawa 2019.
- GUS, *Liczba ludności spada*. Nowe dane GUS, TVN24 Biznes 29.02.2020, <https://tvn24bis.pl/z-kraju,74/liczba-ludnosci-polski-dane-gus,1002760.html>.
- Hicks D., *Macierzyństwo nie dla każdego*, <https://www.calareshzta.pl/macierzynstwo-nie-jest-dla-kazdego-mnie-na-przyklad-przerasta>.
- Infor Kadry, *Rozwiązanie umowy o pracę z ciężarną pracownicą*, 8.12.2014, <https://kadry.infor.pl/zatrudnienie/umowa-o-prace/319151,Rozwiazanie-umowy-o-prace-z-ciezarna-pracownica.html>, infostrow.pl, *Skutki niżu demograficznego*, 3.10.2014, <https://infostrow.pl>

[strow.pl/edukacja/skutki-nizu-demograficznego/cid,69266](https://infostrow.pl/edukacja/skutki-nizu-demograficznego/cid,69266), [dostęp: 05.10.2020].

Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej Familiaris consortio*, Rzym 22.11.1981.

Komorowski B., *Wstęp: Szanowni państwo*, w: *Dobry klimat dla rodziny*. Program polityki rodzinnej prezydenta RP, Warszawa 2013.

Kondziela J., *Tendencje i kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1 (1986), s. 5-23.

Kossakowska K., *Polki wobec płodności i posiadania dzieci – doniesienie wstępne*, Uniwersytet Łódzki, 2017; https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/15619/Karolina_Kossakowska_Polki_wobec_plodnosci.

Kotowska I.E., *Jaka polityka wspierająca decyzje prokreacyjne jest w Polsce potrzebna?*, w: *Niska dzietność w Polsce w kontekście recepcji Polaków*, red. Idem, Warszawa 2014, s. 99-104.

Kotowska I.E., *Uwarunkowania zachowań prokreacyjnych*, w: *Niska dzietność w Polsce w kontekście recepcji Polaków*, red. Idem, Warszawa 2014, s. 41-49.

Kulas K., GUS: *w Polsce mamy ujemny przyrost naturalny. Eksperti: należy oczekiwać dalszego spadku urodzeń*, money.pl 29.03.2020, <https://www.money.pl/gospodarka/gus-w-polsce-mamy-ujemny-przyrost-naturalny-eksperti-nalezyc-oczekiwac-dalszego-spadku>.

Matysiak A., Mynarska M., *Rodzicielstwo w związkach nieformalnych: Wybór czy konieczność?*, Uniwersytet Opolski, <https://sslologia.sgh.waw.pl/pl/KAE/struktura/ISiD/projekty/famwell/wystapienia/Documents/6MynarskaMatysiakOpole.pdf>.

Ministerstwo Rozwoju, *Nowy Program Narodowy*, Gov.pl 21.02.2020, <https://www.gov.pl/web/fundusze-regiony/narodowy-program-mieszkanosci>, [dostęp: 14.05.2020].

Mynarska M., *Bezdietność – wybór, ograniczenia, czy splot okoliczności? Jakościowa analiza procesu pozostawiania bezdietną*, Family Forum 25.04.2019, <https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/ff/article/view/887>.

Nowe wzorce rodziny w Polsce – kontekst społeczno-ekonomiczny i wpływ na zadowolenie z życia (FAMWELL), <https://sslkolegia.sgh.waw.pl/pl/KAE/struktura/ISiD/projekty//Strony/default.aspx>.

Podsiadły-Natorska E., *Dlaczego Polki boją się macierzyństwa?* <https://kobieta.wp.pl/dlaczego-polki-boja-sie-macierzynstwa>.

RadioMaryja.pl, *PiS zapowiada spore finansowe wsparcie dla rodzin*, 3.09.2015, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/pis-zapowiada-spore>

finansowe-wsparcie-dla-rodzin.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.

Szaryn J., *Czym jest katolicka nauka społeczna? Posłaniec św. Antoniego z Padwy* 5/14 (2005), s. 17.

Tomasz z Akwinu, Małżeństwo, *Suma Teologiczna*, Tom 32, Suppl. 41-68, zag. 49, art. 2.

Woźniak M., *Wiek, w którym najczęściej rodzimy pierwsze dziecko bardzo się zmienił. Nie mamy się czym chwalić*, Mama:Du27.06.2017, <https://mamadu.pl/131539,polki-rodza-coraz-pozniej>.

KS. ADAM SKRECZKO

RELIGIJNY WYMIAR OJCOSTWA WEDŁUG KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Treść: Wstęp; 1. Powołanie mężczyzny do ojcostwa w Zamyśle Bożym; 2. Święty Józef wzorem ojcostwa; 3. Funkcje ojca w rodzinie; Zakończenie.

Wstęp

Można wyróżnić kilka zasadniczych wymiarów ojcostwa: naturalny, religijny, prokreacyjno-opiekuńczy, rozwojowy, wychowawczy oraz społeczno-ekonomiczny. Nas interesować będzie w niniejszym opracowaniu głównie wymiar religijny. Wszelkie ojcostwo na ziemi jest bowiem zakorzenione w ojcostwie samego Boga, z niego wypływa jak ze swego źródła.

Ojcostwo znajduje się aktualnie w głębokim kryzysie, tak w wymiarze naturalnym, jak i religijnym, tak w antropologicznym, jak i etycznym. Należy więc lepiej poznawać zadania i powinności ojca na tle jego powołania do ojcostwa. Nauczał i pisał o tym Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Tysiąclecia w swoim nauczaniu odwołuje się przede wszystkim do zamysłu Bożego zawartego na kartach Pisma Świętego, jak również do nauczania Magisterium Kościoła katolickiego. Sięgnięcie do myśli kardynała Wyszyńskiego, niekwestionowanego autorytetu, pozwoli nam odczytać idee, które ciągle pozostają aktualne i mogą być inspiracją do przewycięzania obecnie istniejącego kryzysu ojcostwa.

1. Powołanie mężczyzny do ojcostwa w Zamyśle Bożym

Bóg obdarzył mężczyznę wielkim posłannictwem, zapraszając go do współpracy w dziele powoływania nowego człowieka do życia. Kardynał

Stefan Wyszyński nazywa powołanie ojcowskie wielką tajemnicą. Mówi: „nie do nas należy wybór ojca (...), w najważniejszej sprawie życiowej wyłącza nas sam Bóg, Ojciec niebieski. To On postanawia, w swej odwiecznej woli i ojcowskiej miłości, kto ma być moim ojcem. I tu właśnie leży tajemnica godności i szczytnego powołania ojca rodziny. (...). Tajemnicę tę zrozumiemy dopiero w życiu przyszłym”¹.

Ojcostwo jest specyficznym powołaniem mężczyzny, warunkującym pełny jego rozwój. Realizuje się przez: zajęcie właściwego sobie miejsca w małżeństwie i rodzinie; poczęcie dziecka lub dzieci; otoczenie dzieci i ich matki miłością; utrzymanie i wyżywienie członków rodziny; dzieło wychowania dzieci². Mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca (FC, 25). Od początku Bóg wyznacza mężczyźnie rolę, jaką jest zawarcie związku małżeńskiego i założenie rodziny: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18); „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Następnie Bóg im błogosławił i mówił, by byli płodni i zaludnili ziemię (Rdz 1, 28). Małżeństwo i własna rodzina stają się dla mężczyzny treścią jego życia, czyli powołaniem. „Być ojcem to znaczy przyjąć dar ojcostwa od Boga, który powierza go mężczyźnie z misją obdarowania nim rodziny. Stąd odpowiedzialność każdego taty za przyjęcie tego daru i rozwinięcie go, pomnożenie niczym biblijnych talentów”³.

Rozpatrując posłannictwo mężczyzny nie można go izolować od problematyki kobiety. Zrozumienie powołania mężczyzny - męża i ojca, nie przeciwstawia się powołaniu kobiety - żony i matki. Płeć różnicuje sposoby realizacji zadań, jakie mają wypełnić w życiu. Zasadniczą sprawą jest, by mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem swojej żony. Warunkiem dojrzałego ojcostwa jest trwała więź miłości i przyjaźni pomiędzy mężem i żoną, którą buduje się przez całe życie. Miłość do małżonki, która została matką, i miłość do dzieci są dla mężczyzny naturalną drogą do zrozumienia i urzeczywistnienia swego ojcostwa (por. FC, 25). To właśnie żona i dzieci czynią mężczyznę ojcem⁴. Dziecko wywiera istotny wpływ na całe

życie mężczyzny, na rozwój jego psychiki i osobowości.

Miłość małżeńska zmierza ku dziecku. Dokumenty Soboru Watykańskiego II mówią: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra” (KDK, 50). To dążenie jednak nie może przysłańcać innych celów i zasad małżeństwa. Małżonkowie mają prawo do miłości i są zobowiązani obdarowywać siebie nawzajem tą miłością. Prawdziwa miłość wyraża się w trosce o męża i żonę. Prymas Tysiąclecia przypomina, że: „małżeństwo nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa. Sama natura nierozzerwalnego przymierza między dwiema osobami, jak również dobro potomstwa wymaga, aby miłość wzajemna małżonków rozwijała się i dojrzewała. Wzajemna, ofiarna miłość, wolna od samolubstwa, chce się udzielać innym - zmierza do zrodzenia i wychowania dziecka, jest uwieńczeniem małżeńskiej wspólnoty i współdziałaniem z miłością Stwórcy i Zbawiciela”⁵.

Ojcostwo ludzkie jest odbiciem ojcostwa Bożego i realizacją powołania mężczyzny. Tę istotną sprawę często podkreślał Kardynał Wyszyński. Głosił, że „z Boga przecież płynie wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”⁶. Uważał, że „ojcostwo jest wielkim zaszczytem, wielkim dowodem zaufania Boga. Wszelkie bowiem ojcostwo na ziemi pochodzi z ojcostwa Bożego, a pełnienie obowiązków ojca tak bardzo upodabnia do ojcostwa Bożego, że jesteśmy przekonani, iż rodzice są dla nas wyrazicielami woli Bożej”⁷.

Przemawiając do rodziców katolickich, Prymas Wyszyński tak stwierdził: „Jesteście rodzicami dzieci Bożych! Rodzice bowiem mocą ojcostwa Bożego. Macie więc prawo i obowiązek wychowywać dzieci wasze po Bożemu, zgodnie z doczesnym i wiecznym ich celem”⁸.

Boga jako Ojca wszystkich ludzi objawia nam Biblia. Stary Testament ukazuje autorytet i miłość Boga poprzez obrazy i symbole ojca i oblubieńca. Podstawowym i głównym faktem w historii Narodu wybranego było wyjście z Egiptu. Bóg objawia się wówczas jako Ojciec Izraela, który wprowadza swój lud z niewoli. Między Jahwe a Izraelem zawiązuje się nie-

⁵ S. Wyszyński, *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, 8.01.1967, LPP, s. 532.

⁶ S. WYSZYŃSKI, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu. Święta Boża Rodzicielko...! Czytania na maj*, Komańcza, 28 X 1956, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, 1953-1956, WSD, Warszawa 1995, s. 110.

⁷ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia*, Lublin 1947, LPP, s. 61.

⁸ S. Wyszyński, *Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży*, [Gniezno - Warszawa, 15 VIII 1951], w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, 1949-1953, WSD, Warszawa 1991, s. 165.

¹ S. Wyszyński, *Słowo pasterskie na XXVII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Warszawa, 26.08.1971, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paryż 1975. (dalej skrót: LPP), s. 632.

² Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna, mąż i ojciec*, Otwock 1996, s. 70.

³ P. Kociołek, *Odkrywanie daru ojcostwa*, w: J. Augustyn (red.), *Ojcostwo*, Kraków 1998, s. 117.

⁴ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, s. 312.

zwykła więź. Ze strony Boga relację tę cechuje autorytet, opiekuńczość, miłość, natomiast ze strony Narodu Wybranego jest to posłuszeństwo, wierność i zaufanie⁹.

Nowy, głębszy sens Ojcostwa Bożego objawia Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży. Prawda o Ojcostwie Bożym jest centralną myślą Ewangelii. Kardynał Wyszyński mówi, że „Bóg – Ojciec ukazał nam w stajence Syna swego jako Dzieciątka, aby człowiek naocznie przekonał się, że Bóg przede wszystkim jest Ojcem naszym, a my Jego dziećmi”¹⁰. Bóg jest Ojcem człowieka, Ojcem kochającym i bliskim. Jezus w czasie modlitwy zwraca się do Boga - „Abba”. Polskim odpowiednikiem tego słowa byłby zwrot „tata”, a nawet „tatusz”. Św. Paweł zachęca, by wyznawcy Chrystusa zwracali się do Boga : „Abba – Ojczcie” (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6). Zwrot ten zawiera szacunek, intymność i uczucie rodzinne. Istotę Bożego Ojcostwa i jego cechy Jezus ukazuje nam w przypowieści o Synu Marnotrawnym (Łk 15, 11 – 32). Wielu egzegetów określa ją jako przypowieść o Miłosiernym Ojcu. Ojcostwo Boże można określić jako miłość dającą się, bezinteresowną, powszechną i trwałą.

Takiej postawy wymaga od nas Chrystus: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). To wezwanie odnosi się szczególnie do każdego ojca ziemskiego. Dla wierzącego mężczyzny jest to najlepszy wzór realizacji powołania ojcowskiego. Ojcostwo ludzkie polega na odbiciu i naśladowaniu ojcostwa Bożego¹¹. Mężczyzna jest więc oblubieńcem – tak jak Chrystus jest Oblubieńcem i Głową Kościoła, i ojcem – tak jak Stwórca jest Ojcem wszystkich ludzi. Boże Ojcostwo jest ciągle nowe w każdym ojcu. „Mężczyzna jest przede wszystkim ojcem”¹². Ma być odbiciem Boga Ojca dla swoich dzieci, żony i prowadzić ich do Boga. Takie jest posłannictwo ojca jako głowy rodziny.

Oprócz aspektu biologicznego ojcostwo posiada aspekt duchowy (nie należy go mylić z analogicznym pojęciem ojcostwa duchowego w teologii życia wewnętrznego). Macierzyństwo zawiera element ścisłego kontaktu fizycznego z dzieckiem. Ojcostwo natomiast, opiera się głównie na du-

⁹ B. Mierzwiński, *Ojcostwo Boże źródłem i wzorem ojcostwa ziemskiego* w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001, s. 17.

¹⁰ S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 35.

¹¹ M. i P. Wołochowicz, *Wychowanie do odpowiedzialnego ojcostwa* w: E. Kowalewska (red.), *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, Warszawa 1999, s. 301.

¹² K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie*, Łomianki 2001, s. 153.

chowej więzi. Dziecko nie rozwinęłoby się prawidłowo, gdyby nie aktywna obecność ojca. Mężczyzna dawszy raz życie swojemu dziecku, musi to czynić każdego dnia. Jest to nieustanne rodzenie. Mężczyzna ma kształtować nowego człowieka; ma przekazać swoim dzieciom te wartości, o których słuszności jest przekonany i które sam realizuje w życiu. „Ojciec musi obudzić inteligencję, serce, sumienie”¹³. Dzieło to wymaga codziennego wysiłku. „Ojcostwo wyrasta ze świadomego, wolnego przyjęcia współodpowiedzialności za najbliższych i z gotowości zapłacenia sobą za ich rozwój”¹⁴. Podjęcie roli ojca – to inaczej oddanie swego czasu, sił, całego życia dla dobra rodziny¹⁵. Wiąże się to także z zobowiązaniem, by stawać się dla swoich dzieci wzorem i świadomie na nie wpływać. Dziecko cały czas potrzebuje obecności ojca i jego wpływów, a szczególnie w okresie pokwitania. Wymaga to od ojca pracy nie tylko nad dziećmi, ale przede wszystkim nad sobą samym. Ojciec więc musi stale odnawiać własne zaangażowanie i budzić w sobie postawę ofiarną. To właśnie duchowy aspekt ojcostwa wiąże mężczyznę w sposób trwały i głęboki z rodziną. Bez rodziny mógłby on być jedynie ojcem „biologicznym”. Prymas Tysiąclecia zauważył, że w tym duchowym wymiarze współpracują z ojcami ojcowie duchowni¹⁶.

Ojciec jest głową rodziny. Kardynał Stefan Wyszyński wypowiada się o tym w sposób następujący: „zwierzchnictwo ustępuje miejsca obowiązkom męża wobec żony, aż do granic śmierci; pierwszeństwo męża w rodzinie, to przede wszystkim pierwszeństwo obowiązków, służby i miłości”¹⁷. Autorytet ojcowski mężczyzny jest konieczny dla zdrowego życia całej rodziny. To nie znaczy, że posiada jedynie przywileje. Jak już wcześniej było wspomniane, ma każdego dnia oddawać własne życie. Nie może wyrzec się zadania, które do niego należy, jak i ofiar, które to zadanie za sobą niesie. Choć jego rola należy do jednej z najtrudniejszych, jednak nie jest sam w spełnianiu swojego posłannictwa. Obok niego stoi matka. Oboje są potrzebni, by dziecko mogło prawidłowo się rozwijać. Odpowiedzialność mężczyzny za dziecko powinna mieć miejsce od momentu poczęcia i przez cały okres rozwoju prenatalnego. Bardzo istotne jest, by ojciec świadomie

¹³ K. Majdański, *Ojcostwo jako podstawowe posłannictwo mężczyzny*, „Studia nad Rodziną” 1999, nr 2, s. 8.

¹⁴ Tamże, s. 143.

¹⁵ Por. W. Półtawska, *Wychowanie mężczyzny do ojcostwa w rodzinie*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, s. 235.

¹⁶ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła...*, s. 312.

¹⁷ S. Wyszyński, *List pasterski na czwarty Tydzień Miłosierdzia*, Lublin, wrzesień 1948, LPP, s. 83.

angażował się w oczekiwanie mającego narodzić się dziecka, a nawet w sam moment przyjścia jego na świat. Ma to ogromne znaczenie w całym procesie wychowawczym. Tylko tak jest w stanie poznać potrzeby i upodobania swojego dziecka, nawet te poza werbalne. Ojcostwo zobowiązuje mężczyznę, by dziecku, któremu przekazał życie, pomagał, opiekował się nim, towarzyszył na drodze rozwoju aż do pełnej dojrzałości, zawsze z poszanowaniem jego godności¹⁸.

Tak rozumiane ojcostwo jest niemożliwe bez ścisłego kontaktu z Bogiem. Kardynał Tysiąclecia zachęca: „małżonkowie zakładając rodzinę mają uświęcić siebie i potomstwo przez życie oparte na wierze i na Bożych przykazaniach. Szczęśliwy związek dwojga ludzi, który jest pobłogosławiony w kościele! Szczęśliwe dzieci, klęczące razem z rodzicami do codziennego pacierza, a często zasilające swe dusze łaskami sakramentalnymi”¹⁹. Człowiek jest słaby, często upada. Potrzebuje pomocy i łaski Ojca Niebieskiego. „On nas czyni ojcami, On formuje, On napełnia pewnością i pokojem. Ludzką jest sprawą, żeby nie stawiać oporu i pozwolić działać. Wtedy On sam przyjmie odpowiedzialność za końcowy efekt, za nasze ojcostwo – także”²⁰. Ojciec, który jest chrześcijaninem wie, że jego powołanie jest nadprzyrodzone, że jest powołany do świętości. W prowadzeniu rodziny do Boga nie może więc zgodzić się na przeciętność. Nie można być obrazem Boga i Jego współpracownikiem bez życia wewnętrznego i modlitwy. „Złączony z Chrystusem małżonek ofiaruje, wstawia się, wypełnia swoje posłannictwo pośrednika, czy to między małżonką a Bogiem, czy też między dziećmi a Bogiem”²¹.

Każdy mężczyzna powołany jest do ojcostwa. W toku rozwoju osobistego powinien nabrać cech ojca, który bierze odpowiedzialność za siebie i swoje czyny, a także za innych ludzi. W toku rozwoju osobistego powinien nabrać cech ojca, czyli ponosić odpowiedzialność nie tylko za siebie i swoje czyny, ale także za innych ludzi. Spełnia się, gdy przyjmuje postawę ojca duchowego; kiedy staje się przewodnikiem i mistrzem dla młodych. Postawę taką przejawiają również te osoby, które poświęcają swoje siły, a nawet życie, niosąc pomoc potrzebującym. Najpełniej przeżywają to kapłani. „(...) Nie mając własnych dzieci mają szansę partycypowania w rodzeniu nowe-

¹⁸ Por. A. Bławat, *Potrzeba obecności ojca w rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1999, nr 2, s. 94.

¹⁹ S. Wyszyński, *Pouczenie pasterskie o sakramencie małżeństwa na dzień Świętej Rodziny*, Warszawa, 14.12.1949, LPP, s. 150.

²⁰ J. Kłys, *Jak rozumiem ojcostwo*, „Studia nad rodziną” 1999, nr 2, s. 144.

²¹ K. Majdański, *Wspólnota...*, s.158.

go człowieka nawracając ludzi, prowadząc młodych na drodze do świętości”²². To właśnie ojcostwo duchowe ma szerszy wymiar niż ojcostwo jednej rodziny i daje poczucie sensu życia i równowagę psychiczną.

Ojcostwo jest głęboko wpisane w naturę mężczyzny przez Boga. Ojcostwo ziemskie ma swoje źródło w Ojcostwie Bożym. Z niego też bierze swój wzór – mężczyzna jest powołany do tego, by na ziemi być odbiciem Ojca Niebieskiego wobec żony, dzieci, swojego otoczenia. Z udziału w Bożym Ojcostwie płynie godność ojca i jego autorytet. Dlatego też konieczne jest, by ojciec wiódł życie zakorzenione w Bogu. Tylko tak będzie mógł w pełni rozwinąć swoją osobowość i wypełnić posłannictwo, do którego wzywa go Bóg. Kardynał Stefan Wyszyński wielokrotnie w swoich wypowiedziach przypomina o zaszczytnej roli ojca: „Udzielanie życia potomstwu jest dowodem uległości Bogu, a liczna rodzina jest błogosławieństwem Boga; chlubą w społeczeństwie jest ojciec otoczony synami synów swoich”²³.

2. Święty Józef wzorem ojcostwa

W obliczu kryzysu, jaki przeżywały polskie rodziny po drugiej wojnie światowej, Ojcowie Kościoła starali się zaradzić rodzącym się trudnościom. Czynili to w różnorodny sposób, między innymi przez ukazywanie wzorów do naśladowania. Prymas Tysiąclecia wielokrotnie wskazywał na wzór Świętej Rodziny. Jest ona przykładem dla każdej chrześcijańskiej rodziny: „Rodzina Święta niech będzie waszym wzorem i wytrwaniem w szkole rodzinnej miłości”²⁴. W niej na szczególną uwagę zasługuje postać św. Józefa – wzór dla ojców, nawet w czasach obecnych. Jego przykład wskazuje na wartości, które mogą być ratunkiem i pomocą dla rodzin.

W osobie św. Józefa można odnaleźć istotne cechy posłannictwa mężczyzny. Jemu „Bóg powierzył straż nad swymi najcenniejszymi skarbami” (RC, 1). Wybrał go jako ziemskiego ojca dla Swojego Syna. Nie będzie to ojcostwo pochodzące ze zrodzenia, nie jest ono jednak „pozorne” czy „zastępcze”. Ma pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa i ojcowskiego powołania w rodzinie (por. RC, 21). Istota ojcostwa nie polega wyłącznie na relacjach biologicznych. „Ojcostwo jest głównie sprawą miłości, która kieruje, wychowuje, opiekuje się, tworzy jedność i bezpieczeństwo, troszcząc się

²² W. Póltawska, *Ojcostwo losem czy wyborem*, w: E. Kowalewska (red.) *Międzynarodowy Kongres...*, s. 262.

²³ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia*, Lublin, Wielkanoc 1947, LPP, s. 61.

²⁴ S. Wyszyński, *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, 08.01.1967, LPP, s. 534.

o warunki wewnętrzne i zewnętrzne zdrowego rozwoju życia całej rodziny. W tym znaczeniu święty Józef był i jest ojcem Świętej Rodziny²⁵. Józef z wiarą i pokorą przyjmuje to posłannictwo i odpowiada darem ze swojego życia²⁶. Dzięki temu łączy w sobie podwójną godność jako mąż Maryi i ojciec Chrystusa.

Podstawą prawną jego ojcostwa było małżeństwo z Maryją. Ewangelie wyraźnie stwierdzają, że św. Józef jest mężem Maryi, a Maryja małżonką Józefa (por. Mt 1, 16. 18- 20. 24; Łk 1, 27; 2, 5). Choć było to małżeństwo dziewicze, nie należy mniemać, że było ono pozorne. Nie brakowało w nim żadnego elementu. F. Filas twierdzi, że jedynym i wystarczającym źródłem rodzicielstwa Józefa było jego rzeczywiste małżeństwo z Maryją. Tezę tę wysuwa powołując się na naukę św. Augustyna: „w rodzicach Chrystusa spełniły się wszelkie dobrodziejstwa płynące z zaślubin: potomstwo, wierność, sakrament. Znamy ich potomstwo, którym jest Chrystus Pan; ich wierność, ponieważ nie było tam nigdy cudzołóstwa; sakrament, ponieważ nie naruszył go rozwód²⁷. Według św. Augustyna i św. Tomasza istotą związku małżeńskiego jest „nierozwalne zjednoczenie dusz, zjednoczenie serc i wzajemna zgoda” (RC, 7). Cechy te wzorcowo objawia małżeństwo Maryi i Józefa. Stanowi ono szczyt, z którego rozlewa się świętość na całą ziemię (por. RC, 7).

Wielu małżeńskich kryzysów można byłoby uniknąć, gdyby ojcowie potrafili rozwiązywać trudne sprawy tak, jak Józef: przemyślując wszystko z miłością, nie oskarżając, a szukając najlepszego wyjścia. Z pewnością dokonywało się to na modlitwie, na spotkaniu z Ojcem Niebieskim. Józef nie szukał oparcia wśród znajomych, nie topił swojego smutku w alkoholu, ale rozważał wszystko w sercu²⁸. O wielkiej wartości miłości mówił Prymas Stefan Wyszyński: „jest rzeczą niewątpliwą, że kryzysy małżeńskie, o których tak wiele dzisiaj się mówi, mogą być rozwiązane jedynie przez nowy powrót dwojga do świadczenia sobie miłości nieklamanej, szczerzej i bez obłudy²⁹”.

W słowach anioła zostaje objawione powołanie Józefa. Ma nim być ob-

²⁵ W. Wermter, *Tęsknota za ojcem. O ojcostwie naturalnym i duchowym*, Częstochowa 1999, s. 101.

²⁶ Por. B. Kołodziej, *Celibat – afirmacja ojcostwa czy ucieczka przed małżeństwem*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ...*, s. 151.

²⁷ F. Filas, *Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, s. 167.

²⁸ Por. G. Pisarek, *Święty Józef wzór małżonka i ojca*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 1999, nr 9, s. 57- 64.

²⁹ S. Wyszyński, *List pasterski o Społecznej Krucjacie Miłości*, Warszawa, Wielki Post 1967, LPP, s. 544.

lubieżna miłość do Maryi, przejawiająca się w opiece nad Nią i Dziecięciem, poczętym z Ducha Świętego³⁰. Jest to również powołanie każdego mężczyzny. Miłość do małżonki jest wyrazem posłuszeństwa Bogu. Jej owocem jest potomstwo i realizacja powołania do bycia ojcem³¹.

Święty Józef, posłuszny woli Bożej, bierze Maryję do siebie, a poczętego w jej łonie Jezusa uznaje prawnie swoim synem. Dokonało się to przez nadanie imienia (por. Mt 1, 25). Mógł to uczynić jedynie prawowity ojciec. „Afirmuje tym swój autorytet ojcowski w świetle Prawa Mojżeszowego³². Dlatego później Jezus będzie nazywany synem cieśli.

Ewangelie wskazują na ubóstwo Świętej Rodziny. Daje ona przykład, że można przyjąć dziecko, pomimo skromnych warunków materialnych i braku pewności, że zdoła się mu dać to wszystko, co byśmy chcieli. Zbyt wiele domów i dzisiaj zamyka swoje drzwi przed dzieckiem, tłumacząc to subiektywnie pojmowanym niedostatkiem. Jezusowi ubóstwo nie przeszkadzało czynić postępów w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi (por. Łk 2, 52). „Świętemu Józefowi pewnie nawet przez myśl nie przeszło, by nie przyjąć do siebie poczętego dziecięcia i Jego Matki, bo jest zbyt ubogi³³. Kardynał Wyszyński, powołując się na przykład św. Józefa, wołał do swoich wiernych: „nie zamykajcie progów Waszego domu przed najwspanialszym darem Ojca wszelkiego życia – przed nowym życiem, przed dzieckiem³⁴”.

Ósmego dnia po narodzinach, Józef dokonał obrzezania Jezusa, włączając Go tym samym w Przymierze z Bogiem Ojcem (por. Łk 2, 21). Opiekun Świętej Rodziny musiał patrzeć na ból swojego dziecka. Jest to również szkoła dla dzisiejszych ojców, by nauczyli się mądrze i roztropnie zadawać swym dzieciom konieczny ból. Trzeba wielkiej miłości i odwagi, aby wymierzyć zasłużoną karę lub być konsekwentnym w wychowaniu potomstwa³⁵. Prawdziwy ojciec nie ucieka w pobłażania, ale też nie karze bezrozumnie, kierując się jedynie gniewem lub zawiedzionymi ambicjami. To

³⁰ „Na skutek interwencji Bożej „bierze do siebie” brzemiennej Maryję (Mt 1, 20 – 24). Stając się jej mężem, staje się ipso facto ojcem jej dziecięcia; odpowiedzialnym za matkę i dziecko wobec Boga i ludzi – to jest jego rola w Bożym planie zbawienia świata”, B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s. 134.

³¹ Por. G. Pisarek, *Święty Józef – wzór ojca*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ...*, s. 130.

³² B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s. 134.

³³ Tamże, s. 131.

³⁴ S. Wyszyński, *List pasterski o Społecznej Krucjacie Miłości*, Warszawa, Wielki Post 1967, LPP, s. 550.

³⁵ Por. G. Pisarek, *Święty Józef...*, w D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza...*, s. 131.

stanowi wielkie wyzwanie dla każdego ojca, by umieć zadać konieczną, ponieważ powodującą wzrost, dawkę bólu i patrzeć na cierpienie tego, którego się kocha. „Zadaniem ojca jest stanie się obrazem silnej dobroci i dobrej siły, czyli takim, jakim był św. Józef. Nie ma nic smutniejszego od dzieci bojących się swego ojca i czekających, aż wyjdzie z domu, by poczuć się wolnymi”³⁶.

Kolejnym ważnym wydarzeniem z życia Świętej Rodziny, ukazującym ojcostwo św. Józefa, był moment ofiarowania w świątyni. Obrzęd ten, dokonujący wykupienia syna pierworodnego i oczyszczenia Maryi, domagał się złożenia ofiary z baranka lub ofiary ubogich – pary synogarlic. Rodzice Jezusa wybrali ofiarę ubogich. Nie popadli w pychę czy przesadę, jak to często bywa przy organizowaniu różnych uroczystości religijnych. Wiedzieli, co jest najistotniejsze dla dziecka. Nie koncentrowali się na tym, co materialne, ale na tym, co duchowe.

Święty Józef wiedział, że jego dziecko jest wielkim darem Bożym. Otrzymał je tylko po to, by zaopiekować się nim, strzec je i wychować. Zdawał sobie sprawę, że Jezus nie jest jego własnością, a wychowanie nie ma być realizacją własnych ambicji czy planów. Prymas Wyszyński w słowie pasterskim na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego stwierdził: „(...) każde z tych dzieci jest chciane i miłowane przez Boga, posiada wielką wartość w obliczu Ojca niebieskiego. Wyposażone jest w prawo do życia i do pełni rozwoju, do własnej drogi przez ziemię ku Bogu; powołane jest do wypełnienia wyznaczonych sobie zadań, w których nikt nie może go wyręczyć”³⁷. „Józef w sposób genialny rozpoznał, że Jezus to bezcenny depozyt, który Bóg dał mu na przechowanie”³⁸. Takie właśnie podejście do życia maleńkiego człowieka to ideał ojca. Ofiarowanie dziecięcia Bogu to kolejny moment, w którym św. Józef może być naśladowany.

Innym istotnym wydarzeniem była ucieczka do Egiptu (por. Mt 2, 13 – 15). We śnie Bóg skierowuje do Józefa polecenie o konieczności wyjścia do Egiptu, ponieważ to on jest głową rodziny. Jest on ujmującym przykładem umiejętności przekazywania Bożej woli swej małżonce. Ojciec jest przedstawicielem władzy, reprezentantem samego Boga. Od jego postawy zależy, jaki obraz Boga będą miały dzieci. Reprezentowanie woli Bożej polega na przekazywaniu i głoszeniu Jego miłości do człowieka, a nie na dominacji

³⁶ Tamże, s. 132.

³⁷ S. Wyszyński, *Słowo pasterskie na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego „Ratujmy dzieci”*, Warszawa, 8.09.1970, LPP, s. 620.

³⁸ A. Bielat, *Ojcostwo po komunizmie*, „Więź” 1996, nr 35, s. 48.

i wydawaniu rozkazów. Trzeba jednak najpierw tę miłość poznać, doświadczyć jej. Święty Józef doświadczył jej przez znajomość Pisma i przebywanie z Jezusem. Natomiast „sny Józefa świadczą o jego duchowej czujności, o wewnętrznym skupieniu człowieka zawsze otwartego na Boże Objawienie, zawsze gotowego wsłuchiwać się w słowo Boże”³⁹. Był gotów przyjąć nieoczekiwane koleje losu, bez szemrania. W tym przejawiała się jego wielka pokora wobec Planów Bożych. Ojcem w pełnym sensie można być tylko w jedności z Panem Bogiem⁴⁰. W tym znaczeniu św. Józef jest ojcem.

Jeszcze jeden epizod z życia Świętej rodziny, zawarty w Ewangelii to odnalezienie Jezusa w świątyni (por. Łk 2, 41 – 50). Do odnalezionego Jezusa Maryja mówi: „oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy ciebie” (Łk 2, 48). Z troską ojca stawia więc przed własnym żalem. Możemy stąd wnioskować, że musiała być wielka miłość między Maryją a Józefem, skoro na pierwszym miejscu stawia jego smutek⁴¹. Tego właśnie najbardziej potrzebują dzieci – wzajemnej miłości swoich rodziców. To miłość rodziców przemienia je, sprawia, że wzrastają. „Niesłuchanie ważna (...) jest atmosfera w Waszym domu: atmosfera dobroci i miłości między Wami i do Waszych dzieci. Jest to najistotniejszy warunek ich wzrostu w miłości w rodzinach, które w przyszłości założą”⁴², przypomina rodzicom kardynał Wyszyński.

Po odnalezieniu Jezus zadaje pytanie: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego ojca?” (Łk 2, 49). Na nowo słowa te uświadamiają Józefowi tajemnicę powołania jego dziecka. On jednak umie słuchać Jezusa. To cenna umiejętność, której często brakuje ojcom – umiejętność słuchania własnych dzieci.

Ojciec to ten, który otacza dziecko miłością opiekuńczą i przygotowuje do samodzielnego życia w przyszłości. Jezus do tego stopnia identyfikował się z Józefem, że sam stał się cieślą⁴³. Łukasz odnotowuje uległość Jezusa wobec rodziców (por. Łk 2, 51). Poddaje się więc całkowicie władzy ojca ziemskiego, który stał się dla niego reprezentantem Ojca Przedwiecznego.

Wielką wartość w ukazywaniu św. Józefa jako wzoru dla mężczyzn, mężów i ojców mają rozważania Prymasa Tysiąclecia. W homilii wygłoszonej

³⁹ Tamże, s. 47.

⁴⁰ Por. W. Wermter, *Tęsknota za ojcem*, s. 101.

⁴¹ Por. G. Pisarek, *Święty Józef – wzór ojca*, w D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza...*, s. 134.

⁴² S. Wyszyński, *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, Warszawa, 8 I 1967, LPP, s. 533.

⁴³ Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s.133.

w Poznaniu, w uroczystość św. Józefa w 1958 r., zachęca mężczyzn, by wpatrując się w przykład tego świętego uczyli się ofiary i poświęcenia. W ten sposób będą lepiej służyć żonie i dzieciom, poprawią ich byt i warunki życia domowego⁴⁴. Proponuje model ojcostwa pełen poświęcenia siebie, swoich planów, marzeń, gdy chodzi o pełnienie woli Bożej, na wzór św. Józefa. Z okazji Millenium Chrztu Polski Kardynał Wyszyński podkreśla: „(Święty Józef) pozostał w życiu Kościoła jako wzór głowy rodziny dla wszystkich mężów katolickich. Oni mają go naśladować⁴⁵. Mają go naśladować przede wszystkim w czynnym zaangażowaniu się w życie rodzinne, w pełnej miłości opiece nad dziećmi i ich matką, we wrażliwości na Głos Boży. Prymas Tysiąclecia w swoim nauczaniu często podkreślał otwartość Józefa na Boga i jego wezwanie: „Coś z tego stylu Józefowego musi się wam udzielić. Wy, Ojcowie, musicie mieć również zwyczaj nasłuchiwania poleceń Ojca Niebieskiego, Ojca naszych dzieci (...) jak On chce je wychować i życiem pokierować⁴⁶. W okresie przedmillenijnym biskupi polscy nauczali, że Józef podjął wszystkie postawione przed Nim zadania⁴⁷. Jego życie pozwala zrozumieć główny sens daru władzy sprawowanej w rodzinie. W oparciu o przykład Józefa, Prymas poucza o właściwie pojętym sensie pracy. Było to ważne ze względu na to, że na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ideologia marksistowska czyniła z ludzi narzędzia produkcji. Święty Józef daje zupełnie inny przykład ojcom rodzin, troszczącym się o zapewnienie bytu materialnego swoim najbliższym⁴⁸. Każdy ojciec powinien wypracować w sobie cechy ojcowskiej miłości, jakimi odznaczał się Opiekun Świętej Rodziny. Należą do nich: sprawiedliwość, roztropność, męstwo, wierność, cierpliwość, pracowitość, gotowość obrony rodziny przed grozącymi niebezpieczeństwami. Józef zdobył je w bliskiej obecności z Jezusem. Stąd płynie zachęta do wszystkich ojców, by lepiej poznali, miłowali i naśladowali Jezusa w codziennym życiu. Prymas Wyszyński i biskupi zalecali, by ojcowie rodzin wzywali wstawiennictwa tego Świętego Męża w różnych okolicznościach życia. I dzisiaj św. Józef jest czczony jako patron Kościoła, a wielu doświadcza jego duchowej ojcowskiej opieki w wysłuchanych mo-

⁴⁴ Por. S. Wyszyński, *Słowo Prymasa Polski do najwierniejszego Grodu Poznańskiego*, Poznań 1.05.1958, KPP, t. IV 1958, s. 93.

⁴⁵ S. Wyszyński, *Radości Polski Tysiąclecia*, Sochaczew 18.03.1966, KPP, t. XXIII 1966, s. 70.

⁴⁶ S. Wyszyński, *Święty Józef – Patron Ojców Rodzin*. Do Mężczyzn, Gniezno 19.03.1963, KPP, t. XIII 1963, s. 286.

⁴⁷ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła...*, s. 282.

⁴⁸ Por. S. Wyszyński, *Kazanie na uroczystość św. Józefa Robotnika, Oblubieńca NMP w dniu 1 maja*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1958, nr 4, s. 253.

dlitwach⁴⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Kardynał Stefan Wyszyński ukazuje w swoim nauczaniu św. Józefa jako wzór i orędownika dla każdego mężczyzny, zwłaszcza męża i ojca rodziny. Jego wyjątkowe powołanie związane z tajemnicą Wcielenia, skoncentrowane było na osobie Zbawiciela świata i Jego dziewiczej Matce. Specyfika jego posłannictwa wyrażała się również w prawdziwym małżeństwie z Maryją, które było dziewicze oraz w pełnym ojcostwie wobec Jezusa, choć nie zawierało elementu fizycznego zrodzenia⁵⁰. Święty Józef był jednak „zwykłym” człowiekiem, dojrzałym mężczyzną. Można powiedzieć, że jest ucieleśnieniem ewangelicznej wartości, jaką jest ojcostwo. „Oto wzór ojca, człowieka wpatrzonego całkowicie w Przedwiecznego, który żyje nakazami Prawa. Wpatrzenie w Boga Ojca i życie Jego przykazaniami czyni mężczyznę prawdziwym ojcem⁵¹”.

3. Funkcje ojca w rodzinie

Znajomość funkcji ojca w rodzinie jest koniecznym warunkiem dla prawidłowego wypełnienia posłannictwa, jakim został obdarowany mężczyzna. Odwołamy się do nauki Kościoła katolickiego, która dzięki swej odwiecznej niewzruszoności wobec mód i trendów może być solidnym oparciem dla każdego, nawet dla niewierzącego.

Obowiązki mężczyzny jako ojca rodziny są określone przez rolę, funkcje, zadania. W ujęciu potocznym używa się tych pojęć zamiennie, choć nauki empiryczne rozróżniają je. Na podstawową rolę (teologia nazywa to powołaniem) mężczyzny, jaką jest ojcostwo, składają się konkretne funkcje, a z każdej z nich wypływają określone zadania.

Różne dziedziny naukowe wymieniają wiele funkcji związanych z osobą ojca. Określane bywają jako rodzic, żywiciel, obrońca, wychowawca, obiekt identyfikacji, towarzysz zabaw⁵². Można je sprowadzić do trzech podstawowych: prokreacyjnej, wychowawczej, utrzymania i ochrony rodziny⁵³. O nich też nauczał Kardynał Wyszyński.

⁴⁹ Por. W. Wermter, *Tęsknota...*, s. 103.

⁵⁰ Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s. 136.

⁵¹ G. Pisarek, *Święty Józef – wzór ojca*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza...*, s. 127.

⁵² Por. Cz. Walesa, *Rola ojca w psychicznym rozwoju dziecka*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza...*, s. 292.

⁵³ Por. B. Mierzwiński, *Ojciec*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 316.

Funkcji prokreacyjnej ojca nikt nie może podważyć. Arcybiskup Kazimierz Majdański mówi, że „świadome podjęcie misji rodzicielskiej (...) winno mieć miejsce w świadomości i przeżyciach obojga rodziców już od samego początku istnienia dziecka”⁵⁴. Mężczyzna dowiaduje się o swoim ojcostwie z ust kobiety (por. LR, 12). Niesłuchanie istotną jest jego pierwszą reakcją na tę informację. Jest ona bowiem wyrazem jego przygotowania do ojcostwa, a tym samym określa stan jego dojrzałości. Prawidłową reakcją jest pozbawiona zastrzeżeń akceptacja poczętego dziecka oraz przyjęcie faktu, że żona będzie matką⁵⁵. W rodzinie chrześcijańskiej ojcostwo mężczyzna powinien przeżywać z przeświadczeniem płynącym z wiary, że dziecko jest darem Bożym.

Potrzeba więc głębszego zrozumienia tej funkcji ojcowskiej. Mężczyzna nie może ograniczyć się jedynie do zapłodnienia swojej żony, by stać się ojcem w pełnym słowa tego znaczeniu. W dziedzinie powoływania nowego życia, jego zadania są równoległe do zadań kobiety. „Dlatego było rzeczą słuszną i konieczną przejście od jednostronnego, zawężonego terminu „świadomego macierzyństwa” do określenia „odpowiedzialne rodzicielstwo”, angażującego w pełni, na równych prawach i obowiązkach, mężczyznę i kobietę”⁵⁶. Funkcja prokreacyjna zakłada odpowiednią formację mężczyzny już od najwcześniejszych lat, zwłaszcza w okresie narzeczeństwa. Przy pełnym poszanowaniu fizjologii i psychiki żony, jak i zasad moralnych, mąż musi mieć świadomość swojej odpowiedzialności za wybór momentu poczęcia dziecka.

Akceptacja nowego życia pociąga za sobą zapewnienie dziecku prawa do życia i prawa do stosownej nad nim opieki. Poprzedzone jest to stałą troską o matkę. Wyraża się to w wielorakiej postaci: od zapewnienia przyszłej matce atmosfery spokoju i oczekiwanej czułości poprzez stałą obecność przy żonie (o ile jest to możliwe przy porodzie również), aż do zabiegania o konieczne środki dla godziwej egzystencji wraz z zaspokojeniem potrzeb biologicznych. Wiąże się z tym poczucie odpowiedzialności za nienarodzone dziecko oraz stała gotowość do udzielania żonie wszechstronnej pomocy.

Poprzez rodzenie następuje przekazanie obrazu Bożego z człowieka na człowieka (por. FC, 28). Dziecko otrzymuje od swoich rodziców nie tyl-

⁵⁴ K. Majdański, *Wspólnota...*, s. 313.

⁵⁵ Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, t. 98, z. 2, s. 252.

⁵⁶ B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s. 85.

ko dar życia, ale zostaje też wprowadzone w cały krąg ludzkiego bytowania – rodu, narodu, kultury (por. LR, 15). Wynika stąd obowiązek szacunku i czci oddawanych rodzicom. Przykazanie Boże mówi: „Czcij ojca twego i matkę swoją” (Wj 20, 12). Kardynał Wyszyński nauczał, że przykazanie to ma swoje wielkie znaczenie w życiu rodzinnym. „Przykazanie przyrodzone potwierdzone przez przykazanie Boże: „Czcij ojca swego i matkę swoją”, wychowane i wypielegnowane przez łaskę, przez życie nadprzyrodzone, może wydać wielkie owoce dla radości życia rodzinnego”⁵⁷. Istnieje różnica między rodzeniem i przekazywaniem życia w świecie przyrody a przychodzeniem na świat człowieka⁵⁸. Pierwsze jest zdeterminowane instynktem i prawami przyrody; jest automatyczne. U człowieka natomiast przekazywanie życia uzależnione jest od jego wolnej woli. Mężczyzna i kobieta zostali obdarowani przez Boga powołaniem do miłości, są też wezwani do odpowiedzialności za jej owoce.

Prymas Tysiąclecia mówi o wielkiej wartości posłannictwa rodzicielskiego: „Rodzice Katolicy, pamiętajcie, że waszym najważniejszym zadaniem i najszczytniejszym powołaniem, jest przede wszystkim obowiązek przekazywania życia młodemu pokoleniu”⁵⁹. Często w swoich wypowiedziach docenia tych rodziców, którzy decydują się na założenie większej rodziny: „Trzeba tu życzliwie wspomnieć szczególnie tych rodziców, którzy wedle roztropnego wspólnego osądu podejmują się wielkodusznie wychowania licznego potomstwa”⁶⁰. Według kardynała, jest to wielkie i piękne zadanie uczestnictwa w twórczym akcie Boga, a jednocześnie nakaz w celu zachowania rodzaju ludzkiego. „Ktokolwiek zatem, kobieta czy mężczyzna, w jaki bądź sposób przeciwdziała temu celowi, grzeszy ciężko i ściąga już tu na ziemi na siebie kary Boże”⁶¹. Życie ludzkie jest święte i powinno być traktowane jako dar Boży⁶². „Uszanować w rodzinie życie dziecka, otoczyć

⁵⁷ S. Wyszyński, Przemówienie do niewidomych, [Jasna Góra, bazylika, 27 VII 1957], w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, 1956-1957, WSD, Warszawa 1999, s. 311-31.

⁵⁸ Por. Z. Sobolewski, *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne” 2000, nr 18, s. 111.

⁵⁹ *Spokojni O Chleb Dla Licznych Ust...* Do Rodziców Katolickich podczas kanonicznej wizytacji parafii, Inowłódź, 23.08.1964, KPP, t. XVIII 1964, s. 94.

⁶⁰ S. Wyszyński, *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, 8.01.1967, LPP, s. 533.

⁶¹ S. Wyszyński, *Pouczenie pasterskie o sakramencie małżeństwa na dzień Świętej Rodziny*, Warszawa 14.12.1949, LPP, s. 149.

⁶² Por. S. Wyszyński, *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży*. Do rodziców, Gniezno, 5 X 1950, LPP, s. 173.

je miłością i szacunkiem, należnymi stworzeniu Bożemu⁶³ – to zadanie ojca. Prymas uświadamia ojcom, że wielkość ich powołania nie polega jedynie na byciu współpracownikiem Boga w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego: „niech pamiętają, że rodzą nie tylko dla ziemi, ale i dla nieba, że to, co się z nich poczęło, nie przestanie istnieć, ale ma żywot wieczny”⁶⁴.

Kolejną istotną funkcją ojca w rodzinie jest wychowanie dzieci. Jan Paweł II wychowanie nazywa je „obdarzaniem człowieczeństwem” (por. LdR, 16). Z kolei Prymas Polski, Kardynał Stefan Wyszyński mówi o tym, że każde dziecko ma prawo do takiego wychowania, które uzdolniłoby je do zadań doczesnych i do zjednoczenia z Ojcem niebieskim. „Jest to więc wychowanie wszechstronne: zarówno fizyczne, jak duchowe, rodzinne i narodowe, umysłowe i religijne, osobiste społeczne, gospodarcze”⁶⁵. Obecność ojca w procesie wychowania potomstwa jest nie tylko ważna i konieczna, ale praktycznie niemożliwa do zastąpienia⁶⁶. Dostarcza on dziecku bodźców i wzorów w jego rozwoju społecznym i moralnym, których matka nie może mu zaoferować w tak szerokim zakresie. Jego obecność jest inna niż obecność matki. Na przykład konstytucja psychiczna pozwala ojcu zachować równowagę emocjonalną i konsekwencję w sytuacjach trudnych, co okazuje się bardzo cenne w kształtowaniu osobowości dziecka⁶⁷. Brak ojca ma wpływ na cztery główne dziedziny rozwoju: rozwój intelektualny, moralny, płciowy, psychosocjalny⁶⁸. Badania psychologiczne dowodzą, że nieobecność ojca ma tym bardziej negatywny wpływ, im wcześniej zachodzi w życiu dziecka i im dłużej trwa.

Niebezpiecznym jest zjawisko „ucieczki” ze strony ojca od obowiązku wychowania. Nie może on wymawiać się brakiem czasu, brakiem chęci czy brakiem odpowiedniego przygotowania w spełnianiu obowiązku wychowawczego. Jest rzeczą naturalną i konieczną, by dzielił swoją funkcję z żoną i innymi instytucjami wychowawczymi. Nie może jednak obarczać ją innych, a samemu wycofywać się z niej całkowicie, ani też nie powinien przywłaszczać sobie monopolu na wychowanie dzieci. Nauka kościoła ka-

⁶³ S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wychowaniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 41.

⁶⁴ S. Wyszyński, *Na Piąty Tydzień Miłosierdzia*, Warszawa, 22 VIII 1949, LPP, s. 126.

⁶⁵ S. Wyszyński, *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży. Do rodziców*, Gniezno, 5.10.1950, LPP, s. 173.

⁶⁶ Por. J. Witczak, *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1987, s. 16.

⁶⁷ Por. A. Lepa, *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, t. 98, z. 2, s. 257.

⁶⁸ Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 1986, nr 6, s.69.

tolickiego podana na Soborze Watykańskim II przypomina: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” (DWCh, 3). Dzięki ich postawom i zaangażowaniu rodzina może stać się „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (KDK, 52).

Pierwszym i podstawowym warunkiem skuteczności i trwałości wychowania dzieci przez ojca jest miłość do nich. Bez miłości wychowanie byłoby jedynie tresurą. Ojciec powinien nie tylko miłować swoje dzieci, ale ukazywać tę miłość czynami. Miłość do dzieci powinna wyrażać się w zdolności dawania wsparcia i poczucia bezpieczeństwa, ale jednocześnie powinna wymagać i sprawiać ból, jeśli ta właśnie miłość tego wymaga. Winna być to miłość bezwarunkowa⁶⁹. Wyraża się ona w postawie – kocham swoje dziecko dlatego, że jest moim dzieckiem, a nie dlatego, że ono zasługuje na moją miłość. Dziecko nie może w pełni rozwinąć się bez miłości ojcowskiej, a z drugiej strony miłość do dziecka ubogaca w sposób niezwykły samego ojca. Prymas Polski nawiązuje do tego obowiązku miłości: „zarówno dzieci jak i młodzież słusznie oczekuje od nas zrozumienia jej potrzeb i serca. A tego serca może doznać przede wszystkim od rodziców i najbliższego otoczenia. Przecież rodzinne więzy krwi, wspólnoty domowej, losów i przeżyć z natury swej narzucają obowiązki miłości”⁷⁰. Odpowiedzią na miłość ojcowską powinna być miłość dzieci do ojca. Ona stanowi najpiękniejszą rekompensatę za poniesione trudy.

Proces wychowania dziecka domaga się właściwie ustawionego autorytetu ojcowskiego⁷¹. Nie można mówić o wychowaniu bez autorytetu. Potrzeba jednak pewnego wywarzenia autorytetu. W wychowaniu nie można dziecku pozwalać na wszystko w imię błędnie pojętej wolności. Ono jeszcze nie rozumie, na czym polega prawdziwa wolność i jak należy z niej korzystać. „Tego typu postawy ojcowskie prowadzą do egoizmu, samowoli, a nawet anarchii u dziecka”⁷². Ojciec, który rezygnuje z przysługującego mu autorytetu, przestaje być wychowawcą i w pewnym sensie ojcem. Z drugiej strony, autorytet ojcowski nie może zamienić się w paternalizm czy tyranję,

⁶⁹ Por. M. i P. Wołochowicz, *Wychowanie do odpowiedzialnego ojcostwa*, w: E. Kowalewska (red.), *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, s. 296.

⁷⁰ S. Wyszyński, *Słowo pasterskie na XXVIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Gniezno, 15 VIII 1972, LPP, s. 646.

⁷¹ Por. A. Tomkiewicz, T. Zegzuła, *Autorytet w procesie wychowania*, „Studia Teologiczne” 1993, nr 11, 243 – 257s.

⁷² B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 1986, nr 6, s. 70.

która nie znosi żadnej opozycji czy dyskusji. Tak można wychować niewolnika żywiącego nienawiścią do ojca i otoczenia. Nadmierna opiekuńczość ojca rodzi u dzieci małoduszność, strach przed życiem, bojaźń przed odpowiedzialnością⁷³. O tym również mówi Kardynał Wyszyński: „znamienny jest nakaz świętego Pawła: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci waszych, aby nie popadły w małoduszność” (Kol 3, 21). Jest on podyktowany czcią dla wielkiej, nawet w dziecku, godności człowieka, delikatności i umiaru korzystania z władzy rodzicielskiej”⁷⁴. Proces wychowawczy zakłada więc wychowanie dziecka do rozumnej wolności.

Trwałym fundamentem autorytetu ojcowskiego są jego postawy życiowe. Słowa kierowane do dziecka powinny być poparte osobistym przykładem, by odniosły oczekiwany skutek. Ojciec może zniszczyć swój autorytet przez nieodpowiednie słowa, a szczególnie przez złe postawy moralne (np. alkoholizm). Powinien więc nieustannie weryfikować swoje życie.

Ojciec jest współpracownikiem Boga i odbłaskiem Jego Ojcostwa dla swoich dzieci. „Autorytet i władza Boga są potęgą miłości, tzn. dawania siebie i służenia”⁷⁵. Boże Ojcostwo nigdy nie narusza naszej wolności. Wręcz umożliwia i pobudza naszą wolność, byśmy byli coraz bardziej sobą, a jeżeli nas karci, to czyni to z miłości i dla miłości. „Taka jest norma i miara wszelkiego ojcostwa na ziemi. Kiedy więc ojciec wykracza poza ten margines, zdradza wówczas swoje najgłębsze „ja” i niweczy swoje powołanie”⁷⁶.

W obrębie procesu wychowawczego istotne znaczenie ma wychowanie religijne. W tej dziedzinie ojciec ma swoje specyficzne zadanie do spełnienia. Patrząc na niego, dziecko kształtuje w swojej świadomości obraz Boga jako Ojca, co jest podstawą w religii chrześcijańskiej. Ojciec wychowuje nie tylko przez przekazywanie prawd wiary i zasad postępowania, ale przede wszystkim przez dojrzały i konsekwentny światopogląd oraz przez własny przykład życia religijnego. Jest „(...) przyjacielem i przewodnikiem dziecka na drodze odkrywania wartości religijnych – najcenniejszego posagu na całe życie”⁷⁷.

Ogromny wpływ na cały proces wychowawczy ma to, czy i w jaki sposób mężczyzna uczestniczy w momencie powoływania do życia nowej isto-

⁷³ Por. M. Wolicki, *Udział ojca w procesie wychowania*, „Summarius” 1981, nr 10, s.258.

⁷⁴ S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 41.

⁷⁵ R. Fernandez, *Rola ojca*, „Communio” 1999, nr 2, s. 112.

⁷⁶ Por. tamże, s. 112.

⁷⁷ B. Mierzwiński, *Ojciec*, w: E. Ozorowski (red.), SMR, s. 317.

ty ludzkiej, czy i jak angażuje się w macierzyństwo swojej żony. „(...) Jest sprawą zasadniczą, ażeby mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony” (LR, 16). Inny autor mówi: „Wychowanie dzieci zaczyna się od miłości do żony. Nic nie ma tak dobrego wpływu na dzieci, jak jedność między rodzicami”⁷⁸. Skuteczność wychowania dzieci zależy więc od harmonii między małżonkami. Chodzi tu o prawdziwą i pełną miłość między mężem a żoną, jednolitość koncepcji wychowawczej i sposobów jej realizacji, wspólne uzgadnianie decyzji, respektowanie decyzji wydanej przez którąś ze stron⁷⁹. Wzajemny szacunek rodziców wobec siebie, okazywany na co dzień, jest wielkim darem dla dzieci. Prymas Tysiąclecia podkreśla ważność miłości między mężem i żoną dla właściwego wychowania młodego pokolenia. Mówi: „małżeństwo, zbudowane na wzór związku Chrystusa z Kościołem, każe mężowi miłować żonę, jak Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie (zob. Ef 5, 25). Taka miłość jest szkołą delikatności, tak koniecznej w pożyciu domowym”⁸⁰.

Istotne również jest, by ojciec miał czas dla swojego dziecka. Wzmocni to skuteczność jego wysiłków wychowawczych. Powinien interesować się problemami, które przeżywa dziecko. Winien również wyrobić w sobie umiejętność słuchania, by prowadzić z dzieckiem rzetelny dialog oraz by móc je zrozumieć. Dla właściwego rozwoju dziecka ważne jest, aby ojciec z miłością, ale konsekwentnie egzekwował wydane polecenia. W ten sposób może wytworzyć dobry kontakt emocjonalny z dzieckiem. Ma to ogromny wpływ na całe jego życie. „Dobry kontakt emocjonalny z ojcem w okresie dzieciństwa i dojrzewania staje się (...) fundamentem „stabilności emocjonalnej” i poczucia bezpieczeństwa na całe późniejsze życie zarówno u dziewcząt, jak i u chłopców”⁸¹.

Kardynał Stefan Wyszyński podkreślał w swoim nauczaniu, że pełne wychowanie powinno być owocem harmonijnego oddziaływania rodziny, Kościoła i państwa⁸². Rodzice nie są w stanie dać swemu potomstwu wszechstronnego wychowania i dlatego potrzebna jest współpraca na tym polu różnych instytucji i organizacji. Uważał, że „rodzina ma rozbudzać

⁷⁸ W. Wermter, *Tęsknota za ojcem*, s.73.

⁷⁹ Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 1986, nr 6, s. 70.

⁸⁰ S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Na nowy Rok Kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 41.

⁸¹ J. Augustyn, *Dojrzewanie do ojcostwa*, „Więź” 1996, nr 6, s. 70.

⁸² Por. S. Wyszyński, *W sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży. Do rodziców katolickich*, Gniezno – Warszawa, 15 VIII 1951, LPP, s. 210.

w działwie pragnienie tych wartości, tego dorobku, który posiada i społeczeństwo, i naród, i Kościół, i państwo⁸³.

Ważne jednak jest, by rodzina nie rezygnowała ze swoich powinności. W odniesieniu do zadań państwa Wyszyński wypowiadał się następująco: „Władza państwowa nie może pozbawić rodziców prawa do wyboru szkoły dla swoich dzieci, nie może niweczyć szkolnictwa prywatnego, nie może wprowadzać monopolu na wychowanie i nauczanie. Nie może też układać takich programów nauczania, które byłyby przeciwne sumieniu chrześcijańskiemu, które godziłyby w prawdy wiary świętej⁸⁴. Wielokrotnie też przypominał rodzicom ich obowiązek religijnego wychowania dzieci: „Rodzice katolicy mają więc poważny obowiązek sumienia dbać o religijne wychowanie swych dzieci, będące jedynym warunkiem zdrowego wychowania w tężyznie fizycznej i duchowej, w przyjaźni z Bogiem i z ludźmi⁸⁵. Było to istotne tym bardziej, że w omawianym okresie religia była usuwana ze szkół, a prowadzenie zajęć katechezy poza szkołą napotykało wiele trudności ze strony organizacji państwowych.

Ważną funkcją, spełnianą przez wieki przez ojca jest utrzymanie i ochrona rodziny. W wielu wypadkach pensja ojca stanowi podstawę egzystencji rodziny. Praca zawodowa ojca przysparza rodzinie zasobów materialnych i decyduje o jej zamożności. Z kolei zamożność ma wpływ na poziom kultury rodziny, sposób spędzania wolnego czasu, stosunek żony do pracy zawodowej, możliwości kształcenia, a także na rozwiązywanie problemów wynikających z prokreacji. W codziennym pełnieniu roli żywiciela, ojciec zabiega o to, by były zaspakajane rzeczywiste potrzeby materialne rodziny (ojcowski realizm każe właściwie oceniać wszelkie kaprysy i zachcianki członków rodziny). Troszczy się również o to, aby w prowadzeniu inwestycji zachowana była właściwa hierarchia, uwzględniająca aktualne potrzeby i możliwości. Ojciec, który odpowiedzialnie pełni funkcję utrzymania rodziny, wykazuje niezbędne poświęcenie w celu sprostania potrzebom jej członków.

W okresie powojennym zasadniczą zmianą w spełnianiu tej funkcji wprowadza fakt, że ojciec przestaje być jedynym żywicielem. Nastąpiło znacznie zwiększenie się liczby pracujących kobiet zamężnych⁸⁶. „Ma to

⁸³ S. Wyszyński, Współpraca w wychowaniu dzieci (I), „Ład Boży” 2(1946), nr 28, s. 3.

⁸⁴ S. Wyszyński, *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży*. Do rodziców, Warszawa, 22.08.1949, LPP, s. 175.

⁸⁵ Tamże, s. 175.

⁸⁶ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła...*, s. 54.

duży wpływ na pozycję ojca w rodzinie polskiej, zmusza do nowego układu wzajemnych relacji między członkami rodziny⁸⁷. W czasach współczesnych zaistniało wiele niezdrowych sytuacji, gdy oboje małżonkowie pracują zawodowo poza domem, przy czym kobieta zarabia znacznie więcej od swojego męża i posiada większy prestiż społeczny⁸⁸. Może to powodować kompleks niższości u mężczyzny, postawy agresywne wobec żony oraz uszczuplenie autorytetu ojcowskiego w oczach dzieci. W takiej sytuacji wiele zależy od postawy, jaką przyjmuje kobieta.

Praca zawodowa mężczyzny ma zasadniczy wpływ na jego psychikę, pozycję w społeczeństwie i postawę wobec społeczeństwa, a szczególnie na jego rolę w małżeństwie i rodzinie. Praca jest przecież źródłem utrzymania członków rodziny, staje się też często warunkiem założenia rodziny. Odgrywa również ona ważną rolę w procesie wychowania dzieci. Obecny papież mówi: „Praca i pracowitość warunkują także cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy «staje się człowiekiem» między innymi przez pracę, a owo stawianie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania” (LE, 10).

Wielu mężczyzn uważa, że dobrze spełnia swoją rolę ojca i głowy rodziny wyłącznie przez fakt dostarczania pieniędzy na jej utrzymanie. Walczą o pieniądze w ciągłym strachu przed utratą pracy, a gdy mają bezpieczne, dające im satysfakcję stanowisko pracy, starają się osiągnąć więcej i więcej. Prowadzi to do wielu nieprzyjemnych sytuacji w domu, przeważnie na skutek zbyt szybkiej irytacji wynikającej z przeciążenia nerwowego i psychicznego. Niebezpiecznym dla rodziny jest przyjęcie modelu „konsumpcyjnego”. Wówczas zadanie ojca sprowadza się do roli „maszyny produkującej pieniądze⁸⁹. Odbija się to bardzo negatywnie na wychowaniu dzieci. O tym również przypomina rodzicom Kardynał Wyszyński: „rodzice (...) dość często albo ograniczają swoje zadania do zaspokojenia najpilniejszych potrzeb materialnych, albo też chcą zapewnić rodzinie dobrobyt, co pochłania cały ich czas i energię. Zmęczeni gonitwą życiową, obowiązkami zawodowymi lub też robieniem kariery, nie mają już czasu i sił dla swoich dzieci⁹⁰. Mówi także: „Wzniesienie się ponad troskę doczesną, ponad żądę chleba powszedniego, uszlachetnia całe życie doczesne, całą walkę

⁸⁷ B. Mierzwiński, *Mężczyzna...*, s. 133.

⁸⁸ Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio”, 1986, nr 6, s. 64.

⁸⁹ B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 1986, s. 64.

⁹⁰ S. Wyszyński, *Słowo pasterskie na XXVIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Gniezno, 15.08.1972, LPP, s. 646.

o dobra tej ziemi, całe współzycie społeczne ludzi⁹¹. Ojciec jako żywiciel powinien dbać o zachowanie zdrowego umiaru w zdobywanie środków do życia Są one konieczne, ale ich osiągnięcie, nieraz za cenę zdrowia, nie może przekreślać wartości wyższego rzędu, ani nie może odbywać się przy zaniedbywaniu innych ważnych dla życia rodziny obowiązków⁹².

Obok dostarczania środków utrzymania rodzinie, równie ważna jest obecność ojca w domu, zainteresowanie żoną i dziećmi, świadczenie im pomocy, troska o wszystkich domowników i ich poczucie bezpieczeństwa. „Aby zbudować prawdziwy dom, ojciec winien uczyć się łączyć starania o środki materialne i karierę zawodową z troską o zapewnienie rodzinie poczucia bezpieczeństwa i opieki, co łączy się nieodzownie z jego częstą obecnością w domu⁹³”.

Ojciec nie może traktować pracy jako zła konieczne. Inaczej dziecko nigdy nie nauczy się szacunku dla pracy wykonywanej w domu czy pracy zawodowej. Jest to głównie zadanie ojca, by nauczyć dzieci szacunku do własnej pracy, jak i pracy innych ludzi i jej owoców. Wynika stąd obowiązek poszanowania minia społecznego. Należy zaznaczyć, że żaden zawód nie może być deprecjonowany.

Istnieją też szczególne sytuacje, które uniemożliwiają mężczyźnie realizację funkcji żywiciela rodziny. Dzieje się tak w przypadku choroby, kalectwa, bezrobocia. Współcześnie bezrobocie jest bolesnym problemem wielu mężczyzn. Osłabia ono autorytet męża i ojca rodziny, a w wielu przypadkach prowadzi do alkoholizmu.

Przeobrażeniom uległa funkcja ochrony rodziny. Dawniej ojciec miał bronić żonę, dzieci i mienie przed agresją zewnętrzną lub przed katastrofą losową. W dobie obecnej rodzina potrzebuje ochrony przed różnorodnymi wpływami destrukcyjnymi, zagrażającymi jej ze świata współczesnego na płaszczyźnie moralnej, społecznej, politycznej⁹⁴. Chodzi tu szczególnie o decyzje władz państwowych, które godzą w rodzinę czy też negatywny wpływ środków masowego przekazu na dzieci oraz na psychikę kobiety i mężczyzny.

Analizując powyższą problematykę nasuwa się wniosek, że do głównych funkcji ojca należą: prokreacja, wychowanie, utrzymanie i ochrona rodziny. Nawet współczesne eksperymenty biomedyczne nie są w stanie

⁹¹ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia*, Lublin, Wielkanoc 1947, LPP, s. 62.

⁹² Por. A. Lepa, *Ojciec I jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, t. 98, z. 2, s. 255.

⁹³ J. Augustyn, *Ojcostwo*, s. 198.

⁹⁴ Por. B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” 1986, nr 6, s. 64.

podważyć funkcji prokreacyjnej. Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński przypomina ojcom, że powoływanie do życia nowych istot ma iść w parze z rodzeniem dla nieba. Bycie ojcem zobowiązuje więc do wychowywania swojego potomstwa. Ma to być wychowanie rodzinne⁹⁵, zapewniające wszechstronny rozwój (ważna jest współpraca rodziny, Kościoła, szkoły). W swoich wypowiedziach podkreśla, że bardzo istotne jest wychowanie religijne, którego ojcowie nie mogą pozostawiać jedynie matce swoich dzieci. Kardynał Wyszyński zaznacza również w swoich listach pasterskich o potrzebie wspierania ojca przez instytucje społeczne i kościelne w pełnieniu jakże ważnej i trudnej funkcji utrzymania i ochrony rodziny.

Zakończenie

Jak wynika z powyższych rozważań o religijnym wymiarze ojcostwa według Kardynała Stefana Wyszyńskiego, jest ono głęboko wpisane w naturę mężczyzny przez Boga. Ojcostwo ziemskie ma swoje źródło w Ojcostwie Bożym. Z udziału w Bożym Ojcostwie płynie godność ojca i jego autorytet. Dlatego też konieczne jest, by ojcowie wiedli życie zakorzenione w Bogu. Kardynał Stefan Wyszyński ukazuje w swoim nauczaniu świętego Józefa jako wzór i orędownika dla każdego mężczyzny, zwłaszcza męża i ojca rodziny. Jego wyjątkowe powołanie związane z tajemnicą Wcielenia, skoncentrowane było na osobie Zbawiciela świata i Jego dziewiczej Matce.

Do głównych funkcji ojca należą: prokreacja, wychowanie, utrzymanie i ochrona rodziny. Także na ten temat wypowiadał się często Prymas Tyśiąclecia. Warto zauważyć, że jego poglądy na temat ojcostwa są ciągle aktualne. Należałoby je bardziej rozpowszechnić, w czasach, w których jawi się konieczność przywrócenia tożsamości mężczyźnie, zwłaszcza ponowne odkrycie jego pierwszego i podstawowego powołania, jakim jest rodzicielstwo.

Streszczenie

Żyjemy w czasach, w których jawi się konieczność przywrócenia tożsamości mężczyźnie, zwłaszcza ponowne odkrycie jego pierwszego i podstawowego powołania, jakim jest ojcostwo. Ojcostwo ziemskie ma swoje

⁹⁵ „Rodzina jest ośrodkiem wychowania, które najgłębiej kształtuje duszę”. S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 40.

źródło w Ojcostwie Bożym. Z udziału w Bożym Ojcostwie płynie godność ojca i jego autorytet. Dlatego też konieczne jest, by ojcowie wiedli życie zakorzenione w Bogu. Kardynał Stefan Wyszyński ukazuje w swoim nauczaniu ojcostwo jako powołanie, a świętego Józefa jako wzór i orędownika dla każdego mężczyzny, zwłaszcza męża i ojca rodziny. Jego wyjątkowe powołanie związane z tajemnicą Wcielenia, skoncentrowane było na osobie Zbawiciela świata i Jego dziewiczej Matce. Do głównych funkcji ojca należą: prokreacja, wychowanie, utrzymanie i ochrona rodziny.

Słowa kluczowe: *Kardynał Stefan Wyszyński, Ojcostwo, powołanie do ojcostwa, rodzina, wychowanie.*

Religious dimension of fatherhood according to Cardinal Stefan Wyszyński

Summary

We live in times when it is necessary to restore the identity of the man, especially to rediscover his first and fundamental calling, namely fatherhood. Earthly fatherhood has its source in God's Fatherhood. The dignity of the father and his authority flow from participation in God's Fatherhood. Hence, it is imperative that fathers lead a life rooted in God. In his teaching, Cardinal Stefan Wyszyński shows fatherhood as a vocation, and Saint Joseph as an example and advocate for every man, especially husband and father of the family. His unique vocation related to the mystery of the Incarnation was focused on the person of the Savior of the world and His Mother, the Virgin Mary. The main vocations of the father are: procreation, education, maintenance and protection of the family.

Keywords: *Cardinal Stefan Wyszyński, Fatherhood, calling to fatherhood, family, education.*

Bibliografia

- Augustyn J., *Dojrzewanie do ojcostwa*, „Więź” 1996, nr 6, s. 65-76.
 Fernandez R., *Rola ojca*, „Communio” 1999, nr 2, s. 99-124.
 Filas F., *Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979.
 Kłys J., *Jak rozumiem ojcostwo*, „Studia nad rodziną” 1999, nr 2, s. 133-144.

Kociołek P., *Odkrywanie daru ojcostwa*, w: J. Augustyn (red.), *Ojcostwo*, Kraków 1998, s. 117-134.

Lepa A., *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ate-neum Kapłańskie” 1982, t. 98, z. 2, s. 247-259.

Majdański K., *Ojcostwo jako podstawowe posłannictwo mężczyzny*, „Studia nad Rodziną” 1999, nr 2, s. 5-10.

Majdański K., *Wspólnota życia i miłości. Zamyśl Boży o małżeństwie i rodzinie*, Łomianki 2001.

Mierzwiński B., *Mężczyzna, mąż i ojciec*, Otwock 1996.

Mierzwiński B., *Ojciec. Pojęcie*, SMR, s. 314-316.

Mierzwiński B., *Ojcostwo Boże źródłem i wzorem ojcostwa ziemskiego* w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001.

Pisarek G., *Święty Józef wzór małżonka i ojca*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 1999, nr 9, s. 57- 64.

Półtawska W., *Wychowanie mężczyzny do ojcostwa w rodzinie*, w: D. Kornas – Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Lublin 2001.

Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002.

Sobolewski Z., *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Teologiczne” 18(2000), nr 18, s. 109-122.

Tomkiewicz A., Zegzuła T., *Autorytet w procesie wychowania*, „Studia Teologiczne” 1993, nr 11, 243 – 257.

Wermter W., *Tęsknota za ojcem. O ojcostwie naturalnym i duchowym*, Częstochowa 1999.

Witczak J., *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa 1987.

Wolicki M., *Udział ojca w procesie wychowania*, „Summarium” 1981, nr 10, s. 257-261.

Wołochowicz M. i P., *Wychowanie do odpowiedzialnego ojcostwa*, w: E. Kowalewska (red.), *Międzynarodowy Kongres „O godność ojcostwa”*, s. 287-316.

Wyszyński S., *O katolickiej woli życia*, Lublin 1947.

Wyszyński S., *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, Warszawa, 8.01.1967, LPP, s. 531-533.

Wyszyński S., *Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży*, [Gniezno – Warszawa, 15 VIII 1951], w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, 1949-1953, WSD, Warszawa 1991, s. 163-167.

Wyszyński S., *Kazanie na uroczystość św. Józefa Robotnika, Oblubieńca NMP w dniu 1 maja*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 1958, nr 4, s. 253.

Wyszyński S., *List pasterski na czwarty Tydzień Miłosierdzia*, Lublin, wrzesień 1948, LPP, s. 81-85.

Wyszyński S., *List pasterski o Społecznej Krucjacie Miłości*, Warszawa, Wielki Post 1967, LPP, s. 542-544.

Wyszyński S., *O chrześcijańskim wychowaniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 41-44.

Wyszyński S., *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Na nowy rok kościelny*, Lublin, I Niedziela Adwentu 1946, LPP, s. 30-46.

Wyszyński S., *O katolickiej woli życia*, Lublin 1947.

Wyszyński S., *Przemówienie do niewidomych*, [Jasna Góra, bazylika, 27 VII 1957], w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, 1956-1957, WSD, Warszawa 1999, s. 311-315.

Wyszyński S., *Radości Polski Tysiąclecia*, Sochaczew 18.03.1966, KPP, t. XXIII 1966, s. 70.

Wyszyński S., *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, 8.01.1967, LPP, s. 531-534.

Wyszyński S., *Słowo duszpasterskie na uroczystość Świętej Rodziny*, 8.01.1967, LPP, s. 533.

Wyszyński S., *Słowo pasterski na XXVIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Gniezno, 15 VIII 1972, LPP, s. 646.

Wyszyński S., *Słowo pasterskie na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego „Ratujmy dzieci”*, Warszawa, 8.09.1970, LPP, s. 620-632.

Wyszyński S., *Słowo pasterskie na XXVII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Warszawa, 26.08.1971, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946—1974*, Paryż 1975, s. 632-634.

Wyszyński S., *Słowo pasterskie na XXVIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, Gniezno, 15.08.1972, LPP, s. 646.

Wyszyński S., *Słowo Prymasa Polski do najwierniejszego Grodu Poznańskiego*, Poznań 1.05.1958, KPP, t. IV 1958, s. 93.

Wyszyński S., *Spokojni O Chleb dla licznych ust... Do Rodziców Katolickich podczas kanonicznej wizytacji parafii*, Inowłódź, 23.08.1964, KPP, t. XVIII 1964, s. 94.

Wyszyński S., *Święty Józef – Patron Ojców Rodzin. Do Mężczyzn*, Gniezno 19.03.1963, KPP, t. XIII 1963, s. 286.

Wyszyński S., *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży. Do rodziców*, Gniezno, 5 X 1950, LPP, s. 173-175.

Wyszyński S., *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży. Do rodziców*, Warszawa, 22.08.1949, LPP, s. 175-210.

BP HENRYK CIERESZKO

MIŁOSIERDZIE „NAJWIĘKSZY PRZYMIOT BOGA” W ŚWIETLE ENCYKLIKI O BOGU BOGATYM W MIŁOSIERDZIE

Treść: 1. Miłosierdzie „największym przymiotem Boga” – wprowadzenie w problematykę; 2. Nauczanie teologów o miłosierdziu jako przymiocie Boga; 3. Nauczanie św. Jana Pawła II o miłosierdziu jako „najwyższym przymiocie Boga” w encyklice *Dives in misericordia*; 4. Miłosierdzie „największym przymiotem Boga”, a przekaz w Dzienniczku św. Faustyny.

1. Miłosierdzie najwyższym przymiotem Boga – wprowadzenie w problematykę

Prawda o miłosierdziu Bożym przekazana w objawionych księgach Piśma świętego, była - choć nie bezpośrednio i wyraźnie - przedmiotem refleksji teologicznej i nauczania Kościoła na przestrzeni jego dziejów. Wspominają o niej Ojcowie Kościoła, a po nich Doktorzy Kościoła. U nich można odnaleźć, że miłosierdzie Boże jest najwyższą doskonałością Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela. Św. Augustyn uważał, że Bóg okazał swoje wielkie miłosierdzie stwarzając człowieka, a gdy ten popadł w grzech objawił jeszcze większe miłosierdzie, zbawiając go przez Krew swego Syna. Św. Tomasz natomiast dowodził, że miłosierdzie Boże jest najwyższą doskonałością Boga w Jego stosunku do stworzeń. Paralelnie z wypowiedziami teologów, w nauczaniu doktrynalnym Kościoła, wspominano również o miłosierdziu Bożym. Były to zarówno ogólne krótkie wzmianki o tej tajemnicy w Bogu, jak również wypowiedzi wskazujące na związek miłosierdzia Bożego z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia, a także o szczególnym jego ujaw-

Bp Henryk Ciereszko – biskup pomocniczy Archidiecezji Białostockiej, dr hab. teologii, wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku. Zajmuje się badaniami nad postacią bł. Michała Sopoćki i jego teologią miłosierdzia Bożego. Opublikował między innymi: *Ksiądz Michał Sopoćko apostoł miłosierdzia Bożego*, WAM, Kraków 2004, *Życie i działalność błogosławionego Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna biografia apostoła miłosierdzia Bożego*, WAM, wyd. 1, Kraków 2006 i wyd. 2, Kraków 2013.

nianiu się w usprawiedliwieniu grzesznika oraz w sakramentach świętych i innych środkach łaski. Wspominanie o miłosierdziu Bożym oraz związkach tej tajemnicy z wskazanym powyżej Bożym działaniem można odnaleźć w wypowiedziach papieży, Leona Wielkiego, Innocentego III, Klemensa VI, Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV, Piusa X, a także w orzeczeniach kilku synodów i Soboru Trydenckiego.

Współcześnie wykładnią nauki o miłosierdziu Bożym stał się głos Kościoła nauczającego zwarty w encyklice Jana Pawła II *Dives in misericordia* wydanej w 1980 r. Papież na szerokim tle biblijnym i teologicznym ukazał Boga jako Ojca miłosierdzia, objawiającego swe miłosierdzie w swoim Synu Jezusie Chrystusie, a najpełniej w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, czyli zbawczym dziele. Miłosierdzie przedstawił jako doskonałość Boga, w której Bóg zwraca się do człowieka w jego ograniczoności, małości i grzechu, aby odbudować utracone dobro, przywrócić zatraconą godność człowieka i dziecka Bożego. Miłosierdzie bowiem jest tym wewnętrznym kształtem miłości Boga, która zdolna jest do pochylenia się nad każdą ludzką nędzą, nędzą moralną, grzechem. Doznający zaś miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany. Miłosierdzie jest sposobem ujawniania się i działania miłości Boga, jest nieodzownym wymiarem miłości.

W zasygnalizowanym nauczaniu o miłosierdziu Bożym, pojawiło się określenie, że jest ono doskonałością Boga, a także, że jest najwyższą doskonałością Boga w Jego stosunku do stworzeń. Św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, nawiązał do tych sformułowań teologów, przywołując stwierdzenia niektórych z nich, „że miłosierdzie jest największym wśród przymiotów i doskonałości samego Boga”. Jednocześnie wskazał, że Biblia, Tradycja i życie wiary Ludu Bożego „dostarcza z pewnością swoistego pokrycia tego twierdzenia”. (DiM, 13)

Zatem jak w nauczaniu świętego papieża w encyklice ujawnia się stwierdzenie, użyte w tytule artykułu, że miłosierdzie jest „największym przymiotem Boga”, jak je należy rozumieć? Jak to wyróżnienie przymiotu miłosierdzia należy odnieść do przyjętego w teologii rozumienia i stwierdzenia, że wszystkie przymioty w Bogu są sobie równe? Może też zrodzić się pytanie, na ile wskazane stwierdzenie mogło być inspirowane zapisem z objawień danych św. Faustynie, przekazanych w jej „Dzienniczku”, że „miłosierdzie jest największym przymiotem Boga” (Dz. 301).

2. Nauczanie teologów o miłosierdziu jako przymiocie Boga

Teologowie, czerpiąc z Objawienia i nauczania Kościoła, chcąc opisać tajemnicę Boga, ukazać Jego naturę, przypisują Mu przymioty, czy stosując zamienną nazwę, doskonałości. Są one wprawdzie ludzkimi pojęciami o Bogu, jako rozróżnienia myślnie, ale mają podstawę w nieograniczonej doskonałości Bożej, którą w jakimś stopniu wyrażają. Wszystkie przymioty przypisywane Bogu są sobie równe, czyli nie różnią się rzeczowo między sobą i nie odróżniają się od istoty Boga. Niemniej odróżniane są przymioty Boga związane z Jego istnieniem (niezłożoność, niezmienność, wiekiistość, niezmierność i wszechobecność, nieograniczoność i jedność) oraz przymioty opisujące stosunek Boga do stworzeń (dobroć, mądrość, opatrność, sprawiedliwość i miłosierdzie). Pierwsze nazywane są absolutnymi czyli wspólnymi, drugie relatywnymi czyli odnośnymi¹.

Bł. Michał Sopoćko, wczytując się w teksty Pisma św. i powołując się na nauczanie Ojców Kościoła, św. Augustyna, zwłaszcza św. Tomasza, zauważa, że miłosierdzie Boże wydaje się być najwyższą doskonałością pośród doskonałości odnośnych, jako, że jawi się u źródła każdego z dzieł Boga, czyli jest głównym motywem działania Boga na zewnątrz. Przywoływał określenie tej doskonałości Boga, przekazane przez św. Tomasza, iż jest to odwieczna doskonałość Stworzyciela, Odkupiciela i Uświęci-ciela w stosunku do stworzeń, w szczególności do ludzi, przez którą Bóg wyprowadza stworzenia z nędzy i uzupełnia ich braki (Sth, 1, q. 21, a. 3, c). Następnie przedstawiał, uzasadnienie św. Tomasza, za wyróżnieniem miłosierdzia pośród innych odnośnych doskonałości Boga. Według św. Tomasza, miłosierdzie rozważane samo w sobie, jest doskonałością najwyższą, gdyż polega na udzielaniu się istotom niższym przez usuwanie ich nędzy i braków. Większą doskonałość ujawnia zaś ten co daje, niż ten co otrzymuje. Miłosierdzie jest najwyższą doskonałością w Bogu, gdyż posiadający je Bóg jest Bytem najwyższym. Nie ma On nikogo równego sobie ani nikogo ponad sobą, wobec kogo ujawniałby swą doskonałość przez łączenie się przez miłość, jako z kimś wyższym. Dlatego zwracając się do stworzeń i człowieka, objawia miłosierdzie, usuwając braki w nich jako bytach niższych. U ludzi najwyższą cnotą jest miłość, stanowiąca

¹ W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, s. 91-94; M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t.1, wyd. 2, Białystok 2008, s. 13-14.

istotę ich doskonałości. Bóg nie ma nad sobą nikogo do którego zwracałby się z miłością. Dlatego odnosząc się do ludzi, okazuje im miłosierdzie, które w Nim jako najwyższym Bycie jest też najwyższą Jego doskonałością, w Jego działaniu poza sobą, na zewnątrz Jego Bóstwa (Sth. II-II, q. 30, a. 4, c).

Po przedstawieniu tego wyjaśnienia św. Tomasza, bł. Michał mając na względzie prawdę, iż żadna z doskonałości w Bogu nie jest wyższa od innych, gdyż nie ma między nimi rzeczowej różnicy, a każda z nich stanowi istotę Boga, czyli jest Bogiem, a to zdaje się nie współgrać z tymże wyjaśnieniem, stwierdza jednakże, jakby uzupełniając to uzasadnienie, że zgodnie z ludzkim sposobem pojmowania, „miłosierdzie kierowane mądrością przedwieczną oraz wzmocnione miłością Boga ku sobie jaśniej ponad wszystkie doskonałości, które dotyczą Jego stosunku względem stworzeń”².

Św. Tomasz, jak zauważa ks. W. Granat, dostrzega, że miłosierdzie istnieje we wszystkich dziełach Bożych, gdyż pochodzą one z Jego dobroci, która jest podstawą miłosierdzia (Sth, I, q. 21, a. 4)³. To stwierdzenie przynosi kolejny motyw by w wyróżnić miłosierdzie w odniesieniu do innych przymiotów w Bogu.

Ks. W. Granat sugeruje, że gdyby ułożyć przymioty Boże według jakiejś hierarchii, to miłosierdzie należałoby umieścić najbliżej miłości, bo ono najbardziej wydaje się z nią łączyć, bezpośrednio z niej pochodzi, należy do istoty Boga, czyli trwa zawsze. Miłosierdzie zakłada istnienie sprawiedliwości, ale góruje nad nią, gdyż więcej udziela i to nie ze ścisłego nakazu⁴. Jest w tym stwierdzeniu następny powód by wyróżnić przymiot miłosierdzia.

Miłosierdzie, jak wszystkie przymioty Boga, należy do Jego istoty, a On jest jeden i niezłożony i z tej perspektywy, skupiając się na wyjaśnianiu bytu Boga, wydaje się, że wyróżnianie jednego przymiotu nie zyskuje uzasadnionych podstaw. Niemniej z innej perspektywy, przyjmując rozróżnienie na przymioty wspobne i odnośne w Bogu oraz uwzględniając doświadczenie ludzkie płynące z wiary, człowieka pozostającego w relacji zależności od Boga, zbawiającej, odradzającej, usuwającej braki, miłosierdzie tak właśnie jawiące się, wydaje się być wyróżniającym się przymiotem Boga, czy najwyższym przymiotem Boga. W tym kierunku zdaje się też zmierzać

² M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t.1, wyd. 2, Białystok 2008, s. 63-64.

³ W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970, przedruk w: W. Granat, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Sandomierz 2011, s. 54.

⁴ Tamże, s. 68.

ujęcie św. Jana Pawła II w encyklice, gdy chodzi o przywołane w tytule sformułowanie, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga.

3. Nauczanie św. Jana Pawła II o miłosierdziu jako „najwyższym przymiocie Boga” w encyklice *Dives in misericordia*

Wątek miłosierdzia Bożego jest bardzo wyrazisty w nauczaniu św. Jana Pawła II. Można wyróżnić teksty i mowy ujmujące wprost naukę o miłosierdziu Bożym oraz odnaleźć nawiązania do tej prawdy w wielu innych jego pismach i przemówieniach. Wśród pierwszych najważniejszych jest encyklika *Dives in misericordia*, a po niej orędzia wygłaszane rokrocznie w II Niedzielę Wielkanocną, kazania na beatyfikację i kanonizację siostry Faustyny oraz przesłanie z konsekracji bazyliki w Łagiewnikach.

Encyklika przynosi wykładnię nauki o miłosierdziu Bożym. Papież wydobyla ją z Objawienia, którego pełnym i definitywnym wyrazem i urzeczywistnieniem jest Słowo Wcielone, Jezus Chrystus. W Nim najpełniej ujawnia się tajemnica miłosierdzia Bożego, przez nauczanie, czyny i misterium paschalne. Więcej, On sam, Chrystus paschalny, jest definitywnym wcieleniem miłosierdzia. Stąd poznając i kontemplując tajemnicę Jezusa Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, poznawana jest i zgłębiana tajemnica miłosierdzia Ojca, tajemnica miłosierdzia Bożego. Miłosierdzie jest miłością Ojca, która zdolna jest do pochylenia się nad każdą ludzka nędzą, nad nędzą moralną, nad grzechem. Doznający zaś miłosierdzia nie czuje się poniżony, ale odnaleziony, dowartościowany. Zatem miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako „wydobywanie dobra spod wszelkich narastwień zła, które jest w świecie i człowieku.” (DiM, 6) Miłosierdzie jest miłością Boga Ojca, wierną, współczującą, litującą się nad człowiekiem, doświadczanym złem i grzechem, wydobywającą i odbudowującą w nim utracone dobro i przywracającą naruszoną jedność z Bogiem, po dar zbawienia i pełni życia w Bogu.

W encyklice święty papież wskazał też na potrzebę miłosierdzia w naszych czasach, rolę i zadania Kościoła w wyznawaniu, głoszeniu i świadczeniu miłosierdzia oraz skierował wezwanie do modlitwy o miłosierdzie Boże dla ludzkości i świata.

W przemówieniach w Niedzielę Miłosierdzia, głosząc orędzie miłosierdzia, wielokrotnie mówił o konieczności zwrócenia się do miłosierdzia Bożego w naszych czasach, naznaczonych niepewnością, niepokojem o przyszłość. Otwieranie się zaś na odradzające doświadczenie miłosierdzia Boga

przynosi światło nadziei, odpowiedź na problemy współczesności, w nim jest ocalenie dla człowieka i świata. Ta nuta przewijała się także w innych wypowiedziach, tekstach i pismach św. Jana Pawła II.

Przechodząc bezpośrednio do wskazanej w temacie kwestii w świetle encykliki *Dives in misericordia*, wydaje się, że warto najpierw zauważyć, iż w tryptyku pierwszych encyklik św. Jana Pawła II, poświęconych osobom Boskim, encyklika o Bogu Ojcu, nosi znamienity tytuł „O Bożym miłosierdziu”. Bóg Ojciec ukazany jest jako Ojciec miłosierdzia. A zatem, czy nie jest to wyróżnienie tajemnicy miłosierdzia w Bogu? Nie jest to swoiste ukierunkowanie na podkreślenie pierwszeństwa przymiotu miłosierdzia w Bogu?

Już na początku encykliki, święty papież, idąc za św. Pawłem, mówiącym o poznawaniu niewidzialnych przymiotów Boga, wiekuistej Jego potęgi oraz Bóstwa poprzez Jego widzialne dzieła (Rz 1,20) oraz przywołując słowa św. Jana: „Jednorodzony Bóg, który w jest w łonie Ojca, [o Nim] poczył” (J 1, 18) wyraża prawdę, o ostatecznym i najpełniejszym objawieniu w Jezusie Chrystusie „Boga w niezgłębionej tajemnicy Jego istoty”. I zaraz dodaje, że przez Chrystusa poznajemy „Boga przede wszystkim w Jego stosunku do człowieka, w Jego miłości”. Tym samym „niewidzialne Jego przymioty” w Chrystusie, w Jego czynach i słowach, na koniec w Jego krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu, stają się nieporównywalnie bardziej ukazane niż poprzez wszelkie inne dzieła. Więcej, podwyższając jakby jeszcze tę gradację, zapisuje: „W ten też sposób staje się w Chrystusie i przez Chrystusa szczególnie widzialny Bóg w swoim miłosierdziu, uwydatnia się ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament określał jako miłosierdzie”. Nadto Chrystus nie tylko poucza o miłosierdziu ale „nade wszystko sam je wciela i uosabia”. I dalej, kontynuując to wyjaśnienie, św. Jan Paweł II, dopowiada o Chrystusie: „Poniekąd On sam jest miłosierdziem” a zamyka je stwierdzeniem, że w Nim „w sposób szczególny widzialnym staje się Bóg jako Ojciec bogaty w miłosierdzie”. (DiM, 2)

Znamienne, że święty papież, chcąc ukazać tajemnicę istoty Boga, odślanianą w Jego dziełach i przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa, przywołuje poznanie Go w Jego miłości do człowieka i zaraz przechodzi do miłosierdzia, na nim się skupiając, ukazując ten przymiot Boga, jako ten, w którym „w sposób szczególny widzialnym staje się Bóg”. Czyli właśnie przez miłosierdzie Bóg staje się przede wszystkim rozpoznawany i pozna-

wany⁵. W takim rozumieniu i wyjaśnieniu, wydaje się, że jawią się podstawy, aby szczególnie wyróżnić przymiot miłosierdzia w Bogu. W kluczu tego rozumienia i wyjaśnienia, zapowiedzianego już na początku encykliki, należy podobnie, odczytywać dalsze przekazy dotyczące ujmowania miłosierdzia jako przymiotu Boga, i ukazywania go w taki sposób, że można skłaniać się ku stwierdzeniu, iż jest ono „najwyższym przymiotem Boga”.

Tak zasygnalizowane odniesienie, że Bóg objawia się jako Ojciec miłosierdzia, rozwija święty papież przez ukazanie orędzia mesjańskiego Chrystusa, jako skupionego na ujawnianiu tegoż miłosierdzia w Bogu. Prawda ta jest zarówno tematem nauczania Jezusa, obrazowana jest w czynach Jezusa, jest też tajemnicą uobecnianą w samej osobie Chrystusa (DiM, 3). Papież zapisze: „miłosierdzie stanowi podstawową treść orędzia mesjańskiego Chrystusa oraz siłę konstytutywną Jego posłannictwa” (DiM, 4). Podobnie analizując historię Ludu wybranego, Izraela, wydobywa wymiar miłosierdzia w dziełach Boga wobec niego. Zauważa, że miłosierdzie należy do pojęcia Boga, objawiającego się Izraelowi, ale także jest „treścią życia całego Izraela i poszczególnych jego synów i córek, jest treścią obcowania z ich Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzą”. W Starym Testamencie z jednej strony głoszone jest miłosierdzie Boże, z drugiej, jest wezwanie do odwoływania się do tego miłosierdzia, wysławiania i dziękowania za nie (DiM, 4). Z kolei skupiając się na tajemnicy Odkupienia, w misterium paschalnym Papież widzi, ostateczne dopełnienie objawienia prawdy o miłosierdziu, w dziejach naszego zbawienia. Bowiem misterium paschalne, jak wyraźnie podkreśla: „stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia”, a w innym zapisie stwierdza: „Odkupienie niesie w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia” (DiM, 7).

To prześledzenie dziejów objawiania się Boga i jednocześnie dziejów zbawienia w perspektywie miłosiernego działania Boga i objawiania się jako Ojca miłosierdzia, jest niewątpliwie wyniesieniem miłosierdzia jako przymiotu Boga. Miłosierdzie tak ukazywane jawi się, jako źródło czy przyczyna działania Boga wobec stworzenia i człowieka. Zatem można uznać, że odnajdujemy tu niejako potwierdzenie głoszonej przez teologów

⁵ Bł. Michał Sopoćko zauważa, że poznając Boga jako miłosiernego, człowiek łączy do Niego z synowską miłością i coraz pełniej miłości Boga doznaje. Przez ufność w miłosierdzie Boże umacnia się w człowieku bojaźń synowska i miłość do Boga, które są darem nieskończonego miłosierdzia Boga. Tak postępuje w doskonałości i coraz bardziej zbliża się do Boga. (M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t.1, wyd. 2, Białystok 2008, s. 41-43.)

opinii, że miłosierdzie Boga przenika wszystkie dzieła Boga czy jest u podstaw wszelkich dzieł Boga. Takie ukazywanie prawdy miłosierdzia Bożego, ujawnianego w dziełach Boga, aż po kulminację jego objawienia i urzeczywistnienia w Odkupieniu, przywołanie określenia, że miłosierdzie jest „przymiotem Bóstwa”, że przynależy do istoty Boga, jak zostało zauważone, rodzi skojarzenie, iż jest ono wyróżniane, przenika wszelkie dzieła Boga. Niemniej nie pojawiło się w omawianym wywodzie ojca świętego wprost sformułowanie: miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga.

Sformułowanie to pojawia się raz jeden, jako przywołanie opinii niektórych teologów, w następującym kontekście. Święty papież, po rozdziałach, jak sam zaznacza, poświęconych wyjaśnieniu prawdy miłosierdzia Bożego, wydobywanej z Pisma św. i Tradycji, zauważa, że „jakby nieustające echo tej wyrażonej w Biblii prawdy” rozbrzmiewa w życiu Kościoła w czytaniach świętej liturgii, jest ona rozpoznawana przez zmysł wiary Ludu Bożego, ujawnia się w przejawach pobożności indywidualnej i wspólnotowej. I w tym momencie, kontynuując swój wywód, zapisuje: „Jeśli niektórzy teologowie twierdzą, że miłosierdzie jest największym wśród przymiotów i doskonałości samego Boga, to Biblia, Tradycja i całe życie z wiary Ludu Bożego, dostarcza z pewnością swoistego pokrycia dla tego twierdzenia. Nie chodzi tutaj o doskonałość samej niezgłębionej istoty Boga w tajemnicy samego Bóstwa, ale o doskonałość i przymiot, w którym człowiek z całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji szczególnie blisko i szczególnie często spotyka się z żywym Bogiem” (DiM, 13). I dalej dopowiada, że w spotkaniu z miłosierdziem Boga – jak wcześniej to było już zapowiedziane, na początku encykliki, na co właśnie też wskazałem – „widzenie Ojca” (J 14, 9), „widzenie Boga przez wiarę, zyskuje „jakiś szczególny moment wewnętrznej prostoty i prawdy” (DiM, 13).

W następnym akapicie użyje jeszcze święty Papież, zbliżonego do cytowanego za teologami określenia, a mianowicie zapisze: „Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – kiedy ludzi przybliża do Zbawicelowych źródeł miłosierdzia, których jest depozytariuszem i szafarzem” (DiM, 13). W tych dwóch miejscach zatem jedynie pojawiają się zbliżone do siebie określenia: miłosierdzie najwyższym przymiotem Boga oraz miłosierdzie najwspanialszym przymiotem Boga. Pierwsze, jest wprawdzie cytowane przez ojca świętego, ale, jak się wydaje, zawiera w jego myśli znaczące racje by tak stwierdzać o miłosierdziu, które wymagają jedynie odpowiedniego zinterpretowania.

Analizując te ostatnio przywołane zapisy św. Jana Pawła II, zauważamy kontynuację i jakby spuentowanie jego myśli, w której wyróżniane jest miłosierdzie przede wszystkim w objawianiu się Boga, a więc w Jego dziełach aż po Odkupienie. Miłosierdzie, które jest też poznawane przez człowieka, w jego otwartości na Boga i w rodzącej się stąd wierze w Niego oraz w życiu tą wiarą. Papież nie zatrzymuje się na rozważaniu miłosierdzia jako przymiotu Boga w odniesieniu do Jego istoty, w relacji do innych przymiotów – w tej perspektywie rodzą się trudności natury filozoficznej i teologicznej, co do wyróżniania jednego z przymiotów Bóstwa – ale jak zapisał, chodzi o miłosierdzie jako tę „doskonałość i przymiot, w którym człowiek (...) spotyka się z żywym Bogiem” (DiM, 13). Można w tym ujęciu dostrzec nawiązanie do ustaleń klasycznej teologii, odróżniającej przymioty wsobne i odnośne w Bogu, ujęcie, w którym wyróżnianie miłosierdzia, właśnie jako miejsca „spotkania żywego Boga”, jako obecnego w objawianiu się Boga, w Jego dziele Zbawczym, innym językiem wyraża stwierdzenie teologów, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga w Jego działalności na zewnątrz Bóstwa. Zatem, chociaż we własnym zapisie Papież nie używa sformułowania o miłosierdziu, że jest najwyższym przymiotem Boga, to zdaje się, takim ukazywaniem prawdy miłosierdzia, akcentując je przede wszystkim w relacji Boga do stworzenia i człowieka, to spojrzenie na ten przymiot Boga wyrażać.

Czyli odczytując myśl świętego Papieża, można byłoby w następujący sposób wyjaśnić użyte w tytule sformułowanie. Możemy mówić, że skojarzenie tego, iż miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga rodzi się wtedy, gdy poznajemy Boga, przez Jego miłosierne dzieła, a więc Jego objawianie się, od stworzenia, poprzez całą historię zbawienia w Starym Testamencie, a zwłaszcza w Nowym Testamencie w osobie Jezusa Chrystusa, historię zbawienia dopełnioną misterium paschalnym, będącym najwyższym objawieniem i urzeczywistnieniem miłosierdzia Boga. Następnie także wtedy, gdy przyjmujemy perspektywę wiary, życia i doświadczenia Kościoła, w tym także indywidualnej relacji człowieka do Boga. Bóg bowiem w tych okolicznościach może jeszcze bardziej jest rozpoznawany przez człowieka, jako Ojciec miłosierdzia, gdyż człowiek poznaje swą zależność od Boga, aż po wołanie o uwolnienie od ograniczeń, braków i przede wszystkim grzechu. To spojrzenie na miłosierdzie Boże, takie jego ujęcie i przedstawienie w encyklice *Dives in misericordia*, przynosi, jak się wydaje, uzasadnione racje, by miłosierdzie uznawać za najwyższy przymiot Boga.

4. Miłosierdzie „największym przymiotem Boga”, a przekaz w Dzienniczku św. Faustyny

W dopowiedzi, wydaje się warto skonfrontować zapis o miłosierdziu jako najwyższym przymiocie Boga, pojawiający się w encyklice z przekazem w Dzienniczku św. Faustyny: „miłosierdzie jest największym przymiotem Boga” (Dz. 301). Wiadome jest, że św. Jan Paweł II nie wspomina o objawieniach danych św. Faustynie, ani tym bardziej nie cytuje zapisu z Dzienniczka. To, iż znał treść Dzienniczka, postać świętej, objawienia jej przekazane, nie ulega wątpliwości. W swym nauczaniu o miłosierdziu Bożym w encyklice, będącej wykładnią doktryny Kościoła sięgnął do Objawieniu, zawartego w Piśmie św. i Tradycji, nawiązał do nauki Kościoła i interpretacji teologów, jako źródeł tegoż nauczania. Nie mógł odnieść się do objawień prywatnych i je przywoływać. Nie wykluczone jednak, że w swych przemyśleniach o miłosierdziu Bożym, mógł sięgać do własnych doświadczeń i przeżyć, rodzących się także z zetknięcia się z kultem Miłosierdzia Bożego i formami tego kultu, pochodzącymi z objawień danych św. Faustynie. Zapis z Dzienniczka, mógł być inspiracją do poszukiwań i badań w aspekcie wyjątkowości, wyróżnienia miłosierdzia wśród przymiotów Boga, aż po nauczanie, przedstawione powyżej, dające podstawy by miłosierdzie nazywać najwyższym przymiotem Boga. Wspomnieć wypada również przy tej okoliczności bł. Michała Sopoćkę. Ten już wyraźnie odniósł się do stwierdzenia z Dzienniczka. W swoim pierwszym zapisie w Dzienniku, dotyczącym miłosierdzia Bożego i św. Faustyny wprost zaznacza, że miłosierdzie „jest najwyższym przymiotem działalności Boga na zewnątrz”. I kontynuuje, iż św. Faustyna „często to powtarzała, pobudzając mnie do badania, studiowania i częstego o tej prawdzie myślenia”⁶. W tym wypadku nie ma wątpliwości, że objawienia dane św. Faustynie, stały się inspiracją do badań i przemyśleń bł. Michała o miłosierdziu Bożym, o czym też w wielu innych miejscach sam wspominał. Także wyjaśnianie, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga w Jego działalności na zewnątrz, obecne wyraźnie w jego nauczaniu, pojawiło się z powodu zapisu w Dzienniczku. To wyjaśnienie oczywiście opierał także na Piśmie św., Tradycji, nauczaniu Kościoła i teolo-

gów, a objawienia prywatne dane św. Faustynie traktował jako inspirację i wezwanie do ich prowadzenia.

Streszczenie

W nauczaniu o miłosierdziu Bożym pojawia się, określenie „miłosierdzie największym przymiotem Boga”. Jak to sformułowanie odnieść do nauki, że wszystkie przymioty w Bogu są równe. Teologowie wśród przymiotów w Bogu rozróżniają przymioty związane z Jego istnieniem oraz przymioty opisujące stosunek Boga do stworzeń. Pierwsze nazywane są absolutnymi czyli wspólnymi, drugie relatywnymi czyli odnośnymi. O przymiocie miłosierdzia, należącym do grupy odnośnych, pojawiło się stwierdzenie, powtarzane przez niektórych teologów, że jest największym przymiotem Boga w jego działalności na zewnątrz, czyli wobec stworzeń i człowieka. Św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* wspomina to sformułowanie teologów (DiM, 13), choć sam, bezpośrednio w swym nauczaniu je nie wprowadza. Analizując jednakże jego naukę o miłosierdziu Bożym w encyklice, można odnaleźć podstawy, by tak ukazywać ten przymiot w Bogu. Papież bowiem wskazuje, że Bóg najpełniej jest poznawany przez miłosierne Jego dzieła, czyli Jego objawianie się, od stworzenia, poprzez całą historię zbawienia aż po jej dopełnienie się w osobie Jezusa Chrystusa w Jego misterium paschalnym, które jest najwyższym objawieniem i urzeczywistnieniem miłosierdzia Boga. Także wtedy, gdy przyjmujemy perspektywę wiary, życia i doświadczenia Kościoła, w tym także indywidualnej relacji człowieka do Boga, w której człowiek poznaje swą zależność od Boga, aż po wołanie o uwolnienie od ograniczeń, braków i przede wszystkim grzechu. W tych okolicznościach może jeszcze bardziej jest rozpoznawany przez człowieka, jako Ojciec miłosierdzia. To spojrzenie na miłosierdzie Boże, takie jego ujęcie i przedstawienie w encyklice *Dives in misericordia*, przynosi, jak się wydaje, uzasadnione racje, by miłosierdzie uznawać za najwyższy przymiot Boga.

Słowa kluczowe: miłosierdzie Boże, miłosierdzie najwyższy przymiot Boga, miłosierdzie Boże w encyklice *Dives in misericordia*, Jan Paweł II o miłosierdziu Bożym.

Mercy "God's greatest attribute" in the light of the encyclical about God rich in mercy

⁶ M. Sopoćko, *Dziennik*, wyd. 3, Wydawnictwo św. Jerzego w Białymstoku, Białystok 2015, s. 97.

Abstract

In teaching about God's mercy, the term mercy appears as "God's greatest attribute". How to relate this notion and learn that all qualities in God are equal. Theologians among attributes in God distinguish between qualities related to his existence and attributes that describe God's relationship to creatures. The former are absolute or similar, the latter are relative or related. About the attribute of mercy, belonging to the group of those concerned, appeared the statement, repeated by some theologians, that it is the greatest an attribute of God in his activities outside, i.e. towards creatures and man. St. John Paul II recalls in the encyclical *Dives in misericordia* it is a formulation of theologians (DiM, 13), although alone, directly in his teaching does not introduce them. However, analyzing his teaching on mercy God, in the encyclical, you can find the basis for showing this an attribute in God. The Pope points out that God is known to the fullest through His merciful works, that is, His revelation from creation, through the whole history of salvation to its fulfillment in the person of Jesus Christ in his paschal mystery, which is the highest revelation and the realization of God's mercy. Also when we accept a perspective of the faith, life and experience of the Church, including individual relationship of man to God in which man knows his own dependence on God, to cry for freedom from limitations and shortcomings and above all sin. Under the circumstances, maybe even more is recognized by man as the Father of mercy. That look for God's mercy, such an approach and presentation in the encyclical *Dives in misericordia*, it seems to bring justifiable reasons for mercy to be considered God's highest attribute.

Keywords: *God's mercy, mercy, the highest attribute of God, God's mercy in the encyclical Dives in misericordia, John Paul II on God's mercy.*

Bibliografia

Granat W, Dogmatyka katolicka. Synteza, Lublin 1964.

Granat W, Miłosierdzie jako przymiot Boga, w: Ewangelia miłosierdzia, red. W. Granat, Poznań 1970, przedruk w: W. Granat, Bóg bogaty w miłosierdzie, Sandomierz 2011, s. 15-75.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (1980).

MIŁOSIERDZIE MIARĄ HUMANIZMU

Treść: Wstęp; 1. Miłosierdzie w dzisiejszym świecie?; 2. Miłość miłosierna; 3. Miłosierdzie człowieka zakorzenione w miłości Boga; 4. Miłosierdzie a kulturowe działanie człowieka; 5. Humanizująca wartość miłosierdzia; Zakończenie.

Wstęp

Jednymi z podstawowych i wypowiedzianych na początku mesjańskiej misji są słowa Jezusa Chrystusa: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Chodzi o wewnętrzne nawrócenie się, czyli całkowitą zmianę duchowego nastawienia odwracającą człowieka od zła, a kierującą do Boga. W tym kontekście ważnym jest dostrzeganie Bożego miłosierdzia. Trudno próbować powiedzieć precyzyjnie jak w Trójcy Świętej to Boże miłosierdzie wygląda. Dlatego łatwiej jest spojrzeć na Boże miłosierdzie od strony ludzkiej, a więc tej znanej człowiekowi, pielgrzymowi ziemi. Może wtedy właśnie łatwiej można odnaleźć siebie samego i jednocześnie w sobie wieloraki dar Bożego miłosierdzia. Dlatego warto podjąć refleksję o miłosierdziu Bożym rozpoznawalnym jako ważna miara prawdziwego humanizmu.

1. Miłosierdzie w dzisiejszym świecie?

Czy jest jeszcze miłosierdzie w dzisiejszym świecie? Czy w ogóle można mówić o miłosierdziu? Ojciec św. Jan Paweł II w encyklice „*Dives in misericordia*” tak napisał: „Umysłowość współczesna, może bardziej niż

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.

człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie *miłosierdzie* jakby przeskadzało człowiekowi (...) jakby nie pozostawiało miejsca dla miłosierdzia¹.

To prawda, że zauważa się jakiś kryzys, w którym pograża się świat. Także Europa i Europejczycy doświadczają kryzysu, który odsłania liczne problemy całej kultury oraz problem postaw moralnych. Ten kryzys pokazuje, że propagowane jest odcięcie się od własnej tożsamości. Istnieje pragnienie zostawienia jej, a więc tego skąd jesteśmy, od całych fundamentów cywilizacyjnych i kulturowych. Istnieje jakby pragnienie wykorzenia się². A czy można żyć, będąc wykorzenionym, nie czerpiąc z tych źródeł, z tych soków życia?

Właśnie jednym z wiodących elementów wykorzenia jest właśnie zapominanie o Bogu i zasadach moralnych (por. 1 Kor 5,9-13)³. Zresztą jest swoistą modą: Żyć tak, jakby Boga nie było. To jest ważny element współczesnego kryzysu. To powoduje, iż dość łatwo można zauważyć, że następuje bardzo znaczące zniekształcenie idei wolności, która nie chce uwzględniać dobrych, podstawowych i obiektywnych wartości. Człowiek pragnie totalnej wolności; chce być wolny, woła. A dalej, ja nie chcę żadnych reguł życia, Ja nie chcę przykazań, nie chcę nawet Dekalogu, nie chcę prawdy, sprawiedliwości czy solidarności. Ja chcę być totalnie wolny, łącznie z wszelkimi dewiacjami, także przeciw innym, a nawet przeciw sobie samemu⁴.

W wyniku tego kryzysu gubi się wartości moralne: wierność, szacunek, opanowanie ludzkich pragnień. Powoduje to, zwłaszcza degradację małżeństwa i rodziny, w którym miłość jest podstawowym i wrodzonym powołaniem człowieka⁵. Wręcz kpi się z tej instytucji naturalnej. Propagowany jest egoizm; wszystko tylko dla siebie i coraz więcej. W końcu człowiek

¹ Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, Città del Vaticano 1980, nr 2.

² „Nie można bowiem służyć dobrze narodowi, nie znając jego dziejów, bogatej tradycji i kultury. Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój rodzinny kraj” (Jan Paweł II, Pomagajmy młodemu budować fundament pod ich przyszłe życie. Homilia podczas Mszy św. Łowicz, 14.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 90).

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, Città del Vaticano 1993, nr 26.

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, Città del Vaticano 1986, nr 36; Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 4, 35.

⁵ Por. Paweł VI, Encyklika „Humanae vitae”, Città del Vaticano 1968, nr 9; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, Città del Vaticano 1981, nr 11, 13, 29; KKK 1604.

gubi się i to co posiada panuje nad nim. Kruszy się podstawowy ład moralny, brakuje reguł wspólnotowego życia. To wykorzenie często powoduje, iż człowiek przestaje się poprawnie rozwijać, a odnosi się to zwłaszcza do dzieci i młodzieży, stosownie do swojego wieku. Wreszcie, pokazują się w świecie dewiacje społeczne, urastające do modeli i wzorów postępowania oraz życia, wręcz chce się je wymusić na innych, nawet terrorem⁶.

To wszystko jest konsekwencją sekularyzacji⁷. To jest jakaś desakralizacja świata. Nie chodzi tylko o chrześcijaństwo, ale o odniesienie do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Tak pojęta desakralizacja prowadzi do wyeliminowania tego co jest pozaziemskie z życia społecznego, pewnych postaw społecznych po to, aby potem to przeszło na postawy jednostkowe. Taki świat wymaga wyborów, czasem między ostrymi skrajnościami: wolność i niewolnictwo, postęp i cofanie się, braterstwo i nienawiść⁸.

Współczesna rzeczywistość, dramatyczna i smutna, utrudnia rozeznanie autentycznych wartości i znajdowanie pokoju serca. „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka (...) skierowują się przeciw człowiekowi⁹”. Papież nie neguje potrzeby rozwoju, nauki oraz odkryć, ale one mają służyć integralnemu człowiekowi, a więc jego sferze ciała i sferze ducha oraz duszy¹⁰.

Nie można poddać się kreowaniu tylko pesymistycznego obrazu współczesności, tak co do świata jak i ludzi. To obraz zniekształcony i nieprawdziwy¹¹. Droga ludzkości nie są spodziewane katastrofy spowodowane przez ludzi. Jednocześnie bowiem istnieje w świecie dość szerokie otwarcie,

⁶ „Osoba ludzka nie może być sprowadzona jedynie do samoprojektującej się wolności, ale posiada określona strukturę duchową i cielesną” (Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 48).

⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, Città del Vaticano 1990, nr 11; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Renonciatio et paenitentia”, Città del Vaticano 1984, nr 18; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, Città del Vaticano 1988, nr 4

⁸ Por. KDK 9.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, Città del Vaticano 1978, nr 15

¹⁰ „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działania na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej” (Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, Città del Vaticano 1987, nr 33).

¹¹ Por. Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1995, s. 158-163; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 3.

zwłaszcza wśród młodych, na poszukiwanie prawdy i dobra, wraz z żywą gotowością, poniesienia ich innym, zwłaszcza ubogim i potrzebującym¹². Mamy wiele ludzi, którzy szukają wartości duchowych, którzy potrafią się przebić przez ten typowo ziemski obraz życia człowieka (por. Łk 18,18-23). Niestety niejednokrotnie te pragnienia duchowe zostały jakby przysypane czasem, przytłumione przez wielokulturowość i zgubne propozycje¹³.

Współczesna kultura i antropologia, mimo wszystko, rozeznaje relacje między kulturą i wiarą religijną. Dostrzega się znaczenie czynników transcendentnych, a więc wchodzących w sferę Objawienia. W dalszej konsekwencji dialog między kulturą i wiarą wskazuje, że wiara potrzebuje „pośrednictwa kulturowego”, aby mogła stać się drogą dla człowieka. Dlatego tak ważnym jest, aby kultura, która jest typowa dla tego miejsca i czasu, stała się pozytywnym narzędziem przekazu wiary¹⁴.

W tym kontekście wartości chrześcijańskie winny być praktycznie wprowadzone w kulturę, aby niosły wskazania co do przedmiotu i sposobu działania. Miejszem tym są konkretne warunki społeczne. Tutaj dopiero praktycznie ukazuje się ich użyteczność, a w tym i dzieł miłosierdzia. One mają twórczy wkład w budowanie relacji międzyludzkich, działania wobec biedy, sprawiedliwości i pokoju¹⁵. Tutaj dochodzi do spotkania człowieka z wiarą, a zatem „humanizmu z wiarą”. Miłosierdzie i miłość są ze sobą ściśle związane, a to uświadamia, że ona jest miarą prawdziwego humanizmu¹⁶. Przecież miłość była miarą wielkości samego Jezusa Chrystusa. Przecież sam „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) i daje udział w miłości temu, kto (por. 1 J 4,10.19) wierzy Jego synowi (por. 1 J 1,3)¹⁷. Zresztą miłość jako dar

¹² „Nigdy samo <<więcej mieć>> nie może zwyciężyć. Bo wtedy człowiek może przegrać rzecz najcenniejszą: swoje człowieczeństwo, swoje sumienie, swoją godność. To wszystko, co stanowi też perspektywę <<życia wiecznego>>” (Jan Paweł II, Mocą Chrystusa dążcie do świata bardziej ludzkiego, Gdańsk – Westerplatte, 12.06.1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, nr 5)

¹³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 10, 15, 17.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, nr 43; Jan Paweł II, Nauka – sumienie. Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych, Hiroszima, 25.02.1981, „L'Osservatore Romano” 2:1981, nr 7, s. 18-19.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, nr 42; Jan Paweł II, Przebac, a zaznasz pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997, Città del Vaticano 1996, nr 3.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, Città del Vaticano 1998, nr 70, 79; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 5

¹⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, Città del Vaticano 2019, nr 121; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”, Città del Vaticano 2018, nr 48; D. Mastalska, Gdy cierpienie mnie przerasta, Kraków 2008, s. 44-47; R. Tremblay, Voi, luce del

Ducha Świętego udzielany jest przez Boga (por. 1 J 4,16)¹⁸.

2. Miłość miłosierna

Ojciec św. Benedykt XVI w encyklice „Deus caritas est” z wielką fantazją, a jednocześnie głęboką kompetencją teologiczną pochylił się nad wielopłaszczyznowością miłości chrześcijańskiej. To znakomita semantyczna analiza i próba systematyzacji. Sięgając do pierwowzoru sensu tego słowa, zauważa się, że termin miłość ma wiele semantycznych odcieni i obrazów. Praktycznie ma wiele konkretnych osobowych przejawów.

Najpierw „eros”, miłość czysto fizyczna w swym ludzkim wymiarze, która jest wpisana w integralną naturę człowieka. Jest to czysto erotyczna skłonność. Ale w naturę człowieka jest wpisana także miłość „przyjaźni”, „philia”. To swoista bliskość międzyludzka, manifestująca się w różnych odcieniach relacyjnych. Wreszcie, i to przede wszystkim w człowieka jako istotę rozumną, duchową i cielesną, wpisana jest „prawdziwa miłość”, ta „verus amor”. To miłość, którą Nowy Testament określa słynnym terminem „agapé”. Ta jedyna, niepowtarzalna i zarazem niezwykła miłość „agapé”¹⁹.

Tego ostatniego terminu używa św. Paweł mówiąc o naturze miłości małżeńskiej. To miłość międzyosobowa, mężczyzny i kobiety, związanych sakramentalnym węzłem. „Agapé” w tym przypadku to „amor eminenter humanus”, ale jednocześnie odtwarzająca prawdziwą miłość Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5,21-33). Tak jest nierozzerwalny jak związek Chrystus-Kościół i czerpie swą moc i trwałość z miłości Chrystusa do Kościoła, nastawionej na poświęcenie, dawanie²⁰. Chrystus ukochał Kościół miłością „agapé” i dlatego z miłości podjął dzieła zbawcze dla tej pielgrzymującej wspólnoty Ludu Bożego Nowego Przymierza.

Owa „agapé”, swoista miłość wzorcza, także dla małżonków, nie jest tylko filantropijną ideą. Nie tylko może nawet wzruszający obraz. To konkretna „ofiarnicza” rzeczywistość. Czy może być miłość bez ofiary? Chrystus umiłował ludzkość i świat miłością „bezinteresowną”, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami (por. Rz 5,8), a więc gdy cechowała nas jeszcze wrogość

mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini, Bologna 2003, s. 65-78.

¹⁸ Por. Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, Città del Vaticano 2013, nr 15.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, Città del Vaticano 2006, nr 2-10; KDK 47, 49.

²⁰ Por. KK 39; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, nr 13; KKK 1613.

w stosunku do Boga²¹. Nic byśmy jednak o niej wiedzieli, gdyby nam jej Bóg nie objawił przez paschalne misterium własnego Syna. To pokazuje, jak wielka jest miłość Boga do ludzi. Jezus Chrystus złożył Ojcu bogatemu w miłosierdzie (por. Ef 2,4) prześlągalną ofiarę własnego życia, dlatego że ukochał nas miłością „agápe”²².

Ofiara, jaką Chrystus składa, jest ofiara prześlągalna za grzechy wszystkich ludzi, oczyszcza ich i jedna z Bogiem. To nie tylko ofiara krzyżowa, lecz również aktualna działalność Jezusa uwielbionego. Jezus zmartwychwstały żyje i jest naszym pojednaniem z Bogiem (por. 1 J 2,2). I dlatego stała się ona na zawsze paschalnym zwycięstwem doskonałej miłości. Odwieczny plan Boga (por. Ef 1,4-6) łączy nas węzłem solidarności z Chrystusem, Synem Bożym²³.

Takie „chrystologiczne” odniesienie i zakotwiczenie miłości u Apostoła narodów nadaje wyjątkowy sens pojęciu „agápe”. Jest to o wiele bardziej bogaty i zarazem dotykającym istoty miłości. Zdecydowanie bogatszy od takich terminów jak „eros”, „storgé” czy bardzo popularny termin „philia”²⁴. Chrześcijański sens „agápe” zdecydowanie ukierunkowany jest na dobro osoby w potrzebie. Co więcej, idzie on jeszcze dalej, bowiem aż do pokonania różnic między osobami bliskimi i nieprzyjaciółmi²⁵. Sam Chrystus zachęca: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają” (Mt 5,44). Jest to niewątpliwie jedna z najtrudniejszych nakazów etyki chrześcijańskiej. Takie jest ewangeliczne prawo miłości, które obejmuje wrogów i prześladowców. Jego motywem jest chęć upodobnienia się chrześcijanina do Boga, który nie wyłącza nikogo ze swojej miłości (por. Mt 5,48)²⁶.

Ta miłość „agápe” zawsze niesie w sobie sens międzyosobowy. Zawsze będzie to międzyosobowe wolne oddanie się drugiej osobie. Jednocześnie

²¹ Por. KKK 1826-1827; Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 3; Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 10.

²² Por. Franciszek, Bulla „Misericordiae vultus”, Città del Vaticano 2015, nr 1; Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 14.

²³ Por. KK 39; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 11; Ch. Reynier, La bénédiction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption, „Nouvelle revue théologique” 118:1996, s. 187-190

²⁴ Por. M. Barth, Ephesians, Translation and Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians, Edinburgh 1956, s. 715-720.

²⁵ Por. V. Warnach, Liebe, w: Bibeltheologisches Wörterbuch, wyd. J. B. Bauer, t. 2, Graz – Wien – K ln 1967, s. 940-962.

²⁶ Por. KK 40

będzie to także oddanie się za drugą osobę. Te dwa wektory winny twórczo współbrzmieć w praktyce życiowej. Na mocy takiej „agápe”, owego osobowego oddania miłość winna urzeczywistniać się w całego życia. Oczywiście, chodzi zawsze o konkretne dzieła manifestujące się w ich praktykowaniu²⁷.

Taki dynamiczny i zarazem życiowy sens pojęcie „agápe – caritas” wprowadza z bezinteresownej miłości Boga (por. Ef 2,4)²⁸. Jednocześnie nie można od niej oddzielić bezinteresownej miłości Chrystusa (por. Ef 5,2.25). Obydwie, a raczej jedna ukierunkowana jest wobec grzeszników, której doświadczają szczególnie w darze miłosierdzia. W tym darze ma swe źródło fakt, iż na wzór bezinteresownej miłości Ojca i Syna, przenosi się ona na chrześcijańską miłość bliźniego²⁹. Tutaj winna obowiązywać starożytna maksyma: „In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas”³⁰. Tutaj przyjmuje ona także postać „miłosierdzia”. Zatem sytuacja uległa całkowitej zmianie po odkupieniu. Źródłem tej zmiany jest właśnie miłosierdzie (por. Tt 3,5; 1 P 1,3) i wielka miłość – „eléos” (por. Ef 2,4) okazana przez śmierć Jezusa na krzyżu (por. Rz 5,8)³¹.

3. Miłosierdzie człowieka zakorzenione w miłości Boga

Miłość „agápe” jest zawsze aktem międzyosobowym. Zawsze jest, przede wszystkim, oddaniem się drugiej osobie na zasadzie wolnego daru. Taka miłość może się wyrażać także poprzez przekazanie, ofiarowanie osobie potrzebującej darów rzeczowych czy pomocy moralnej. To jest ważne bogactwo form jej wyrażania³². Nie mniej wszystkie wyrażają najbardziej intymną i bezinteresowną wolę obdarowującego. W tym kontekście jawi się fundamentalne pytanie; gdzie zatem należy szukać źródła autentycznej

²⁷ „Miłości Boga nie można odłączyć od miłości bliźniego” (KDK 24). Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 20.

²⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 7, 25.

²⁹ „Konfesjał to uprzywilejowane i błogosławione miejsce, w którym po zniesieniu podziałów, rodzi się nowy, nieskażony i pojednany człowiek – pojednany ze światem” (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, nr 31). Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 9; Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 8, 28.

³⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, nr 9.

³¹ Por. E. Bosetti, Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento, „Rivista di teologia morale” 36:2004, s. 242-245

³² „Owocami miłości są radość, pokój i miłosierdzie. Miłość wymaga dobroci i upomnienia braterskiego; jest życzliwością; rodzi wzajemność; trwa bezinteresowna i hojna. Miłość jest przyjaźnią i komunią” (KKK 1829)

miłości w człowieku, który przecież ze swej natury jest na nią otwarty.

Chrześcijańska miłość bliźniego jest komponentem nadprzyrodzonej cnoty teologalnej „miłości” – „caritas” – „agápe”. Jest to miłowanie Boga ze względu na Niego samego. Z tym związana jest szczególna więź z Nim. Natomiast miłość bliźniego nie jest jedynie konsekwencją miłości Boga. To w niej człowiek w wierze i nadziei oddaje się całkowicie Bogu. Miłość bliźniego jest owocem Boga, który nam się udziela przez łaskę w Duchu Świętym. To pozwala na zjednoczenie się z Nim³³. Dlatego każdy akt miłości względem bliźniego jest jednocześnie aktem miłości Boga. Ostatecznie bowiem jest spełniany ze względu na Boga, który zawsze miłuje miłością nadprzyrodzoną³⁴.

Pismo święte podaje dwa przykazania współbrzmujące: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22, 37). Potem drugie: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 39; por. Mk 12, 30-31). Kochać bliźniego – to znaczy uważać innych za dzieci Boże i taktować ich jak dzieci Boże. Miłość Boga – to wspólnota naszych i bożych pragnień. Miłość ludzi – to troska o ich sprawy. Te dwa podobne przykazania, mają charakter normatywny, gdyż nie ma większego od nich (por. Mk 12, 31) i połączone są w jedno podwójne. Ostatecznie „miłość przewyższa wszystkie cnoty; jest pierwszą z cnót teologalnych”³⁵.

Jednak aktualnym ciągle pozostaje, że „Pan oczekuje, że potwierdzicie autentyczność waszej miłości Boga uczynkami wobec bliźnich. Chrystus chce się z wami spotkać u boku cierpiącego, zapomnianego, uciśnionego brata. Wzywa was do zdecydowanego zaangażowania się na rzecz człowieka, w obronie jego praw i godności”³⁶.

To Chrystusie - Wcielony Syn Boży, motywowany miłością do Ojca, zło-

żył bezinteresowną ofiarę za ludzkość, aby przywrócić ją Bogu (por. Ga 1, 4). Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyzwala nas spod wszelkich tyranii już tutaj na ziemi a także wprowadza nas do swego królestwa i do królestwa Boga (por. Rz 14,17; Kol 1,13), gdzie pozostajemy w oczekiwaniu pełnego wyzwolenia w zmartwychwstaniu ciał podczas paruzji (por. Rz 5-8)³⁷.

Ten motyw Wcielenia, a więc miłość Boga do ludzi, do konkretnego człowieka (por. J 3,16) sprawia, że miłość bliźniego stanowi wypełnienie Prawa (por. Rz 13,8-10), wobec każdego członka rodziny ludzkiej zjednoczonej w Chrystusie (por. Ga 3,28; Mt 25,40)³⁸. Największym zobowiązaniem chrześcijanina wobec wszystkich – tak wobec społeczności jak i wobec jednostki – jest świadczenie miłości. To sprawia, że właśnie miłość – w Jezusie Chrystusie - stanowi sam fundament i ostateczną normę chrześcijańskiego postępowania (por. 1 Kor 12,31-13,13).

Dar miłości miłosiernej ofiarowany człowiekowi ze względu na Ojca. Tutaj swoje miejsce ma także Matka Miłosierdzia³⁹. A Chrystus dlatego stał się tak bliski w darze miłosierdzia, bo przecież stał się człowiekiem dla naszego zbawienia (por. J 1,14)⁴⁰. Jego miłość wyraziła się w paschalnym darze bycia człowiekiem. Pismo święte wielokrotnie będzie podkreślać właśnie ten moment, kiedy w scenie opisu Sądu Ostatecznego, padać będą pytania sędziego? Pyta, czy uczyniliśmy wobec drugiego człowieka, albo czego zaniechaliśmy. Wreszcie trwanie razem z Bogiem w Jego miłości zbawczej jest uwarunkowane spełnianiem przykazania miłości bliźniego w ziemskim pielgrzymowaniu: „Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). To jest istota tego sprzężenia zwrotnego w miłości Boga i bliźniego. Miłość bliźniego jest wręcz potrzebna w wiarygodności miłowania Boga (por. Mt 25,31-46). Tytułem do chwały staje się miłość okazana Jezusowi w braciach, w ludziach. Ważnym ich wyrazem są uczynki miłosierdzia (por. Iz 58,7; Syr 7,32-35), a nie

³³ „Wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym. Jest On <<Bogiem ukrytym>> (por. Iz 45,15), który jako Miłość i Dar <<napelnia okrąg ziemi>> (por. Mdr 1,7)” (Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 54). Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 3; Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 23.

³⁴ Por. KKK 1829; K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten und Gottesliebe, w: Schriften zur Theologie. T. 6, Einsiedeln 1965, s. 282-285.

³⁵ KKK 1826. „Miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga” (KKK 1822).

³⁶ Jan Paweł II, Nie pozwólcie, aby niszczonej przyszłość. Spotkanie z młodzieżą, Asunción, 18.05.1988, „L'Osservatore Romano” 9:1988, nr 6, nr 3.

³⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 122; M. Bordoni, La cristologia nell'orizzonte dello Spirito, Brescia 1995, s. 59-67

³⁸ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, nr 215; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 60; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 22; R. Tremblay, L'“innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale, Roma 2001, s. 41-44.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 118.

⁴⁰ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Spe salvi”, Città del Vaticano 2007, nr 49; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 135; R. Schnackenburg, Il Vangelo di Giovanni, t. 1, Brescia 1973, s. 334-338; R. Tremblay, “Ma io vi dico...” L'agire eccellente, specifico della morale cristiana, Bologna 2005, s. 78-84

jakieś nadzwyczajne czyny (por. Mt 7,22-23)⁴¹.

Św. Jan Ewangelista powie: „My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował. Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nie-nawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4, 19-21)⁴². Jeszcze jedna wskazanie, że miłość bliźniego jest koniecznym elementem miłości Boga. W Nowym Przymierzu nieustannie aktualne pozostaje pytanie o miłość „jaką winni się wzajemnie miłować (...) uczniowie”⁴³. Stąd także zachęta: „Budujcie waszą przyszłość na prawdzie, wolności i solidarności, która ma swoje źródło w miłości”⁴⁴.

Miłość nasza jest odpowiedzią na miłość Boga. Możemy miłować, ponieważ Bóg dał temu początek, udzielając nam siły do miłości. Miłość chrześcijańska jest więc dziełem Bożym i odpowiedzią na miłość Boga. Inicjatywa w tej miłości należy do Boga; nasze słowo i czyn są odpowiedzią daną Bogu. Niewidzialny Bóg może być miłowany w widzialnym człowieku, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem. To tzw. „sakrament brata”. W bliźnim spotykamy Boga, służymy Mu, miłujemy Go.

Bóg w Jezusie Chrystusa umiłował ludzi po to, abyśmy się wzajemnie miłowali: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34)⁴⁵. To przykazanie jest „nowe” ze względu na doskonałość, do jakiej Jezus je wynosi, ponieważ On ustanawia je jako znak rozpoznawczy nowych czasów, zapoczątkowanych i objawionych Jego śmiercią. Zatem miłość Boga i bliźniego zakładają się wzajemnie: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, mówi św. Jan, Bóg trwa w nas, i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4, 12). Oto Bóg naszej miłości jest Bogiem w człowieku, w miłości

⁴¹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 95-96, 102-103, 110; A. Feuillet, *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25,31-46*, „Nouvelle revue théologique” 102:1980, s. 179-196; J. Gnilk, *Il Vangelo di Matteo*, t. 2, Brescia 1991, s. 533-554

⁴² Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, nr 121; KKK 733; R. Tremblay, *L'innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, s. 41-45; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, s. 135-138

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 20.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Męczeńska krew św. Wojciecha naszym dziedzictwem. Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha*, Gdańsk – Sopot, 5.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 11.

⁴⁵ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, nr 215.

wzajemnej. Drogą do wspólnoty z Bogiem jest wzajemna miłość. Dlatego miłość Boża, udzielana bliźnim, jest załącznikiem życia wiecznego (por. 1 Kor 13,13-14)⁴⁶.

Jednak tutaj zawsze chodzi o miłość osobową, której celem jest drugi człowiek, zwłaszcza będący w potrzebie. Chodzi o „owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka”⁴⁷. Stąd też pochylanie się nad potrzebującym nie może mieć znamion wyższości czy jako cel upokorzenie godności drugiego. Dlatego Jezus Chrystus, wobec siebie współczesnych, okazywał akty prawdziwej miłości miłosiernej, tak wobec chorych, cierpiących czy zgłodniałych (por. Mk 1,32; Mt 8,16). Tak więc owa działalność Jezusa od samego początku posiada charakter zbawczy: była także zapowiedzią pełnego duchowego uleczenia ludzi, a nawet ich przyszłego zmartwychwstania ze śmierci do życia.

W tym kontekście wymowne są słowa samego Mistrza z Nazaretu: „Żal mi tego tłumu! Już trzy dni trwają przy mnie a nie mają co jeść. Nie chcę ich puścić zgłodniałych, żeby kto nie zasłabł w drodze” (Mt 15, 32; por. Mk 8, 2-3). To jest odkrywanie potrzeb ludzkich i pochylanie się nad człowiekiem z potrzeby serca⁴⁸. Ludzkie współczucie Jezusa było bezpośrednim powodem rozmnożenia chleba. Możliwe, że współczucie owo było również wyrazem wdzięczności za trwanie tłumu przy Jezusie. Pociągnąwszy ludzi za sobą, Jezus czuł się jakby odpowiedzialny za ich losy.

Miłość winna stanowić centrum posługi Kościoła: „Miłość bliźniego wyrażająca się w najstarszych i zawsze nowych dziełach miłosierdzia co do ciała i co do duszy, stanowi najbardziej bezpośrednią, powszechną i powszednią formę owego ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego”⁴⁹.

Takie doświadczenie miłosierdzia dane drugiemu wyzwalało i umac-

⁴⁶ Por. R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, s. 90-94; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 180-184

⁴⁷ Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 10. „Kontemplując drogocenną krew Chrystusa, znak Jego ofiarowania się z miłości (por. J 13,1), człowiek wierzący uczy się dostrzegać i cenić niemalże Boską godność każdej osoby i może wołać pełen wdzięczności i radosnego zdumienia: <<Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na tak wielkiego i tak potężnego Odkupiciela>> (Por. Exultet z Wigilii Paschalnej), skoro <<Bóg Syna swego Jednorodzonego dał>>, ażeby on, człowiek, <<Nie zginął, ale miał życie wieczne>> (por. J 3,16)” (Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, Citta del Vaticano 1995, nr 25. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 10.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, Citta del Vaticano 1994, nr 7.

⁴⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 41.

niało u obdarowanych autentyczną wiarę w Boga Izraela (por. Mt 15,31)⁵⁰. Wywoływały często zdumienie, ale i skłaniały do wielbienia Boga. Taka jest pedagogia prawie wszystkich cudów Jezusa. To pomagało ludziom odkryć w Chrystusie prawdę o Bogu (por. Łk 10,22). Zazwyczaj jednocześnie także w Chrystusie ludzie odkrywali pełną prawdę o człowieku. Autentyczne świadectwo i dzieła miłosierdzia są świadectwem wiary ewangelicznej i mają mocne zakorzenienie w przyjaźni z Bogiem w Chrystusie⁵¹. Wiara ze swej natury domaga się życia zgodnego z jej treścią⁵². Zatem nie chodzi tutaj o jakieś wyrachowanie czy zwrócenie uwagi na siebie.

4. Miłosierdzie a kulturowe działanie człowieka

Kościół Chrystusowy w sposób najbardziej widoczny realizuje swoją misję zbawczą przez świadczenie miłości miłosiernej, która jest w opozycji do „misterium iniquitatis” (2 Tes 2,7). To jest dar dla „ludzi umiłowanych i zbawionych przez Boga”⁵³. Kryzys miłości względem bliźniego wybrzmiewa już dramatycznie Kaina i Abela (por. Rdz 4,1-16), wobec którego staje „gniew Boga”, zwłaszcza wobec słów: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9). Grzeszny bunt ludzi przeciw Bogu poczynił dalsze postępy. Zabójca nie próbuje już nawet znaleźć motywów, które by zmniejszyły jego odpowiedzialność, lecz arogancko odpowiada pytaniem na pytanie. Biblia także ograniczy prawo odwetu (por. Rdz 9,5-6).

Ta wrogość serca potomków Abrahama, zamknięta jest na Zbawiciela: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” (J 8, 44). Żydzi, którzy odrzucają prawdę Jezusa (por. J 8,40; 1 P 2,22), są poddani przywódcy wszystkich nieprzyjaciół tej prawdy (por. J 12,31; 1 J 2,14)⁵⁴.

⁵⁰ „Nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu, wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej ewangelizacji – cywilizacji miłości” (Jan Paweł II, Bądźmy świadkami miłosierdzia, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Kraków – Błonia, 18.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, nr 3).

⁵¹ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 15; R. Tremblay, „Prendete il mio giogo”. Filiazione e morale, „Lateranum” 72:2002, s. 305-318; R. Tremblay, La figura del buon samaritano, porta d'entrata nell'enciclica di Benedetto XVI „Deus caritas est”, „Studia moralia” 44:2006, s. 393-409.

⁵² Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 89.

⁵³ Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 44. Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 33-34; Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus”, Città del Vaticano 1991, nr 55.

⁵⁴ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, nr 158; S. Légasse, Le procès de Jésus, t 2: La passion dans les quatre évangiles, Paris 1995, s. 451-593.

W tej sytuacji Żydzi nie są w stanie ani pójść za świadectwem Prawdy, ani dowieść Jezusowi grzechu. Dlatego Jezus kieruje do wszystkich orędzie: „Taka jest bowiem wola Boża, którą objawiono nam od początku, abyśmy się wzajemnie miłowali” (1 J 3, 11; por. 1 J 3,23). Treścią ewangelii jest miłość. Orędzie to „usłyszeliście od początku” (1 J 3,11), tj. od momentu nawrócenia. Tylko ten, kto miłuje, zasługuje na miano chrześcijanina. Czyn ludzi moralnie dobry – dokonany z miłości – jest źródłem dobra moralnego⁵⁵.

Ten „kryzys miłosierdzia” sprzeciwia się planom miłosierdzia Boga. To jest po prostu brak miłosierdzia wobec drugiego człowieka. Dlatego Chrystus jako Sędzia powie dosłownie o zauważonych barakach: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25, 45). Tak więc jeszcze raz szczególnie najuboższych nazwał Chrystus swoimi braćmi, a prawdziwie ewangeliczne życie przyrównał do charytatywnego posługiwania bliźnim. Tylko w bliźnich zatem miłuje się lub lekceważy albo wręcz nienawidzi Boga samego. Zatem Jezus stawia znak równości między miłosierdziem człowieka i miłością Boga.

Zgodnie z wolą Chrystusa Kościół od czasów apostoelskich idzie na cały świat (por. Mt 28,16-20). „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów” (Mt 28,19). Dzięki tej obecności osobistej Chrystusa i asystencji Ducha Świętego, mimo największych przeszkód i trudności, prowadzić będzie Kościół dzieło zbawienia ludzkości szczęśliwie do końca (por. Mt 18,8). Uwielbiony Chrystus zarówno na ziemi, jak i w niebie (por. Mt 6,10; Ap 12,10) sprawuje bez ograniczeń władzę (por. Mt 7,29; 9,6), jaka otrzymał od swego Ojca (por. J 3,35), a uczniowie będą ją „więc” sprawować w Jego imieniu przez chrzest i formację chrześcijan⁵⁶.

Pragnie spełniać zbawcze dzieła miłosierdzia wobec każdego człowieka, czynione na każdy możliwy sposób. Jest to Boże dzieło sprawiedliwości, zgodnie z totalnym zaangażowaniem każdego kto je czyni; to to jest „kompletna dyspozycyjność”⁵⁷. Sobór Watykański II przypomni: „Każdy człowiek, niezależnie od osobistych odniesień do religii w jej różnych formach historycznych jest miły Bogu i godzien jest Jego pomocy jeśli jego posta-

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 52, 71-83.

⁵⁶ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Christus vivit”, nr 125; Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, nr 129

⁵⁷ Por. A. Dylus, H. Witczyk, Sprawiedliwość, w: Słownik Teologiczny, red. A. Zuberbier i inni, Katowice 1998, s. 549.

wa wewnętrzna wyraża całkowitą dyspozycyjność Bogu w całym życiu⁵⁸. W tej „jedności z Chrystusem” chodzi o „wewnętrzną dyspozycyjność” do szukania Boga, właściwą dla wiary i przez prawość sumienia⁵⁹.

Zbawczy charakter miłosierdzia chrześcijańskiego przypomina całość wspólnocie wierzących, że „działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka, (...) pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniu i potrzebom, również materialnym, ludzi⁶⁰. Dziś nawet mówi się o „nowych ubogich⁶¹. Na tej drodze wierzący niosą powszechne powołanie do świętości⁶².

Dlatego miłość bliźniego winna być szczególnym znamię każdego człowieka, a szczególnie wierzącego, indywidualnie oraz wspólnotowo. Objawienie wspomaga poprawne rozeznanie co oznacza „miłować”. Uczenie tego obowiązku spoczywa na organizacji międzynarodowych, odpowiedzialnych za sprawiedliwość, pokój i ład społeczny, promocję życia ludzkiego. „Dobro wspólne dotyczy całego człowieka, to znaczy, zarówno jego potrzeb ciała, jak i ducha⁶³. Owa wspólnota ludzka jest tylko wówczas prawdziwą wspólnotą, gdy jest zachowana podmiotowość każdego z członków⁶⁴.

Zadanie troski o miłość bliźniego dotyczy szczególnie Kościoła, który winien bardziej wskazywać na motywacje religijno-etyczne. Człowieka współczesny chce sam kształtować swoją sytuację w świecie⁶⁵. Niewątpliwie kryzys religijny, związany z sekularyzmem, winien wyzwalać w chrześcijaństwie jeszcze większą dynamikę ewangelizacyjną, zwłaszcza w sferach

⁵⁸ KK 9.

⁵⁹ Por. KK 16.

⁶⁰ Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 19.

⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997, Città del Vaticano 1996, nr 3.

⁶² Por. KK 31; KDK 52.

⁶³ Jan XXIII, Encyklika „Pacem in terris”, Città del Vaticano 1963, nr 57.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 37.

⁶⁵ „Człowiek zawsze starał się dynamiczniej rozwijać swoje życie dzięki własnej pracy i uzdolnieniom duchowym; współcześnie zaś, zwłaszcza z pomocą nauki i techniki, rozszerzył swoje władanie na niemal całą przyrodę i stale je poszerza; przede wszystkim dzięki rosnącej liczbie różnorodnych form współżycia między narodami rodzina ludzka stopniowo zyskuje świadomość, że tworzy wspólnotę obejmującą cały świat i ją kształtuje” (KDK 33). Por. K. Rahner, *Das Christentum und der „Neue Mensch”*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1964, s. 159-160.

odnoszących się do wartości religijno-moralnych⁶⁶.

Człowiek winien „dawać siebie innym”, podpowiada sam Chrystus. „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8). Przykazanie miłości to nie tylko „dzieła charytatywne”, ale to także kultura. Nie wolno oddzielać religii od kultury. Szczególnie chrześcijanie są wezwani do wejścia w dialog z kulturą, powinni być otwarci na „znaki czasu⁶⁷. Obecność w kulturze to godność człowieka, zwłaszcza w świadczonej pomocy. Wydaje się, że tutaj na czoło wysuwa się ewangelizacja, chrześcijańskie ożywienie rzeczywistości ziemskich i świadczenie miłości⁶⁸.

Ciągle aktualne jest ewangelizacyjne przekazywaniem chrześcijańskiego przesłania prawdy i nadprzyrodzonego życia, stosownie do miejsca i czasu, głównie przez Słowo Boże i sakramenty (por. Mk 16,15-18). „Ponieważ Duch Święty ciągle ukazuje nowość słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi (por. J 3,2)⁶⁹ trzeba w Jego mocach nieść dar „nowego życia w Chrystusa” na nowożytny areopagi współczesnego świata⁷⁰. Przyjęcie chrztu, to pierwsze praktyczne następstwo wiary. Wiara w naukę Jezusa nie jest teorią – jest życiem.

Chrześcijanie są wezwani do „ożywiania rzeczywistości ziemskich”, zwłaszcza poprzez służbę człowiekowi w jego integralnym rozwoju, a więc taki, „który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi⁷¹. To zaś wymaga dialogu, zrozumienia drugiej strony, ale z zachowaniem własnej tożsamości. W to wszystko winno być wpisane świadectwo przez „posługę miłości⁷². „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28) otwiera wielorakie płaszczyzny posługi na rzecz kultury czy działań społecznych. Ponieważ do wykonywania władzy nad

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, nr 18; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”, Città del Vaticano 2003, nr 7, 21

⁶⁷ Por. KDK 4, 11; DP 9; DE 4

⁶⁸ Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności” (Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 19). Por. KDK 53-54, 56, 60.

⁶⁹ Synod Biskupów. Zgromadzenie Specjalne dla Europy, Deklaracja „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”, Watykan 1991, nr 3.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, nr 37; Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, nr 57; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Vita consecrata”, Città del Vaticano 1996, nr 96-97.

⁷¹ Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, nr 1.

⁷² Por. Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 19-39; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale*, Saggi sulla fede e sul ministero, Brescia 1986, 33-36

światem potrzebuje człowiek przede wszystkim dyspozycji psychicznych (rozum, wola), bo same fizyczne tu nie wystarczą, więc przez ich posiadanie najbardziej upodabnia się do swego Stwórcy, który włada całym stworzeniem⁷³.

„Świadczenie miłości” bliźniemu jest „powinnością każdego poszczególne wierzącego, ale także zadanie całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym”⁷⁴. Mając na względzie czyni konieczna jest odpowiednia struktura dla owocnych działań niesionego świadectwa miłości⁷⁵. Przecież: „<<Caritas>> nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komuś innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty”⁷⁶.

Przykazanie miłości jest skierowane do wszystkich, bowiem „<<caritas – agape>> wykracza poza granice Kościoła, przypowieść o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10,30-37) pokazuje kryterium powszechności miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkaniem <<przypadkiem>> (por. Łk 10,31), kimkolwiek jest”⁷⁷. Zatem okazuj miłosierdzie twoim wrogom i nieprzyjaciołom, tak jak to uczynił Samarytanin. Naszym bliźnim jest bowiem nie tylko rodak, nie tylko krewny, lecz także nieprzyjaciół i wróg (por. Łk 6,27-36)⁷⁸.

Miłosierdzie nic by na tym nie utraciło, gdyby przestało istnieć jako słowo. Niechby tylko było czynem. Prawdziwe miłosierdzie zawsze musi jednak kosztować, a wyraża się najdobitniej w dawaniu. Świadczenie miłości chrześcijańskiej jest dla Kościoła argumentem jego wierności Chrystu-

⁷³ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, nr 25, 81; Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, nr 35; Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 12, 34, 36-37.

⁷⁴ Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 20.

⁷⁵ Por. Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 20; P. Winniger, I ministeri dei diaconi nella Chiesa d'oggi, w: La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica „Lumen Gentium”, wyd. G. Baraúna, Firenze 1965, s. 949.

⁷⁶ Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 25. Por. Jan Paweł II, List apostolski „Nuovo millennio ineunte”, Città del Vaticano 2001, nr 49-50; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Pastores gregis”, Città del Vaticano 2003, nr 73.

⁷⁷ Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, nr 25. Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”, nr 98; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzającego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”, w: W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 385.

⁷⁸ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, Città del Vaticano 1984, nr 28; S. Légasse, E chi e il mio prossimo? Studio su l'oggetto dell'agape nel Nuovo Testamento, Roma 1991, s. 21-28; S. Légasse, L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses, „Revue théologique de Louvain” 8:1977, s. 151-153

sowi, który w jedno złączył przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego (por. Mk 12,28-34). „Im bardziej świadomość ludzka ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa <<miłosierdzie>> - im bardziej, oddalając się od Boga, oddala się od tajemnicy miłosierdzia – tym bardziej Kościół ma obowiązek odwoływać się do miłosierdzia Boga <<wołaniem wielkim>> (por. Hbr 5,7)”⁷⁹. Kościół jest zobowiązany głosić i czynić miłosierdzie⁸⁰.

5. Humanizująca wartość miłosierdzia

Z wielkiej wartości miłosierdzia wynikają ważne konsekwencje zarówno dla „nowej ewangelizacji” jak i dla wszelkich działań mających na celu dobro człowieka. Nie da się ich rozdzielić, jeśli traktuje się je ewangelicznie. Chrystus jest tutaj wzorem i miarą moralności⁸¹. Przecież „ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem”⁸². To znajdowanie życia z powodu Jezusa (por. Mt 10,38-39). Kto w służbie Chrystusa straci życie, ten je właściwie zyskuje. Stąd „ewangelizacja życia”, oparta na prawie miłości, nie jest jakimś obcym rozumieniem kultury, ale ma na uwadze pełniejszy, bardziej integralny rozwój osobowości człowieka. Jednak dobro moralne – będąc głównym celem ludzkiego działania – może niekiedy stać się nawet przyczyną męczeństwa⁸³.

Rozwój zaś musi włączać w siebie świadczenie miłosierdzia, które winno wynikać z motywów religijnych i ewangelicznych. Następnie winno ono być realizowane ze względu na człowieka jako osobę, dla którego miarą pełnego człowieczeństwa zawsze będzie Chrystus, Bóg wcielony, Słowo, które stało się Ciałem (por. J 1, 14). Słowo Przedwieczne, będąc od wieków u Ojca, będąc Bogiem – przyjmuje ciało i staje się pełnym człowiekiem. Bóg w swoim Synu przełamał nieskończoną przestrzeń między sobą a człowiekiem i światem. Przybycie Słowa na świat wyrażone nie tylko przez użycie określenia „ciało”, ale i w słowie „zamieszkało”, które oznacza właściwie

⁷⁹ Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 15.

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002, Città del Vaticano 2001, nr 7; Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 3, 13, 14

⁸¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 16-21.

⁸² KDK 41.

⁸³ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 102-103.

„rozbiło namiot” (por. Wj 25,8; Lb 12,5; Ps 78,60)⁸⁴. W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek może poznać swoją pełną godność, a co więcej – ją odzyskać⁸⁵.

Zatem skoro Bóg tak umiłował człowieka, nawet niezależnie od jego niewierności wobec Stwórcy, zawsze jego zbawienie pozostanie w centralnym wyzwaniu jakie przynosi miłość Boga (por. J 3,16-17)⁸⁶. Ostatecznym źródłem zbawczej inicjatywy Bożej w Jezusie Chrystusie jest jego „agapé”, wszechobejmująca miłość do ludzi i świata. Zbawienie człowieka stało się motywem, dla którego Bóg stał się człowiekiem i dlatego Kościół ma obowiązek troski o wszechstronny rozwój człowieka ze względu na jego człowieczeństwo, które stało się w ziemskim pielgrzymowaniu miejscem zbawienia. Dopiero „Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić”⁸⁷. „Człowiek, odkrywając w sobie przynależność do Chrystusa i w Nim swoje wywyższenie do godności dziecka Bożego, lepiej rozumie także własną godność ludzką”⁸⁸.

Niesienie pomocy potrzebującym w sferze materialnej i duchowej nie jest tylko dziełem chrześcijańskiego miłosierdzia, jakimś „caritas”, jakimś odruchem wrażliwości serca, ale jest wyrazem rozwiniętej kultury, która winna angażować całego człowieka. W konsekwencji wszelkie zagrożenie wobec praw człowieka, tak związanych z dobrami materialnymi jak i duchowymi, stanowi pogwałcenie podstawowych osoby ludzkiej⁸⁹. Rezygnacja z fundamentu moralnego w życiu społecznym jest poważnym zagrożeniem dla demokracji, gdyż „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”⁹⁰.

Chrześcijaństwo konsekwentnie zawsze odwołuje się do „Osoby Chrystusa”, wcielonego Syna Bożego, jako adekwatnej miary rozwoju każdego

⁸⁴ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”, nr 136; Benedykt XVI, Encyklika „Spe salvi”, nr 49; Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, nr 30

⁸⁵ Por. KDK 22; Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 2; Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 8, 10

⁸⁶ Por. M.-E. Boismard, Le lavement des pieds (Jn XIII, 1-17), “Revue biblique” 71:1964, s. 5-24; R. Tremblay, L’“innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale, s. 41-44.

⁸⁷ Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, nr 12.

⁸⁸ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 59.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, W imię przyszłości kultury. Do przedstawicieli UNESCO, Paryż, 2.06.1980, w; Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, red. M. Radwan i inni, Rzym 1986, s. 64-81.

⁹⁰ Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus”, nr 46.

człowieka. To On objawił w pełni człowieka samemu człowiekowi. Spotkanie człowieka z Chrystusem owocuje nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem człowieka nad sobą samym⁹¹. Podnosi wartość osoby ludzkiej jako centralnego punktu odniesienia wszystkich działań indywidualnych i społecznych, także w posłudze humanizacji wartości miłosierdzia. Taki humanizm głosi Kościół, dla którego człowiek jest pierwszą i podstawową drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa⁹².

Takie rozeznanie wskazuje na konieczność dostrzegania roli Eucharystii, „która w najwyższym stopniu jest sakramentem tajemnicy paschalnej, stanowi centrum życia eklezjalnego”⁹³. Przecież „tak, jak Kościół <<sprawia Eucharystię>>, tak <<Eucharystia buduje>> Kościół”⁹⁴. Chodzi o ciągle nowe odkrywanie sensu i miejsca Eucharystii w wierze i misji Kościoła, którą będzie spełniał na pamiątkę Pana (por. Łk 22,19; 1 Kor 11,23). To polecenie Jezusa, aby uczniowie ponawiali w przyszłości Jezusowy gest rozdzielania chleba, przypominając sobie w ten sposób ową wspólnie spożywaną Ostatnią Wiecznię (por. Dz 2,42-47; 20,7)⁹⁵. Jako sakrament miłości ma ona swe odniesienia społeczne⁹⁶. Eucharystia jest szkołą miłości, albowiem otwiera na przyjęcie miłości Boga i wzywa do wyrażenia jej Bogu i braciom: „prawdziwa cześć dla Eucharystii staje się z kolei szkołą czynnej miłości bliźniego”⁹⁷.

⁹¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 10; Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 1; Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, nr 60.

⁹² Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 14, 21.

⁹³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Ecclesia de Eucharistia”, Città del Vaticano 2003, nr 3.

⁹⁴ Jan Paweł II, List apostolski “Dominicae cenaе”, Città del Vaticano 1980, nr 4. “Ofiara eucharystyczna jest <<źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego>> (KK 11). <<W Najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom>> (DK 5)” (Jan Paweł II, List apostolski „Ecclesia de Eucharistia”, nr 1). Por. KKK 1324.

⁹⁵ Por. KL 106; E. Bianchi, Qu’est-ce que le dimanche? “Recherches de science religieuse” 93:2005, s. 27-51; J. Koperek, Eucharystia źródłem miłości miłosiernej, „Communio” 15:1995, nr 5, s. 73-93; B. Nadolski, „Trwajcie w dziękczynieniu”, „Communio” 14:1994, nr 3 s. 131-138.

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, Città del Vaticano 1993, nr 21; H. Schürmann, Abendmahlsbericht Lk 22,27-28 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, w: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, s. 137-141.

⁹⁷ Jan Paweł II, List apostolski “Dominicae cenaе”, nr 6. “Eucharystia do tej wychowuje nas w sposób najgłębszy, ukazuje bowiem, jaką wartość w oczach Bożych ma każdy człowiek, nasz brat i siostra, skoro każdemu w taki sam sposób Chrystus daje siebie samego pod postaciami chleba i wina” (Jan Paweł II, List apostolski „Dominicae cenaе”, nr 6).

W Wieczerniku padną znamienne słowa: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15). Gest Jezusa zakłada obowiązek oddawania bliźniemu usług chrześcijańskiej miłości, domaga się miłości pokornie służącej⁹⁸. Faktycznie trzeba pamiętać, że miłość wobec ubogich i będących na marginesie życia nie była jedynie przedmiotem przepowiadania Jezusa, ale nadała sens całemu Jego życiu. Przecież rozwiązaniem wszelkich problemów ludzkości jest miłość, nie słaba, nie teoretyczna, ale ta, której uczy sam Jezus Chrystus właśnie w Eucharystii. Staje On jako „miłość dająca się i poświęcająca”. Chodzi o to, aby w codziennym życiu wypełniane było to, co dokonuje się w Eucharystii⁹⁹. Eucharystia „w naszej dziejowej wędrówce daje ona impuls i zasiewa ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki¹⁰⁰”.

Miłość miłosierna niezależnie od tego, przez kogo jest realizowana – słabego czy bardziej rozwiniętego w sferze wiary i ducha jest darem. Ta realizowana i komukolwiek świadczona miłość posiada wartość humanizującego uczynku człowieka wobec drugiego. Ona zbliża najpełniej do Chrystusa, który pierwszy nas umiłował. Mając na względzie to orędzie Kościoła, który niesie współodpowiedzialność za rozwój osoby ludzkiej¹⁰¹. Więcej, nie przestaje apelować o czynną miłość wobec potrzebujących i sam realizuje te dzieła, promując różne inicjatywy. Także sam prowadzi różne instytucje i dzieła.

Dlatego „im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest (...) <<antropocentryczne>>, tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu. O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Ko-

⁹⁸ Por. R. Tremblay, *Voi, luce del mondo...* La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini, s. 67-72; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, t. 3: Gli addii del Signore (cc. 13-17), Cinisello Balsamo 1998, s. 46-49; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, s. 125-140

⁹⁹ Por. KKK 1328-1332.

¹⁰⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, nr 20.

¹⁰¹ Chrystus jest przecież „w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować <<opcję preferencyjną>>. Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o jego opatrności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna Królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi” (Jan Paweł II, List apostolski „Nuovo millennio ineunte”, nr 49).

ściół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga¹⁰².

Kościół stara się czynić miłość miłosierną także wobec zagrożeń wojny, terroru, prześladowań i przemocy, w których właśnie biedni najbardziej cierpią i stają się w konsekwencji często jeszcze biedniejsi. Stąd „konieczna jest odnowa prawdy, jeżeli się nie chce, żeby jednostki, grupy i narody nie wątpliwy w siłę pokoju i nie zgadzały się na nowe formy przemocy. Przywrócić prawdę oznacza przede wszystkim nazwać po imieniu każdy akt przemocy¹⁰³”.

Kościół wzywa do dialogu i współpracy na rzecz budowania świata bardziej sprawiedliwego, zwłaszcza w płaszczyźnie godności osoby ludzkiej i pokoju¹⁰⁴. Promując różne inicjatywy na rzecz świadczenia miłosierdzia, Kościół widzi w nich także środki prowadzące do wewnętrznego oczyszczenia i odnowienia, które są tak bardzo potrzebne współczesnemu światu. „Chodzi tu o odzyskanie jasnego widzenia i bezstronności, a także wolności ducha, poczucia sprawiedliwości, poszanowania praw człowieka, poczucia równości, światowej solidarności bogatych i biednych, wzajemnego zaufania i braterskiej miłości¹⁰⁵”.

Przecież, chyba nadal winna być aktualna maksyma biblijna, że miłość nigdy „nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 6). „Niesprawiedliwość” jest tu antytezą „prawdy”. Człowiek posługujący się kłamstwem nie może być człowiekiem sprawiedliwym¹⁰⁶. Ta ostatnia jest synonimem sprawiedliwości i oznacza właściwe dobre postępowanie moralne. Widok dobra u drugich powinien napełniać nas radością. Jednak ostateczna odpowiedź na pytanie o dobro może dać tylko Bóg, gdyż On „jeden jest dobry, a nawet jest Dobrem¹⁰⁷”.

Zakończenie

Miłosierdzie miarą humanizmu, ono zawsze będzie miało miejsce w świecie, nawet jeżeli stawiać będziemy wobec niego pytania. Miłosierdzie

¹⁰² Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 1.

¹⁰³ Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980*, Città del Vaticano 1979, nr 3.

¹⁰⁴ „Nie ma pokoju, jeśli nie ma gotowości do szczerego i ciągłego dialogu” (Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980*, nr 9).

¹⁰⁵ Jan Paweł II, *Pokój rodzi się z serca nowego. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1984*, Città del Vaticano 1983, nr 3.

¹⁰⁶ Por. KDK 13.

¹⁰⁷ Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 9. Por. Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, nr 18; Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 11, 99, 114-117.

staje się i jest ważnym motywem ludzkiego życia, zwłaszcza kiedy sięga się do niezwykłego daru, jakim jest miłość miłosierna, miłości, która jest miłosierdziem. Tutaj niezbędne jest sięganie do zakorzenienia miłości Boga w Jego realnym darze, który stał się twórczy, budujący i pozwala odkryć godność człowieka. Takie miłosierdzie winno być obecne w kulturze ludzkiej, w kulturze poszczególnych osób, w kulturze struktur i społeczności. „Co uczyniliście jednemu... Mnieście uczynili” (Mt 25, 40) będzie Chrystus nieustannie przypominał, motywując, aby w tym działaniu miłosierdzia, kultury był Jego motyw Jezusa, motyw Jego paschalnego przykładu, Jego zaangażowanej miłości. Miłosierdzie będzie zawsze miało humanizującą wartość, będzie kształtowało ludzkie serca i pozwalało człowiekowi na wydobywanie z siebie znamion, których w innych kontekstach działania i wydobywa z siebie nie jest w stanie osiągnąć. Tu miłość miłosierna, miłosierdzie Boże staje się prawdziwym humanizmem, w tym ludzkim darze odnajdywania siebie w miłosiernych relacjach do Boga, ludzi, świata i siebie samego.

Streszczenie

Świat współczesny, mimo wielorakich kryzysów i w pewnym sensie nawet negacji, to jednak pyta o miłosierdzie w dzisiejszym świecie. Często stawiając je pod znakiem zapytania, wątpiąc w jego sens. Kiedy jest ono postrzegane jako miłość miłosierna zdaje się staje się bardziej zrozumiałe, bliższe człowiekowi, zwłaszcza konkretnej osobie. Pełnym jednak praktycznym i zarazem ludzkim wyrazem jest miłosierdzie konkretnego człowieka zakorzenione w miłości Boga, w Jego miłosierdziu. W całości ludzkich aktywności ważne jest, aby miłosierdzie dostrzegać w całokształcie kulturowych działań człowieka. W takim rozeznaniu można dostrzec humanizującą wartość miłosierdzia. Zatem miłosierdzie jest szczególną, a zarazem niezwykle ważną miarą prawdziwego humanizmu.

Słowa kluczowe: *miłosierdzie, humanizm, miłość, człowiek.*

Mercy as a Measure of Humanism

Summary

The world of today, despite multiple crises and negations, nevertheless asks about mercy in today's world. Often questioning it, doubting its meaning. When mercy is understood as merciful love, it seems to become more understandable, closer to a person, especially to a specific person. However, the full practical and human expression is the mercy of a specific man, rooted in God's love, in His divine mercy. In all human activities, it is important to see mercy in the entirety of human cultural activities. In such discernment one can perceive the humanizing value of mercy. Therefore, mercy is a special and at the same time extremely important measure of true humanism.

Keywords: *mercy, humanism, love, man*

Bibliografia

- Barth M., *Ephesians, Translation and Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edinburgh 1956,
 Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est”, Città del Vaticano 2006,
 Benedykt XVI, Encyklika „Spe salvi”, Città del Vaticano 2007,
 Bianchi E., Qu'est-ce que le dimanche? “Recherches de science religieuse” 93:2005, s. 27-51,
 Boismard M.-E., Le lavement des pieds (Jn XIII, 1-17), “Revue biblique” 71:1964, s. 5-24,
 Bordoni M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995,
 Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, “Rivista di teologia morale” 36:2004, s. 227-245
 Durrwell F.-X., *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003,
 Feuillet A., Le caractère universal du jugement et la charité sans frontières en Mt 25,31-46, “Nouvelle revue théologique” 102:1980, s. 179-196,
 Franciszek, Adhortacja apostolska “Christus vivit”, Città del Vaticano 2019,
 Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”, Città del Vaticano 2018,
 Franciszek, Bulla “Misericordiae vultus”, Città del Vaticano 2015,

Franciszek, Encyklika „Lumen fidei”, Città del Vaticano 2013,
 Gnilkka J., Il Vangelo di Matteo, t. 2, Brescia 1991,
 Jan XXIII, Encyklika „Pacem in terris”, Città del Vaticano 1963,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, Città del Vaticano 1988,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Ecclesia de Eucharistia”, Città del Vaticano 2003,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”, Città del Vaticano 2003,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, Città del Vaticano 1981,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Pastores gregis”, Città del Vaticano 2003,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Renonciliatio et paenitentia”, Città del Vaticano 1984,
 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Vita consecrata”, Città del Vaticano 1996,
 Jan Paweł II, Bądźmy świadkami miłosierdzia, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Kraków – Błonia, 18.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, s. 20-22,
 Jan Paweł II, Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna. Spotkanie z młodzieżą, Gdańsk – Westerplatte, 12.06.1987, „L'Osservatore Romano” 8:1987, nr 5 bis, s. 2-3,
 Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus”, Città del Vaticano 1991,
 Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, Città del Vaticano 1980,
 Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, Città del Vaticano 1986,
 Jan Paweł II, Encyklika „Evangelium vitae”, Città del Vaticano 1995,
 Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, Città del Vaticano 1998,
 Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, Città del Vaticano 1978,
 Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, Città del Vaticano 1990,
 Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, Città del Vaticano 1987,
 Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, Città del Vaticano 1993,
 Jan Paweł II, List apostolski „Dominicae cenae”, Città del Vaticano 1980,
 Jan Paweł II, List apostolski „Nuovo millennio ineunte”, Città del Vaticano 2001,
 Jan Paweł II, List apostolski „Salvifici doloris”, Città del Vaticano 1984,
 Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, Città del Va-

ticano 1994,

Jan Paweł II, Męczeńska krew św. Wojciecha naszym dziedzictwem. Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, Gdańsk – Sopot, 5.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 9-11,

Jan Paweł II, Nauka – sumienie. Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych, Hiroshima, 25.02.1981, „L'Osservatore Romano” 2:1981, nr 7, s. 18-19.

Jan Paweł II, Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002, Città del Vaticano 2001,

Jan Paweł II, Nie pozwólcie, aby niszczone waszą przyszłość. Spotkanie z młodzieżą, Asunción, 18.05.1988, „L'Osservatore Romano” 9:1988, nr 6, s. 25-26,

Jan Paweł II, Pokój rodzi się z serca nowego. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1984, Città del Vaticano 1983,

Jan Paweł II, Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie. Homilia podczas Mszy św. Łowicz, 14.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 89-91,

Jan Paweł II, Prawda siłą pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980, Città del Vaticano 1979,

Jan Paweł II, Przebacz, a zaznasz pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997, Città del Vaticano 1996,

Jan Paweł II, Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1995,

Jan Paweł II, W imię przyszłości kultury. Do przedstawicieli UNESCO, Paryż, 2.06.1980, w; Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, red. M. Radwan i inni, Rzym 1986, s. 64-81.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002,

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”, w: W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 360-385.

Koperek J., Eucharystia źródłem miłości miłosiernej, „Communio” 15:1995, nr 5, s. 73-93,

Légasse S., E chi e il mio prossimo? Studio sull'oggetto bell'agape nel Nuovo Testamento, Roma 1991,

Légasse S., Le procès de Jésus, t 2: La passion dans les quatre évangiles, Paris 1995,

Légasse S., L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testa-

ment: limites et promesses, "Revue théologique de Louvain" 8:1977, s. 146-163

Léon-Dufour X., Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, t. 3: Gli addii del Signore (cc. 13-17), Cinisello Balsamo 1998,

Mastalska D., Gdy cierpienie mnie przerasta, Kraków 2008,

Nadolski B., „Trwajcie w dziękczynieniu”, „Communio” 14:1994, nr 3 s. 131-138.

Paweł VI, Encyklika "Humanae vitae", Città del Vaticano 1968,

Rahner K., Das Christentum und der "Neue Mensch", w: Schriften zur Theologie, t. 5, Einsiedeln 1964, s. 149-168,

Rahner K., Über die Einheit von Nächsten und Gottesliebe, w: Schriften zur Theologie. T. 6, Einsiedeln 1965, s. 278-295.

Ratzinger J., Elementi di teologia fondamentale, Saggi sulla fede e sul ministero, Brescia 1986,

Reynier Ch., La bénédiction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption, "Nouvelle revue théologique" 118:1996, s. 182-199,

Schnackenburg R., Il Vangelo di Giovanni, t. 1, Brescia 1973,

Schürmann H., Abendmahlsbericht Lk 22,27-28 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, w: Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, s. 127-151,

Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety i deklaracje, Poznań 2002, s. 193-208,

Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbiterorum ordinis”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety i deklaracje, Poznań 2002, s. 478-508,

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety i deklaracje, Poznań 2002, s. 526-606,

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety i deklaracje, Poznań 2002, s.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety i deklaracje, Poznań 2002, s. 48-78,

Tremblay R., La figura del buon samaritano, porta d'entrata nell'enciclica di Benedetto XVI "Deus caritas est", "Studia moralia" 44:2006, s. 393-409.

Tremblay R., L' "innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale,

Roma 2001,

Tremblay R., "Ma io vi dico..." L'agire eccellente, specifico della morale cristiana, Bologna 2005,

Tremblay R., „Prendete il mio giogo”. Filiazione e morale, "Lateranum" 72:2002, s. 305-318,

Tremblay R., Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale, Roma 1997,

Tremblay R., Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini, Bologna 2003,

Warnach V., Liebe, w: Bibeltheologisches Wörterbuch, wyd. J. B. Bauer, t. 2, Graz – Wien – Köln 1967, s. 940-962.

Winniger P., I ministeri dei diaconi nella Chiesa d'oggi, w: La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium", wyd. G. Baraúna, Firenze 1965,

Witczyk H., Dylus A., Sprawiedliwość, w: Słownik Teologiczny, t. 2, red. A. Zuberbier i inni, Katowice 1989, s. 260-266.

MEDYTACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W UJĘCIU ŚW. IGNACEGO LOYOLI

Treść: Wstęp; 1. Medytacja chrześcijańska; 2. Warunki odprawienia medytacji ignacjańskiej- Zasadnicze wymogi medytacji ignacjańskiej; 3. Wprowadzenie do medytacji ignacjańskiej; 4. Metody medytacji ignacjańskiej; Podsumowania.

Wstęp

Pan Bóg objawia się człowiekowi poprzez swoje Słowo¹. Człowiek sięga do słowa Bożego poszukując samego Boga, a wraz z Nim chcąc otrzymać pomoc, odpowiedzi na nurtujące go pytania, szukając pocieszenia, zrozumienia czy też sensu życia. Pomocą w tej kwestii jest praktyka modlitwy słowem Bożym, która jest mocno wpisana w tradycję Kościoła. Katechizm Kościoła Katolickiego zaznacza, iż „rozmyślanie polega przede wszystkim na poszukiwaniu. Duch szuka zrozumienia pytań „dlaczego” i „jak” życia chrześcijańskiego, aby przyłgnąć do tego, o co Bóg prosi, i udzielić na to odpowiedzi” (KKK 2705). Aby to osiągnąć szczególnie przydatnym będzie wykorzystanie wypracowanych metod modlitwy i medytacji chrześcijańskiej. Spośród wielu metod medytacji chrześcijańskiej wartą uwagi staje się metoda św. Ignacego Loyoli (†1556).

Główny problem artykułu wyrażam w formie następującego pytania: jaki wpływ na duchowy rozwój człowieka ma metoda medytacji św. Ignacego Loyoli. Udzielając odpowiedzi podejmuję następujące problemy: (1)

Ks. mgr Radosław Mielczarek – Prezbiter Diecezji Świdnickiej. Świecenia kapłańskie otrzymał w 2019 roku. Pracuje w parafii pw. św. Aniołów Stróżów w Wałbrzychu. W 2018 roku obronił pracę magisterską „Medytacja św. Ignacego Loyoli drogą wzrostu duchowego człowieka” Obecnie jest doktorantem specjalistycznych studiów teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu przy Katedrze Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekwentnego, której kierownikiem jest bp prof. dr hab. Jacek KICIŃSKI CMF.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1700,[dalej: KKK].

czym jest medytacja chrześcijańska i ignacjańska (2) czym się one charakteryzują? (3) co warunkuje – według św. Ignacego owocne odprawienie medytacji? (4) czym charakteryzuje się metoda medytacji i kontemplacji według św. Ignacego Loyoli? Metoda badawcza polegała na analizie tekstów źródłowych św. Ignacego Loyoli w świetle komentarzy i opracowań dostępnych w tym temacie. Wyjaśniałem pojęcie medytacji chrześcijańskiej i porównywałem jej cechy z medytacją ignacjańską. Zdefiniowałem dwie metody medytacji. Wyodrębniłem genezę, strukturę i cechy praktyki metody medytacji ignacjańskiej.

Niniejszy temat podejmuję, ponieważ jedynym polskim opracowaniem, które w całości jest poświęcone zagadnieniu medytacji ignacjańskiej to pozycja Józefa Augustyna: „Medytacja Ignacjańska. Geneza i praktyka”². Pozycja ta, choć poświęcona jest zagadnieniu medytacji, to jednak nie stanowi jego kompendium.

1. Medytacja chrześcijańska

Medytacja (łac. *Meditari*) oznacza „cierpliwie rozważać; w skupieniu o czymś myśleć; w spokoju otwierać się wewnątrz na jakąś tajemnicę; wytrwale się ćwiczyć; z upodobaniem ciągle do czegoś powracać i w ten sposób to coś rozwijać”³.

Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia rozmyślanie wśród trzech tradycyjnych form życia modlitwy (modlitwa ustna, rozmyślanie, kontemplacja). Cechuje się ono skupieniem serca, które prowadzi do zachowywania słowa i stawania w obecności Bożej (por. KKK 2699). Rozumiane jest jako dążenie do czegoś poprzez zadawanie pytań „dlaczego” i „jak” w odniesieniu do życia chrześcijańskiego, aby odszukać wolę Bożą (por. KKK 2705). Pochylenie się nad konkretnym tekstem powoduje weryfikację treści tekstu z odniesieniem do swojego życia. Medytacja to przejście od myślenia do rzeczywistości (por. KKK 2706) metody tej modlitwy prowadzą do ćwiczenia wyobraźni, myśli, uczuć i pragnień, co prowadzi do pójścia za Chrystusem (por. KKK 2708).

² J. Augustyn, *Medytacja Ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2012.

³ S. Zarzycki, *Medytacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, LublinKraków 2002, s. 501.

1.1. Istota medytacji chrześcijańskiej

Medytacja wymaga od człowieka wysiłku, którego owocem jest przebywanie z Bogiem. Istota medytacji jest łącznikiem między ludzką codziennością a życiem wiary. Stanisław Urbański opisuje to w następujący sposób: „medytacja rozumiana jako refleksja na temat prawd wiary oznacza w praktyce rozpatrywanie ich w kontekście objawienia słowa Bożego zawartych w Piśmie Świętym w odniesieniu do konkretnej sytuacji, w jakiej znajduje się modlący”. Medytacja „jest więc prostą modlitwą wewnętrzną, myślną refleksją nad prawdami wiary, przenikaniem w głąb wewnętrznego ich znaczenia i przyswojenia sobie przez odniesienie ich do siebie samego”⁴.

1.2. Podmiot medytacji chrześcijańskiej

Podmiotem medytacji jest cały człowiek rozumiany integralnie (duch, dusza, ciało)⁵. Człowiek będący podmiotem w medytacji otwiera się na łaskę Boga działającą w jego życiu. Przez tę łaskę człowiek osiąga owoce medytacji. W rozmyślaniu zaangażowany jest cały człowiek.⁶

1.3. Przedmiot medytacji chrześcijańskiej

Przedmiot medytacji rozumie się jako jej treść. W medytacji chrześcijańskiej wyróżniamy przedmiot istotowy i tematyczny. Przedmiotem istotowym jest Chrystus, natomiast tematycznym jest bogactwo wiary chrześcijańskiej. Treści te są ukazane poprzez symbole, znaki, obrazy, postaci i sceny biblijne związane z wyznawaną wiarą, celem ich wykorzystania będzie ostateczne odniesienie do Chrystusa⁷.

1.4. Owoce medytacji chrześcijańskiej

Poprzez medytację podmiot wychodzi z życia zewnętrznego, by wejść w własne życie wewnętrzne poprzez zwolnienie tępa pracy, życia. Rozmy-

⁴ S. Urbański, *Pedagogia medytacji*, „Homo Orans”, Lublin 2001, t. 1, s. 53-57.

⁵ W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992, s. 45-48.

⁶ S. Zarzycki, *Medytacja*, art. cyt., s. 508.

⁷ M. Chmielewski, *Istotne elementy chrześcijańskiej medytacji*, „Homo Orans”, Lublin 2001, t. 1, s. 73-74.

ślanie prowadzi do poznania sensu życia, do wiedzy o świecie transcendentnym do poznania Boga. Medytacja kieruje więc człowieka do jedności własnego „ja”, swojej tożsamości. Dzięki tej praktyce człowiek wyzbywa się powierzchowności i koncentracji na sobie, a zdobywa miłość i jedność wewnętrznego „ja”, umożliwiła ona zatem odkrycie własnego powołania⁸.

Medytacja chrześcijańska, której cechy zostały wymienione jest ramą dla metody, którą obierze podmiot medytujący. Systematyczne ćwiczenie się w medytacji formuje życie modlitewne chrześcijanina. Pomocna w tym jest metoda medytacji. W Kościele powstały zróżnicowane metody rozmyślenia. Wartość metod rozmyślenia była doceniana przez tych, którzy formowali życie duchowe innych. Stąd Ignacy Loyola opracowuje swoją metodę medytacji zwaną medytacją ignacjańską. Ignacy jako pierwszy opracowuje pełną metodę medytacji⁹.

2. Warunki odprawienia medytacji ignacjańskiej- Zasadnicze wymogi medytacji ignacjańskiej

2.1. Odnalezienie właściwego miejsca modlitwy

Skuteczność metody, jest zależna od wielu czynników, które zawarte są w Ćwiczeniach duchowych¹⁰. Św. Ignacy założył, że podczas medytacji człowiek, może osiągnąć większe dobro „o ile bardziej oddali się od przyjaciół i znajomych i od wszelkich trosk ziemskich” (ĆD 20). Oddalenie jest niezbędne. Pozostawienie wszelkich trosk, o których pisze Ignacy Loyola, ma na celu wejście w ciszę, która owocuje duchowym pokojem¹¹.

2.2. Wyciszenie podczas medytacji

Wyciszenie podczas medytacji powoduje dystans od niektórych bodźców zewnętrznych, między innymi od hałasu, rozmowy czy od różnych codziennych czynności. Czesław Kozłowski zwraca uwagę na działanie bodźców zewnętrznych. Człowiek jest ciągle poddawany różnym bodźcom, które zmuszają mózg do pracy. Żeby czynności, które podejmuje człowiek,

były możliwe do realizacji, potrzebuje on pobudzenia. Optymalne działanie bodźców pozwala człowiekowi utrzymać prawidłową sprawność w czasie działania. Jeśli organizm otrzymuje zbyt mało bodźców, momentalnie próbuje je znaleźć lub gdy jest ich za dużo, stara się je ograniczyć. „Bodźce mają swoje źródło w naszej aktywności zewnętrznej i wewnętrznej”. Człowiek w sytuacji braku pobudzenia poszukuje nowych bodźców i w tym momencie źródłem stymulacji może stać się aktywność (duchowa), która za źródło przyjmie wyobraźnię, myśli, to, co dotyczy intelektu i życia psychicznego. Ignacy Loyola poleca, aby pozostawić wszystko, co mogłoby przeszkadzać oraz zaprzętać serce i myśli. Ignacy zachęca do wolności od tego, co zewnętrzne, od bodźców zewnętrznych¹².

2.3. Miejsce i czas medytacji ignacjańskiej

Czas modlitwy powinien być poprzedzony starannym przygotowaniem. Czas przeznaczony na medytację powinien być indywidualnie dopasowany do planu dnia i tygodnia danej osoby. Pomocą z pewnością jest konkretne zapanowanie pory dnia, która będzie przeznaczona na medytację. Warto również, by miejsce modlitwy było pomocne w uzyskaniu wewnętrznej ciszy i w osiągnięciu koncentracji na przedmiocie medytacji¹³. Święty Ignacy zaznacza, że „miejsce, gdzie odprawia ćwiczenia [rekoletant], niech będzie takie, by go jak najmniej widziano i by [nie miał okazji] z nikim rozmawiać”¹⁴.

2.4. Postawa ciała podczas medytacji ignacjańskiej

Człowiek został stworzony jako integralna całość, którą stanowi jedność duszy i ciała. Podczas medytacji duch i ciało mają znaczącą rolę¹⁵. Postawa w czasie medytacji wyraża szacunek do Boga, stąd też jej waga jest tak ważna¹⁶.

Ciało obok duszy zajmuje uprzywilejowane miejsce w medytacji, ponieważ pomaga w procesie fizycznego wyciszenia i oddalenia aktywności fizycznej na korzyść aktywności wewnętrznej. M. Laird opisuje to w ten

⁸ W. Słomka, *Medytuję...*, dz. cyt., s. 50-51.

⁹ Otto od Aniołów, *Zagadnienia życia wewnętrznego. Wprowadzenie w życie modlitwy*, Kraków 1960, s. 59-63.

¹⁰ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe. Duchowość Ignacjańska*, Kraków 1996, [dalej ĆD].

¹¹ J. Augustyn, *Medytacja Ignacjańska...*, dz. cyt., s. 27-28.

¹² C., Kozłowski, *Psychologia rekolekcyjnego milczenia.*, w: *Co zabrać ze sobą? Po fundamencie Ćwiczeń Duchownych*, red. J. Augustyn, Kraków 2008, s. 134-141.

¹³ *Modlitwa Ignacjańska* w: I. Loyola, *Pisma Wybrane*, t. 2, Kraków 1968, s. 532-533.

¹⁴ I. Loyola, *Dyrektorium I*, w: Tenże, *Pisma Wybrane*, t. 2, Kraków 1968, s. 216.

¹⁵ J. B. Lotz, *Wprowadzenie w medytację*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983, s. 95.

¹⁶ K. Osuch, *Modlitwa w szkole św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2014, s. 11.

sposób: „Fizyczne wyciszenie kieruje nas ku przeżywaniu życia wewnątrz naszych ciał”. Spokój ciała i postawa, którą obiera osoba kontemplująca, pomaga w wewnętrznym przeżywaniu medytacji¹⁷.

Ignacy proponuje, aby podczas medytacji szukać właściwej dla siebie postawy ciała. zachęca, aby „rozpocząć kontemplację albo klęcząc, albo leżąc krzyżem, albo leżąc na wznak, albo siedząc, albo stojąc” (por. ĆD 76). Ponadto należy zwracać uwagę na wewnętrzne poruszenia podczas obranych postaw. Jeśli będąc w jednej postawie, osoba coś odnalazła lub odkryła podczas modlitwy, nie powinna danej postawy zmieniać (por. ĆD 76).

3. Wprowadzenie do medytacji ignacjańskiej

3.1. Struktura medytacji ignacjańskiej

Św. Ignacego Loyolę dużą uwagę poświęca solidnemu przygotowaniu medytacji. Józef Kozłowski przedstawia przygotowanie medytacji w trzech częściach. Pierwszą jest przygotowanie dalsze, które polega na dokładnej lekturze tekstu, który będzie poddany medytacji. Człowiek w tym przygotowaniu kompletuje treści do dalszego namysłu i modlitwy (ĆD 73). Kolejną częścią jest przygotowanie bliższe dotyczące czasu tuż przed rozpoczęciem medytacji (ĆD 75) gdzie człowiek powinien się wyciszyć i udać się na miejsce odosobnienia, aby jeszcze raz przypomnieć sobie, czym będzie się teraz zajmował, co będzie przedmiotem medytacji i jakie słowa zwróciły jego uwagę podczas wcześniejszego czytania fragmentu tekstu (por. ĆD 75). Ostatnią częścią jest przygotowanie bezpośrednie, które polega na uważnej lekturze tekstu z Biblii w celu poznania tekstu oraz na swoistym smakowaniu czytanego tekstu. Smakowanie tekstu polega na kilkukrotnym zatrzymywaniu się nad kolejnymi zdaniami lub poszczególnymi wyrazami w celu poszukiwania tego, co dane Słowo zechce objawić medytującemu.¹⁸

3.2. Modlitwa przygotowawcza

Przed rozpoczęciem medytacji Ignacy poleca modlitwę przygotowaw-

¹⁷ M. Laird, *W krainie ciszy. przewodnik po chrześcijańskiej praktyce kontemplacji*, tłum. T. Mucha, Kraków 2014, s.63-64.

¹⁸ J. Kozłowski, *Zrodzeni w Chrystusie. Podręcznik do Ćwiczeń duchowych I tygodnia*, Łódź 2000, s. 21-23.

czą, która następuje przed każdym ćwiczeniem, gdzie „należy Boga, naszego Pana, prosić o łaskę, żeby wszystkie moje zamiary, czyny i prace skierowane były wyłącznie ku służbie i chwale Jego Boskiego Majestatu” (ĆD 46). Modlitwa zawarta w Ćwiczeniach duchowych jest prośbą o uczciwość i wierność, która broni przed egoizmem, miłością do samego siebie¹⁹.

3.3. Dwa wprowadzenia do medytacji ignacjańskiej

Po modlitwie następują dwa wprowadzenia, które pomagają rozpocząć właściwą medytację. Pierwsze wprowadzenie jest związane z wyobrażeniem miejsca złączonego z obrazem medytacji. Ignacy zachęcał, aby odprawiającemu ćwiczenie w tym momencie pomogła wyobraźnia, która ułatwi rozmowę z Bogiem²⁰. Ignacy w Ćwiczeniach duchowych zawiera wiele obrazów do medytacji min.: wyobrażenie Synagogi, miasteczka, osady, w których odbywało się głoszenie Ewangelii przez Jezusa Chrystusa (ĆD 91). Ignacy chce, aby osoba odprawiająca wyobrażała sobie: drogę z Nazaretu do Betlejem (ĆD 112), siebie stojącego przed Bogiem (ĆD 151). Z przedstawionych obrazów wyraźnie widać, że Ignacy bardzo mocno akcentował rolę wyobraźni w medytacji.

Wprowadzenie drugie polega na prośbie o dobry owoc medytacji. Św. Ignacy proponuje, aby przy prowadzeniu drugim „prosić Boga, naszego Pana, o to, czego chcę i czego pragnę” (ĆD 48). Wiedział o tym, że pragnienia duchowe mogą być dla człowieka kierunkowskazem na drodze wiary. Dlatego przy tym wprowadzeniu zachęcał do odpowiedzi na pytania o pragnienia duszy. Ignacy określa się cel, jaki przyświeca odprawianiu konkretnych ćwiczeń duchowych, do którego chce dojść medytujący²¹. Prośba o owoc rozmyślenia musi być związana z przedmiotem medytacji. „Jeżeli przedmiotem kontemplacji jest zmartwychwstanie (prosić) – o radość z Chrystusem radosnym; jeżeli jej przedmiotem jest męka o ból, łzy i cierpienie z Chrystusem umęczonym” (por. ĆD 48). Ćwiczeniach duchowych można odnaleźć wiele takich próśb min.: prosi o „wielką i głęboką boleść i łzy za moje grzechy” (ĆD 55), „wewnętrzne odczucie kary, jaką cierpią potępieni, żeby jeżeli z powodu moich upadków zapomnę o miłości Pana wieków, przynajmniej obawa przed karą powstrzymała mnie od po-

¹⁹ *Wprowadzenie do Ćwiczeń*. Tydzień I, w: I. Loyola, *Pisma Wybrane*, t. 2, Kraków 1968, s. 23.

²⁰ J. Kozłowski, *Zrodzeni...*, dz. cyt., s. 23.

²¹ J. Kozłowski, *Zrodzeni...*, dz. cyt., s.38-39.

padnięcia w grzech” (ĆD 65). Prośby te są bardzo konkretne i pokazują, jak bardzo Ignacy Loyola zwraca uwagę na to, by były odpowiednio dopasowane do treści.

4. Metody medytacji ignacjańskiej

4.1. Metoda medytacji na etapie wewnętrznego oczyszczenia

Modlitwa słowem Bożym, którą opracował autor Ćwiczeń duchowych jest oparta na dwóch zasadniczych metodach modlitwy myślniej. Jedną z nich jest medytacja, która jest refleksyjnym sposobem modlitwy, drugą jest kontemplacja, która opiera się na wykorzystaniu wyobraźni. Dwa sposoby modlitwy różnią się między sobą wykorzystaniem władz poznawczych²².

Człowiek podczas modlitwy myślniej konfrontuje własne życie w świetle słowa Bożego. Prawdziwe słuchanie słowa Bożego podczas medytacji nie polega na nadmiernym myśleniu i racjonalizowaniu treści rozważanej, lecz na pasywnej otwartości i oczekiwaniu na to, co sam Bóg chce przekazać człowiekowi. Koncentracja na słowie Bożym pozwala człowiekowi odczuwać natchnienia, które pojawiają się podczas medytacji. Jeśli człowiek podczas medytacji otworzy się na słowo Boże, będzie ono prowadziło go do wewnętrznego etapu oczyszczenia²³.

W czasie trwania modlitwy myślniej można doświadczyć różnych poruszeń wewnętrznych. Treści, które są rozważane, mogą zarówno wywoływać uczucia dobre, jak i te, które będą budziły opór w osobie medytującej. Józef Augustyn uwrażliwia na badanie poruszeń, nazywając je natchnieniami i uczuciami. Uczucia pozytywne budzące pokój wewnętrzny takie jak: euforia, radość, zaufanie oraz te negatywne, które wywołują opór podczas modlitwy słowem Bożym. Słowo Boże pozwala wejść człowiekowi w siebie, w jego odczucia i natchnienia, które pokazują mu to, kim naprawdę jest. Słowo, które jest medytowane, odkrywa przed nim jego zranione miejsca, nieuporządkowane uczucia i emocje. Jest prawdą, która bardzo wiele mówi o nim samym. Osoba, która rozpoczyna praktykę modlitwy medytacyjnej, ujawnia poprzez słowo Boże zakryty przed nią samą wewnętrzny niepokój,

²² T. M. Gallagher, *Medytacja i kontemplacja. Św. Ignacy uczy, jak modłać się Pismem Świętym pokochać Jezusa*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2015, s. 8-9.

²³ J. Augustyn, *Medytacja Ignacjańska...*, dz. cyt., s. 42.

„brak uporządkowania, winy i pożądania, strach i opór, wielorakie formy przywiązania i zniewolenia. Człowiek przeżywa wówczas swoje Ja, które kryje się zwykle na co dzień za maską człowieka poczciwego”²⁴.

W metodzie medytacji na etapie oczyszczenia, którą opracował św. Ignacy Loyola sprawą wielkiej wagi jest poznanie siebie w świetle słowa Bożego. W Liście do Hebrajczyków autor w sposób bardzo wyraźny ukazał rolę słów, które kieruje do nas Pan. „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stanów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Jeśli człowiek podczas medytacji otworzy się na słowo Boże, będzie ono prowadziło go do wewnętrznego etapu oczyszczenia²⁵.

Ignacy Loyola nakreślił ogólną zasadę medytacji, nazywając ją metodą trzech władz duszy: pamięci, rozumu i woli (por. ĆD 45). Metoda medytacji ignacjańskiej według M. Ivensa posiada trójstopniowy cykl: pierwszą kwestią jest uświadomienie sobie prawdy o sobie samym, którą już się posiada (władza pamięci), następnie rozpoczyna się proces rozumowego poznawania i przyjmowania treści (władza rozumu), zastosowanie trzeciej władzy duszy polega na odpowiedzi uczuć i serca człowieka (władza woli). Taki proces medytowania wyklucza niebezpieczeństwo racjonalizowania treści medytowanej prawdy²⁶.

W zasadniczej treści medytacji Ignacy podaje bardzo proste, bez bogatej narracji punkty do rozmyślenia. Obowiązkiem osoby, która praktykuje modlitwę, jest indywidualne przepracowanie materiału i przyjęcie go. Medytacja nigdy nie może prowadzić do teoretycznych wniosków i owoców, naturą medytacji jest jej konkretność i praktyczny wymiar²⁷.

Pierwszy etap rozwoju duchowego w medytacji ignacjańskiej polega na uporządkowaniu, czyli na oczyszczeniu wnętrza człowieka, jego uczuć, emocji, intencji. Loyola podkreśla, że jest on etapem „przygotowania i usposobienia duszy po to, żeby się pozbyć nieuporządkowanych przywiązań, a gdy się już ich pozbędziemy, żeby szukać woli Bożej i odnajdywać ją w ułożeniu własnego życia tak, by zbawić duszę” (ĆD 1).

Uczucia nieuporządkowane, należy rozumieć w kluczu pozytywnych i negatywnych pragnień i upodobań. Uczucia nieuporządkowane wpływa-

²⁴ Tamże, s.43.

²⁵ Tamże, s.44.

²⁶ M. Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach Duchowych*, tłum. G. Piłkowska, Kraków 2013, s. 89-90.

²⁷ I. Loyola, *Dyrektorium I*, w: Tenże, *Pisma Wybrane*, t. 2, Kraków 1968, s. 24.

ją na podejmowane decyzje, myśli oraz zachowania. Ignacy Loyola w Ćwiczeniach duchowych używa hiszpańskiego słowa *ordenar*²⁸ (porządek, doprowadzać do porządku) wiele razy, aby podkreślić wagę tego procesu. Medytacja jest ćwiczeniem duchowym, które „prowadzi do przewyciężenia samego siebie i do uporządkowania swego życia” (ĈD 21).

W fundamencie Ćwiczeń duchowych Ignacy sklasyfikował to, co jest, a co nie jest uporządkowane. „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją. Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony” (ĈD 26). Ignacemu zależało, aby intencja uporządkowania była czysta, niewymieszana z innymi intencjami. Gdy środki stają się celem, a cel – środkiem, brak jest wtedy uporządkowania. Nieuporządkowaniem nazwać można więc wszystko to, co nie jest zgodne z celem, jaki zakłada autor Ćwiczeń. Jeżeli człowiek będzie ukierunkowany na Boga, jego życie będzie również uporządkowane (por. ĈD 26).

Medytacja na etapie wewnętrznego oczyszczenia przyjmuje formę rozmowy. „Rozmowa odbywa się właściwie, jeżeli (medytujący) mówi, jak przyjaciel mówi do przyjaciela lub jak sługa do pana, raz prosząc o jakąś łaskę, to znów się obwiniając z powodu uczynionego zła, a czasem przedstawiając swoje sprawy i prosząc o radę” (ĈD 54). Sposób rozmowy podczas medytacji świadczy o specyficznym charakterze modlitwy medytacyjnej. Metoda medytacji wskazuje na dążenie człowieka do relacji z Panem Bogiem. Rozmowa sama w sobie zakłada słuchanie i mówienie, a więc ta modlitwa jest dialogiem Bogiem²⁹.

4.2. Kontemplacja ewangeliczna na etapie wewnętrznego oświecenia i zjednoczenia

Terminy medytacja (ĈD 45) i kontemplacja mogą być różnie pojmowane. M. Ivens opisuje ich różnice. „Kontemplacja jest modlitwą charakteryzującą się afektywnością (działaniem), receptywnością i prostotą”. Dalej zaznacza, iż medytacja jest modlitwą osób początkujących i dotyczy tego, w co wierzy człowiek, natomiast kontemplacja jako przedmiot modlitwy

²⁸ A. Marca, B. Jardel, *Mały słownik Hiszpański-Polski. Polsko-Hiszpański*, Warszawa 1985, s. 225.

²⁹ M. Ivens, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 100.

wykorzystuje zawsze osoby³⁰. T. M. Gallanger zaznacza, iż kontemplacja jest „aktywnym udziałem w wydarzeniu ewangelicznym za pomocą wyobraźni”³¹.

W kontemplacji ewangelicznej zaangażowane są władze wyobrażenia. Ignacy Loyola w zasadniczej części modlitwy nakazuje, aby widzieć wzrokiem wyobraźni osoby i rozważać to, co robią i w jakich okolicznościach się znajdują (por. ĈD 122), słuchać uszami wyobraźni, co mówią lub co mogłyby mówić w danej sytuacji (por. ĈD 123), węchem i smakiem wyobraźni czuć i smakować (por. ĈD 124) oraz aby dotykiem wyobraźni dotykać, jakby obejmować i całować miejsca, po których te osoby chodzą lub gdzie siadają (ĈD 125). Autor Ćwiczeń duchowych, zachęcając do korzystania ze zmysłów, przy każdym z nich podkreśla, aby wyciągnąć z tego doświadczenia jakiś pożytek dla siebie, odkryć to, czego Bóg chce dokonać w człowieku³².

Sceny biblijne dzięki kontemplacji ożywają w wyobraźni i w sercu człowieka. Treść, którą można odnaleźć w Piśmie Świętym, kieruje pracą wyobraźni człowieka. Fundamentem modlitwy kontemplacyjnej jest prawda teologiczna, która, wykorzystując wyobraźnię, jest głębiej rozważana. Dzięki wyobrażeniowej kontemplacji człowiek ma ciągle dostęp do obecnej łaski, która pozwala na nowo przeżywać wydarzenia z przeszłości np. narodzenie Jezusa. Człowiek, oddając się kontemplacji przez to, co widzi i słyszy, przygotowuje serce do przyjęcia tych prawd teologicznych dzisiaj³³.

Kontemplacja ewangeliczna powoduje to, że człowiek poprzez wyobraźnię uczestniczy w jakimś konkretnym wydarzeniu, które jest zapisane na kartach Pisma Świętego w sposób osobisty. Aby to osiągnąć potrzebna jest wewnętrzna wolność i wyobraźnia. Natomiast pozostałe zmysły takie jak węch i smak mają w Ćwiczeniach szersze znaczenie. Ich zadaniem jest doprowadzenie rekolektanta do dostrzegania postaw i odczuć innych ludzi znajdujących się w biblijnym tekście. Odczuwanie pomaga bezpośrednio dostrzec obecność osób w kontemplowanym fragmencie Biblii³⁴.

Święty Ignacy w sposób bezpośredni mówi o wyobrażeniowym uczestnictwie w scenie ewangelicznej w Ćwiczeniach duchowych, jednocześnie zaprasza do udziału w niej. Proces kontemplacji zawiera takie czyn-

³⁰ M. Ivens, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 89.

³¹ T. M. Gallagher, *Medytacja...*, dz. cyt., s. 10.

³² Tamże, nr 122-125.

³³ Tamże, s. 43-44.

³⁴ M. Ivens, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 160.

ności jak: widzenie osób biorących udział w wydarzeniu, słuchanie tego, co i o czym mówią, jak i widzenie tego co robią³⁵.

Kontemplacja ewangeliczna dla świętego Ignacego jest rozważaniem „tajemnic życia Chrystusa, Pana naszego” (ĆD 261). Widzenie uczestników sceny ewangelicznej, słuchanie słów, które wypowiadają uczestnicy sceny oraz obserwacja poczynań tychże osób prowadzi do szczytu i głębi kontemplacji wyobraźniowej, który jest spotkaniem ludzkiego serca z Bogiem³⁶.

Podczas rekolekcji ignacjańskich mocno akcentuje się fakt, iż kontemplacje ewangeliczne nie są przywoływaniem martwych, pozbawionych życia sytuacji z przeszłości, lecz, tak jak stwierdza K. Osuch, formą kontaktu z Chrystusem, który jest ciągle obecny i działa. Jezus sprawia, że Ewangelia nie jest tylko historycznym zapisem, lecz opisem wiecznie żyjącego Boga, udzielającego się wielu ludziom. Pan udziela się, ilekroć człowiek sięga po Pismo Święte, zwłaszcza czyniąc kontemplację. Odnajdując w biblijnych scenach Jezusa, szukając Go w wydarzeniach oraz przyjmując Jego słowa, które są poddane rozważaniu, otrzymujemy zapewnienie, iż On samym Sobą wypełnia „kontemplowane przez nas Jego słowa, czyny i całe Jego życie”³⁷.

Podsumowanie

Poznanie metod, zasad i reguł medytacji na etapie wewnętrznego oczyszczenia i kontemplacji ewangelicznej na etapie wewnętrznego oświecenia i zjednoczenia pozwala ujrzeć drogę wzrostu duchowego człowieka zawartą w „Ćwiczeniach duchowych”. Rozumienie metody medytacji i kontemplacji ignacjańskiej daje człowiekowi możliwość ujrzenia wizji człowieka uformowanego przez rekolekcje, które opracował św. Ignacego.

Streszczenie

Chrześcijanin mający w sercu pragnienie żywej relacji z Bogiem w obliczu sytuacji współczesnego świata, w którym często panuje zubożenie duchowe i moralne, powszechna laicyzacja, selektywność wiary oraz pomylenie sfery sacrum i profanum może czuć się zagubiony w otaczającej go rze-

³⁵ T. M. Gallagher, *Medytacja...*, dz. cyt., s. 40-41.

³⁶ T. M. Gallagher, *Medytacja...*, dz. cyt., s. 44-48.

³⁷ Por. Osuch K., *Dar...*, dz. cyt., s. 28.

czywistości. Sytuację takiego człowieka można porównać do ewangelicznej zagubionej owcy, która oczekuje wybawienia przez swojego pasterza (por. Łk 15, 1-7). Istotą chrześcijaństwa jest być odnalezionym. Zagubienie natomiast jawi się jako szansa na radość z bycia odnalezionym, ale, aby być odnalezionym i uratowanym należy nauczyć się wsłuchiwać w głos Boga, który nieustannie szuka każdego człowieka.

Wsłuchiwanie się w głos Boga uczy od XVI w. św. Ignacy Loyola, który napisał książeczkę *Ćwiczeń duchowych* zawierając w niej metodę medytacji, którą praktykuje się do dziś od ponad pięciu wieków na całym świecie. W niniejszym artykule „Medytacja chrześcijańska w ujęciu św. Ignacego Loyoli” autor dowodzi wiarygodności i skuteczności metody św. Ignacego. Autor artykułu podejmuje problem rozróżnienia i charakterystyki medytacji chrześcijańskiej i ignacjańskiej. Szuka odpowiedzi na pytanie: co warunkuje – według św. Ignacego owocne odprawienie medytacji? W Artykule została opisana metoda medytacji i kontemplacji według św. Ignacego Loyoli. Autor zapewnia, że słuchanie słowa Bożego metodą ignacjańską pozwala człowiekowi doświadczyć bycia odnalezionym przez Boga.

Słowa kluczowe: *Medytacja Chrześcijańska, medytacja ignacjańska, kontemplacja ewangeliczna, Ćwiczenia duchowe, Św. Ignacy Loyola, istota medytacji, przedmiot medytacji, podmiot medytacji, owoce medytacji, rozwój duchowy, modlitwa.*

Christian meditation according to St. Ignatius of Loyola

Summary

The modern world is often times deprived of the moral and spiritual aspects, filled with omnipresent secularization, selectivity of faith as well as confusion between the realms of sacrum and profanum. A Christian who desires to achieve a lively relationship with God may at times feel lost in the reality surrounding him. Such struggle can be compared to the evangelical lost sheep, that is awaiting to be saved by its shepherd (Luke 15, 1-7). The essence of christianity is to be found. Getting lost, however, becomes a chance to be found and saved; for that it is necessary to learn the ways of listening to the voice of our Good Shepherd – God. He everlastingly searches for every human.

Starting from the 16th century, St. Ignatius of Loyola teaches us how to

listen to His voice. For that reason, he wrote „Exercitiaspiritualita”, which describes methods of the meditation that has been used around the world for over five decades now. In the article „The christian meditation by st. Ignatius of Loyola” the author searches for the authenticity and the effectiveness of the st. Ignatius’ method. He tries to analyze the differences and characteristics of the two types of christian meditation and seeks an answer to the question: what – according to the st. Ignatius of Loyola – is the key factor of a fruitful meditation? In the article, we describe the methods of st. Ignatius’ contemplations and meditations. The author assures us that listening to the voice of God using his method allows us to experience being found by Him.

Keywords: *Christian Meditation, Ignatian Meditation, Evangelical Contemplation, Exercitiaspiritual, St. Ignatius Loyola, the essence of meditation, the object of meditation, the subject of meditation, the fruits of meditation, spiritual development, prayer.*

Bibliografia

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
 Loyola I., *Ćwiczenia duchowe. Duchowość Ignacjańska*, Kraków 1996.
 Loyola I., *Dyrektorium I*, w: *Tenże, Pisma Wybrane*, t. 2, Kraków 1968, s. 216-222.
 Loyola I., *Pisma Wybrane. Komentarze II*, red. M. Bednarz, Kraków 1968.
 Augustyn J., *Medytacja Ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2012.
 Gallagher T. M., *Medytacja i kontemplacja. Św. Ignacy uczy, jak modlić się Pismem Świętym pokochać Jezusa*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2015.
 Ivens M., *Przewodnik po Ćwiczeniach Duchowych*, tłum. G. Piłkowska, Kraków 2013.
 Kozłowski J., *Zrodzeni w Chrystusie. podręcznik do ćwiczeń duchownych I tygodnia*, Łódź 2000.
 Osuch K., *Modlitwa w szkole św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2014.
 Chmielewski M., *Istotne elementy chrześcijańskiej medytacji*, „Homo Orans” 2001, t. 2, s. 6981.
 Kozłowski C., *Psychologia rekolekcyjnego milczenia*, w: *Co zabrać ze sobą? Po fundamencie Ćwiczeń Duchownych*, red. J. Augustyn, Kraków 2008, s. 133-143.
 Laird M., *W krainie ciszy. Przewodnik po chrześcijańskiej praktyce kon-*

templacji, tłum. T. Mucha, Kraków 2014.

Lotz J., *Wprowadzenie w medytację*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983.

Marca A., Jardel B., *Mały słownik Hiszpańsko-Polski. Polsko-Hiszpański*, Warszawa 1985.

Osuch K., *Dar kontemplacji ewangelicznej*, w: *Wybór Jezusa. O drugim tygodniu Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, red. K. Osuch, Czecho-wice-Dziedzice 1990

Otto od Aniołów, *Zagadnienia życia wewnętrznego. Wprowadzenie w życie modlitwy*, Kraków 1960.

Słomka W., *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992.

Urbański S., *Pedagogika medytacji*, „Homo Orans” 2001, t. 2, s. 52-68.

Zarzycki S., *Medytacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, LublinKraków 2002, s. 501-515.

Wykaz skrótów:

KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego

ĆD – Ćwiczenia duchowe

JOANNA PAKUZA

„WSZYSTKIE MOJE STWORZENIA OBDARZYŁEM DAREM NAJWIĘKSZYM Z MOŻLIWYCH...”. TAJEMNICA EUCHARYSTII W ŻYCIU I PISMACH BŁ. MARII CELESTE CROSTAROSY (1696–1755)

Treść: Wprowadzenie; 1. Marii Celeste Crostarosa życie w bliskości Jezusa Eucharystycznego; 2. Eucharystia w pismach Marii Celeste Crostarosa; 3. Adoracja; 4. *Plan Przedwiecznego Ojca* i „żywa pamiątka”; 5. Mistyczka na dzisiaj.

Wprowadzenie

„Losy Kościoła zależą od uczestnictwa wiernych w Eucharystii”¹ – powiedział abp Wiktor Skworec, przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, prezentując założenia programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na lata 2019–2022. To zdecydowane stwierdzenie oparte zostało na głównym hasle programu, które przypomina, że „Eucharystia daje życie”. Jest ona zatem, w myśl słów Metropolity katowickiego, swoistym „być albo nie być” nie tylko poszczególnych wiernych, ale i całej wspólnoty Kościoła.

Trudno określić, na ile właśnie tak – poważnie i pryncypialnie – traktują Eucharystię chrześcijanie XXI wieku, także ci w Polsce. Gdyby opierać się na statystykach, dotyczących udziału wiernych chociażby tylko w niedzielnych mszach, można czuć pewne zaniepokojenie. Podobnie, gdyby spojrzeć na aspekty związane z kultem Eucharystii poza mszą – np. biorąc

Joanna Pakuza - doktor nauk teologicznych, absolwentka Wydziału Teologicznego UŚ, członkini Polskiego Towarzystwa Teologicznego, autorka książki *Życie religijne wygnańców polskich w Związku Sowieckim w latach 1939–1945* na podstawie wspomnień (2018), licznych artykułów naukowych oraz bloga: teologiczna.blog.deon.pl. Redaktor merytoryczny, wykładowca.

¹ <https://www.niedziela.pl/artykul/45968/Losy-Kosciola-zaleza-od-uczestnictwa> [dostęp: 9.06.2020].

pod uwagę ilość wiernych uczestniczących w adoracjach Najświętszego Sakramentu. Oczywiście, statystyki nie wyczerpują istoty problemu i byłoby błędem ocenianie tej kwestii tylko na podstawie danych zaczerpniętych z *Rocznika Statystycznego Kościoła katolickiego w Polsce*, a jednak fakt, że np. w roku 2018 w niedzielnych mszach uczestniczyło zwykle 38,2 proc. zobowiązanych katolików, może budzić już nie tyle niepokój, ile smutek, że tylko niespełna połowa „zobowiązanych” czuje „potrzebę bycia obecnym” na niedzielnej Eucharystii². Można zastanawiać się nad przyczynami takiego stanu rzeczy i wymieniać dotyczące ich hipotezy: obniżony „eucharystyczny apetyt”, brak poczucia sensu uczestnictwa, a może po prostu brak głębokiej wiary w realną obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie...? Pytanie pozostaje oczywiście otwarte, jednak bez względu na odpowiedź palącym problemem i ważnym wyzwaniem wydaje się dziś rozbudzanie w chrześcijanach na nowo miłości do Eucharystii czy – mówiąc precyzyjniej – do Jezusa, który pozostaje w niej realnie obecny i który pragnie spotykać się z człowiekiem w tym – parafrazując słowa jednej z pieśni – tak wielkim sakramencie.

W tej „eucharystycznej odnowie” warto szukać stale nowych inspiracji, patrząc na przykłady tych, którzy rozpaleni byli miłością do Eucharystii. Jedną z nich jest bł. Maria Celeste Crostarosa, osiemnastowieczna włoska mistyczka – nazwana przez o. Jean-Marie Segalena CSsR „mistyczką Eucharystii” – założycielka Zakonu Najświętszego Odkupiciela, której duchowość, najważniejsze momenty życia a także stronicy pism, są przepojone doświadczeniem eucharystycznej obecności Boga żywego.

1. Marii Celeste Crostarosa życie w bliskości Jezusa Eucharystycznego

Julia Marcella Santa Crostarosa (późniejsza Maria Celeste) urodziła się 31 października 1696 roku w Neapolu jako dziesiąte dziecko w rodzinie Józefa Crostarosa, doktora prawa cywilnego i kościelnego, oraz Baptysty Caldari, która bardzo starała się dbać w ich domu o atmosferę wiary i rozwijać w dzieciach wrażliwość na sprawę Boże. Ta wrażliwość była w małej

² Wskaźnik *communicantes* (dotyczący liczby osób przystępujących do Komunii świętej) wydaje się jeszcze mniej optymistyczny – w 2018 r. przystępowało do Komunii 17,3 proc. wiernych obecnych na mszach św. [za: <https://wpolityce.pl/kosciol/480915-ilu-polakow-uczestniczy-we-mszy-sw-sprawdz-statystyki-iskk> (dostęp: 11.06.2020)].

Julii od najmłodszych lat nieprzeciętna. Pisząc pod koniec życia swoją duchową autobiografię, wspominała, że Jezus od wczesnego dzieciństwa pociągał ją ku sobie i stawał się jej Mistrzem i Przewodnikiem³. Znaczącym jest fakt, że momentów szczególnej bliskości z Chrystusem doświadczała w chwilach jednoczenia się z Nim w Komunii świętej. W swoich wspomnieniach opisała jedną z takich chwil, z okresu, gdy miała około sześciu bądź siedmiu lat:

„W jedną z niedziel przystąpiłam do Komunii świętej. Po otrzymaniu «świętej cząstki», objawił mi się Pan nasz z otwartym bokiem i przyjmując mnie do swojego Boskiego Serca, powiedział: «Wejź do tej rany, a Ja obmyję cię i oczyszczę ze wszystkich twoich grzechów». [...] Wtedy to pierwszy raz otrzymałam wewnętrzną wizję. Wróciłam do domu pełna dobrych pragnień, zdecydowana oddać się cała Bogu i na serio rozpocząć święte życie. Niosłam w sobie gorące pragnienie, pobudzone przez tajemniczą obecność, której doświadczałam w sercu. Nie znałam wcześniej tak odczuwalnego towarzystwa naszego Pana Jezusa Chrystusa. Nie mogłam więc powstrzymać się od łez. Pan oświecił mój rozum, a ja czułam ogromne zobowiązanie wobec Niego. [...] Im bardziej doświadczałam skutków Jego obecności w moim sercu, tym bardziej pragnęłam wyniszczyć się z miłości do Niego. Co mogłam jednak uczynić, aby odpowiedzieć na Jego miłość? Tylko jedna myśl pozostała w moim sercu: sprawiać Bogu przyjemność”⁴.

Jednym z pierwszych wspomnień Błogosławionej związanych z Eucharystią było zatem głębokie przekonanie, że jest ona w człowieku żywą, „tajemniczą obecnością” i „odczuwalnym towarzystwem” Chrystusa. Co więcej – była to obecność, która rozbudzała w jej sercu wielkie pragnienie odpowiedzi na Jego miłość, naśladowania Go i sprawiania Mu przyjemności. Jezus nie pozostawiał tego pragnienia bez odpowiedzi także w latach dorastania, m.in. przemawiając wielokrotnie do jej serca, zwłaszcza w chwilach, gdy przyjmowała Go w Świętej Hostii. Jej wrażliwość na obecność Pana w Najświętszym Sakramencie w miarę upływu lat wzrastała i wyrażała się w subtelnych momentach. Na przykład, gdy miała lat siedemnaście, widząc przez okno księdza, spieszącego do chorego z Hostią, wychyliła się, aby adorować obecnego w niej Jezusa. W pewnym momencie zamiast kapłana, zobaczyła samego Chrystusa. Był, jak relacjonowała Julia, tak piękny, że Jego widok dotknął głęboko jej serca „miłością i słody-

³ Por. M.C. Crostarosa, *Autobiografia*, Bielsko-Biała 1997, s. 41.

⁴ Tamże.

czą”. Od tamtego momentu, jak twierdziła, Pan pozostał w jej wnętrzu, jako „nieodłączny towarzysz, a serce jakby unicestwiało się w Bogu”⁵.

W wieku dziewiętnastu lat otrzymała od kierownika duchowego pozwolenie na codzienne przyjmowanie Komunii świętej⁶. Dzięki częstym spotkaniom z Eucharystycznym Panem nie tylko poznała dogłębnie swoją słabość i kruchość, wielkie miłosierdzie Pana i darmowość Jego miłości, ale także była przez Niego w tej miłości utwierdzana, a także ugruntowywana w przekonaniu, że chce On być „jej wszystkim”. Pan pouczał ją również w tych chwilach szczególnej jedności o prawdach wiary i oświecał z niezwykłą delikatnością jej serce⁷.

Konsekwentny wzrost pragnienia roznieconego w latach dzieciństwa i wczesnej młodości, zaprowadził młodą Julię do wspólnoty karmelitanek w Marigliano⁸. Już w okresie nowicjatu doświadczała ogromnych postę-

⁵ Tamże, s. 47.

⁶ Znaczenie tego lakonicznego stwierdzenia można docenić, uświadamiając sobie, że w XVIII wieku całe życie sakramentalne wyglądało zupełnie inaczej niż współcześnie. Na przyjęcie Komunii świętej potrzebne było pozwolenie kierownika duchowego. On również określał częstotliwość przyjmowania Komunii świętej. Zagadnienie ww. częstotliwości jest swoją drogą bardzo interesujące, dość przytoczyć etapy, jakie przechodził Kościół właśnie w tym względzie, bowiem „W pierwszych wiekach Kościoła wierni przystępowali do Komunii świętej [...] szczególnie zaś w każdą niedzielę. [...] Kiedy Kościół wyszedł z katakumb i chrześcijanie uzyskali wolność religijną, osłabła nieco gorliwość eucharystyczna. [...] Można powiedzieć, że poczynając od połowy IV wieku słabnie częstotliwość przyjmowania Komunii świętej przez wiernych tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jednocześnie od tego okresu, aż po Sobór Laterański IV rozwijają się w Kościele dwa nurty w poglądach na częstotliwość przyjmowania Komunii świętej przez wiernych. Z jednej strony Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni, którzy nie tylko głosili prawdy wiary i bronili czystości nauki Kościoła, ale też spełniali rolę kanonistów interpretujących prawo Boże i kościelne, zachęcali wiernych do częstej Komunii świętej, nawet codziennej. Z drugiej strony napotykały kanony synodów partykularnych, liczące się z możliwościami i praktyką wszystkich wiernych, a nie tylko wybranych i bardziej pobożnych, nakazujące pewne minimum w przyjmowaniu Eucharystii, a mianowicie raz lub kilka razy w roku. Oba te nurty w ciągu wieków przeplatają się wzajemnie i uzupełniają, wychodząc naprzeciw praktykom tych wiernych, którzy usprawiedliwiali swe lenistwo w przyjmowaniu Komunii świętej twierdzeniem, iż po dłuższej przerwie można godniej i lepiej być przygotowanym do przyjęcia Ciała Pańskiego. Wraz zatem ze wzrostem liczby wiernych z jednej i malejącej pobożności z drugiej strony, Kościół nałożył prawnie lub zwyczajowo obowiązek przyjmowania Komunii świętej kilka razy w roku. [...] Czyniono wysiłki przywrócenia częstszej Komunii świętej, zwłaszcza we wszystkie niedziele roku, a szczególnie niedziele Wielkiego Postu” (całość zob. w: J. Gręźlikowski, *Komunia wielkanocna w polskim ustawodawstwie synodalnym XIII-XVIII wieku*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 2014, nr 57/3, s. 130 i n.).

⁷ Por. M.C. Crostarosa, *Autobiografia*, s. 49.

⁸ Jak stwierdza o. D. Capone CSsR: „Skutkiem przemiany, która nastąpiła w Julii, było

powód w życiu wewnętrznym, towarzystwo Jezusa stało się wówczas – jak to opisuje – „inne, bardziej duchowe. Było to światło intelektu, jasność Boża sprawiająca”, że widziała niewypowiedziane Boże piękno. W tym okresie nadal to właśnie momenty zjednoczenia z Chrystusem w Komunii świętej były chwilami wyjątkowej, duchowej bliskości z Nim⁹. Pisała:

[Bliskość] ogarniała mnie w czasie Komunii świętej, a woń jej pozostawała ze mną do następnego dnia, do Komunii świętej. Czasami nawet, z powodu sytości, jakiej doświadczałam, nie mogłam przyjmować żadnego pokarmu. Zdawało mi się, że w ten sposób wypełnia się Jego obietnica: „Zostanę z wami aż do skończenia świata”. Jakże wielkim błogosławieństwem dla duszy wierzącej jest Twoje towarzystwo! Czego miałaby się ona lękać, mając tyle szczęścia na tym świecie! Gdybyśmy mieli żywą wiarę w naszych potrzebach duchowych i doczesnych, to nawet w trudach tego marnego życia nie upadalibyśmy na duchu. Ja sama doświadczyłam, że jest ona mocną tarczą przeciw nieprzyjaciołom [...] a dla duszy pełnej ufności jest posiadaniem wszelkiego dobra. On [...] jest jedynym istnieniem i życiem moim¹⁰.

Czas spędzony w Karmelu był ważnym i owocnym etapem jej duchowego rozwoju, jednak pobyt tam okazał się krótki – w 1723 roku konwentorium karmelitanek zostało z niezależnych od sióstr przyczyn zlikwidowane. Maria Celeste wraz z pozostałymi mniszkami próbowała znaleźć dla siebie inne miejsce, w którym mogłyby kontynuować drogę powołania zakonnego. Losy młodej Neapolitanki potoczyły się w ten sposób, że w 1724 roku została przyjęta do klasztoru wizytek w Scala. Był to w jej życiu etap szczególny, ponieważ to właśnie w Scala 25 kwietnia 1725 roku, jeszcze jako nowicjuszka, przeżyła objawienie, w którym Jezus wzywał ją do założenia w Kościele nowego Instytutu zakonnego. Co interesujące – stało się

pragnienie zjednoczenia z Chrystusem i poświęcenia Mu życia w stanie zakonnym. Jej powołanie zrodziło się więc nie jako wybór ascetyczny, ale miało swoje źródło w mistycznym doświadczeniu Chrystusa” (*Historia pewnej duszy. Życie i dzieło s. Marii Celeste Crostarosa Założycielki Zakonu Sióstr Redemptorystek*, Kraków 2005, s. 27).

⁹ Według *Reguł* Komunii świętej przyjmowano po sekście: „Po niej rozkoszować się będą owocami mojej obecności przez całą godzinę. W tym czasie będzie celebrowana święta Ofiara Eucharystii na pamiątkę mojej męki i śmierci”. Siostry konwerski i inne zajmujące się posługami mogły przyjmować Komunię świętą po modlitwie prymy, a później powinny uczestniczyć we wspólnej Mszy świętej konwentualnej. Por. O. Gregorio, A. Sampers, *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore*, Roma 1969, s. 24–25.

¹⁰ M.C. Crostarosa, *Autobiografia*, s. 65–66.

to tuż po przyjęciu Hostii Świętej:

Po Komunii świętej w mojej duszy znowu dokonała się przemiana mojego bytu w Byt naszego Pana Jezusa Chrystusa, lecz tym razem inaczej niż poprzednio, kiedy tylko na chwilę dusza doświadczała tej przemiany. Teraz przez krótki moment zobaczyłam naszego Pana Jezusa Chrystusa, który złączył swoje najświętsze ręce, stopy i bok z moimi. Nie dokonało się to w ludzkim ciełe, lecz w boskim blasku i pięknie, których nie wyrazi żaden język. Duszę moją dotknęła duchowa czystość i słodycz, jakiej nigdy dotąd nie zakosztowałam. Zakosztowałam wszelkich drogocennych dóbr życia naszego Pana Jezusa Chrystusa, a On odcisnął je jak pieczęć na moim sercu. Wtedy usłyszałam głos Pana mówiący, że znak ten wycisnął nie tylko na moim sercu, ale także na wielu duszach, które przeze mnie miały otrzymać życie w Nim. Wtedy też zrozumiałam, że Pan przeze mnie zamierza dać światu nowy Instytut. Wszystko to wpisane zostało w moje serce i w moją duszę. Pozostawałam cała jakby wchłonięta przez Boga. [...] Dwa dni później, kiedy przystępowałam do Komunii świętej, pełna lęków i wątpliwości dotyczących tego, co zaistniało i pokornie prosiłam Pana o pomoc, na Jego widok natychmiast rozproszyły się wszelkie ciemności. W Najświętszej Hostii pokazał mi się Pan w habicie o kolorze ciemnoczerwonym, który miały włożyć siostry tego zakonu oraz w pelerynie nałożonej na habit. Widzenie to było bardzo krótkie. Patrzyłam na Pana oczami duszy, a nie ciała. Mówił, że spodobało Mu się, abym żyła w Jego życiu, a jako znak, że jest to Jego dzieło, da mi wielkie pragnienie znoszenia obelg i udręk z miłości do Niego. [...] Dlatego powinnam swoje życie przemienić w Jego życie, abym w ten sposób zrodziła Go w świecie, w Jego umiłowanych duszach. Powinnam być prawdziwym świadkiem dzieł zbawczych, których On dokonał z miłości do ludzi. Pozwolił mi także zobaczyć, że wszystko to zapisał swoją drogocenną Krwią w moim sercu, a także polecił, abym w Jego Imię napisała Reguły. Miałam je pisać przez godzinę po Komunii świętej, bo wtedy były one wyryte w moim sercu i w pamięci. W jednej chwili objaśnił mi znaczenie stroju i tego, co zawarte jest w Regułach oraz ducha tych Reguł¹¹.

To „eucharystyczne powołanie do istnienia” nowego zakonu jest – jak się zdaje – w historii Kościoła swoistym ewenementem, szczególnie, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że *Reguły* nowego Instytutu Maria Celeste spisywała w imię Jezusa (spisywała, a nie sama tworzyła – *sic!*) przez wiele

dni, zawsze przez godzinę po Komunii świętej. Reguły te, jak wspomina Mistyczka, Jezus zapisał w jej sercu swoją drogocenną Krwią. On sam tam je zdeponował, wyrył i wycisnął niczym trwałą pieczęć.

Nie wchodząc w szczegóły, należy w tym momencie jedynie dopowiedzieć, że nowe zakonne dzieło zaistniało oficjalnie 13 maja 1731 roku, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, zaś w święto Przemienienia Pańskiego 1731 roku siostry oddziały się w nowe habity, które – zgodnie z wolą Jezusa, miały mieć kolor czerwony, symbolizując nawet w tym zewnętrznym przejawie odwieczną miłość Ojca, którą umiłował On każdego, bez wyjątku, człowieka. Niedługo po powstaniu Instytutu rozpoczął się dla Marii Celeste czas wielu upokorzeń, które zresztą Jezus dużo wcześniej jej zapowiedział. Crostarosa poprzez trudności, cierpienie i opuszczenie przez ludzi, miała jeszcze bardziej oczyścić swoje serce i zjednoczyć się w ten sposób z życiem Jezusa. Koniec końców ludzkie intrygi doprowadziły do tego, musiała opuścić klasztor w Scala. Matka jednak nie poddawała się i wytrwale szukała woli Bożej, starając się ją wiernie realizować. W międzyczasie powierzono jej zreformowanie klasztoru dominikanek w Paretì. Rok 1738 przyniósł powstanie drugiego klasztoru redemptorystek – w Foggia. Tam stworzyła swoje najważniejsze pisma, tam też dała się poznać jako święta przełożona. Zmarła 14 września, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Jej proces beatyfikacyjny rozpoczął się na początku XX wieku. W roku 2015 papież Franciszek podpisał dekret uznający cud za jej wstawiennictwem, a 18 czerwca 2016 roku w Foggia kard. Angelo Amato w imieniu Ojca Świętego dokonał jej beatyfikacji.

2. Eucharystia w pismach Marii Celeste Crostarosa

Na różnych etapach życia Maria Celeste starała się werbalizować poznanie Boga, jakie stawało się jej udziałem na przestrzeni lat. Owocem tego starania są liczne dzieła mistyczne, które wyszły spod jej ręki. W kontekście eucharystycznym szczególne znaczenie mają jej zapiski zawarte w: *Autobiografii*¹², *Rozmowach duszy z Jezusem*¹³, *Stopniach modlitwy*¹⁴, *Ogródku*¹⁵ oraz *Ćwiczeniach duchownych*¹⁶. Nawet kiedy Crostarosa „nie pisze

¹² *Autobiografia* (1750-?), (bez tytułu).

¹³ *Dialogi* (1724-1751), (*Trattenimenti del anima col Sposo Gesu...*).

¹⁴ *Stopnie modlitwy* (1738-po 1751), (*Distinzione di molti gradi di orazione...*).

¹⁵ *Ogródek* (po 1738), (*Giardinetto inderno del divin amore...*).

¹⁶ Współcześnie odnaleziono kompletny autograf *Ogródka*. Na jego podstawie można

¹¹ Tamże, s. 82–83, 85–86.

o Eucharystii wprost, to w jej pismach daje się zauważyć eucharystyczną logikę życia. W jej pismach znajdują się bowiem teksty zrodzone z kontemplacji Jezusa obecnego w swoim Ciele i Krwi; Jezusa, który zstąpił do jej serca. Jej wizja życia jest ukształtowana przez Eucharystię – dar Jezusa¹⁷. Pojawiające się w jej dziełach wątki eucharystyczne zostaną w niniejszym tekście podzielone pod kątem wymiaru indywidualnego i wspólnotowego (eklezyjalnego) tego sakramentu¹⁸.

„Teraz zaś już nie ja żyję...”

Logika Pawłowych słów zawartych w Liście do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (2,20), wydaje się być punktem wyjścia dla próby zrozumienia krostarozjańskiego wymiaru osobistego zjednoczenia¹⁹ i więzi, jaka zostaje zadziergnięta między Bogiem a duszą w momencie przyjęcia Komunii świętej. Jest to – po pierwsze – relacja miłości i przemiana w Chrystusa. Każda Komunia była dla Matki Celeste bardzo intymnym spotkaniem z Jezusem jako jej Oblubieńcem. Spotkanie takie – co należy od razu podkreślić – nie jest jednak zarezerwowane dla wybranych, bowiem każda dusza jest w najgłębszym rozumieniu oblubienicą Boga. Jedynie głupcy – jak tłumaczy to Matce Jezus w *Pierwszej Rozmowie* – uważają Go za stronniczego w miłości, tak jakby we Mnie była miłosna namiętność podobna do ludzkiej, a moja miłość była tylko sympatią tak jak u stworzeń. Ja, córko, chcę ci to teraz wyjaśnić. Powodem takich ludzkich sądów są nadprzyrodzone łaski i dary bezinteresownie przeze Mnie rozdzielane wśród stworzeń; jednym więcej, drugim mniej. Widać to szczególnie w przypadku dusz, które Ja obdarzam moją szczególną łaską już od dzieciństwa, zanim Mnie jeszcze poznają [...]. [Jednak] te dusze, którym nie udzieliłem szczególnych darów, kocham tą samą nieskończo-

stwierdzić, że w jego skład wchodzi również inne dzieła: *Siedem reguł, Ćwiczenia duchowne (b)* oraz *Ćwiczenia miłości, Adwent*.

¹⁷ <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828> [dostęp: 12.06.2020].

¹⁸ Ze względu na wielość tekstów Marii Celeste o Eucharystii, zostaną wybrane najważniejsze i najbardziej charakterystyczne dla duchowości krostarozjańskiej aspekty związane z tym zagadnieniem.

¹⁹ Pisząc o „osobistym zjednoczeniu” czy jego „wymiarze indywidualnym” należy pamiętać, że jest to określenie w pewnym sensie umowne – bowiem osobista relacja z Jezusem nie ma być ostatecznie „zjednoczeniem dla zjednoczenia”, ale powinna prowadzić do troski o braci. „Nie istnieje bowiem prawdziwe zjednoczenie z Jezusem bez przyjęcia bliźniego z miłością” (*Rozmowa druga – Życie w Chrystusie*, [w:] M.C. Crostarosa, *Rozmowy duszy z Jezusem*, Kraków 2014, s. 35). Będzie o tym jeszcze mowa nieco dalej.

ną miłością, którą i tamte ukochałem. Chcesz się przekonać, czy tak jest naprawdę? Wszystkie moje stworzenia obdarzyłem darem największym z możliwych - dałem im siebie samego we Wcieleniu i Eucharystii, bo te dwa dary zawierają wszelkie dobro każdego daru, który jest w moim bycie. Tak samo, bez wyjątku, wchodzę w serca świętokradzkie, jak i do dusz kochających, pragnąc rodzić dobro w każdym sercu i dać się wszystkim, znosząc przy tym tysiące obelg od niewdzięcznych. Zauważ, córko, że jednakowo ukochałem wszystkie dusze, pragnąc dla każdej szczególnego dobra! Nie mogę być innym, bo moja dobroć jest nieskończona. Tylko przez swoją niewiedzę moje stworzenia są „ślepe”, a z braku miłości do Mnie sądzą, że dokonuję stronnich wyborów²⁰.

Zatem każdy człowiek jest zaproszony do bliskości z Chrystusem i każdego obradował On sobą w darze Eucharystii, oddając się człowiekowi w całości, kochając wszystkie dusze tą samą miłością oraz pragnąc każdą z nich przemieniać w Siebie. W każdej Eucharystii Chrystus chce dokonywać właśnie tego – udzielając człowiekowi swojej łaski (=dając samego Siebie), chce przemienić nasze życie w Swoje, czyniąc nas w ten sposób najpiękniejszą wersją siebie samych i nieustannie odnawiając. Mówiąc Marii Celeste w jednej z *Rozmów* o cudzie tej przemiany, porównuje każdą Eucharystię do chrztu, tłumacząc:

Dlatego, kiedy przyjmujesz Mnie w Komunii świętej, przyjmij jednocześnie w moim sercu szatę chrzcielną wraz z moją Krwią i bądź pewna, że zawsze, kiedy trwasz ze Mną w miłosnej jedności, nie staniesz się inna jak tylko piękna i czysta”.

W każdej Eucharystii niejako stwarza On zatem na nowo i przemienia tych, którzy Go w tym sakramencie przyjmują. Tej przemiany nie może człowiek dokonać sam - ani siłą woli, ani nawet mocnym pragnieniem. Jezus jest tym, który ją sprawia. Do człowieka jednak należy, aby w każdej Eucharystii oddawał Mu swoje życie, by On mógł je przemieniać, by wypełniał je swoją miłością.

W tej przemianie nie chodzi jednak o unicestwienie, zatrącenie tożsamości człowieka czy o jakieś nieokreślone „stopień się” z Bogiem. Chodzi raczej o uwielbienie Boga przez przemianę człowieka – przemienienie w człowieczeństwo Chrystusa i w Chrystusie. Wtedy – jak interpretuje to

²⁰ M.C. Crostarosa, *Rozmowy duszy...*, s. 28 i n.

o. D. Capone – „jeśli zostajemy tak przekształceni, że nasze ofiarowanie się Ojcu stanowi Jego uwielbienie: *Homo vivens gloria Dei*”²¹.

Ta myśl prowadzi konsekwentnie jeszcze ku jednemu wnioskowi związanemu z „indywidualnym” aspektem Eucharystii – mianowicie, że stanowi ona nieustanną próbę zdobycia serca człowieka przez Boga. Jezus i Ojciec tłumaczą bowiem Matce:

Córko, pamiętaj o tym, co powiedziało ci Słowo Boże – Bóg – Człowiek, że pozostanie z nami aż do końca świata, bo stał się pokarmem człowieka, co więcej – życiem człowieka w Najświętszym Sakramencie Eucharystii. To przedziwny cud wszechmocy i miłosierdzia, w którym człowiek żyje życiem Boga – przemienia się i utożsamia ze swoim Bogiem tak, że gdy mówi się Bóg, można by powiedzieć człowiek, i gdy mówi się człowiek, można by powiedzieć Bóg. Moje miłosierdzie nie może być większe, bo nie mogę już ofiarować większego daru – moja wszechmoc nie może już dokonać większego dzieła, bo dała własnego Syna²².

Sakrament Eucharystii od wieków jest świadectwem miłości Boga, który nic nie zachował dla siebie, ale obdarował człowieka bez miary²³, choć

²¹ D. Capone, *Historia pewnej duszy...*, s. 186.

²² M.C. Crostarosa, *Ćwiczenia duchowe na każdy rok dla duszy podążającej drogą doskonałości chrześcijańskiej*, tłum. M. Pierzchała, Bielsko-Biała [brw], s. 40.

²³ O tym darze Boga, którego jedyną miarą jest brak miary, pisze w swoich dziełach Crostarosa wielokrotnie. Dość zacytować zapisek z Ogródka pod datą 2 czerwca: „Najstodszy mój Umilowany, wejdzmy teraz w bezkres Twoich boskich skarbów. Kto potrafiłby wyrazić słowami dobra, jakie otrzymujemy w pokarmie życia, którym z niezwykłą hojnością obdarzasz nasze dusze? Nie zachowałeś dla siebie niczego, czym nie chciałbyś się podzielić z tym, kogo miłujesz, aż po obdarowanie człowieka Ciałem i Krwią jako pokarmem, by się nim karmił, by wzrastał w odwiecznych dobrach i w łasce. Któż mógłby pomyśleć o tym, albo pragnąć takiego napoju? Z upodobaniem kochająca dusza opowiada o łaskach, darach i skutkach, jakie rodzi w sercu ten drogocenny pokarm życia. Pragnie przedstawić chociażby małą część tego, co tutaj otrzymuje się w bezmiarze”; bądź pod datą 4 czerwca: „Najstodszy mój Umilowany, nie zadowolilo Cię obdarowanie oblubienicy swoimi łaskami i zasługami, zechciałeś dać jej jako pokarm Siebie samego [...]. Pośród wspaniałych cudów, jakich Pan dokonał, pozostawienie Siebie jako pokarmu w Najświętszym Sakramencie, przewyższa wszystkie cuda boskiej miłości do nas, małych stworzeń. Tutaj miłujący nas Bóg postępuje jak prawdziwa matka” [tłumaczenie wg materiałów udostępnionych autorce przez siostry redemptorystki z Bielska-Białej].

człowiek w żaden sposób sobie na to nie zasłużył... Potwierdzają to słowa Pisma Świętego, które znajdujemy m.in. w Ewangelii wg św. Jana („Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” – 3, 16) czy w Listach św. Pawła (np. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” – Rz 5, 8) oraz w wielu innych fragmentach. Potwierdza to tradycja Kościoła. Potwierdza to ludzkie doświadczenie – doświadczenie bycia nieustannie obdarowywanym przez Jezusa stale czekającego na człowieka zarówno w tabernakulach, jak i na ołtarzach kościołów całego świata. Tam, poprzez swoją eucharystyczną obecność pragnie być dla dusz: źródłem poznania prawd odwiecznych; rzeką miłości, której pełnia zależy od pojemności naczynia oraz możliwością owocowania we wszelkiej cnocie – szczególnie zaś miłości, bo sakrament ten jest miłością²⁴.

„Tak jak ja was umiłowalem...”

Jeśli – jak wybrzmiało to przed momentem - sakrament Eucharystii jest miłością, a miłość – jak napisze Maria Celeste w *Stopniach modlitwy*: „[...] patrzy, miłość widzi, miłość słyszy, miłość kocha...”²⁵, to od razu od jej wymiaru „indywidualnego” powinno się płynnie przejść ku wspólnotowemu. Jeśli bowiem autentycznie staramy się przeżywać osobistą relację z Jezusem na płaszczyźnie Eucharystii, to „wewnętrzna postawa naszego serca powinna coraz bardziej współbrzmieć z postawą Jezusa. Nasze myślenie i nasza wola mogą więc stać się echem Jego Boskiej woli; dzięki temu przewyżczamy każdą formę egoizmu [...] W sercu Jezusa każdy człowiek staje się naszym bliźnim. Nie istnieje bowiem prawdziwe zjednoczenie z Jezusem bez przyjęcia bliźniego z miłością”²⁶. Właśnie dlatego w oblubieńczych dialogach z Marią Celeste Jezus niemal stale ukierunkowywał jej uwagę na dobro braci. W *Rozmowie drugiej* pouczał ją tuż po przyjęciu Komunii świętej:

Tego ranka zapraszam cię w sposób szczególny do mojego serca, gdzie z miłością na ciebie czekałem. Chcę, abyś w nim poślubiła wszystkie dusze, które są w moim Kościele, a także te, które nie są jeszcze w jego łonie. Tego

²⁴ Por. M.C. Crostarosa, *Ćwiczenia duchowe...*, s. 41.

²⁵ M.C. Crostarosa, *Stopnie modlitwy*, Kraków 2020, s. 105.

²⁶ *Rozmowa druga...*, [w:] M.C. Crostarosa, *Rozmowy duszy...*, s. 35.

właśnie pragnę, abyś kochała je taką samą miłością, jaką Ja je kocham, z całego serca. I tak jak Ja myślałem więcej o nich niż o sobie, kiedy byłem na świecie, tak i ty nie myśl więcej o sobie, ale o zbawieniu tych dusz, które Ja tak bardzo kocham. Dlatego kładę na tobie moją prawicę i przybliżam cię do mojego serca. Gdy Ja obejmuję ciebie, ty w moim sercu obejmij wszystkie moje stworzenia. Poprzez pocałunek jedności ze Mną ty obdarzaj je pocałunkiem miłości w moim sercu. Przyjmując w swoim sercu moje serce, kochając je zawsze jak swoje własne, obejmij w nim mocno węzłem miłości wszystkie moje dusze.

Miłość Jezusa – czysta, pozbawiona jakiegokolwiek egoizmu, zwracania uwagi na siebie, a stale ukierunkowana na tych, których powierzył Mu Ojciec, jest wobec duszy-oblubienicy bardzo wymagająca. Jezus domaga się bowiem od tych, którzy jednoczą się z Nim, przyjmując Go w Hostii Świętej, aby miłowali wszystkie Jego stworzenia, aby miłowali braci jako „swoich”, aby kochali wszystkich, którzy są w Kościele, a nawet, aby miłość ich była uprzedzająca i obejmowała również tych, którzy jeszcze do niego nie należą. W ten sposób stopniowo, krok po kroku, może On dokonać w człowieku eucharystycznej, ofiarnej przemiany. Dokonała się ona w Matce „na ostatnim – trzecim etapie życia – już w Foggia, gdzie po latach cierpień założyła klasztor według Reguł danych jej przez Jezusa i gdzie napisała ostatnią część *Rozmów duszy z Jezusem – Rozmowę dziewiątą*. W taki sposób przekazuje nam doświadczenie swojej eucharystycznej przemiany”²⁷:

Rano w Komunii świętej przemieniłeś mnie w siebie, bo weszłam w Człowieczeństwo Twojego Boskiego Słowa i ofiarowałam się Ojcu za wszystkich ludzi. Nigdy wcześniej tego nie doświadczałam. Mszę świętą rozpoczęłam wtedy od Ofiarowania i oddałam się mojemu Ojcu za wszystkie grzechy świata; poświęciłam moją wolę Jego Boskiej woli w doskonałej ofierze, jak w Ogrodzie Oliwnym i przeszłam całą Mękę aż do śmierci na krzyżu – aż do dopełnienia ofiary [...]. Pewnego ranka w Ofierze Mszy świętej Ty, Miłości moja, wezwałeś duszę moją do siebie, jak zwykle trwając w intymnej jedności ze mną podczas Komunii świętej. Wtedy poleciłeś mi, abym oddała się twemu Boskiemu Ojcu, będąc w jedności z doskonałą ofiarą krzyża; abym [...] ofiarowała się Bogu Ojcu, tak jak Boskie Słowo Człowiek-Bóg ofiarował się za wszystkie grzechy świata, wynagradzając boskiej sprawiedliwości w zjednoczeniu z Tobą. We mnie dokonywałeś

całkowitego zadośćuczynienia i za mnie spłacałeś wszystkie moje winy, ale również przyoblekłeś mnie w Twoją sprawiedliwość i niewinność: ozdobiłeś mnie bowiem twoimi boskimi cnotami. Jakież dziękczynienie mogę Ci złożyć, Jedyny i Umiłowany mojego serca! Pouczyłeś mnie też, że każda dusza, która w ofierze Mszy świętej w pokorze miłości zechce złączyć swojego ducha z twoim umiłowanym Boskim Synem i odda Ci swoje władze w jedności z doskonałą ofiarą Boskiego Słowa, ofiarowując się wraz z Tym, który jest Życiem wszystkich ludzi żyjących w Bogu, nie tylko zostanie oczyszczona ze wszystkich własnych grzechów, ale składając z siebie ofiarę wraz z Bożym Barankiem, zadośćuczyni również za grzechy bliźniego i za dusze czyścicowe. Kiedy Jezus ofiarowuje siebie Bogu, również dusza, jeśli umiera dla wszystkich swoich władz i poruszeń zmysłowych, zostaje ofiarowana, aby żyło w niej tylko Słowo Boże, które ofiarowało się i umarło za człowieka²⁸.

Redemptorystka, s. Agnieszka Kot, w tym doświadczeniu przemiany, którą przeżyła Maria Celeste, podkreśla kilka elementów: Crostarosa stała się gotowa do ofiarowania się Ojcu za wszystkich ludzi; jej pragnienie staje się tożsame z pragnieniem Jezusa: zbawienie wszystkich ludzi; jej serce doświadcza tego Boskiego horyzontu, w którym nie ma lepszych i gorszych – ona pragnie zbawienia wszystkich; doświadcza życia wiecznego – życia „zmarłychwstałego” „aby żyło w niej tylko Słowo Boże”; doświadcza bezgranicznej wolności w tym ofiarowaniu się i radości. Może tylko dziękować i zdumiewać się; przeżywa duchowość eucharystyczną *par excellence*²⁹. Do takiego życia – na najwyższym eucharystycznym poziomie – Maria Celeste zachęca wszystkich, którzy chcą zmierzać jej śladami.

3. Adoracja

Gdy Julia Crostarosa miała około piętnastu lat, przeżyła doświadczenie, które wyrzyło się w jej sercu na całe życie i ukierunkowało jej duchowość, o której wiele wieków później o. prof. D. Capone napisze, że była „duchowością słoneczną”. Symbol słońca, które – na urokliwym Wybrzeżu Amalfitańskim, gdzie dorastała – rzadko przysłaniały chmury, stał się dla Jezusa punktem wyjścia do duchowej zachęty, jaką wówczas skierował do swojej umiłowanej:

²⁸ M.C. Crostarosa, *Rozmowy duszy...*, s. 210–212.

²⁹ Por. <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828> [dostęp: 12.06.2020].

²⁷ <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828> [dostęp: 12.06.2020].

Spójrz na słońce, jak oświetla, ogrzewa, daje wzrost roślinności na ziemi. Zobacz jak świeci dla wszystkich. Tylko ci, którzy zaryglowali okna i nie chcą otrzymać jego światła, są go pozbawieni z własnej winy, bo nie chcą wpatrywać się w jego blask. To słońce, które widzisz na świecie, zostało stworzone jako symbol boskiego Słońca, które swoją boskością daje światło wewnętrznemu światu duszy. To światło jest efektem mojej boskiej obecności w duszy przeze Mnie stworzonej. Przez to ziemskie słońce, które zawsze świeci, ty ujrzysz moją boską doskonałość. Zobaczysz, jak ciepło mojego Ducha powoduje w duszy wzrost „roślinności cnót”, a te rodzą kwiaty i owoce życia wiecznego. Mój Duch daje światło, które oświeca rozum i rozpala wolę w mojej boskiej miłości. W moim boskim cieple osuszam złe soki, wytwarzane przez nieuporządkowane namiętności, niszczę niedoskonałość dusz, które mają otwarte oczy, wpatrują się we Mnie i pozwalają, aby wszedł w nie mój blask. Są to ci, którzy mają otwarte okna duszy i nie zaryglowali ich grzechem. Wpatrując się w to ziemskie słońce, będziesz pamiętać o tym, co ci objawiłem i stanie się twoją nieustanną modlitwą.

Mistyka, o której Jezus w takich słowach opowiadał Crostarosie, jest dostępna dla każdego człowieka – każdy bowiem człowiek może się wystawić na działanie światła Boskiego słońca, którym jest Jezus. Najpiękniejszym przejawem tej możliwości zdaje się być adoracja Najświętszego Sakramentu. Adoracja, podczas której człowiek wystawia się zarówno na spojrzenie, jak i na oddziaływanie obecności Tego, który jest ukryty w Białym Chlebie. I tak, jak człowiek pozwalając, by oświecały go promienie ziemskiego słońca, nosi na sobie ślady jego promieniowania, i tak, jak rośliny doznają dzięki niemu wzrostu, tak dusza, na którą oddziałuje „Boskie słońce”-Jezus staje się opromieniona Nim i wydaje „owoce roślinności cnót”. Stając przed Nim – jak konkluduje s. Agnieszka Kot – „człowiek nie robi nic innego, jak pozwala, by dokonał w nas swego dzieła. Otwieramy się przed Nim, by Jego «promienie» obdarowały nas swoim pięknem. W ostatnim zdaniu znajdujemy jeszcze słowa o wpatrywaniu. [Duchowość zakonu redemptorystek – przyp. JP] jest duchowością spojrzenia, ponieważ jest duchowością światła, obrazu, piękna. Kiedy Bóg pozwala nam doświadczać Siebie, jesteśmy przez Niego przyciągani. Jest to o tyle prawdziwe, że Crostarosa powie, iż dobro rodzi się w nas z promieniowania Chrystusa. To On sprawia, że dojrzewamy». Maria Celeste bardzo często pisze o spojrzeniu, o wpatrywaniu

się w Jezusa, o «*sguardo fisso*» – spojrzeniu utkwionym, upartym wpatrywaniu w nasze Boskie słońce”³⁰.

Dojrzewanie w takiej obecności kochającego Jezusa rodzi w duszy pewność, pokój, zadowolenie i bezpieczeństwo. Między innymi tak w *Drugim stopniu modlitwy* określa Maria Celeste duchowe owoce wpatrywania się w Umiłowanego, a przede wszystkim spojrzenia, jakim Umiłowany patrzy na nią, dodając, że:

w tej modlitwie jej serce pozbawione jest wszelkich lęków, dzięki pewności, która obfituje w duszy. Wtedy też w jednym miłosnym spojrzeniu skierowanym ku Bogu przedstawia Mu siebie samą, wszystkie potrzeby bliźniego i każde pragnienie, którego spełnienia oczekuje. Trwa ona przed swoim Umiłowanym i tym spojrzeniem miłości przedkłada Mu wszystkie swoje sprawy. Jej duchowy wzrok raduje się nie tylko tym, że może się w Niego wpatrywać, ale przede wszystkim tym, że jej Umiłowany patrzy na nią – substancjalnie (istotowo, to spotkanie bytów), przyjaźnie i miłosiernie.

4. Plan Przedwiecznego Ojca i „żywa pamiętka”

„Con desiderio ho desiderato dare al mondo lo Spirito mio e comunicarlo alle mie creature ragionevoli, per vivere con loro ed in loro sino alla fine del mondo” – te słowa rozpoczynają tzw. *Plan Przedwiecznego Ojca*, który stanowił wstęp do pierwotnych *Reguł* spisanych przez Crostarosę – Plan miłości, pełni i życia. Czytamy w nim:

Gorąco zapragnąłem dać światu mojego Ducha i przekazać Go moim stworzeniom rozumnym, abym żył z nimi i w nich aż do końca świata. Z bezgranicznej miłości dałem im mojego Jednorodzonego Syna i przez Niego przekazałem im mojego boskiego Ducha Pocieszyciela, aby ich przebóstwić w życiu, sprawiedliwości i prawdzie, aby z upodobaniem objąć wszystkich w Słowie-Synu miłości. Aby moje stworzenia pamiętały o odwiecznej miłości, jaką je umiłowałem, spodobało mi się wybrać ten Instytut, aby był dla wszystkich ludzi świata żywą pamiętką, tego, co mój Syn Jednorodzony zechciał uczynić dla ich zbawienia [...]. Jego dzieła są ciągle żywe dla Mnie i mają wartość bezcenną. Dlatego wy, dusze do niego wybrane, będziecie z Nim uwielbione w wieczności, gdy w waszym duchu odcisniecie Jego życie i naśladowując Go prawdziwie staniecie się do Niego

³⁰ <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828> [dostęp: 12.06.2020].

podobne, jako żywe obrazy mojego Umiłowanego Syna. Bo tylko On sam jest waszą Głową i waszym Początkiem. Będziecie nosić Go jako życie waszego serca, jako Cel waszego istnienia, Pasterza waszej owczarni i Mistrza waszego ducha.

Na tym *Planie Ojca* opiera się zatem najgłębszy rdzeń tożsamości i sensu istnienia zakonu redemptorystek – bowiem „wspólnota redemptorystowska zapuszcza korzenie w tym oto wezwaniu: chce być «pamiętką» miłości, która tworzy ten *Plan* i jest jego fundamentem”³¹. Słowo „pamiętka” ma silne konotacje eucharystyczne: „To czyńcie na moją pamiętkę” (Łk 22, 19) – powiedział uczniom Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając „sakrament miłości”. Crostarosa rozumie wspólnotę Instytutu, który Jezus powierzył jej założycielskiej trosce, nie jako zwykłą pamiętkę, wspomnienie czy pozostałość czegoś, co było, ale jako „żywą pamiętkę” (*viva memoria*) tego, co Syn Jednorodzony zechciał uczynić dla zbawienia ludzi oraz uobecniającą miłość Ojca w „tu i teraz” historii Kościoła i świata. Wspólnota jako „świadczenie miłości Chrystusa jest naczelnym orędziem duchowego zamysłu Marii Celeste. Patrząc na kontekst osiemnastowieczny, w którym przyszło jej żyć, wnosi ona idee zupełnie nowe na polu teologicznym. Wspólnocie wyznacza nowe perspektywy w takich terminach, jak: «znak», «obecność», «świadczenie», a w sposób szczególny daje jej nowe zrozumienie pod pojęciem «Eucharystia». Ideałem wspólnoty w tej interpretacji jest wspólnota, która staje się Eucharystią, Pamiętką Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Współczesna teologia życia zakonnego³² powyższą tematykę zalicza do uprzywilejowanych”³³.

Aby jednak wspólnota stała się w duchu eucharystycznym „żywą pamiętką”, aby wiernie realizowała pierwszą regułę zakonu, jaką jest miłość i jedność wzajemna, każdy z jej członków musi być „żywym wizerunkiem (obrazem)” Jezusa – naśladować Go, pozwalać mu się w Niego przemieniać, pozwalać Duchowi Świętemu „odciskać” w sobie Chrystusa. Dzieje się to także dzięki jednoczeniu się z Jezusem w Eucharystii. Jest to zatem powrót do punktu wyjścia – wedle którego intensywność (rozumiana jako głębia osobistego zjednoczenia z Jezusem w Najświętszym Sakramencie) indywidualnego przeżycia Eucharystii, stawanie się „żywym wizerunkiem”, prowadzi do wymiaru wspólnotowego – wzajemnej miłości, jedności, a zatem do stawania się „żywą pamiętką” Odkupiciela w świecie. Nie ma bo-

wiem lepszego i bardziej przekonującego świadectwa o Bożej miłości wobec świata niż jedność tych, którzy w Niego wierzą, niż realizowanie Jego przykazania o tym, byśmy się wzajemnie miłowali (wszak „Po tym wszyscy poznają, że moimi jesteście uczniami, gdy miłość wzajemną ku sobie mieć będziecie” – J 13, 35).

5. Mistyczka na dzisiaj

Chociaż duchowość Marii Celeste jest w pierwszej kolejności realizowana przez jej duchowe córki, żyjące we wspólnotach Zakonu Najświętszego Odkupiciela rozsianych na wszystkich kontynentach, to jednak stanowi ona zaproszenie także dla szerszego grona jej naśladowców. Tak bardzo przecież — jak przekonuje jedna z sióstr redemptorystek — potrzeba dzisiejszemu światu ludzi, „których życie będzie kształtowane w szkole Eucharystii, których życie jest podobne do życia Jezusa. Życ logiką Eucharystii – logiką daru, pielęgnować wdzięczną pamięć, pozwolić Jezusowi promieniować Jego miłością przez nas. W ten sposób nasze życie będzie nabierało znaczenia sakramentalnego, a sakrament Eucharystii będzie wypełniony naszym życiem, naszymi małymi i wielkimi ofiarami, naszym zasłuchaniem w Słowo, naszym posłuszeństwem, a nasze serca będą się coraz bardziej rozszerzać obejmując szczerą i żarliwą modlitwą każdego człowieka na ziemi, którego Jezus odkupił swoją drogocenną Krwią”³⁴.

Neapolitanka o gorącym sercu, od najmłodszych lat zakochana w Jezusie, zachęca poprzez swoje życie i pisma do wejścia w głęboką relację z Chrystusem, który „wychodzi nam na spotkanie w Eucharystii, aby mówić do nas, oczyszczać nas z błędów, udzielać swego Życia, objawiać Miłość, przemieniać nas i posyłać na cały świat, by kontynuować dzieło zbawienia”³⁵. Może ona także uczyć, wspominanego we wstępie do niniejszego tekstu – „głodu eucharystycznego”, pragnienia spotkania się z Jezusem w Eucharystii i wiary w Jego obecność w tym sakramencie. Przypominając w jednym ze *Stopni modlitwy*, że poznawanie Bożych tajemnic – a taką z pewnością jest Eucharystia – w całej ich prawdzie jest drogą modlitwy, która w rzeczywistości polega na zgłębianiu wiary, zwraca uwagę na bolesną prawdę o tym, jak niewielu chrześcijan ma wiarę, która przenika aurę owej tajemnicy i przebija się do

³¹ Z. Klafka, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia*, s. 19.

³² Por. np. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita Consecrata* nr 22, 25.

³³ Z. Klafka, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia*, s. 19.

³⁴ <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828> [dostęp: 12.06.2020].

³⁵ J.-M. Segalen, *Rekolekcje z Marią Celeste Crostarosa osiemnastowieczną mistyczką Eucharystii* [Zeszyty krostarozjańskie 3], Bielsko-Biała 2010, s. 13.

jej istoty. Z bolesnym westchnieniem dodaje zresztą, że gdyby wszyscy mieli mocną wiarę, wszyscy byliby świętymi³⁶. Można dodać – gdyby wszyscy mieli żywą wiarę, kościoły byłyby wypełnione właśnie nimi, pragnącymi być blisko Tego, który do końca ich umiłował. Ale nie należy zapominać, że taka wiara nie rodzi się „od tak”, ale jest drogą, jaką każdy człowiek przemierza. Można jednak modlić się, prosząc Jezusa, aby jak najwięcej dusz odkryło piękno daru, jakim jest Eucharystia. Można też, stając się Jego „żywym wizerunkiem” oraz wspólnotową „żywą pamiątką”, pociągać innych subtelnie świadectwem życia zanurzonego w Eucharystii – w tym „przedziwnym cudzie wszechmocy i miłosierdzia...”

Streszczenie

Wśród różnych wątków teologicznych, które pojawiają się w dziełach mistycznych bł. Marii Celeste Crostarosa, zagadnienie Eucharystii zajmuje miejsce wyjątkowe. Podejście do tego sakramentu jest bardzo nowatorskie, co zwraca uwagę, szczególnie wówczas, kiedy uwzględni się fakt, że jej dzieła powstawały w wieku XVIII, gdy większość chrześcijan przyjmowała Komunię świętą jedynie kilka razy w roku. Intuicje Crostarosy związane z duchowością eucharystyczną wyprzedzają swoją epokę (np. koncepcja „żywego wizerunku” i „żywej pamiątki”). Wynika to zapewne nie tylko z objawień, których doświadczała, ale także z faktu, że od najwcześniejszych lat przejawiała głęboką wiarę w realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, a wiele kluczowych wydarzeń z jej życia wiązało się z chwilami spotkań z Jezusem w Komunii świętej. Między innymi dlatego przez jednego ze współczesnych teologów także z tych względów została nazwana „mistyczką Eucharystii”.

Słowa kluczowe: *Maria Celeste Crostarosa, Zakon Najświętszego Odkupiciela (siostry redemptorystki), Eucharystia, żywa pamiątka (viva memoria), Najświętszy Sakrament.*

**„I gave all my creatures the greatest possible gift ...”
The mystery of the Eucharist in the life and writings
of Blessed Maria Celeste Crostarosa (1696–1755)**

³⁶ Por. M.C. Crostarosa, *Stopnie modlitwy*, s. 22.

Summary

The question of the Eucharist holds among the various theological themes present in the mystical works of the Blessed Maria Celeste Crostarosa an exceptional place. The highly innovative approach to this sacrament draws our attention, especially, if we consider that her works were written in the 18th century when the most of Christians would have received The Holy Communion only a few times a year. Crostarosa's intuitions related to the Eucharistic spirituality are ahead of her time (e.g., the concept of “the living image” and “the living memory”). It results most probably not only from the revelations she had experienced, but also from these both facts: from her younger age she had shown deep faith in the real presence of Christ in the Blessed Sacrament, and many of the key events of her life had occurred during her encounters with Jesus in the Holy Communion. These are also some of the reasons why one of the contemporary theologians has named her “the mystic of the Eucharist”.

Keywords: *Maria Celeste Crostarosa, Order of the Most Holy Redeemer (Redemptorist sisters), Eucharist, “viva memoria”, Most Blessed Sacrament.*

Bibliografia

- Capone D., *Historia pewnej duszy. Życie i dzieło s. Marii Celeste Crostarosa Założycielki Zakonu Sióstr Redemptorystek*, Kraków 2005.
- Crostarosa M.C., *Stopnie modlitwy*, Kraków 2019.
- Crostarosa M.C., *Autobiografia*, Bielsko-Biała 1997.
- Crostarosa M.C., *Ćwiczenia duchowe na każdy rok dla duszy podążającej drogą doskonałości chrześcijańskiej*, tłum. M. Pierzchała, Bielsko-Biała [brw], s. 40.
- Crostarosa M.C., *Rozmowy duszy z Jezusem*, Kraków 2014.
- Gregorio O., Sampers A., *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore*, Roma 1969.
- Gręzlikowski J., *Komunia wielkanocna w polskim ustawodawstwie synodalnym XIII-XVIII wieku*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 2014, nr 57/3, s. 127–163.
- <http://przedsmaknieba.pl/?p=1828>.
- <https://wpolityce.pl/kosciol/480915-ilu-polakow-uczestniczy-we-mszy-sw-sprawdz-statystyki-iskk>.

<https://www.niedziela.pl/arttykul/45968/Losy-Kosciola-zaleza-od-uczestnictwa>.

Kłafka Z., *Wstęp*, [w:] *Autobiografia*, Bielsko-Biała 1997.

Rozmowa druga – Życie w Chrystusie, [w:] M.C. Crostarosa, *Rozmowy duszy z Jezusem*, Kraków 2014.

Segalen J.-M., *Rekolekcje z Marią Celeste Crostarosa osiemnastowieczną mistyczką Eucharystii* [Zeszyty krostarozjańskie 3], Bielsko-Biała 2010.

KS. WALTER RACHWALIK

S. HELENA MAJEWSKA CSA – APOSTOŁKA PANA JEZUSA, KRÓLA MIŁOSIERDZIA

Treść: Wprowadzenie; 1. Geneza pism s. Heleny Majewskiej; 2. Zarys dziejów życia s. Heleny Majewskiej; 3. Zjawiska mistyczne w doświadczeniu s. Heleny Majewskiej; Zakończenie.

Wprowadzenie

30 listopada 1980 roku, w trzecim roku swoje pontyfikatu, Św. Jan Paweł II ogłosił encyklikę o Bożym Miłosierdziu: *Dives in Misericordia*. Potrzebę jej opublikowania uzasadnił w słowach: „Idąc za nauką Soboru Watykańskiego II i odpowiadając na szczególną potrzebę czasów, w którym żyjemy, poświęciłem Encyklikę *Redemptor hominis* prawdzie o człowieku, która w pełni i do końca odsłania się w Chrystusie. Nie mniejsza potrzeba życia tych przełomowych czasów przemawia za tym, aby w tym samym Chrystusie odsłonić raz jeszcze oblicze Ojca, który jest „Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy” (por. 2 Kor, 1, 3)”¹.

On sam przyczynił się do rozpowszechniania w Kościele orędzia o Miłosierdziu Bożym. Do osób, które Bóg wybrał, ażeby poprzez ich życie i twórczość literacką położyć fundamenty pod dzieło proklamujące prawdę o Jego Miłosiernej Miłości, Kościół zaliczył, wynosząc ich do chwały ołtarzy, św. Siostrę Faustynę Kowalską (1905-1938)² oraz jej kierownika duchowego bł. Księdza Michała Sopoćko (1888-1975)³. Przez ponad 80 lat w cieniu tych osób znajdowała się Siostra Helena Majewska (1902-1967).

Ks. Walter Rachwalik - mgr-lic, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ojciec duchowy polskiej mistyczki Alicji Lenczewskiej (1934-2012)

¹ JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*, 1.

² F. KOWALSKA, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Misericordia, Kraków 2012.

³ M. SOPOĆKO, *Dziennik*,

Dopiero w ostatnich latach pojawiły się publikacje jej poświęcone⁴.

Celem artykułu jest ukazanie genezy pism duchowych s. Heleny Majewskiej, dziejów życia oraz udzielonych jej przez Boga łask mistycznych.

Zaistnienie jej postaci w szerszej świadomości Kościoła stało się możliwe, gdy w 2019 roku wydano drukiem jej duchowy dziennik⁵. Publikacja ta, w zamyśle wydawcy, była odpowiedzią na rosnące zainteresowanie jej osobą i zaproszeniem do głębszego zapoznania się z dziejami jej duszy⁶. Stanowi on w swej treści, jak stwierdził o. Jan Maciejewski, zapis udzielonych jej przez Boga objawień i przeżyć duchowych. W jego przekonaniu Bóg poprzez Dzieło Miłosierdzia pośrednio także związał jej osobę ze św. Siostrą Faustyną i osobiście z bł. Ks. M. Sopoćko, włączając ją tym samym do grona kontynuatorów ich misji na rzecz rozpowszechniania kultu Miłosierdzia Bożego⁷.

1. Geneza pism s. Heleny Majewskiej

M. Damazyn, omawiając życiorys s. Heleny Majewskiej, przeprowadził analizę jej zapisków oraz szczegółową kwerendę archiwalii. Zachowały się dwa odręcznie zapisane przez nią bruliony. Pierwszy z nich stanowią dwa dokumenty zatytułowane przez autorkę: „Moje wspomnienia”⁸ i „Obrazki z życia naszego Zgromadzenia”⁹. Powstały one pod koniec jej życia z polecenia przełożonych. Stanowią one zapis najważniejszych wydarzeń z przeszłości. W pierwszym dokumencie przedstawiła dzieje swojej rodziny, dzieciństwo i młodość. W drugim opisała okoliczności nawiązania kontak-

⁴ M. DAMAZYN, *Helena Rafaelli Majewskiej CSA ukryte dzieło miłosierdzia*, w: „Życie Konserwowane” 3(2015), s. 78-97; tenże, *Secretaries and Apostles of the Merciful God*, w: „Roczniki Teologiczne” LXIII (2016), s. 123-150; tenże: *Ludzie miłosiernego Boga*, Częstochowa 2016; tenże: *Dokończysz dzieło Faustyny, Siostra Helena Majewska wileńska mistyczka miłosierdzia*, Kraków-Wilno 2018; tenże: *Tu bailsi Faustinos darbq*, Vilnius 2019, I. LEWANDOWSKI, MICHAŁ DAMAZYN, *Chcemy zapytać o świętość Heleny Majewskiej*, w: „Kurier Wileński”, 85(180110) 2017, s. 8-9; T. WOROBIEJ, *U Boga nic nie dzieje się przez przypadek*, w: „Tygodnik Wileńszczyzny”, 4(1125) 2016, s. 20-21.

⁵ H. MAJEWSKA CSA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2019.

⁶ Tamże, s. 301.

⁷ J. MACIEJEWSKI, *Wstęp*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 9-10, zobacz także: M. DAMAZYN, *Dokończysz dzieło Faustyny, Siostra Helena Majewska wileńska mistyczka miłosierdzia*, s. 7-10.

⁸ H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, 45-76.

⁹ Tamże, s. 77-89.

tu ze Zgromadzeniem Sióstr od Aniołów. Drugi brulion nosi tytuł „Dziennik”. Zawiera kronikarskie zapiski obejmujące okres od połowy kwietnia 1940 do listopada 1943 roku. Zdaniem M. Damazego ten dokument jest najcenniejszym z zachowanych, ponieważ ukazuje zarówno rozwój jej życia duchowego jak i jej udział w początkach odnowy kultu Miłosierdzia Bożego, jaki miał miejsce w latach 30 i 40. XX wieku¹⁰. On też przeprowadził kwerendę pozostałych dokumentów, co pozwoliło na opracowanie kalendarium jej życia¹¹.

2. Zarys dziejów życia s. Heleny Majewskiej

Z jej zapisków, jak zauważa M. Damazyn, wyłania się obraz typowej, polskiej i katolickiej rodziny zamieszkującej na terenach Podola. Urodziła się w Kuryłowcach 10 kwietnia 1902 r. Jej rodzicami byli Władysław i Maria z d. Gorzelak. Miała dwóch starszych braci, Bolesława i Kazimierza. Dzieci wychowywane były w duchu miłości Boga i Ojczyzny. Rodzice dawali im przykład życia zgodnego i opartego na wzajemnej miłości. Podobnie jak wiele innych rodzin, także Milewscy odczuli skutki represji władz carskich wobec Polaków. Musieli kilkakrotnie zmieniać miejsca pobytu i pracy, co pociągało za sobą pogorszenie ich statusu społecznego i materialnego. W 1905 roku zamieszkali w Sadkowicach, dwa lata później w Szarogrodzie, w 1915. we wsi Śledzie, w 1917. w Matejowie, w 1919. w Sewerynowie a po 1920. w Brudzewie w Wielkopolsce¹².

Z okresem jej dzieciństwa wiąże się kilka ważnych wydarzeń. Z opowiadań matki wynika, że przez cały pierwszy rok życia ani raz nie zapłakała. Była dzieckiem tak cichym i spokojnym, iż, gdy leżała w kołysce, ona podchodziła sprawdzić, czy żyje. Pierwszy poważny przypadek, mający zdecydowany wpływ na jej dalsze życie zdarzył się, gdy miała półtora roku. Spadła na nią niebezpieczna dla życia choroba żołądka. Była bliska śmierci. Z wyczerpania, nie mogła podnieść powieki. Jej matka z wiarą prosiła o pomoc Matkę Bożą Pocieszenia, czczoną w Kuryłowcach. Obiecała w zamian odbyć pielgrzymkę do Jej sanktuarium. Od tej chwili choroba za-

¹⁰ Tamże, s. 91-193.

¹¹ *Kalendarium życia Heleny Majewskiej*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 37-38.

¹² M. DAMAZYN, *Życiorys*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 10-12.

częła ustępować¹³.

W tym czasie miały miejsce kolejne, ważne i przełomowe wydarzenia. Gdy miała trzy latka, mieszła wtedy w Sadkowicach, któregoś dnia pojechała z rodzicami i młodszym bratem do lasu na spacer i zbieranie żołądki. W pewnej chwili zorientowała się, że nikogo nie było w pobliżu. Zalękniona, zaczęła wzywać pomocy, jak się okazało, bezskutecznie. Pobiegła przed siebie. Zatrzymała się przy przecinających się drogach. W tej też chwili, jak oświadczyła, stanął obok niej Anioł Stróż, wziął ją za rękę, uspokoił i wskazał drogę, która wyprowadziła ją z lasu, do miejsca, gdzie stała ich furmanka. Tam poczekała na rodziców i brata¹⁴. W innym czasie, mając pięć lat, gdy bawiła się na podwórku, spostrzegła przechodzącą po polu piękną Panią. Ubrana była w długą suknię, na głowie miała złotą koronę. Siedem lat później do jej rąk dostał się obrazek Matki Bożej Salentyńskiej. Była podobna do owej pięknej Pani¹⁵. Od wczesnych lat dziecięcych, jak oświadczyła, przychodziło do niej w żywej postaci Jezus Chrystus¹⁶. Od 8 do 12 roku życia, wraz z innymi dziewczętami, ubrana w białą sukienkę, z welonikiem na głowie, sypała kwiatki przed Panem Jezusem podczas procesji eucharystycznych. Wtedy też pogłębiła się jej więź duchowa ze Zbawicielem. Gdy po raz ostatni je sypała, ogarnięta smutkiem, usłyszała Jego słowa, w których zapowiedział, że od tej chwili będzie Mu sprawiać radość swoim dobrym życiem. Jednocześnie zadeklarował gotowość wysłuchania przedstawionych przez nią dwóch próśb. Po pierwsze poprosiła, ażeby odebrał jej to, co sprawiało jej najwięcej przyjemności, w zamian zaś spodziewała się otrzymać dar stałego odczuwania Jego obecności. W drugiej prośbie okazał się jej duch miłosierdzia. Pragnęła, aby osoby, które były jej znane lub w przyszłości założyłyby się w jej kręgu, otrzymały łaskę zbawienia. W jej przekonaniu, tak się rzeczywiście działo przez całe jej życie. W 12-tym roku życia, w dniu przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej zapewniała Zbawiciela o swojej wiernej miłości. Również Pan Jezus udzielił jej nadzwyczajnego daru lokucji intelektualnej. Wskazując na monogram wyhaftowany na antepedium ołtarza, wyjaśnił jego znaczenie. Literka „J” oznaczała Jego Imię; literka „H” umieszczona w środku, to znaczy w Jego Sercu, oznaczała pierwszą literę jej imienia. Litera ta wskazywała również

na Jego Osobę. Literka „S” oznaczała, że łączyło ich jedno serce. Znak krzyża w swej treści jest symbolem cierpienia, która zawsze łączy się z cnotą miłości¹⁷. Zaledwie rok później, gdy miał 13 lat Bóg wysłuchał jej pierwszą prośbę. Na skutek choroby (bronchitu) utraciła zdolność szybkiego uczenia się. Ponadto silna gorączka uszkodziła cebulki włosów, które zaczęły wypadać. Przed chorobą, jej włosy wzbudzały powszechny podziw. Trzecią ofiarę, którą złożyła, była utrata uznania w oczach osób trzecich. Wyrażało się to min. brakiem zrozumienia u innych. Jednakże Zbawiciel wynagrodził tę ofiarę pozwalając jej przez całe życie odczuwać swoją przy niej obecność. W 1913 roku rozpoczęła naukę w tajnej szkole dla polskich dzieci¹⁸. W 1917 roku zamieszkała z rodziną w Matejkowie. Tam doszło do zdarzenia, które, gdyby nie pomoc Bożą, zakończyłoby się wielkim nieszczęściem. Któregoś dnia, wysłana przez ojca, udała się kancelarii majątku po zaświadczenie na drewno pozyskane w lesie. Okazało się, że rzadca majątkiem rzucił się na nią. Bóg uczynił cud. Wysłał anioła, który odbył walkę z owym niedoszłym gwałcicielem i powalił go na ziemię¹⁹.

Odwołując się do zachowanych dokumentów, cytowany autor wykazał, że Helena Majewska była absolwentką czteroklasowego gimnazjum, które ukończyła na Podolu. Jesienią 1924 roku zamieszkała z rodzicami w Wilnie u brata. Tam też odbyła naukę w szkole zawodowej²⁰. W 1933 roku zapoznała się z siostrami od Aniołów. Bezpośredni wpływ na podjęcie decyzji o wstąpieniu do tego zgromadzenia miała s. Janina Giedrojć. Pierwsze śluby złożyła 2 października 1935 roku, przyjmując zakonne imię Rafaela. Prowadząc życie ukryte jako siostra anielska, pracowała w wileńskich ośrodkach pod nazwą Towarzystwa Filantropijno-Oświatowego „Labor”²¹.

Z okresu działań wojennych zachowała się ważna relacja s. Alojzy Gilewskiej. Wynika z niej, że min. s. Helena Majewska w jednym przypadku uniknęła śmierci z rąk hitlerowskich okupantów. Któregoś dnia wywlekli oni ze schronów ludzi chroniących się tam podczas nalotów i postawili pod ścianę wileńskiego uniwersyteckiego na rozstrzelanie, co miało być karą za zabicie ich oficera. Były wśród nich Siostry od Aniołów. One czekały na

¹⁷ Tamże, s. 59-62.

¹⁸ Tamże, s. 58-65.

¹⁹ Tamże, s. 71.

²⁰ M. DAMAZYN, *Życiorys*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 11; w: *Obrazki życia naszego zgromadzenia*, tamże, s. 77.

²¹ *Kalendarium życia Heleny Majewskiej*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 37-38.

¹³ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 47-49.

¹⁴ Tamże, s. 49-50.

¹⁵ Tamże, s. 53.

¹⁶ Tamże, s. 54.

swoją kolej oparte twarzą do ściany akademickiego kościoła św. Jana. Błagały wówczas Boga o łaskę zbawienia dla wszystkich, którzy mieli być rozstrzelani. Niespodziewanie zjawił się hitlerowski oficer. Rozkazał zamknąć przygotowany do strzału karabin maszynowy, a skazańcom pozwolił wrócić do schronu. S. Alojza wspomniała wypowiedziane potem przez s. Helenę słowa, która odwołując się do jednego z psalmów zaświadczyła o ich prawdziwości: „Doznałyśmy prawdziwości słów Psalmu 91: Choć tysiąc padnie u twego boku, a dziesięć tysięcy po twojej prawicy: ciebie to nie spotka (Ps 91,7)²². W kwietniu 1940 roku nawiązała współpracę z ks. Michałem Sopoćką. W 1942 roku z jego polecenia rozpoczęła formację pierwszych członkiń nowego zgromadzenia zakonnego. 19 września 1950 roku została skazana przez komunistów na 10 letnie zesłanie do łagrów na Syberii. 19 lipca 1956 roku, po amnestii, jako emerytka wróciła do Wilna. Tam zmarła 5 grudnia 1966 roku. Pogrzb odbył się na cmentarzu Sołtaniszki²³.

3. Zjawiska mistyczne w doświadczeniu s. Heleny Majewskiej

Wspominany teolog, badając pisma Heleny Majewskiej, stwierdził, że doświadczyła ona poszczególnych etapów życia duchowego, które w konsekwencji doprowadziły ją do dojrzałej wiary. Podwaliny życia religijnego zawdzięczała trosce rodziców i przykładowi ich bogobojnego życia. Stosunkowo wcześnie, gdy miała zaledwie kilka lat, Bóg ożywił jej wiarę nadprzyrodzonymi łaskami. Ona sama stale ją pogłębiała podejmując praktyki duchowe. Od wczesnych lat powierzyła swoje życie Bogu. Ufając Bożej Opatrzności zdecydowanie starała się być Mu posłuszną. Jego oczekiwania poznawała podczas modlitwy, w sakramencie spowiedzi świętej w połączeniu z kierownictwem duchowym. Bóg precyzował stawiane jej wymagania w formie łask wyższych – lokucji intelektualnych i wizji duchowych. Podchodziła do nich z pokorą, podając je ocenie władzy duchowej. Efektem zaś końcowym tegoż procesu było zaistnienie w jej życiu stanu bezgranicznej ufności w Miłosierdzie Boga. Pozwoliło jej to przetrwać szereg uciążliwych doświadczeń. M. Damazyn stwierdził także, że z zachowanych opinii świadków jej życia wynika, iż jej charyzmatyczne życie wewnętrzne współbrzmiało z jej pełnym łągodności i dobroduszości sposobem odnoszenia

²² *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 88.

²³ M. DAMAZYN, *Życiorys*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 12.

się do bliźnich. Jej życie modlitewne, kult do Matki Najświętszej i cześć do Najświętszego Sakramentu, zawsze ściśle łączyły się właśnie z tajemnicą Miłosierdzia Boże²⁴. Zaangażowana była w rozpowszechnianie sławy obrazu, który miał nazywać się obrazem „[Pana] Jezusa, Króla Miłosierdzia”²⁵. Bóg przygotował ją do wspierania w tym dziele ks. Michała Sopoćko²⁶.

Bóg udzielił jej również licznych darów nadprzyrodzonych²⁷. Podejmując próbę opisu jej doświadczeń mistycznych, wykażemy fakt ich występowania w kolejności, która wynika z zaproponowanego ich podziału na pięć grup²⁸.

²⁴ Tamże, s. 14-15.

²⁵ M. DAMAZYN, *Dokończysz dzieło Faustyny, Siostra Helena Majewska wileńska mistyczka miłosierdzia*, s. 32

²⁶ M. Damazyn, *Wprowadzenie*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 23.

²⁷ Tamże, s. 15-23.

²⁸ „Nadzwyczajnych fenomenów mistycznych również istnieje wiele. Dla przejrzystości wywodu podzieliłem je, odwołując się do badań teologów katolickich, na pięć umownych grup. Zaznaczam, że ich obecność udokumentowano w życiu i religijnym doświadczeniu świętych i błogosławionych mistyków Kościoła.

^{Do} pierwszej grupy zalicza się zjawiska mistyczne wyróżniające się spektakularną widowiskowością. Cecha ta czyni je skuteczną formą przyciągania wiernych do Boga przez zmył wzroku, wpływa przy tym także na ich wyobraźnię i emocje. Są wśród nich: ekstaza, bilokacja (przebywanie w tym samym czasie w dwóch oddalonych od siebie miejscach), lewitacja (unoszenie się ciała nad ziemią), agibilność (natychmiastowe przenoszenie się w inne miejsce), niewidzialność (znikanie), przenikliwość (przechodzenie przez materialne przeszkody), ociążałość mistyczna (niemożność przesunięcia ani podniesienia ciała mistyka), niepalność (niewrażliwość na ogień lub gorące przedmioty, a także wodę w stanie wrzenia), wydłużanie się ciała (np. palców dłoni) oraz samoistne przesuwanie się przedmiotów (np. niewidziana dłoń przenosi w powietrzu Chleb Eucharystyczny).

^{Do} drugiej grupy zjawisk mistycznych zaliczane są fenomeny równie silnie oddziałujące na zewnętrznych obserwatorów, przyjmujące jednak formę spokojnego przekazu. Są nimi dar łez, mistyczny pożar miłości (hipertermia), umiejętność rozpoznawania świętych osób lub świętości przedmiotów, dar modlitwy w językach, długotrwała bezsenność, wstrzymanie się od wszelkich pokarmów czy napojów oraz emanacja świetlna lub wonna. Trzecią grupę zjawisk tworzą dary związane z Męką Pana Jezusa. Dwa spośród nich, a mianowicie transwerberacja (przebiecie serca) i niewidzialne stygmaty, są ukryte przed ludźmi. Pozostałe zaś: krwawy pot, doświadczenie biczowania i ukoronowania cierniem, widzialne stygmaty oraz tworzenie się krwawych obrazów i napisów mają charakter transparentny. Do czwartej grupy należą charyzmaty, które uzdalniają mistyka do czynów miłosierdzia. Może on okazywać miłosierdzie wypowiedzanym słowem, np. przez dar prorocstwa lub kardiognozy (czytania w ludzkich sercach). Ponadto Bóg udziela mistykowi daru wiary, na mocy której obdarza go łaską czynienia cudów. Może się ona wyrażać w uzdrawianiu chorych lub łamaniu praw natury (np. chodzenie po wodzie). Oddzielną, piątą grupę fenomenów tworzą dary, których obecność przyczynia się do nawrócenia i uświęcenia samego mistyka. Należą do nich: fenomen mistycznych głosów jako forma objawień nadprzyrodzonych,

Z badań M. Damazyna wynika, iż spośród łask nadzwyczajnych przypisanych do ich pierwszej grupy, doświadczała ona wielokrotnie prostych stanów ekstacyznych, nieuzewnętrzniających się. Bóg przeprowadził ją na pozór zwykłą drogą mistycznego zjednoczenia ze Sobą. Ona sama złożyła w tej sprawie następujące oświadczenie. Wyznała, że Bóg okazywał jej swoją moc „bez nadprzyrodzonych jakichś tam ekstaz czy widzeń”²⁹. Spełniając jej dziecięce marzenie, Bóg udzielił jej duchowych skrzydeł, dzięki którym jej dusza z łatwością wznosiła się ku Niemu. Wyznała, że od zarania jej życia, każde napotkane dobro kierowało jej serce ku Bogu i tylko w Nim odnajdywała upodobanie. On zaś, jak to stwierdziła, pochylał się ku małemu i nędzemu stworzeniu (takie miała o sobie mniemanie) i otwierał przed nią swe drogi, cierpliwie pouczał i oświecał swym Boskim światłem³⁰. Już jako pięcioletnie dziecko miała świadomość, że Stwórca kształtował jej serce i unosił na wyżyny niewysłowionego szczęścia. Z czasem nabierała pewności, że pierwsze miejsce w jej sercu miał prawo zajmować tylko Bóg³¹. Zbawiciel był o jej serce zazdrosny. Z jej notatek wynika, że wielokrotnie przez siebie wybranym sposobem porządkował jej hierarchię wartości, gdy oddalała się od Niego. Te mistyczne powroty były odpowiedzią na nadprzyrodzoną tęsknotę za Bogiem, którą On sam rozpalał w jej zagubionej chwilami duszy³². Bóg przywiązał jej serce do Siebie gorącą miłości, żywą i serdeczną przyjaźnią, którą nigdy nic ani nikt nie przerwał³³.

W jednym z zachowanych opisów, odnajdujemy wspomnienie o doznaniu przez nią stanu ekstacyznych, na co wskazywałyby ostatecznie słowa relacji z dnia 1 sierpnia 1940 roku: „Po takim doświadczeniu, gdy się znalazłam na ziemi przy normalnym życiu ludzkim (...)”³⁴. Tego dnia Zbawiciel

ukazywanie się istot pozaziemskich (Pana Jezusa, Matki Bożej, Aniołów, Świętych, dusz czyścicowych), dotknięcia Boże, muzyka niebiańska, rozkoszowanie się Bogiem (fruitio), rana miłości, sen mistyczny, skrucha mistyczna, spoczynek w Duchu Świętym, noc ducha, osamotnienie mistyczne, pociechy mistyczne, przebudzenie Boże, mistyczne przemienienie, rozeznawanie duchów, śmierć mistyczna, zamiana serca, mistyczna niewysłowność oraz zaślubiny mistyczne”, w: K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, Kazimierz Turowski rozmawia z ks. Walterem Rachwałikiem, ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, s. 19-20.

²⁹ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 55-56.

³⁰ Tamże, s. 52.

³¹ Tamże, s. 56.

³² Tamże, s. 58.

³³ Tamże, s. 62, 71, 72, 74,

³⁴ *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 117-118.

najpierw wypełnił ją cząstką cierpień, które w piekle znoszą dusze potępione. Odarta została z cnót wiary, nadziei i miłości. Wydawało się jej, że zawieszona w powietrzu spadała w niekończącą się wypełnioną strachem przepaść. Zaślepiąca ciemnością, została osaczona myślami bluźniącymi Bogu. Przeraziła ją świadomość nieodwracalności stanu potępienia. Poznała okrucieństwo wiecznego cierpienia bezlitośnie palące potępienców. Gdy ocknęła się, poczuła się szczęśliwą, że mogła jeszcze za grzechy odpokutowywać a modlitwą i cierpieniem wypraszać innym łaskę nawrócenia i zbawienia³⁵.

M. Damzyn, analizując przebieg jej życia wewnętrznego wykazał, iż spośród łask nadzwyczajnych przypisanych do ich czwartej grupy, w jej doświadczeniach mistycznych miały miejsce dary prorokowania, czytania w ludzkich sercach i czynienia cudów.

Z badań teologa jednoznacznie wynika, że w doświadczeniu religijnym s. Heleny Majewskiej, nadprzyrodzony fenomen prorocki uzewnętrzniał się w dwóch formach: w głoszeniu wskazanej przez Boga prawdy wiary oraz w przekazywaniu Jego słów skierowanych do konkretnych osób. W zamiarach Boga było przygotować ją do prorockiej misji na rzecz rozpowszechnienia dzieła Miłosierdzia ukazanego światu w formie objawionej s. Faustynie Kowalskiej. Stwierdził on, że przygotowanie w jej przypadku trwało od najmłodszych lat. Stwórca okazując jej swoje miłosierdzie, pogłębiał jej wiarę. Ona zaś całkowicie poświęciła się Bogu. Przełomem było objawienie, którego miała dostąpić 14 kwietnia 1940 roku. Podczas adoracji nabrała wewnętrznej pewności, iż z woli Bożej powinna być bezwzględnie poświęcić się dziełu Miłosierdzia, stając się w każdej z możliwych form jego apostołką. Czyniła to na kilka sposobów. Odmawiała Koronkę i rozpowszechniała cześć do Obrazu Pana Jezusa Króla Miłosierdzia.

W gronie osób, którym bezpośrednio przekazywała objawione im przez Boga słowa był ks. M. Sopoćko. Przez nią Jezus Chrystus przekazywał mu szereg cennych uwag i konkretnych poleceń. Podobne zadanie spełniała wobec pierwszych członkiń nowego zakonu, nad rozwojem którego on czuwał. Funkcję proroka proklamującego Boże Miłosierdzie jak i komunikującego Jego wolę wypełniała w ukryciu przed światem. Wiedzę na ten temat posiadał jej ojciec duchowny, tzn. ks. M. Sopoćko, oraz jej przełożone³⁶.

³⁵ Tamże.

³⁶ M. DAMAZYN, *Wprowadzenie*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, dz. cyt., s. 23-34; H. MAJEWSKA, *Dziennik*, tamże, s. 93, 97, 100, 102,

W specjalnym natchnieniu wewnętrznym otrzymywała on od Boga wiedzę o stanie duchowym znanych sobie osób. Przywołując postaci kilku siostr z jej Zgromadzenia zakonnego, trafnie opisała stan ich duszy. W świetle udzielonego objawienia stwierdziła, że wszystkie siostry były zaangażowane w dzieło zbawienia znanym im osób. Różniły się jedynie stopniem zaangażowania oraz metodą zdobywania dusz. Siostra o imieniu Bronisława przyciągał ich do Boga modlitwą i dobrocią, s. Alojza – wiernością i wyrzeczeniem, s. Stanisława gorącą miłością ku Bogu i apostołskim zaangażowaniem, natomiast s. Aniela przez ukryte życie i przyjmowanie w cichości wszelkich upokorzeń³⁷.

Zdarzało się, że Bóg wysłuchując jej prośby, czynił cuda. Jedno z takich zdarzeń miało miejsce w okresie, gdy przebywała z rodziną w Szarogrodzie. Na jej rodzinę spadły wówczas poważne trudności materialne. Matce brakło pieniędzy na chleb. Helenka zwróciła się do Boga w ufnej modlitwie, prosząc aby pocieszył jej matkę i udzielił pomocy. Godzinę później jej matka w szafie, gdzie stały szklanki, znalazła pięć rosyjski rubli w srebrze. Bóg, odpowiadając na jej prośbę, uczynił cud³⁸.

Z badań przeprowadzonych nad jej pismami wynika, że spośród łask nadzwyczajnych przypisanych do ich piątej grupy, że Bóg przemawiał do niej poprzez lokucje intelektualne³⁹. Zakres tematyczny tych objawień w niektórych sytuacjach związany był bezpośrednio z jej osobą⁴⁰. W innych przypadkach dotyczyły Zgromadzenie Sióstr od Aniołów⁴¹, rozwoju

105-107, 111, 112, 114, 118, 121, 129, 133, 135, 145, 158, 161, 174, 177, 179, 181; tenże: *Dokończysz dzieło Faustyny, Siostra Helena Majewska wileńska mistyczka miłosierdzia*, s. 7-10, 52-62, 63-66, 70-74.

³⁷ *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 82-83.

³⁸ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 66.

³⁹ Tamże, s. 59, 62, 63, *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, dz. cyt., s. 80, 81, 84, *Dziennik*, tamże, s. 95, 96, 97, 101, 102-104, 105, 107, 108, 110, 112-113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 130, 131, 133-134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 147-148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 162, 163, 164, 165, 166-167, 172-173, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 183, 185, 187, 188, 190, 191.

⁴⁰ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 59, 62, 63, *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 80, 101, 107, 120, 121, 130, 131, 133, 136, 138, 140, 148, 157, 162, 164, 175, 176, 183, 188, 190, 191,

⁴¹ Tamże, s. 81, 84; *Dziennik*, tamże, s. 185.

dzieła Miłosierdzia⁴² lub polskiego narodu⁴³. Stałym elementem jej drogi mistycznej były spotkania z istotami pozaziemskimi. Ukazywali się jej Jezus Chrystus⁴⁴, Matka Boża⁴⁵, aniołowie⁴⁶, święci⁴⁷ i zmarli⁴⁸. Znosiła ataki wroga zbawienia⁴⁹. Otrzymywała także od Boga pouczenia w mistycznych obrazów⁵⁰. Słyszała śpiewy i muzykę niebiańską⁵¹.

Jezus Chrystus zdecydował, co wynika z jej zapisków, ażeby od wczesnych lat dziecięcych, poprzez wiek dorastania, aż do dnia, gdy opuściła dom rodzinny, że On sam sprawował nad nią bezpośrednią opiekę. Ukazując się w widzialnej postaci, dostosowywał się do jej wieku a nawet i wzrostu. Podczas tych spotkań prowadził z nią poważne rozmowy, odpowiadał na jej pytania, pouczał, czasem upomniął, wprowadzając na coraz szersze i głębsze wody życia duchowego. Opisała to w taki oto sposób: „Pan Jezus był zawsze, przez całe moje życie nieodstępnym przyjacielem. I tak: w dzieciennych lata przybiegał do mnie codziennie jako Dziecko w wieku moich lat dzieciennych i bawił się ze mną razem. Zabawa nasza często się różniła od zwykłych zabaw, bo często siadałam gdzieś w ustroniu, na łące

⁴² *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, w: H. Majewska, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie, Dziennik*, tamże, s. 85, 96, 97, 101, 102-104, 105, 108, 110, 112-113, 114, 118, 119, 122, 130, 133-134, 135, 137, 138, 139, 149, 157, 158, 158, 164, 166-167, 172-173, 174, 175, 180, 187, 188,

⁴³ *Dziennik*, tamże, s. 95, 115, 116, 122-126, 139, 152, 153, 154, 155, 163, 164, 183; zobacz: M. DAMAZYN, „*Ojczyzna twa ma powtórzyć to wielkie dzieło odkupienia*”. *Mesjanizm w zapiskach duchowych wileńskiej mistyczki miłosierdzia Heleny Majewskiej CSA*, w: „*Studia Toruńskie*” 8(2018), s. 285-301.

⁴⁴ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 50, 54, 55-56, 60-61, 61, 61-62, 62-63, 63; *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, tamże, s. 84; *Dziennik*, tamże, s. 106-107, 110-111, 115-116, 116-117, 121-122, 131, 137, 137-138, 139-140, 141, 143-144, 146, 161-162, 163, 165.

⁴⁵ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 48-49, 53-54; *Dziennik*, tamże, s. 132.

⁴⁶ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 49-50, 57, 71-71, 76; *Dziennik*, tamże, s. 97-98, 111, 132-133, 145.

⁴⁷ *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA CSA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. s. 92-93, 173.

⁴⁸ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 68-69, 85.

⁴⁹ M. DAMAZYN, *Wprowadzenie*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 21-23.

⁵⁰ *Obrazki z życia naszego zgromadzenia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, tamże, s. 80, 81, 86; *Dziennik*, tamże, s. 92-93, 99-100, 101-102, 109, 111-112, 117-118, 128, 129-130.

⁵¹ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 53-54, 57, 76.

usłanej kwiatami, to znów w ogródku lub na schodach przy ganku koło domu, i tam, w tajemnicy przed innymi dziećmi, słuchałam nauk o dobrym Bogu, o Jego miłości, o aniołach, o niebie i to była moja najmilsza zabawa⁵². W innym czasie uzasadniła takie zachowanie Zbawiciela w następujący sposób: „chcę to powiedzieć, że Pan Jezus był zawsze taki, jak ja, to znaczy, gdy ja rosłam, to i On jakby rósł i stawał się większy. Pan Jezus widocznie chciał, abym się dobrze czuła w Jego towarzystwie i nie krępowała się Jego Osobą, bo nie wiem, jakbym się czuła, gdybym będąc dzieckiem widziała [Pana] Jezusa dorosłego. Wszak dziecko ma inny świat w swej duszy dziecięcej, a dorosły – inny, a Pan Jezus chciał się zniżyć i stać się podobny jako ja, bym Go łatwiej zrozumiała i pokochała⁵³. Oświadczyła, że nie zawsze widziała obok siebie Pana Jezusa oczyma ciała. Jednakże wielokrotnie ukazywał się jej na krótką chwilę, jednocześnie pozwalając jej odczuwać swoją obecność. Wyznała, że w dzieciństwie prawie codziennie wyraźnie słyszała Jego głos, oraz że nigdy jej nie zostawiał bez opieki, brocił ją w chwilach niebezpiecznych i trudnych⁵⁴.

W późniejszych latach, gdy była członkinią Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, Zbawiciel nie odstąpił od przejętej zasady – stale był przy niej obecny. W swoich notatkach opisała zaskakujące okoliczności z Nim spotkań. Któregoś dnia, w tym czasie pracowała w przytułku, spostrzegła Go śpiącego na kanapie, był taki jaki podczas ukrzyżowania, na głowie miał cierniową koronę. Wzruszona, uklękła i przyjrzała się Jego cierpiącej twarzy, na której zauważyła pod oczami od łez wryte rowki. Po pięciu minutach Pan Jezus otworzył oko i uśmiechnął się. Wydało się, że udawał śpiącego. Zapytany, dlaczego miał na głowie koronę z cierni, odpowiedział, że nie zdejmie jej dopóki świat będzie istniał. Na koniec wyznał, że chętnie przychodził do ich zakonnego domu, aby odpocząć. A gdy zapytała, dlaczego tak jest i co Go do nich przyciągało, odpowiedział, że znajdował wśród sióstr wiele miłości⁵⁵. Do kolejnego wyjątkowego spotkania ze Zbawicielem doszło 16 lipca 1940 roku. W czasie odprawianych w kościele Wszystkich Świętych niesporów w Dzień Matki Boskiej Szkaplerza Świętego odbyła się procesja. Pan Jezus Eucharystyczny niesiony był w monstrancji. Ona jednak zamiast monstrancji widziała Zbawiciela idącego przed kapłanem pod baldachimem. Idąc, błogosławił na obie strony wiernych, podobnie jak

⁵² Tamże, s. 50.

⁵³ Tamże, s. 54.

⁵⁴ Tamże, s. 55-56.

⁵⁵ Tamże, s. 84.

to czynił biskup podczas wizytacji. Z Jego słów, które usłyszała, wynikało, że obecność tak licznej grupy dusz będących w stanie łaski uświęcającej, radowała Zbawiciela. On zaś chętnie udzielał im swojego miłosierdzia⁵⁶. W następnym miesiącu ponownie przybył z wizytą do miejsca jej pracy. Zasmucony, usiadł przy stole. W dłuższym wywodzie przedstawił powód zasmucenia. Usłyszała takie oto Jego słowa: „Tyle razy Ojciec mój Niebieski chciał zesłać na ziemię swe miłosierdzie i za każdym razem nowe grzechy świata powstrzymują Go od tego, bo patrz, ludzie ogłaszają światu nowe prawo „ślubów” cywilnych i pomyśl, ile nowych grzechów, ile krzywd ludzkich wyłoni się z tego prawa, ile zbrodni zapanuje na świecie, a przecież to są wszystkie grzechy ściągające gniew Boży na ziemię⁵⁷.

W swoim dzienniczku wyznała, że od wczesnych lat dziecięcych całym sercem ukochała Matkę Bożą. Oddawała jej cześć słowami pieśni i litanii⁵⁸. W trudnym czasie dorastania świadomie zwróciła się duchowo ku Matce Najświętszej, Niepokalanie Poczętej. Bóg dał jej wówczas zrozumieć, że bycie uczniem Jezusa Chrystusa nie będzie możliwe bez Jej pomocy. Z jej zapisków wynika, że doznała od Matki Zbawiciela wielu łask, w formie pomocy i pociech. Była pewną Jej miłości. Ustrzegła ją o czyhających niebezpieczeństwach, a szczególnie od licznych okazji do grzechu. W Niej miała Matkę i Mistrzynie swej duszy. Ideałem, który nosiła w sercu było naśladowanie służebnicy Pańskiej w Jej posłuszeństwie okazywanym Boskiemu Odkupicielowi⁵⁹.

15 września 1940 roku Bóg udzielił jej w mistycznym obrazie nauki na ten właśnie temat. Tego dnia udała się do wileńskiej katedry na poranną Mszę Świętą, którą odprawiał biskup i bierzmował przygotowanych kandydatów. Centralne miejsce we wspomnianym obrazie zajmowała długa i wąska droga, po której szła niezliczona rzesza dusz wielbiących Boga. Nie miała ona początku, a kres ginał w jasności nieba. Idący śpiewem wyrażali pewność stałej opieki Chrystusowej nad Jego Kościołem. Z udzielonego objawienia dowiedziała się, że tę drogę jako pierwsza przebyła Matka Najświętsza z Jej Synem. Bóg zapewnił ją, że kto pójdzie w Jej ślady i wezwie Jej pomocy, na pewno osiągnie cel – zbawienie wieczne. Usłyszała głos, który

⁵⁶ *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 110-111.

⁵⁷ Tamże, s. 121-122.

⁵⁸ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, cyt., s. 69.

⁵⁹ Tamże, s.73.

mówił: „Drogą tą pierwsza kroczyła Matka Najświętsza z Synem swoim [Panem] Jezusem. Kto idzie za [Nią] – nie zginie”⁶⁰.

W doświadczeniach mistycznych Heleny Majewskiej ważne miejsce zajmowały często spotkania z Aniołem Stróżem i z innymi duchami niebieskimi. Pewnego nocy przyśnił się jej unoszący się w powietrzu anioł lecący z harfą w ręku. Wygrywał na niej polski hymn, a na ziemi ciągnęły legiony wojsk polskich. W obrazie tym zobaczyła zapowiedź zmartwychwstania Polski. Gdy upłynął rok, jej ojczyzna odzyskała niepodległość⁶¹. Z 1940 roku pochodzi opis interwencji Anioła Stróża w chwili, gdy stała się przedmiotem pokus przeciwnika Boga. 25 maja postanowiła udać się do ks. M. Sopoćko. Podczas tej wizyty zaplanowała odpowiedź mu o głosie Boga wzywającego ją do rozpowszechniania nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Jej umysł osaczyły złowrogie podszepty poddające wątpliwość zasadność poddawania jej przeżyć opinii kapłanów, wśród nich ks. Sopoćko. Gdy postanowiła wrócić do domu, ukazał się Anioł Stróż i zalecił, aby udała się do niego z godnie z powziętym zamiarem. Zapewnił, że podczas rozmowy przekona się, czy zgodzi się on jej pomagać w wypełnianiu woli Boga, czy też odmówi współpracy w realizacji jej misji na rzecz dzieła Miłosierdzia⁶². Gdy w ostatni dzień 1940 roku udała się do katedry wileńskiej, wzięła udział w nocnej adoracji Najświętszego Sakramentu. Podczas modlitwy stała się świadkiem nadprzyrodzonego wydarzenia. Zobaczyła chóry aniołów i świętych, otaczając Pana Jezusa ukrytego w Świętej Hostii, wraz z całym niebem uwielbiali majestat Boga. Pod wpływem tej anielskiej wizji uświadomiła sobie, że Bóg pozostawił część nieba, gdy zamieszkał wśród ludzi w Najświętszym Sakramencie. Zrozumiała, iż nie ma większego nieszczęścia na ziemi, nad utratę przez grzech szczęścia bycia zjednoczonym z Nim⁶³.

W jej doświadczeniach nadprzyrodzonych zdarzały się spotkania z niektórymi ze świętych. W kwietniu 1940 roku Helena odprawiała nowennę o miłosierdzie Boże za wstawiennictwem św. Andrzeja Boboli. W siódmym dniu Bóg ukazał zasługi tego świętego, patrona Polski, w dziele rozdziela-

⁶⁰ *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA CSA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 132.

⁶¹ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 76.

⁶² *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 97-98.

⁶³ Tamże, s. 145.

nia na cały świat Jego miłosierdzia. Podczas Mszy Świętej zobaczyła jego postać. Uśmiechał się, a jego twarz rozjaśniał nadprzyrodzony blask⁶⁴. 6 grudnia 1940 roku podczas objawienia, które przyjęło formę obrazu, Jezus Chrystus ukazał jej wojsko anielskie gotowe do walki z wrogami Boga. Przewodził im św. Michał Archanioł, ubrany był w jasnej, połyskującej złotem zbroi, a w ręku trzymał miecz⁶⁵. Innym świętym, którego żywą postać widziała, był św. Franciszek. Miało to miejsce 1 listopada 1941 roku. Z racji Uroczystości Wszystkich Świętych udała się na Mszę Świętą do kościoła ojców Franciszkanów. Bóg pozwolił jej ujrzeć postać tego świętego. Miłość ku Bogu, którą nosił w sercu, rozpromieniła go nadprzyrodzonym ogniem⁶⁶. W 1942 roku, 12 stycznia, s. Helena odbyła z Panem Jezusem rozmowę na temat s. Faustyny Kowalskiej. Tego dnia, w wolnej od pracy chwili, przeczytała napisaną na maszynie przez ks. Mi. Sopoćko konferencję o miłosierdziu Bożym. Pomyślała, jeśli ona za życia spotykała się ze Zbawicielem, to na pewno została przyjęta do nieba. W tej samej chwili jej ciekawość została zaspokojona. Jezus Chrystus zapewnił ją: „Jest w niebie i wielbi miłosierdzie Boże”⁶⁷.

W jej zapiskach znajdujemy także potwierdzenie jej kontaktów ze zmarłymi. Jednym z nich był ksiądz proboszcz z jej parafii. Któregoś dnia ofiarował jej książeczkę do nabożeństwa. Z wdzięczności stale modliła się w jego intencji. Po pierwszej wojnie światowej opuścił on Wilno i zamieszkał w Poznaniu, gdzie zmarł. Dziesięć lat po śmierci ukazał się jej podczas snu i oznajmił, że opuszcza czyściec i przechodzi do nieba. Trzymaną w ręku monstrancją z Najświętszym Sakramentem pobłogosławił ją. Podziękował jej ze wierną modlitwą, która w oczach Boga znalazła uznanie i wyprosiła mu zbawienie. Zapewnił, że będzie jej orędownikiem i za jej życia i w chwili śmierci. Z zapisków wynika, że gdy w przyszłości zwracała się w modlitwie do Boga za jego przyczyną, była wysłuchiwana⁶⁸. Kolejnym przykładem jej kontaktów ze zmarłymi jest osoba s. Moniki Norwickiej. Krótco po jej śmierci Bóg pozwolił Helenie zobaczyć jej duszę. Była rozpalona wielką miłością ku Niemu, a gdy umierała aniołowie przenieśli ją przed Jego

⁶⁴ Tamże, s. 92-93.

⁶⁵ Tamże, s. 131.

⁶⁶ Tamże, s. 173.

⁶⁷ Tamże, s. 177.

⁶⁸ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 68-69.

tron⁶⁹.

W odpowiednich okolicznościach Bóg pouczał ją poprzez obrazy duchowe min. w sprawach dotyczących jej Zakonu, ks. Sopoćko lub całego Kościoła.

Gdy była w nowicjacie, któregoś dnia podczas modlitwy Pan Jezus ukazał jej liczne zasługi i owoce aktywności duchowej i apostołskiej Siostr od Aniołów. Posłużył się obrazem pięknego ogrodu otoczonego murem. Było w nim wielkie ilości kwiatów. Wśród nich zauważyła siostry ubrane w białe szaty, o promieniujących twarzach. Kwiaty miały oznaczać cnoty sióstr, ich modlitwę, cierpienia. W oczach Bożych postrzegane były jako zasługujące na rzecz zdobywania wielu zagubionych dusz, „nad którymi siostry pracowały, by je przywieść do królestwa Chrystusowego⁷⁰. 1 września 1940 roku s. Helena udała się na Mszę Świętą do kościoła Ojców Franciszkanów. W pewnej chwili Pan Jezus mistycznie zabrał ją z ziemi, tak aby mogła zobaczyć olbrzymią kulę wyobrażającą zawieszony w powietrzu świat. Po kuli tej szedł ks. Sopoćko. Na jego prawym ramieniu ujrzała kulę, która, jak zrozumiała, miała oznaczać miłosierdzie Boże. W udzielonym jej objawieniu zrozumiała, jak bardzo wyróżnił jego osobę zlecając mu obowiązek rozpowszechniania prawdy o Jego Nieskończonym Miłosierdziu⁷¹. Kilka miesięcy wcześniej, 29 czerwca 1940 roku, podczas Mszy Świętej, w obrazie duchowym zobaczyła przestrzeń zalaną wodą, pośrodku której stał kościół z wieżyczką. Gdy chór zaintonował wezwanie „Panie zmiłuj się nad nami”, pniące się bałwany morskiej zalały go. Nad powierzchnią wody widać był tylko wieżyczkę. Z chwilą, gdy do głosów chóru dołączył się wielotysięczny głos wiernych wołający o zmiłowanie Boga, bałwany odstąpiły. Obraz ten przypominał jej o wielkiej wartości prośby wiernych usilnie przywołujących miłosierdzie Boga. Podczas Mszy Świętej nie bez znaczenia na jej owocność mają postawa zarówno kapłana jak i wiernych. Od tego Bóg uzależnia swoją hojność⁷².

W jej doświadczeniach mistycznych miał miejsce fenomen śpiewu i muzyki niebiańskiej. Podczas gdy, jako pięcioletniemu dziecku po raz pierwszy ukazała się jej Matka Zbawiciela, z oddali do jej uszu dochodziła pieśń tęsknoty nie znanej osoby, której głos był delikatny i wdzięczny.

⁶⁹ Tamże, s. 85.

⁷⁰ Tamże, s. 81.

⁷¹ *Dziennik*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 129-130.

⁷² Tamże, s. 109.

W późniejszym czasie często brzmiał w jej uszach⁷³. Z tego okresu jej życia pochodzi inne wspomnienie związane z melodią niebiańską. Na okres dwóch tygodni rodzice byli zmuszeni pozostawić ją pod opieką cioci. Płakała codziennie. Skarcona przez ojca, a poczucie osamotnienia pogłębiło się w jej dziecięcym sercu. Przez kolejne dwa lata opiekował się nią osobiście Pan Jezus. Gdy kładła się do snu, przysyłał do jej łóżeczka niezliczona rzeszę małych aniołów. Okrężały ją one nucąc przecudne, jak zapisała, niebieskie melodie tak długo, dopóki nie zasnęła. Oświadczyła: „Tego nigdy nie zapomnę. Pieśń ta była nie ziemską, lecz niebieską. Ludzkim językiem nie umiem jej określić⁷⁴.

Zakończenie

Z badań, którym poddano życie i pisma s. Heleny Majewskiej wynika, że została przez Boga wybrana do głębszego z Nim zjednoczenia. Od wczesnych lat dziecięcych aż do śmierci stale odczuwała Jego obecność. Jej proste i skromne życie ukrywało w sobie głębię mistycznych doznań. Poświęciła się Bogu w dziewiczej czystości. Ukryta przed światem, trwała w permanentnej ekstazie prostej. Wniosła ona znaczący wkład na rzecz rozpowszechniania dzieła Miłosierdzia, zapoczątkowanego przez św. Siostrę Faustynę i rozwijanego przez bł. Ks. M. Sopoćko. Jej pisma mogą się stać przedmiotem dalszych badań, także w obszarze zagadnień związanych z tym orędziem.

Streszczenie

W cieniu św. S. Faustyny Kowalskiej i bł. Ks. Michała Sopoćko, apostołów Króla Miłosierdzia, żyła w ukryciu s. Helena Majewska. Oddała się Bogu w dziewiczej czystości w ślubach, które złożyła w Zgromadzeniu Siostr od Aniołów. Bóg uczynił ją współodpowiedzialną za rozwój dzieła Miłosierdzia.

Słowa kluczowe: *Ukryte życie - apostołka Króla Miłosierdzia*

⁷³ *Moje wspomnienia*, w: H. MAJEWSKA, *Ustroj się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 53-54.

⁷⁴ Tamże, s. 57.

S. Helena Majewska CSA – apostle of Lord Jesus, King of Mercy

Summary

In the shadow of St. Sr. Faustyna Kowalska and Blessed Fr. Michał Sopoćko, the Apostle of King of Mercy, there lived in hiding Sister Helena Majewska. She was devoted to God in the virginal purity of the vows she made in the Congregation Sisters of the Angels. God made her co-responsible for the development of the work of Mercy.

Keywords: *Hidden life - an apostle of the King of Mercy*

Bibliografia

- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordiam*, 1980.
- F. KOWALSKA, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej, Misericordia*, Kraków 2012.
- H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2019.
- Literatura pomocnicza
- Chrześcijańskie fenomeny mistyczne, Słownik*, oprac. L. Borriello – R. Di Muro, Jedność, Kielce 2018.
- R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego, Niepokalanów* 2001, s. 866-867. 869.
- J. Gogoła, *Fenomeny doświadczeń mistycznych*, w: Encyklopedia Katolicka KUL, t. XII, Lublin 2008, 1292-1293.
- M. Damazyn, *Wprowadzenie, Kalendarium życia s. Heleny Majewskiej*, w: H. Majewska, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, 9-44.
- M. Damazyn, *Heleny Rafaelli Majewskiej CSA ukryte dzieło miłosierdzia*, w: „Życie Konserwowane” 3(2015), s. 78-97.
- M. Damazyn, *Secretaries and Apostles of the Merciful God*, w: „Roczniki Teologiczne” LXIII (2016), s. 123-150.
- M. Damazyn, *Ludzie miłosiernego Boga*, Częstochowa 2016.
- M. Damazyn, *Dokończysz dzieło Faustyny, Siostra Helena Majewska wileńska mistyczka miłosierdzia*, Kraków-Wilno 2018.

- M. Damazyn, *Tu baisy Faustinos darba*, Vilnius 2019.
- I. LEWANDOWSKI, MICHAŁ DAMAZYN, *Chcemy zapytać o świętość Heleny Majewskiej*, w: „KURIER WILEŃSKI”, 85(180110) 2017, s. 8-9; T.
- J. MACIEJEWSKI, *Wstęp*; w: H. MAJEWSKA, *Ustroję się w miłosierdzie Boże, życie, pisma, miłosierdzie*, s. 7-8.
- T. WOROBIJ, *U Boga nic nie dzieje się przez przypadek*, w: „Tygodnik Wileńszczyzny”, 4(1125) 2016, s. 20-21.
- J. D. SZCZUREK, *Chrystus, Król Miłosierdzia*, w: *Polonia Sacra* 19 (2015) nr 4 (41) s. 193–206.
- A. TANQUEREY, *ZARYS TEOLOGII ASCETYCZNEJ I MISTYCZNEJ*, WARSZAWA 2003, T. II, s. 511-513.
- K. TUROWSKI, *Oblubienica Boga, Kazimierz Turowski rozmawia z ks. Walterem Rachwalikiem, ojcem duchownym Alicji Lenczewskiej*, S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 336-354.
- S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, 455-456.

O. ADAM WOJTCZAK OMI

KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI – APOSTOŁ JASNOGÓRSKIEJ MATKI

Treść: Wprowadzenie; 1. Jasna Góra - Polska Kana i Kalwaria; 2. Prymasowska interpretacja Jasnogórskiego Obrazu; 3. Ambasador Jasnogórskiej Matki.

Wprowadzenie

Prymasowską posługę kardynała Stefana Wyszyńskiego cechowała szczerza i głęboka maryjność. Kontynuował on maryjną linię duszpasterstwa swego poprzednika, kardynała Augusta Hlonda. Uważał, że jest obowiązkiem sumienia wszystko postawić w Polsce na Maryję¹. Świadomość macierzyńskiej roli, jaką odgrywa Ona w historii naszego narodu, zainspirowała go, by hasłem swej posługi uczynić słowa: *Soli Deo – Per Mariam*. Stały się one jednocześnie wyznacznikiem dla drogi całego polskiego Kościoła. „Patrząc na Maryję – wyjaśniał Prymas – zawsze widzę na Jej ramionach Dziecię Boże. Dlatego działałem – *per Mariam*, bo wiem, że wszystko staje się przez Chrystusa, na którego Ona wskazuje. Bogurodzica jest po to, by nam nieustannie pokazywać swojego Bożego Syna. [...] Wiem, że z [...] tej drogi zejść nie mogę i nie chcę! Doświadczenie mnie pouczyło, że tylko na tej drodze, przy pomocy Dziewicy [...], można czegoś dokonać w Pol-

O. Adam Wojtczak OMI – (dr hab., prof. UAM) – pracownik naukowy Zakładu Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; autor kilku książek: *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II* (2005); *Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych* (2009); *Serva Domini. Z maryjnego nauczania Benedykta XVI* (2013); *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia – teologia – kult* (2016), *Czułe oblicze Matki. Przewodnie motywy mariologii papieża Franciszka* (2019) i ponad 90 artykułów z zakresu mariologii oraz teologii Eucharystii w czasopiśmie polskich i zagranicznych; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Pontificia Academia Mariana Internationalis.

¹ Por. S. Wyszyński, *Jubileusz 25-lecia prymasostwa* (Gniezno, 11 XI 1973), w: tenże, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 24 [dalej: WPM].

sce. Oczywiście, mocami Bożymi!”².

Uprzywilejowanymi przestrzeniami realizacji zbawienia przez pośrednictwo Maryi były dla niego sanktuaria maryjne. Zanim stały się one miejscami działania Boga przez Nią, sanktuarium dla Niego stała się Ona sama. Ojciec rozpoczął dzieło uświęcania ludzi od stworzenia Sanktuarium Maryjnego, w którym złożył swojego Syna³. Być może dlatego jest tyle w świecie i Polsce sanktuariów maryjnych. Prymas nazywał je „strażnicami Bożymi”⁴ i zachęcał do wykorzystania ich w dziele ewangelizacji: „Ich olbrzymia sieć we wszystkich diecezjach Polski, 300 krynic łaski Chrystusowej rozlewających się przez Maryję na cały kraj, to potęga! Tę moc należy wykorzystać w dziele moralnego odnowienia narodu”⁵.

Spośród nich wyróżniał Jasną Górę, która była dla niego szczególnie umiłowanym przez Boga miejscem łaski. Zawdzięcza ją ono obecności Pani Jasnogórskiej, Matki i Królowej Polski⁶. Z powyższego względu głosił, że „Jasna Góra ma największy płaszcz w Polsce, którym przykrywa nie tylko Ojczyznę naszą, ale i całą polską diasporę”⁷. A kilka dni przed śmiercią powiedział: „Staję na progu kaplicy jasnogórskiej i tam zawsze chcę być, choćby mnie wszyscy potrącali. Jestem związany z Jasną Górą teraz i na zawsze. Stoję [...] i składam hołd czci i miłości Jasnogórskiej Matce. Postawiłem wszystko na Niej i Jej zawdzięczam, że miłosierdzie Boże towarzyszyło

² Tenże, *W 25. rocznicę sakry biskupiej* (Jasna Góra, 12 V 1971), w: tamże, s. 16.

³ Por. tenże, *Do duszpasterzy sanktuariów maryjnych* (Jasna Góra, 12 VI 1964), mps, Instytut Prymasowski, Warszawa ul. Dziekana 1.

⁴ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli sanktuariów maryjnych* (Jasna Góra, 10 V 1962) – cyt. za: B. Pylak, *Inicjatywy maryjno-duszpasterskie księdza Prymasa*, w: „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971), nr 3, s. 58-59.

⁵ S. Wyszyński, *Zadania sanktuariów maryjnych* (Jasna Góra, 11 V 1959), mps, Instytut Prymasowski..., s. 3 – cyt. za: Z.S. Jabłoński, *Inicjatywy maryjne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Na polskiej drodze maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego – Pasierbiec, 21-22 października 2006 roku*, (red.) A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa-Pasierbiec 2007, s. 83.

⁶ „I chociaż jest wiele sanktuariów maryjnych, jednakże maryjnym *par excellence* jest sanktuarium jasnogórskie. Jest to także tajemnica Matki Boga Człowieka i Królowej Polski. Tajemnica ta narasta swą głęboką treścią coraz bardziej, w miarę jak gromadzą się zdarzenia historyczne na Jasnej Górze” (S. Wyszyński, *Do nowowybranych na kapitule generalnej – O. Generala i Definitorium* (Warszawa, 23 V 1969), w: Archiwum Jasnej Góry – 353, s. 368 [dalej AJG] – cyt. za: Z.S. Jabłoński, *Inicjatywy maryjne...*, s. 89). S. Wyszyński umieścił w herbie biskupim wizerunek Matki Jasnogórskiej, który stał się symbolem jego posługi prymasowskiej, a na miejsce konsekracji wybrał Jasną Górę.

⁷ Cyt. za: J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry w wizji Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: „Studia Claromontana” 35 (2020), s. 20.

mi zawsze i wszędzie, a szczególnie w najtrudniejszych chwilach życia”⁸.

Okazuje się, że Matka Jasnogórka była swoistą determinacją maryjnej myśli S. Wyszyńskiego. Trzydzieści trzy lata swojego prymasowskiego posługiwania (1948-1981) nazwał on służbą Pani Jasnogórskiej⁹. Warto zatem w oczekiwaniu na beatyfikację Prymasa Tysiąclecia przybliżyć jego myśl maryjną, która odwoływała się do Jasnogórskiej Pani i inspirowała zarazem jego pasterską posługę Kościołowi w Polsce. Istnieją już opracowania na temat jego jasnogórskich inicjatyw maryjnych¹⁰ i wizji maryjnego posłannictwa Jasnej Góry¹¹. Natomiast mniej znana jest jego teologia Jasnogórskiego Sanktuarium i Obrazu¹², która sprawiła, że stał się on apostołem Jasnogórskiej Pani w świecie i Kościele. Właśnie te zagadnienia wyznaczają temat i strukturę mojego artykułu. Przywołuje on obficie dosłowne wypowiedzi Prymasa, aby przemawiał on sam.

1. Jasna Góra – Polska Kana i Kalwaria

Sanktuarium jasnogórskie posiada głęboki wymiar teologiczny. Jest ono miejscem obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła na polskiej ziemi. „Jak wielką potęgą dla narodu – stwierdza Prymas – jest Matka Boża na Jasnej Górze! Jakie to szczęście, że Ona jest i że ma swój tron! Jakie to szczęście, że patrzy ze swego Jasnogórskiego Obrazu na całą Polskę i wszystko pociąga macierzyńskim wzrokiem do Syna!”¹³. Oznacza to, że Maryja jest dla niego nie tylko Tą, która przeszła już ziemską drogę życia, lecz ciągle biegnącą przez naszą historię i niejako na nowo przeżywającą wszystkie wydarzenia zbawcze, które przekazali ewangeliści. Dla Niej

⁸ B. Piasecki, *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym 1982, s. 66.

⁹ Por. S. Wyszyński, *W 25. rocznicę sakry biskupiej...*, s. 17.

¹⁰ Np. B. Pylak, art. cyt., s. 39-74; Z.S. Jabłoński, *Inicjatywy maryjne...*, s. 37-97.

¹¹ Np. J. Tomziński, *Jasnogórka Maryja w życiu i służbie ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, w: „Studia Claromontana” 2 (1982), s. 5-45; J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 5-35.

¹² Próbe jej interpretacji podjęli M. Załęcki, *Theology of a Marian shrine Our Lady of Częstochowa*, Dayton 1976; J. Pach, *Jasnogórski Obraz i sanktuarium w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: „Studia Claromontana” 5 (1984), s. 86-101. Powraca do swoich refleksji w skróconej wersji w *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 11-24. Refleksje na jej temat snuje S.C. Napiórkowski, *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, w: tenże, *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992, s. 123-127.

¹³ S. Wyszyński, *Pierwsze słowa Prymasa Polski po uwolnieniu* (Jasna Góra, 2 XI 1956), w: tenże, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1986², s. 11 [dalej: GJG].

Nazaret, Betlejem, Kana i Kalwaria to już czas raz spełniony, ale na nowo przeżywa go razem z pokoleniami rodaków, którzy wchodzi w raz dokonane przez Chrystusa odkupienie i we współpracy z Nim podejmują dzieło swego zbawienia¹⁴. Na tej drodze pozostaje Ona dla nas Pośredniczką: „Pani Jasnogórska pracuje z Jasnej Góry na rzecz Kościoła świętego w Polsce i na rzecz świętej naszej Matki – Polski, ochrzczonej Ojczyzny”¹⁵.

Z woli Boga Jasna Góra jest uprzywilejowanym miejscem łaski. Zawdzięcza ją obecności Maryi, „której zawierzenie Bogu spowodowało niejako to wylanie łaski”¹⁶. Pielgrzymowanie narodu na Jasną Górę, do tronu łaski, jest kontynuacją dziejów zbawienia i akceptacją pośredniczącej roli Maryi w drodze do Ojca¹⁷. Dlatego dla Prymasa Jasna Góra jest domem Matki, tronem Matki i Królowej, „bardziej Matki niż Królowej”¹⁸. Wrażliwi na Jej głos przybywamy do Jej domu, „aby patrzeć w cud macierzyństwa przedziwnie płodnego, które rodzi na ziemi – Boża Miłość”¹⁹. Czujemy się jak w „Mieście ucieczki”²⁰, gdzie możemy wypowiedzieć swoje serce Matce, pewni, że Ona nas zrozumie. Z tego powodu Jasna Góra jest „Sercem serc”²¹.

Matka pozostaje na niej, „stolicy duchowej Polski”²², wszechwładną Panią i Gospodynią. Ewangeliczne perykopy o weselu w Kanie Galilejskiej i testamencie Jezusa na Kalwarii można nazwać „jasnogóorskimi”, bo najczęściej te fragmenty przekazu świętego Jana odczytywane są na Jasnej Górze. Im też Prymas poświęca najwięcej miejsca w przepowiadaniu. Dostrzega w Jasnej Górze polską Kanę i Kalwarię, a nawet tylko do tego miejsca je zacieśnia²³.

W interpretowaniu godów w Kanie nie poprzestaje na komentowaniu

¹⁴ Por. J. Pach, *Maryjne dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia*, Jasna Góra-Częstochowa 2001, s. 47.

¹⁵ S. Wyszyński, *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu Królowej Polski* (Jasna Góra, 15 VIII 1960), GJG s. 116.

¹⁶ J. Pach, *Jasnogórski Obraz...*, s. 94.

¹⁷ Por. S. Wyszyński, *Oddanie kobiet polskich w macierzyńską niewolę Maryi za Kościół* (Jasna Góra, 26 VIII 1965), GJG s. 192.

¹⁸ Tenże, *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki pielęgniarek i położnych* (Jasna Góra, 20 IV 1958), w: tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 203 [dalej: UPZ].

¹⁹ Tenże, *Kamienie węgielne budowania na górach świętych* (Jasna Góra, 2 XI 1956), w: tenże, *W świątłach Tysiąclecia*, Kraków 1981, s. 14 [dalej: WST].

²⁰ Tenże, *Kazanie do pielgrzymki katolickiej inteligencji akademickiej* (Jasna Góra, 1 IX 1960), w: tenże, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paris 1962, s. 144.

²¹ Tenże, *Kamienie węgielne...*, s. 11.

²² Tenże, *Wzajemna służba społeczna w narodzie polskim* (Jasna Góra, 3 V 1978), GJG s. 423.

²³ Por. J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 56.

wydarzenia raz dokonanego, ale wskazuje na jego znaczenie symboliczne. „W samym wydarzeniu widzi zapowiedź nieustannie trwających godów w Kościele powszechnym; w służbach weselnych, którzy posługują przy napełnianiu pustych dzbanów – biskupów i kapłanów; zaś w «dobrym winie» – Bożą energię”²⁴. Dodaje jednak, że ta zapowiedź realizuje się rzeczywiście w codzienności Kościoła: „Życie Chrystusa w Kościele i nasze współżycie jako członków Jego Mistycznego Ciała, to są właściwie niekończące się gody [...]. Ta wybrana Para: Matka Boga-Człowieka i Jej Boży Syn, Jezus Chrystus są także stale obecni na godach Kościoła powszechnego, w jego pracy w każdym narodzie, a zatem i w naszej Ojczyźnie”²⁵. Więcej, perykopa o Kanie należy do istoty chwały głoszonej o Matce Chrystusowej na Jasnej Górze. Cudowny Obraz Jasnogórski jest materialnym zapisem wydarzenia w Kanie. Maryja, która była tam na godach, jest na Jasnej Górze. Sanktuarium to jest polską Kaną, miejscem zawierzenia i wielkiej nadziei, gdzie obecna jest Maryja i zapraszany jest Jej Syn ze swymi uczniami. Z troską o Maryję i dom, do którego przybywa cały naród, Prymas łączy z kontynuacją godów w Kanie²⁶.

W polskiej Kanie dokonuje się nieustannie cud przemiany narodu, jego serc i sumień. Jej świadkiem i współuczestnikiem jest Matka Jezusa. Działa Ona czujnie i dyskretnie, posługuje się niemal niedostrzegalnymi znakami²⁷. Przynaglana macierzyńską wrażliwością interweniuje u Syna: „wina nie mają”. Jej otwarcie się na działanie Jezusa prowadzi do cudu przemiany. Chrystus – na prośbę Matki – dokonuje „nieustannej odnowy Kościoła”²⁸. „Nie puste stągwie – zastrzega Prymas – odnawiają Kościół, naród, rodzinę, ale napełnione, wprawdzie wodą, ale przemieniającą się w wino łaski za sugestią tej Matki, która wszystko widzi i wszystko może u swojego Syna, która współdziała z Nim”²⁹. „Dobre wino” zachowuje On aż po nasze

²⁴ Tamże, s. 56. Por. S. Wyszyński, *Do kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej* (Jasna Góra, 30 VIII 1961), GJG s. 150.

²⁵ Tenże, *Do mężczyzn katolików* (Jasna Góra, 26 VIII 1959), UPZ s. 70.

²⁶ Por. tenże, *Do kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej...*, s. 146, 150.

²⁷ Por. tenże, *Współdziałanie Maryi z Chrystusem w misterium Kościoła* (Jasna Góra, 14 X 1972), w: tenże, *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984, s. 89 [dalej: MSC].

²⁸ Tamże, s. 90. „Ona przygotowała w Kanie wszystko, aby się dokonała przedziwna przemiana. Ona jest obecna w misterium Chrystusa i Kościoła, jest świadkiem i współuczestniczką tajemniczej przemiany, jaka dokonuje się w stągwiach ludzkich dusz. [...] Obraz Kany jest jednym z szeregu przedziwnych, dyskretnych działań Chrystusa i Jego Matki” (tamże, s. 88).

²⁹ Tamże.

czasy. „Jest nim – konkretyzuje kardynał – światło prawdy ewangelicznej, potęga katolickiej moralności, miłość nadprzyrodzona, płynąca z Kościoła Bożego, moc łask sakramentalnych, jakaś przedziwna obecność Chrystusa wśród nas, wzrastająca w naszej świadomości zwłaszcza teraz, gdy przeżywamy całą treść nauki *de Corpore Christi Mistico*, gdy przeżywamy obecność Maryi pod wpływem rozważań teologicznych i doświadczeń religijnych, które płyną z Jej czci w tylu miejscach łaskami słynących”³⁰. Doświadczenie skuteczności macierzyńskiej posługi Maryi w polskiej Kanie i Jej interwencji w dokonującej się przemianie narodu, rodzi nadzieję, że będzie Ona nadal sprowadzać Jezusa i Jego uczniów i że Jasna Góra pozostanie na zawsze miejscem przemiany narodu. „Macierzyńskie słowa Maryi i synowskie porozumienie się oczu Syna i Matki mają największą wartość”³¹. Widocznie Bóg pragnie, aby o naszych potrzebach i troskach przypominała Jezusowi Maryja. Proszony przez uważną i czułą Matką dokonuje On w nas wewnętrznej przemiany „wody” naszych czynów w „wino” łaski³².

Prymas powtarza wielokrotnie słowa Maryi z Kany: „«Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie»” (J 2,5). Czyni to niejako w Jej zastępstwie, bo jest przekonany, że pielgrzymi usłyszą je od samej Matki. „Ten Jej imperatyw trwa w Kościele i jest widoczny”³³. Posłuszeństwo mu przyniosło w dziejach polskiego narodu błogosławione owoce. Stąd warto nadal w nim trwać: słuchać głosu Maryi, by prowadziła nas do Chrystusa³⁴. Ona wciąż wskazuje nam Syna, sama pozostaje w Jego cieniu. „Matka Boża – dowodzi kardynał – jest chrystocentryczna [...]. Budzące się w nas tak często pragnienia działania na rzecz Chrystusa są z pośrednictwa Jej łaski. Nie byłoby Jezusa Chrystusa, gdyby Maryja nie była – że tak się wyrażę – chrystocentryczna. Ona jest cała chrystocentryczna. Cały sens Jej istnienia, autorytetu, powagi i potęgi stąd właśnie pochodzi: *Virgo Mater, Dei Genitrix* [...]. Nie ma obawy, że wyrośnie Ona w nas ponad głowę Chrystusa. Ona Go zawsze niesie przed sobą. Nie ma więc obawy, abyśmy zaszkadzili Chrystusowi, gdy będziemy od Niej zaczynali i za Nią prowadzili innych do Chry-

³⁰ S. Wyszyński, *Do kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej...*, s. 147.

³¹ Tenże, *Współdziałanie Maryi...*, s. 90. Por. J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 21.

³² Por. S. Wyszyński, *Współdziałanie Maryi...*, s. 88.

³³ Tenże, *Chwała Niepokalanej a miłosierdzie Matki Boga i Kościoła* (Choszczówka, 15 XI 1976), MSC s. 28.

³⁴ Por. tenże, *Młodzież polska z hołdem Matce Jasnogórskiej* (Jasna Góra, 26 VIII 1962), GJG s. 163.

stusa”³⁵. Tę prawdę potwierdza Jej gest ustawicznego wskazywania na Syna, jaki widać na Jasnogórskim Obrazie. Nauczanie Prymasa przeniknięte jest troską, aby wszyscy dobrze zrozumieli zachętę Maryi z Kany i ochoczym sercem podjęli współpracę w cudzie przemiany swego życia. „Oto jesteśmy, Matko – woła na Jasnej Górze w imieniu całego narodu – aby słuchać Twojego głosu, abyś nas sama osobiście prowadziła do Chrystusa”³⁶.

Jasnogórski dom Maryi jest również uobecnieniem tajemnicy Kalwarii, realizuje bowiem testament Chrystusa z krzyża: „Oto syn Twój – Oto Matka twoja”. Janowy jego zapis zajmuje uprzywilejowane miejsce w maryjnym nauczaniu Prymasa. Komentowanie go służy kardynałowi do ukazania właściwego miejsca Maryi zarówno w Kościele, jak i Jej misji wobec narodu polskiego. Zauważa, że stojąc na Jasnej Górze, „wracamy pod krzyż kalwaryjski”³⁷, a więc stajemy na Kalwarii: „Jak ongiś na Kalwarii umierający Chrystus ubezpieczył swój niemowlęcy Kościół, zrodzony na krzyżu, w macierzyńskich ramionach trwającej pod krzyżem Matki [...], tak w dniu 3 maja bieżącego roku [1966], biskupi polscy [...] otoczyli stojącą pod krzyżem dziejów naszego narodu Maryję i w Jej ramiona oddali całą naszą Ojczyznę”³⁸. W innym przemówieniu stawia retoryczne pytanie: „Czyż moglibyśmy, Królowo, my, dzieci Twoje, nie naśladować Ciebie? Gdy Królowa przy Chrystusie – i Jej dzieci też! Gdy Królowa pod krzyżem – i Jej dzieci też!”³⁹.

Obecność Matki pod krzyżem Syna dobrze oddają dwa tytuły: *Mater*

³⁵ Tenże, *Wyjątki z przemówienia inauguracyjnego podczas kursu duszpasterskiego dla kapłanów* (Jasna Góra, 6 X 1959), w: tenże, *Gody w Kanie*, Paris 1962, s. 28-29 [dalej: GK]. Zdarzają się też Prymasowi wypowiedzi w duchu maksymalistycznym (T. Siudy, *Maryja w tajemnicy Chrystusa w przepowiadaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego*, w: tenże, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, s. 51-52: „Maryja jest potęgą [...] Ale nie tylko jest Wszechmocą błagającą. Ona jest «uzbrojona» w Bożego Syna [...]. Słowo Przedwieczne jest wprawdzie na łonie Ojca, ale Bóg Człowiek jest w ramionach Maryi. Ona w przedziwny sposób Nim dysponuje i to do tego stopnia, że gdy nawet Syn stwarza opory – «Jeszcze nie nadeszła moja godzina» – Ona wie, co ma czynić. Daje rozkaz: «Cokolwiek wam, powie, czyńcie»” (S. Wyszyński, *Chwała Niepokalanej...*, s. 28).

³⁶ Tenże, *Młodzież polska...*, s. 159. Por. tenże, *Pragniemy wolności wyznawania Boga* (Jasna Góra, 26 VIII 1973), GJG s. 350; J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 49.

³⁷ S. Wyszyński, *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki pisarzy i pracowników literatury* (Jasna Góra, 4 V 1958), UPZ s. 255.

³⁸ Tenże, *Podczas ogólnopolskiej milenijnej pielgrzymki akademickiej* (Jasna Góra 15 V 1966), GJG s. 207.

³⁹ Tenże, *Narodowy ciężar Ślubowań Jasnogórskich poniesiemy z Maryją* (Jasna Góra, 3 V 1957), WPM s. 151.

*Salvatoris*⁴⁰ i *Socia Passionis*⁴¹. To miejsce wyznaczył Jej Bóg w swoim odwiecznym planie zbawienia⁴². Prymas akcentuje potęgę wiary Dziewicy. Jego stwierdzenia korespondują z soborową⁴³ i posoborową nauką o niej⁴⁴. Wskazuje, że dojrzała ona w Matce przez lata uczenia się Syna, a na Kalwarii osiągnęła swój szczyt. Maryja trwała mężnie pod Jego krzyżem: „Stała, po prostu stała”⁴⁵. Współcierpiąc z Nim duchowo, wierzyła, że wypełnia się wola Boża. „Ona wiedziała – uczył kardynał – po co stoi krzyż i dlatego Ona jest pod krzyżem”⁴⁶. Było to największe z cierpień świata, ale był również obecny pokój. W Matce przetrwała wiara Kościoła, kiedy Jezus był w grobie. Ona „wierzyła w zmartwychwstanie”⁴⁷.

Na Kalwarii Maryja aktywnie współdziałała z Synem w dziele odkupienia. Była „pomocą dla Zbawcy”⁴⁸. „Przez śmierć – uściśla Prymas – dokonała się tajemnica odkupienia, ale tylko do Najwyższego Kapłana należało oddać krew [...]. Nikt nie mógł dzielić z Nim tej godności. Nikt Go nie mógł zastąpić. Niemniej miłość Matki wybitnie z Nim współdziałała. Bóg przyjął od Maryi mękę Chrystusa i Jej wolę współuczestniczącą w dziele zbawienia”⁴⁹. Była tam, aby „obydwie płci uczestniczyły w porządku łaski, jak obydwie uczestniczyły w grzechu”⁵⁰. Jeżeli był Zbawiciel, była i Jego Matka. To, co On przecierpiał w ciele, Ona wycierpiała w sercu⁵¹. W ten sposób „Maryja była świadkiem narodzenia się Matki naszej, Kościoła Chrystusowego. Nie tylko sama została Matką naszą, ale też uczyniła wszystko, aby z boku Chrystusa, umierającego na krzyżu, Drugiego Adama, wyszła Matka wszystkich ludzi – Kościół Boży”⁵².

Jasna Góra – zdaniem S. Wyszyńskiego – jest szczególnym uosobieniem

⁴⁰ Tenże, *Matka Zbawiciela* (Łaski, 30 VII 1958), MSC s. 97.

⁴¹ Tamże, s. 95.

⁴² Por. S. Wyszyński, *Obronicielce narodu spieszymy ku pomocy i obronie* (Jasna Góra, 3 V 1976), GJG s. 393.

⁴³ Por. KK 56.

⁴⁴ Por. RM 12-19. Por. J. Pach, *Maryje dziedzictwo...*, s. 59.

⁴⁵ S. Wyszyński, *Miłość wierna do końca – Stabat Mater* (Warszawa, 15 IX 1961), MSC s. 92.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 94.

⁴⁸ S. Wyszyński, *Obronicielce narodu...*, s. 392. Przed Soborem Watykańskim II Prymas posługiwał się chętnie maryjnym tytułem *Corredemptrix* (np. *Miłość wierna...*, s. 95). Po soborze, który zrezygnował z niego, uczył już w sposób bardziej stonowany o udziale Maryi w dziele odkupienia (T. Siudy, art. cyt. s. 52-53).

⁴⁹ S. Wyszyński, *Matka Zbawiciela...*, s. 101-102.

⁵⁰ Tamże, s. 98. Por. tenże, *Oddanie kobiet polskich...* s. 192.

⁵¹ Por. tenże, *Matka Zbawiciela...*, s. 99.

⁵² Cyt. za: J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 59-60.

kalwaryjskiego wydarzenia. W sanktuarium narodu dokonuje się bowiem nieustannie „tajemnica odkupienia i obdarowywania pielgrzymów macierzyństwem Maryi”⁵³. Zwraca się zatem do Niej słowami: „Przyczołgaliśmy się do Ciebie, na Kalwarię naszego życia. A tu jesteś Ty. Z ciemności kalwaryjskiej płynie do nas głos Twego Syna: «Oto Matka Twoja»”⁵⁴. Wskazanie na Jasną Górę, jako miejsce swoistego uobecnienia Kalwarii, płynie z doświadczenia dziejowej kalwarii polskiego narodu i Kościoła. Pani Jasnogórska od ponad sześciu wieków wiedzie nas na drogach wierności Bogu, krzyżowi i Ewangelii⁵⁵. W ten sposób wypełnia Ona z Jasnej Góry Jezusowy testament z krzyża. „Jesteś pod krzyżem – woła Prymas – Służebnico Pana, a my, Twe dzieci, gromadzimy się przy Tobie, przy Matce Bolesnej i Zwycięskiej, jak kurczęta, które skupiają się wokół kokoszy, pod jej macierzyńskie skrzydła. Matko, nie opuścimy Kalwarii, bo Ty tam jesteś, a skoro stoisz, to i krzyż, i Kalwaria jest dla nas tylko mocą, tylko zwycięstwem, tylko radością”⁵⁶. Maryja posiada moc przyciągania macierzyńskim sercem i spojrzeniem. Wystarczy spoglądać w Jej oczy, aby czerpać z nich miłość, radość i pociechę. „Wychodząc z Jasnej Góry pamiętajcie – uczył kardynał pielgrzymów – że macie na tej ziemi Matkę, która was miłuje, która nie może was nie miłować, zwłaszcza że chce wypełnić wszystko, co Jej Syn przekazał. Syn oddał nas Jej, a więc całą miłość, którą [Ona] ma ku Synowi pragnie przelać na nas [...]. Wasze cierpienia, choroby, udręki smutki, wszystko to się odmieni, kiedy padnie na was promień światła Matki pięknej miłości”⁵⁷.

Skoro Jezus przekazał na Kalwarii Maryję Janowi, to także siła Kościoła leży w przyjęciu Matki do siebie. Tak też jest na polskiej ziemi. Maryja Jasnogórska pozwala się pielgrzymom zabrać do siebie, schronić się „w Jej Sercu”⁵⁸. „My wszyscy – sumuje wątek Kalwarii Prymas – a więc i naród polski wyciągamy do Niej swe dłonie i bierzemy Ją, Matkę Boga Człowieka, na własność, do swojej niejako dyspozycji. [...] Zachęceni przykładem Chrystusa, który wziął Maryję na swą całkowitą własność jako Służebnicę Pańską i zachęceni przykładem Jana, który «wziął Ją do siebie», i my zapro-

⁵³ Tamże, s. 60.

⁵⁴ Cyt. za: tamże.

⁵⁵ Por. S. Wyszyński, *W pierwszą rocznicę Milenijnego Aktu oddania* (Warszawa, 1 IV 1967), w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paris 1975, s. 555-556.

⁵⁶ Tenże, *Narodowy ciężar Ślubowań Jasnogórskich...*, s. 152.

⁵⁷ Cyt. za: J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 63.

⁵⁸ S. Wyszyński, *Wyjątki z kazania do pielgrzymki kapłanów archidiecezji warszawskiej* (Jasna Góra, 14 VI 1961), GK s. 150.

siliśmy Bogurodzicę Dziewicę do naszej Ojczyzny. Trzymamy się od wieków Jej kolan i nie uważamy sobie za ujmę, że dumny naród polski ogłosił za swoją Królową Dziewczynę z Nazaretu, potężną wprawdzie i zwycięską, [...] ale jednakże pokorną Służebnicę Pańską⁵⁹.

2. Prymasowska interpretacja Jasnogórskiego Obrazu

Jasnogórski Obraz Bogurodzicy zaliczany jest zgodnie do rodziny ikon typu *Hodegetrii*⁶⁰. Jego zamieszczenie na Jasnej Górze wyznaczyło początek świętości tego miejsca. Jawi się on w nauczaniu S. Wyszyńskiego jako bezcenny dar Boga i skarb polskiego narodu i Kościoła⁶¹, gdyż jest upostaciowaniem obecności Maryi. Obecność Obrazu jest jednocześnie Jej obecnością. Uczestniczy on w jakiś sposób w rzeczywistości Bogurodzicy, przez niego uobecniającej się dla pielgrzymujących na Jasną Górę ludzi⁶². Matka jest i działa w Obrazie, uobecnia się za pośrednictwem tego widzialnego znaku, „tworzywa dla misterium”⁶³.

Wyrażeniami najpełniej oddającymi treść Obrazu są określenia „Obraz Jasnogórski” bądź „Obraz Matki Bożej Jasnogórskiej”, nie zawężają bowiem rzeczywistości Obrazu do jednego aspektu i najbardziej ją konkretyzują. Nie należały one jednak do ulubionych określeń Prymasa. Częściej używał on wyrażenia „Cudowny Obraz”. Było ono dla niego „imieniem własnym Obrazu”⁶⁴. Przymiotnik „Cudowny” – wyjaśnia J. Pach – kryje w sobie całą historię Obrazu i oddaje jego zasadniczą treść w kategoriach wiary. Nie można więc dziwić się wielkiemu pietyzmowi Prymasa dla Jasnogórskiego Obrazu. Nie czcił on samego tylko Obrazu, ale Maryję, która z woli samego Boga upodobała sobie konkretny sposób obecności, wręcz dotykanej

⁵⁹ Tenże, *Dziękczynne „Te Deum” Episkopatu za łaski Roku Milenijnego* (Jasna Góra, 3 V 1967), GJG s. 238. Por. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 27.

⁶⁰ Por. np. A. Rogow, *Częstochowska Ikona Bogurodzicy jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, w: „Znak” 28 (1976), nr 262, s. 513-514; A. Różycka-Bryzek, J. Gadowski, *Obra Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki*, w: „Studia Claromontana” 5 (1984), s. 32.

⁶¹ „Jej święty Obraz Jasnogórski nadzwyczajną cześć wiernych szczególnie wslawił” (S. Wyszyński, *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu...*, s. 115). „Skarb Kościoła polskiego i naszego narodu (tenże, *Spotkanie z ojcami i braćmi paulinami w obliczu Cudownego Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, która nawiedziła księdza Prymasa w jego mieszkaniu w dniu Jubileuszu* (9 XI 1973), GJG s. 354).

⁶² Por. J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 71.

⁶³ S. Wyszyński, *Spotkanie z ojcami...*, s. 354.

⁶⁴ J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 12.

dla każdego. Cudowny Obraz był dla niego tylko przekąźnikiem obecności Maryi, która przenika całe dzieje ludzkości i uobecnia się na wiele sposobów w różnych miejscach świata. Najczęściej kardynał stosował określenie „oblicze”. Upodobał je sobie szczególnie. Niekiedy zacieśniało ono perspektywę do samej twarzy Maryi, obecnej w Obrazie. Innym razem używał go w szerokim rozumieniu, które mieści w sobie zarówno Jej twarz, jak i cały Obraz⁶⁵.

W obu przypadkach występują dwa podstawowe znaczenia określenia „oblicze”. Jednym razem Prymas używał go w sensie obecności przed Maryją. Dawał do zrozumienia, że stoi w obliczu swojej Matki⁶⁶, „w obliczu Matki Boga”, „obliczu Królowej”⁶⁷ i patrzy w Jej „oblicze niepokalane”⁶⁸. Innym razem słowo „oblicze” odnosił do Obrazu, ze szczególnym uwydatnieniem twarzy Maryi. Stawało się ono wtedy synonimem Obrazu. Mówił o „obliczu dwakroć zranionym”⁶⁹, ciemnym i słodkim obliczu z charakterystycznym przenikliwym spojrzeniem⁷⁰. W ten sposób wskazywał, że Maryja jest obecna na Jasnej Górze w postaci widocznej na Obrazie. Jest to ta sama Maryja, która była w Nazaret, w Kanie i na Kalwarii, tylko przyjmująca jako sposób i szatę swojej obecności widoczny na Obrazie Jasnogórskim kształt i barwę. Ona, oczywiście, nie ogranicza swojej obecności do tego świętego miejsca. „Jest wszędzie, lecz na Jasnej Górze w sposób szczególny, jakby zagęszczony”⁷¹.

Wypowiedzi Prymasa na temat Obrazu Jasnogórskiego pozwalają sformułować wniosek, że nie tylko przypomina on mu Matkę Jezusa, lecz Ją uobecnia. Jej obecność na Jasnej Górze nie jest zatem przenośnią, lecz konkretną rzeczywistością. To samo należy powiedzieć o jego pielgrzymującej kopii po Polsce: „to sama Królowa Jasnogórska, wyzbywszy się koron i brylantów, idzie ze swego tronu nawiedzać wierny lud”⁷².

W związku z tym rodzi się zasadne pytanie: o jaką obecność Maryi

⁶⁵ Por. tamże, s. 13.

⁶⁶ Por. S. Wyszyński, *Do kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej...*, s. 150.

⁶⁷ Tenże, *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki prawników* (Jasna Góra, 3 XI 1957), UPZ s. 272-273.

⁶⁸ Tamże, s. 272.

⁶⁹ S. Wyszyński, *Wyjutki z kazania do ogólnopolskiej pielgrzymki lekarzy* (Jasna Góra, 2 XII 1956), UPZ s. 174.

⁷⁰ Por. J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 13.

⁷¹ Tamże, s. 18.

⁷² S. Wyszyński, *Kazanie w rocznicę ślubów* (Jasna Góra, 26 VIII 1957), GK s. 68. Por. J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 17.

w Obrazie Jasnogórskim chodzi? Wydaje się, że Prymas nie próbował na nie metodycznie odpowiedzieć. Dotykał jedynie problemu, ogólnie go naświetlał, czynił to jednakże bez naukowego stawiania kwestii, bez sięgania po uściśloną terminologię. Wypowiadał udzielające się ludziom „czucie serca”⁷³, odwoływał się do własnego doświadczenia i maryjnych doświadczeń narodowych. Precyzyjne uzasadnienie problemu pozostawiał teologom: „niechaj się głowią teologowie nad tym, jak to jest...”⁷⁴. Choć nie używał słowa „ikona” w odniesieniu do Obrazu Jasnogórskiego, to jego interpretacja obecności w nim Maryi była zbliżona do prawosławnej teologii ikony.

Stanisław Celestyn Napiórkowski wyróżnia trzy grupy wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia w interesującym nas temacie. Pierwszą z nich stanowią sformułowania, które tylko formalnie wskazują na obecność Maryi w Obrazie. Mówił on o przedstawionej na nim Osobie jako rzeczywistości *hic et nunc* obecnej⁷⁵. I tak paulinom, którzy przynieśli mu do pokoju Jasnogórski Obraz z okazji 25-lecia prymasowskiego posługiwania, powiedział: „Nie będę się gniewał, że narażacie Matkę Najświętszą na dodatkowe pielgrzymki i podróże”⁷⁶. Przy innej okazji uczył: „Stoimy przed Obliczem naszej Matki, przed wierną kopią Cudownego Obrazu”⁷⁷. „Dziś [...] postanowiliśmy przeprosić Ją za wszystko, czego doznała w Obrazie nawiedzenia, zatrzymanym w swojej wspaniałej misji [...] w Ojczyźnie naszej”⁷⁸. Najczęściej jednak kardynał podkreślał obecność Maryi w Obrazie, kiedy jego nauczanie formułowane w zdaniach orzekających przechodziło w modlitwę. Wtedy pojawiała się interpretacja osobowa. Zwracał się nie do Obrazu, ale do Maryi, która patrzy ze swego Jasnogórskiego Obrazu⁷⁹. Ona była adresatką jego słów: „Przychodzimy do Ciebie”⁸⁰. „Oddajemy Ci [...] Kościół święty w Ojczyźnie naszej”⁸¹. „Uznajemy Twoje królowanie. Za wszystko Ci

⁷³ S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 123.

⁷⁴ S. Wyszyński, *Spotkanie z ojcami...*, s. 355.

⁷⁵ Por. S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 123.

⁷⁶ S. Wyszyński, *Spotkanie z ojcami...*, s. 354.

⁷⁷ Tenże, *Kazanie w rocznicę ślubów...*, s. 67.

⁷⁸ Tenże, *Dzień wynagrodzenia Matce Bożej* (Jasna Góra 26 VIII 1968), GJG s. 252.

⁷⁹ Por. tenże, *Pierwsze słowa Prymasa Polski...*, s. 11.

⁸⁰ Tenże, „*Te Deum*” *Episkopatu Polski za 50-lecie odzyskania wolności* (Jasna Góra, 15 IX 1968), GJG s. 257.

⁸¹ Tenże, *Modlitwa przed Cudownym Obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej* (Jasna Góra, 25 VIII 1960), GJG s. 123.

dziękujemy [...] Ufamy Ci”⁸².

Druga grupa wypowiedzi prymasowskich nie tylko formalnie, ale me rytorycznie zakłada przekonanie wiary o jakiejś skondensowanej obecności Maryi w Jasnogórskim Obrazie⁸³. Nie jest ona statyczna, lecz ukonkret-niona i dynamiczna. Maryja pragnie widzieć pielgrzymów na Jasnej Górze⁸⁴. Patrząc na nich z Obrazu „śledzi i rozgląda się” po całym świecie⁸⁵. Zbliżoną intuicję wypowiadał Prymas w odniesieniu do jego kopii: „Stąd rozpocznie się niedługo święta Wędrówka: Nawiedzenie Matki Bożej po całej Polsce”⁸⁶. „W swojej Wędrówce po Stolicy zatrzymała się nasza Matka, Zwycięska Pani Jasnogórska, w waszej akademickiej świątyni”⁸⁷. „Zwracamy się z radością do naszych braci, śląskich górników i hutników, i wypraszamy dla nich wszystkie łaski, które przyniesie im Panienska Jasnogórska, kiedy w najbliższych dniach zacznie odwiedzać parafie diecezji katowickiej. Niech [...] pracowite Katowice, które czekają na Panią Jasnogórską, będą przejawem i znakiem przedziwnej aktualności Matki”⁸⁸.

Jednak język „osobowy” Prymasa łatwo przechodził w „rzeczowy”: od Osoby do Obrazu. Podkreślał on, że to Obraz będzie pielgrzymował⁸⁹. Jest on „dobrze przygotowany do swej ciężkiej wędrówki”⁹⁰. Zdarzało się nawet, że kardynał ustawiał obydwa języki obok siebie, w sąsiedztwie i pełnej przyjaźni, wręcz je przeplatał. Na przykład mówił do pielgrzymów: „Oto przed chwilą widzieliście, jak kapłani nieśli po Wałach wierny Wizerunek Jasnogórskiej Matki! Widzieliście, z jaką miłością i synowską czułością dźwigali najdroższy Skarb”⁹¹, a następnie nawoływał: „Spojrzyjcie raz jesz-

⁸² Tamże, s. 125-126.

⁸³ Por. S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 123.

⁸⁴ Por. S. Wyszyński, *Spotkanie Prymasa Polski z wiernymi po powrocie do zdrowia z ciężkiej choroby* (Warszawa 6 XI 1977), WPM s. 39.

⁸⁵ Por. J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 74. „Dziękujemy, [...] że jest Twój Obraz [...]; że patrzysz oczyma macierzyńskimi na nas i masz siłę przyciągania nas ku sobie” (S. Wyszyński, *Modlitwa...*, s. 126).

⁸⁶ S. Wyszyński, *Wyjutki z kazania po powrocie z Rzymu z „Obrazem Nawiedzeni”* (Warszawa 18 VI 1957), WPM s. 172.

⁸⁷ Tenże, *Wyjutki z kazania do akademików podczas nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w Stolicy* (Warszawa 11 XI 1957), WPM s. 179.

⁸⁸ Tenże, „*Te Deum*” *za Jasną Górę* (Jasna Góra, 26 VIII 1966), GJG s. 220. „Bardzo radujemy się, że z Poznania przysłała do nas do Gniezna” (tenże, *Rozpoczęcie nawiedzenia kopii Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w archidiecezji gnieźnieńskiej* (Gniezno, 20 V 1978), w: tenże, *Śladami nawiedzenia*, Warszawa 1993, s. 86).

⁸⁹ Por. tenże, *Wyjutki z kazania po powrocie z Rzymu...*, s. 172.

⁹⁰ Tamże, s. 174.

⁹¹ S. Wyszyński, *Kazanie w rocznicę ślubów...*, s. 68.

cze ku naszej Najmilszej Matce, która niedługo niesiona przez kapłanów [...] ma uradować swoim Nawiedzeniem Ojczyznę całą i was wszystkich⁹². Kryje się w tych wypowiedziach wydarzeniowa interpretacja obecności Matki Jezusa pośród nas, która idzie dalej niż prawosławne pojmowanie ikonicznej obecności – bardziej statyczne.

W podsumowaniu tej grupy wypowiedzi Prymasa S. C. Napiórkowski przyznaje, że choć S. Wyszyński wielokrotnie wskazywał na obecność Maryi w Cudownym Obrazie i jego kopii, to jednakże nie znalazł on w jego opublikowanych drukiem tekstach wyraźnie sformułowanej tezy, że w Obrazie jest obecna Maryja⁹³. Znalazł ją Jan Pach w nieopublikowanych maszynopisach prymasowskich przemówień. Przywołuje dwa sformułowania, które zawierają wspomnianą tezę. Pierwsze pochodzi z kazania wygłoszonego w 1962 roku: „Maryja, «obecna w obrazie Jasnogórskim»⁹⁴, a drugie z Apelu, podczas którego Prymas dziękuje Bogu za to, że „«jest ten cudowny obraz, że jest w nim Pani, zawsze gotowa wspierać nas»⁹⁵”.

Ostatnia grupa prymasowskich wypowiedzi – zauważa S. C. Napiórkowski – próbuje naświetlić i pogłębić samą ideę obecności Maryi, a więc nie zawężoną do Wizerunku. Ustawiają one problem w kontekście historiozbawczym i eklesjalnym. Szczególnie jubileusze kardynała (25-lecie biskupstwa i 25-lecie prymasostwa) były dogodną okazją, aby przypomnieć maryjną drogę polskiego duszpasterstwa i jej apologię. W 1973 roku wyznał: „Przez dwadzieścia pięć lat mojego pasterzowania wszystko przeprowadziłem z pomocą Bogurodzicy Dziewicy, [...] Tej, co broni Częstochowy⁹⁶”. W obronie swojej drogi maryjnej posługiwał się głównie argumentem subiektywnym: powoływał się na własne doświadczenia. W 1971 roku powiedział paulinom: „Trzeba pamiętać, że taka jest wola Boża w Polsce, że «*est Deus in Israel*» i że On wolę swą, moc i potęgę objawia przez Matkę Chrystusową. Trzeba w to mocno wierzyć, najwyraźniej ujawniać i ukazywać przed ludem Bożym. Idzie o to, aby wszyscy zrozumieli, że to jest tajemnica Boża, wola i moc Boga, który w Polsce chce działać przez Panią Jasnogórską. Wobec wielkości tej sprawy trzeba wszystko poświęcić, na wszystko być zdecydowanym i gotowym, aby wszystko przyjąć.

⁹² Tamże.

⁹³ Por. S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 124.

⁹⁴ J. Pach, *Jasnogórski Obraz...*, s. 91.

⁹⁵ Tamże, przypis 29.

⁹⁶ S. Wyszyński, *Jubileusz 25-lecia prymasostwa...*, s. 26. Por. S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 125.

Ta gotowość i świadomość, że Bóg działa – i to przez Maryję – decyduje o powodzeniu Kościoła w Polsce⁹⁷. Szukał też Prymas argumentacji zbiektywizowanej. W nawiązaniu do Jasnej Góry przypominał najczęściej ewangeliczne wydarzenia w Kanie i na Kalwarii, nauczanie *Vaticanum II* o obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, przywoływał cudowne interwencje Maryi z dziejów Polski. Nie usiłował jednakże „naciągać” tej argumentacji, aby dowodzić nią osobowej obecności Maryi w Cudownym Obrazie i jego kopii. Służyła mu ona tylko „podkreślanie idei szerszej rozumianej i wspierającej obecności Maryi jako Matki, Pośredniczki, Wspomożycielki⁹⁸”.

S. Wyszyński nie tylko personifikował Jasnogórski Obraz, ale również jego poszczególne elementy. Lubił zwracać uwagę na centralną w nim twarz Matki. Wokół niej skupiały się jego rozliczne wypowiedzi. Była ona dla niego swoistym zwierciadłem, w którym zarówno pełniej widzi się Boga i z troską Matki o swe duchowe dzieci, jak i można odczytać własne życie i jego historię. „Błogosławione⁹⁹, „spokojne i pogodne oblicze naszej Pani Jasnogórskiej¹⁰⁰” wyraża macierzyńską troskę, moc, a nawet przebaczenie¹⁰¹. Z kolei dwakroć zraniona Królowa Polski z bliznami na twarzy¹⁰², które są nie tylko śladami cięć zbrodniczej szabli rabusiów z 1430 roku, uwidacznia, że w cierpieniu upodobniła się Ona do poszarzałego i umęczonego oblicza swych dzieci¹⁰³. Oddają one też Jej z troską o naród polski. Świadomość, że każdy w jakiś sposób, łamiąc Boże przykazania, pogłębia te

⁹⁷ S. Wyszyński, *Spotkanie z ojcami...*, s. 354. Analogicznie argumentował Prymas zwracając się do biskupów w Kaplicy Cudownego Obrazu w 1971 roku (por. przypis 2 niniejszego artykułu).

⁹⁸ S.C. Napiórkowski, *Polska teologia...*, s. 126-127. Autor analizuje interpretację obecności Maryi w ujęciu Karola Wojtyły (s. 127-130) i porównuje ją z interpretacją Prymasa (s. 133-134). Ciekawe refleksje na temat rozumienia obecności Maryi w narodzie snuje Bogdan Ferdek. Spogląda na ten problem przez pryzmat encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*, zaś pomocą w ukazaniu sposobów obecności Maryi w Kościele jest rozumienie go jako *communio sanctorum* (*Rozumienie obecności Maryi w Narodzie*, w: *Jasnogórska Matka i Naród. Z Bogurodzicą ku polskiej wolności myśli i czynu. Ogólnopolska konferencja w 100. rocznicę odzyskania niepodległości i spotkanie kustoszów sanktuariów polskich – Jasna Góra, 22-23 października 2018 roku*, (red.) M. Chmielewski, Częstochowa 2018, s. 103-114).

⁹⁹ S. Wyszyński, *Pierwsza Nosicielka Boga Żywego* (Jasna Góra, 26 VIII 1958), WST s. 29.

¹⁰⁰ Tenże, *Do mężczyzn katolików...*, s. 81.

¹⁰¹ Por. tenże, *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki prawników...*, s. 265.

¹⁰² Por. tenże, *Do ogólnopolskiej pielgrzymki nauczycielstwa polskiego* (Jasna Góra, 30 VI 1957), GJG s. 39.

¹⁰³ Por. tamże; J. Pach, *Maryjne dziedzictwo...*, s. 73.

rany, skłaniała Prymasa do ustawicznego ich akcentowania. Wzywał przychodzących na Jasną Górę do uważnego wpatrywania się w zranione oblicze Matki. Przyznawał, że „Pani Jasnogórska to Matka Bolesna”¹⁰⁴ i dodawał, że „zabić Jej nie można, choć można Ją zranić”¹⁰⁵.

Poza ranami znamioną cechą twarzy Dziewicy na Obrazie są Jej czułe i zatroskane oczy. Prymas podkreślał, że ustawicznie patrzy Ona z Jasnogórskiego Obrazu i pociąga ku sobie¹⁰⁶. Nasz naród jest wrażliwy na Jej „macierzyńskie”¹⁰⁷ i „dobre oczy”¹⁰⁸, bo może czerpać z nich „miłość i pociechę”¹⁰⁹. „Raz tylko – wspomina kardynał – arcybiskup Roncalli był na Jasnej Górze, ale to wystarczyło... Jasna Góra, Cudowny Obraz, oczy naszej Matki i Królowej [...] przejęły go do żywego. Nie mógł się oprzeć czarowi i dobroci tych macierzyńskich oczu. Nie mógł się obronić przed poczuciem potęgi Dziewicy Wspomożycielki”¹¹⁰. Jej oczy są przejmujące i potężne, są w nich bowiem „światła, które patrzyły na Słowo Wcielone”¹¹¹.

Prymas nie zapominał o obecnym na ręku Matki Jezusie. Przyznał, że kiedy tylko patrzy na Jasnogórską Maryję, zawsze dostrzega na Jej ramionach Syna¹¹². „Ona daje nam ze siebie to – podkreślał – co najwspanialszego człowiek może otrzymać w darze. Daje nam Tego, który jest Chrystusem, Bogiem naszym. Nie siebie nam daje, ale Jego samego”¹¹³. Przez to scala naród¹¹⁴. Ta wybrana z woli samego Ojca „Para”, „Tych Dwoje – Jezus i Maryja” kontynuują wciąż przedziwne współdziałanie, rozpoczęte

¹⁰⁴ Tenże, *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu...*, s. 118.

¹⁰⁵ Tenże, *Wyjątki z kazania do ogólnopolskiej pielgrzymki lekarzy...*, s. 174.

¹⁰⁶ „Do dziś dnia pociągasz nas do Ciebie, [...] zwłaszcza na Jasnej Górze. [...] Ty przyjmujesz wszystkich, Ty wszystkim serca otwierasz, na wszystkich patrzysz podobnie” (tenże, *Rozpoczęcie nawiedzenia...*, s. 88).

¹⁰⁷ Tenże, *Przekazanie parafiom Milenijnego Aktu Oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi* (Jasna Góra, 9 XI 1973), GJG s. 352.

¹⁰⁸ Tenże, *Podczas I ogólnopolskiego Kongresu...*, s. 118.

¹⁰⁹ Tenże, *Kazanie* (Jasna Góra, 26 VIII 1963) – cyt. za: J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 16.

¹¹⁰ Tenże, *Do drugiej pielgrzymki kapłanów archidiecezji warszawskiej* (Jasna Góra, 24 VIII 1961), GJG s. 140.

¹¹¹ Tenże, *Kazanie na zakończenie pielgrzymki pisarzy i pracowników literatury* (Jasna Góra, 4 V 1958), UPZ s. 261.

¹¹² Por. tenże, *W 25. rocznicę sakry biskupiej...*, s. 16.

¹¹³ Tenże, *Kazanie* (Jasna Góra, 20 I 1963), w: tenże, *Kazania i przemówienia autoryzowane*, t. 13, s. 95, Instytut Prymasowski, Warszawa ul. Dziekania 1 – cyt. za: J. Pach, *Posłannictwo Jasnej Góry...*, s. 14.

¹¹⁴ Por. tenże, *Pierwsze słowa Prymasa Polski...*, s. 11.

w Nazaret i dopełnione na Kalwarii¹¹⁵. Dlatego Prymas zachęcał pielgrzymów, by kierowali swe kroki ku Maryi, kiedy poszukują Chrystusa, sam zaś zwrócił się do Niej w słowach: „Przychodzimy do Ciebie na przełomie naszych dziejów. A Ty nam mówisz, jak w Kanie: «Cokolwiek wam każe (mój Syn), czyńcie!». Tak niewiele mówiłaś, a tak wiele nam powiedziałaś! Przychodzimy do Ciebie, Matko, bo Ty z woli Boga jesteś Znakiem na niebie od Boga dla ludzi. Przychodzimy, bo Ty nas prowadzisz do Chrystusa, bo uczysz nas Go poznawać, miłować i wyznawać przed ludźmi”¹¹⁶.

3. Ambasador Jasnogórskiej Matki

Jasnogórska Królowa tłumaczy właściwie wszystko w życiu i prymasowskim posługiwaniu Stefana Wyszyńskiego. Był jednym z największych w dziejach Jej czcicieli. Sam wyznał: „«*origine*» jestem «*claromontanus*»”¹¹⁷, czyli „jasnogórski”. Jako młody kapłan chciał wstąpić do zakonu paulinów. Jednak jego duchowy kierownik, Władysław Kornilowicz wyjaśnił mu, że droga jego powołania jest inna. Niemniej wiodła ona go wciąż na Jasną Górę¹¹⁸. Został członkiem agregowanym paulinów (1950)¹¹⁹, a w 1956 roku protektorem zakonu¹²⁰. Z Jasnej Góry uczynił ambonę. Wygłosił na niej setki przemówień. Pogłębiał w nich jej funkcję znaku obecności Maryi w narodzie. Podkreślał, że Jasnogórski Obraz jest cennym skarbem Kościoła polskiego i naszego narodu. Nie rozstawał się z Wizerunkiem Pani Jasnogórskiej. Oprócz Jej Obrazu w prymasowskiej tarczy, zaczął także nosić

¹¹⁵ Por. tenże, *Oddanie kobiet polskich...*, s. 191-192. „Nie można rozłączać Jezusa i Maryi. [...] W całej wspaniałej ekonomii Nowego Przymierza Jezus i Maryja idą razem” (tenże, *Przekazanie Obrazu nawiedzenia z archidiecezji gnieźnieńskiej do diecezji częstochowskiej – ostatniej na szlaku pierwszego ogólnopolskiego nawiedzenia* (24 VI 1979), w: tenże, *Śladami nawiedzenia...*, s. 93).

¹¹⁶ Tenże, *Młodzież polska...*, s. 163. S.C. Napiórkowski protestuje, że na niektórych kopiach Obrazu „ukradziono” Matce Bożej Częstochowskiej Jezusa, obcięto Jej ręce, które Go podtrzymywały i na Niego wskazywały” i apeluje, „aby nie promować kultu tego Obrazu: To nie jest Matka Boska Częstochowska, bo Matka Boska Częstochowska jest koniecznie z Jezusem” (*O maryjności Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego dla Radia Watykańskiego*, w: tenże, *Oto Ja, Służebnica Twoja (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2015, s. 368).

¹¹⁷ S. Wyszyński, *Notatki duchowe* (Prudnik, 12 V 1955), WPM s. 89.

¹¹⁸ Por. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 28.

¹¹⁹ Por. S. Wyszyński, *Notatki duchowe* (Rywałd, 11 X 1953), WPM s. 73.

¹²⁰ Por. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 40.

– jako wyraz ustawicznej łączności z Nią – pierścień z Jej Wizerunkiem¹²¹. Z powyższych względów nazwano go „ambasadorem Matki Bożej Jasnogórskiej”¹²². „I słusznie – stwierdza o. Jerzy Tomziński, dwukrotny generał zakonu i trzykrotny przeor Jasnej Góry, i uzasadnia – Żaden z dotychczas żyjących pisarzy i historyków nie ukazał tak wyraziście mocy i duchowego bogactwa Jasnej Góry. Żaden z malarzy nie ukazał tak urzekającego wizerunku Ciemnonolicy Madonny. Żaden z mistrzów nie stworzył takiej maryjnej symfonii, nikt nie rozślawił – aż do czasów Jana Pawła II – tak imienia Maryi i Jasnej Góry, jak to uczynił Sługa Boży Stefan Wyszyński”¹²³.

Przyznawał on, że Maryja jest obecna w całym życiu Kościoła. Są jednak wybrane przez Boga miejsca specjalnej Jej obecności. Takim na rodzimej ziemi jest Jasna Góra. Jasnogórska Maryja uobecnia się w swym macierzyńskim posłannictwie w Cudownym Wizerunku. Jest on „sercem sanktuarium jasnogórskiego i świętością narodową”¹²⁴. Jasnogórska Maryja jest „dla całego narodu i Jej miejsce jest na Jasnej Górze”¹²⁵. Z tego względu Kaplica Jasnogórska jest „ziemią świętą» naszego narodu”¹²⁶, zaś Jasna Góra – jego „stolicą duchową”¹²⁷, „twierdzą warowną”¹²⁸, „okrętem, który nie tonie, ale [...] uratuje ducha narodu”¹²⁹. „Tutaj rozstrzygają się trudności, tutaj przychodzą światła, tutaj też rodzą się zwycięstwa – na Jasnej Górze Zwycięstwa”¹³⁰. „Jest to potwierdzone – wyznał Prymas w 1971 roku – aż nadto obficie w moim osobistym życiu, w ciągu dwudziestu pięciu lat biskupstwa”¹³¹, a z okazji 50-lecia kapłaństwa w 1974 roku dopowiedział: „Jakkolwiek bym zestawiał swoje pomyłki, to na jednym odcinku nie po-

¹²¹ Por. tamże, s. 31.

¹²² J. Tomziński, *Jasna Góra a Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” (1964-1987)*, (red.) J. Bogacka, Jasna Góra-Częstochowa 1994, s. 440.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Archiwum Sekretariatu Prymasa Polski [bez sygnatury] – cyt. za: J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 33.

¹²⁵ S. Wyszyński, *List do generała G. Kotnisa* (8 IX 1977), AJG mps, s. 278 – cyt. za: tamże.

¹²⁶ Tenże, „*Te Deum*” Prymasa Polski za *Wielką Nowennę i za łaski roku milenijnego* (Jasna Góra, 28 XI 1966), GJG s. 228.

¹²⁷ Tenże, *Powitanie Ojca świętego przez Prymasa Polski* (Jasna Góra, 4 VI 1979), GJG s. 435.

¹²⁸ Tenże, *Notatki duchowe* (Prudnik, 1 I 1955), WPM s. 85.

¹²⁹ Tenże, *Przemówienie z okazji wyboru generała Jerzego Tomzińskiego i nowego definitorium* (Warszawa, 23 V 1969), AJG mps, s. 370 – cyt. za J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 27.

¹³⁰ S. Wyszyński, *Podczas Mszy świętej z okazji 50-lecia kapłaństwa* (Jasna Góra, 5 VIII 1974), GJG s. 364-365.

¹³¹ Tenże, *W 25. rocznicę sakry biskupiej...*, s. 16.

myliłem się: na drodze duchowej na Jasną Górę”¹³².

S. Wyszyński krzewił kult Czarnej Madonny nie tylko na ojczystej ziemi, ale niósł Ją też w świat. Wierzył, że Ona „chce jakby wyjść ze swojego sanktuarium na Jasnej Górze. Tak jak powędrowała w kopii Obrazu Jasnogórskiego na całą Polskę – tak obecnie chce wyjść na teren szerszy – Kościoła powszechnego”¹³³. Dlatego przez jego ręce kopie Jasnogórskiej Matki docierały na wszystkie kontynenty. „Cieszę się – napisał do generała paulinów w 1963 roku – z chwały Matki Bożej Częstochowskiej w Pescara”¹³⁴, góralom zaś wyznał: „Jasna Góra stała najbardziej atrakcyjnym miejscem działania łaski Bożej przez Maryję na całym świecie. Nie jest to jakaś zarozumiałość narodowa. Przecież znamy religijne życie w świecie i wiemy, że tak jest i nikt temu nie zdoła zaprzeczyć”¹³⁵. Dbał zwłaszcza, by wizerunki Pani Jasnogórskiej docierały do wspólnot polonijnych rozsianych po całym świecie. Odczytywał zapotrzebowanie polskich serc i odpowiadał na ich wołanie. Pragnął, aby tam, gdzie one biją, tam czuwała Matka Jasnogórska. Jest Ona bowiem dla nich „znakiem narodowej więzi”¹³⁶.

Dzięki Prymasowi Pani Jasnogórska zrosła się też ze Stolicą Apostolską, gdyż składał on w darze papieżom wierne kopie Jej Obrazu. „Niemal wszyscy papieże – mówił z predykcją – rządzący Kościołem Bożym w wieku XX mieli przedziwny związek duchowy z Matką Najświętszą na Jasnej Górze”¹³⁷. „Na Watykanie jest dzisiaj Pani Jasnogórska i w bibliotece Ojca świętego i w bazylice świętego Piotra. To nasza Delegatka”¹³⁸. A po latach kardynał rzewnie wspominał, że już Pius XI „zaprzagnął mieć w swej letniej rezydencji [...], w ołtarzu prywatnej kaplicy papieskiej, Maryję Jasnogórską”¹³⁹. Przy Jej wizerunku modlił się¹⁴⁰ i umarł Pius XII¹⁴¹. Jan XXIII przed objęciem posługi papieskiej rzekł do Prymasa: „«Częstochowa, Częstocho-

¹³² Tenże, *Podczas Mszy świętej...*, s. 365.

¹³³ Tenże, *Przemówienie do ojców paulinów* (Jasna Góra, 23 XI 1978), GJG s. 429.

¹³⁴ Tenże, *List do generała, o. Jerzego Tomzińskiego* (20 X 1963), AJG mps, s. 190 – cyt. za: J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 27.

¹³⁵ S. Wyszyński, *Przemówienie w Bachledówce* (31 II 1968), AJG, s. 350 – cyt. za: tamże, s. 33.

¹³⁶ S. Wyszyński, *Wzajemna służba społeczna...*, s. 427.

¹³⁷ Tenże, *Dzień wynagrodzenia...*, s. 255.

¹³⁸ Tenże, *List do generała o. L. Nowaka* (12 X 1958), AJG, mps, s. 162 – cyt. za: J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja...*, s. 31.

¹³⁹ S. Wyszyński, *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu...*, s. 117.

¹⁴⁰ Por. tenże, *Do drugiej pielgrzymki...*, s. 142.

¹⁴¹ Por. tenże, *Dzień wynagrodzenia...*, s. 255.

wa! Spraw to, aby się wiele za mnie modlono przed waszą Matką Bożą»¹⁴². Wygłosił także „pochwałę dla Tej, którą nazwał Czarną Madonną z Częstochowy. «*O Madonna Nera, quam habemus carissimam!* – O Czarna Madonno, która mi jesteś najdroższa!»¹⁴³. Paweł VI, gdy Prymas ofiarował mu kopię Obrazu, „przyjął dar z wielką radością i powiedział, że Obraz ten umieści w swoim prywatnym studium, koło biurka, przy którym pracuje. A mały obrazek Matki Bożej Jasnogórskiej włożył zaraz do swojego brewiarza i powiedział: «Tutaj on będzie zawsze»¹⁴⁴. Jeśli zaś chodzi o konklawe z 1978 roku, podczas którego został wybrany na papieża kardynał Karol Wojtyła, S. Wyszyński tak wspominał: „Wziąłem na konklawe mnóstwo obrazków Matki Bożej Częstochowskiej. Byłem zdumiony, z jaką ufnością i wewnętrzną potrzebą kardynałowie przyjmowali je, jak bardzo się z nich cieszyli. Z moich rozmów z kardynałem Wojtyłą również wiedziałem, że i on bardzo się modli, tak jak ma to w zwyczaju. Wiecie sami, jak gorąco i serdecznie jest związany z Matką Chrystusową, z Jasną Górą, jak chętnie tu przybywał. [...] I oto nam obu wydawało się, że w konklawe uczestniczyła także Pani Jasnogórska»¹⁴⁵. „Nie zdajecie sobie sprawy, jak olbrzymie znaczenie miał na konklawe mały obrazek Maryi Jasnogórskiej! [...] Nie wiem, czy pierwszym, ale na pewno «wielkim Elektorem» była Ta, której ceremoniarze nawet nie dostrzegli, zamykając drzwi Kaplicy Sykstyńskiej dla obcych: «*Exeant omnes*». Maryja Jasnogórska została i działała...»¹⁴⁶.

Ponadto Prymas nie zapomniał o ojcach Soboru Watykańskiego II. Podczas obrad często polscy biskupi byli proszeni o obrazki Matki Jasnogórskiej. „Zaopatrzyliśmy się – oświadczył w ich imieniu – dzięki Bogu dobrze, dlatego mieliśmy zawsze pod ręką, w naszych teczkach i aktach, obrazki Matki Bożej i chętnie je rozdzielaliśmy. Ja osobiście, będąc przy stole prezydium soborowego, otrzymywałem od biskupów listy z prośbami, aby dla nich, dla ich domów, dla służby, dla Polaków, którzy są w ich diecezjach, przesłać im chociaż mały obrazek. Czyniłem to chętnie, gdyż widziałem w tym dalszy krok w upowszechnianiu chwały Matki Bożej Ja-

¹⁴² Tenże, *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu...*, s. 117.

¹⁴³ Tenże, *Przed Cudownym Obrazem Matki Bożej, w nowej sukni, wyniesionym do bazyliki (Jasna Góra, 1 V 1965)*, GJG s. 187.

¹⁴⁴ Tenże, „*Sławne rzeczy powiedziano o Tobie*” (Jasna Góra, 19 I 1964), GJG s. 170.

¹⁴⁵ Tenże, *Przemówienie do ojców paulinów...*, s. 432.

¹⁴⁶ Tenże, *Największa moc zwycięstwa w Polsce* (Warszawa, 23 XII 1978), WPM s. 345. Przez S. Wyszyńskiego ostatni papież przekazywali także swoje dary jako wota dla Jasnogórskiego Sanktuarium, zwłaszcza złotą różę (tenże, *Po powrocie z Rzymu – „Ad limina apostolorum”* (Jasna Góra, 18 XII 1968), GJG s. 264).

snogórskiej i spotęgowanie nadziei ku Niej»¹⁴⁷. Natomiast na zakończenie soboru, 4 grudnia 1965 roku, biskupi polscy wręczyli kopię Cudownego Obrazu wszystkim ojcom soborowym. Znajduje się ona obecnie niemal w każdej katedrze biskupiej¹⁴⁸. Ponadto *Memoriał* dotyczący polskich starań o przyznanie Maryi tytułu „Matki Kościoła” był redagowany na Jasnej Górze, a „czuwania soborowe” u stóp Pani Jasnogórskiej wspierały prace soboru¹⁴⁹. W ostateczności – według Prymasa – „pobył biskupów polskich na soborze był jednym wielkim triumfem Pani Jasnogórskiej»¹⁵⁰.

Wielce znamienne są słowa S. Wyszyńskiego, jakie wypowiedział 26 sierpnia 1973 roku na Jasnej Górze. Można je uznać za podsumowanie jego wieloletnich starań, aby chwała Pani Jasnogórskiej nieustannie wzrastała: „Obchodzimy dzisiaj w Polsce i całym świecie imieniny Matki Bożej Częstochowskiej. Oczywiście, przede wszystkim na Jasnej Górze. Stąd bowiem płynie natchnienie, aby czcić Tę, która o sobie mówiła, że błogosławioną zwać ją będą wszystkie narody. Ale też i na całym świecie, [...] gdzie gromadzą się dzisiaj wielkie rzesze Polonii. [...] Obchodzi dzisiaj Pani Jasnogórska swoje imieniny w gabinecie pracy Ojca świętego na Watykanie i jego rezydencji wypoczynkowej w Castel Gandolfo; w podziemiach Bazyliki Świętego Piotra, gdzie ma swą kaplicę, w Kościele polskim w Paryżu, kościołach Polonii świata i w Ojczyźnie naszej. A również na twojej piersi, drogi pielgrzymie, na której nosisz medalik Pani Jasnogórskiej. [...] Przynosimy pozdrowienie Tobie, Matko Boża Jasnogórska. [...] Wraz z dziękczynnymi życzeniami imiennowymi i pozdrowieniami przynosimy Tobie, Droga Matko, gorące podziękowanie a to, że jesteś «dana jako pomoc ku obronie narodu polskiego»»¹⁵¹.

Przeprowadzona analiza myśli maryjnej Prymasa Tysiąclecia jest fragmentaryczna, z konieczności zawężona do kręgu jasnogórskiego. Obecność Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła na polskiej ziemi łączył on szczególnie z Jasną Górą. Utwierdził się w tym przekonaniu podczas trzyletniego uwięzienia go przez władze komunistyczne (1953-1956). Z Komańczy w 1955 roku napisał do generała paulinów: „Bodaj nigdy tak dobitnie jak

¹⁴⁷ Tenże, „*Sławne rzeczy...*”, s. 171.

¹⁴⁸ Por. tenże, „*Te Deum*” za Jasną Górę..., s. 220. „Ona przez lata wślawiła Jasną Górę w całym świecie, na soborze i we wszystkich diecezjach, gdy z auli soborowej 4 grudnia ubiegłego roku przez swój Jasnogórski Wizerunek powędrowała do wszystkich katedr biskupich” (tenże, „*Te Deum*” Prymasa Polski..., s. 228).

¹⁴⁹ Por. tenże, *Powitanie Ojca świętego...*, s. 435.

¹⁵⁰ Tenże, „*Sławne rzeczy...*”, s. 171.

¹⁵¹ Tenże, *Pragniemy wolności...*, s. 346-347.

teraz nie uświadomiłem sobie tego, jak potężna jest wola Boża, aby Jasna Góra była Stolicą Chwały Bożej, którą rozlewa się na Polskę przed dziewicze dłonie Pośredniczki łask wszelkich. Bodaj nigdy jak teraz nie widziałem tak jasno, że wolą Ojca Narodów jest, aby naród polski był zjednoczony przez Jasną Górę i by tutaj się odnawiał i krzepił¹⁵². W konsekwencji całą swą prymasowską służbę Kościołowi w Polsce związał z Maryją Jasnogórką¹⁵³. Świadczy o tym nie tylko jego kerygma jasnogórska, ale całe przepowiadanie.

Prymas nie był mariologiem w znaczeniu akademickim. Był duszpasterzem i organizatorem duszpasterstwa. „Jeżeli sięgał po słowo wysoko teologiczne, czynił to w celach pastoralnych”¹⁵⁴. Jego maryjność była osadzona w rzeczywistości narodu i Kościoła. Odwoływał się do argumentu z doświadczenia. Ustrzegł się zbyt uczuciowego odniesienia do Pani Jasnogórskiej. Osobiste przeżycie wyjątkowej Jej mocy usiłował uczynić doświadczeniem Kościoła w Polsce. Bezgranicznym zawierzeniem Maryi wpisał się trwale w tajemnicę Jasnej Góry.

Wymowne są słowa umierającego Prymasa wypowiedziane przed Obrazem nawiedzenia: „Dziękuję Ci, Matko, że jeszcze raz przyszedłaś do mnie. Tyle razy przychodziłaś do mnie, zwłaszcza na Jasnej Górze. Ale i ja przychodziłem do Ciebie. Dziękuję Ci, że 20 lat chodziłaś ze mną po Polsce. Byłaś dla mnie największą łaską, nadzieją i programem mojego życia. [...] Ty byłaś zawsze zachętą, aby wszystko postawić na Ciebie. [...] Całe życie byłem Ci wierny. Jestem świadomy Twojego spokoju patrzenia w głębołą przyszłość Kościoła w Polsce. Broń Jasnej Góry, pozwól by na Twój Jubileusz w następnym roku naród oglądał Ojca Świętego w Polsce i żeby oglądał go jak najczęściej”¹⁵⁵. A przy innej okazji wyznał: „Gdy już gasną nam wszystkie światła na ziemi, zawsze jeszcze pozostajesz Ty, «Czarna Madonno z Jasnej Góry»”¹⁵⁶.

Streszczenie

Prymasowskie posługiwanie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (1948-1981)

¹⁵² Tenże, *Wyjątki listu z Komańcy* (10 XI 1955), WPM s. 118.

¹⁵³ Por. tenże, *Spotkanie Prymasa Polski...*, s. 38.

¹⁵⁴ S.C. Napiórkowski, *O maryjności...* s. 365.

¹⁵⁵ S. Wyszyński, *Modlitwa umierającego Prymasa przed Obrazem Nawiedzenia* (Warszawa, 20 V 1981), w: tenże, *Śladami nawiedzenia...*, s. 109.

¹⁵⁶ tenże, *Rozpoczęcie nawiedzenia...*, s. 87.

było ściśle związane z Jasnogórką Matką. Jej obecność na Jasnej Górze sprawiła, że miejsce to było dla niego szczególnie umiłowanym przez Boga miejscem łaski. Czarna Madonna była też swoistą determinacją jego maryjnej myśli. Z tego względu artykuł próbuje odkryć prymasowską teologię Jasnogórskiego Sanktuarium i Cudownego Obrazu, a także ukazać, w jaki sposób Prymas rozślawiał imię Maryi i Jasnej Góry. Pierwszy rozdział naświetla, dlaczego S. Wyszyński dostrzegwał w Jasnej Górze polską Kanę i Kalwarię, a zwłaszcza jak przedstawiał macierzyński udział w nich Maryi. Drugi rozdział koncentruje się na prymasowskiej interpretacji Jasnogórskiego Obrazu. Chodzi głównie o odpowiedź na dwa pytania: jak rozumie on obecność Maryi w Cudownym Obrazie i jakie jego elementy personifikuje? Trzeci rozdział ukazuje Prymasa jako ambasadora Jasnogórskiej Matki, czyli tego, który na różne sposoby krzewił kult Czarnej Madonny na ziemi ojczyściej i całym świecie. Dbał, aby wierne kopie Jej wizerunku docierały do Polonii, papieży i ojców Soboru Watykańskiego II. Wszystko to sprawia, że można uznać go zasadnie za apostoła Jasnogórskiej Matki.

Słowa kluczowe: *Jasnogórska Matka, Jasna Góra, kardynał Stefan Wyszyński, kult maryjny w Polsce.*

Cardinal Stefan Wyszyński – an Apostle of the Mother of Jasna Góra

Summary

The primatial ministry of Cardinal Stefan Wyszyński (1948-1981) was closely united with the Mother of Jasna Góra. Her presence in Jasna Góra made him perceive this place as especially beloved by God and abundant in graces. Black Madonna was a characteristic reflection of his Marian thought. For this reason the article attempts to discover primatial theology of the Jasna Góra Shrine and the Miraculous Painting, as well as to show how the Primate made the name of Mary and Jasna Góra famous. The first chapter presents why S. Wyszyński viewed Jasna Góra as both Polish Cana and Calvary, especially how he saw here Mary's motherly contribution. The second chapter focuses on primatial interpretation of the Miraculous Painting of Jasna Góra. The point here is to tackle two questions: how he understands Mary's presence in the Miraculous Painting and which elements of the painting she personifies? The third chapter shows the Primate as an ambassador of the Mother of Jasna Góra, that is the one who propagated the Black Madonna cult in his native land and all

over the world. He made certain that faithful copies of her image reached the Polish diaspora, Popes and the fathers of the Second Vatican Council. All this makes him worthy of the title of an apostle of the Mother of Jasna Góra.

Keywords: *the Mother of Jasna Góra, Jasna Góra, Cardinal Stefan Wyszyński, Marian cult in Poland.*

Bibliografia

Ferdek B., *Rozumienie obecności Maryi w Narodzie*, w: *Jasnogórska Matka i Naród. Z Bogurodzicą ku polskiej wolności myśli i czynu. Ogólnopolska konferencja w 100. rocznicę odzyskania niepodległości i spotkanie kustoszów sanktuariów polskich – Jasna Góra, 22-23 października 2018 roku*, (red.) M. Chmielewski, Częstochowa 2018, s. 103-114.

Jabłoński Z.S., *Inicjatywy maryjne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: *Na polskiej drodze maryjnej. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego – Pasierbiec, 21-22 października 2006 roku*, (red.) A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa-Pasierbiec 2007, s. 37-97.

Napiórkowski S.C., *O maryjności Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego dla Radia Watykańskiego*, w: *tenże, Oto Ja, Służebnica Twoja (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2015, s. 365-370.

Napiórkowski S.C., *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi wśród nas w świetle doświadczeń peregrynacji*, w: *tenże, Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Tarnów 1992, s. 118-140.

Pach J., *Jasnogórski Obraz i sanktuarium w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: „*Studia Claromontana*” 5 (1984), s. 86-101.

Pach J., *Maryjne dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia*, Jasna Góra-Częstochowa 2001.

Pach J., *Posłannictwo Jasnej Góry w wizji Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: „*Studia Claromontana*” 35 (2020), s. 5-35.

Piasecki B., *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym 1982.

Pylak B., *Inicjatywy Maryjno-duszpasterskie księdza Prymasa*, w: „*Zeszyty Naukowe KUL*” 14 (1971), nr 3, s. 39-74.

Rogow A., *Częstochowska Ikona Bogurodzicy jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, w: „*Znak*” 28 (1976), nr 262, s. 509-516.

Różycka-Bryzek A., Gadomski J., *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki*, w: „*Studia Claromontana*” 5 (1984), s.27-52.

Siudy T., *Maryja w tajemnicy Chrystusa w przepowiadaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego*, w: *tenże, Służebnica Pańska, Niepokalanów* 1995, s.

43-57.

Tomziński J., *Jasna Góra a Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” (1964-1987)*, (red.) J. Bogacka, Jasna Góra-Częstochowa 1994, s. 435-441.

Tomziński J., *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego*, *Prymasa Polski*, w: „*Studia Claromontana*” 2 (1982), s. 5-45.

Wyszyński S., *Chwała Niepokalanej a miłosierdzie Matki Boga i Człowieka* (Choszczówka, 15 XI 1976), *MSC* s. 23-30.

Wyszyński S., *Do drugiej pielgrzymki kapłanów archidiecezji warszawskiej* (Jasna Góra, 24 VIII 1961), *GJG* s. 138-142.

Wyszyński S., *Do kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej* (Jasna Góra, 30 VIII 1961), *GJG* s. 146-151.

Wyszyński S., *Do mężczyzn katolików* (Jasna Góra, 26 VIII 1959), *UPZ* s. 69-82.

Wyszyński S., *Do nowo wybranych na kapitule generalnej – O. Generała i Definitorium* (Warszawa 23 V 1969), *AJG* 353.

Wyszyński S., *Do ogólnopolskiej pielgrzymki nauczycielstwa polskiego* (Jasna Góra, 30VI 1957), *GJG* s. 37-41.

Wyszyński S., *Do duszpasterzy sanktuariów maryjnych* (Jasna Góra, 12 VI 1964), *mps*, Instytut Prymasowski, Warszawa, ul. Dziekania 1.

Wyszyński S., *Dziękczynne „Te Deum” Episkopatu za łaski Roku Milenijnego* (Jasna Góra, 3 V 1967), *GJG* s. 235-240.

Wyszyński S., *Dzień wynagrodzenia Matce Bożej* (Jasna Góra, 26 VIII 1968), *GJG* s. 252-256.

Wyszyński S., *Jubileusz 25-lecia prymasostwa* (Gniezno, 11 XI 1973), *WPM* s. 23-27.

Wyszyński S., *Kamienie węgielne budowania na górach świętych* (Jasna Góra, 2 XI 1956), *WST* s. 9-16.

Wyszyński S., *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki pielęgniarek i położnych* (Jasna Góra, 20 IV 1958), *UPZ* s. 203-209.

Wyszyński S., *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki pisarzy i pracowników literatury* (Jasna Góra, 4 V 1958), *UPZ* s. 250-257.

Wyszyński S., *Kazanie do ogólnopolskiej pielgrzymki prawników* (Jasna Góra, 3 XI 1957), *UPZ* s. 265-273.

Wyszyński S., *Kazanie na zakończenie pielgrzymki pisarzy i pracowników literatury* (Jasna Góra, 4 V 1958), *UPZ* s. 258-261.

Wyszyński S., *Kazanie w rocznicę ślubów* (Jasna Góra, 26 VIII 1957),

GK s. 66-69.

Wyszyński S., *Matka Zbawiciela* (Laski, 30 VII 1958), MSC s. 97-103.

Wyszyński S., *Miłość wierna do końca – Stabat Mater* (Warszawa 15 IX 1961), MSC s. 97-103.

Wyszyński S., *Młodość polska z hołdem Matce Jasnogórskiej* (Jasna Góra, 26 VIII 1962), GJG s. 157-165.

Wyszyński S., *Modlitwa przed Cudownym Obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej* (Jasna Góra, 25 VIII 1960), GJG s. 122-126.

Wyszyński S., *Modlitwa umierającego Prymasa przez Obrazem nawiedzenia* (Warszawa, 20 V 1981), w: tenże, *Śladami nawiedzenia*, Warszawa 1993, s. 109-110.

Wyszyński S., *Największa moc zwycięstwa w Polsce* (Warszawa, 23 XII 1978), WPM s. 345-347.

Wyszyński S., *Narodowy ciężar Ślubowań Jasnogórskich poniesiemy z Maryją* (Jasna Góra, 3 V 1957), WPM s. 149-158.

Wyszyński S., *Notatki duchowe Prudnik*, 1 I 1955), WPM s. 84-85.

Wyszyński S., *Notatki duchowe* (Prudnik, 12 V 1955), WPM s. 89.

Wyszyński S., *Notatki duchowe* (Rywałd, 11 X 1953), WPM s. 71-73.

Wyszyński S., *Obrońcicielce narodu spieszymy ku pomocy i obronie* (Jasna Góra, 3 V 1976), GJG s. 391-396.

Wyszyński S., *Oddanie kobiet polskich w macierzyńską niewolę Maryi za Kościół* (Jasna Góra, 26 VIII 1965), GJG s. 189-194.

Wyszyński S., *Pierwsza Nosicielka Boga Żywego* (Jasna Góra, 26 VIII 1958), WST s. 29-36.

Wyszyński S., *Pierwsze słowa Prymasa Polski po uwolnieniu* (Jasna Góra, 2 XI 1956), GJG s. 9-12.

Wyszyński S., *Podczas Mszy świętej z okazji 50-lecia kapłaństwa* (Jasna Góra, 5 VIII 1974), GJG s. 362-365.

Wyszyński S., *Podczas ogólnopolskiej milenijnej pielgrzymki akademickiej* (Jasna Góra, 15 V 1966), GJG s. 204-212.

Wyszyński S., *Podczas I Ogólnopolskiego Kongresu Królowej Polski* (Jasna Góra, 15 VIII 1960), GJG s. 115-121.

Wyszyński S., *Po powrocie z Rzymu – „Ad limina apostolorum”* (Jasna Góra, 18 XII 1968), GJG s. 264-265.

Wyszyński S., *Powitanie Ojca świętego przez Prymasa Polski* (Jasna Góra, 4 VI 1979), GJG s. 435-436.

Wyszyński S., *Pragniemy wolności wyznawania Boga* (Jasna Góra, 26 VIII 1973), GJG s. 346-350.

Wyszyński S., *Przed Cudownym Obrazem Matki Bożej, w nowej sukni, wyniesionym do bazyliki* (Jasna Góra, 1 V 1965), GJG s. 185-188.

Wyszyński S., *Przekazanie Obrazu nawiedzenia z archidiecezji gnieźnieńskiej do diecezji częstochowskiej – ostatniej na szlaku pierwszego ogólnopolskiego nawiedzenia* (Jasna Góra, 24 VI 1979), w: tenże, *Śladami nawiedzenia*, Warszawa 1993, s. 92-102.

Wyszyński S., *Przekazanie parafiom Milenijnego Aktu Oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi* (Jasna Góra, 9 XI 1973), GJG s. 351-352.

Wyszyński S., *Przemówienie do ojców paulinów* (Jasna Góra, 23 XI 1978), GJG s. 429-434.

Wyszyński S., *Rozpoczęcie nawiedzenia kopii Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w archidiecezji gnieźnieńskiej* (Gniezno, 20 V 1978), w: tenże, *Śladami nawiedzenia*, Warszawa 1993, s. 85-91.

Wyszyński S., *„Sławne rzeczy powiedziano o Tobie”* (Jasna Góra, 19 I 1964), GJG s. 170-172.

Wyszyński S., *Spotkanie Prymasa Polski z wiernymi po powrocie do zdrowia z ciężkiej choroby* (Warszawa 6 XI 1977), WPM s. 35-39.

Wyszyński S., *Spotkanie z ojcami i braćmi paulinami w obliczu Cudownego Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, która nawiedziła księdza Prymasa w jego mieszkaniu w dniu Jubileuszu* (9 XI 1973), GJG s. 353-355.

Wyszyński S., *„Te Deum” Episkopatu Polski za 50-lecie odzyskania wolności* (Jasna Góra, 15 IX 1968), GJG s. 257-263.

Wyszyński S., *„Te Deum” Prymasa Polski za Wielką Nowennę i za łaski roku milenijnego* (Jasna Góra, 28 XI 1966), GJG s. 226-229.

Wyszyński S., *„Te Deum” za Jasną Górę* (Jasna Góra, 26 VIII 1966), GJG s. 218-225.

Wyszyński S., *W 25. rocznicę sakry biskupiej* (Jasna Góra, 12 V 1971), WPM s. 15-17.

Wyszyński S., *W pierwszą rocznicę Milenijnego Aktu Oddania* (Warszawa, 1 IV 1967), w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paris 1975, s. 553-557.

Wyszyński S., *Współdziałanie Maryi z Chrystusem w misterium Kościoła* (Jasna Góra, 14 X 1972), MSC s. 87-90.

Wyszyński S., *Wyjątki z kazania do akademików podczas nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w Stolicy* (Warszawa 11 XI 1957), WPM s. 179-182.

Wyszyński S., *Wyjątki z kazania do ogólnopolskiej pielgrzymki lekarzy* (Jasna Góra, 2 XII 1956), UPZ s. 171-180.

Wyszyński S., *Wyjątki z kazania do pielgrzymki kapłanów archidiecezji warszawskiej* (Jasna Góra, 14 VI 1961), GK s. 148-152.

Wyszyński S., *Wyjątki z kazania do pielgrzymki katolickiej inteligencji akademickiej* (Jasna Góra, 1 IX 1960), w: tenże, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paris 1962, s. 144-148.

Wyszyński S., *Wyjątki z kazania po powrocie z Rzymu z „Obrazem Nawiedzenia”* (Warszawa 18 VI 1957), WPM s. 171-174.

Wyszyński S., *Wyjątki z listu z Komańczy* (10 XI 1955), WPM s. 117-119.

Wyszyński S., *Wyjątki z przemówienia inauguracyjnego podczas kursu duszpasterskiego dla kapłanów* (Jasna Góra, 6 X 1959), GK s. 23-30.

Wyszyński S., *Wzajemna służba społeczna w narodzie polskim* (Jasna Góra, 3 V 1978), GJG s. 422-428.

Wyszyński S., *Zadania sanktuariów maryjnych* (Jasna Góra, 11 V 1959), mps, Instytut Prymasowski, Warszawa, ul. Dziekania 1.

Załęcki M., *Theology of a Marian shrine Our Lady of Częstochowa*, Dayton 1976.

ESCHATOLOGISCHE UND PASTORALTHEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM JÜNGSTEN GERICHT VON OTTMAR FUCHS

Inhalt: Einleitung; 1. Lohn im Himmel; 2. Ausschluss und Verurteilung; 3. Jesu Umkehruf; 4. Verurteilung und Erbarmen; 5. Das Kreuz Christi als Vergeltungsabbruch; 6. Die Klage gegen Gott; Zusammenfassung; Literaturverzeichnis.

Einleitung

Der Glaube an das Jüngste Gericht gehört zu den zentralen Glaubensinhalten des Christentums.¹ Die Vorstellung, dass die Verstorbenen ein Gericht zu erwarten haben, das über ihr künftiges Schicksal entscheidet, ist religionsgeschichtlich weit verbreitet. Sie begegnet uns nicht nur im Judentum und im Islam, sondern schon im alten Ägypten. Gemeinsam ist den Religionen die Überzeugung, dass das Urteil über die Verstorbenen aufgrund ihrer Taten gesprochen wird, die sie in ihrem Leben begangen haben. Gemeinsam ist ihnen auch die Erwartung eines doppelten Gerichtsausgangs. Je nachdem, ob die guten oder die schlechten Taten überwiegen, erwartet die Verstorbenen ewiges Heil oder Unheil, ewige Seligkeit oder Verderben.

Ottmar Fuchs² sieht im Thema des Jüngsten Gerichts auch einen Glaubensinhalt mit pastoraler Relevanz. Für ihn sprechen die Bilder des Jüngsten Gerichts eine Sprache der Hoffnung und in dieser Sprache müssen sie

Ks. Marcin Budny – doktorant na Theologische Fakultät Fulda.

¹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Leipzig 2003, Pkt. 1020-1041; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1986, S. 528-539.

² Ottmar Fuchs – Dr. theol., Dr. theol. habil., geboren 6.5.1945 in Buch, Priester der Erzdiözese Bamberg, war seit 1998 Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

auch gedeutet und verstanden werden. So kann die Rede vom Jüngsten Gericht an die Sehnsucht des Menschen nach Versöhnung über den Tod hinaus anknüpfen. Auch die Sehnsucht nach einer göttlichen Antwort auf das Warum des Leidens und des Bösen spiegelt sich in den Bildern über die letzten Dinge wieder. Wenn man durch die Brille der Sehnsucht des Menschen nach Unvergänglichkeit und Identität schaut, beginnt das Bild der Neuen Schöpfung auf eigene Wiese an Farbe zu gewinnen. Alle diese biblischen Bilder müssen in ihrer Symbolhaftigkeit und damit auch in der Notwendigkeit einer Deutung gesehen werden. In ihrer Mitte leuchtet aber immer das Bild Gottes auf, der gleichzeitig barmherzig, gnädig und gerecht ist.

Die Veröffentlichung von Ottmar Fuchs ist ein ziemlich umfangreiches Werk. Im vorliegenden Artikel konzentriert man sich nur auf ein paar Schwerpunkte, die er aufwirft, und die präsentiert werden.

1. Lohn im Himmel

Ottmar Fuchs beginnt mit der Frage, was der Mensch angesichts seines Tuns zu erwarten hat. Er zeigt, dass die Erwartung von himmlischem Lohn beziehungsweise höllische Strafe im Horizont der Gnade Gottes buchstäblich durchkreuzt und überboten werden. Gott ist immer größer als die eigenen menschlichen Vorstellungen von Gericht, Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

In der Bibel wird die ökonomische Erfahrung³ nicht nur benötigt, um in ihrer Brechung die Gottesbeziehung zu symbolisieren, sondern auch um „Ähnlichkeiten“ mit der Gottesbeziehung zum Ausdruck zu bringen.⁴ Der Evangelist Lukas schreibt:

„Wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? [...] Doch ihr sollt eure Feinde lieben und Gutes tun und leihen, wo ihr nichts zurückerhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein...“⁵

So wird in diesem Text nicht etwa das Sprachspiel des Lohnes zurückgewiesen, sondern neu aufgenommen und damit auch in einer neuen Weise wieder in Kraft gesetzt. Es geht hier keineswegs um Lohn oder nicht Lohn, sondern darum, von wem der Lohn erwartet wird und wofür diesen be-

³ M. Mühling, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007, S. 263ff.

⁴ O. Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, S. 41; M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, Regensburg 2005, S. 152ff.

⁵ Lk 6, 32.35.

kommt. Wer Gutes tut, um dafür von den Menschen wieder mit Gutem belohnt zu werden, wird mit dem Menschen konfrontiert, der sogar die Feinde liebt und von diesen nichts zurückerhofft, aber dafür einen noch viel bedeutsameren und größeren Lohn von Gott selbst erhalten wird. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass sich der Lohn auf zwei gegensätzliche Bedeutungsfelder bezieht. Die menschliche Sehnsucht nach Lohn, also danach, für etwas, was man getan und gegeben hat, auch eine Anerkennung und Belohnung zu erhalten, wird nicht als solche abgewehrt, sondern sie bekommt eine neue inhaltliche Fassung in einem anderen Zusammenhang, nämlich dem des Glaubens an den in Christus erschienenen Gott.⁶

Einschneidend ist also nicht der Verzicht auf Erfahrungen ökonomischer Art, sondern ihre heils-ökonomisch vertiefte Überbietung. Widerspruch und Überbietung gehen sogar so weit, dass eine natürliche Gutheit, die aus dem Menschenherzen kommt, selbst aus einem sündigen, vom Standpunkt des vergeltenden Gottes aus – als wertlos bezeichnet wird. Denn die Wiederliebe nach empfangener Liebe hat eine Balance, die auch ohne Gottes Lohn gelingt. Die von Jesus gemeinte Liebe dagegen ist ursprünglich-originär-spontan und nicht reagierende Liebe wie solche Liebe, die aus einem Menschenherzen kommt, welches nur als Geliebtes zu lieben vermag. Sie ist so kreativ wie Gottes Liebe selbst, eine Liebe, die sogar gegenüber Undankbaren und Bösen gütig ist.⁷

Genauso denkt Lukas auch im Kapitel 6⁸, wo angesichts des Hasses, des Ausschlusses und der Schmähungen hinein, welche die Gläubigen des Namens Christi Willen erleiden, der bis in die emotionale Tiefe hinein gegensteuernde Ruf erfolgt:

„Freut euch an jenem Tage und hüpf; denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel!“⁹

Man kann diesen geradezu verrückten Gegensatz von Leid und Freude befragen: wie ist solche Freude in der Drangsal möglich? Jesus lenkt den

⁶ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 42.

⁷ Vgl. Lk 6,35.

⁸ Lk 6, 20-23: „Er richtete seine Augen auf seine Jünger und sagte: Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausstoßen und schähen und euren Namen in Verruf bringen um des Menschensohnes willen Freut euch und jauchzt an jenem Tag; denn siehe, euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den Propheten gemacht.“

⁹ Lk 6,23.

Blick empor zum Vater, der sich dem bekennenden Jünger in Liebe zuwendet und der für den um Jesu Willen Unrecht Leidenden reichen Lohn bereit hält. Dieser Lohn ist dem Jünger kostbar als Zeichen der ihn meinenten Liebe Gottes. Darum kann die Gewissheit, der überschwänglich lohnenden Liebe Gottes sicher zu sein, eine so spontane und übergroße Freude auslösen – freilich wohl nur in einem Herzen, das sein Genüge hat an Gottes lohnender Liebe.¹⁰ Die Vorstellungen von Liebe und Lohn gehören also zusammen. Gottes Liebe ist am Ende nicht in der Weise besinnungslos, dass sie nichts für das Leben der Jünger brächte.

Ebenso wird im Evangelium von Matthäus¹¹ nicht etwa die Sehnsucht, überhaupt Schätze zu sammeln, zurückgewiesen, sondern es wird die entscheidende Frage aufgeworfen, welche Schätze wo gesammelt werden. Die Schätze soll man nicht auf Erden, sondern im Himmel sammeln. Der Schatz ist als Wertanlage transparent für das, was einem Menschen wertvoll ist. Auch hier läuft die Entscheidung nicht zwischen Schatz und nicht Schatz, sondern zwischen Himmel und Erde, zwischen Licht und Finsternis.¹² In dieser Perspektive wird deutlich, dass es bei den Schätzen um rivalisierende Mächte geht. Und damit um die Frage, welchen Mächten die Menschen dienen, den Mächten des zwischenmenschlichen oder den Mächten des göttlichen Tauschmarktes. Denn um einen Tausch geht es auch hier, wenn er auch in einem anderen Bezugfeld und mit einer anderen Qualität vor sich geht.¹³

Die Frage nach Verlust und Gewinn im Leben innerhalb dieser Kategorie, wird auf völlig neu Weise beantwortet:

„Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen“.¹⁴

Es handelt sich also wirklich nicht um gar keine „Ökonomie“, sondern um eine „New Economy“, wonach es zur christlichen Existenz gehört, wie Jesus dieses Leben nicht krampfhaft festzuhalten, weil sie durch Jesu repräsentatives Leiden auf Hoffnung gegründete Existenz sein darf. Wer hingegen sein Leben festhalten will, maßt sich an, Retter seines eigenen Lebens zu sein. Die eigene Rettung bliebe ein Tausch, der auszuhandeln sein mit den Mächten des Todes. Allerdings gehört der Tauschbegriff nicht nur der

¹⁰ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 43.

¹¹ Mt 6,21: „Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“.

¹² Vgl. Mt 6, 22ff.

¹³ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 43.

¹⁴ Mt 10,39.

unversöhnten Welt des irdischen, sterblichen Tauschhandels an, sondern gewinnt in der biblischen Gottesbeziehung eine eigene Qualität, nicht im Sinn eines Tauschzwangs, aber doch im Sinne einer Tauschhoffnung, die begründet ist in der überreich schenkenden Anerkennung Gottes.¹⁵

Es gibt noch ein biblisches Beispiel dazu, das Ottmar Fuchs in seinem Werk anführt. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg¹⁶ zeigt deutlich, dass im Bereich des Lohnes Berechnungen nicht möglich sind, dass vielmehr von Seiten Gottes mit Überraschungen zu rechnen ist. Das heißt aber nicht, dass Gottes Unberechenbarkeit willkürlich ist, sondern von ganz eigene Gerechtigkeit und Versöhnung getragen wird. Diese sollen auch die Gläubigen in ihrem Leben suchen und verwirklichen. Auf den ersten Blick wird in dieser Geschichte die Gerechtigkeit (gleicher Lohn für gleiche Arbeitszeit) durchbrochen, weil auch derjenige, der am wenigsten gearbeitet hat, das Gleiche bekommt.¹⁷ Zugleich wird aber das Versprechen gehalten, das den Arbeitern gegeben wurde. Denn sie, die die Hitze des Tages getragen haben, bekommen, was ihnen auf Grund ihrer eigenen Leistung zusteht. Und man könnte auch zu Gunsten derer, die zuletzt kommen, sagen, dass sie den ganzen Tag auf Arbeit gewartet haben, aber nicht angeworben wurden. Der Gutsbesitzer will, dass sie nicht Benachteiligte eines Zufalls oder von Verhältnissen werden, die sie nicht selbst zu verantworten haben. Er durchbricht die statische Verrechnung von Zeit und Arbeit und belohnt am Ende nicht nur die Arbeit der Langarbeitenden, sondern auch die kürzere Arbeit und das Warten der anderen. Die Geschichte macht deutlich, dass dies kein Willkürakt ist, sondern eine größere Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang. Die Begründung dazu liegt in dem Satz:

„oder bist du neidisch, weil ich (zu anderen) gütig bin?“¹⁸

Gott zeigt durch dieses Gleichnis, dass seine Gnade immer wieder menschliche Berechnungen von Gerechtigkeit überholt und gleichzeitig die Menschen dazu einlädt, selbst aus einem Herzen heraus zu leben, das anderen nicht nur das Gleiche, sondern mehr zu gönnen vermag, als man selbst scheinbar oder anscheinend zu bekommen hat.¹⁹

Wenn man sich auf die Gewinn-Verlust-Perspektive im Horizont dieses Gottes einlässt, erscheint, diese für diejenigen, die im Diesseitigen ver-

¹⁵ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 44.

¹⁶ Vgl. Mt 20, 1-16.

¹⁷ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 45.

¹⁸ Vgl. Mt 20,15.

¹⁹ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 45.

bleiben, als „Torheit“. Wer aber der Wahrheit in diesem neuen Bezugsfeld vertraut, für den eröffnet sich eine Gewinn-Verlust-Perspektive, die gegenwärtige Gewinn-Verlust-Einstellungen überholt, sie entsprechend in den Dienst nimmt oder auch teilweise beziehungsweise ganz außer Kraft setzt.²⁰ Denn im endzeitlichen Zusammenhang werden die Menschen nicht über das Geld (materielle Diesseits) definiert, sondern darüber, wie sie es eingesetzt haben. Es gibt Menschen, die nur auf Haben, Gut und Macht für sich selbst sind und das alles gegen andere einsetzen. Dann ist die Rede von der Strafe, von einer Gerechtigkeit Gottes, die zum Ort im Fegefeuer oder in der Hölle führt.²¹ Die Frage nach dem Lohn im Himmel provoziert gleichzeitig zur Frage nach der Strafe und zur Dynamik der Gnade Gottes in diesem Kontext.

Man kann weiter sagen, dass das Kommen des Herrn zugleich die Offenbarung seiner Gerechtigkeit ist, die Vollendung dessen, was Liebe, Schenken, Gerechtigkeit, Kampf um das Gute gewesen ist. Es ist das Gericht über alles, was Nicht-Leben, Ausbeutung, Herrschaft, Ungerechtigkeit bedeutet.²²

2. Ausschluss und Verurteilung

Ottmar Fuchs richtet seinen Augenmerk auch auf die Hölle. Die Frage nach der Hölle²³ ist nicht nur eine „Jenseitsfrage“, sondern bestimmt im Diesseits einen ganz bestimmten Innen-Außen-Bezug zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwischen Dazugehörigen und Nicht-Dazugehörigen. Es geht hier um die Identität der christlichen Kirchen z.B. zwischen Zugehörigkeit und Fernstehen, obwohl die Kirche das Zeichen zum Heil der ganzen Welt ist. Die Frage nach der Hölle bringt an dieser „Spitze des Eisbergs“ generelle Probleme des Verhältnisses von Einschluss und Ausschluss zum Vorschein. Dabei verstärken sich die Jenseits- und Diesseitsvorstellungen gegenseitig: wen man künftig in der Hölle glaubt, der steht auch diesseits auf der bösen Seite, bis dahin, dass im Diesseits sein Leben zur Hölle gemacht werden darf (damit und bis er sich in den Bereich des Glaubens hinein begibt). Auf der anderen Seite ist aber auch die religions-

²⁰ Vgl. 1 Kor 2.

²¹ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 54.

²² J. Rahner, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg im Breisgau 2010, S. 154ff.

²³ Benedikt XVI. J. Ratzinger, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, S. 172ff.

soziologische Einsicht ernst zu nehmen, dass Religionen, die es vernachlässigen, ihre inhaltlichen und institutionellen Grenzen nach innen und außen deutlich zu machen, auf die Selbstauflösung zusteuern. Dies stellt dann wieder die Frage, was denn die Identität der christlichen Kirchen zwischen Innen und Außen, zwischen Zugehörigkeit und Fernstehen ausmacht, und wie die Kirchen zu behandeln sind, wenn es nicht mehr die Grenzen zwischen Himmel und Hölle, zwischen Heil und Unheil sein sollen.²⁴ Die Rede von der Hölle hat einen Sinn auf dem Hintergrund der unbedingten, uneingeschränkten und universalen Heilzusage Gottes an den Menschen.²⁵

3. Jesu Umkehrruf

Ottmar Fuchs schreibt:

„Bei Jesus und seinen prophetischen Vorgängern finden wir eine völlig andere Verbindung von künftiger Drohung und diesseitigem Leben. Erstens liegt ihm nichts daran, diesen künftigen Leidenszustand auszumalen. Er benutzt einfach Kurzbegriffe, die im religiösen Sprachgebrauch zur Verfügung standen. Er hat also nicht die besondere Absicht, über das traditionell verfügbare hinaus zu wissen bzw. auszumalen, was die Sünder und Sünderinnen erwartet. Allerdings benutzt er dieses Sprachgut, um die Menschen jetzt im Diesseits zur Besinnung zu bringen und zur Umkehr zu bewegen.“²⁶

Jesus hat seine Tätigkeit auf der Erde mit dem Ruf begonnen:

„Kehrt um und glaub an das Evangelium“ (Mk 1,15).

Aber welche Umkehr? Zu was? O. Fuchs stellt fest, dass es entscheidend ist, zur Umkehr im Glauben selbst. Gerade nicht an einen unbarmherzig und strafenden Gott glauben zu müssen, sondern auf einen liebenden Gott vertrauen zu dürfen. Weiterhin zur Umkehr im Leben, nämlich gerade mit den Nichtdazugehörigen, mit den Aussätzigen und Leidenden heilend und teilend, mit den Sündern und Sünderinnen befreiend und selbst mit den Verurteilten und Tätern versöhnend umzugehen.²⁷ Auch der ganzen prophetischen Drohrede liegt überhaupt nichts daran, dass die angedrohte Zukunft eintritt, sondern dank ihrer Wirkung geschieht nicht die Katastrophe. Ähnlich will Jesus nicht Verderben und Verdammung heraufbe-

²⁴ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 56.

²⁵ J. Rahner, *Einführung...*, Freiburg im Breisgau 2010, S. 262ff.

²⁶ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 59.

²⁷ Ebd., S. 59.

schwören, sondern sie verhindern und das Heil bringen.²⁸ Der Verfasser beschäftigt sich in diesem Punkt mit der Vorstellung der Hölle von Jesus. Wenn Jesus von „äußerster Finsternis“ oder „Heulen und Zähneknirschen“ (vgl. Mt 5,22; 8,12) spricht, meinte er die damalige jüdische Vorstellung der Unterwelt als Aufenthalts der Toten und als Strafort für die Frevler, in dem nicht unbedingt die Dämonen und abgefallene Engel verbannt und verdammt sind. Jener Zustand der Finsternis befindet sich innerhalb einer geschichtlichen Zeit, nicht abstrakt ewiger Zeit. In dem Sinne ruft der Herr mit seiner Botschaft zur Besinnung der Menschheit, um sich und anderen nicht in die Hölle zu bringen.

4. Verurteilung und Erbarmen

Das Jüngste Gericht von Ottmar Fuchs zeigt die Chance, die das Gericht mit sich führt. Das Gericht besteht allerdings nicht nur darin, dass die Sünde selbst zur Strafe wird, sie löst also nicht nur ein solches „Selbstgericht“ aus, weil sonst das Gerichtsgeschehen aus dem Handlungsbereich Gottes ausgelagert wäre. Gott selbst bestimmt vielmehr die Inhaltlichkeit und die Notwendigkeit des Gerichts und ist darin aktiver Richter, wobei dann auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich abgrundtief böse Menschen nicht für die Versöhnung öffnen. Für sie bleibt der Himmel verschlossen. Auch wenn es von der unendlichen Gnade Gottes her völlig unwahrscheinlich erscheint, muss dieses dann wohl gegen die Einsicht der Täter durchgesetzte Recht Gottes, nicht zuletzt um des Himmels willen entsprechend zu „strafen“, offen gehalten werden.²⁹

Auch die Freiheit des Menschen gewinnt im Augenblick der unmittelbaren Begegnung in und mit der unendlichen Versöhnung Gottes, die aus seiner unbedingten und unbegrenzten Liebe den Menschen gegenüber zuströmt, eine Überbietung der Freiheit gegenüber, welche die Menschen im Diesseits haben. Die Möglichkeit, sich in dieser Freiheit Gott gegenüber zu verweigern, darf nie als gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des „Ja“ zu Gott aufgefasst werden.³⁰ In diesem Kontext erinnert Fuchs an den heiligen Johannes Paul II. Er hat den Attentäter, der ihn schwer verletzt hat, mehrmals im römischen Gefängnis besucht, er hat ihm Vergebung zu-

²⁸ Ebd., S. 60.

²⁹ Ebd., S. 73.

³⁰ Ebd., S. 74.

gesprachen und wollte Versöhnung in Gang setzen. Solche Erfahrung gilt es als gültige Vorstellungen in Richtung auf das Jüngste Gericht auszubauen, auch in der Verkündigung, weil hier dessen Zielperspektive, nämlich die Versöhnung, deutlich wird.

5. Das Kreuz Christi als Vergeltungsabbruch

Fuchs konzentriert sich auch auf das Thema des Todes Jesu Christi am Kreuz im Kontext der letzten Tage und der Konsequenzen der Erlösung durch den Gottes Sohn für uns als Menschen. Jesus ist das Bild des Leben und Heil schaffenden Gottes auch und gerade an dieser Stelle, an der die Macht des Bösen, das Leid, die Gewalt und der Tod doch so offensichtlich das letzte Wort zu haben scheinen.³¹ Das Jüngste Gericht ist die letzte zeitliche Verwirklichung der Erwählung Jesu Christi.³² Obwohl Jesus selbst ohne jede Sünde war,³³ hat er in seinem Tod am Kreuz die schreckliche Konsequenz dieser menschlichen Sünde am eigenen Leib erlitten. In Jesus, der menschlichen Gestalt des Versöhnungswillens Gottes, begibt sich Gott selbst aus Liebe zum Menschen in die Situation der vom Sünder eigenwillig gesuchten Gott-Verlorenheit und Gott-Verlassenheit:

„...Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“³⁴

Diese Situation ist die innere Konsequenz der Sünde. Sie zu erleiden, ist das Gericht Gottes über die Sünde und die Sünder. Aber Gott lässt den sündigen Menschen nicht allein.³⁵ Das Gericht, das im Kreuz Jesu geschieht, hat selbstverständlich endzeitliche Qualität in dem Sinn, dass es selbst den Vorgang aller Gottesgerichte in sich trägt, auch des letzten, Jüngsten Gerichtes. Wer dagegen die Vergeltungsherrschaft in das letzte Gericht Gottes hinein verlegt, hat weder das Kreuz noch die Osterbotschaft verstanden, die dem Kreuz in dieser Weise seine Bedeutung gibt. Denn das österliche Urteil des Vaters offenbart anstatt der Vergeltung noch einmal ein neues Element der Vergebung für jene, die das bedingungslose Vergebungsan-

³¹ J. Rahner, *Einführung...*, S. 157f.

³² G. Etzelmüller, „...zu richten die Lebendigen und die Toten“. *Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 160ff.

³³ Hebr 4,15: „Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwächen, sondern einen, der in allem wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat.“

³⁴ Mk 15,34.

³⁵ M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, Regensburg 2005, S. 154.

gebot Gottes abgelehnt und sich deshalb auch radikal dem Selbstgericht ausgeliefert und den Sohn verworfen haben.³⁶ Die Dramatik des Gerichtes bleibt bestehen und wird in das letzte Gericht hinein münden. Was aber im Kreuz geschehen ist, darf uns im Glauben an die im Kreuzesgeschehen stattgefundenene „Umprägung“ des Gerichts stärken. Kreuz und Auferstehung Christi sind nicht nur in der Verkündigung und den Sakramenten gegenwärtig, sondern auch im konkreten Lebensvollzug derer, die an ihn glauben. Wer an Christus glaubt, dessen ganzes Leben steht unter dem Zeichen des Kreuzes.³⁷

6. Die Klage gegen Gott

Die biblische Klagespiritualität ist eine Spur für das innere Geschehen des Jüngsten Gerichtes. Dieser Teil des Buches von Ottmar Fuchs, der sich mit der Klage gegen Gott befasst, ist am interessantesten. Am Ende des Gerichtstages werden wir Gott nicht mehr anklagen.³⁸ Doch wird das erst durch den Vorgang ermöglicht sein, ihn angeklagt haben zu dürfen und darin nicht vernichtet worden zu sein. Denn die Erfahrung des Leidens und des Bösen reicht tiefer als die Erfahrung der Freiheit. Da gibt es immer noch einen Überschuss, der erst einmal ausgestanden und in der Klage gegen Gott gegenüber ausgedrückt werden muss. Diese Klage ist in einer gewissen Weise eine Anklage gegenüber Gott. Sie wird angeführt durch den klagenden Menschensohn selbst, der das Risiko auf sich nahm, Gott die Gottverlassenheit vorzuwerfen. Darin wird die angesprochene Freiheit bis auf ihren tiefsten Grund des aus dem Leid herausbrechenden Protestes und Widerstandes verwirklicht. Dann erst ist umso richtiger, dass wir die von Gott Gefragten sind.³⁹ Eine Perspektive, die diesen Prozess als legitim ansieht, schaut gerade nicht von Jesus weg, sondern schaut auf ihn, der die Gottverlassenheit erlebt und als Klage herausgeschrien hat. Von daher erweist sich die angestellte Alternative zwischen unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung als nicht zutreffend, wenn ich Letztere als von der Menschheit gesehene Empörung des leidenden Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer ansehe. Erst wenn dieser Widerstand ausgeklungen ist, wenn er sich beruhigt hat in der unendlichen Versöhnung Gottes, kann es

³⁶ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 76.

³⁷ U.H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 147.

³⁸ O. Fuchs, *Das Jüngste...*, S. 108.

³⁹ Ebd.

jene Einstimmung in Gottes Tun geben, ohne die es keine endgültige Zukunft bei ihm gäbe.

Die Klage ist kein Akt des Widerrufs und auch keine Manifestation des Unglaubens. Freilich handelt es sich um einen Schrei des Protestes, nämlich des Zeugnisses für das Leiden der Menschen vor dem Angesicht und auch gegen das Angesicht des göttlichen Vaters. Es ist der Protest auf der Seite derer, die die Gottverlassenheit erfahren haben, gegen den Gott, der letztlich für diese Verlassenheit verantwortlich ist.⁴⁰ Gott wird am Ende auf seinen Sohn zeigen, wie damals in der Taufe Jesu im Jordan, und sagen: das ist mein geliebter Sohn, in dem ich mein eigenes Sühneleiden im Leiden der Menschen offenbare.⁴¹

Die Bibel kennt nicht in ihrer Klagespiritualität eine Verurteilung Gottes. Denn dann würde sich der Mensch nicht gegen, sondern über Gott stellen und allein seine individuelle Empörung zum Maßstab seiner Beurteilung machen. Eine definitive Verurteilung Gottes ist dem Menschen nicht erlaubt, weil er damit beansprucht, sein Geheimnis zu hintergehen und sich über ihn zu stellen und so über, nicht gegen ihn Gericht zu halten. Etwas anderes als ein endgültiges Urteil über Gott ist allerdings das menschliche Entsetzen über das, was als seine dunkle Seite in der Geschichte erfahren wird. So darf man die Klage gegenüber Gott im Psalm 22,16 verstehen:

„...du legst mich in den Staub des Todes!“⁴²

Ottmar Fuchs unterstreicht, dass die Klage kein Akt des Widerrufs und keine Manifestation des Unglaubens ist, sondern sie hält gerade in der äußersten Bedrängnis die Verbindung zu Gott aufrecht.

Zusammenfassung

Ottmar Fuchs vermittelt dem Leser in seinem Werk *Das Jüngste Gericht. Hoffnung und Gerechtigkeit* eine existenzielle Auffassung „des Endes der Zeiten“ im pastoralen Rahmen mit der These: ohne das Jüngste Gericht gäbe es keine Gerechtigkeit in Ewigkeit. Er schlussfolgert:

„Ohne Gericht keine Gerechtigkeit, ohne Gerechtigkeit keine Versöhnung, ohne Versöhnung kein Himmel“.

⁴⁰ Ebd., S. 109.

⁴¹ Ebd.; Vgl. Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22.

⁴² Ebd.

Es handelt sich um eine Spurensuche in die letzten Dingen: Tod, Auferstehung, Gericht und Himmel, Lohn oder Strafe. Für den Blick auf das Ende der Zeit gibt es keine egoistische Hochrechnung, sondern nur eine endzeitliche Hoffnung, mit der man sich in die Zukunft hinein vortasten kann. Gott ist immer größer als die eigenen menschlichen Vorstellungen von Gericht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Der Verfasser lenkt den Blick und fragt, wie man das Leben in endzeitlicher Hoffnung anders und neu gestalten kann. Alle werden die unerschöpfliche und für uns unvorstellbare Versöhnungsmacht Gottes schauen und zutiefst als Reueschmerz erleiden dürfen, was sie anderen zugefügt haben. Man darf hoffen, dass niemand sich diesem Gerichtsdurchgang in die neue erlöste Welt verweigert. Das bedeutet generell, dass eine christliche Hoffnung richtige Erwartungen für sich selbst hegt. Gottbezogenes Vertrauen kann sich letztlich immer nur dann ereignen, wenn vom Gegenüber her Heil und Rettung für das eigene Leben erwartet werden darf.

Abschließend kann man sagen, dass wir auf das Jüngste Gericht, vielleicht mit Angst und Ungewissheit, in der Hoffnung auf eine Gerechtigkeit warten. Obwohl dieses Thema in seiner unbestimmten Zukunft liegt, hat es für die Menschen von heute Aktualität.

Kurzfassung

Das Jüngste Gericht. Hoffnung und Gerechtigkeit von Ottmar Fuchs ist eine eschatologische und pastorale Herangehensweise an das Thema der Endzeit. Er sucht nach Antworten auf existenzielle und religiöse Fragen wie: Tod, Gericht, Gott-Richter, Himmel, Auferstehung, Klage, Erlösung, Verdammnis. Er stellt die Frage, was wir nach dem Tod tatsächlich erreichen werden und ob wir mit einem Lohn rechnen können, der von unserem Handeln hier auf der Erde abhängt. Die Frage nach der Hölle hat auch ihren Platz und bezieht sich auf eine relationale Sicht der Realität und der übernatürlichen Welt im Lichte des universellen Versprechens Gottes der menschlichen Erlösung. Daher ist die irdische Tätigkeit Christi noch bedeutender und vor allem der Aufruf zur Bekehrung, die keine Bedrohung ist, sondern ein Hinweis darauf, dass wir durch das Kreuz zur Erlösung gelangen können. Das Kreuz ist Gottes Wille, um sich mit der Menschheit zu versöhnen. Der Verfasser sieht im Jüngsten Gericht ein Urteil im Kontext Gottes Mitleid und der menschlichen Freiheit. Er konzentriert sich auf das Thema der Klage gegen Gott, die der Ausdruck einer tiefen Beziehung mit Ihm in Zeiten extremen Leidens ist.

Schlüsselwörter: *Das Jüngste Gericht, Tod, Heil, Lohn, Gerechtigkeit, Klage.*

Eschatologiczne i pastoralno-teologiczne rozważania o Sądzie Ostatecznym Ottmara Fuchsa

Streszczenie

Ottmar Fuchs w swym dziele *Sąd Ostateczny. Nadzieja i Sprawiedliwość* podejmuje się eschatologicznego i pastoralnego ujęcia tematu końca czasów. Poszukuje odpowiedzi na tak egzystencjalne i religijne zagadnienia jak: śmierć, sąd, Bóg-sędzia, niebo, zmartwychwstanie, skarga, odkupienie, potępienie. Stawia pytanie o to, co tak naprawdę osiągniemy po śmierci i czy możemy liczyć na jakąkolwiek zapłatę, która będzie zależna od naszego działania tu na ziemi. Kwestia piekła również znajduje swoje miejsce i odnosi się do relacyjnego ujęcia świata rzeczywistości i świata nadprzyrodzonego w świetle powszechnej obietnicy zbawienia człowieka, którą dał Bóg. Tym samym jeszcze bardziej ma znaczenie ziemską działalność Chrystusa, a przede wszystkim Jego wezwanie do nawrócenia, które nie jest zagrożeniem, ale wskazówką, aby przez krzyż dojść do zbawienia. I to właśnie krzyż jest Bożą wolą pojednania z ludzkością. Nasz Autor w sądzie ostatecznym upatruje swoisty wyrok (skazanie) w kontekście Bożej litości i całkowitej wolności człowieka. Pochyla się nad tematem skargi (złorzeczenia) wobec Boga, która w chwilach skrajnego cierpienia jest przejawem więzi z Nim.

Słowa kluczowe: *sąd ostateczny, śmierć, zbawienie, zapłata, sprawiedliwość, skarga.*

Eschatological and pastoral-theological reflections on the Last Judgment by Ottmar Fuchs

Summary

Ottmar Fuchs in his work *The Last Judgment. Hope and Justice* discusses the eschatological and pastoral approach to the subject of the end times. He is looking for answers to existential and religious matter such

as: death, judgment, God-judge, heaven, resurrection, complaint, redemption, damnation. He asks what we will actually achieve after death and whether we can count on any reward which will depend on our actions here on earth. The matter of hell also finds its place and refers to the relational view of the real world and the supernatural world in consideration of the universal promise of human salvation given by God. Therefore, Christ's earthly activity is even more important, and above all his call to convert, which is not a commination, but rather hint that we can be saved through the cross. And indeed the cross is God's volition to reconcile with humanity. In the Last Judgment, our Author sees a specific sentence in the context of God's mercy and complete man's freedom. He focuses on the complaint against God, which in times of extreme suffering is a manifestation of a relationship with Him.

Keywords: *Last Judgment, death, salvation, retribution, justice, complaint.*

Literaturverzeichnis

Fuchs, O., Das Jüngste Gericht. Hoffnung und Gerechtigkeit, Regensburg 2007.

Katechismus der Katholischen Kirche, Leipzig 2003.

Benedikt XVI. Ratzinger, J., Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007.

Etzelmüller, G., „...zu richten die Lebendigen und die Toten“. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.

Kehl, M., Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Regensburg 2005.

Körtner, U.H.J., Die letzten Dinge, Neukirchen-Vluyn 2014.

Mühling, M., Grundinformation Eschatologie, Göttingen 2007.

Neuner, J., Roos, H., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von K. Rahner und K.H. Weger, 12. Auflage, Regensburg 1986.

Rahner, J., Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg im Breisgau 2010.

KS. REMIGIUSZ MALEWICZ

INTERPRETACJA SŁOWA BOŻEGO W LITURGII NA PRZYKŁADZIE III NIEDZIELI WIELKIEGO POSTU CYKLU A

Treść: 1. Analiza tekstów Lekcjonarza mszalnego III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A; 2. Analiza tekstów euchologicznych III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A; Podsumowanie.

Naczelną zasadą, która powinna towarzyszyć homiliiście w interpretacji tekstów biblijnych w liturgii jest wierność Pismu Świętemu i Kościołowi, który ma misję strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego (por. KO 12). Oznacza to konieczność posługiwania się przez służbę Słowa sprawdzonymi narzędziami, do których należy hermeneutyka biblijna¹. W przypadku przepowiadania homilijnego, które dokonuje się w wydarzeniu liturgicznym, istotne jest respektowanie jeszcze jednej fundamentalnej zasady. Chodzi o uwzględnienie faktu, iż „kontekst liturgiczny jest kluczem do interpretacji fragmentów biblijnych proklamowanych w trakcie celebracji”². Na kontekst ten składają się: teksty euchologiczne, znaki, symbole i obrzędy liturgiczne, sprawowane misterium, a także dany cykl lub okres liturgiczny³. Jednak w pierwszym rzędzie istotnym „komponentem” tego kontekstu jest sam Lekcjonarz mszalny – księga liturgiczna, w której zostały umieszczo-

Ks. dr Remigiusz Malewicz – kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, wykładowca homiletyki i teologii przepowiadania w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie.

¹ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 106n; S. Dyk, *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva” 14 (2009), s. 101.

² Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015, nr 15 [dalej skrót: DH]. „W pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma Świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo”. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Kraków 2010, nr 52 [dalej skrót: VD].

³ Zob. R. De Zan, *Ermeneutica (del lezionario)*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 669.

ne i zharmonizowane ze sobą teksty biblijne. Stanisław Dyk zauważa: „Ten nowy kontekst determinuje także sposób odczytania tekstów biblijnych. Nie zubaża on perykop biblijnych, lecz umieszcza je w sytuacji, w której podkreśla się jeden lub dwa elementy wzięte z wielostronnego, treściowego bogactwa tych tekstów”⁴. Konieczne jest zatem, aby w analizie czytań mszalnych respektować zarówno zasady hermeneutyki biblijnej, jak i te właściwe dla interpretacji czytań w liturgii – zasady hermeneutyki Lekcjonarza⁵.

Metodę pracy z Lekcjonarzem szczegółowo opracował i przedstawił S. Dyk⁶. Metoda ta posłuży w realizacji niniejszego artykułu, którego celem jest ukazanie interpretacji słowa Bożego w liturgii III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A. W niedziele okresów o szczególnym znaczeniu (do których należy Wielki Post) wszystkie czytania zharmonizowane zostały ze sobą pod względem treściowym⁷. Interpretację Lekcjonarza należy rozpocząć od analizy perykopy ewangelicznej. Jest ona bowiem najważniejszą lekturą w liturgii słowa Bożego. Stanowi „szczyt”, do którego „przygotowują zgromadzenie inne czytania”⁸. Analiza perykopy ewangelicznej będzie polegała najpierw na „zbadaniu” tekstu w jego oryginalnym kontekście (biblijnym). Chodzi także o dokonanie krótkiej charakterystyki tekstu, bazując na osiągnięciach metody diachronicznej (historyczno-krytycznej).

W następnym etapie zostanie poddane analizie egzegetycznej pierwsze czytanie. Należy zaznaczyć, że teksty starotestamentalne zostały tak dobrane, by ukazać ich związek z perykopą ewangeliczną⁹. Stąd należy zwrócić uwagę na ich wzajemne korelacje. Jak zaznacza S. Dyk, pierwsze czytanie

⁴ S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013, s. 11. Zob. E. Foley, *The Homily*, w: *A Handbook for Catholic Preaching*, red. E. Foley, Collegeville 2016, s. 162-163; D. Bergant, *Biblical Preaching*, w: *A Handbook for Catholic Preaching*, red. E. Foley, Collegeville 2016, s. 119-120.

⁵ „Przepowiadanie słowa Bożego z właściwym odniesieniem do lekcjonarza jest sztuką, którą należy kultywować”. VD 60.

⁶ Zob. np. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 27-66; Tenże, *Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 148-165; Tenże, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

⁷ Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011, nr 67 [dalej skrót: WDLM].

⁸ WDLM 13.

⁹ Por. WDLM 66-67. Związek ten może posiadać charakter prorocki (obietnica-wypełnienie), typologiczny (prototyp-pełnia) bądź pedagogiczny (ukazanie kształtowania się i rozwoju pewnej mentalności czy mądrości). Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli*, s. 49-51; Tenże, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, s. 37-49.

stanowi „wprowadzenie, kontekst i pogłębienie Ewangelii”¹⁰. W szukaniu wzajemnych związków można zwrócić uwagę m.in. na zbieżność cytatów, metodę przeciwieństw (gdy pierwsze czytanie i trzecie ukazane jest w jakimś kontraście), a także metodę zgodności tematycznej¹¹. Kolejnym krokiem w pracy z Lekcjonarzem mszalnym będzie analiza psalmu responsoryjnego, który najczęściej jest „modlitewnym komentarzem pierwszego czytania”¹². Jak zaznacza *Dyrektorium homiletyczne*, „psalmów nie należy lekceważyć (...), ponieważ świadczą one o tym, jak Kościół czyta Pismo w świetle Chrystusa”¹³. Interpretacja drugiego czytania będzie kolejnym etapem badań. W niedziele wielkopostne „czytania z Apostoła są dobrane w ten sposób, aby harmonizowały z czytaniem z Ewangelii i Starego Testamentu oraz, o ile to możliwe, by uwydatniał się między nimi wewnętrzny związek”¹⁴. Interpretacja tego czytania pomoże również w ukazaniu teologicznego wymiaru obchodzonego misterium, a także sposobu, w jaki ma być ono realizowane w życiu człowieka¹⁵. Następnie zostanie określona teologiczna wymowa wersetu allelujacyjnego, który również zharmonizowany jest z tajemnicą dnia¹⁶. Warto w tym miejscu dodać, że inspiracją w ustaleniu wzajemnego powiązania czytań stanowiąc będą umieszczone nad nimi tytuły¹⁷. Omawiając metodę, którą należy posługiwać się w interpretowaniu tekstów Lekcjonarza, trzeba jeszcze wspomnieć o dwóch ważnych zasadach: interpretacji w duchu chrystologicznym i interpretacji paschalnej. Są one szczególnie istotne, gdy chodzi o wyjaśnianie Pisma Świętego w celebracji liturgicznej. Homilia jest bowiem przepowiadaniem „przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli w misterium Chrystusa, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych” (KL 35,2). Z kolei *Wprowadzenie do Lekcjonarza* zaznacza: „Kiedy Kościół w sprawowaniu liturgii czyta zarówno Stary jak i Nowy Te-

¹⁰ Tenże, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 49.

¹¹ Por. Tamże, s. 51. Zob. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniająca misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971) 2-3, s. 95-109.

¹² S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 52. Zob. Tenże, *Psalm responsoryjny jako źródło homilii mszalnej*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) 12, s. 40-41.

¹³ DH 50.

¹⁴ WDLM 97.

¹⁵ Por. S. Dyk, *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008, s. 152.

¹⁶ Por. WDLM 90.

¹⁷ Por. Tamże, nr 123.

stament, zwiastuje jedno i to samo misterium Chrystusa”¹⁸. Uwzględnienie powyższych zasad hermeneutycznych pozwoli sprecyzować wymowę kerygmatyczną czytań mszalnych analizowanej niedzieli.

Powyższy „schemat” analizy tekstów Lekcjonarza nie wyczerpuje jeszcze całości pracy z tekstami świętymi. W dalszej części konieczna jest interpretacja kerygmatu czytań mszalnych w kluczu celebracji liturgicznej. Liturgia stanowi bowiem ważny kontekst dla właściwego odczytania słowa Bożego, jest ona „domem Pisma Świętego”¹⁹. Jak zaznacza Benedykt XVI, w celebracji „słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo”²⁰. W kolejnym etapie poddane zostaną analizie teksty euchologiczne²¹. To modlitwy przeznaczone dla celów kultycznych, które zostały umieszczone w formularzu liturgicznym. Powstały one na bazie tekstów biblijnych – „stanowią żywą i autentyczną egzegezę słowa Bożego”²². Homilista powinien brać pod uwagę te teksty, zwłaszcza w okresach o szczególnym znaczeniu liturgicznym. Do takich okresów należy Wielki Post, którego niedzielne formularze treściowo bardzo mocno wiążą się z czytaniem mszalnymi (zwłaszcza w cyklu A).

Ponadto, interpretując słowo Boże w liturgii, homilista nie może pominąć teologii okresu liturgicznego, w którym dane teksty występują. W przypadku niedziel Wielkiego Postu cyklu A będzie chodziło o uwzględnienie ich chrzcielno-charakteru. Sobór Watykański II uczy: „Zarówno w liturgii, jak i w katechezie należy przedstawiać w pełniejszym świetle podwójny charakter Wielkiego Postu. Przez przypomnienie chrztu lub też przygotowanie do niego oraz przez pokutę ma on usposabiać wiernych, gorliwiej oddających się słuchaniu Bożego słowa i modlitwie, do obchodzenia paschalnego misterium” (KL 109). Jak zauważa *Dyrektorium homiletyczne*, za pomocą czytań biblijnych i modlitw mszalnych przeznaczonych na niedzielę Wielkiego Postu cyklu A „Kościół prowadzi swoich wybranych do sakramentalnej inicjacji w Wielkanoc”²³. Z kolei dla wszystkich ochrzczonych ma być to czas szczególny – przeznaczony „na odnowienie

¹⁸ Tamże, nr 5.

¹⁹ N. Bonneau, *Biblia a liturgia*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001, s. 124.

²⁰ VD 52.

²¹ W artykule, z racji na jego ograniczony zakres, zostanie pominięta interpretacja znaków i obrzędów liturgicznych.

²² S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 56.

²³ DH 69.

łask chrzcielnych i oczyszczenie otrzymanej wiary”²⁴. Finalnym etapem niniejszego artykułu będzie zatem przedstawienie kerygmatu III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A w kluczu chrzcielno-charakteru. Chodzi o ukazanie głównych tematów celebracji, które następnie pogłębione przez homilistę nie tylko pomogą wiernym w przypomnieniu chrztu, ale przyczynią się do jego ożywienia i odnowienia.

1. Analiza tekstów Lekcjonarza mszalnego III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A

Perykopa ewangeliczna – analiza tekstu

W Lekcjonarzu III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A zostały zharmonizowane ze sobą następujące teksty biblijne: Wj 17,3-7; Ps 95(94),1-2.6-7ab.7c-9 (R.: por. 7c-8a); Rz 5,1-2.5-8; J 4,5-42.

Ewangelia dnia (J 4,5-42) to fragment relacjonujący pobyt Jezusa wśród Samarytan (J 4,1-42). Centralnym motywem perykopy jest dialog Jezusa z Samarytanką. W celu właściwego odczytania kerygmatycznej wymowy tej perykopy konieczne jest określenie kontekstu biblijnego. Kontekst poprzedzający łączy się z analizowaną perykopą poprzez rozwijany w nim temat tożsamości Jezusa oraz motyw wody. Widoczne jest tu przejście jakościowe – od rozumienia wody w sensie dosłownym do jej głębszego wymiaru. Elementy wspólne to także motyw kultu (obecny również w scenie oczyszczenia świątyni). Kontekst następujący ukazuje Jezusa, który jest silniejszy od śmierci i choroby, który jest dawcą życia. Motyw życia łączy się z darem, który zapowiada Jezus Samarytance. Zwrócenie uwagi na kontekst pozwala dostrzec, że kluczowym motywem w spotkaniu z Samarytanką będzie dar Jezusa – „woda żywa”²⁵.

Początek perykopy (ww. 1-2) ukazuje przyczynę opuszczenia przez Jezusa Judei i udanie się ponownie do Galilei – sukcesy Jezusa zaczynają niepokoić faryzeuszy. Jezus idzie do ziemi galilejskiej przez Samarię (w. 4). W drodze zatrzymuje się w miasteczku samarytańskim zwanym Sychar²⁶;

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. H. Witczyk, *Jezus przynosi Ewangelię Samarii*, „*Verbum Vitae*” 10 (2006), s. 116.

²⁶ „Miejscowość Sychar leży u podnóża góry Garizim. Teren wokół miasta Sychar Jakub dał jako dziedzictwo swojemu synowi Józefowi (por. Rdz 33,19; 48,22). Tam też Józef został pogrzebany (por. Joz 24,32)”. H. Witczyk, *Jezus przynosi Ewangelię Samarii*, s. 122.

utrudzony drogą siada przy (*epi*) źródle Jakuba. Użyty przez ewangelistę przyimek (*epi*), który oznacza „na” lub „przy”, sugeruje symboliczną tożsamość Jezusa ze źródłem²⁷. W perykopie określony jest konkretny czas spotkania – „około szóstej godziny”. Jest to południe, środek dnia. O tej godzinie nie chodzono po wodę, a czyniono to w porze wieczornej (por. Rdz 24,11). Przybycie Samarytanki o tej nietypowej porze dnia może oznaczać, że chce być tam sama i nie chce spotkać kogokolwiek. Godzina szósta w Ewangelii Janowej posiada również inną teologiczną symbolikę. Jest to nawiązanie do opisu męki i śmierci Jezusa na krzyżu (por. 19,14)²⁸. „Tu, przy studni, jak w Kanie Galilejskiej, Jezus uprzedza ową godzinę, w której woda stanie się winem na gody”²⁹.

Dialog z Samarytanką rozpoczyna się od prośby Jezusa: „Daj mi pić” (J 4,7). Prośba o wodę w języku biblijnym ma znaczenie symboliczne. Z jednej strony oznaczała chęć rozpoznania osobowości tego, do kogo prośba była kierowana. Podanie wody proszącemu uznawano za przejaw okazania mu przyjęcia i gościnności. Z drugiej zaś strony, prośba Jezusa (czytana w kontekście starotestamentalnych spotkań przy studni) ma jeszcze inny, dużo głębszy sens. Podanie wody oznaczało wejście z kimś w bliską relację. Ten symboliczny gest mógł prowadzić do małżeństwa³⁰. Reakcją Samarytanki jest zaskoczenie, że Jezus, będąc Żydem, nawiązuje z nią dialog. Żydzi bowiem nienawidzili Samarytan (por. Syr 50,25-26), traktowali ich jako rytualnie nieczystych³¹.

Od wersetu 10 widoczna jest zmiana jakościowa dialogu – Jezus sam proponuje Samarytance wodę. Oferuje jej „wodę żywą”, która ugasi najgłębsze pragnienia. Znaczenie tej wody staje się zrozumiałe przez odwołanie się do życiowego doświadczenia kobiety. Chodzi tu o rozwijany wątek mężów kobiety (ww. 16-18). Samarytanki przychodzi do studni to osoba, która nosi w sobie niezaspokojone pragnienia. Kobieta miała wielu

²⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2010, s. 458-459.

²⁸ Por. Tamże, s. 459-460.

²⁹ S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana*, Kraków 2009, s. 99.

³⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 460.

³¹ Samaria kojarzona była z terenem, na którym nie ma czystej wiary. Judejczyk pogardzał Samarytaninem jako człowiekiem mieszanej krwi oraz nieortodoksyjnej religii. Por. H. Witczyk, *Jezus przynosi Ewangelię Samarii*, s. 121-122. Zob. S. Wypych, *Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (2005), s. 165-179.

różnych mężów. Dotychczas nie odnalazła jednak oblubieńca, „który za-dośćuczyniłby jej pragnieniu, by była kochana i by kochała”³². Naczynie, z którym przychodzi do studni symbolizuje jej serce. Nie zna ono jeszcze prawdziwej radości oblubieńca. Jej dotychczasowi mężowie to symbole idoli, którym się oddawała w nadziei, że w nich odnajdzie zaspokojenie swoich najgłębszych pragnień³³. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Samarytanki jest także symbolem całego narodu samarytańskiego. Na tych terenach, obok kultu Jahwe, oddawano cześć pogańskim bożkom. Mężowie Samarytanki mogą zatem symbolizować tych obcych bożków. Nie mogą oni zaspokoić pragnień, ani nie dają życia. Pogrążają jednak człowieka w jeszcze większej pustce. Widać w tym miejscu nawiązanie do Księgi Ozeasza, gdzie mowa jest o niewiernej małżonce (Izraelu), która oddaje się swym kochankom (obcym bóstwom)³⁴. Jezus oferuje kobiecie „wodę żywą”, która jest w stanie ugasić jej najgłębsze pragnienia. W ten sposób może się stać jej prawdziwym Oblubieńcem. W szerszym zaś kontekście Jezus chce od-szukać niewierną małżonkę. Ma ona porzucić stare bożki i nazwać Pana „swym Mężem”³⁵.

Jezus jest zatem Oblubieńcem, którego „woda żywa” jest w stanie wypełnić najgłębsze pragnienia człowieka. To sam Jahwe jest jej źródłem (por. Jr 2,13; Iz 55,1). Jezus wyjaśnia, że mówi o wodzie, która staje się w człowieku „źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (w. 14), czyli jest darem przeobfitym, rodzącym życie³⁶. Według Henryka Witczyka „dar Boży” i „woda żywa” są najpierw metaforą samoobjawiającego się Jezusa. On jest darem, który ofiarowuje się człowiekowi dla jego zbawienia. „Woda żywa” jest także wyraźnie znakiem daru Ducha Świętego. Te dwa „dary Boże” są ze sobą nierozzerwalnie związane³⁷.

Teologiczny sens „wody żywej” związany jest także z tematem miejsca kultu. Kończąc temat mężów, kobieta odwołuje się do napięcia, jakie związane było ze świątynią na górze Garizim. Historia tego miejsca związana jest z konfliktem pomiędzy Samarytanami i Judejczykami³⁸. Kobieta nosi w sobie wątpliwości dotyczące tego tematu: gdzie jest prawdziwy kult –

³² S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana*, s. 103.

³³ Por. Tamże.

³⁴ Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 451.

³⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 85.

³⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, s. 462-463.

³⁷ Por. H. Witczyk, *Jezus przynosi Ewangelię Samarii*, s. 126.

³⁸ Zob. Tamże, s. 121-122.

w Jerozolimie czy na Garizim? Odpowiedź Jezusa przekracza myślenie kobiety. Jezus precyzuje, że dom Jego Ojca znajduje się w Jerozolimie, ale od-tąd czas kultu ograniczającego się do świątyni mija. Ukrzyżowany i zmar-twychwstały Jezus Chrystus jest „miejszem” nowego kultu (por. J 2,19-22). Dzięki Niemu można nawiązywać z Bogiem więź. On jest świątynią, z któ-rej popłyną strumienie wody – Ducha Świętego (por. J 7,37-39). Kult, który chce mieć Ojciec polega na stawianiu się podobnym do Boga, dzięki otrzy-mywanemu Duchowi Świętemu.

Przybywający uczniowie są zdziwieni, że Jezus rozmawia z kobietą. Re-akcja ta spowodowana była faktem przełamania przez Jezusa dotychczas-sowych barier i konwenansów (związanych z różnicami płci, etnicznymi, religijnymi). Kobieta zostawia swój dzban, odchodzi od studni i idzie do mieszkańców swego miasta. Pozostawienie naczynia na wodę symbolizuje pozostawienie dotychczasowej „wody”, która określała jej dotychczasową tożsamość. Otrzymała od Jezusa nową wodę³⁹. „Jej dzban pozostaje pu-ssty, jak stągwie z Kany Galilejskiej, które słudzy napełnili tą wodą, którą Słowo zamieniło w dobre wino (2,1nn)”⁴⁰. Obraz żniwa, o którym mówi Jezus, odnosi się do doświadczenia Samarytan. W osobie Samarytanki do-świadczają oni prawdziwych żniw – powrotu do prawdziwego Boga. Tak jak w proroctwie Ozeasa Bóg zapowiedział niewiernej żonie, że przywróci jej urodzaje (Oz 2,16-25), tak teraz Jezus mówi o urodzaju doświadczanym przez Samarytan.

Po przeniesieniu tekstu biblijnego Ewangelii do Lekcjonarza (J 4,5-42) zauważyć można zmianę, która dotyczy kształtu perykopy. Zostały od niej odłączone początkowe cztery wersety z czwartego rozdziału Ewangelii Jana (J 4,1-4). Lekcjonarz pomija zatem bezpośrednią przyczynę, dlaczego Jezus znalazł się w miasteczku samarytańskim. Opuszczenie tego fragmentu ma na celu skoncentrowanie uwagi na wydarzeniu, jakim jest spotkanie Jezu-sa z Samarytanką i Samarytanami. Druga zmiana dotyczy samego incipitu Ewangelii. Zamiast biblijnego: „Przybył więc do...”, Lekcjonarz podkreśla osobę: „Jezus przybył do...”. Zmiana wynika z przerwania ciągłości biblij-nej i zrezygnowania ze spójnika na rzecz podmiotu w celu doinformowa-nia słuchacza. Perykopa ewangeliczna została zatytułowana w Lekcjonarzu: „Rozmowa z Samarytanką o wodzie żywej”. Tytuł ten jeszcze raz zwraca uwagę na centralny motyw opowiadania, którym jest „woda żywa”.

³⁹ Por. Tamże, s. 133.

⁴⁰ S. Fausti, *Rozważaj i głoś Ewangelię. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana*, s. 107.

Wymowa Ewangelii w kontekście pozostałych czytań Lekcjonarza

Pierwsze czytanie to fragment biblijny wyjęty z Księgi Wyjścia (17,3-7). Czytanie opisuje moment dotarcia Izraelitów do Refidim (etymologia wskazuje na pokrewieństwo z rdzeniem *rpd* – „pomóc”). W miejscu tym wybucha konflikt pomiędzy ludem a Mojżeszem spowodowany brakiem wody do picia (w. 3). Izraelici zaczynają szemrać, ponieważ boją się śmierci z pragnienia. W narracji tej wyraźny jest brak zaufania ze strony ludu Bożego. Wątpią w to, że ktokolwiek może im dać gwarancję przetrwa-nia na pustyni⁴¹. Cuda, które czynił Bóg dla Izraelitów miały wzmocnić ich wiarę i pewność, że Jahwe jest z nimi. Tymczasem, w sytuacji różnych braków, lud myśli tylko o zaspokojeniu fizycznych potrzeb, zapominając o dotychczasowych interwencjach Boga⁴².

Reakcją Mojżesza na gniew ludu jest krzyk do Boga (w. 4). Prosi Boga o pomoc i interwencję w tej kryzysowej sytuacji. Bóg odpowiada na wo-lanie Mojżesza, dając mu konkretne wskazówki: ma pójść przed ludem, wziąć ze sobą starszych Izraela, a także laskę, którą uderzy Nil (w. 5). W cudzie ma „pośredniczyć” laska – „pamiętka” cudu Jahwe⁴³. Bóg daje Mojżeszowi swoją obietnicę. On będzie stał na skale na Horebie, z której, po uderzeniu laską przez Mojżesza, wypłynie woda i lud zaspokoi pragnienie (w. 6). Mojżesz czyni to na oczach starszyzny (w. 6). To Jahwe daje wodę, zaspokaja pragnienie i jest jedyną gwarancją przetrwania na pustyni⁴⁴. W Lekcjonarzu mszalnym czytanie to zostało opatrzone tytułem: „Woda wydobyta ze skały” i zwraca uwagę właśnie na cud wody. Ostatni werset (w. 7) jest konkluzją o charakterze etiologicznym. Miejsce to zostaje nazwane Massa i Meriba. Massa nawiązuje do czasownika oznaczającego „wystawiać na próbę”, zaś Meriba – „kłócić się”, „wyrażać niezadowolenie”. Tutaj Izraelici wystawili Pana na próbę: „Czy też Pan jest rzeczywiście w pośrodku nas, czy nie?” (w. 7).

Czytanie to koresponduje z tekstem Ewangelii dnia i stanowi nowy kontekst dla jej odczytania. Wyraźnie widać tu związki szczególnie o cha-

⁴¹ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 368.

⁴² Por. D. Bergant, R. Fragomeni, *Preaching the New Lectionary. Year A*, Collegeville 2001, s. 97.

⁴³ Por. F. Vannini, *Interpretare i testi (3 domenica di quaresima)*, “Servizio della Parola” 455 (2014), s. 106.

⁴⁴ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, s. 370.

rakterze pedagogicznym. Jak Izraelici cierpią z braku wody, tak Samarytanka nosi w sobie niezaspokojone pragnienie – potrzebuje „wody żywej”. Jak Izraelici doświadczają udręk pustyni, tak serce Samarytanki przypomina spragnioną i wyschniętą pustynię. Jak Izraelici lękają się o swoje doczesne życie, tak Samarytanka, przychodząc w samo południe, nosi w swoim sercu lęk o siebie. Jak brak wody przynosi fizyczną śmierć, tak brak „wody żywej” (trwanie poza obecnością Boga) jest doświadczaniem duchowej śmierci. Bóg nie jest obojętny na obydwie sytuacje – Izraelitów i Samarytanki. On sam daje wodę, która zaspokaja pragnienie Izraelitów i Samarytanki. W kontekście pierwszego czytania, Chrystus jest prawdziwą Skalą, z której wypływa „woda żywa”. Jak Mojżesz uderzył laską w martwą skalę, tak w Chrystusa – Żywą Skalę – żołnierz uderzył włócznią i natychmiast wypłynęły krew i woda (por. J 19,34)⁴⁵. I pili „z towarzyszącej im duchowej skały, a skalą był Chrystus” (1 Kor 10,4).

Psalm responsoryjny ściśle koresponduje z pierwszym czytaniem. Psalm 95(94) to pieśń wykonywana przy wejściu do świątyni („Upomnienie wchodzących do świątyni”). Fragmenty tego psalmu obecne w liturgii III niedzieli wielkopostnej można podzielić na dwie części. Wersety 1-2 oraz 6-7ab to nawoływanie do radosnego uwielbienia Jahwe, zaś wersety 7c-9 są czymś w rodzaju prorockiego napomnienia. Z wezwaniem do wielbienia Boga i śpiewania Mu pieśni wiąże się nazwanie Go „Opoką naszego zbawienia” (w. 1). Określenie opoka, skała (*sur*) oznacza przestrzeń, która daje gwarancję bezpieczeństwa i ochrony w sytuacji zagrożenia⁴⁶. Bóg jest zatem obrońcą ludzi⁴⁷. Łaskawość Jahwe została wyrażona w obrazie pastwiska i owiec, które są w ręku Jahwe – Pasterza (w. 7)⁴⁸. Z kolei wersety 7c-9 mają charakter upomnienia. Wyrażają przestrożę przed zatwardziałością serca. To sam Bóg przed nią przestrzega: „obyście dzisiaj usłyszeli głos Jego” (w. 7c). W napomnieniu tym obecne jest bezpośrednie nawiązanie do wydarzeń z Massa i Meriba. To tam Izrael kusił Boga, doświadczając Go, chociaż wiele razy był świadkiem Jego cudów (ww. 8-9).

Analizowany psalm łączy się ściśle z czytaniem z Księgi Wyjścia. Ta korelacja widoczna jest w bezpośrednim nawiązaniu do niewiary i przewrotności Izraela po przybyciu do Refidim. Związek ten znajduje również wy-

raz w teologicznej wymowie psalmu i pierwszego czytania. Jahwe jest skalą, to On zabezpiecza i chroni ludzkie życie. On także jest wiernym Pasterzem i Królem Izraela, który był obecny ze swoim ludem na pustyni. W chrystologicznej interpretacji tego psalmu należy stwierdzić, że to sam Jezus Chrystus jest Skalą. Z tej Skały wypływa Duch Święty dający poczucie bezpieczeństwa i schronienia. Chrześcijanin jest własnością Jezusa Chrystusa, żyje w Kościele, który On stworzył. Psalmista uświadamia wchodzącym do świątyni, że także oni „dzisiaj” usłyszą głos Boga. Ponieważ zgromadzenie ma wyraźnie charakter liturgiczny (w. 6), można wnioskować, że słowo od Boga będzie częścią celebracji liturgicznej. Ludzie przyszli oddać cześć Bogu i otrzymają słowo od Boga, które ich pocieszy i wytyczy kierunek ich życiu⁴⁹. To „dzisiaj” odnosi się również do uczestników celebracji eucharystycznej. Właściwą postawą, by otrzymać dar „wody żywej” jest „niezatwardziałe serce” – serce otwarte i żywa wiara⁵⁰. W Liturgii Godzin cytat biblijny określający chrystologiczny sens psalmu brzmi: „Zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia, póki trwa to, co «dziś» się nazywa” (Hbr 3,13). Cytat ten czytany w kontekście Listu do Hebrajczyków 3,7-19 jest wezwaniem do wiary, aby „nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary” (Hbr 3,12). To „dziś” to czas upragniony, dzień zbawienia (por. 2 Kor 6,2) dany w Chrystusie.

Drugie czytanie zostało wyjęte z Listu do Rzymian (5,1-2.5-8). Werset 5 jest centralnym elementem analizowanej perykopy. Potwierdza to Lekcjonarz mszalny przez uczynienie z części tego wersetu tytułu czytania: „Miłość Boża rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego”. Mowa jest tutaj o darze Ducha Świętego. On „rozlewa” w ludzkich sercach miłość Bożą. Święty Paweł wyjaśnia, że miłość Boża najpełniej objawiła się w śmierci Jezusa Chrystusa za grzeszników. On uczynił to dla ludzkości, która nie była „sprawiedliwa”, ale żyła w grzechach i na to nie zasługiwała. Dzieło Jezusa Chrystusa przynosi usprawiedliwienie, przywraca pokój między Bogiem a ludźmi (w. 1). Wierzący doświadczają tych owoców w Duchu Świętym. Przez wiarę mają „dostęp do łaski” (w. 2) – mogą żyć w bliskości Boga. Chrystus bowiem przez swoją krew zburzył rozdzielający mur wrogości (por. Ef 2,13n). Chrześcijanin, mając Ducha Świętego, jest człowiekiem nadziei. Jest on pewny spełnienia się obietnicy całkowitego zjednoczenia z Bogiem⁵¹.

⁴⁵ Por. DH 71.

⁴⁶ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 413.

⁴⁷ Por. D. Bergant, R. Fragomeni, *Preaching the New Lectionary*, s. 98.

⁴⁸ Por. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 414.

⁴⁹ Por. D. Bergant, R. Fragomeni, *Preaching the New Lectionary*, s. 99.

⁵⁰ Por. DH 71.

⁵¹ Por. F. Vannini, *Interpretare i testi (3 domenica di quaresima)*, s. 108.

Fragment Listu do Rzymian ukazuje związek między Ewangelią dnia i pierwszym czytaniem. Motyw wody, tak bardzo obecny w liturgii tej niedzieli, św. Paweł uwypukla za pomocą terminu „rozlać”. „Wodą żywą” – darem Jezusa Chrystusa – jest Duch Święty. To On czyni, że człowiek żyje w bliskości Boga, w pokoju z Nim. Duch Święty sprawia, że człowiek nie ma zatwardzłego serca i nie musi wątpić w Bożą obecność. Jego nadzieja „chwały dzieci Bożych” nie zawodzi – może iść przez pustynię życia w stronę Ziemi Obiecanej. Istotnym elementem tego doświadczenia ze strony człowieka jest wiara – „uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski” (Rz 5,2). „W drugim czytaniu św. Paweł mówi nam, że łaską, którą dzierzemy, jest wiara, otwierająca nam przez Chrystusa przystęp do łaski Boga, a ta z kolei przynosi nam nadzieję”⁵².

Werset allelujacyjny to parafraza słów z Ewangelii dnia: „Panie, Ty jesteś prawdziwie Zbawicielem świata, daj nam wody żywej, byśmy nie pragnęli” (por. J 4,42.15). Pierwsza część wersetu: „Panie, Ty jesteś prawdziwie Zbawicielem świata” jest nawiązaniem do wyznania wiary przez Samarytan (por. J 4,42). Z kolei słowa: „daj nam wody żywej, byśmy nie pragnęli” to aluzja do słów Samarytanki skierowanych do Jezusa (por. J 4,15). Parafraza umieszczona w Lekcjonarzu i zamiana liczby pojedynczej na mnogą mają sprawić, aby biblijne słowa stały się słowami zgromadzenia liturgicznego w „dziś” celebracji. Uczestnik liturgii tak jak Samarytanką i Samarytanie ma wyznać wiarę w Jezusa Chrystusa i prosić o „wodę żywą” – dar Ducha Świętego.

Kerygmat czytań tej niedzieli, na tym etapie interpretacji, oddać można w następujących słowach: Jezus Chrystus jest Skalą, z której wypływa „woda żywa” – dar Ducha Świętego. Ten dar dostępny jest dla wszystkich ludzi. Brak „wody żywej” jest doświadczaniem duchowej pustki i śmierci. Człowiek ma pragnąć ten dar i przyjąć go przez wiarę. Wówczas Duch Święty rozlewa w sercu człowieka miłość Bożą – człowiek żyje w bliskości Boga i w pokoju z Nim. Człowiek obdarowany Duchem nie musi wątpić w Bożą obecność, nie musi wystawiać Go na próbę. Żyje on pewną nadzieją „chwały dzieci Bożych”. Dar Ducha uwalnia bowiem od śmierci. Wtedy człowiek może iść przez pustynię życia w stronę Ziemi Obiecanej, nie lękając się o siebie⁵³.

Paschalna interpretacja tekstów Lekcjonarza

Dar Jezusa Chrystusa to „woda żywa”, którą jest Duch Święty. Rozmowę z Samarytanką o tej „wodzie” należy połączyć z innymi słowami Jezusa zapisanymi przez Ewangelistę Jana: „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był «dany», ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,37-38). Tekst ten w sposób oczywisty łączy dar Ducha z Misterium Paschalnym. Więcej – dar Ducha jest częścią tego Misterium. W momencie śmierci, Jezus skłoniwszy głowę, oddał ducha – *paredoken to pneuma* (por. J 19,30). Wyrażenie to nie oznacza jedynie fizycznej śmierci. Jezus na krzyżu *paredoken*, tzn. „przekazał”, „powierzył” Ducha⁵⁴. Ewangelista Jan ukazuje w ten sposób, że strumienie „wody żywej” (Ducha Świętego) wypływają z ciała Ukrzyżowanego (por. J 7,37-38), który w czwartej Ewangelii jest zarazem Uwielbionym. Odniesienie do „rzek” może być aluzją do Ezechielowej wizji nowej świątyni (por. Ez 47,1-12). Jezus Chrystus – ukrzyżowany i zmartwychwstały – jest świątynią, z której wypływa życiodajna rzeka. Ona sprawia oczyszczenie słonej ziemi i jest przyczyną rozkwitu nowego życia⁵⁵.

W czytaniach mszalnych III niedzieli wielkopostnej znajduje się wiele bezpośrednich powiązań daru Ducha Świętego („wody żywej”) ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Samarytanką przychodzi do studni po wodę około szóstej godziny (Ewangelii dnia). O tej samej godzinie Piłat wydaje Jezusa na ukrzyżowanie („Był to dzień Przygotowania Paschy, około godziny szóstej” – J 19,14). W ten sposób ewangelista Jan wyraźnie łączy temat daru „wody żywej” z godziną Krzyża. W rozmowie z Samarytanką to Jezus najpierw wyraża swe pragnienie: „Daj mi pić!” (J 4,7). Ale ten, „który jest spragniony, będzie musiał sam stać się źródłem, aby zaspokoić to pragnienie. Dokładnie ten element podkreśla Jan na zakończenie opisu męki⁵⁶, po słowach „Pragnę” (J 19,28) Ukrzyżowany staje się hojnym dawcą (por. J 19,34). Jak Mojżesz uderzył łaską w skałę i wypłynęła woda (pierwsze czytanie), tak na krzyżu „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu

⁵² DH 71.

⁵³ Zob. Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana. Nadeszła Samarytanką, by zaczerpnąć wody*, LG II (Godzina Czytań trzeciej niedzieli Wielkiego Postu), s. 172.

⁵⁴ Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 504-505.

⁵⁵ Zob. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, cz. 1, s. 209.

⁵⁶ I. Gargano, *Lectio divina do Ewangelii św. Jana (1)*, Kraków 2001, s. 108.

bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19,34)⁵⁷. Izrael pił tę cudowną wodę i zaspokoił swe pragnienie (pierwsze czytanie). Również wszyscy wierzący mogą przyjść i pić ze strumienia wypływającego z przebitego serca Zbawiciela. On bowiem jest prawdziwą „Opoką naszego zbawienia” (psalm).

W drugim czytaniu św. Paweł również wiąże dar Ducha z Paschą Chrystusa. Śmierć Jezusa Chrystusa jest objawieniem miłości Boga do człowieka („Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami”). Dar tej Bożej miłości rozlany jest w konkretnym człowieku przez Ducha Świętego, który został dany. Duch Święty „aktualizuje” zatem dzieło zbawcze Chrystusa w ludzkich sercach. Dzięki temu człowiek żyje w pokoju z Bogiem, w Jego bliskości, jest pełen nadziei.

Paschalna interpretacja czytań Lekcjonarza odsyła nas także do sakramentu chrztu świętego. Chrzest jest odrodzeniem się z wody i Ducha (por. J 3,5). To odrodzenie polega na przejściu ze stanu grzechu do stanu sprawiedliwości mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dokonuje się to w mocy Ducha Świętego. Dar Ducha zostaje przekazany w chrzcielnej kąpieli, która jest obmyciem odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym (por. Tt 3,5). Od momentu chrztu Duch Święty zamieszkuje w człowieku jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16), sprawiając, że żyje on w bliskości Boga i nosi w sobie Boże życie.

2. Analiza tekstów euchologicznych III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A

W inwokacji kolekty Bóg nazwany jest źródłem („autorem”) wszelkiego miłosierdzia i dobroci (*omnium misericordiarum et totius bonitatis auctor*). Dobro należy do istoty Boga podobnie jak i miłosierdzie. Stworzony przez Niego świat i człowiek są objawieniem Bożej dobroci (por. Rdz 1). Bóg jest Ojcem pełnym miłosierdzia – Jego miłość jest czuła, wierna, przebacząca, wrażliwa na ludzką nędzę i litująca się nad grzesznikami. Człowiek przemieniony przez Chrystusa i obdarowany Duchem Świętym staje się podobny do Boga – może czynić dobro (por. Ga 6,9n), spełniać dobre uczynki (por. Mt 5,16) i być miłosiernym (por. Mt 5,48; Flp 2,1; 1 J 3,17). Post, modlitwa i jałmużna są również darami Boga. Człowiek może je po-

⁵⁷ Por. DH 71.

dejmować, gdyż ma udział w „źródle” dobroci i miłosierdzia⁵⁸.

Post, modlitwa i jałmużna to trzy praktyki pokutne, do których realizowania chrześcijanin jest szczególnie wezwany w Wielkim Poście. O potrzebie podjęcia tych praktyk wierni usłyszeli już na progu wielkopostnych ćwiczeń – w liturgii Środy Popielcowej. Kolekta ukazuje je jako „lekarstwo na grzechy” – są one środkami zaradczymi przeciwko grzechowi i stanowią skuteczną broń w walce ze złem (*peccatorum remedia*). Jak uczy *Katechizm*, „wyrażają one nawrócenie w odniesieniu do samego siebie, do Boga i do innych ludzi”⁵⁹. W czynach tych chodzi najpierw o „nawrócenie serca” i „pokutę wewnętrzną”⁶⁰, czyli przemianę życia – zerwanie z grzechem, pragnienie zmiany i nadzieję na Boże miłosierdzie⁶¹.

W tekście kolekty zostały skierowane do Boga dwie prośby. Pierwsza – „przyjmij nasze pokorne przyznanie się do przewinień” – jest wyznaniem o charakterze pokutnym. Uczestnicy celebracji stają przed Bogiem w skrusze serca i prawdzie o własnym grzechu. Ich postawa przypomina ewangeliczną postawę Samarytanki. Proszą dobrego i miłosiernego Boga o łaskę, ponieważ grzech „obciąża ich sumienia”. Zgromadzeni na liturgii, kierując drugą prośbą – „podźwignij nas” – wyrażają ufność w Boże miłosierdzie. Stają przed Bogiem jako ci, którzy w sakramencie chrztu świętego już zostali „podźwignięci” – przeszli ze śmierci do życia (*inclinamur – sublevemur*). Krew Chrystusa „oczyściła ich sumienia z martwych uczynków”, by mogli służyć Bogu żywemu (por. Hbr 10,22). W Wielkim Poście chrześcijanie mają na nowo „przyznać się do przewinień”. W kontekście czytań Lekcjonarza tym „przewinieniem” może być grzech niewiary, zwątpienia i zwracania się do obcych bożków. Przyznanie się przed Bogiem do grzechu zaowocuje „podźwignięciem” przez Boże miłosierdzie. Tego „podźwignięcia” doświadczą w sakramencie pokuty i pojednania, ale również w celebracji eucharystycznej.

Modlitwa nad darami ukazuje Eucharystię jako „Ofiarę pojednania”. Uczestnicy celebracji liturgicznej proszą Boga, aby mocą Paschy Chrystusa na nowo dostąpili łaski pokoju z Bogiem (por. drugie czytanie). Prośba oracji łączy otrzymaną łaskę pojednania z życiem chrześcijańskim. Doświadczając Bożego przebaczenia wierzący otrzymuje moc do naśladowa-

⁵⁸ Por. B. Mokrzycki, *III Niedziela Wielkiego Postu*, w: *Metanoite! Nawracajcie się!*, red. B. Mokrzycki, Kraków 1976, s. 202.

⁵⁹ KKK 1434.

⁶⁰ Por. Tamże, nr 1430.

⁶¹ Por. Tamże, nr 1431.

nia Boga – „umie również przebaczać braciom”. Realizuje w ten sposób wezwanie Jezusa, zwycięża zło dobrem (por. Rz 12,21), postępuje jak Chrystus (por. Kol 3,13) i Jego Ojciec (por. Ef 4,32). Przebaczenie i pojednanie z bliźnimi jest zatem jednym z centralnych dzieł pokutnych, do których Bóg uzdalnia w wielkopostnej odnowie⁶². Taka postawa wierzących jest ofiarą składaną samemu Bogu. W kontekście czytań Lekcjonarza tej niedzieli należy zauważyć, że takie naśladowanie Chrystusa jest możliwe dzięki otrzymanej „wodzie żywej” – Duchowi Świętemu. To Jego moc sprawia, że człowiek coraz bardziej upodabnia swoje życie do życia Mistrza.

Embolizm prefacji jest bezpośrednio związany z Ewangelią dnia i uwypukla motyw wiary Samarytanki oraz drogę jej wzrostu. W centrum prefacji znajduje się działanie Jezusa Chrystusa – to On otwiera serce Samarytanki, wlewa w nią łaskę wiary i rozpala ogień Bożej miłości. Dar wiary, który Samarytanką otrzymała od Jezusa, odnowił jej życie. Doświadczenie wiary jest bowiem stwórczym działaniem Boga w człowieku. Wyrażenie „obdarzył” (*ipse creaverat*) wskazuje, że człowiek nie może o własnych siłach dojść do Boga (por. J 3,31). Wiara jest łaską, szczególną zdolnością otrzymaną w darze (*fidei donum*). Dzięki tej łasce człowiek zostaje „zrodzony” z Boga, „od-tworzony” przez Niego, ponieważ Bóg pozwala spotkać siebie i należeć do siebie⁶³. Działanie Jezusa nie kończy się jednak na udzieleniu Samarytance łaski wiary. Chrystus sprawia, że wiara kielkuje i w swojej dobroci karmi ją, by wciąż wzrastała. On pragnie „jej życia z wiary”, dlatego rozpala „w niej ogień Bożej miłości”. Tym ogniem jest Duch Święty. To osobowa Miłość będąca doświadczeniem Bożego życia (*ignem in illa divisi amoris*). Widać zatem jak embolizm tej prefacji łączy ze sobą wiarę w Jezusa i dar Miłości – Ducha Świętego oraz cnoty wiary i miłość⁶⁴.

Podobnie jak Samarytanką przy studni tak chrześcijanin spotkał Chrystusa w sakramencie chrztu świętego – „sakramencie wiary”. To wydarzenie, które jest „sakramentalnym wejściem w życie wiary”⁶⁵, dokonało w nim „nowego stworzenia”. Ochrzczony otrzymał moc do stania się dzieckiem Bożym (por. J 1,12n; 1 J 3,1n), został narodzony na nowo z wody i Ducha (por. J 3,3.5nn). Odtąd jest w stanie prowadzić – jako odrodzony przez Du-

cha – życie święte, bez grzechu, które objawia się w miłości (por. 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.18). W okresie wielkopostnym ochrzczeni mają zatem odnowić w sobie łaskę wiary i dar Ducha Świętego. Eucharystia, która jest uobecnieniem Paschy Chrystusa, wprowadza wierzących w doświadczenie ponownego „odrodzenia” się w Duchu Świętym. W celebracji eucharystycznej Jezus Chrystus „uwolni ich nogi z sidła” (por. antyfony na wejście), „podźwignie w swoim miłosierdziu” (por. kolekta), pomoże odwrócić się od obcych bożków (por. Ewangelia dnia), udzieli im „wody żywej” – swego Ducha, by mogli żyć w pokoju z Bogiem i prowadzić „życie z wiary”. Chrześcijanin wewnętrznie przemieniony stanie się dla innych ludzi (jak Samarytanką) „pośrednikiem” spotkania z Jezusem w duchu wiary i miłości. Eucharystia jest również antycypacją Paschy eschatologicznej, gdzie wierzący ugaszą swe pragnienia na całą wieczność (por. Ap 21,6-7; 22,17)⁶⁶.

Incipit oracji po Komunii ukazuje sprawowaną Eucharystię i przyjętą Komunię świętą jako zadatek niebieskiej chwały – *pignus caelestis arcani*⁶⁷. W kontekście III niedzieli wielkopostnej można stwierdzić, że Jezus Chrystus w Eucharystii przez dar Ducha Świętego „nawadnia pustynie niespokojnej i nienasyconej duszy”. Eucharystia zatem nie tylko karmi, ale sprawia nasycenie (por. Ewangelia dnia). W ten sposób jest przedsmakiem nieba – wprowadza w komunię z Bogiem ludzi żyjących na ziemi (*in terra positi*).

Prośba skierowana do Boga dotyczy chrześcijańskiego życia – „aby w naszym życiu ukazały się skutki działania Najświętszego Sakramentu”. Udział w „przedsmaku nieba” nie zwalnia chrześcijan z troski o doczesne życie⁶⁸. Autentyczne uczestnictwo w Eucharystii ma swoje przedłużenie w ludzkiej egzystencji. Prośba o skuteczny owoc Eucharystii nie jest w tej oracji sprecyzowany. Zawsze jednak chodzi o naśladowanie misterium Chrystusa – ukazywanie Go w swoim życiu. W kontekście liturgii III niedzieli wielkopostnej, w której chrześcijanie odnawiają swoje „odrodzenie w Duchu Świętym”, może się to wyrazić w: nieszemraniu przeciw Bogu, przeżywaniu swojego życia bez lęku o siebie, zaufaniu do Boga, niezatwardziałym sercu (por. pierwsze czytanie i psalm); przeżywaniu swojego życia

⁶² Por. B. Mokrzycki, *III Niedziela Wielkiego Postu*, s. 203.

⁶³ Por. A. Donghi, *I prefazi di Quaresima*, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, vol. 1: *La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Torino 1984, s. 271-272.

⁶⁴ Por. B. Mokrzycki, *III Niedziela Wielkiego Postu*, s. 204.

⁶⁵ KKK 1236.

⁶⁶ Por. A. Donghi, *I prefazi di Quaresima*, s. 273-275; S. Czerwik, *Prefacje o misterium Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984, s. 161-162.

⁶⁷ Zob. KKK 1402-1405.

⁶⁸ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992, s. 58.

w pokoju z Bogiem i w nadziei, która nie zawodzi (por. drugie czytanie); przeżywaniu swojego życia w komunii z Bogiem, szczęściu i świętości (por. antyfony na wejście); trwaniu przy prawdziwym Bogu i odwróceniu się od obcych bożków nie dających życia (por. Ewangelia dnia); stałym dźwiganie się z przewinień mocą Paschy Pana (por. kolekta); przeżywaniu życia w miłości (por. prefacja, która w czasie wielkopostnej drogi znajduje wyraz w czynkach pokutnych (por. kolekta) i pojednaniu z bliźnimi (por. modlitwa nad darami).

Podsumowanie

Teksty święte celebracji liturgicznej III niedzieli, odczytane w kluczu chrzcielnym, ukazują łaskę obdarowania Duchem Świętym. Chrzest jest bowiem obmyciem odradzającym w Duchu Świętym, jest zanurzeniem w Nim (por. Tt 3,5). Od momentu chrztu zamieszkuje On w wierzących jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16). Liturgia tej niedzieli ukazuje działanie Ducha Świętego w ochrzczonych w kilku aspektach. Po pierwsze, dzięki Duchowi Świętemu człowiek dostępuje odpuszczenia grzechów. W ten sposób doświadcza pojednania z Bogiem i wewnętrznego pokoju. Po drugie, Duch Święty sprawia, że „miłość Boża rozlana jest w naszych sercach” (drugie czytanie). Przez doświadczenie tej miłości wierzący uwolniony jest od lęku o siebie; zostają spełnione jego najgłębsze pragnienia. Po trzecie, Duch Święty wprowadza w doświadczenie trynitarnej bliskości, ponieważ „chrzest oznacza wejście w życie Trójcy Świętej”⁶⁹. Dzięki temu doświadczeniu człowiek nie jest samotny, nie wątpi w Bożą obecność, ale żyje w bliskości Pana. Udział w Eucharystii odnawia w wierzących otrzymaną łaskę. Przychodzą oni wciąż do otwartego Serca Zbawiciela i otrzymują Jego Ducha, by mogli żyć w komunii z Bogiem. Pan obdarza ich miłością i pokojem.

Udzielone łaski chrzcielne wiąże się również z zobowiązaniem, które można streścić w wezwaniu wyjętym z drugiego czytania: „Zachowajcie pokój z Bogiem”. Ochrzczony, żyjąc w bliskości Boga, nie powinien powielać grzechów Izraela, którymi były zwątpienie w Bożą obecność i wystawianie Boga na próbę. W doświadczeniu grzechu i upadku ma otwierać swoje serce na Boże przebaczenie, a do tego potrzebna jest postawa „pokornego przyznawania się do przewinień” (kolekta). Przeciwnieństwem tej postawy jest zatwardziałe serce, które oznacza zamknięcie się na Ducha Świętego

⁶⁹ KKK 1239.

i odrzucenie daru Bożej miłości. Przed taką postawą przestrzega liturgia tej niedzieli: „Niech nie twardnieją wasze serca”. Właściwą postawą wierzących jest również stałe pragnienie Ducha i otwieranie się na Niego przez wiarę: „Daj mi tej wody”. Jak Samarytanka i Samarytanie odwrócili się od obcych bożków, którzy nie dawali życia, to samo mają czynić chrześcijanie – odrzucić idoli i bożki, gdyż tylko w Bogu jest spełnienie najgłębszych ludzkich pragnień. Wierzący podejmują również uczynki pokutne, gdyż są one „lekarstwem na grzechy” (kolekta). Bóg wzywa ochrzczonych, by obdarowani Duchem Świętym prowadzili życie z wiary, które objawia się w miłości.

„Odsłonięcie” centralnego tematu tekstów świętych wymaga od homilisty wnikliwej analizy i posługiwania się narzędziami hermeneutycznymi właściwymi dla przepowiadania liturgicznego. Dzięki syntezie czytań Lekcjonarza i euchologium, których przykładem jest niniejszy artykuł, homilista może wydobyć główne przesłanie słowa Bożego przewidzianego na konkretną celebrację. Synteza ta pomaga w konkretyzacji tematu przepowiadania i winna być, obok medytacji kaznodziejskiej, punktem wyjścia w przygotowaniu każdej homilii.

Streszczenie

Naczelną zasadą, która powinna towarzyszyć homiliście w interpretacji tekstów biblijnych jest wierność Pismu Świętemu i Kościołowi, który ma misję strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego. Oznacza to konieczność posługiwania się przez sługę Słowa sprawdzonymi narzędziami, do których należy hermeneutyka biblijna. W przypadku przepowiadania homilijnego, które dokonuje się w wydarzeniu liturgicznym, istotne jest respektowanie jeszcze jednej fundamentalnej zasady. Chodzi o uwzględnienie faktu, iż „kontekst liturgiczny jest kluczem do interpretacji fragmentów biblijnych proklamowanych w trakcie celebracji” (DH 15). Celem artykułu jest ukazanie sposobu interpretowania słowa Bożego w liturgii na przykładzie III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A. W pierwszej kolejności została przeprowadzona analiza czytań Lekcjonarza mszalnego. Kolejnym krokiem było odczytanie kerygmatu w kontekście tekstów euchologijnych. Następnie autor w sposób syntetyczny przedstawił główne tematy celebracji, odczytując kerygmat tekstów świętych w kluczu chrzcielnym.

Słowa kluczowe: *słowo Boże, liturgia, Lekcjonarz, homilia, przepowiadanie.*

Interpretation of God's word of in the liturgy on the example of the third Sunday of Great Lent in the cycle A

Summary

The most important rule that should accompany a homilist in interpreting biblical texts is fidelity to the Holy Scriptures and the Church which has the mission of guarding and explaining the Word of God. This means that the servant of the Word must use proven tools, including the biblical hermeneutics. For the homily that occurs in a liturgical event, it is important to respect one more fundamental principle. The point is to take into account the fact that "liturgical setting is an essential key to interpreting the biblical passages proclaimed in a celebration" (*Homiletic Directory*, n. 15). The aim of the article is to present how to interpret the word of God in the liturgy on the example of the third Sunday of Lent, cycle A. Firstly, an analysis of the readings of the Mass Lectionary was carried out. The next step was to read the kerygma in the context of euchological texts. Then the author synthetically presented the main topics of the celebration, reading the kerygma of the sacred texts in the baptismal key.

Keywords: *The Word of God, liturgy, Lectionary, homily, preaching.*

Bibliografia

- Augustyn św., *Komentarz do Ewangelii św. Jana. Nadeszła Samarytanka, by zaczerpnąć wody*, LG II (Godzina Czytań trzeciej niedzieli Wielkiego Postu), s. 172.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Bergant D., *Biblical Preaching*, w: *A Handbook for Catholic Preaching*, red. E. Foley, Collegeville 2016, s. 116-123.
- Bergant D., Fragomeni R., *Preaching the New Lectionary. Year A*, Collegeville 2001.
- Bonneau N., *Biblia a liturgia*, w: *Międzynarodowy Komentarz do*

Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001, s. 117-124.

Czerwik S., *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984.

De Zan R., *Ermeneutica (del lezionario)*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 663-675.

Donghi A., *I prefazi di Quaresima*, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario*, vol. 1: *La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Torino 1984, s. 251-293.

Durak A., *Treści uczestnictwa we Mszy świętej w świetle formuł euhologicznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992.

Dyk S., *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne Lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013.

Dyk S., *Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 148-165.

Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

Dyk S., *Psalm responsoryjny jako źródło homilii mszalnej*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016) 12, s. 37-46.

Dyk S., *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008.

Dyk S., *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspectiva” 14 (2009), s. 100-121.

Fausti S., *Rozważaj i głos Ewangelie. Wspólnota czyta Ewangelie wg św. Jana*, Kraków 2009.

Foley E., *The Homily*, w: *A Handbook for Catholic Preaching*, red. E. Foley, Collegeville 2016, s. 156-165.

Gargano I., *Lectio divina do Ewangelii św. Jana (1)*, Kraków 2001.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011.

Kudasiewicz J., *Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986.

Kudasiewicz J., *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniająca misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24

(1971) 2-3, s. 95-109.

Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.

Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990.

Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 1*, Częstochowa 2010.

Mokrzycki B., *III Niedziela Wielkiego Postu*, w: *Metanoite! Nawracajcie się!*, red. B. Mokrzycki, Kraków 1976.

Moloney F.J., *The Gospel of John*, Collegeville 1998.

Paciorek A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000.

Vannini F., *Interpretare i testi (3 domenica di quaresima)*, “Servizio della Parola” 455 (2014), s. 106-117.

Witczyk H., *Jezus przynosi Ewangelię Samarii*, „Verbum Vitae” 10 (2006), s. 115-137.

Wypych S., *Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (2005), s. 165-179.

MAGDALENA HUPA

ORFEUSZ NA ROWERZE

NIEPO(-)KOJĄCY PORTRET INTELEKTUALISTY W OPARCIU

O „SZKICE PIÓRKIEM” ANDRZEJA BOBKOWSKIEGO

I „ORFEUSZA W PIEKLE XX WIEKU” JÓZEFA WITTLINA

Treść: 1. Pisarz w dobrym humorze; 2. Mówiąc serio; 3. Harfa i zmija.

*Aż rozszarpanyś jest w końcu. A jednak wciąż dalej brzmisz,
Rozwłóczony pomiędzy zwierzęta, skały, ostępy,
pomiędzy ptaki i drzewa. W nich wszystkich śpiewasz i dziś.
O, tropie ty nieskończony! O, zatracone ty bóstwo!
Że cię nienawiść umiała rozedrzeć kiedyś na strzępy,
uszom dane jest słyszeć i śpiewać dane jest ustom¹.*

Tytułowy „Orfeusz na rowerze” jest Orfeuszem-pisarzem, który mierzy się z piekłem II wojny światowej. Postać Orfeusza w mojej pracy stanowi nawiązanie do: antycznego śpiewaka i poety, do dzieła Józefa Wittlina *Orfeusz w piekle XX wieku*² oraz do twórczości Andrzeja Bobkowskiego, który na rowerze przemierza drogi wojennej Francji. Jego *Szkice piórkciem* opublikowała paryska „Kultura” w 1956 roku, natomiast eseje Wittlina wydano w Bibliotece „Kultury” w 1963 roku.

Wiek XX, przepełniony cierpieniem, śmiercią i brutalnością wojenną, stawia przed pisarzem ogromne wyzwanie, nie tylko związane z rzeczywistością wojenną, lecz też z trudami emigracji. Bobkowski i Wittlin opisują przebieg wojny, jej oddziaływanie na człowieka, grozę śmierci i upadek świata wartości, ale również zapraszają czytelnika do poszukiwania wolno-

Magdalena Hupa – absolwentka ZSSN w Kielcach.

¹ R. M. Rilke, *Sonet do Orfeusza (XXVI)*, w: tegoż, *Poezje*, Warszawa 1983, s. 222.

² Tytuł pochodzi z opery Jacques'a Offenbacha pt. *Orfeusz w piekle* z 1858 roku.

ści, pomimo trudnych czasów. Niniejsze opracowanie nie jest poświęcone omówieniu tematyki wojennej, lecz opiera się na trzech kategoriach, wyznaczonych przez Romana Zimanda w jego posłowie do *Szkiców piórkiem* (pisarz-Orfeusz w tekście Zimanda ma poczucie humoru, jest wnikliwym intelektualistą i upartym samotnikiem)³.

Obaj pisarze, Bobkowski i Wittlin, zajmują się wpływem „czasu pogardy” na świadomość ludzką, ukazują konflikty etyczne oraz podejmują kwestie powinności pisarza. Jak w esejach Wittlina „mój” Orfeusz przemierza zakamarki piekła, by – niczym w szkicach Bobkowskiego – na rowerze sportretować okrutną rzeczywistość wojny, przed którą nie sposób uciec. Orfeusz przemierzający piekło na rowerze? To dobry punkt wyjścia do snucia refleksji o polskim intelektualistcie na emigracji, którego za Zimandem portretuję jako wrażliwego humorystę, niestrudzonego erudyte i antymistycznego samotnika.

1. Pisarz w dobrym humorze

Szkice piórkiem Andrzeja Bobkowskiego to dziennik⁴, w którym pisarz zapisuje swoje doświadczenia czasów wojny (26 maja 1940 – 25 sierpnia 1944). Zapiski powstawały podczas pobytu Bobkowskiego we Francji⁵ (głównie w Paryżu), nie są jednak prostym reportażem wojennym, lecz stanowią opis życia w okupowanej Francji, połączony z diagnozą mitów i wartości kultury zachodniej Europy. Podczas gdy świat pogrążony jest w wojnie, „chuligan wolności”⁶ poszukuje odpowiedzi na codzienne, zwyczajne, ludzkie pytania. Paradoksalnie właśnie czas wojny wyzwala w nim niesamowite doznanie szczęścia⁷:

³ Zimand zatytułował swój tekst o prozie Bobkowskiego *Wojna i spokój*; co ciekawe, pierwotnie *Szkice piórkiem* miały nosić tytuł *Wojna i Spokój*.

⁴ Zimand określa dziennik A. Bobkowskiego jako „jedną z najwybitniejszych pozycji XX-wiecznej polskiej diarystyki” (R. Zimand, *Wojna i spokój*, w: A. Bobkowski, *Szkice piórkiem*, Warszawa 2014, s. 541).

⁵ Jak pisze Jan Tomkowski: „wybór emigracji oznacza dla niego poszukiwanie wolności” (J. Tomkowski, *Testament Keyserlinga (O Andrzeju Bobkowskim)*, w: tegoż, *Sporne postacie polskiej literatury współczesnej: następne pokolenie*, Warszawa 1995, s. 95).

⁶ Zob. R. Zimand, dz. cyt., s. 554.

⁷ „Śmiech ma więc dla Bobkowskiego istotną wartość, stając się wyrazem pewnego światopoglądu. Można wręcz mówić o swoistym geście śmiechu przenikającym całe piarstwo autora *Szkiców piórkiem*” (M. Urbanowski, „*Tak lubię te ich śmiechy i dowcip*”, w: *Buntownik – Cyklista – Kosmopolak. O Andrzeju Bobkowskim i jego twórczości*, red. J. Klejnocki, A. S. Kowalczyk, Warszawa 2011), s. 67.

Siadam w fotelu i czytam. Jest mi tak dobrze. Nieraz, gdy w zawrotnym tempie uwijam się po ulicach na rowerze, gdy świeci słońce, jestem tak szczęśliwy jak jeszcze nigdy w życiu. Odkryłem uśmiech myśli. Nie umiem tego inaczej nazwać. Mam ochotę błaznować sam do siebie, robić głupstwa sam dla siebie; rozsadza mnie jakaś głupia radość i lekkość. Wszystko mi się podoba, wszystko wokoło jest jak muzyka⁸.

Jak to możliwe, że Bobkowski – pomimo wojny – jest „tak szczęśliwy jak jeszcze nigdy w życiu”? Wydaje się, że słyszy tę muzykę, której być może nie słyszą inni (albo nie mogą usłyszeć, ponieważ zagłusza ją huk wystrzałów). Nie powtórzy też za Orfeuszem: „Piekło noszę w sobie,/ w samym środku serca”⁹. W sercu pisarza mieszka bowiem radość i szczęście, ponieważ ma świadomość, że pomimo okrucieństwa wojny posiada niesamowite „skarby”: jest młody, wolny i silny. A co najważniejsze – w jego sercu obecna jest miłość, miłość do Basi, i dzięki temu jest szczęśliwy:

Chwytane w przelocie nastroje poszczególnych ulic i widoki wiją się wewnątrz mnie jak jakiś roztańczony korowód par, każda w innym stroju. Piję coś wielkimi łykami, czego nie umiem określić. Młodość? Dobrze mi, bo jestem młody i silny; dobrze mi, bo jestem sobą i myślę tak swobodnie, jak nigdy dotąd. I mam Basię. Czego więcej potrzeba?¹⁰

Barbara Bobkowska nazywa męża osobiście szaleńcem, którego miejsce jest w Tworkach, ale jest to wyłącznie małżeńskie przekomarzanie. Pisarz konfrontuje to z otaczającą ich rzeczywistością, w której trwający konflikt dąży do stworzenia ludzi niepotrafiących myśleć.

Bo tylko z bandą baranów można zrobić, co się chce. Zamiast człowieka, wychowuje się barana. [...] Na wszystko dać mu odpowiedź gotową i łatwostrawną, [...] Uprzedzać pytanie odpowiedzią. Odpowiedź redagować tak jasno, żeby przypadkiem nie przyszło mu na myśl podać jej w wątpliwość. Bo wątpliwość budzi myśli¹¹.

W wyniku „tumanienia” człowiek nie umie redagować odpowiedzi, a podanego rozwiązania nie poddaje w wątpliwość, umie jedynie zrozumieć obrazek. Dlatego ludzkość zmienia się w „jakiś ocean gnoju, zraszany perfumami, w którym kąpie się wielki dom obłąkanych, jakim jest tak zwana ludzkość”¹². Człowiek stracił cechy, które według pisarza określają

⁸ A. Bobkowski, *Szkice piórkiem*, Warszawa 2014, s. 189.

⁹ Zob. T. Cyz, *Orfeusz, diabeł, śmierć*, „Zeszyty Literackie” 2009, nr 3, s. 147.

¹⁰ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 189.

¹¹ Tamże, s. 412-413.

¹² Tamże, s. 464. J. Tomkowski zauważa: „W dzisiejszych czasach głos pisarza nie jest już

jego człowieczeństwo, dlatego można już mówić tylko o „tak zwanej ludzkości”¹³. Co więc musi robić indywidualny, konkretny człowiek?

Poszczególne człowiek, z resztkami mózgu w czaszce, musi się bronić, żeby nie zakichać się na śmierć i nie oszaleć. Największą troską każdego powinno być w tej chwili nie to, żeby wyjść jako cało z tej zawieruchy, ale żeby wyjść z resztkami przytomności. To będzie najtrudniejsze¹⁴.

Ale nie wszyscy poddają się procesowi „zabicia myśli”, poszczególni ludzie muszą się bronić, żeby nie oszaleć. Jedynym sposobem, żeby wyjść z resztkami przytomności to dostrzegać tę zawieruchę. „Prawdziwy pisarz to nie ten, który dobrze pisze – to ten, który najwięcej dostrzega”¹⁵. Prawdziwy pisarz to wrażliwy obserwator świata, który nie tylko zauważa otaczającą nas rzeczywistość w wymiarze makro, ale i drobne elementy w niej ukryte¹⁶. Zdaniem Bobkowskiego o zdolnościach autora świadczy to, jak wiele dostrzega, a nie jak „dobrze” pisze.

Orfeusz w piekle XX wieku Józefa Wittlina to autoportret „mimo woli malowany na raty, kawałkami, bez jednolitego planu i bez lustra”¹⁷ i eseistyczne *opus magnum* artysty, wydany w Paryżu w 1963 roku (w Polsce dopiero w 2000 roku). Zapisuje w nim swoje rozmyślenia na temat kryzysu wartości moralnych, egzystencjalnych i kulturowych, analizuje doświadczenia śmierci i zagadnienie powinności pisarzy. Eseista opisuje świat naznaczony przez zło i brutalność wojny, wobec których nosi w sobie moralną niezgodę. Paradoksalnie, okrucieństwa wojny potrafi przedstawić również w humorystyczny sposób¹⁸:

mową proroka ani wezwaniem przewodnika zwracającego zblakanych z ich krętych (a nieraz) pokrętnych dróg. Ale wiedza Bobkowskiego odebrałaby zapewne racje bytu pewnym rozpaczliwym (i dość naiwnym) próbom usprawiedliwienia nietrafnych wyborów” (J. Tomkowski, dz. cyt., s. 97).

¹³ Podobnie jak w powieści Riordana: „miliony dusz włóczą się bez celu, usiłując przypomnieć sobie, kim były. Wiesz, dlaczego tak kończą? Ponieważ za życia nigdy nie opowiedziały się po żadnej stronie. Nigdy nie powiedziały niczego głośno, a więc nigdy nie zostały usłyszane. Twój głos jest twoją tożsamością” (R. Riordan, *Krew Olimpu*, Kraków 2014, s. 267).

¹⁴ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 464.

¹⁵ Tamże, s. 527.

¹⁶ „Wydaje się bowiem, iż dla Bobkowskiego zachodzi zależność następująca: im bardziej kolorowa jest rzeczywistość, tym jest ona piękniejsza, tym mocniejsza rozkosz obserwatora, tym usilniej będzie on ową różnorodność świata starał się uchwycić i oddać swym piórem” (M. Urbanowski, *Czytanie Bobkowskiego*, Lublin 2013, s. 122).

¹⁷ J. Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000, s. 7 (*Przedmowa*). Dalej cytowane z podaniem w nawiasie tytułu szkicu.

¹⁸ R. Riordan wyjaśnia: „Najlepszym, co mógł zrobić, było trzymać się starej zasady: *Idź do*

Prawdopodobnie kiedyś w przyszłości, gdy wyczerpią się aktualne dziś motywy wojen narodowościowych, handlowych i rewolucji klasowych, świat przeżyje jeszcze wojny ludzi łysych z owłosionymi, blondynów z brunetami. Potem znowu bruneci i blondyni zawrą przymierze, aby społeczeństwem rzucić się na rudyh¹⁹.

Źródła zła Józef Wittlin doszukuje się w błahych przyczynach, wręcz absurdalnych, które tworzą zrujnowane ludzkie sumienia. Ofiarami w tej wojnie nie są jedynie polegli, ale też ci, którzy oświadczają: „zaczęliśmy miłować świat i istnienie; kazano nam do tego strzelać. Pierwszy granat, który padł, trafił w nasze serca”, wyznaje „stracone pokolenie”²⁰. To pokolenie ludzi ze „strutym sercem”, zmuszone grzebać braci i wrogów, jak czytamy w *Grzebaniu wroga*²¹.

Był to Poniedziałek Wielkanocny, po okrutnej zimie pierwsze powiewy wiosenne roznosiły trupią woń, wracaliśmy pełni żalu i gniewu, i upokorzenia. Pamiętam te łzy, co staczały się po brodzie mego towarzysza, już dziś pochowanego w tej samej lwowskiej ziemi, gdy z pięściami zaciśniętymi ku niebu wygrażał: „Kochać! Kochać!”²²

W prozie Wittlina²³ „doświadczenie historyczne XX wieku równa się wizycie w piekle tu na ziemi”²⁴, pisarz mówiąc o śmierci nie chce jej schlebować, ale ją przewyciężyć. Jan Stur, „towarzysz” pisarza, w swoich pełnych żalu słowach żąda zmiany granic ludzkiego sumienia, tworzenia miłości, a nie wojny²⁵. Na ten apel odpowiadają poeci, którzy chcą naprawiać świat.

Prawie każdy poeta, poza innymi zajęciami, ma zwyczaj poprawiania świata. Każdy w inny sposób. Całe nieszczęście jest w tym, że mamy tylko jeden świat do naprawy, a naprawców niezliczoną ilość. I dlatego zawsze

przodu. Nie daj się zatrzymać. Nie myśl o tym, co złe. Uśmiechaj się i żartuj, nawet jeśli nie jest ci do śmiechu. Zwłaszcza kiedy nie jest ci do śmiechu” (R. Riordan, dz. cyt., s. 90).

¹⁹ J. Wittlin, dz. cyt., s. 26 (*Wojna, pokój i dusza poety*).

²⁰ Por. E. M. Remarque, *Na zachodzie bez zmian*, Warszawa 1930, s. 66.

²¹ Zob. K. Szewczyk-Haake, *Moralna strona ludzkiego bytu. O twórczości Józefa Wittlina*, Kraków-Warszawa 2019, s. 86-92.

²² J. Wittlin, dz. cyt., s. 79-80 (*Ze wspomnień byłego pacyfisty*).

²³ Wittlin wspomina często (przekazywane przez mieszkańców Florencji) słowa Dantego: „Oto jest człowiek, który za życia był w piekle” (J. Wittlin, dz. cyt., s. 87 – *Ze wspomnień byłego pacyfisty*).

²⁴ M. Jaworski, *Nowoczesny Orfeusz. Interpretacje mitu w literaturze polskiej XX-XXI wieku*, Warszawa 2017, s. 198.

²⁵ Wezwanie Wittlina podjęte potem, w latach sześćdziesiątych, przez młodych – zob. J. Zieliński, *Zagadka życia – młodość*, w: J. Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000, s. 715.

ten świat jest nieuleczalnie chory²⁶.

Niestety, naprawa świata nie jest łatwym zadaniem: każdy poeta ma inną wizję „szczęśliwego” świata, dlatego Wittlin ironicznie mówi, że świat jest tylko jeden, a chętnych do naprawiania jest wielu. Jakie zatem powinno być dzieło, które dokona przemiany świata, kim powinien być pisarz? „Jeśli dzieło literackie istotnie ukazuje twarz autora, niechże to będzie jego prawdziwa twarz, a nie gęba zniekształcona grymasem pychy, próżności lub samoubóstwienia”²⁷. Ukazane w dziełach literackich twarze autorów powinny być prawdziwe, pozbawione pychy, nie powinny być „gębą”. To właśnie przedstawienie jest narzędziem naprawy świata i od jego prostoty zależy, czy będziemy dalej oglądać krążące nad nami wojskowe samoloty. Wittlin dostrzega wojnę: „nad wieżami katedry krążą aeroplany wojskowe”²⁸, co nie przeszkadza mu pić herbatę w angielskiej herbaciarni oraz podziwiać piękno katedry z rzeźbami Sądu Ostatecznego.

Jak będzie wyglądał Sędzia, który policzy nasze cnoty i zbrodnie, pomści nasze krzywdy i wynagrodzi sprawiedliwych? Czy tu mamy Nań czekać, w tej herbaciarni, czy wrócić tam, skąd przyszliśmy? [...] Kamieni aniołowie mają skrzydła, żywi ludzie mają tylko aeroplany. Uciekajmy stąd²⁹.

Co oznacza dla Wittlina „ucieczka”, skąd i przed czym uciekamy? Człowiek powinien uciec z piekła wojny³⁰, wydaje się, że jedynym ocaleniem jest świat kultury, sztuki, literatury. Nie ocala nas samoloty, lecz duchowe piękno³¹, symbolizowane w eseju przez przestrzeń katedry.

Pisarz, w swoim powołaniu, musi stać się Orfeuszem, który opisuje (zapisuje) okrucieństwo wojny, ale też dokonuje próby przezwyciężenia zła i śmierci wokół siebie. Nie jest to łatwe zadanie: „Myśmy [...] za życia byli w piekle, ale po powrocie z niego zachowujemy się tak, jakbyśmy byli w ka-

²⁶ J. Wittlin, dz. cyt., s. 22 (*Wojna, pokój i dusza poety*).

²⁷ J. Wittlin, dz. cyt., s. 711 (*Pisma pośmiertne*).

²⁸ J. Wittlin, dz. cyt., s. 221 (*Z walizy francuskiej*).

²⁹ Tamże.

³⁰ Uciekamy od świata, w którym: „Nic – tylko płacz i żal, i mrok, i niewiadomość, i zatrata! Takież to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?” (B. Leśmian, *Dziewczyna*, w: tegoż, *Wybór poezji*, Poznań 2018, s. 159).

³¹ „Uwrażliwienie na duchowy wymiar świata, razem z wrażliwością estetyczną, pozwala podróżnikowi głębiej i intensywniej odczuć swą obecność w nowych realiach” (M. Kopczyk, *Petroniusz i chrześcijaństwo. Wokół problematyki religijnej w pismach Andrzeja Bobkowskiego*, w: M. Urbanowski, *Czytanie Bobkowskiego*, Lublin 2013, s. 29).

barecie”³². Człowiek za życia był w piekle, piekle wojny, zła, nienawiści drugiego człowieka, ale stara się być nadal Orfeuszem. Przejmująco opisuje taką gorzko-ironiczną próbę Tomasz Cyz:

Oto Orfeusz stoi na estradzie jak postać z kabaretu, patrząc widzom-słuchaczom prosto w oczy i próbując ich zabawić, zagadać, ni to rozśmieszyć, ni to zabić czas. „Spójrzcie na mnie – zaczyna – czy wyglądam na człowieka, który wrócił ze świata podziemnego?” I po chwili: „Widzicie? Nie, nie widzicie. Nie widzicie nic, bo też nie mam nic do obejrzenia. Konic, nie ma i już”³³.

Szkice Wittlina i Bobkowskiego nie unikają tematyki „piekła XX wieku”, ale też nie dążą w stronę wzniesłego pocieszenia. Cechuje je natomiast przekonanie, że warto być Orfeuszem, który pomimo trudnych czasów śpiewa.

2. Mówiąc serio

Czas wojny nie zwalnia pisarza z obowiązku definiowania człowieka, stawiania pytań o sens życia. W esejach Andrzeja Bobkowskiego „tylko człowiek to nie fikcja – wszystko inne jest fikcją”³⁴. Człowiek powinien być jak biała kartka papieru, na której jest miejsce na wszystko. Niestety, ludzie bardzo szybko stają się zeszytem kratkowanym, liniowanym albo książką buchalteryjną. Piszą „siebie” tylko w jeden obłudny, zakłamany sposób. Według Bobkowskiego tzw. rozsądek jest najbardziej zakłamanym kątem duszy człowieka³⁵. Autor *Szkiców piórkiem* zastanawia się nad ludzkim żywotem.

Czym jest nasze życie? Nawijaniem na kawałek tekturki krótkich kawałków nitki bez możliwości powiązania ich ze sobą. [...] To nie jest życie – to ciągła tymczasowość życia motyla i dlatego w charakterze naszym jest może tyle cech przypominających tego owada. Jakim cudem mamy być mrówkami?...³⁶.

Bobkowski zauważa antynomię pomiędzy chwilowością ludzkiego istnienia a wiecznością Boga, który powołuje człowieka do szczęścia. Pomimo wojny szczęście jest możliwe, kiedy czujemy się „dziełem” Boga. War-

³² J. Wittlin, dz. cyt., s. 87 (*Ze wspomnień byłego pacyfisty*).

³³ T. Cyz, dz. cyt., s. 145.

³⁴ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 522.

³⁵ Zob. tamże, s. 55.

³⁶ Tamże, s. 231.

to zatem wierzyć, ponieważ dzięki wierze zyskujemy nadzieję na lepszy świat, w którym nie będzie okrucieństwa i zła. Tak postawa jest potrzebna zwłaszcza podczas wojny³⁷.

Kiedyż kocha się Boga bardziej, jeżeli nie w tych momentach, gdy człowiek czuje się „tak” jego dziełem? (...) W tych krótkich chwilach modłę się nie myślą, nie słowami, lecz całym sobą. Czuję życie³⁸.

Z kolei dla Józefa Wittlina obowiązkiem poety, który stał się poetą wojny, jest ocalenie w człowieku jego człowieczeństwa³⁹. Wielu poetów nieświadomie zdołało ocalić ziarno wiary Chrystusowej, „umieli przedrzeć się przez gąszcz tysiącznych sideł i samotrzasków czyhających na nich wśród dżungli powikłanej ludzkiej natury, wysoko unosząc w swych rękach załknione serce człowieka”⁴⁰. Dla autora *Orfeusza w piekle XX wieku* „świat zawsze wygląda tak, jak nam go przedstawiają wielcy poeci, a nie – reporterzy. Jakim go widzieli El Greco, Rembrandt, Cézanne, a nie – fotografowie”⁴¹. Jednym z największych kalectw człowieka jest ślepotą duszy; przyczyną tego wewnętrznego piekła, które rodzi zbrodnie, jest brak wyobraźni: „gdybyśmy na widok głodnego i zmarzniętego umieli zawsze siebie wyobrazić na jego miejscu, może nie byłoby między nami głodujących i marznących”⁴². Wittlin w tych słowach poniekąd wzywa do czynienia „uczynków miłosierdzia”. Praktykowanie dobra sprawia, że człowiek staje się bardziej ludzki, i o tym powinien przypominać pisarz. Niestety, często zamiast wezwania do dobroci, współcześni twórcy uznają za najwyższą wartość jałową wiedzę:

Ciągle jeszcze pokutuje zasada, według której pisarz obowiązany jest być rabinem i posiadać w zanadrzu gotowe odpowiedzi na wszystkie pytania, którymi zasypuje go życie prywatne i społeczne. Nie rozumie się u nas

jeszcze tego, że sformułowanie i postawienie wielkiego znaku zapytania jest produktywniejsze od wynajdywania odpowiedzi prawie zawsze przekreślanych przez życie. Odpowiedzi, zwłaszcza ogłaszane w tonie proroczym, mogą być mylne, pytania zaś przeważnie bywają trafne⁴³.

Według Wittlina pisarz nie powinien ponad moralnością stawiać wartości estetycznej oraz chęci odniesienia sukcesu. „W wypadkach, kiedy narażony się mordują, a światu grozi zagłada [...] zachwycający się pożarem esteci mają wartość śpiewających Neronów”⁴⁴. Co prawda Zimand pisze, że „kultura jest sprawą zbiorowości i poza zbiorowością nie istnieje”⁴⁵, jednak zdaniem Wittlina na każdym artyście spoczywa odpowiedzialność za duchowe dobro całych społeczeństw.

Warto popatrzeć na muzyczne interpretacje mitu, w którym uzbrojony w harfę Orfeusz urzeka swoją grą. Za jego melodią podążył Christoph Willibald Gluck i zainspirowany antyczną opowieścią skomponował operę *Orfeusz i Eurydyka*, która składa hołd zakochanym⁴⁶. Natomiast Jacques Offenbach w swojej operetce *Orfeusz w piekle* pozostaje niewzruszony żalną melodią półboskiego śpiewaka, parodiuje mit o Orfeuszu i miłości silniejszej niż śmierć. Okazuje się, że sztuka Offenbacha została znakomicie przyjęta, a bilety na nią wciąż się wyprzedawały. Publiczność wybrała utwór wyśmiewający wartości moralne. Nieświadomie widzowie stali się bohaterami sztuki i tak jak Orfeusz podjęli tragiczną decyzję, dlatego że nie mogli oprzeć się pokusie uległości wobec zmysłów. Taki wybór dla półboskiego śpiewaka oznaczał śmierć ukochanej, a dla rozbawionego widza radosny, piekielny galop⁴⁷. Reasumując, Andrzej Bobkowski i Józef Wittlin reprezentowali postawę „naocznych świadków”⁴⁸ nie tylko okrucieństwa czasów wojny, ale i upadku ludzkiej kultury.

³⁷ „Boże, odlatujący w obce dla nas strony, Powstrzymaj odlot swój – i tul z płaczem do piersi ten wiecznie krzywdzony, Wierzący w Ciebie gnój!” (B. Leśmian, *Do siostry*, w: tegoż, *Wybór poezji*, s. 216).

³⁸ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 444.

³⁹ I dodanie otuchy przerażonym, jak u Remarque’a: „Ziemia dla nikogo nie znaczy tyle co dla żołnierza. Kiedy przyciska się do niej, długo, gwałtownie, kiedy głęboko, twarzą i członkami, zagrzebuje się w nią w śmiertelnej trwodze ognia, wtedy jest ona jedynym jego przyjaciele, jego bratem, jego matką; jęcząc powierza jej swój lęk, krzyczy w jej milczenie i w jej schron, ona go przyjmuje i znów zwalnia na nowe dziesięć sekund biegu i życia, po czym chwytą go z powrotem, niekiedy na zawsze” (E. M. Remarque, dz. cyt., s. 41-42).

⁴⁰ J. Wittlin, dz. cyt., s. 20 (*Wojna, pokój i dusza poety*).

⁴¹ J. Wittlin, dz. cyt., s. 591 (*Uwagi o Panu Tadeuszu*).

⁴² J. Wittlin, dz. cyt., s. 97 (*Obowiązek sytych*).

⁴³ J. Wittlin, dz. cyt., s. 90 (*Ze wspomnień byłego pacyfisty*).

⁴⁴ J. Wittlin, dz. cyt., s. 22 (*Wojna, pokój i dusza poety*).

⁴⁵ R. Zimand, dz. cyt., s. 555.

⁴⁶ Utwór kończy się przywróceniem życia Eurydyce przez Amora – zgodnie z tendencją czasów Glucka zmieniono zakończenie.

⁴⁷ *Galop infernal* z II aktu. Offenbach nie nazwał go kankanem, bo też taniec ten niewiele ma wspólnego z algierskim tańcem prezentowanym w tym czasie w Moulin Rouge, jest to raczej szaleńczy i żywiołowy galop mężczyzn i kobiet (L. Kydryński, *Offenbach*, Warszawa 1999, s. 87).

⁴⁸ M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 15.

3. Harfa i żmija

Eseje Wittlina zawierają pesymistyczną ocenę współczesnego pisarza: „Dzisiejszy Orfeusz nie ma już tej mocy. Nie potrafi nawet poskromić dzikiej bestii zamkniętej w klatce ludzkiego serca”⁴⁹. Podobnie twierdzi Bobkowski: „Ze współczesnego życia znikła korespondencja, a w ślad za nią, lub może równocześnie, sztuka rozmowy. Ludzie przestali być czuli na sposób i formę porozumiewania się zarówno pismem, jak i słowem”⁵⁰. Upadek moralności i wartości wyższych skutkuje człowiekiem prymitywnym, który szuka kwestii spornych, hoduje w sobie nienawiść, dąży do dominacji. Orfeusz w wersji Bobkowskiego i Wittlina zostaje wyparty przez bezmyślnego osobnika, który nie ma serca, nie umie rozmawiać z drugim człowiekiem i pozbawiony jest czułości.

Co wart jest dzień, w którym ani przez chwilę nie można pomyśleć lub móc całkiem nie myśleć. Życie coraz to bardziej zamienia nas na istoty myślące do połowy, operujące strzępami, na myślących gałganiarzy. (...) Człowiek mający coś swojego nie może stać się termitem, nie może stać się kółkiem w bezdusznej maszynie kolektywu⁵¹.

Przyszłość Orfeusza (tzn. pisarza, jak Bobkowski i Wittlin) nie jawi się zbyt optymistycznie. Polski pisarz-emigrant doświadcza niezrozumienia, samotności i biedy. Zamiast roli wieszczki narodowego polski Orfeusz zmienia się w Kasandrę wieszczącą nieubłaganą tragedię. Jedyną przyszłością pisarza-Orfeusza jest oczekiwanie na śmierć. Straszliwy los ludów i narodów (unicestwienie w czasie wojny) dopełnia się w indywidualnej historii poetów i pisarzy. Bobkowski wyznaje: „Chcę mieć prawo zdechnąć z głodu, jeżeli sobie nie dam rady. I żyć – na litość boską, żyć trochę tak, jak mnie się podoba”⁵² ⁵³. Jednak istnieje jeszcze gorsza możliwość: śmierć podwójna, polegająca na tym, że do śmierci biologicznej pisarza dołącza się specyficzny wyrok, zapomnienie o jego twórczości. To *Totschweigen* – pisarz skazany jest na śmierć przez przemilczenie. Doskonale przedstawia

⁴⁹ J. Wittlin, dz. cyt., s. 428 (*Orfeusz w piekle XX wieku*).

⁵⁰ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 448.

⁵¹ Tamże, s. 428-429.

⁵² Niestety, sytuacja emigrantów nie zmienia się, osiem lat później Bobkowski pisze: „mogę swobodnie umrzeć z głodu. Pozwolą mi. I to jest najwspanialsze uczucie. *Live and let die*” (A. Bobkowski, *Na tyłach* w tomie *Coco de Oro*, s. 77; pierwodruk „Kultura” 1949, nr 17/18).

⁵³ A. Bobkowski, dz. cyt., s. 418.

to R. Zimand:

Nie wróżę Bobkowskiemu uznania w dającej się przewidzieć przyszłości. Gdyby przynajmniej istniał klan „wtajemniczony”, wąskie grono wyznawców. Choćby tak, jak istnieje klan „tolkienistów”, czy jak niegdyś istniał klan wielbicieli *Pod wulkanem*. Mimo snobizmu, takie nieformalne grupy bywają bardzo dla kultury pożyteczne. Ale nie, nawet tego nie ma. Co drugi krytyk jest z Gombrowiczem na ty, a o Bobkowskim nie wspomni nikt. *Totschweigen*⁵⁴.

Większość emigracyjnych twórców doświadczyła takiej śmierci przez przemilczenie. I znowu podwójnie: nie publikowani w kraju (objęci zakazem cenzury politycznej) oraz niezrozumiani i odrzuceni w „nowej” ojczyźnie. Wobec stygmatu śmierci (nieustannie obecnej w czasie wojny) twórcy przyjmują trzy strategie:

Bywają poeci, którzy schlebiają śmierci niby jakiejś urodziwej kobiecie, sławią jej wdzięki i doszukują się w niej głębszego sensu życia. Inni żonglują śmiercią tak lekko jak piłką, kokietyjnie się jej przymilają, stawiając dla niej całe ludzkie życie na jedną kartę. Ale są i tacy, którzy nienawidzą śmierci, boją się jej i nie mogą znieść jej szpetoty⁵⁵.

Pomimo to polscy Orfeusze pozostają wierni do końca swojej misji, jak chociażby przyjaciel Józefa Wittlina:

Nie tylko żył poezją, skonał również na jej łonie. Pewien katolik zapytał mnie, czy to prawda, że Fiszer, który uchodził za ateusza, przyjął przed śmiercią ostatnie sakramenty. – Nie wiem – odparłem – czy przyjął Święte Sakramenty Kościoła, ale wiem na pewno, że przyjął sakramenty świeckie. Albowiem w agonii szeptał wiersze. Zmarł opatrzony Poezją, która niekiedy też zbawia ludzkie dusze⁵⁶.

Warto przywołać opinię Wittlina, tworzącego niejako kategorię pisarzy „pośmiertnych”, którzy jak Orfeusz – pomimo doświadczenia tragiczności – nie przestają pisać. Jak czytamy w *Pismach pośmiertnych* pisarza ogarnia fascynacja śmiercią⁵⁷, którą pragnie przewyciężyć:

Wszystkie sprawy życia rozpatruje on już z perspektywy przemijalności, ocenia je na podstawie tego, co z tych spraw może się ostać. Blask śmierci, wciąż dojrzewającej w nas i zawsze obecnej, niezależnie od tego, co sobie

⁵⁴ R. Zimand, dz. cyt., s. 558

⁵⁵ J. Wittlin, dz. cyt., s. 27 (*Wojna, pokój i dusza poety*).

⁵⁶ J. Wittlin, dz. cyt., s. 544-545 (*O Franciszku Fiszerze*).

⁵⁷ Wittlin opowiada „o rozpaczliwie domagających się uwiecznienia cieniach zgładzonej przeszłości” (M. Jaworski, dz. cyt., s. 206).

wyobrażamy po jej spełnieniu, obdarza artystę niezmaconym spojrzeniem na świat i na jego tajemnicze sprawy⁵⁸.

Sam Wittlin jest człowiekiem urzeczonym śmiercią, przekraczającym niczym Orfeusz granice między tym a tamtym światem i zstępującym do dwudziestowiecznego piekła, a zarazem zafascynowanym życiem⁵⁹. Natomiast Bobkowski był zdania, że jego najświętszym obowiązkiem jest opowiedzieć się po stronie wolności i życia⁶⁰, „obserwacja, której celem było tylko to, co wynika z prawdy i wrażliwości”⁶¹. Warto posłuchać ich refleksji w naszym „nowym wspaniałym świecie” – i warto słuchać Orfeusza⁶².

Orfeusz w kierowanym do nas „śpiewie”, przedstawia niepokojący portret intelektualisty, zamkniętego w trójkącie Romana Zimanda (sporządzonym w posłowie do *Szkiców piórkiem*), którego boki stanowią wrażliwy humorysta, niestrudzony erudyta i antimistyczny samotnik. Andrzej Bobkowski i Józef Wittlin reprezentują Polskę na emigracji⁶³ (pomimo przebywania w „nowej” ojczyźnie pisali jedynie w języku polskim), stają w obronie moralności, człowieczeństwa i życia, są więc ambasadorami kultury (i „Kultury”). Dziś, my także jesteśmy ambasadorami kultury, podążajmy więc wraz z Bobkowskim i Wittlinem za brzmieniem harfy Orfeusza.

Przygotowując niniejsze opracowanie, spotkałam się z opinią, iż warto byłoby świat Bobkowskiego i Wittlina, pisarzy paryskiej „Kultury”, zestawić z innym „amerykańskim” emigrantem, Witoldem Gombrowiczem. Takie rozwiązanie uważam jednak za niefortunne, już korzystniejsze byłoby porównanie pisarzy emigracyjnych z prozaikami, którzy tworzyli w ojczyźnie, np. z prozą Jarosława Iwaszkiewicza. A dla bardziej ambitnych badaczy: porównanie pisarzy europejskich, którzy jak Bobkowski i Wittlin wyjechali na kontynent amerykański, oraz autorów z Ameryki Łacińskiej, którzy przybyli do Europy, by szukać „lepszego życia” w Europie (proza iberoamerykańska).

⁵⁸ J. Wittlin, dz. cyt., s. 708-709 (*Pisma pośmiertne*).

⁵⁹ Zob. J. Zieliński, dz. cyt., s. 713.

⁶⁰ Zob. J. Tomkowski, dz. cyt., s. 96.

⁶¹ J. Trznadel, *Spojrzenie na Eurydykę*, Kraków 2003, s. 202.

⁶² „Orfeusz pozwala na krótko wyłączyć rozum tak, jak się wyłącza elektryczność, pozwala nam, uwięzionym w przestrzeni, odpocząć w czasie. Chętnie gasimy to wątle, ach, jakże wątle światelko rozumu, które oświeca nasze ciemne dzienne sprawy, wyłączamy zmysł wzroku, zamykamy oczy, podwajając tak wrażliwość uszu. Jest noc, jest cisza, słuchajmy Orfeusza” (J. Wittlin, dz. cyt., s. 429 – *Orfeusz w piekle XX wieku*).

⁶³ Bobkowski „nie odcinał się pochopnie od Polski, próbował druku już zaraz po wojnie i nieco później. Przykładem publikacje (fragmenty w „Tygodniku Powszechnym”, „Twórczości”); J. Trznadel, dz. cyt., s. 202.

Streszczenie

Czas II wojny światowej zmusił pisarzy (niczym mitycznego Orfeusza) do powtórnego zejścia do piekła. Tym razem ich obowiązkiem stał się opis świata przepełnionego cierpieniem. Polscy pisarze-emigranci, Andrzej Bobkowski („Szkice piórkiem”) oraz Józef Wittlin („Orfeusz piekle XX wieku”), wcielają się w mitycznego, tragicznego herosa. Opisują okrucieństwo swoich czasów, trudy emigracji, ale również rolę intelektualisty w czasach upadku wartości. Ich wersja Orfeusza przedstawia potrójny portret intelektualisty, który tworzą *wrażliwy humorysta*, *niestrudzony erudyta* i *antymistyczny samotnik*. Andrzej Bobkowski i Józef Wittlin nie tylko dobrze reprezentują kulturę polską na emigracji, ale stają w obronie moralności, człowieczeństwa i życia, czego tak bardzo potrzebuje współczesny świat.

Słowa kluczowe: *Orfeusz, Andrzej Bobkowski, Józef Wittlin, intelektualista.*

Orpheus on a bicycle

An un(-)helpful portrait of an intellectual based on Andrzej Bobkowski's "Pen Sketches" and Józef Wittlin's "Orpheus in 20th Century Hell"

Summary

The time of World War II forced writers (like the mythical Orpheus) to go down into hell again. This time it became their duty to describe a world full of suffering. Polish immigrant writers Andrzej Bobkowski ("Szkice piórkiem") and Józef Wittlin ("Orfeusz w piekle XX wieku"), play the role of a mythical, tragic hero. They describe the cruelty of their times, the hardships of emigration, but also the role of the intellectual in times of decline in values. Their version of Orpheus presents a triple portrait of an intellectual who is made up of a sensitive humorist, a tireless erudite and an antimistic loner. Andrzej Bobkowski and Józef Wittlin not only represent Polish culture in exile well, but also stand up for morality, humanity and life, which the modern world needs so much.

Keywords: *Orpheus, Andrzej Bobkowski, Józef Wittlin, intellectual.*

Bibliografia

- Bobkowski A., *Szkice piórkiem*, Warszawa 2011.
- Wittlin J., *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000.
- Buntownik – Cyklista – Kosmopolak. O Andrzej Bobkowskim i jego twórczości, red. J. Klejnocki, A. S. Kowalczyk, Warszawa 2011.
- Czerwińska M., *Autobiograficzny trójkąt świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Cyz T., Orfeusz, diabeł, śmierć, „Zeszyty Literackie” 2009, nr 3, s. 145-147.
- Jaworski M., *Nowoczesny Orfeusz. Interpretacje mitu w literaturze polskiej XX-XXI wieku*, Warszawa 2017.
- Szewczyk-Haake K., *Moralna strona ludzkiego bytu. O twórczości Józefa Wittlina*, Kraków-Warszawa 2019.
- Tomkowski J., *Sporne postacie polskiej literatury współczesnej: następne pokolenie*, Warszawa 1995.
- Trznadel J., *Spojrzenie na Eurydykę*, Kraków 2003.
- Urbanowski M., *Czytanie Bobkowskiego*, Lublin 2013.
- Zieliński J., *Zagadka życia – młodość*, w: J. Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków 2000.
- Zimand R., *Wojna i spokój*, w: A. Bobkowski, *Szkice piórkiem*, Warszawa 2011.
- Kydryński L., *Offenbach*, Warszawa 1999.
- Leśmian B., *Wybór poezji*, Poznań 2018.
- Remarque E. M., *Na zachodzie bez zmian*, Warszawa 1930.
- Rilke R. M., *Poezje*, Warszawa 1983.
- Riordan R., *Krew Olimpu*, Kraków 2014.

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

**CÓŻ PO PAPIEŻU W CZASIE MARNYM?
OJCIEC JAN GÓRA I JEGO FASCYNACJA
ŚWIĘTOŚCIĄ JANA PAWŁA II
W STULECIE URODZIN OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II**

Treść: Powołany do drogi; Poligon wiary; Wszystko dla Papieża; Lednica Górą!; Jan Paweł Wielki.

Dopokąd idę, jestem człowiekiem. Żyję. Spotykam innych. Idę naprzód. Wypełniam swoje powołanie. Spełniam swój obowiązek. W ten sposób staję się stale na nowo. Coraz bardziej staję się sobą¹.

Oto znajduję się przed człowiekiem ubranym na biało, zgodnie z dawnym zwyczajem, i noszącym na piersi krzyż. Muszę stwierdzić, że ten człowiek, którego nazywamy Papieżem (po grecku: ojciec), niezależnie od tego, jakie nosi imię, sam w sobie jest jakąś tajemnicą i znakiem sprzeciwu, lub wręcz prowokacją w świetle tego, czym dla wielu naszych współczesnych są kryteria racjonalności czy zwykłego zdrowego rozsądku².

Cóż po poecie w czasie marnym? – stawia pytanie Martin Heidegger, zapisując swoje refleksje o liryce Friedricha Hölderlina i Rainera Marii

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 świetle literatury* [2017], *Rekolekcji dla młodzieży* [2012] (audiobook); prowadzi zajęcia w WSH w Radomiu oraz w WSD w Kielcach.

¹ J. Góra, *Dopokąd idę*, Poznań 1983, s. 8.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (*Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*), Lublin 1994, s. 25.

Rilkego³. Parafrazując filozofa, postawmy pytanie: cóż po papieżu w czasie marnym, w którym wygasł blask boskości? Czy wobec współczesnego smoka nihilizmu papież (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek) nie jest żalonym Don Kichotem w białej sutannie? Czy nie miał racji Nanni Moretti, w którego komediodramacie papież to uciekinier, człowiek w depresji, zagubiony w chaosie współczesnego świata⁴? Czy losem następcy Piotra w zdechrystianizowanej Europie nie jest bycie głosem wołającego na puszczy, niczym smutny „lament nieczytanej Biblii” w opowiadaniu Brandstaettera⁵? Czy papież XXI wieku nie jest mężem boleści, patrzącym jak biblijny prorok Jeremiasz na gruzy wspaniałego niegdyś gmachu wiary?

Wszystkie te pytania są niczym dolina rozpacz, z której pragniemy wydobyc się idąc w górę. A ściśle mówiąc: idąc na spotkanie z Górą, ojcem Janem Górą, którego życie można krótko podsumować – zachwyty papieżem. W czasie marnym był Papież dla ojca Jana źródłem świętości. Był fundamentem wiary. I nade wszystko nadzieją na nową wiosnę Kościoła. Zamiast przeżuwać mroczne kody negacji, pójdźmy śladami dominikanina „wariata”, szalonego zakonnika, czyniącego ze swojej miłości do Jana Pawła II sztandar, pod którym gromadził tysiące młodych ludzi.

W niniejszym szkicu – analizując rozmowy Jana Grzegorzycy z ojcem Janem Górą⁶ – spróbujemy sporządzić portret świętego papieża, którego

ojciec Jan uparcie nazywał Janem Pawłem Wielkim. Tajemnica tej wielkości, właśnie w czasie marnym (a każdy czas jest marny, jak pisze Kohelet), na pustyni zniechęcenia, w piekle nihilizmu – stanowi główny przedmiot naszych poszukiwań. Reasumując, kim jest Jan Paweł II według Góry albo – żeby w jakiś sposób wprowadzić we właściwą tonację rozmowy o ojcu Janie – jaka jest Ewangelia Jana Pawła Wielkiego, pisana łapą upartego dominikanina?

Powołany do drogi

Nocą 24 sierpnia 1966 roku maturzysta Jan Góra opuszcza swój rodzinny dom, postanawia wstąpić do nowicjatu dominikańskiego⁷. Jego decyzji towarzyszy stan niepokoju, lęku przed nieznanym, a nade wszystko ból, którego nie sposób uniknąć, gdy człowiek musi opuścić swoich bliskich.

Wychodziłem z domu, była godzina pierwsza piętnaście. Pamiętam dokładnie, bo spojrzałem na zegarek, który dostałem po zdaniu matury. Matka nie poszła w ogóle spać. Przygotowywała mi coś do jedzenia i herbatę na drogę. Czas było wychodzić, ale nogi się pode mną uginały, jakbym uczył się stawiać pierwsze kroki. Wylatywałem z gniazda. Przekroczyłem

³ „...I cóż po poecie w czasie marnym? – zapytuje elegia Hölderlina *Chleb i wino*. Dziś ledwie rozumiemy pytanie. [...] wieczór epoki chyli się ku nocy. Noc świata rozpościera swą ciemność. Epokę określa niestawiennictwo Boga, „brak Boga”. [...] Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości. Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marniej coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem” (M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tł. K. Michalski, [w:] tegoż, *Budować mieszkać myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 168). *Cóż po poecie? (Wozu Dichter?)* Heideggera jest odczytem wygłoszonym 29 grudnia 1926 roku w wąskim kręgu słuchaczy dla upamiętnienia dwudziestej rocznicy śmierci Rilkego.

⁴ Zob. *Habemus papam*, reż. N. Moretti, scen. N. Moretti, F. Piccolo, F. Pontremoli, muz. F. Piersanti, wyst. M. Piccoli, J. Stuhr, N. Moretti, R. Scarpa, Francja – Włochy, 2011, 102 min. Film Morettiego niejako zapowiada „dziełko” Fernanda Meirellesa, w którym widz otrzymuje pseudopsychologiczny portret Benedykta XVI i Franciszka z ironiczną konstatacją: skoro nawet Ojciec Święty nie jest taki święty, więc nie musisz się przejmować! (*Dwóch papieży (I due papi)*, reż. F. Meirelles, scen. A. McCarten, muz. B. Dessner, wyst. A. Hopkins, J. Pryce, Argentyna/ USA/ Wielka Brytania/ Włochy, 2019, 125 min.).

⁵ Zob. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 90-92.

⁶ *Święty i blazen (Jan Góra w odsłonach Jana Grzegorzycy)*, Poznań 2014; *Góra albo jak wyzbrać niebo i człowieka (Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzycy)*, Poznań 1999. Wywiad-rzeka nie jest najszcześniejszym gatunkiem literackim. Jak stwierdza Tomasz A. Żak w felietonie *Pamięć*, współczesny człowiek cierpi na chorobliwie pragnienie

autokreacji, „opowiadanie o sobie najczęściej przybiera formę „wywiadu-rzeki”, gdzie oprócz podmiotowego bohatera lansuje się rozmawiający z nim dziennikarz. [...] Książka-wywiad to bardziej taki współczesny snobizm, który niejako ma inteligencko „ukoronować” status takiego czy innego celebryty, sugerując obiorcy, że ów celebryta „nie jest taki głupi”, a może nawet dużo mądrzejszy niżby to wynikało z jego dotychczasowych dokonań, czy kariery dalekiej od konieczności używania mózgu. Tak więc te dzisiejsze opowieści o życiu służą raczej leczeniu kompleksów, niż potrzebie podzielenia się z bliźnim czymś ważnym. Są raczej dołującą wiwisekcją różnych brudów moralnych, niż projekcją życiowych mądrości niosących optymizm dla tych, którzy nadejdą po nas” (<http://www.pch24.pl/pamiec,40845,i.html>; dostęp: 29-01-2016). Czy zatem rozmowy Jana Grzegorzycy z o. Janem Górą nie są leczeniem kompleksów, w którym w jednakowy sposób lekarzem i pacjentem okazuje się zarówno celebryta-zakonnik, jak i autor *Przypadków księdza Grosera*. Usprawiedliwieniem dla kontrowersyjnego dominikanina jest jednak to, iż w nieustannej gonitwie i przy permanentnym braku czasu, trudno oczekiwać od niego dzieła niczym „Wyznania” świętego Augustyna; po drugie książka-wywiad w tym wypadku służy też ewangelizacji, podobnie jak zapis rozmowy Vittoria Messoriego z Janem Pawłem II w *Przekroczyć próg nadziei*.

⁷ Wrażliwość religijna cechuje Jana Górę od początku życia: „Moje powołanie zostało mi wyjawione już w dzieciństwie. Bawiąc się [...] wlałem pod łóżko w pogoni za kotem i wtedy usłyszałem ten stanowczy głos gospośi Honorcki: *Jasiiek, zostaw kota, masz być księdzem!* To zwiastowanie odbyło się w sposób mało uroczysty i mało poważny. Może miało to jakiś wpływ na to, że mój styl posługi kapłańskiej jest dla niektórych, delikatnie mówiąc, nietypowy” (*Góra albo jak wyzbrać niebo*, s. 25).

już próg i zacząłem schodzić ze schodów. Za sobą słyszałem kroki mojej matki, która odprowadzała mnie do drzwi, by je zaraz zamknąć. Ale chociaż upłynęła już spora chwila, drzwi się nie zamykały. Nie trzasnęły już zwykle charakterystycznie. Moja matka patrzyła za mną. Czułem do spojrzenie na sobie⁸.

Obraz matki, która patrzy za odchodzącym Janem przypomina gorzkie refleksje Tadeusza Różewicza z tomu *Matka odchodzi*. Wstrząsający zapis pożegnania jest związany ze śmiercią matki, której obecność poeta odczuwa jednak przez całe swoje życie.

Teraz kiedy piszę te słowa spokojne oczy matki spoczywają na mnie na mojej ręce na tych okaleczonych oślepionych słowach.

oczy naszych matek przenikające serca i myśli są naszym sumieniem
sądzą nas i kochają
pełne miłości i strachu
oczy matki

Matka patrzy na syna kiedy on stawia pierwsze kroki i potem kiedy szuka drogi, patrzą kiedy syn odchodzi, ogarniają spojrzeniem całe życie i śmierć syna⁹.

Napięcie odejścia z domu, wyjścia w nieznaną, towarzyszy maturzyście z Prudnika; odpowiadając Janowi Grzegorzcykowi na pytanie o reakcję matki na decyzję o wstąpieniu do zakonu, Jan Góra opisuje swoje powołanie jako drogę od matki do Matki:

Bałem się spojrzeć, by nie spotkały się nasze oczy. Jeśli spytasz, Jasiu, o moją matkę, to ten obraz wraca do mnie... Na tej drodze czekała już na mnie druga Matka – Matka Jezusa... Poszedłem do Niej. To wszystko działo się w 1966 roku. Millennium w Polsce zbiegło się z rokiem mojej matury, z czasem mojego wstąpienia do zakonu¹⁰.

Jednak w Poznaniu, w środowisku dominikańskiego nowicjatu, rozpoczyna się nowe życie Jana Góry. To nowe życie można wysłowić późniejszą maksymą ojca Jana: „Nie uciekaj przed wielkością wpisaną w ciebie przez Boga. Przestań pędzić, przystań i popatrz w niebo. Popatrz innym ludziom

⁸ *Święty i błazen*, s. 42.

⁹ T. Różewicz, *Matka odchodzi*, Wrocław 2000, s. 11.

¹⁰ *Święty i błazen*, s. 42.

w oczy”¹¹. Poznań to spotkania nie tylko z kręgiem osób duchownych, ale i wybitnymi ludźmi nauki, kultury i sztuki (Góra wymienia Romana Brandstaettera i Kazimierę Iłakowiczównę). „Dzięki powołaniu wkroczyłem w ten świat z lękiem, ale z ciekawością i entuzjazmem. Z latami ten świat stał się moim światem. I dowiedziałem się wtedy, że słowo entuzjazm (gr. *enthousiasmos*) znaczy ni mniej, ni więcej tylko: być pijanym Bogiem”¹².

Jesienią 1977 ojciec Jan Góra zaczyna odprawiać „siedemnastki” w kościele akademickim w Poznaniu. Odprawiane przez niego msze przyciągały tłumy młodych ludzi. Jak wyznaje ojciec Jan, „w niektórych wypadkach, aby mówić o Panu Bogu, trzeba posłużyć się fikcją i teatrem”¹³:

Msza stała się wydarzeniem w mieście. [...] Po pierwsze, uczyłem śpiewu. Po drugie, przekroczyłem barierę, jaka jest między ołtarzem a nawą, nie uważałem, że impuls płynie tylko z prezbiterium. Myślę, że zburzyłem niewidzialny mur, wpuściłem młodzież do prezbiterium, a sam wychodziłem do nawy. [...] Zamieniałem język dyskursu na język obrazu. Do przepowiadania włączyłem żart, dowcip, anegdotę. Poszerzałem skalę przekazywania Ewangelii. Jedni o Bogu mogą mówić tylko poważnie i smutno, drudzy wolą wesoło i radośnie, jeszcze inni dowcipnie¹⁴.

Jako duszpasterz młodzieży ojciec Góra nie od razu odnosi sukcesy¹⁵. Nie rezygnuje jednak; wprowadza roraty, które należą do starożytnej tradycji Kościoła. Roraty to msza ku czci Matki Najświętszej, którą odprawiano w Polsce już w czasach świętej Kingi. A w 1540 roku, za sprawą króla Zygmunta Starego utworzono słynną kapelę rorantystów, która uświetniała modlitwy adwentowe. Msza odprawiana była w obecności króla, z udziałem przedstawicieli wszystkich stanów klęczących ze świecami. Podczas niej każdy podchodził z swoją świecą i wypowiadał formułę: „Gotów je-

¹¹ *Lednica Góra! Elementarz Ojca Jana*, red. M. Kwiatkowska, G. Polak, Warszawa-Poznań 2004, s. 22.

¹² Tamże, s. 43.

¹³ Zob. *Góra albo jak wyzebrać niebo*, s. 63.

¹⁴ *Święty i błazen*, s. 70 i 73.

¹⁵ „Pierwsze moje spotkanie z młodzieżą było lodowate. Nie miałem dla niej dobrego słowa. Po paru dniach, dręczony wyrzutami sumienia, chcąc jakby naprawić sytuację, klepnąłem siedzącą w duszpasterstwie Marysię Kołodziejównę po ramieniu i powiedziałem: *Mów mi Janek, będziemy tu robili duszpasterstwo. Janków to ja mam dość w klasie – odparła – wolałabym, żeby ksiądz był dla nas ojcem...*” (*Góra albo jak wyzebrać niebo*, s. 68).

stem na sąd¹⁶. Roraty ojca Góry swój początek mają... w awanturze:

Zaproponowałem garstce młodych spotkanie się w kościele na mszy świętej w ciemnościach rozświetlanych płomieniami świec. [...] Zaproponowałem trochę dla żartu spotkanie o trzeciej nad ranem, aby wyeliminować maminsyneków i osoby ociężałe. Usłyszałem, że jestem niepoważny i nieodpowiedzialny, że wyrwam dzieci z domów w środku nocy. Po tych interwencjach zgodziłem się na godzinę czwartą rano, później na piątą, aż osiągnęliśmy zgodę na szóstą rano. Zwyciężyła młodzież i rozsądek. Na pierwszych roratach było jakieś osiem osób¹⁷.

Wkrótce jednak kościół zapełnia się młodzieżą. Widać, iż Jan Góra potrafi wprowadzić w życie papieską pedagogikę, polegającą na „pokazywaniu wizji, porywaniu młodych ludzi, pokazywaniu im horyzontu i ideałów¹⁸. Podobnie jak Papież wierzy, że „odnajdziemy siebie w lustrze, którym jest Jezus¹⁹ i zrozumiemy, że nie wolno żyć byle jak²⁰. Że celem życia jest wskazywanie innym drogi do Boga²¹. W rozmowie z Grzegorzkiem ojciec Góra przywołuje z plastyczną wyrazistością niezwykłą atmosferę modlitwy, towarzyszącą spotkaniom podczas mszy roratnich:

Piętnaście minut przed szóstą dziewczęta zaczynają śpiewać godzinki. Tekst jest na ekranie. [...] W kościele jest już ciasno. Śpiew po prostu wybucha, rozlega się. W mroku kościoła widać tylko twarze i dłonie trzymające świece. Bardziej słychać niż widać. Zupełnie nowe zjawisko, godzinki na młode głosy. Rozlega się dzwonek. Z zakrystii rusza procesja. Dymiąca kadzielnica, akolici ze świecami, szereg ministrantów, koncelebransi. Przechodzimy się w mroku przez tłum, aby dotarłszy do końca nawy, ruszyć do ołtarza. W tym czasie trwa już antyfony „Rorate coeli...” Po łacinie, jak dawniej. Rorate coeli desuper et nubes pluant Iustum (Iz 45, 8)²².

¹⁶ Zob. *Święty i błazen*, s. 83-84.

¹⁷ Tamże, s. 79.

¹⁸ J. Góra, *Ojciec*, [w:] *Tryptyk o pontyfikacji Jana Pawła II* (Jan Góra, Paweł Milcarek, Tomasz Węclawski), oprac. i wstęp M. Makarowicz, Poznań 1999, s. 42.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Zob. *Lednica Górą!*, s. 39.

²¹ To pragnienie dokumentuje anegdota, którą ojciec Jan podsumował swój powrót do poznańskiego klasztoru z pielgrzymki na Jasną Górę (przypominająca filmową scenę z *Pokuty* Tengiza Abuładze): „Jakiś zagubiony nowicjusz zaczepił mnie, pytając: – Przepraszam ojczy, którędy idzie się do kościoła? – Proszę za mną, odpowiedziałem, szczęśliwy, że mogę pokazać mu tę drogę” (J. Góra, *Dopokąd idę*, s. 170).

²² *Święty i błazen*, s. 80.

Fascynacja liturgią, sprawowaną przez Górę, wyraźnie uobecnia się we wspomnieniach ojca Tomasza Dostatniego. To właśnie nowy guru akademickiego Poznania wprowadzał go w tajemnice Eucharystii²³, we wspólne życie modlitwą i studiowaniem zagadnień związanych z wiarą:

Pierwszy raz zobaczyłem go na „siedemnastce” w 1981 roku, jeszcze przed stanem wojennym, wciągnęła mnie ta niespotykana liturgia, kanony z Taizé i styl kazania. Przyszedłem do dominikanów w czasie zawieszania krzyży w szkołach. [...] Ojciec Jan nie traktował nas z góry. Zgłębiailiśmy takie lektury jak Leonarda Boffa *Sakramenty Kościoła* czy *Rozmowy z Janem Pawłem II* André Frossarda, który odnalazł Boga w swoim życiu bardzo późno. Czytaliśmy wspólnie Biblię. To było dochodzenie do wiary dojrzałej i wspólnotowej, i osobiście przeżywanej²⁴.

Dostatni wspomina też doświadczenia wakacyjnych wędrówek z ojcem Janem²⁵. Jak chociażby obóz wędrowny w lecie 1982 roku, który tradycyjnie zaczynał się w Paleśnicy, rodzinnej wiosce Jan Góry. „Nie zapomnę nigdy mszy świętej w kościele, w którym rodziło się jego powołanie. Była burza, wysiadł prąd. Zapadła ciemność. Na ołtarzu drgał płomyk świeczki. Na zewnątrz pioruny i błyskawice. Ewangeliczne drzenie²⁶”.

Poligon wiary

Być może ojciec Jan wiódłby dalej ciche i spokojne życie pobożnego mnicha, gdyby nie... Pan Bóg, który dał mu młodzież. I właśnie od młodzieży zaczęła się cezura, nowa świadomość, duchowe stworzenie ojca Góry²⁷. Szalony zakonnik nazywa to spotkanie z Janem Pawłem nowym

²³ Pisząc o sprawowaniu Mszy świętej Papież podkreśla, iż tajemnica Eucharystii jest „żywym sercem Kościoła i kapłańskiego życia. [...] sprawowanie Eucharystii jest największą i najświętszą czynnością każdego prezbitera. A dla mnie, od pierwszych lat kapłaństwa, sprawowanie Eucharystii stało się nie tylko najświętszym obowiązkiem, ale przede wszystkim najgłębszą potrzebą duszy” (Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 83).

²⁴ *Święty i błazen*, s. 86.

²⁵ Podobnie w życiu Papieża wędrówki z młodzieżą były jednym ze sposobów duszpasterstwa: „Gdy przychodziły wakacje, stale bywałem na tzw. „oazach”, czyli na letnich zgrupowaniach młodzieży [...]. Przemawiałem, rozmawiałem z nimi, śpiewałem z nimi piosenki przy ognisku, chodziłem po górach” (Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 80).

²⁶ *Święty i błazen*, s. 89.

²⁷ Zob. *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 157.

bierzmowaniem, momentem przełomowym. VI Światowy Dzień Młodzieży (15 sierpnia 1991) to dzień, w którym Papież wyciągnął ręce nad młodzieżą i wszystkich na nowo „bierzmował” – Papież „na Jasnej Górze wyciągnął nad nami ręce, podobnie jak w dniu bierzmowania, i powtarzał ludziom, którzy przybyli ze wszystkich kontynentów: *Przyjmijcie Ducha Świętego*. Przypominał, że przeniknięci Jego mocą zbudujemy nowy świat²⁸”.

Przez pomyłkę wprowadzono mnie w 1991 roku do komisji programowej VI Światowego Dnia Młodzieży. Wytrenowana przeze mnie w błotach Hermanic młodzież podbiła serca uczestników spotkania na Jasnej Górze. Podbiła je pieśnią Abba, Ojczy, którą pisałem, płacząc prawie, w pociągu z Jasnej Góry do Poznania²⁹.

Ta pierwsza bliskość młodzieży Jana Góry z Papieżem, podczas liturgii u Matki na Jasnej Górze, nie była wcale taka oczywista. Okazuje się, iż inicjatywa włączenia Góry w przygotowanie VI Światowego Dnia Młodzieży wyszła z Watykanu. Jak wspomina ojciec Tomasz Alexiewicz, „podobno Jan Paweł II zadzwonił do kurii częstochowskiej, bo doszły go słuchy, że ze Światowego Dnia chcą zrobić spotkanie młodzieży diecezji częstochowskiej. Poprosił, żeby włączyli w przygotowania Jana Górę³⁰”. Dominikanie nie byli mile widziani³¹. I znowu „potrzebne były interwencje Jana Pawła,

²⁸ J. Góra, *Ojciec*, s. 29.

²⁹ *Góra albo jak wyjechać niebo*, s. 89. W innym miejscu książki-wywiadu Jan Góra uświadamia sobie, iż VI Światowy Dzień Młodzieży otwiera mu usta, czyni zeń... gadułę: „Od tamtej chwili, kiedy Papież nas bierzmował, a potem objął moją głowę, zaczęło się w niej palić. Pomysły legły się dniem i nocą. Z lokalnego podwórka duszpasterstwa akademickiego w Poznaniu wypłynęliśmy na otwarte wody. Duszpasterstwo otrzymało lokomotywę w postaci Jamnej, Lednicy i Papieża. Pociąg ruszył, a ja czasem przypominałem sobie wiersz Tuwima: „Stoi na stacji lokomotywa...” Częstochowa znaczyła więcej niż tysiąc atletów... Kiedy przyjeżdżałem z kolejnymi szaleństwami i przywoziłem różne gadzety jamneńsko-lednickie, to Jan Paweł II lubił o tym słuchać. Przywoziłem do niego a to cegłę, a to kaganek, to pierścienie czy stule dla kapłanów [...] Z czasem moim podstawowym problemem stało się gadulstwo, zagadywałem Papieża, zamiast słuchać. Ludzie, ciągle pytali: *No i co ci Papież powiedział?* A ja sobie uzmysławiałem, że to ja jemu głównie opowiadałem” (*Święty i błazen*, s. 238-239).

³⁰ *Święty i błazen*, s. 107.

³¹ Podobnie później nieprzychylnie patrzono na ideę spotkań lednickich: „Niekórym hierarchom wydawało się, że Lednica to pomysł zwiariowanego duszpasterza. Żartowano, że zostanę kustoszem złomu na Lednicy, że „ryba” wkrótce zacznie cuchnąć, że oddechu i pomysłu starczy mi na jeden raz, kiedy miał być Papież. Stało się inaczej” (*Góra albo jak*

bo chcieli nas wypchnąć. Każdy chciał zaistnieć. A Jan Góra też dał powód do napięć, bo chlapanął w jakimś wywiadzie w *Tygodniku Powszechnym* na temat miałości poczytać komitetu częstochowskiego³². Tak naprawdę wszystko zaczęło się wcześniej, w Hermanicach, które Jan Góra nazywa poligonem wiary.

Spotkania w Hermanicach, nazywane przez ojca Jan kolokwiami, przez lata gromadziły tysiące młodzieży. Ich uczestnicy wspominali klimat modlitwy i wspólnoty, mówiąc: „Ojczy, te nasze wieczory w Hermanicach, to siedzenie przy ognisku, a najbardziej pamiętamy modlitwę kardynała Henry`ego Newmana *Prowadź mnie, Światło*”³³. To właśnie w Hermanicach przygotowywano wszystkie animacje i epizody spotkania w ramach VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie. 22 maja 1995 roku stał się „cud”: nastąpił „nalot na Hermanice” Ojca Świętego Jana Pawła II. „Zgromadziliśmy się na łące hermanickiej, a Jan Paweł II przyleciał, krążył nad nami i zrzucił różańce, z których jeden zawisł na ścianie kaplicy³⁴, jak opowiada wzruszony ojciec Jan. Według ojca Andrzeja Chlewickiego „tam, w tym błocie w Hermanicach, narodził się hymn *Abba, Ojczy*, który dziś śpiewa cały świat³⁵. A sam Góra, wspominając hymn Światowego Dnia Młodzieży, mówi o cudownych chwilach i szaleństwie młodzieży: „Zdawało się, że urosną nam wtedy skrzydła. Wieczorny *Apel* i te trzy symbole: Krzyż, Ewangelia i Ikona. A Papież mówił o tym, że „czuć” to znaczy być człowiekiem sumienia³⁶”.

Takim swoistym laboratorium wiary była Jamna. Okazuje się, iż Góra nie był Kolumbem; Jamna nie była jego odkryciem. Przygoda z Republiką Jamneńską ojca Jana Góry rozpoczęła się w roku 1991. Ojciec Tomasz Pawłowski powiedział do niego: „Ty snobie, twierdzisz, że masz wycucie formy, a jedziesz na Krupówki... Jedź na Jamną [...] Jedź na Jamną, tam jeszcze pamiętają twojego stryja księdza³⁷. Jak zeznaje ojciec Jan: „Straciłem głowę, w każdej chwili obsesyjnie rozmyślałem, jak wyjechać na Jamną i co tam nowego wybudować, zasadzić, doprowadzić³⁸”. Dokonuje się spełnienie wszelkich pragnień duchownego:

wyjechać niebo, s. 118).

³² *Święty i błazen*, s. 108.

³³ Tamże, s. 102.

³⁴ Tamże, s. 101.

³⁵ Tamże, s. 102.

³⁶ J. Góra, *Ojciec*, s. 29.

³⁷ *Święty i błazen*, s. 22.

³⁸ Tamże, s. 111.

Nie narzekam. Jestem marzycielem. [...] Marzyłem, marzyłem i jeszcze raz marzyłem. Chciałem być ptakiem, który latając czuje wokół siebie ogromną przestrzeń. [...] Marzyłem, aby zostać księdzem, więcej – zakonikiem, aby mieć dostęp do wnętrza człowieka i wnętrza Boga. Moje małe „ja” chciało rozmawiać z tym wielkim „TY”. Wtedy zrozumiałem, że ktoś mnie chce, że mam zadanie w życiu do wypełnienia, że jestem akceptowany, że jestem kochany. Wizja ta we mnie stale ewoluowała, ale długo później stała się wewnętrzną pewnością, determinacją³⁹.

Powstaje Dom Wiary św. Jacka, a w nim obraz Matki Boskiej Niezawodnej Nadziei, z którym wiąże się wstrząsająca historia⁴⁰. Madonna Ojca Jana Góra stała się „herbem” Republiki Jamneńskiej, a – jak go określił Grzegorzcyk – sprytny szaleniec doprowadził swoimi hochsztaplerskimi sztuczkami do koronacji wizerunki Matki Niezawodnej Nadziei przez... Jana Pawła II. Więcej, ojciec Jan otrzymał też wsparcie finansowe. „Papież dał na duszpasterstwo sporą ofiarę, a ja spytałem, czy mogę to przeznaczyć na budowę kościoła. „Jak dostałeś, to rób, co chcesz”. Trzydzieści pięć milionów lirów. Wszędzie rozповідаłem, że Jan Paweł II oddał na budowę swoją pensję. Bo jak Papież dał, to kto mógł być przeciwko. Ta ofiara otwierała mi wszystkie drzwi i sejfy. Ktoś mi mówił, że się zasłaniam Papieżem. A i owszem, potwierdzałem⁴¹.

Matka Boże Niezawodnej Nadziei z Jamnej, Matka Boska w zielonej sukience, patronka ojca Jana Góry, to Maryja zwycięska⁴², Matka nadziei i pocieszenia, do której modli się Papież:

Maryjo, Matko nadziei,
bądź z nami na naszych drogach!

³⁹ Tamże, s. 35-35 i 41.

⁴⁰ „Obraz Matki Boskiej Niezawodnej Nadziei odsyła do zdarzenia, które opowiada o tym, jak nadzieja została w tym miejscu w bestialski sposób rozstrzelana. Kiedy hitlerowcy pacyfikowali wieś we wrześniu 1944 roku, część ludności schroniła się w piwnicy na zboczu wzgórza. Niemcy rozkazali wyjść, ale nikt nie chciał, wiedząc, co ich czeka. W końcu wyszła Maria Stanuch. Wzięła na rękę swego rocznego synka i obraz Matki Boskiej. Podbiegło jeszcze do niej dwóch chłopców. Wierzyła, że hitlerowcy nie odważą się strzelić do dzieci chronionych przez Matkę Bożą. A Niemcy najpierw zastrzelili jej synka, potem tych dwóch chłopców, a na końcu ja” (*Święty i błazen*, s. 111).

⁴¹ *Święty i błazen*, s. 155.

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 161.

Naucz nas głosić Boga żywego;
pomóż nam dawać świadectwo Jezusowi,
jedynemu Zbawcy [...] Maryjo, daj nam Jezusa!
Spraw, abyśmy za Nim szli i kochali Go!
On jest nadzieją Kościoła,
Europy i ludzkości⁴³.

Gigantyczne działania Jana Góry rozpoczynają się właśnie od Jamnej. Grzegorzcyk, rozmawiając o sukcesach duszpasterskich dominikanina, próbuje „łaskotać” jego megalomanię i nazywa go nowym Mojżeszem⁴⁴. Ale ojciec Jan zachowuje tym razem czujność: „To nie jest tak, że jestem jakiś gigant. Gdy mi brakowało sił, to młodzież podtaczała mi kamień pod ręce jak Mojżeszowi. Zarzucała, że chcę im zaaplikować zmniejszony wymiar chrześcijaństwa⁴⁵”.

Wszystko dla Papieża

We wspomnieniach Jan Góry pierwsze spotkanie z Papieżem nie jest zbyt imponujące. Podczas pobytu w Warszawie, zdążając do autobusu ulicą Świętojańską, ojciec Jan zobaczył brata zakonnego u jezuitów, mocującego na frontonie kościoła papieskie biało-żółte i biało-czerwone flagi. „Brat stał wysoko na drabinie, a pod drabiną stał pijako-żebrak z butelką i pokrzykiwał zdrowie Ojca Świętego. [...] Tak wyglądało moje zwiastowanie, w niczym niezapowiadające niezwykle bogactwo olśnienia, jakim był dla mnie pontyfikat Jana Pawła II⁴⁶”.

Ten warszawski epizod nie jest oczywiście pierwszym spotkaniem z Karolem Wojtyłą. Pierwszy raz Jan Góra spotyka Karola Wojtyłę w refektarzu dominikańskim, na początku lat siedemdziesiątych⁴⁷. Później rozmawia z nim w styczniu 1974 na Rusinowej Polanie. Od początku kard. Wojtyła jest dla Góry kimś szczególnym: „Papież dał mi coś najcenniejszego, co

⁴³ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Poznań 1983, nr 125.

⁴⁴ Ojciec Jan poprawia Jana Grzegorzcyka z właściwym sobie humorem: „Na szczęście różnię się tym od Mojżesza, że do tej ziemi [obiecanej] wszedłem. To jest niesamowite, jak każdy etap tworzy człowieka. Cud za cudem. Ale żeby się one dokonały, trzeba się ruszyć...” (*Święty i błazen*, s. 110).

⁴⁵ *Święty i błazen*, s. 186.

⁴⁶ Tamże, s. 222.

⁴⁷ Zob. *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 130.

ustawiło całe moje kapłaństwo. Uratował mi życie, pisząc *Promieniowanie ojcostwa* – scenariusz mojego duszpasterzowania i kapłaństwa⁴⁸. To dzięki Papieżowi Ojciec Góra uczy się prawdziwej ojcowskiej posługi⁴⁹. Jan Grzegorz, słysząc tak wielkie słowa, próbuje protestować:

– Czy ojciec nie przesadza? [...] Czy to rzeczywiście Papież uratował ojca kapłaństwo? [...]

– *Promieniowanie ojcostwa* stało się scenariuszem na moje kapłańskie i duszpasterskie życie. Dzięki niemu przekonałem się, że nie muszę się sadyzić, nie muszę udawać, popisywać się, bo jako ojciec nie muszę się lękać, że moje dzieci zajdą, czy zaszły już dalej. Przekonał mnie, że powinno mi zależeć na promocji i rozwoju ludzi, którzy są ze mną. Nauczył mnie tego, że nie muszę być dyrygującym księżulkiem, bo jako ojciec albo terapeuta mogę iść pół kroku za ludźmi. Papież nauczył mnie, jak przetwarzać podniecenie we wzruszenie, podniecenie, które jest bardziej zmysłowe, na wzruszenie, które jest bardziej duchowe i gdzieś bardziej wewnątrz człowieka⁵⁰.

Rozpoczyna się wielka „papiaska choroba”⁵¹ ojca Jana, który będzie ją nosił w sobie aż do śmierci. Jej pierwsze stadium to pragnienie spotkania Papieża, dotknięcia go, słuchania jego nauk. „Zacząłem się w przejściu po konferencji [prasowej] – wspomina ojciec Jan. – Bezczelnie wmieszałem się w dostojników, więc nikt mnie nie wyrzucił. Kiedy Jan Paweł II przechodził, dotknąłem jego płaszcz. [...] dotknąłem szaty, jak ewangeliczna kobieta. Dotknąłem. I moc z niego wypłynęła. Jan Paweł II pewnie nie zauważył tego nawet. Ale ja poczułem się jak uzdrowiony...”⁵². A w innym wspomnieniu ojciec Góra opowiada o sprytnym planie: „Będąc w Rzymie, zadzwoniłem do księdza Dziwisza i powiedziałem, że chcę Papieżowi ofiarować moją książkę: *Mój dom*. Poskutkowało. Czy gdybym tej książki nie miał, dostałbym się? Pewnie tak, bo przecież Papież sam kazał się nachodzić, ale rozpowiadałem, że Papież przyjął mnie nie tylko jako duszpasterza młodzieży, ale jako pisarza, kolegę po piórze. U moich współbraci wywo-

⁴⁸ *Święty i błazen*, s. 234.

⁴⁹ „Nastąpiło we mnie przeobrażenie: podniecenia we wzruszenie, zadęcie kawalera i koguta – w posługę ojcostwa w wierze. Agresja podniecenia została stonowana wzruszeniem ojcostwa. Ojcostwo jest wielkim zabezpieczeniem męskości i człowieczeństwa” (*Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 83). W naukach Papieża ojciec Jan odnajduje prawdziwą definicję miłości, ojcostwa i modlitwy. Staje też wobec problemu „zawinionej samotności” (zob. A. Kołodziejaska, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, Warszawa 2014/2015, s. 41-42).

⁵⁰ *Święty i błazen*, s. 234-235.

⁵¹ *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 132.

⁵² *Święty i błazen*, s. 229.

ływało to niekłamany podziw, a czasem zazdrość⁵³. Grzegorz, słuchający tych historii o „polowaniu” na Papieża, próbuje sprowadzić Górę na ziemię, jednak... bez skutku:

– Ojcie, można powiedzieć, nieco żartobliwie, że ojca programem duszpasterskim było zapraszanie Papieża do odwiedzin. I tyle wysiłku można powiedzieć na nic. Jest napisane *Pukajcie, a otworzą wam*, ale co do zaproszeń Ewangelia nie daje takich rad namolności. Raczej: zaproszcie, a jak się będą wymawiać, to dajcie sobie spokój...

– Jasiu, dobrze wiesz, że te wszystkie zaproszenia trzeba odczytywać w odpowiednim gatunku. Pewnej gry oblubieńczej. Zawiadamałem Papieża o wyremontowaniu pokoju dla niego, o łądownisku, o osiołku. Papież to chwycił, bawił się, cieszył. Odpisywał, że musi zrobić specjalne kursy jazdy na osiołku. On widział w tym świeżość zaproszeń. Tak się do niego nie zwracano, a on tego pragnął⁵⁴.

Autor rozmowy z niepokornym zakonikiem nie kryje jednak swojego podziwu. Jan Góra, jeden z największych admiratorów Jana Pawła II, nie stał się jego epigonem, trzymającym się kurczowo jego sutanny⁵⁵. Naśladowanie Papieża było drogą do spełnienia swojego powołania⁵⁶, dodawało sił do realizacji własnej misji w Kościele:

– Ojciec wygrał, bo będąc jednym z największych papolatrystów w polskim Kościele, nigdy nie naśladował Papieża w sensie „małpowania”.

– Nie próbowałem nigdy po papięsku modulować głosu, stawiać retorycznych pytań na jego wzór. Papieża można naśladować jedynie w byciu artystą wiary, w przekonaniu, że jeśli kapłan niesie autentycznie Chrystusa, zawsze dla ludzi będzie atrakcyjny, w tym głębokim sensie⁵⁷.

Właśnie w przestrzeni słowa widzi Jan Góra wielkość Papieża, będącego

⁵³ Tamże, s. 233.

⁵⁴ Tamże, s. 241.

⁵⁵ Zob. *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 108.

⁵⁶ Pomimo to ojciec Jan jest nadal „wierny” sobie, temu, co deklarował w swoim pisarstwie: „Moja droga może być tylko moją drogą i tylko ja mogę nią przejść. Nikt inny za mnie tego nie robi. Dlatego zajmuję się pisaniem, głoszeniem kazań i młodzieżą” (J. Góra, *Mój świat*, Poznań 2002, s. 61).

⁵⁷ *Święty i błazen*, s. 257. Podobnie wypowiada się ojciec Mirek Nowak, wspominając swój pobyt w Szczecinie: „Budowaliśmy klasztor. Jan przyjechał i głosił rekolekcje w „Bazylice pod blachą”. Mówił świetnie, na podstawie myśli Jana Pawła II. Ale w niczym go nie naśladował, co było nieszczyściem niektórych księży, którzy próbowali się utożsamić z Papieżem. Nie naśladował go głosowo. Miał swój głos. Miał swój styl. Obrazowy, precyzyjny. Dziś, cokolwiek by nie powiedzieć, trochę gładzi...” (*Święty i błazen*, s. 105).

Papieżem, Artystą i Poetą⁵⁸, który wskrzesił wiarę w słowo⁵⁹. I jeszcze wielkim Pielgrzymem, głoszącym Chrystusa całemu światu⁶⁰. Jako nauczyciel wiary Jan Paweł II odnowił mowę, w swoich homiliach podniósł z ziemi sponiewierane słowo, aby uczynić z niego narzędzie Bożej komunikacji:

Żyliśmy w epoce niewiary w słowo, nowomowy, parciańskiej frazeologii. Miejszem gazety była ubikacja. Wobec braku w ówczesnej Polsce papieru toaletowego, sponiewierane przez PRL słowo pełniło funkcję zastępczą. Cały pontyfikat to była nauka polskiego i przywracanie godności słowu. Dla mnie Papież nazywał świat jak Adam w raju – po imieniu!!! W świecie ideologii, mowy pozornej, nic nieznaczącej, w świecie słów pustych lub nadmuchanych zepsutym powietrzem zaczął mówić rzeczowo, konkretnie nazywając rzeczy po imieniu⁶¹.

Jan Paweł jest nie tylko mistrzem słowa w wielkich tematach Bożych, ale również potrafi przemawiać do ludzi po ludzku. O rzeczach poważnych i prawdziwych⁶². Uczył wyobraźni miłosierdzia, bez której prawdziwe chrześcijaństwo nie istnieje⁶³. Był Papieżem poetą, uczącym poetycko być na ziemi⁶⁴. To przeżywanie liturgii z oczami otwartymi na człowieka również stanowi przedmiot fascynacji Jana Góry⁶⁵.

⁵⁸ E. Bryll, *Próba zrozumienia*, [w:] *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 114-122, s. 119.

⁵⁹ „Ojcu Świętemu zawdzięczam w tej mierze najwięcej. To On nauczył mnie języka polskiego. Wprawdzie miałem wspaniałych polonistów, ale Jan Paweł II to mój mistrz. [...] Mówiąc językiem wiary, starałem się mówić językiem zrozumiałym, bliskim, poważnym, ale nie pozbawionym żartu” (*Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 73).

⁶⁰ Zob. S. Radziszewski, *Gdy Ojciec odchodzi*. Bryll, Kilar, Sosnowski i Kolski – o Papieżu Janie Pawle II, [w:] *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*, red. M. Marczeńska, Z. Trzaskowski, Kielce 2011, s. 238.

⁶¹ *Święty i błazen*, s. 253-2254.

⁶² Zob. *Lednica Górą!*, s. 59.

⁶³ Zob. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 88.

⁶⁴ Zob. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tł. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 48.

⁶⁵ „Kiedy ludzie przerywali mi przemówienie okrzykami: „Niech żyje papież!”, powiedział, że przypomina mu się historia pewnego człowieka, który nie bardzo wiedział, co krzyczy tłum, i zaczął wołać: „Niech żyje ŁUPIEŻ!” Pamiętam, że hierarchowie w pierwszej chwili nie wiedzieli, jak zareagować. Czy Papież karci tłum, czy żartuje. Papież uczył humoru. Niestety, nie do końca skutecznie. W polskim Kościele często brak poczucia humoru” (*Święty i błazen*, s. 257).

Lednica Górą!

Wywiady Jana Grzegorzycy z ojcem Górą dzieli piętnaście lat. W *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka* ojciec Jan przygotowuje się do III spotkania lednickiego, a w *Świętym i błaznie* – do jubileuszu XX-lecia Lednicy. Jednak przez ten Jordan już nie przejdzie...⁶⁶ Lednica, największe dzieło Jana Góry, nie tylko zostało dedykowane Papieżowi, ale również to on stanowi jego inspirację:

Lednica to dzieło Ducha Świętego, który przemawiał do mnie słowami Papieża. Wielokrotnie, ale po raz pierwszy 2 czerwca 1979 roku. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, co zrobię z tymi słowami. Jan Paweł II wołał: „Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa, człowiek sam siebie nie może zrozumieć bez Chrystusa. Nie można bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski. Dzieje każdego człowieka toczą się w Chrystusie”. A potem wiele lat później w roku 1995 przemówił słowami adhortacji Tertio millennio adveniente. Przeczytałem w niej o Bramie, o trzecim tysiącleciu. Od razu wiedziałem, kto i kogo przez tę bramę powinien przeprowadzić⁶⁷.

Papież nie tylko był *spiritus movens* dzieła, ale też bardzo konkretnie wspierał Lednicę⁶⁸. Jak wspomina ojciec Góra, „zwierzyłem się ze wszystkiego Papieżowi, a on moje marzenia pobłogosławił”⁶⁹. A podczas spotkania we wrześniu 1997 roku w Rzymie „trzy razy kazał mi opowiadać o tym, jak było nas Lednicą, a w listopadzie napisał do mnie, że jeżeli Ryba chwyci-

⁶⁶ Trudno nawet powiedzieć, czy nagłą śmierć ojca Jana można skomentować, nawiązując do średniowiecznego epitafium: „I odszedł z tego świata, nie trzaskając drzwiami!” (*Lednica Górą!*, s. 52).

⁶⁷ *Święty i błazen*, s. 177.

⁶⁸ „Napisałem życzenia do Papieża, napisałem o Lednicy i czekałem w napięciu. Nadszedł adwent, czas rorat. Wybory z klasztorze, wyjazd na Jamną, gdzie przerabialiśmy adhortację apostolską *Tertio millennio adveniente*. Nagle telefon z Poznania. Dzwoni przeor. *Na twojej półce leży list z Watykanu. Każę natychmiast otworzyć i przeczytać. Masz błogosławieństwo Papieża na dzieło lednickie i zakup ziemi...*” (*Święty i błazen*, s. 179).

⁶⁹ *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 116. To błogosławieństwo to dar Ducha Świętego, który jest i działa. Nie tylko w wymiarze symbolicznym czy werbalnym. To działanie ulega konkretyzacji, staje się nadzwyczaj konkretne i twórcze. Rzeczywiście, to moc Ducha Świętego przemienia oblicze ziemi i napędza ludzkie serca, tęskniące za Bogiem, prawdziwą nadzieją (zob. Z. J. Kijas, *Posłany do naszych serc, by odnowić oblicze ziemi. Katechezy o Duchu Świętym*, [w:] *Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowisk Jana Pawła II*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2004, s. 81).

ła haczyk, to trzeba ciągnąć. Zawiozłem do Rzymu tych, którzy nie pozwolili mi odstępować od swego szaleńczego marzenia. Ta intuicja Ojca Świętego stała się dla mnie fundamentem dalszych działań⁷⁰. Podobnie w przypadku najważniejszego znaku Lednicy, Ryby, którego autorem również był Papież:

Ryba była od początku symbolem Chrystusa. Powstała zatem brama w kształcie ryby. Naszkicował ją Jan Paweł II. Byłem u niego na kolacji i opowiadałem o Bramie, a on tylko rzekł: „Ichtis”. ICHTIS po grecku znaczy ryba. To jednocześnie akrostych, czyli każda z liter tego wyrazu jest skrótem innego. *Ichtys – Iēsoūs Christós Theoû Hyiós Sôtér* (Jezus Chrystus Syn Boży Zbawiciel)⁷¹.

Pomysł Jana Pawła jest iskrą, z której zapala się wielki płomień rozmaitych pomysłów Góry⁷². Zakonnik czyni Papieża wręcz winowajcą swoich „ekscesów” duszpasterskich. „Przeszedłem przez Rybę i zobaczyłem całą ławicę symboli. Wszyscy powiadają słusznie, że ja się posługiwałem Janem Pawłem II. Ale też i on posługiwał się mną. Też mnie podkręcał. Przecież nigdy mi nie mówił: *Swoje zrobiłeś, a teraz lekko wyhamuj, odpocznij*. Wiedział, czym grozi używanie pewnych słów w mojej obecności. Powiedział mi: *Ty przełóż Gutenberga na wizję*⁷³. W Lednicy rodzi się wielki teatr symboli chrześcijańskiej, poprzez który młodzież wchodzi w przestrzeń spotkania ze świętością, z Bogiem. W świat pełen tajemnic, „świat niezwykle bogaty, pełen życia i mocy, pełen radości i pokoju, bogaty w ufność i męstwo”⁷⁴. Specjalnie do tej młodzieży Papież kieruje swoje orędzie: „Nie lękajcie się iść w przyszłość przez Bramę, którą jest Chrystus. Wiercie Jego słowom, wiercie Jego miłości. W Nim jest nasze zbawienie”⁷⁵.

Swoista nadaktywność ojca Jana, jego nieustanny entuzjazm, stają się

⁷⁰ *Święty i błazen*, s. 194. Ciekawie ojciec Góra „tłumaczy się” ze swojego sukcesu duszpasterskiego: ryba chwyciła dlatego, że „nad Lednicą mówimy wprost o Chrystusie. W C-dur. Nad Lednicą wybieramy Chrystusa w wolnej elekcji i postanawiamy iść za Nim. Nad Lednicą nie ma zbytniego gadulstwa, ale jest duży skrót, jednym słowem: Chrystus, a potem cała reszta” (*Lednica Górą!*, s. 54).

⁷¹ *Święty i błazen*, s. 184.

⁷² „Papież jest faktycznym twórcą Lednicy i towarzyszy nam od samego początku. [...] To on uświadomił nam, że tertio millennio dla świata to secundo millennio dla Polski, Poznania i Gniezna, od tego, co się stało tam nad Lednicą w roku 1000” (*Lednica Górą!*, s. 65).

⁷³ *Święty i błazen*, s. 213.

⁷⁴ Z. J. Kijas, dz. cyt., s. 78.

⁷⁵ *Lednica Górą!*, s. 122.

dla Grzegorzcyka pretekstem do uroczej wiwisekcji działań lednickich Góry: „Z czasem podstawową treścią listów ojca do Papieża stały się raporty z podejmowanych dzieł i zapraszanie Ojca Świętego. Zapraszanie, które w okolicach pierwszej Lednicy przemieniło się w zdręczanie jego osoby. Zniżył się ojciec do chwytów hardcorowych, strasząc Papieża, że jeśli nie przeprowadzi polskiej młodzieży przez Rybę, to zrobi to Kwaśniewski albo Cimoszewicz”⁷⁶. Jednak te akty desperacji są również, i przede wszystkim, dowodem miłości do Papieża. Oblubieńczej relacji, w której Papież jest mistrzem, a Jan Góra jego kopią.

Całe moje świadome życie w duszpasterstwie młodzieży żyłem Janem Pawłem II. Żyłem jego nauczaniem, jego pismami, wypowiedziami. To był mój pokarm. Jego słowa i jego myśli stawały się z czasem moimi słowami i moimi myślami. Po dziś dzień Jan Paweł II żyje we mnie. On żyje we mnie w tajemnicy świętych obcowania, on żyje, chociaż inny mamy sposób komunikowania się ze sobą⁷⁷.

Nauczyłem się patrzeć na świat przy pomocy Jana Pawła II. To był i jest nadal wielki dar Boga i wielki strumień łaski. [...] On budował na Jezusie i nas wszystkich do Niego prowadził. On nie pozwolił mi wisieć na sobie, ale sprawił, że rodząc się z niego, uczyłem się żyć i myśleć samodzielnie. To jego geniusz sprawił, że rodząc się z niego, ani na chwilę nie przestawałem być sobą. Na tym polega geniusz Jana Pawła II, że nie wiązał ze sobą, ale z Chrystusem⁷⁸.

Ta postawa synowskiego przywiązania nie pozostaje bez odpowiedzi. Jan Paweł II pamięta o dziełach Ojca Jana, towarzyszy mu swoją modlitwą i życzliwością. Świadczy o tym chociażby list na Wielkanoc 1989: „*Życzę Ci, Drogi Janie, by Pan Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały nigdy Ci nie pozwolił być samotnym ani czuć się samotnym*. I to życzenie się spełnia. Słowa Świętego Jana Pawła II nie są dla mnie zwyczajowymi formułkami grzecznościowymi. Są przedmiotem mojej wiary”⁷⁹. Albo orędzie do uczestników spotkania lednickiego: „Drodzy Młodzi Przyjaciele! Po raz kolejny pielgrzymuję na Lednickie Pola. Jestem z Wami w duchu i w mo-

⁷⁶ *Święty i błazen*, s. 239.

⁷⁷ Tamże, s. 398.

⁷⁸ Tamże, s. 310-313.

⁷⁹ Tamże, s. 236.

dlitwie. Sercem obejmuję każdego i każdą z Was” (7 czerwca 2003)⁸⁰.

Z tej duchowej bliskości płynęła śmiałość ojca Jana – bezceremonialnie i namolnie ciągle czegoś „żądał” od Papieża. Tak uparte potrafią być tylko dzieci wobec swoich rodziców. A skoro Papież jest Ojcem, więc nie wolno się go lękać. Nie wszystkie plany upartego dominikanina udało się zrealizować⁸¹: „Marzyłem, by z tej młodzieży wybrać dziewczynę i chłopaka i aby Papież przeprowadził ich przez Bramę w nowe tysiąclecie. Okazało się to niemożliwe. Życzliwi to wyciągali. Ale ja nie czułem żadnego zawodu. Chociaż Papież nie przeprowadził ich osobiście, to uczynił to nawet jakby pełniej. Jego helikopter dwukrotnie zakołował nad Bramą, a za trzecim razem ruszył jak petarda, jak strzała, jak burza przeleciał nad Rybą”⁸².

Pięciokrotna obecność Papieża na Polach Lednickich za pośrednictwem telebimu to oczywiście pomysł Jana Góry⁸³. Ojciec Jan odrzuca zarzut o wykorzystywanie dobroci Jana Pawła, o „męczenie” go i używanie do promocji Lednicy. Papież „wiedział, że muszę młodzież nakarmić słowem i że to słowo musi mieć ciężar i siłę. Dlatego tak zależało mi na papieskim słowie i błogosławieństwie [...] Użyłem argumentu samego Papieża: *Przećieć to Ojciec Święty kazał mi przelożyć Gutenberga i zamieniać go na wizję, na obraz. Ledniczanie potrzebują nie tylko Ojca przeczytać, usłyszeć, ale także zobaczyć. Co to za pytanie, kto to wymyślił? Duch Święty, młodzież, a ja zapodałem Ojcu Świętemu*”⁸⁴. Do legendy zaś przeszło odlewanie dłoni Papieża – ku pamięci potomnych. Jak zeznaje ojciec Góra: „Dotarłem do Rzymu. Przy obiedzie zapytałem Papieża, czy mogę prosić go o odlanie rąk i stóp. A papież popatrzył zniesmaczony, wziął widelec i postukał się po czole. *Stasiu, po cośmy się z tym facetem zaczęli zadawać?– rzekł do Dziwisza*”⁸⁵.

⁸⁰ *Lednica Górq!*, s. 129.

⁸¹ Jak słusznie stwierdza ojciec Jan: „Życie toczy się, jak się toczy, nasze wyobrażenia i wizje zostają przezeń weryfikowane. I myślę, że mądrość człowieka polega nie tylko na pogodzeniu się z tym, ale wręcz na szukaniu jakiejś „radosnej pokory” wynikającej z tego, że życie pisze ciekawsze scenariusze niż my sami” (*Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 127).

⁸² *Święty i blazen*, s. 189.

⁸³ Ojcu Janowi nie przeszkadza nawet brak fizycznej obecności Papieża, bowiem bardziej istotna dla niego jest obecność symboliczna, którą porównuje do peregrynacji Ikony Jasnogórskiej, która – aresztowana przez komunistów – peregrynowała jednak dalej w postaci pustej ramy z kwiatami. „Symboliczna obecność jest często nawet mocniejsza. A tarmoszenie Papieża byłoby znakiem egoizmu” (*Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 127).

⁸⁴ *Święty i blazen*, s. 240.

⁸⁵ Tamże, s. 315.

Jan Paweł Wielki

Na progu swojego pontyfikatu Jan Paweł II wyzwał, aby otwierać drzwi Chrystusowi. Jego papieska postęga stanowiła także doskonałe wielkie otwieranie księgi: księgi Biblii, księgi polskości, poezji, rodziny, modlitwy, świętości. W świecie współczesnym, z jego przerażającą kategorią zmierzchu i pustki duchowej, Papież stał się prawdziwym przewodnikiem po drogach nadziei. Nauczycielem prawdy, iż każdy człowiek – stworzony na obraz Boga – jest artystą, a naszym celem jest powrót do Raju. Zdaniem ojca Góry jedną z najważniejszych nauk Papieża jest to, że „człowiek musi być silniejszy niż warunki, w których mu przyszło żyć. Musi mieć siłę przebiecia. I komplementarne zdanie: *Musicie od siebie wymagać, choćby inni nie wymagali*. To jest właśnie to wezwanie do przekroczenia siebie”⁸⁶.

Wyrazem wielkiej fascynacji Wielkim Papieżem jest kontrowersyjne użycie słynnego obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*, na którym, według sugestii Jana Góry, twarz Ojca Miłosiernego twarzą Papieża⁸⁷. To stało się przyczyną oskarżenia ojca Góry o papolatnię. „Pewien historyk sztuki w habicie – relacjonuje ojciec Jan – był wzburzony nadużyciem symbolu i rozpowiadał, że mnie zapoda do jakiejś instancji, tylko ani on, ani ja nie wiedzieliśmy do jakiej. Mówił, że nadużyłem arcydzieła, a ja tłumaczyłem, że Papież też jest arcydziełem”⁸⁸.

Stąd śmierć Papieża stała się dla dramatycznym przeżyciem; świat bez Jana Pawła II stał się pusty. Jakby zniknęła godność i wielkość, którą dzięki Papieżowi otrzymywał każdy człowiek, nie tylko ojciec Jan⁸⁹. Jak sam wyznaje: „W pewien sposób umarłem... Mój świat zakończył się na godzinie 21.37... Pewna cząstka mego serca obumarła. Nie oznacza to, że nie żyjemy pełnosprawnie nadal. Byłbym smutnym świadectwem, gdybym popadł

⁸⁶ Tamże, s. 261.

⁸⁷ „Rozpocznie się nabożeństwo celebrujące prawdę o Ojcu Miłosiernym i powracającym synu marnotrawnym. Nabożeństwo to opowie o Bogu Ojcu, który przyrzekł nam, że nas nie opuści, o Bogu, który przyjmuje „ludzi z odzysku”. Zostanie rozpięty olbrzymi żagiel, płótno z reprodukcją obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*. Poprosiłem prof. Wojciecha Muellera, aby twarz ojca zastąpił twarzą Papieża, który w swej cudownej encyklice *Bogaty w miłosierdzie* przyrównał współczesną ludzkość do powracającego syna marnotrawnego” (*Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 124).

⁸⁸ *Święty i blazen*, s. 221.

⁸⁹ Jak ujmująco pisze ojciec Góra, przy Papieżu każdy stawał się „kims”: „Przy wielkich ludziach nawet mali rosną. Baba z Wadowic chodzi po Watykanie jak księżniczka” (J. Góra, *Mój świat*, s. 146).

w rozpacz, w depresję, smutek. Śmierć świętego zawsze musi być życiodajna. Zresztą śmierć każdego dobrego człowieka jest radosna⁹⁰. Od tego jednak momentu Góra – uczeń i naśladowca Ojca Świętego, żyje jakby czuł na sobie spojrzenie Jana Pawła II, niczym pełne miłości spojrzenie matki w tomie *Matka odchodzi* Różewicza. Góra staje się piewą Świętego Papieża, którego uparcie nazywa Janem Pawłem Wielkim. Na nic zdają się protesty Jana Grzegorzycy (równie upartego jak jego rozmówca), który chce nazywać zmarłego papieża „Miłosiernym”.

Jasiu, bądź realistą. Z chwilą śmierci Jana Pawła jesteśmy odpowiedzialni za jego wizerunek dla przyszłych pokoleń. Trzeba szukać słów, które są wypróbowane. Wraz z tymi, którzy widzieli i słuchali Papieża, odejdą ostatnie emocje, więc trzeba przyszłym pokoleniom przekazać jego genialny dorobek. To, co proponujesz, bardzo szybko przeobraziłoby się w dowcip i do ludzi nie dotrze wielkość. To, co dziś jest fantastyczne, jutro byłoby śmieszne. Miłosierny to dla wielu tyle co biedny, potulny, naiwny. Oczywiście my tak tego nie rozumiemy, ale przydomek musi być rozpoznawczym dla tych, którzy wiedzą niewiele⁹¹.

Uroczę przekomarzenie się o tytuł Papieża (Wielki czy Miłosierny), odczytywane *post mortem* ojca Jana, brzmi jako realizacja jego wielkiego pragnienia: marzenie o msza nad mszami – msza wieczności⁹². Święty Papież odprawiający mszę wraz z wszystkimi, których kochał i którym służył ojciec Jan, pod Bramą-Rybą w Lednicy. Chociaż – to marzenie już się spełniło. Dopełniło się pragnienie żołnierza Jana Pawła Wielkiego, wzywającego do przekraczania progu nadziei i otwierania drzwi świętości⁹³. Antycypacją tej wielkiej mszy z Janem Pawłem Wielkim jest msza święta w bazylice watykańskiej w jubileuszowym Roku Odkupienia, 23 lutego 1983, którą ze

⁹⁰ *Święty i błazen*, s. 337.

⁹¹ Tamże, s. 259-260.

⁹² Zob. tamże, s. 422-424.

⁹³ Marzenie Jana Góry wypełniło się (i nadal wypełnia) w jego lednickiej rodzinie: „Ludzie sprzed Lednicy i po Lednicy to są inni ludzie. Ja marzę o tym, aby ludzie, którzy przeszli przez Bramę, stawali się potem Bramą dla kogoś innego. Papież mi kiedyś powiedział: Żyj tak, aby ludzie pytali cię o Boga. Człowiek, który staje się dla drugiego Bramą do Boga... to jest świętość” (*Święty i błazen*, s. 262). O powołaniu do życia nadzieją pisze Papież w swojej encyklice *O Eucharystii w życiu Kościoła*: „W pokornym znaku chleba i wina, przemienionych w Ciało i Jego Krew, Chrystus wędruje razem z nami, jako nasza moc i nasz wiatyk, i czyni nas świadkami nadziei dla wszystkich” (Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003, nr 62).

wzruszeniem opisuje Jan Góra:

W biegu wskakiwałem w habit i wpadłem do bazyliki. Zaraz za mną zamknęli drzwi bazyliki. Przysiadłem na krześle w ostatnim rzędzie. Obok mnie jakiś ogromnych rozmiarów kapłan, z drugiej strony malizna w albie i stule. Przed mną gromada Afrykańczyków. Czarnych, roześmianych i kręcących się z ciekawością. Chóry sykstyńskie pieją wniebogłosy. Jubileuszowa msza z Papieżem. Kiedy ucichła burza i pioruny przestały walić, zrobiła się cisza. Ojciec Święty wygłasza homilię. Do dzisiaj mam wrażenie, że kazanie Ojciec Święty wypowiedział dla jednego zdania. W tej uroczystej ciszy jego stonowany głos przerodził się w okrzyk, który słyszę po dziś dzień. Zaczął nisko: Światu potrzeba kapłanów... Zamilkł i milczał chwilę, a potem, podnosząc głos oktawę wyżej, krzyknął: bo światu potrzeba Chrystusa! To, co zaczęło się dziać, przeszło wyobrażenie. Kapłani wstali z miejsc. Nastąpiła eksplozja radości. Oklaski wypełniły bazylikę. Niektórzy zaczęli płakać. Wielkolud z prawej zaczął mnie całować, maleństwo z lewej podskakiwało radośnie, wyciągając rączka konsekrowane. Kapłani z Afryki podskakiwali radośnie. Jak ja sam wyglądałem wtedy, nie wiem, ale byłem napełniony misją, która na nowo została mi uświadomiona⁹⁴.

I właśnie ten patetyczny opis bodaj najwięcej mówi o Janie Pawle II i o ojcu Janie – Janie od Jana Pawła Wielkiego. A finałowy śpiew, który powstał w oparciu o książkę *Idącym w przyszłość* kard. Stefana Wyszyńskiego, dzisiaj jak najbardziej można zadedykować dwóm wielkim – Świętemu i błaznowi, niczym epitafium: „Tylko orły szybują nad granią,/ Tylko orłom niestraszna jest przepaść,/ Wolne ptaki wysoko latają./ Już za chwilę wylecimy z gniazda”⁹⁵.

Przywołując esej Heideggera: „być poetą w czasie marnym znaczy: śpiewając, baczyć na trop zbiegłych bogów. Toteż w czas Nocy Świata poeta wypowiada to, co święte. Dlatego w języku Hölderlina Noc Świata jest świętą nocą”⁹⁶. Tak właśnie, śpiewając i szukając drogi do Boga, idzie Papież, który jest poetą – uczy ludzi odkrywania piękna Boga, który jest Miłością. A Góra? Ojciec Jan jest tym, który słucha orędzia Papieża poety. Poeta bowiem mówi, „nam zaś, innym, trzeba koniecznie uczyć się słuchać,

⁹⁴ *Święty i błazen*, s. 269-270.

⁹⁵ *Skrawek nieba albo o Ojcu i Królu* (Jan Góra, Jan Grzegorzycy), Poznań 2001, s. 178.

⁹⁶ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 171.

co tacy poeci mówią⁹⁷. Jak sam wyznaje ojciec Jan: „Mój mistrz Jan Paweł do końca intrygował. Był świadkiem miłości, którą żył⁹⁸.”

Będąc uczniem tak wielkiego nauczyciela, należy zdobywać się na wielkie dzieła. Stąd płynie siła do budowania Kościoła – ludzkiej wspólnoty, która przekracza wymiar ziemski i staje się komunią z Bogiem. Ta pasja budowania Kościoła doskonale zostaje przedstawiona w wierszu ks. Janusza St. Pasierba, którego twórczość – pod względem treści filozoficzno-religijnych, a także sposobu traktowania inspiracji biblijnych – jest najbliższa autorowi *Tryptyku rzymskiego*⁹⁹:

W czasach religijności
mierzonej rozsądną miarą
zdumiewa postanowienie
kanoników w Sewilli
z roku 1401:

Zbudujmy kościół tak wielki,
by ci co go zobaczą
wzięli nas za szaleńców.

Nikt już nie pamięta
kto był wówczas rozważny
i odradzał budowę.

Tak powstaje kościół¹⁰⁰.

W tym budowaniu Papież jest mistrzem, a Góra czeladnikiem. I dlatego ojciec Jan nie patrzy na Papieża obiektywnie, ale z żarliwym zachwytem. „Są kolejni papieże, a Jan Góra ciągle o Janie Pawle II¹⁰¹. Góra jest jak Kościół-oblubienica, zaś Jan Paweł II niczym Chrystus oblubieniec. We wszelkich działaniach ojca Jana objawia się „gigantyczna miłość oblubienicza do

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ *Święty i blazen*, s. 395.

⁹⁹ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 96.

¹⁰⁰ J. St. Pasierb, *Katedra w Sewilli*, [w:] tegoż, *Kategoria przestrzeni*, Pelplin 2007, s. 106; *Święty i blazen*, s. 156.

¹⁰¹ *Święty i blazen*, s. 373.

Jana Pawła II¹⁰². W tym szaleństwie jest jednak metoda, bowiem – i znowu przychodzi nam w sukurs filozof – budując dom, uczymy się tego, co najważniejsze: odkrywamy sens i leczymy bezdomność naszego niespokojnego serca¹⁰³.

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II przypomina, że „człowiek nie może żyć bez nadziei¹⁰⁴. I to właśnie tajemnica nadziei stanowiła centrum życia Jana Góry, wielkiego duszpasterza młodzieży. Jego życie można, jak życie każdego dominikanina, opisać jako służbę Bogu, wyrażającą poprzez miłość do Maryi i do Eucharystii. Ale nade wszystko biografię ojca Jana należy czytać w perspektywie chrześcijańskiej nadziei. To ona nadała życiu zakonnika niesamowitą dynamikę, dzięki której z ekscentrycznego młodzieńca z długimi włosami, w czerwonych skarpetkach, dzinsach i szaliku, który szokował kościelne babcie, prowadzącego „diabelskie rekolekcje”, słynącego ze swego genetycznego samochwalstwa, swoistej Violetty Villas polskiego duszpasterstwa¹⁰⁵ – wyrasta mistyk.

Jaki mistyk? Mistyk zakochany w Janie Pawle, który jest „Papieżem ojca Jana¹⁰⁶. Ten, który potrafi uczestniczyć, dzięki Janowi Pawłowi, w wielkim misterium ojcostwa¹⁰⁷. „Wielbiciel Jana Pawła¹⁰⁸, który trudny język Papieża potrafił przetłumaczyć i podać w przystępnej formie¹⁰⁹. Ten, który potrafił zbliżyć ludzi do Boga. Człowiek uzależniony Świętym Uzależnieniem – od Sensu, od Pana Boga¹¹⁰. Jak czytamy w opinii na temat ojca Jana, którą przekazała Natalia Chromińska:

Mówił pięknie i prosto o Bogu. Uczył brania odpowiedzialności, zarządzania, samorządności, konsekwencji, ustalał rytm, nie odpuszczał, nie tolerował zniechęcenia. Działał wciąż jak nakręcony, non stop nowe, odważne pomysły. Bardzo sobie cenię jego przywiązanie do piękna. Takie norwi-

¹⁰² Tamże, s. 367.

¹⁰³ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tł. K. Michalski, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 334.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 10.

¹⁰⁵ Zob. *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 142.

¹⁰⁶ *Święty i blazen*, s. 218.

¹⁰⁷ Zob. J. Góra, *Ojciec*, s. 10.

¹⁰⁸ *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 200.

¹⁰⁹ W ten sposób wspomina rekolekcje akademickie, prowadzone przez o. Górę w Krakowie, na podstawie *Mężczyznę i kobietę stworzył ich* Jana Pawła II, ojciec Mirek Nowak (zob. *Święty i blazen*, s. 74).

¹¹⁰ Zob. *Góra albo jak wyżebrać niebo*, s. 85.

dowskie, które ma zachęcać do pracy¹¹¹.

Ten szkic nie służy budowaniu pomnikowego obrazu dominikanina, który miał wielu przyjaciół, ale też potrafił do siebie zniechęcać; „umiał ludzi rozkochiwać w sobie, ale umiał też i gnoić”¹¹², jak wspomina Chrośnińska. Pragnę jedynie wskazać to, co ojcu Janowi (poprzez swoje naśladowanie Papieża i jego duchowości) posłużyło do osiągnięcia prawdziwej dojrzałości, do świętości, która jest właściwym celem chrześcijańskiego powołania.

Streszczenie

Pytanie Martina Heideggera dotyczy każdego papieża, który we współczesnym świecie postrzegany jest często jako Don Kichot w białej sutannie, walczący ze smokiem nihilizmu. W niniejszym szkicu staram się przedstawić fascynację osobą Jana Pawła II, którą zapisano w dwóch książkach-wywiadach, jakie Jan Grzegorzczak przeprowadził z ojcem Janem Górą OP: *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka. Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzczaka* (1999) oraz *Święty i błazen. Jan Góra w odślonach Jana Grzegorzczaka* (2014). Polski dominikanin w swojej pracy duszpasterskiej realizował naukę Jana Pawła II, którego uparcie nazywał Janem Pawłem Wielkim. Spotkania młodzieży w Lednicy, których autorem jest ojciec Góra, stanowią duchowy pomnik jego fascynacji Papieżem, którego nauczanie dla ojca Jana stała się receptą świętości. Ten szkic, pisany już po śmierci Jana Góry, to próba odpowiedzi na pytanie – kim jest Jan Paweł II według Góry?

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, papież, ojciec Jan Góra, Lednica, młodzież.

Any benefits from a pope in a miserable time?

Father Jan Góra and his fascination with the sanctity of John Paul II

¹¹¹ *Święty i błazen*, s. 120. Miłość do Norwida słyhać chociażby w zaczerpniętym z autora *Promethidiona* tytule książki Jana Góry *Dopokąd idę*, określanej przez Jana Grzegorzczaka jako „liryczny raport z ojca [Góry] wędrówek z młodzieżą z duszpasterstwa” (*Święty i błazen*, s. 85).

¹¹² Tamże.

Summary

The question asked by Martin Heidegger applies to every pope, who in the modern world is often seen as a Don Quixote in a white cassock, fighting against the dragon of nihilism. In this sketch, I'm trying to present the fascination with the person of John Paul II, which was recorded in two books-interviews that Jan Grzegorzczak conducted with father Jan Góra OP: *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka. Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzczaka* (1999) and *Święty i błazen. Jan Góra w odślonach Jana Grzegorzczaka* (2014). The Polish Dominican friar realized the teachings of John Paul II in his ministry, whom he consistently called John Paul the Great. The meetings of young people in Lednica, which were started by father Góra, are a spiritual monument to his fascination with the Pope, whose teachings were for him a recipe for holiness. This essay, written after the death of Jan Góra, is an attempt to answer the question – who is John Paul II according to Jan Góra?

Keywords: John Paul II, Pope, Father Jan Góra, Lednica, youth.

Bibliografia

- Brandstaetter Roman, *Krąg biblijny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.
- Gdy Ojciec odchodzi. Bryll, Kilar, Sosnowski i Kolski – o Papieżu Janie Pawle II, [w:] *Idee i wartości. Humaniora Jana Pawła II*, red. Marzena Marczevska, Zbigniew Trzaskowski, Wydawnictwo UJK, Kielce 2011.
- Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka (Rady ojca Jana spisane przez Jana Grzegorzczaka)*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999.
- Góra Jan, *Dopokąd idę*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1983.
- Góra Jan, *Mój świat*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2002.
- Heidegger Martin, *Budować mieszkać myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski, „Czytelnik”, Warszawa 1977, s. 168-223.
- Heidegger Martin, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tł. Sława Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 1996.
- Jan Paweł II do artystów. *Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006.
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Pallotinum, Poznań 2003.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei (Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2004.

Kołodziejska Anna, *Karol Wojtyła – dramaturg. Twórczość dramatyczna oraz związki Karola Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2014/2015.

Moc i piękno wiary. Credo w katechezach środowych Jana Pawła II, red. Andrzej Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, Rzym 2004.

Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana, red. Monika Kwiatkowska, Grzegorz Polak, Wydawnictwo Edipresse/Zyska i S-ka, Warszawa-Poznań 2004.

Ołdakowska-Kuflowa Mirosława, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, Kielce 2004.

Pasierb Janusz Stanisław, *Kategoria przestrzeni*, Bernardinum, Pelplin 2007.

Różewicz Tadeusz, *Matka odchodzi*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.

Skrawek nieba albo o Ojcu i Królu (Jan Góra, Jan Grzegorzcyk), Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2001.

Święty i błazen (Jan Góra w odśtonach Jana Grzegorzcyka), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2014.

Tryptyk o pontyfikacie Jana Pawła II (Jan Góra, Paweł Milcarek, Tomasz Węclawski), oprac. Mieczysława Makarowicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1999.

Wojtyła Karol, *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk Rzymski*, wstęp Marek Skwarnicki, Kraków 2007.

KS. ANDRZEJ KAKAREKO

ŻEŃSKIE ZGROMADZENIA ZAKONNE I ICH POSŁUGA W BUDYNKU PLEBANII FARNEJ PRZY UL. KOŚCIELNEJ 1 W BIAŁYMSTOKU W LATACH 1945-1993

Treść: 1. Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (lata 1945-1955); 2. Córki Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny (lata 1954-1976); 3. Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny (1976-1993).

Okazały dwukondygnacyjny murowany budynek w stylu barokowym przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku, który jest obecnie rezydencją arcybiskupów białostockich, został wzniesiony na jurydyce kościelnej z fundacji hetmana Jana Klemensa Branickiego w latach 1760-1761 jako probostwo parafialne¹. Przez ponad dwa stulecia, do wybudowania nowej plebanii (1977-1984), służył księżom pracującym w białostockiej parafii. Wśród nich byli księża bartoszkowie², którzy do Białegostoku przybyli 1746 r. na zaproszenie hetmana Branickiego, a także księża misjonarze, którym w 1806 r. Izabela Branicka przekazała parafię pod zarząd³. Historia tego gmachu łączy się z ważnymi dla historii Kościoła katolickiego na Ziemi Białostockiej wydarzeniami i obejmuje schyłkowy okres Rzeczypospolitej Obojga Narodów, czasy zaborów, odzyskania niepodległości, wojny oraz powojennej dyktatury komunistycznej.

Ks. Andrzej Kakareko – mgr pr. cywil., mgr teol., dr pr. kan., kapłan Archidiecezji Białostockiej, kanclerz Kurii Metropolitalnej Białostockiej, kanonik gremialny Białostockiej Kapituły Metropolitalnej, Kapelan Jęgo Świętobliwości.

- ¹ *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo Podlaskie (Białostockie). Miasto Białystok*, red. M. Zgliński, A. Oleńska, Warszawa 2015, s. 37-40.
- ² Bartolomici, bartoszkowie, księża komuniści - właściwie Zgromadzenie Kleryckie Księży Życia Wspólnego. W Białegostoku kierowali oni parafią i prowadzili szkołę parafialną.
- ³ W. Wróbel, *Proboszczowie parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku do roku 1806*, w: *Małe miasta: duchowość kanoniczna*, red. M. Zemło, Białystok 2020, s. 429-430.

Część tego dziedzictwa stanowią żeńskie zgromadzenia zakonne, które poprzez swoją działalność zapisały bogatą kartę. W diecezji wileńskiej w przededniu rozbiorów przeważały zakony kontemplacyjne⁴. Zgromadzeniem o charakterze charytatywnym były Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, zwane u nas szarytkami, które do Polski sprowadziła w 1652 r. królowa Maria Ludwika Gonzaga. Charakter obecności poszczególnych zgromadzeń w dużej mierze kształtowały warunki polityczne, a w czasie zaborów polityka władz carskich. Represje doprowadziły do likwidacji prawie w całości życia zakonnego w diecezji wileńskiej, a zarazem spowodowała proces tworzenia się nowych zgromadzeń żeńskich. Na podkreślenie zasługuje zapoczątkowany przez kapucyna o. Honorata Koźmińskiego kobiecy ruch odnowy religijnej, tzw. ruch honoracki, który zaowocował powstaniem licznych żeńskich zgromadzeń zakonnych bezhabitowych, opartych na regule III zakonu św. Franciszka⁵. Najwięcej placówek posiadało Zgromadzenie Sióstr Misjonek Świętej Rodziny, założone w Mohylewie w 1905 r. przez Bolesławę Marię Lament⁶. Wszystkie zgromadzenia prowadziły dzieła apostołskie zgodnie z własnym charyzmatem. Po II wojnie światowej ich działalność na Białostocczyźnie nie ograniczała się do miejscowości, w których istniały przed wojną. Siostry zakonne były uczestniczkami i naocznymi świadkami procesów historycznych, które ukształtowały współczesne oblicze białostockiego Kościoła. Niniejszy artykuł ukazuje ich posługę na starej plebanii parafii przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku, która z czasem stała się domem biskupów białostockich.

1. Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (lata 1945-1955)

Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo sprowadził do Białegostoku hetman Jan Klemens Branicki w 1769 r., gdzie w domu św. Marcina prowadziły szpital i szkołę dla dziewcząt. Wydalone przez władze carskie w 1864 r., powróciły do Białegostoku w 1923 r., by podjąć dzieło posługi ubogim w przekazanym przez Towarzystwo Dobroczynności klasztorze przy ul. Rynek Kościuszki 5. Pomimo przesładowań i dwukrotnego usunięcia sióstr przez okupanta sowieckiego i niemieckiego, po zakończeniu działań wojennych zgromadzenie szybko wznowiło swoją działalność. Po-

⁴ J. Mandziuk, *Zakony w (archi)diecezji wileńskiej*, Studia Teologiczne 5-6 (1987-1988), s. 176.

⁵ Tamże, s. 186.

⁶ Tamże, s. 190.

moc parafii parafii, zorganizowana przez proboszcza Aleksandra Chodykę, umożliwiła szybką odbudowę zniszczonego przez Niemców w 1944 r. klasztoru.

Drugą wspólnotę zakonną tworzyły siostry miłosierdzia, które zamieszkały w budynku plebanii parafii przy ul. Kościelnej 1. W lipcu 1945 r. przyjechały one razem z abpem Romualdem Jałbrzykowskim, którego władze sowieckie zmusiły do opuszczenia Wilna. Przed wojną siostry posługiwały w Szpitalu Dzieciątka Jezus w Wilnie. Zmuszone do opuszczenia zakładu, w grudniu 1940 r. zamieszkały w domu biskupim przy ul. Zamkowej 8, gdzie przeprowadził się również sam arcypasterz z rezydencji przy ul. św. Marii Magdaleny⁷.

Warunki na plebanii były skromne, choć dziekan Chodyko odstąpił arcybiskupowi metropolii trzy pokoje na piętrze z łazienką oraz dwa pokoje i kuchnię na parterze dla dwóch sióstr. W Białymstoku pozostały siostry Helena Mańkowska i Maria Nowak, a wraz z nimi Maria Rutkowska, była sekretarka z Zakładu Dzieciątka Jezus w Wilnie, agregowana do zgromadzenia w 1938 r.⁸ Arcybiskup chciał być niezależny od parafii i mieć oddzielną kuchnię z racją na stan zdrowia i związaną z nim dietę.

Ponieważ reguły zgromadzenia nie przewidywały, by siostry mieszkały na stałe poza domem zakonnym, arcybiskup metropolita zwrócił się do władz prowincji o pozostawienie dwóch sióstr w Białymstoku dla prowadzenia domu biskupiego. W tym celu, niebawem po przyjeździe do Białegostoku, do Warszawy udała się siostra Helena Mańkowska, by przedstawić sprawę wizytatorce prowincji warszawskiej Eufemii Kakowskiej. Po otrzymaniu zgody obie siostry wraz z M. Rutkowską podjęły posługę u księdza arcybiskupa. Przełożoną tej wspólnoty została siostra Mańkowska. Do jej obowiązków należało prowadzenie domu i kuchni oraz posługa na rzecz ubogich w Caritas zgodnie z charyzmatem Zgromadzenia. Obowiązki pielęgniarki pełniła siostra Nowak, która także pojęła pracę w Caritas⁹.

Siostry Miłosierdzia posługiwały przy abpie Jałbrzykowskim do jego

⁷ Por. S. Czyżewski, *Wspomnienia o Księdzu Doktorze Romualdzie Jałbrzykowskim Arcybiskupie Metropolii Wileńskiej spisane w 1959 roku*, Wrocław 2015, s. 214; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo Sług Ubogich Chorych. Prowincja Warszawska. Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939-1947*, t. 14, Lublin 2000, s. 426.

⁸ W Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo istnieje zwyczaj agregacji, czyli afiliacji, której udziela się osobom zasłużonym i godnym. Maria Rutkowska została afiliowana do zgromadzenia 24 czerwca 1938 r.

⁹ A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, s. 516.

śmierci. Była to służba ofiarna, która wymagała wiele poświęcenia zwłaszcza w ostatnich latach jego ziemskiego życia. Kiedy stan zdrowia arcybiskupa znacząco się pogorszył, siostry czuwały przy nim dzień i noc. Siostra Mańkowska dyżurowała w nocy, a w ciągu dnia przy chorym czuwała siostra Nowak¹⁰. Arcybiskup metropolita zmarł 19 czerwca 1955 r. w południe, we wspomnienie św. Romualda. Przełożona Helena Mańkowska – jak wspomina w swej monografii ks. Stanisław Czyżewski, jego osobisty sekretarz, notariusz i kanclerz kurii: „zamknęła zmarłemu oczy”¹¹.

Po śmierci arcybiskupa metropolity placówka Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy ul. Kościelnej w Białymstoku została zamknięta. Siostry zostały skierowane do nowych zadań w domu zgromadzenia na Kamionku w Warszawie, gdzie siostra Mańkowska została przełożoną¹². 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 Ciechoćniku (1969-1977) oraz w Chylicach (1977-1993)¹³.

Posługa Sióstr Miłosierdzia przy osobie abpa R. Jałbrzykowskiego, która trwała czternaście lat (w Wilnie i Białymstoku), przypada na czasy wojny i powojennego komunizmu. Wymagała ona wielkiej odwagi i poświęcenia oraz pomocy osób godnych zaufania. Tę posługę ks. S. Czyżewski scharakteryzował w następujących słowach:

„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 wspominam te chwile choroby Arcypasterza, gdy siostry wieczorami lub też w niedzielę

¹⁰ S. Czyżewski, *Wspomnienia*, s. 323.

¹¹ Tamże, s. 331.

¹² Funkcję przełożonej na Kamionku w Warszawie siostra H. Mańkowska pełniła w latach 1956-1960 oraz 1963-1969. W latach 1960-1963 była przełożoną w domu prowincjalnym na Tamce w Warszawie. Zmarła 23 stycznia 1972 r. i została pochowana w kwaterze sióstr miłosierdzia na Powązkach. Wcześniej w tej samej kwaterze została pogrzebana Maria Rutkowska, która zmarła w Warszawie 21 stycznia 1965 r. (Archiwum Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Warszawie, bez sygn. [dalej ASMTam.], Teczka personalna s. H. Mańkowskiej).

¹³ Siostra Maria Nowak zmarła 8 października 1993 r. w Chylicach (ASMTam., Teczka personalna s. M. Nowak).

po południu, gdy chory czuł się lepiej, przychodziły wszystkie do jego pokoju na wspólną rekreację. 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, 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 dyskusję.¹⁴

W archiwach zgromadzenia oraz kurii w Białymstoku nie zachowały się dokumenty dotyczące erekcji domu „do obsługi ubogich” i jego zamknięcia. Być może nie był formalnie ustanowiony. Wynikać to mogło ze szczególnego charakteru pełnionej przez siostry posługi, która związana była z sytuacją, w jakiej znalazł się po wojnie abp R. Jałbrzykowski.

2. Córki Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny (lata 1954-1976)

Zgromadzenie Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny, popularnie zwane sercankami, zostało założone przez o. Honorata Koźmińskiego i matkę Paulę Malecką w grudniu 1885 r. dla prowadzenia pracy dydaktyczno-wychowawczej wśród dzieci i młodzieży¹⁵. Swą działalnością objęło tereny ówczesnego państwa rosyjskiego aż po Syberię, niosąc pomoc polskim zesłańcom, przede wszystkim poprzez religijne i patriotyczne wychowanie dzieci i młodzieży, a także dorosłych¹⁶.

Do Białegostoku sercanki przybyły po wojnie. Migracja sióstr była spowodowana działaniami wojennymi i zmianami politycznymi na polskich kresach. W Białymstoku pierwszy dom zgromadzenia został założony 20 maja 1946 r. przy ul. Ogrodowej 13, za zgodą abpa R. Jałbrzykowskiego; 26

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

¹⁵ J.R. Bar, *Zgromadzenie Córek Serca Maryi (SS. Sercanek) w latach 1885-1958*, Prawo Kanoniczne 23 (1980), nr 1-2, s. 88-91.

¹⁶ Pierwsze placówki zgromadzenia powstały w Wilnie (1885), Kownie (1887), Sławucie i Żytomierzu (1889), Petersburgu (1890).

października 1956 r. została w nim erygowana kaplica półpubliczna¹⁷. Kolejne domy zgromadzenia na terenie archidiecezji w Białymstoku powstawały w Suchowoli (1953-1956), Czarnej Wsi Kościelnej (1953-1974) i Juchnowcu (1956-1963) oraz dwa kolejne w Białymstoku: przy ul. Kościelnej 1 (1954-1976) i Leszczynowej 28 (1968). Jak widać niektóre placówki objęte przez zgromadzenie po wojnie okazały się nietrwałe i po kilku lub kilkunastu latach działalności zostały opuszczone¹⁸, np. w Suchowoli z powodu nadużyć ze strony świeckiego kierownictwa szkoły, w Czarnej Wsi Kościelnej i Juchnowcu po zakończeniu urzędowania przez proboszcza¹⁹.

Dom zakonne siostr sercanek na plebanii farnej przy ul. Kościelnej pw. Św. Michała Archanioła powstał w 1954 r. Podjęcie pracy na plebanii zaproponował siostr administrator parafii farnej ks. Stanisław Urban pismem z dn. 16 sierpnia 1954 r. Zwrócił się do matki generalnej Marii Pii Dominkowskiej o przysłanie trzech siostr, uzasadniając prośbę pilną potrzebą:

„Nigdy służby nie odprawiałem, te które pracowały zmuszone są z powodu starości i choroby opuścić plebanie. Potrzeba jest nagła i bardzo pilna, oprócz swoich stołowników około 20 osób, bywają czasem ze względu na J.E. Arcypasterza mieszkającego na plebanii i wielcy Dostojnicy Kościoła, dlatego też prosiłem Siostrę Przełożoną z ul. Ogrodowej, aby osobiście pojechała i tę sprawę jak najszybciej i jak najpomyślniej u Przewielebnej Matki Generalnej załatwiła. Zwracam się z tą prośbą do Przewielebnej Matki Generalnej, gdyż do Sióstr tego Zgromadzenia mam największe zaufanie.”²⁰

Prośba została załatwiona pozytywnie i jeszcze w sierpniu 1954 r. siostry pojawiły się na plebanii. Do 1964 r. wspólnota podlegała przełożonej domu przy ul. Ogrodowej, by później przekształcić się w samodzielną placówkę. Pierwszą przełożoną została siostra Koleta Stanisława Dziubińska

¹⁷ Archiwum Kurii Metropolitalnej Białostockiej (dalej AKMB), Teczka Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca NMP, Pismo do ks. Adama Sawickiego Wikariusza Kapitulnego Archidiecezji w Białymstoku z 2 maja 1960 r.

¹⁸ Por. J.R. Bar, *Zgromadzenie Córek Serca Maryi*, s. 143.

¹⁹ Dom w Czarnej Wsi Kościelnej został zamknięty ponieważ ks. Franciszek Wilczewski w 1974 r. przeszedł do Moniek, natomiast placówka w Juchnowcu została zlikwidowana po śmierci proboszcza ks. Piotra Boryka w 1963 r. Zob. Archiwum Zgromadzenia Córek Serca Maryi w Nowym Mieście n/Pilicą (dalej: Arch.CSM), Teki domu: Seria DI T 28, 36 i 78.

²⁰ Arch.CSM, Pismo ks. St. Urbana, Proboszcza Parafii Farnej w Białymstoku z dn. 16 VIII 1954 r., Seria DI T. 24, k. 3.

(1964-1970), a następnie Beniamina Helena Kowalczyk (1970-1975). Warunki pracy na plebanii nie były łatwe ze względu na ograniczone możliwości lokalowe (siostry mieszkaly w jednym małym pokoiku) oraz dużą liczbę kapłanów, którym siostry przygotowywały posiłki.

Zakres obowiązków siostr został poszerzony w 1970 r., kiedy nowo mianowany administrator apostolski Archidiecezji w Białymstoku bp Henryk Gulbinowicz poprosił matkę generalną Kingę Zakrzewską o siostry, które zajęłyby się prowadzeniem domu biskupiego. Obowiązki przejęły siostry Cecylia Maria Tomczyk²¹, która zajęła się kuchnią oraz Genowefa Czyżewska²², do jej obowiązków należało dbanie o porządek w domu. W związku z zatrudnieniem w kurii siostry otrzymywały wynagrodzenie oraz ubezpieczone społeczne i emerytalne. Siostry dołączyły do wspólnoty, która posługiwała na plebanii i były pod opieką jednej przełożonej²³. Posługa siostr trwała nieprzerwanie do 1976 r., a więc do nominacji bpa H. Gulbinowicza na urząd arcybiskupa wrocławskiego. Siostra Czyżewska została przeniesiona na ul. Leszczynową w Białymstoku a siostra Tomczyk do pracy w kuchni w domu franciszkanów konwentualnych przy ul. Zakroczymskiej w Warszawie. Według protokołu likwidacji placówki ostatnia siostra opuściła ją 20 sierpnia 1976 r.²⁴ Powodem zamknięcia domu był brak odpowiednich warunków oraz wiek i stan zdrowia siostr²⁵.

3. Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny (1976-1993)

Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny rozpoczęło swoją działalność w Białymstoku w 1934 r.²⁶ Do wybuchu wojny powstały trzy domy: przy ul. Dąbrowskiego 1 (1935), Stołecznej 5 (1936/1937) i przy ul.

²¹ Siostra Maria Tomczyk, c. Pawła i Franciszki, ur. 9 listopada 1923 r. w Sokolnikach Mokrych k. Radomia.

²² W zgromadzeniu była też jej młodsza siostra Maria (imię zakonne Wiktoria). Siostry pochodziły ze wsi Jacowlany w powiecie sokólskim.

²³ Arch.CSM, Protokół z likwidacji placówki w Białymstoku u Ks. Biskupa Gulbinowicza (1976), Seria DI T. 24, k. 6.

²⁴ Umowa o pracę z s. Marią Tomczyk została rozwiązana z dniem 18 sierpnia 1976 r.: Pismo bpa E. Kisiela do ZUS Odział w Białymstoku z dn. 10 września 1976 r. (AKMB, Teczka: Siostry pracujące w kurii).

²⁵ Tamże.

²⁶ P.A. Mielezkiewicz, *Życie konsekrowane, w: 25 lat Archidiecezji Białostockiej*, red. H. Ciereszko, Białystok 2020, s. 307.

Sitarskiej 25 (1938). Siostry podejmowały wiele dzieł zgodnie z apostołsko-ekumenicznym posłannictwem zgromadzenia: prowadziły min. dwa przedszkola, internat dla dziewcząt, dom noclegowy dla kobiet, organizowały kursy kroju i szycia, wspierały budowniczego kościoła św. Rocha ks. A. Abramowicza, kwestując na rzecz budowy nowej świątyni²⁷. Białostockie domy Zgromadzenia przetrwały wojnę, a po jej zakończeniu powstały kolejne. Było to związane z podejmowaniem nowych inicjatyw na terenie diecezji i miasta Białegostoku.

Współpracę z kurią arcybiskupią zgromadzenie podjęło na pocz. 1969 r. Ks. Piotr Maziewski, zarządzający wówczas archidiecezją w Białymstoku jako wikariusz kapitulny, zatrudnił w charakterze kancelistki siostrę Chryzantę Stefanę Bartkowską. Z powodu trudności lokalowych, siostra Chryzanta wykonywała zleczone jej prace w domu zakonnym przy ul. Dąbrowskiego. Jej obowiązki w wymiarze 40 godz. tygodniowo były określone w umowie. Wiązały się one przepisami na maszynie dokumentów zleconych przez biskupa, wikariusza generalnego, kanclerza i wicekanclerza. Siostra otrzymywała wynagrodzenie w wys. 1500 zł. brutto, z którego pokrywała koszty ubezpieczenia społecznego; siostrze przysługiwał też miesięczny płatny urlop²⁸.

W 1976 r. nowy administrator apostolski Archidiecezji w Białymstoku bp Edward Kisiel zwrócił się do Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny, by podjęło obowiązki związane z prowadzeniem domu biskupiego. Pismem z 8 czerwca 1976 r. poprosił przełożoną generalną zgromadzenia matkę Liliozję Rojecką o przysłanie trzech sióstr²⁹. Prośba została rozpatrzona pozytywnie i 21 sierpnia 1976 r. siostry objęły nową placówkę³⁰. Przełożoną wspólnoty została Teresa Mitros (nominacja 17.07.1976 r.), która podjęła obowiązki archiwistki. Chryzanta Bartkowska pracowała dalej jako maszynistka, ponadto do jej obowiązków należała obsługa kaplicy³¹. Lesława Maria Dubel zajmowała się kuchnią i mieszkaniem księ-

dza biskupa³². Siostry otrzymały na parterze niewielki pokój z kuchenką, który wcześniej zajmowały siostry ze Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca NMP za bpa H. Gulbinowicza. Na co dzień uczestniczyły we Mszy św. odprawianej w prywatnej kaplicy przez bpa Kisiele, a gdy był nieobecny, chodziły do kościoła farnego³³. Siostra Ch. Bartkowska, choć przeprowadziła się z domu przy ul. Dąbrowskiego na ul. Kościelną, z powodu ciasnoty w kurii, swoje obowiązki wykonywała jako poprzednio na plebanii św. Rocha³⁴.

Wspólnota została formalnie ukonstytuowana w 1977r. W tej sprawie 12 marca przełożona generalna L. Rojecka skierowała pismo do bpa E. Kisiele³⁵; i po uzyskaniu zgody rady generalnej zgromadzenia, 4 lipca 1977 r. wydała dekret erekcyjny domu zakonnego przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku³⁶.

W 1977 r. do wspólnoty dołączyła siostra Gracjela Renata-Maria Łuczowska (1977-1978), która została zatrudniona w charakterze pomocy domowej. Później do opieki nad mieszkaniem biskupa ordynariusza oraz jako pomoc w zaopatrzeniu kuchni została przydzielona siostra Fabiola Julia Szerzeń (1978-1993). Po odejściu na inną placówkę T. Bratkowskiej, obowiązki kancelistki przejęła siostra Felicjta Marianna Kukwa (1981-1983). W 1982 r. zaszły kolejne zmiany: do pracy w kuchni biskupiej skierowano siostrę Wiktorię Leokadię Gawęłko (1982-1993), zaś w miejsce siostry T. Mitros archiwistką i przełożoną domu została Izabela Teresa Polak (1982-1985). Po niej obowiązki kancelistki na wiele lat przejęła siostra Józefina Gabriela Naskręt (1983-1997)³⁷. Siostra T. Mitros w 1985 r. wróciła do pracy w archiwum kurii, gdzie pozostawała do przejścia na emeryturę w 2001 r.

Od 1979 r. obowiązki sióstr regulowała umowa. Gwarantowała ona zatrudnienie czterech sióstr w charakterze maszynistki, archiwistki, gospo-

²⁷ A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej w latach 1927-1946*, w: *Na większą chwałę Boga*, red. A. Szot, Białystok 2019, s. 51-52.

²⁸ Umowa z 2 października 1975 r. (AKMB, Teczka: Siostry pracujące w kurii).

²⁹ AKMB, Teczka Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny, Pismo nr 990/76 (odpis).

³⁰ AKMB, Teczka: Siostry pracujące w kurii, Pismo kurii do przełożonej Domu przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku z dn. 16 marca 1977 r., nr 458/77.

³¹ Kronika Domu Zgromadzenia przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku (Archiwum Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Komorowie - dalej ASMKom.).

³² Siostra Lesława Dubel została zatrudniona w miejsce siostry Marii Tomczyk, której umowa o pracę w charakterze pomocy domowej wygasła 18 sierpnia 1976 r.: AKMB, Teczka: Siostry zatrudnione w kurii, Zaświadczenie nr 1422/76 z 18 sierpnia 1976 r. i pismo bpa E. Kisiele do ZUS z 10 września 1976 r.

³³ Wywiad z s. Teresą Mitros (14.08.2020 r.).

³⁴ Wywiad z s. Teresą Mitros (14.08.2020 r.).

³⁵ AKMB, Teczka: Siostry zatrudnione w kurii, Pismo nr 38/77.

³⁶ ASMKom., pismo nr 78/77.

³⁷ Księga Ewidencyjna Domu Zakonnego SS. Misjonarek, Białystok, ul. Kościelna 1 (Archiwum Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Białymstoku, ul. Kościelna 1).

dyni i pomocy domowej³⁸. Kuria gwarantowała określone w umowie wynagrodzenie, mieszkanie i wyżywienie dla trzech sióstr oraz opłacała składki na ubezpieczenie społeczne. Siostronom przysługiwał miesięczny urlop wypoczynkowy oraz na czas rekolekcji. Poza umową szczegółowe zadania sióstr określały dołączane do nich aneksy³⁹. Należało do nich podnoszenie kwalifikacji poprzez udział kursach, szkoleniach i dniach skupienia. Umowa została podpisana na okres jednego roku z możliwością przedłużania na kolejne lata⁴⁰.

W 1979 r. bp E. Kisiel zdecydował rozpocząć remont budynku plebanii farnej. W związku z tym wraz z siostrami przeniósł się na nową plebanię parafii św. Stanisława BM przy ul. Nowej 32A. Od 15 października siostry zamieszkały na nowym miejscu. Każda z sióstr otrzymała oddzielny pokój, we Mszy św. uczestniczyły w kaplicy biskupiej i tutaj odprawiały ćwiczenia duchowe.

Powrót na ul. Kościelną nastąpił 11 kwietnia 1981 r. Wyremontowane zostały mieszkanie księdza biskupa, refektarz, kuchnia i na poddaszu mieszkania sióstr. Z powodu trwających prac siostry odprawiały ćwiczenia duchowe wcześniej rano lub późnym wieczorem. 22 września w nowo wytykowanej kaplicy biskupiej został umieszczony Najświętszy Sakrament⁴¹.

Szczególny okres posługi sióstr misjonarek wiąże się z czasem choroby i śmierci abpa E. Kisiele, podówczas seniora archidiecezji Białostockiej (VIII-IX 1993 r.). Do opieki nad chorym arcybiskupem została oddelegowana siostra Bernadeta Ewa Pieńkos, której pomagała siostra Aleksandra Teresa Polakiewicz, zatrudniona w charakterze gospodyni. Kiedy z powodu postępów choroby abp Kisiel potrzebował stałej specjalistycznej opieki, została przysłana siostra Roberta Maria Chmielewska, która 30 sierpnia przyjechała z Reszla⁴². Natomiast 2 września zostały przysłane siostry zatrudnione w szpitalu wojewódzkim siostry Jana Irena Suchwałko i Marcelina Anna Nasierowska. Abp E. Kisiel zmarł 27 września 1993 r. o godz. 21.00, w czasie apelu jasnogórskiego, w swojej rezydencji przy ul. Kościelnej w Białymstoku. Siostry misjonarki były obecne przy jego śmierci.

³⁸ Umowa z dn. 19 listopada 1986 r. (AKMB, Teczka: Zgromadzenie Sióstr Misjonarek, ul. Kościelna 1).

³⁹ A. Kakareko, Kuria metropolitalna, w: *25 lat Archidiecezji Białostockiej*, red. H. Ciereszko, Białystok 2020, s. 124.

⁴⁰ AKMB, Teczka: Siostry zatrudnione w kurii: Umowa z dn. 4 października 1979 r.

⁴¹ Kronika Domu Zgromadzenia przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku (ASMKom.).

⁴² Wywiad z s. Aleksandrą T. Polakiewicz (26.11.2020 r.).

Wraz ze śmiercią abpa E. Kisiele zamyka się pewien rozdział w historii Kościoła białostockiego i dawnej plebanii farnej. Odszedł ostatni pasterz, którego osobiste doświadczenie życiowe i powołanie do kapłaństwa związane były z Wilnem i Wileńszczyzną. Powstała nowa diecezja i dawne związki z Wilnem zyskały inny wymiar i siłę, nie przestały być ważne i zauważalne. Na tym fundamencie powstaje nowa tradycja, w którym to dziele żeńskie zgromadzenia zakonne czynnie uczestniczą.

Streszczenie

Misja Kościoła realizuje się w określonych miejscach przez konkretnych ludzi, którzy idąc za głosem powołania, podejmują powierzone im zadania. Z dawną plebanią farną przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku wiąże się posługa biskupów wileńskich i białostockich, którzy po II wojnie światowej kładli fundament pod nowy kościół partykularny, którym jest obecna archidiecezja białostocka. Z ich posługą wiąże się cicha praca sióstr. Zaraz po wojnie były to siostry ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (szarytki), które w 1945 r. przybyły z Wilna do Białegostoku razem z abpem R. Jałbrzykowskim i posługiwały w domu biskupim do jego śmierci w 1955 r. Posługę na plebanii farnej w 1954 r. podjęły Córki Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny (sercanki). One również pełniły posługę w domu biskupim, gdy rządcą archidiecezji w Białymstoku był bp H. Gulbinowicz (1970-1976). Siostry Misjonarki Świętej Rodziny wykonywały zadania w kurii od 1969 r., a w latach 1976-1993 domu biskupim za rządów E. Kisiele, ostatniego administratora apostolskiego i zarazem pierwszego biskupa i arcybiskupa metropolity białostockiego.

Słowa kluczowe: *parafia farna w Białymstoku, biskupi białostoccy, szarytki, sercanki, misjonarki Świętej Rodziny.*

The women's religious assemblies and their service in the building at 1 Kościelna street in Białystok in years 1945-1993

Summary

The mission of the Church is carried out in specific places through spe-

cific people who follow their vocation and undertake the tasks entrusted to them. With the former parish presbytery at ul. Koscielna 1 in Białystok is connected with the ministry Vilnius and Białystok bishops who were after World War II they laid the foundation for a new particular church, which is the present Białystok Archdiocese. Their service involves the quiet work of the sisters. Right after during the war, they were sisters from the Congregation of the Sisters of Mercy of St. Vincent a Paulo (Daughters of Charity), who in 1945 came from Vilnius to Białystok together with Archbishop R. Jałbrzykowski and served in the bishop's house until his death in 1955 The service at the parish presbytery in 1954 was taken by the Daughters of the Most Pure Heart of the Blessed Virgin Mary (Sacred Heart). They also served in the bishop's house when Bishop H. Gulbinowicz (1970-1976) was the steward of the archdiocese in Białystok. The Missionary Sisters of the Holy Family performed tasks in the curia from 1969, and in the years 1976-1993 the bishop's house during the reign of E. Kisiel, the last apostolic administrator and the first Bishop and Archbishop of Białystok Metropolitan.

Keywords: *parish farna in Białystok, bishops of Białystok, Charity, Sacred Heart Sisters, missionaries of the Holy Family.*

Bibliografia

- Archiwum Kurii Metropolitalnej Białostockiej, bez sygn.
 Archiwum Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Komorowie, bez sygn.
 Archiwum Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Białymstoku, ul. Kościelna 1, bez sygn.
 Archiwum Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Warszawie, bez sygn.
 Archiwum Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny w Nowym Mieście n/Pilicą.
25 lat Archidiecezji Białostockiej, red. H. Ciereszko, Białystok 2020.
Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo Podlaskie (Białostockie). Miasto Białystok, red. M. Zgliński, A. Oleńska, Warszawa 2015.
 J.R. Bar, *Zgromadzenie Córek Serca Maryi (SS. Sercanek) w latach 1885-1958*, Prawo Kanoniczne 23 (1980), nr 1-2, s. 87-161.
 S. Czyżewski, *Wspomnienia o Księdzu Doktorze Romualdzie Jałbrzykowskiem Arcybiskupie Metropolicie Wileńskim spisane w 1959 roku*, Wrocław

2015.

A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo Sług Ubogich Chorych. Prowincja Warszawska. Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939-1947*, t. 14, Lublin 2000.

A. Kakareko, *Posługa Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy Arcybiskupie Romualdzie Jałbrzykowskiem w Wilnie i Białymstoku (1940-1955)*, Studia Teologiczne 37 (2019), s. 137-149.

A. Leuto, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w archidiecezji wileńskiej w latach 1927-1946*, w: *Na większą chwałę Boga*, red. A. Szot, Białystok 2019.

J. Mandziuk, *Zakony w (archi)diecezji wileńskiej*, Studia Teologiczne 5-6 (1987-1988), s. 161-200.

W. Wróbel, *Proboszczowie parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku do roku 1806*, w: *Małe miasta: duchowość kanoniczna*, red. M. Zemło, Białystok 2020, s. 387-433.

ANDRZEJ SAWINKOW

DZIAŁALNOŚĆ EDUKACYJNO – WYCHOWAWCZA SIÓSTR MISJONAREK ŚW. RODZINY W SŁONIMIE (LATA 1927 – 1942)

Treść: 1. Słonim miastem kontrastów; 2. Niełatwe początki pracy na Ziemi Słonimskiej; 3. Okres prosperity i lata wojenne.

1. Słonim miastem kontrastów

Słonim to 50-cio tysięcy miasto rejonowe obwodu grodzieńskiego na zachodniej Białorusi. Od granicy z Polską oddziela je zaledwie 150 km. Niegdyś, za czasów II RP, to była znana z sejmików wojewódzkich rezydencja magnacka: od XVI w. – Radziwiłłów, od XVII – Sapiehów, zaś od XVIII – Ogińskich. Przedstawiciel ostatniego roku – Michał Kazimierz Ogiński zasłynął z utworzenia tu teatru dworskiego. Jego aktorzy po upadku rezydencji Ogińskich na początku XIX w. stworzyli trzon późniejszego królewskiego teatru w Warszawie. Michałowi Kazimierzowi przypisywano także (na równi z kuzynem Michałem Kleofasem) autorstwo słynnego poloneza „Pożegnanie ojczyzny”, który według lokalnej legendy był napisany właśnie w Słonimiu i jest nieoficjalnym hymnem tego miasta. W latach 30-tych XX w. na mocy specjalnego zarządzenia władz grano go nawet co godzinę z wieży ratuszowej na wzór hejnału krakowskiego. Jednak Słonim to przede wszystkim miasto klasztorów i kościołów – ilością ostatnich konkuruje chyba jedynie z niedalekim, acz bardziej rozpoznawalnym turystycznie Grodnem. Na początku XIX wieku w Słonimie było ich aż 8¹:

dr Andrzej Sawinkow – absolwent polonistyki na UJ w Krakowie, doktor nauk humanistycznych, nauczyciel. Zajmuje się problematyką tożsamości kulturowej na pograniczu polsko-białoruskim. Bada kulturowe dziedzictwo dawnej Rzeczypospolitej na Białorusi jak również twórczość białoruskiej mniejszości narodowej w Polsce.

¹ A. Dyczkowski „Słonim. Historia i zabytki”, Oficyna Wydawnicza „Gryf”, Warszawa 1992.

bernardynów i bernardynek, dominikanów i kanoników laterańskich, jezuitów, mariawitek i benedyktynek. Co ciekawe, stan ten dotyczył miasta z przeważającą ludnością prawosławną i żydowską. Ostatnia stanowiła tu w okresie międzywojennym aż 60% ogółu mieszkańców i posiadała dwie murowane synagogi – przy czym jedna – to najstarszy w mieście obiekt sakralny oraz 18 pomniejszych bożnic i domów modlitewnych. W Słonimie powstała nawet osobna szkoła chasydyzmu z jej uświęconym założycielem, rabbi Abrahamem Wajnbergiem. Nie tak dawno odkryto jego mogiłę, przez co Słonim staje się obecnie ważnym punktem na trasie pielgrzymek religijnych ludności żydowskiej z całego świata.

Oficjalnie powstanie pierwszej osady miejskiej „U słonim” (tzn. zasłona na skrzyżowaniu rzek) u zbiegu rzek Szczary i Issy datowane jest na wiek trzynasty (Latopis Ipatiewski), lecz metryki litewskie odnoszą je już do wieku jedenastego. Barwna mieszanka etniczno-wyznaniowa wykształciła na przestrzeni stuleci w miejscowej ludności typowy dla tamtych terenów tolerancyjny charakter narodowy. Dla przykładu – od XIV wieku, tj. za czasów Wielkiego Księstwa Litewskiego w mieście osiedlają się Tatarzy – jeńcy wojenni, którym ks. Witold za wierną służbę rozdaje ziemię i tytuły wojskowe. Niektórzy z nich z czasem dostępują nobilitacji. W Słonimie stanowią oni mocną diasporę i także mają swój meczet i cmentarz. Fenomenem na skalę światową staje się jednak fakt, że z czasem asymilują z ludnością lokalną tak, że komentarze do Koranu piszą arabskimi literami ale już po białorusku. Rzecz nie mniej ciekawa, że mimo różnic wyznaniowo – kulturowych tradycją lokalną staje się zakładać rodziny kulturowo mieszane bez względu na umowności kulturowo-religijne. Takim to sposobem, założyciel pierwszego muzeum miejskiego, oficer wojsk rosyjskich i szlachcic polski z pochodzenia – Józef Stabrowski, bierze za żonę Tatarkę. W tej atmosferze, w warunkach odradzającego się na początku XX wieku państwa polskiego muszą odnaleźć się i skutecznie realizować swoją misję siostry Misjonarki Św. Rodziny i nie przypadkowo, gdyż jednym ze stygmatów ich posłannictwa staje się myśl ekumeniczna.

Zakon ten, ma doprawdy szczególne „wschodnie” posłannictwo. Został założony w 1905 roku w wysuniętym daleko na wschód względem Warszawy, białoruskim Mohylewie – niegdyś mieście gubernialnym rozległego Imperium Rosyjskiego przez Polkę z Łowicza – Bolesławę Lament (1862 – 1946). Inicjatywa narodziła się również lokalnie. Miejskowa szlachcianka Sianożęcka przejęta losem rzeszy dzieci sierot przekonała założycielkę do misji edukacji i opieki dzieci na wschodzie. Sporo przeznaczyła też

na ten cel środków finansowych. Bolesława Lament zaś przyszła na świat w rzemieślniczej rodzinie wyróżniającej się surowością panujących w niej obyczajów, co niewątpliwie wpłynęło na wyrobienie wymagającego wobec siebie i innych oraz zahartowanego w trudach charakteru Bolesławy. Od maleńkości nie była rozpieszczana przez rodziców i szczególnie po ojcu odziedziczyła ducha rezolucyjności i porządku, który później przełożył się na dyscyplinę jej życia zakonnego. Z wyróżnieniem ukończyła rosyjskie gimnazjum w rodzinnym Łowiczu w warunkach surowej nagonki na polskość i wiarę katolicką. Po odbytych w Warszawie kursach szycia i kroju, zdążyła nawet założyć własną szwalnię, lecz widocznie już wtedy wyczuwała, że dla niej Bóg wyznaczył zupełnie inny los. W wieku 22 lat dziewczyna już miała doświadczenie życia zakonnego, jako członkini Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi, z którego wystąpiła, nie będąc pewną kierunku obranej ścieżki życiowej. Dopiero później po spotkaniu z kapucynem, ojcem Honoratem Koźmińskim, poczuła powołanie do misji wschodniej. Jak mocną jednak musiała mieć charyzmę, skoro za swoim przykładem pociągnęła również swoje rodzone siostry, które wstąpiły w założone niebawem przez nią Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny! Jedną z nich – Leonarda Lament wkrótce obejmie zwierzchnictwo nad wspólnotą w Słonimie.

Konstytucje zakonne sióstr zostały oparte na regule św. Ignacego Loyoli, zaś herbem stała się trawestacja jezuickiego symbolu – rozpromienione i owinięte wiankiem cierniowym litery „IHS” – symbol Jezusa Chrystusa z trzema złączonymi u dołu gwoździami. Wielkim kultem otoczono zatem Przenajświętsze Serce Jezusa. Szczególną misją zakonu na długo przed Drugim Soborem Watykańskim stała się praca ekumeniczna w kontekście odradzającej się na początku XX wieku wschodniej unii cerkiewnej. Jej celem było przywrócenie kościołowi katolickiemu przechrzczonych na prawosławie w okresie caratu unitów. Toteż siostry działały u boku ojców jezuitów przy reaktywowanej w 1924 roku z woli papieża misji wschodniej w Albertynie koło Słoniwa.

W wymiarze praktycznym ideą posłannictwa sióstr misjonarek stała się opieka nad sierotami i podrzutkami, których na skutek pierwszej wojny światowej na ówczesnych Kresach RP nie brakowało. Dać im namiastkę domu i przysłowiowy talerz zupy, przysposobić do zawodu – stało się codziennym zadaniem sióstr. Obok opieki fizycznej znalazło się też miejsce na opiekę duchową. Siostry przygarniały podrzutków pod bramami swoich domów i chrzcili je, wychowując później w żłobkach i sierocińcach w duchu wartości chrześcijańskich. Szczególnie cennym przy tym stawał

się dość postępowy na owe czasy program pedagogiczno – wychowawczy, który skutecznie wdrażano w przedszkolach i na kursach szycia i kroju dla dziewcząt. Bazował on na personalnym podejściu do każdego z podopiecznych, wychowaniu w nich własnego światopoglądu i postawy moralnej, uwrażliwieniu na potrzeby pracy, jako dobra absolutnego. Uczniów uczono świadomego traktowania rytuałów wiary i wyrabiania w sobie potrzeb duchowych, w obrzędach wolnej woli, nie zaś bezmyślnego posłuszeństwa, co na tamte czasy było nie lada wyzwaniem i nowatorstwem. W szkołach podopiecznym próbowano uczyć samodzielności i odpowiedzialności za swoje czyny, ucząc inicjatywy oddolnej. Przekładało się to na tworzenie samorządu uczniowskiego i współzależnych od siebie komórek organizacyjnych, przyczyniających się do wzajemnego wsparcia w nauce i codziennym funkcjonowaniu, w realizacji pomysłów artystycznych i działalności społecznej. System pedagogiczno – wychowawczy sióstr ukierunkowany był głównie na młodzież żeńską, toteż ważnym aspektem w procesie kształtowania przyszłych matek i patriotek odgrywały kursy szycia i prowadzenia domu. Szczególną uwagę należy zwrócić na fakt, że dzieci do sierocińców i przedszkoli przyjmowano bez względu na ich religijną przynależność i często za symboliczną opłatę, uwarunkowaną od stanu majątkowego rodziców². Tak ucieleśniano ideę rodzącego się ekumenizmu, kiedy o niej jeszcze nie miano pojęcia w szerokich masach społeczeństwa polskiego.

2. Niełatwe początki pracy na Ziemi Słonimskiej

Działalność edukacyjno-ekumeniczna sióstr misjonarek w Słonimie do niedawna była nieznana. O obecności tego zakonu w mieście świadczyły jedynie wspomnienia byłych wychowanek. Mimo licznych pozycji wydawniczych zarówno polskich jak i białoruskich na temat historii miasta znad Szczary, żadne z nich nie przedstawia niemal 20-letniej działalności sióstr w tym mieście. Zaledwie jedna³, ogranicza się jedynie skąpą wzmianką o ich istnieniu. Poczyłem sporo trudu, żeby zidentyfikować zakon najpierw na zdjęciu rodzinnym, po czym nawiązałem kontakt z domem generalnym sióstr misjonarek w Komorowie pod Warszawą. Dzięki życzliwości ostatnich otrzymałem dostęp do nader cennych materiałów archiwalnych

² s. Lucjana Puciłowska „Działalność społeczno – pedagogiczna Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w latach 1905 – 1939”, KUL, Lublin 1970, s. 45.

³ „Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa nowogródzkiego», cz. II / t. 3: pod red. nauk. M. Kałamajskiej-Saed, Antykwa, Kraków 2013

– głównie wspomnień z okresu obecności sióstr w Słonimie w latach 1927-1945. Ich uporządkowanie i analiza stanowią trzon niniejszego artykułu. Udostępnione mi wspomnienia są jednak bardzo skąpe w szczegóły i miejscami budzą kontrowersje (np. co do adresów domów lub obecności w nich kaplic itp.), co tylko prowokuje dodatkowe pytania, które prawdopodobnie pozostaną już bez odpowiedzi. Tym niemniej, materiały te dają wystarczająco pełny i barwny obraz działalności zakonu w przedwojennym kresowym miasteczku. Tu już miejsce na „oddanie głosu” świadkom historii.

Jak wynika ze wspomnień siostry Augustyny Gutkowskiej⁴ (jej wspomnienia z 1927 roku uznałem za najbardziej uporządkowane), po raz pierwszy Siostry Misjonarki Świętej Rodziny, w ilości pięciu osób przybywają do Słoniwa we wrześniu 1927 roku na zaproszenie pań z „Towarzystwa św. Wincentego a Paulo”. Towarzystwo bez finansowego wsparcia państwa i dzięki ofiarom mieszczan opiekuje się sierotami i podrzutkami. Na początku siostry zamieszkują wynajęty od pani Olichwierowej dom o pięciu pokojach i kuchni, z holem i werandą, dużą piwnicą oraz poddaszem⁵. W tym domu, jak pisze siostra Dionizja Kolasińska (wspomnienia z okresu 1930 – 1932), który znajdował się przy ulicy Studenckiej⁶ oprócz samego małego klasztoru „stancji” utworzono sierociniec, postulat sióstr oraz „Stołówkę Kresową” dla inteligencji biurowej oraz młodzieży gimnazjalnej. W tym samym miejscu później, lecz na krótko, tuż po likwidacji sierocińca, zostanie otwarte pierwsze przedszkole. Tam, jak wspomina z kolei siostra D. Kolasińska urządzono też domową kaplicę⁷. Siostra Hilaria Władysława Śmiarowska (okres 1930 – 1932) odnotowuje, że w tym samym czasie siostry wynajęły piętrowy dom przy ulicy 3-go Maja – obecnej Krasnoarmiejskiej⁸, gdzie dzięki inicjatywie pierwszej przełożonej słonimskiej wspólnoty – Leonardzie Lament⁹, otwarto internat i zorganizowano kursy szycia i kroju dla dziewczyn¹⁰. W latach 1930 – 1932 na te kursy uczęszcza – 20 dziewczyn, w 1935 – dziesięć, zaś w 1936 – 20 kursantek. W budynku internatu przy ul. 3-go Maja zajmują one dwa pokoje na piętrze, siostry

⁴ Wspomnienia s. A. Gutkowskiej, F – 2b (I-71)

⁵ ibidem

⁶ Wspomnienia s. D. J. Kolasińskiej, F – 2b (I-21)

⁷ ibidem

⁸ Wspomnienia s. G. W. Śmiarowskiej, S. F. – 2b (I-50)

⁹ s. A. I. Gutkowska, op. cit.

¹⁰ Pierwsza wzmianka o nich datowana jest 1930 rokiem we wspomnieniach s. B. Śmiarowskiej.

– tylko jeden pokój i kuchnię¹¹. A. I. Gutkowska notuje, że w tym samym budynku zostaje również otworzone przedszkole dla dzieci miejscowej inteligencji. Nie wiadomo jednak, czy było ono odrębną placówką, czy też kontynuacją przedszkola otwartego na krótko w domu p. Olichwierowej. Prawdopodobnie to ono zostaje w końcu przeniesione do nowo wybudowanego w 1937 roku klasztoru sióstr przy ul. Studenckiej (w miejscu obecnej drukarni państwowej). Duchownym opiekunem misjonarek w tym czasie staje się ksiądz Stanisław Śmiałowski nazywany w tekstach wspomnień raz członkiem a raz prezesem wspomnianego już lokalnego „Towarzystwa św. Wincentego a Paulo”.

Pierwszymi podopiecznymi „żłobka i ochronki” sióstr w domu p. Olichwierowej zostaje dziewięcioro dzieci z „miejskiego szpitala żydowskiego”, który mieści się nieopodal, przy ul. Magistrackiej 16¹². Wart uwagi sam fakt, że w Słonimie misjonarki otwierają pierwszy w historii zakonu żłobek dla dzieci do 3 lat. Niebawem uczęszcza do niego ok. 30-40 sierot i podrzutków, których siostry znajdują pozostawionymi tuż pod bramą klasztoru o poranku¹³. Lecz, jak już wspomniano, żłobek utrzyma się w Słonimie niedługo, bo jedynie przez 5 lat i w 1932 z uwagi na brak dotacji państwowych zostanie zlikwidowany. Część dzieci zabiorą krewni, a część zostanie oddana do adopcji rodzinom zastępczym, zaś 13-cioro zostanie oddelegowanych do nowoutworzonego żłobka w odległych o 60 km od Słonima Baranowiczach¹⁴. Na krótko w tym samym domu p. Olichwierowej przy ul. Studenckiej powstanie przedszkole sióstr, które w 1932 roku zostanie przeniesione do „dużego pokolejowego domu” przy ulicy Magistrackiej 10¹⁵. Tam też znajdzie swój nowy adres „Stołówka Kresowa” dla inteligencji biurowej z pobliskiego magistratu oraz dla ubogiej młodzieży gimnazjalnej. W nowym budynku powstanie również kaplica domowa.

Do przedszkola przyjmuje się dzieci od 4. do 7. roku życia. Przebywają tam zazwyczaj od 7:30 do 14:00, czyli w czasie pracowniczej zmiany rodziców. Jeśli występuje konieczność, czas pobytu dziecka w przedszkolu bywa wydłużany. Placówka ma status prywatnej, a to oznacza, że za opiekę

¹¹ Wspomnienia s. T. S. Szymańskiej, S. F. – 2b (I-56)

¹² J. Żmigrodzki „Nowogródek i okolice”, Wilno 1931 w: http://pawet.net/library/history/bel_history/_local/gr_zmi/Nowogr%C3%B3dek_i_okolice.html (13.03.2020)

¹³ s. L. Puciłowska, op. cit., s. 46.

¹⁴ s. A. I. Gutkowska, op. cit., s. L. Puciłowska, ibidem.

¹⁵ ibidem

nad dziećmi należy płacić, choć jak pisze siostra Lucyna Puciłowska¹⁶, dla mniej zamożnych istnieje możliwość negocjacji ceny. W przedszkolu dzień zaczyna się od modlitwy. Tu także można zjeść śniadanie i obiad, a dzieci angażowane są do rozmaitych gier i zabaw, katechezy oraz wychodzenia na spacer¹⁷. Siostry starają się stworzyć maluchom przyjazną i domową atmosferę.

Jak świadczy stempel na odwrocie zdjęcia żłobka z 1933 roku, nowym adresem sióstr staje się ulica Magistracka 10 (obecna ul. Komunistyczna 28). Rzeczywiście na zdjęciach z początku lat 30-tych XX w. siostry pozują na tle zdumiewających rozmiarów ceglano-budynku z kamiennym podpiwniczeniem oraz schodkami wejściowymi na wysokość wzrostu człowieka. Prawdopodobnie jest to wspomniany dom pokolejowy – ich nowa rezydencja.

Pierwsze lata na ziemi słonimskiej stają się niełatwą próbą dla klasztoru. Siostra Łucja Czechowska wyznaje: «mieliśmy sporo dzieci – zarówno małych jak i większych, do 7 lat. Praca była trudna i niewdzięczna. Siostry spędzały bezsenne noce na dyżurach przy dziecięcych łóżkach. Jednak była też i duchowa radość, gdyż wszyscy otrzymywali chrzest święty i stawali się dziećmi bożymi”¹⁸. Z kolei siostra A. I. Gutkowska wspomina, że w pierwsze lata bytności na ziemi słonimskiej siostry często „doznawały głodu”¹⁹. We wspomnieniach zaś z trudnego okresu z lat 1929 – 1931 siostra Romualda Siemaszko pisze: „praktykowałam drobne dobrowolne umartwienia, np. która ile razy obudziła się w nocy, to wstawała i klęcząc odmawiała Anioł Pański za dusze czyścicowe. Rekreacje były bardzo wesołe i bardzo mi się podobało, że na zakończenie rekreacji, pięć minut przed pacierzem, w milczeniu odbywała się refleksja: o czym była rozmowa i w jakiej intencji; zdarzało się czasem, choć bardzo rzadko, że następowało wzajemne przeproszenie i potem w ciszy i w milczeniu szliśmy do kaplicy (...)”²⁰. Nawet pomimo początkowego wsparcia finansowego ze strony państwa dla żłobka, co roku na jesieni siostry zmuszone były kwestować na dworach miejscowej arystokracji. Nie odmawiały wówczas danin w naturze – ziemniaków, warzyw, mąki i kasz, które gromadzono na zimę.

W 1929 roku hrabiostwo Władysław Pusłowski i jego żona Krystyna

¹⁶ s. L. Puciłowska, op. cit.

¹⁷ ibidem, c. 40.

¹⁸ Wspomnienia s. Ł. Czechowskiej, F. 2b (I-90)

¹⁹ s. A. I. Gutkowska, op. cit.

²⁰ Wspomnienia s. R. A. Siemaszko, S. F. – 2b (I-49)

Maria Pignatelli D’Aragon powierzają, jak widać już doskonale zarekomendowanym siostrom, opiekę nad żłobkiem przy misji jezuitów w Albertynie. Wydatki na urządzenie żłobka w potrzebne łóżka i sprzęty, jak również na jego utrzymanie pokrywa osobiście hrabina Krystyna Maria²¹. Do tej placówki uczęszcza w tym czasie ok. 40-tu dzieci. W okresie żniw, jak wspomina profesor i poseł na sejm PRL Mikołaj Kozakiewicz, rodzice mogą korzystać z niej absolutnie za darmo²². Osobiste sympatie hrabiostwa Pusłowskich względem sióstr, powodują, że w 1932 roku miejscowy mecenas ofiaruje im połąć ziemi w centrum miasta Słonima przy ul. Studenckiej 14²³ z przeznaczeniem na klasztor i sierociniec. Na budowę dwupiętrowego ceglanego budynku, obecnie części kompleksu zabudowy państwowej drukarni słonimskiej, pieniądze gromadzone są z datków ofiarodawców. W tym celu siostry znów zmuszone są do kwesty po dworach okolicznej szlachty. Budowa klasztoru sfinalizowana jest w 1937 roku, zaś w 1938 zostaje on otynkowany. Być może z tym okresem w słonimskich dziejach sióstr misjonarek wiąże się wzmianka siostry Marty Agaty Trybowskiej o krótkotrwałym pobycie sióstr w 1936 roku w ich wiejskiej rezydencji²⁴. Oprócz wspomnianej budowy klasztoru przy ul. Studenckiej, w planach jest także budowa jeszcze jednego budynku na cześć Marii, córki hrabiostwa, lecz tym planom nie będzie dane się spełnić w obliczu rozpoczętej w 1939 roku II wojny światowej.

3. Okres prosperity i lata wojenne

Z czasem sytuacja materialna sióstr stabilizuje się. Na szczycie prosperity do nowo-otwartego w 1937 roku budynku przenoszą one kursy szycia i kroju dla dziewczyn²⁵, jak również i żłobek im. Św. Teresy od Dzieciątka Jezus. W 1938 roku uczęszcza do niego ponad 40-tu dzieci, a z usług sióstr korzysta nawet ludność prawosławna²⁶. Jak wspomina siostra Bonawentura Czesława Wysocka²⁷, swoje dziecko w żłobku umieszcza nawet miej-

²¹ s. L. Puciłowska, op. cit., s.49.

²² С. Чигрина «Альбертин», Книгасбор, Минск 2011, с. 29. (S. Czigrin „Albertyn”, Wydawnictwo „Książkozbiór”, Mińsk 2011)

²³ s. A. I. Gutkowska, op.cit.

²⁴ Wspomnienia s. Trybowskiej, S. F. – 2b (I-60)

²⁵ s. A. I. Gutkowska, op. cit.

²⁶ Wspomnienia s. B. Cz. Wysockiej, S. F. – 2b (I-65)

²⁷ Ibidem.

scowy duchowny prawosławny. Musi przekładać się to na dość specyficzną i niewątpliwie przyjazną atmosferę ekumenizmu, gdyż, jak wiemy, oprócz troski fizycznej o dzieci, szczególną misją sióstr jest rozwój duchowy ich podopiecznych. Być może tak wpisują się w szczególny fenomen tzw. Kresów dawnej RP, a dzisiejszej Białorusi, z jej wrodzonym tolerancyjnym kulturowo i religijnie charakterem narodowym. Na skutek tego, wielu z podopiecznych sióstr przechodzi z prawosławia na wiarę unicką lub katolicką²⁸, co jak można przypuszczać, odbywa się nie bez pomocy albertyńskich jezuitów. Zwłaszcza, że duchowym opiekunem i spowiednikiem zakonnic w tym czasie jest ks. Antoni Ząbek SJ²⁹.

Pomimo wzmianki o ofiarowanej zakonnicom w 1932 r. przez hr. W. Pusłowskiego ziemi przy ul. Studenckiej 14, na oficjalnej pieczęci szkoły sióstr misjonarek z 1933 roku wciąż figuruje ich stary adres – ul. Magistracka 10. Sam budynek klasztoru i przedszkola, jak wiemy, ma powstać przy ul. Studenckiej 14 dopiero w 1937 r. Nie mniej zaskakujące jest, że przy ul. Studenckiej 14 w tym czasie, jeśli wierzyć spisowi adresów przedwojennego Słonima z roku 1931, umieszczonemu w przewodniku turystycznym po Nowogródczyźnie J. Żmigrodzkiego, znajduje się magistrat miasta Słonima. Sam zaś budynek klasztoru zostanie wybudowany na wprost magistratu³⁰. Tam też, zgodnie z tradycją znajdzie się stołówka dla inteligencji biurowej i jej dzieci.

Powstały w 1937 r. budynek przedszkola i rezydencji sióstr znajduje się w pobliżu dziewiętnastowiecznej synagogi przy ul. Magistrackiej. Dowodem na to może być zachowane w archiwum sióstr zdjęcie klasztoru z tego samego roku. W jego lewym, górnym rogu widoczna jest kopuła synagogi, dziś już nieistniejąca. Obecnie w tym budynku mieści się hala sportowa kolegium medycznego, znajdującego się po sąsiedzku, przy dawnej ul. Zamkowej (obecnie Komsomolskiej). Budynek zaś klasztoru mocno „wchodzi” w głąb ul. Magistrackiej, przez co jego początkowy meldunek – ul. Studencka 14 (obecnie Chlupina), staje się prawdopodobny. Frontonem, jak już wspomniano, klasztor jest zwrócony na magistrat znajdujący się po przeciwnej stronie tej ulicy.

Jak wspomniano, w jednym z pokoi nowego klasztoru urządza się małą

²⁸ Wspomnienia s. R. Szyb, F. – 2b (I-90)

²⁹ Ks. A. Ząbek – ksiądz jezuita, sprawujący posługę w unickiej parafii w Albertynie, k. Słonima w latach 1931 - 1936. Wspomina o nim S. Czigrin w swojej książce pt. „Albertyn”, s. 24.

³⁰ J. Żmigrodzki, op. cit.

domową kaplicę. Jednak siostry przeważnie uczęszczają na mszę św. do pobliskiego kościoła sióstr niepokalanek. Do 1936 roku ich spowiednikiem jest kapelan niepokalanek ksiądz Romuald Świrkowski³¹. Kaplicę domową sióstr księży odwiedzają tylko raz w tygodniu.

Oprócz wspomnianej wcześniej stołówki dla inteligencji biurowej, żłobka i przedszkola, profilem firmowym działalności misjonarek w Słonimie stają się kursy kroju i szycia dla dziewczyn. Kursy te trwają dwa lata, zaś po ich ukończeniu, kursantki otrzymują stosowne dyplomy dojrzałości zawodowej. Na kursy przyjmuje się dziewczyny do lat 18, z biednych, przeważnie wiejskich rodzin, niezależnie od wyznawanej religii. Kursantki zamieszkują w internacie, a za ich utrzymanie rodzice płacą 20 złotych miesięcznie, co nie oznacza, że w szczególnych przypadkach ta cena nie podlega negocjacji. W cenie całodzienne wyżywienie oraz całkiem surowy, wręcz zakonny tryb życia: pobudka o 6:30 i sen o 20:00. Każda godzina dnia jest dokładnie zagospodarowana i określona wewnętrznym statutem. Kursantki przyuczane są do pełnienia określonych funkcji i zadań społecznych – np. poprzez dyżury sprzątanía. Mają jednak swój własny samorząd, który reprezentowany jest przez przewodniczącą, wyłanianą na zasadzie wolnych wyborów spośród zgłaszanych przez nie kandydatek. Przyszłe szwaczki wychowywane są w duchu patriotyzmu polskiego. Oprócz rzemiosła kroju i szycia, uczą się języka polskiego i historii narodowej, a także moralności i etyki chrześcijańskiej, dobrych manier, zasad higieny osobistej i prowadzenia gospodarstwa domowego³². Tak przygotowuje się przyszłe żony i matki dla odradzającej się ojczyzny.

Specyfiką idei pedagogicznej sióstr staje się przede wszystkim zindywidualizowane podejście do swoich podopiecznych; rozpoznawanie ich wrodzonych talentów i potrzeb, predyspozycji do nauki, specyfiki charakterów i umysłów. Wszelako nagradza się przy tym aspiracje twórcze ostatnich, co w myśl założeń etycznych Matki Założycielki zakonu ma rozwijać jednostkę pogodzoną ze sobą wewnątrznie, a więc wolną od kompleksów i wielostronnie wykształconą, zatem w pełni przygotowaną do funkcjonowania w społeczeństwie. Łagodnością, wyrozumiałością i własnym przykładem próbuje się wyciszać zachowania prowokacyjne i agresywne podopiecznych – zwłaszcza płci męskiej, w ten sposób ukierunkowując młodzież na drogę chrześcijańskiej etyki i moralności. Znane są przykłady, kiedy do-

³¹ Ks. R. Świrkowski, kapelan ss. niepokalanek w latach 1932 – 1936, rozstrzelany przez Niemców w Ponarach 5. maja 1943 r.

³² s. L. Puciłowska, op. cit., s.44.

brocią siostry zjednywały sobie wychowanków sierocińca w Petersburgu, zastępując im matki, stając się jedynym w ich życiu autorytetem³³. Wy-mownie pisze o tym, cytując wspomnienia o s. Ł. Czechowskiej, s. L. Puciłowska:

„Atmosferę trwogi i nieufności, która niekiedy panowała w zakładach zwłaszcza w początkach pracy, siostry starały się zastąpić zaufaniem i życzliwością. W Petersburgu w pierwszych miesiącach po przybyciu sióstr, w sierocińcu częściowo był zatrudniony jeszcze personel świecki. W zakładzie był to tzw. dozorca, który z batem w rękę pilnował chłopców przy porannym wstawaniu, jedzeniu i podczas rekreacji. W bardzo krótkim czasie został zwolniony z pracy i odtąd na rekreacje udawała się do nich siostra, która dobrocią i miłością starała się ich pozyskać³⁴. Dalej siostra Ł. Czechowska wspomina: „Opowiadałam im różne ciekawe rzeczy, a oni zaśłuchani, jakby oczarowani nowością, że się z nimi obchodzi po ludzku, siedzieli cichutko, tylko od czasu do czasu przysuwali się do niej bliżej, tworząc tak ciasne koło, że z trudem mogłam się stamtąd wydobyć³⁵.”

W Słonimie szczególnym zainteresowaniem wśród dziewcząt cieszy się kurs haftu dekoracyjnego. Nic w tym dziwnego, gdyż przykładem im świeci sama matka przełożona zakonu, Leonarda Lament. Jej rękami w Słonimiu jest wyhaftowana niejedna chorągiew i ornat³⁶.

Sama postać przełożonej, s. Leonardy Lament, utrwalona we wspomnieniach sióstr, jawi się jako nader ciekawa i charyzmatyczna osoba. Jest ona kobietą o niezwykle mocnym charakterze i władczym usposobieniu, zarówno wymagająca jak i troskliwa wobec swoich towarzyszek. Siostra A. I. Gutkowska pisze o niej tak: „nic nie mogło uniknąć od jej wymagającego oka, pozostać bez troskliwego słowa i ciepła kochającego serca”. Niewątpliwie, jest to człowiek o nietuzinkowej energii twórczej i talencie przywódczym, gdyż oprócz wspomnianych kursów szycia i kroju, organizuje życie religijne kresowego miasteczka, zakładając w Słonimie „Towarzystwo Żywego Różańca”, „Apostolstwo Modlitwy”, wdrażając w życie działalność „Akcji Katolickiej”, „Sodalicyję Mariańską”, „Straż Honorową”, otwiera kuchnię „Caritas” dla potrzebujących. Siostry misjonarki aktywnie uczestniczą w rozdawaniu darmowych obiadów bezdomnym. Będąc

³³ ibidem, s. 55.

³⁴ Ibidem, s.56.

³⁵ ASMR S.F fasc.2 m. Czechowska: Życiorys m. Czechowskiej, s. 56 – 58.[w:] s. L. Puciłowska, ibidem, s. 55.

³⁶ s. A. I. Gutkowska, op. cit.

pod przemożnym wrażeniem charyzmatu siostry Leonardy Lament oraz jej zdolności głoszenia kazań, „jak na prawdziwego kapłana przystało”, jak pisze siostra A. I. Gutkowska do rzeszy jej „wyznawców” wstępują nawet pracownicy magistratu: „pamiętam, jak jeden urzędnik (...) wypowiedział: „Nie wiedziałem, że niewiasta może tak przemawiać do serc. Trzymajmy się (jej), bo ona zdolna nas wszystkich pociągnąć”³⁷.

Czasy względniego sukcesu kończą się jednak wraz z początkiem drugiej wojny światowej we wrześniu 1939 roku, a mianowicie z wkroczeniem na Kresy Armii Czerwonej. Jak wspomina s. Ł. Czechowska wówczas „sióstr wyrzucają na ulicę w deszczowy dzień 1939 roku”³⁸, pozbawiając ich dachu nad głową, a budynek klasztoru i przedszkola przeznaczając na drukarnię. W ciężkie wojenne czasy, siostry misjonarki przygarną życzliwe im „niepokalanki”, szlachetnie oddając im w tym celu całe skrzydło swojego klasztoru. Jednak już wkrótce, w październiku 1939 r. dachu nad głową zostaną pozbawione i same niepokalanki. Wówczas siostry będą zmuszone szukać przytułku w mieszkaniach życzliwych parafian. Dwa pokoje swojego domu siostrom misjonarkom odstępuje pani Braun. W tym samym czasie zgodnie z nakazem władz radzieckich siostry rezygnują z habitów i ubrane po świecku pracują jako pielęgniarki w nowopowstałym w klasztorze niepokalanek szpitalu. Tam też do kwietnia 1940 roku pracuje s. Ewa Noiszewska – niepokalanka, która jest lekarką z zawodu. W swoich wspomnieniach z tego okresu siostra Sylwestra Stefania Połoczańska wspomina, że w latach 1939 – 1941 dyrektorem szpitala jest pewien Żyd, który doskonale wie, kogo zatrudnia i mimo to nie czyni trudności siostrom w realizacji ich misji. Tu warto powiedzieć, że oprócz przepisowych czynności pielęgniarek siostry przynoszą chorym Najświętszy Sakrament, umożliwiają odbycie sakramentu pokuty³⁹. W ciężkich warunkach wojennych, w trosce o chorych i rannych, siostry misjonarki pozostają w Słonimie do 1945 roku⁴⁰, choć oficjalnie ich działalność kończy się z rokiem 1942. Ogólnie w ciągu całego okresu bytności sióstr w Słonimie w latach 1927 do 1945, przez słonimską placówkę przechodzi około 36. sióstr. Przełożonymi w tym czasie są: w latach 1927 – 1931 s. L. Lament, od 1931 do 1935 s. A. Bujnicka, w 1935 r. – s. K. Tłustowska, w 1936 – s. T. Żukierska, w 1939 – s. P. Połomska, zaś w latach wojny – s. A. Urbanowicz.

³⁷ Ibidem.

³⁸ s. Ł. Czechowska, op. cit.

³⁹ Wspomnienia s. S. Połoczańskiej, S. F. – 2b (I-41)

⁴⁰ s. Ł. Czechowska, op. cit.

Tak kończy się historia niemal dwudziestoletniej działalności edukacyjno – wychowawczej Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Słonimie. Ta historia to jeszcze jeden unikatowy przykład symbiozy kultur i tradycji, pokojowego ich współistnienia na dawnych Kresach RP, na trwałe wpisanej w unikatowy charakter narodowy miejscowej ludności. Tworzy on absolutnie niepowtarzalny koloryt miasteczka, w którym od wieków po sąsiedzku współegzystują ze sobą różne wyznania i narodowości, gdzie katolicki klasztor buduje się przy płocie synagogi tuż nieopodal tatarskiego meczetu, a do katolickiego przedszkola chodzą zarówno wyznawcy religii Mojżesza jak i prawosławni. W tym fenomenie jest ponadprzeciętne bogactwo i mądrość ludności kresowej, która potrafiła humanizm stawiać ponad konfesją, a ludzką życzliwość nie zniszczyła w niej nawet okrutna II wojna światowa. Jaki był w tym udział i rola sióstr misjonarek? Ilu bezimiennym słonimiakom dały one przysłowiowy dach nad głową i talerz zupy, ilu podarowały szczęśliwy „bilet” w życie, dając zawód i kręgosłup etyczno-moralny? Nauczyły, jaką powinna być prawdziwa matka i żona? W ilu młodych dziewczętach wykształciły one iście polski arystokratyzm ducha i manier, pozwalający im po wielu latach, w radzieckiej rzeczywistości szczyścić się skończonym „instytutem dla szlachetnych pań”⁴¹. Ich wkładu w dzieło wychowania młodzieży słonimskiej nie sposób przecenić, gdyż oprócz skąpych wspomnień na temat formalnej działalności – najcenniejszy, t.j. czynnik humanistyczny, pozostaje dla nas ukryty w sercach tamtych dziewcząt-kursantek kroju i szycia.

Streszczenie

W artykule przedstawiona jest edukacyjno-pedagogiczna działalność Sióstr Misjonarek Św. Rodziny w okresie 1927 - 1942 w Słonimie, na obecnej Białorusi. W swoich badaniach nad licznymi materiałami archiwalnymi autor skupił się na aspekcie historycznym powstania placówki słonimskiej jak również nad ważniejszymi aspektami specyfiki duchowości zakonu. Poruszył nie mniej istotne zagadnienie jak dość nowatorska i postępową jak na czasy przed II Soborem Watykańskim doktryna pedagogiczno-wychowawcza sióstr, bazująca na ekumenizmie religijnym, personalizacji procesu edukacyjnego oraz wychowaniu patriotycznym. W terenie mocno zróżnicowanym etnicznie i wyznaniowo było to nie lada wyzwanie, z któ-

⁴¹ Wspomnienia p. W. Tatarowskiej (ustna tradycja rodzinna)

rym siostry nie bez pomocy jezuitów z misji wschodniej w pobliskim Albertynie świetnie poradziły.

Słowa kluczowe: *Albertyn, Białoruś, ekumenizm, jezuici, Pusłowscy, siostry Misjonarki Św. Rodziny, Slonim, misja wschodnia.*

The Educational and pedagogical activity of Sisters of Mission in the name of Holy Family in 1927 – 1945 in Slonim, Belarus.

Summary

An article is introducing the educational and pedagogical mission of the Polish Catholic monks named The sisters of the Mission in the name of Holy Family. The main direction of author's research was to concentrate on the ecumenical and educational aspects of monks' work on the eastern border of Poland before II World War. Nowadays, Slonim is the territory of the Republic of Belarus. The specific ethnic, cultural and religious climate of this region before II World War was a good marker of ideological charisma for that order. There are lot of homeless young women, who were grown up thanks monks' hospitality, education and love, who stand good wives and mothers nowadays. In sisters' schools they was saved, educated and given a ticket to the best live. What's the most important, the Catholic Sisters respected all kinds of religious and cultural identity at work with both orthodox and Jewish children. Many of them, in effect of the education, became Eastern Catholic. The sisters of the Mission in the name of Holy Family, both with Jesuits from Albertin parish near Slonim, ruled the idea of union. The II World War and the Soviet invasion of Poland in September 1939 was ruined their near twenty-year activity.

Keywords: *Albertin, Belarus, education, ecumenism, eastern mission, Jesuits, Pusłowski, Sister of Mission in the name of Holy Family, Slonim.*

Bibliografia

1. A. Dyczkowski „Słonim. Historia i zabytki”, Oficyna Wydawnicza „Gryf”, Warszawa 1992
2. „Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa no-

wogródzkiego», cz. II / t. 3: pod red. nauk. M. Kałamajskiej-Saed, Antykwa, Kraków 2013

3. С. Чигрин «Альбертин», Книгасбор, Минск 2011 (S. Czigrin „Albertyn”, Wydawnictwo „Książkozbiór”, Mińsk 2011)

4. Praca magisterska s. L. Puciłowskiej „Działalność społeczno – pedagogiczna Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w latach 1905 – 1939”, KUL, Lublin 1970

5. <http://www.misjonarki-swietej-rodziny.org/> (13.03.2020)

6. Wspomnienia s. Ł. Czechowskiej, S. F. – 2b (I – 3)

7. Wspomnienia s. A. I. Gutkowskiej, F – 2b (I-71)

8. Wspomnienia s. D. J. Kolasińskiej, F – 2b (I-21)

9. Wspomnienia s. S. S. Połoczańskiej, S. F. – 2b (I-41)

10. Wspomnienia s. R. A. Siemaszko, S. F. – 2b (I-49)

11. Wspomnienia s. R. Szyb F. – 2b (I-90)

12. Wspomnienia s. T. S. Szymańskiej, S. F. – 2b (I-56)

13. Wspomnienia s. G.B. Śmiarowskiej, S. F. – 2b (I-50)

14. Wspomnienia s. K. R. Tłustowskiej

14. Wspomnienia s. M. A. Trybowskiej, S. F. – 2b (I-60)

15. Wspomnienia s. B. Cz. Wysockiej, S. F. – 2b (I-65)

16. J. Żmigrodzki „Nowogródek i okolice”, Wilno 1931 r.: http://pawet.net/library/history/bel_history/_local/gr_zmi/Nowogr%C3%B3dek_i_okolice.html (13.03.2020)

ROSYJSKA CERKIEW PRAWOSŁAWNA W SYSTEMIE WŁADZY WŁADIMIRA PUTINA – MITY I RZECZYWISTOŚĆ

Treść: Wprowadzenie; 1. Sytuacja polityczna i prawna Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w Federacji Rosyjskiej; 2. Polityczne aspekty doktryny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej; 3. Stan religijności we współczesnej Rosji; 4. Główne elementy polityki państwa wobec Cerkwi w okresie rządów Władimira Putina; Wnioski.

Wprowadzenie

Na początku 2020 roku w przestrzeni medialnej – także na Zachodzie – żywo dyskutowany był postulat prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina, aby dokonać zmian w konstytucji Rosji, obowiązującej od 1993 roku. W wystąpieniach przedstawicieli władz państwowych oraz w propagandzie kontrolowanych przez nie mediów pojawiały się różne argumenty: zarówno ekonomiczne (konieczność zagwarantowania odpowiednich warunków życia najuboższym), polityczne (potrzeba wprowadzenia większej równowagi między poszczególnymi organami władzy), jak też ideologiczne (nieodzowność konstytucyjnej ochrony rosyjskiej wersji historii). Jak słusznie przypuszczano, debata konstytucyjna miała w rzeczywistości przyczynić się do jednej, kluczowej zmiany rosyjskiej ustawy zasadniczej – wprowadzenia możliwości wybrania urzędującego prezydenta na kolejne dwie kadencje, czyli w praktyce utrzymania władzy Władimira Putina na czas nieokreślony. Niemniej jednak w debacie konstytucyjnej pojawił się także wątek religijno-ideologiczny. Do zmodyfikowanej konstytucji wprowadzono odwołanie się do Boga. Wiara w Boga – zgodnie z uchwalonym

Dr hab. Ks. Marcin Składanowski, prof. KUL – teolog dogmatyk i ekumenista, specjalista w zakresie relacji państwo–Kościół w dziejach Rusi i Rosji, polityczno-ideologicznego kontekstu rozwoju rosyjskiego prawosławia oraz znaczenia religii w problematyce bezpieczeństwa międzynarodowego; dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych KUL, e-mail: skladanowski@kul.pl; ORCID: 0000-0003-1437-8904.

sformułowanie – miałyby zostać współczesnym Rosjanom przekazana przez przodków i stanowić ważny czynnik narodowej tożsamości i jedności. Zważywszy na ateistyczną ideologię czasów Związku Radzieckiego, krytycy zmian konstytucyjnych słusznie podnoszą, że wprowadzone sformułowanie nie odpowiada prawdzie. Ich zwolennicy z kolei argumentują, że odwołanie się do Boga lepiej oddaje rzeczywistość społeczną współczesnej Rosji, w której zdecydowaną większość obywateli stanowią osoby wierzące. Wsparte przez patriarchę Cyryla działania na rzecz wprowadzenia do konstytucji wzmianki o Bogu ożywiły także – zarówno w samej Rosji, jak też w pewnej mierze poza jej granicami – dyskusję o roli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w życiu politycznym oraz o jej relacjach z obecną elitą władzy.

W tym kontekście warto zauważyć, że – zwłaszcza w krajach Zachodu – na temat relacji Cerkwi do rosyjskich władz państwowych narosło wiele stereotypów. Niekiedy relacje te opisywane są w sposób uproszczony, nieuwzględniający ani kontekstu historycznego, ani teologicznego, kulturowego i społecznego, bardzo odmiennego od kontekstu, w jakim Kościoły chrześcijańskie funkcjonują w krajach należących do cywilizacji zachodniej. Na zafałszowanie obrazu relacji państwo–Kościół w Rosji wpłynęła także – zwłaszcza w odniesieniu do prawicowych, konserwatywnych środowisk w krajach Europy Zachodniej, mających silne prorosyjskie grupy wpływu, takich jak Francja czy Włochy – polityka informacyjna władz rosyjskich. W odniesieniu do Zachodu władze Federacji Rosyjskiej kreują się bowiem na obrońców chrześcijaństwa, tradycyjnych wartości, w tym chrześcijańskiego modelu życia rodzinnego – w konfrontacji z sekularyzującą się Europą. Ta ideologiczna autokreacja Rosji zawiera zawsze krytykę kulturowego i ideologicznego kierunku, w jakim rozwija się Zachód, jak również krytykę zachodniego chrześcijaństwa, jako rzekomo niezdolnego do przeciwstawienia się tendencjom sekularyzacyjnym, a nawet, pod ich wpływem, dokonującego zmiany własnego nauczania moralnego oraz praktyki duszpasterskiej.

W rzeczywistości pogląd, jakoby prezydent Putin i jego polityczne otoczenie byli szczerymi obrońcami wiary chrześcijańskiej (czy szerzej – religii jako ważnego czynnika życia publicznego) oraz głoszonych przez nią zasad moralnych, jest groźnym mitem wzmacnianym przez rosyjską propagandę państwową. Próba wskazania, dlaczego ten mit jest groźny – przede wszystkim dla samego chrześcijaństwa – będzie miała miejsce na końcu tego artykułu. Najpierw jednak należy zarysować główne elementy

obecności religii w rosyjskim życiu publicznym. Federacja Rosyjska jest państwem wieloetnicznym i wieloreligijnym. Znaczące grupy ludności, zwłaszcza na rosyjskim Dalekim Wschodzie, wyznają religie tradycyjne. Rośnie znaczenie islamu – także w politycznym życiu Rosji. Wciąż jednak najliczniejszą grupę ludności Rosji stanowią osoby identyfikujące się z Rosyjską Cerkwią Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego. Z tego powodu właśnie przyjrzenie się sytuacji tej Cerkwi będzie dla potrzeb wskazanej problematyki najbardziej wartościowe.

W tym miejscu konieczna jest jeszcze jedna uwaga pojęciowa. W tytule artykułu pojawia się sformułowanie „system władzy”, które może być uznane za nie dość precyzyjne. Chodzi jednak o to, że zdaniem wielu obserwatorów współczesnego rosyjskiego życia politycznego, Rosja jest „państwem słabym”. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o słabość militarną czy ekonomiczną, ale o słabość struktury wewnętrznej, a co za tym idzie mechanizmów życia politycznego. W takim „słabym” państwie od struktur państwowych oraz istniejącego prawodawstwa o wiele ważniejsze okazują się realne, silne wpływy – czy to przedstawicieli władzy, czy też różnych grup nacisku, w tym zwłaszcza oligarchów. Mówiąc o sytuacji Cerkwi, lepiej z tego powodu posłużyć się terminem „system władzy”, ponieważ wiele przejawów publicznej obecności Cerkwi nie odpowiada obowiązującemu prawodawstwu rosyjskiemu, a zależy wprost od decyzji władz oraz osób mających rzeczywiste wpływy polityczne i ekonomiczne.

Niniejszy artykuł został podzielony na pięć części. Pierwsza szkicuje sytuację prawną Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. W drugiej zaznaczone są te elementy doktryny Cerkwi, które mają znaczenie dla jej obecności w życiu publicznym. Trzecia część przedstawia dane na temat rzeczywistej religijności obywateli Federacji Rosyjskiej utożsamiających się w prawosławiu. W czwartej części wskazane są główne elementy polityki państwa wobec Cerkwi za rządów Władimira Putina. Z kolei część piąta, ostatnia, przedstawia konsekwencje sytuacji Cerkwi oraz nasuwające się wnioski.

1. Sytuacja polityczna i prawna Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w Federacji Rosyjskiej

Od upadku Związku Radzieckiego Rosyjska Cerkiew Prawosławna odbudowuje swoje struktury oraz zmienia charakter obecności w życiu publicznym, na co wpływ mają również zmiany w polityce państwa wobec

Cerkwi, jak też nowe uregulowania prawne.

Prawo radzieckie, wprowadzone po rewolucji bolszewickiej, teoretycznie zapewniało obywatelom wolność wyznawania religii. Również konstytucja Związku Radzieckiego oraz konstytucje republik związkowych gwarantowały wolność religijną. W praktyce wolność ta była bardzo ograniczona. W okresie stalinowskim represje i terror objęły wielu przedstawicieli duchowieństwa, mnichów i świeckich działaczy kościelnych¹. Również w późniejszym czasie Cerkiew spotykała się z wieloma restrykcjami. W szczególności ściśle ograniczano możliwość włączania w życie kościelne ludzi młodych, także przez uniemożliwianie dostępu do Biblii i literatury religijnej². Choć przejawy rozluźnienia polityki antyreligijnej ujawniły się w okresie rządów Michaiła Gorbaczowa (najbardziej widocznym była organizacja obchodów tysiąclecia chrztu Rusi w 1988 roku³), to jednak o przywróceniu wolności religijnej można mówić dopiero w okresie agonii ZSRR.

W październiku 1990 roku Rada Najwyższa ZSRR uchwaliła ustawę o wolności sumienia i organizacjach religijnych, a następnie ustawę o wolności wyznania, która w znaczący sposób rozszerzyła możliwość publicznej działalności Kościołów⁴. Po rozpadzie ZSRR ustawa ta była modyfikowana i zastępowana kolejnymi aktami prawnymi, gwarantującymi wolność publicznej działalności organizacji religijnych. Konstytucja Federacji Rosyjskiej z 1993 roku potwierdza wolność religijną w Rosji. Zarazem jednak, zgodnie z konstytucją, Rosja jest państwem świeckim, oddzielnym od Kościoła. Żadna ideologia nie może stać się ideologią państwową⁵. W wymiarze relacji państwa z Cerkwią w demokratycznej Rosji ważnym elementem stało się odbudowywanie lub przekazywanie przez władze państwowe i lokalne świątyń i klasztorów – zburzonych lub przeznaczonych na inne cele. Symbolicznym etapem tego procesu restytucji było odbudowanie i oddanie

do kultu w 1999 roku soboru Chrystusa Zbawiciela w Moskwie⁶.

Za tymi symbolicznymi gestami szły kolejne zmiany prawne, dokonujące się w ostatnich latach rządów Borysa Jelcyna oraz od początku władzy Władimira Putina. Zmiany te są niekiedy uważane za odstępstwo od konstytucyjnej zasady rozdziału państwa i Kościoła oraz neutralności światopoglądowej państwa. Być może największe konsekwencje dla roli Cerkwi w rosyjskim życiu publicznym ma uregulowanie zawarte w artykule 148 kodeksu karnego Federacji Rosyjskiej, chroniące kult religijny. Pierwotna wersja tego artykułu, z roku 1996, miała bardzo ogólny charakter. Zabraniała utrudniania działalności organizacji religijnych oraz przeszkadzania w wykonywaniu kultu religijnego. Jednakże w 2013 roku – jak się wydaje, w następstwie bluźnierczej prowokacji grupy Pussy Riot – artykuł ten został znacząco zmieniony⁷. Do kodeksu karnego wprowadzono pojęcie obrazy uczuć religijnych wierzących⁸.

2. Polityczne aspekty doktryny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej

Opisując sytuację Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej we współczesnym rosyjskim systemie politycznym, nie sposób pominąć kwestie doktrynalne. Choć w relacjach z przedstawicielami władz oraz bliskimi im oligarchami Cerkiew kieruje się pragmatyzmem, to jednak w jej doktrynie są elementy, które ukierunkowują jej stosunek do współczesnej sytuacji politycznej w Rosji. Elementy te można przypisać do dwóch głównych obszarów tematycznych: antropologii oraz modelu relacji państwo – Kościół.

2.1. Koncepcja człowieka

Fundamentalnym przekonaniem antropologicznym zachodniego chrześcijaństwa jest pogląd o tym, że każdy człowiek jest osobą – podmiotem. Jego osobowa godność jest niezbywalna. Nie zależy ona od indywidualnych cech, etapu rozwoju, stanu zdrowia ani tym bardziej od zewnętrznego uznania, w tym od uznania społecznego. Choć osoba potrzebuje współ-

¹ Z. Knox, *Russian Society and the Orthodox Church*, Abingdon: Routledge, 2005, s. 45–47.

² P. Froese, *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 43:1 (2004), s. 40–41; L. Trepanier, *Political Symbols in Russian History: Church, State, and the Quest for Order and Justice*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010, s. 140.

³ A. Ponomariov, *The Visible Religion: The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015)*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017, s. 132–134.

⁴ G. Fagan, *Believing in Russia – Religious Policy after Communism*, Abingdon: Routledge, 2013, s. 56–57

⁵ *Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii*, <http://www.constitution.ru/index.htm>.

⁶ Z. Knox, *The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership*, „Europe–Asia Studies”, 55:4 (2003), s. 586.

⁷ K. Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, Abingdon: Routledge, 2014, s. 100–101.

⁸ *Ugolovnyy Kodeks Rossiyskoy Federatsii*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody&nd=102041891>.

noty do pełnego rozwoju, to jednak jej istnienie nie zależy od wspólnoty. To osoby konstytuują wspólnotę, nie zaś wspólnota czyni z ludzi osoby. W ten sposób chrześcijaństwo zachodnie, odrzucając skrajny indywidualizm, sprzeciwia się wszelkim formom kolektywizmu, w którym godność lub wartość osoby ludzkiej zależałyby od społecznego uznania, przydatności czy użyteczności. Ten pogląd w znaczący sposób ukształtował zachodnie prawodawstwo, normy życia społecznego, w tym również obszar polityki⁹. Warto przypomnieć te kwestie, ponieważ antropologia chrześcijaństwa wschodniego, zwłaszcza w jej specyficznej rosyjskiej interpretacji, przedstawia znacząco odmienną wizję człowieka. Trzeba tutaj zaznaczyć, że specyfika rosyjskiej antropologii prawosławnej na tle antropologii prawosławnej w ogóle wynika z tego, iż nauczanie Cerkwi w kwestiach dotyczących człowieka oraz relacji jednostki do wspólnoty rozwinęło się w kulturze, która przyswoiła – od czasów tzw. niewoli tatarskiej – wiele elementów azjatyckich, jak również w systemie społeczno-politycznym, który niezależnie od ustrojowego modelu państwa podporządkowywał jednostkę wspólnotie. Te okoliczności nie pozostały bez wpływu na nauczanie współczesnego prawosławia rosyjskiego. W świetle głoszonej przez rosyjskie prawosławie koncepcji człowieka to nie jednostka ustanawia wspólnotę, ale raczej wspólnota czyni z jednostki osobę i nadaje jej pełnię osobowej wartości. Bez relacji społecznych człowiek nie jest właściwie osobą. Z tego powodu dystansowanie się od wspólnoty, indywidualizm – rozumiany jako wybór drogi życiowej nieuznawanej w określonym społeczeństwie – jest destrukcyjny dla człowieka i jako taki niedopuszczalny¹⁰.

Ten antropologiczny aspekt ma konsekwencje dla dzisiejszego życia społeczno-politycznego Rosji. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku przejawiał się on w trudnościach dyskusji prowadzonej w Rosyjskim Kościele Prawosławnym wokół zagadnienia praw człowieka. Chociaż, pomimo wątpliwości, ostatecznie Patriarchat Moskiewski uznał konieczność obrony praw człowieka w życiu społecznym i politycznym, to jednak prawa te są rozumiane w bardzo specyficzny sposób. W szczególności uznanie praw człowieka nie oznacza wolności religijnej. Prawa człowieka w tej interpretacji nie umożliwiają także swobodnego manifestowania własnego stylu życia – co dotyka zwłaszcza mniejszości seksualnych, podlegających

w Rosji wielorakim formom dyskryminacji¹¹.

Z tego wynika, że w świetle rosyjskiej antropologii prawosławnej nie można mówić o służebnej roli wspólnoty wobec osoby, przybierającej konkretny wyraz w służebnej roli państwa wobec obywatela. Przeciwnie – to osoba-obywatel winna służyć państwu, utożsamianemu ze społeczeństwem-wspólnotą. Nieprzypadkowo patriarcha moskiewski Cyryl tak dużą wagę przykładają do cnoty pokory, która w rosyjskiej tradycji jako *smirienije* ma znaczenie o wiele głębsze niż na Zachodzie: oznacza ona nie tylko wyrzeczenie się egoizmu, bezinteresowną służbę drugiemu człowiekowi i rezygnację z dążenia do dominacji, lecz również – co ważne – pogodzenie się z losem, przyjęcie trudnych doświadczeń jako koniecznych w drodze do eschatologicznego zbawienia, wyrzeczenie się dążeń do zmiany porządku społecznego¹².

2.2. „Symfonia”

Zwyczajowo, mówiąc o prawosławnym rozumieniu relacji państwa i Kościoła, wskazuje się na określający je termin „symfonia”. Wyraża on wyidealizowany bizantyjski obraz relacji państwa i Kościoła, w którym obie rzeczywistości współpracują harmonijnie dla dobra człowieka, każda we własnej sferze działania¹³. W rzeczywistości bizantyjski model relacji państwa i Kościoła nie przypominał „symfonii”, lecz o wiele bardziej był wyrazem cesaropapizmu¹⁴.

W rosyjskim kontekście ważne jest jednak to, że do modelu „symfonii” odwołuje się patriarcha Cyryl, widząc w nim najlepszy dla Cerkwi i dla państwa wzór współistnienia i współpracy. Zdaniem patriarchy misją Kościoła jest zbawienie ludzi, czyli doprowadzenie ich do życia wiecznego, podczas gdy misją instytucji państwowych i społecznych jest troska o dobrostan człowieka w jego ziemskim życiu indywidualnym i społecznym¹⁵.

¹¹ K. Stoeckl, *The Russian Orthodox Church...*, s. 42-68.

¹² Kirill, *V smirennii otkryvayetsya sila chelovecheskogo dukha*, <https://pravoslavie.ru/111042.html>.

¹³ L. Trepanier, *Political Symbols in Russian History...*, s. 17-18.

¹⁴ Z. Knox, *The Symphonic Ideal...*, s. 576

¹⁵ M. Składanowski, *Socio-Historical Foundations of the State-Church Relations in Russia and Their Consequences: Patriarch Kirill's Approach*, w: *Politology of Religion: A Biannual Conference 2018*, red. Miroljub Jevtić, Marko Veković, Belgrade: Center for Study of Religion and Religious Tolerance University of Belgrade – Faculty of Political Sciences, 2019, s. 111-112.

⁹ M. Składanowski, *Niewiele mniejszy od aniołów. Wspólne chrześcijańskie świadectwo o człowieku*, Lublin: KUL, 2014, s. 121-125.

¹⁰ Tenże, *Cywilizacja rosyjska według Aleksandra Dugina. Studia historyczno-antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019, s. 84-85.

Według patriarchy państwo ma nie tylko chronić porządek społeczny i zdrowie fizyczne obywateli, ale również troszczyć się o fundamenty moralne, o ochronę rodziny i kultury. W tym względzie zadania państwa zbliżają się do zadań Cerkwi, która ma podtrzymywać w społeczeństwie priorytet nieprzemijających wartości moralnych, chronić wielowiekowe tradycje i wskazywać duchową orientację ludowi i władzy. Współpraca państwa i Cerkwi winna zatem dokonywać się przede wszystkim w takich obszarach jak rozwiązywanie problemów moralnych, kulturowych, wychowanie patriotyczne, stanowienie moralnych praw, troska o sprawiedliwe życie gospodarcze i ekologia¹⁶.

Przedstawiając taką wizję współpracy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej ze strukturami państwowymi, patriarcha moskiewski odrzuca pojawiające się bardzo często w rosyjskiej debacie publicznej zarzuty o to, jakoby współczesne relacje państwo – Kościół w Rosji były wyrazem cesaropapizmu. Zdaniem patriarchy tego typu szkodliwy dla Cerkwi i dla państwa model relacji znamionował jedynie pewien okres historii Rosji – od reform Piotra Wielkiego, który na wzór zachodnioeuropejskich Kościołów protestanckich, podporządkowanych władzy państwowej, podporządkował sobie Cerkiew, czyniąc ją faktycznie elementem struktury państwowej, aż do rewolucji lutowej 1917 roku, której konsekwencją dla Cerkwi było przywrócenie patriarchy. Według patriarchy Cyryla trwające w tym okresie uzależnienie Cerkwi od państwa miało dla niej bardzo negatywne skutki. Cerkiew, będąc częścią struktury państwowej, nie mogła kierować do społeczeństwa przesłania moralnego wykraczającego poza kwestie indywidualnego życia religijno-moralnego, w szczególności odnoszącego się do kwestii społecznych i politycznych. Rezultatem rosyjskiego cesaropapizmu była zatem Cerkiew milcząca, a pośrednio również – tragiczne wydarzenia rewolucji bolszewickiej i prześladowania komunistyczne¹⁷.

Zdaniem patriarchy Cyryla podobna sytuacja, szkodliwa zarówno dla Cerkwi, jak i dla samego państwa, nie ma miejsca we współczesnej Rosji. Jak zauważa, „Cerkiew jest w Rosji oddzielona od państwa. Państwo w żaden sposób nie miesza się w sprawy kościelne, a Cerkiew nie miesza się w sprawy państwowe. [...] Mamy pełną autonomię we wszystkich kwestiach. Ale Cerkiew odgrywa dużą rolę w społeczeństwie i znaczny pro-

cent ludzi utożsamia się z prawosławiem”¹⁸. Nie ma zatem, jego zdaniem, w Rosji cesaropapizmu. Cerkiew ma pełną wolność podejmowania decyzji, które nie są uzależnione od zewnętrznego nacisku, w tym państwowego. Zarazem jednak może również w sposób wolny podejmować te decyzje w pełnej harmonii z władzami państwowymi, z którymi łączy ją wspólne podejście do kwestii moralnych, oparte na uznaniu tradycyjnych zasad moralnych za podstawę ładu społecznego. Patriarcha uważa, że wszelkie dzisiejsze próby przeciwstawienia Cerkwi państwu, wyprowadzane z konstytucyjnej zasady świeckości państwa, muszą okazać się w Rosji nieskuteczne. Przyczyną tej nieskuteczności jest rosyjska tradycja społeczna, religijna i polityczna, która ujawnia się we wspólnocie kulturowej i aksjologicznej, przekraczającej w zróżnicowanym współcześnie społeczeństwie rosyjskim bariery etniczne oraz religijne.

3. Stan religijności we współczesnej Rosji

Trzecią płaszczyzną analizy sytuacji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w życiu społeczno-politycznym współczesnej Rosji są fakty na temat religijności Rosjan, mówiące także o stopniu ich identyfikacji z Cerkwią – zarówno jako wspólnotą religijną, jak też źródłem wskazań doktrynalnych, zwłaszcza w kwestiach etycznych. Warto oczywiście pamiętać, mówiąc o poziomie religijności, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna nie posiada formalnego nakazu uczestnictwa wiernych w liturgii niedzielnej czy świątecznej, którego przestrzeganie byłoby wyznacznikiem rzeczywistego poziomu religijności w społeczeństwie rosyjskim. Niemniej jednak istniejące dane dotyczące praktyk religijnych, wraz z badaniami poświęconymi poglądom religijnym Rosjan uznających się za prawosławnych, ujawniają pewien obraz tego, jaka jest siła zakorzenienia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej we współczesnym społeczeństwie rosyjskim.

3.1. Przynależność kościelna

Liczby osób deklarujących przynależność do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej różnią się w zależności od ośrodka badawczego i przyjętej metodologii. W 1991 roku za prawosławnych uważało się tylko 37% Rosjan¹⁹.

¹⁶ Tamże, s. 114-116.

¹⁷ Kirill, *Słowo Svyateyshego Patriarkha Kirilla na vstreche Prezidenta Rossii V. V. Putina s uchastnikami Arkhiyereyskogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*, <https://mospat.ru/ru/2017/12/01/news153711/>.

¹⁸ Tamże, *Interv'yu Svyateyshego Patriarkha Kirilla korrespondentam bolgarskikh SMI*, <https://mospat.ru/ru/2018/03/02/news157428/>.

¹⁹ *Indeks very: skol'ko na samom dele v Rossii pravoslavnykh*, <https://ria.ru/20170823/>

Według danych przedstawianych przez Fundację Opinia Społeczna (Фонд Общественное мнение, FOM) pomiędzy 1997 a 2014 rokiem znacząco wzrosła liczba Rosjan uważających się za prawosławnych – z 52% do 68% populacji. Wzrost liczby osób deklaruujących przynależność do Cerkwi sprawił, że wyraźnie wzrosła także liczba osób, które – pomimo takiej deklaracji – nie mają z Cerkwią żadnych stałych związków²⁰. Z kolei w roku 2017 według Instytutu Socjologii Rosyjskiej Akademii Nauk w Rosji było 79% prawosławnych, 4% muzułmanów oraz 9% osób uznających jakąś „siłę wyższą”. Według amerykańskiego instytutu badawczego religii Pew Research Center, 71% Rosjan deklaruje prawosławie, a 10% islam. Natomiast w świetle danych opublikowanych przez Wszzechrosyjskie Centrum Badań Opinii Społecznej (*Всероссийский центр изучения общественного мнения*, WCIOM) w sierpniu 2019 roku, 63% Rosjan uważa się za prawosławnych (w tym najrzadziej przynależność do Cerkwi deklarują osoby młode, w wieku od 18 do 24 lat – 23%)²¹.

W zależności od przyjętej metodologii badania uważa się, że obecnie w Rosji od 60 do 80% obywateli to prawosławni (z czego większość identyfikuje się z Rosyjską Cerkwią Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego, chociaż trzeba uwzględnić także to, że w Rosji istnieją mniejszościowe grupy religijne odwołujące się do prawosławia). Wszelkie badania, niezależnie od metodologii, zauważają, że w Rosji, od upadku Związku Radzieckiego, nastąpił bardzo wyraźny spadek liczby osób deklarujących się jako ateści²².

Do danych tych należy jednak podchodzić z dużą ostrożnością, ponieważ deklarowana przynależność do Cerkwi niekiedy nie odpowiada kościelnym kryteriom przynależności. Według danych opublikowanych przez WCIOM w 2019 roku spośród osób deklarujących prawosławie 12% respondentów nie zostało ochrzczonych. Z kolei z tej grupy tylko 19% deklaruje wolę przyjęcia chrztu. Wśród „prawosławnych nieochrzczonych” 29% respondentów deklaruje brak wiary religijnej, 20% brak chęci przyjęcia chrztu, a 14% nie dostrzega sensowności chrztu²³.

1500891796.html.

²⁰ *Votserkovlennost' pravoslavnykh*, <https://fom.ru/TSennosti/11587>.

²¹ *Pravoslavnaya vera i tainstvo kreshcheniya*, <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847>.

²² M. M. Mehedlova, *Religioznost' rossijskikh grazhdan i „russkaya mehta”*, w: M. K. Gorshkov [i in.], *O chem mechtayut rossiyanе (razmyshleniya sotsiologov)*, Moskwa: Institut Sotsiologii RAN, 2012, s. 130–139.

²³ *Pravoslavnaya vera i tainstvo kreshcheniya...*

3.2. Praktyki religijne

Na tle tych dość ogólnych deklaracji o przynależności religijnej i wyznaniowej wyraźniej ukazują się problemy związane z praktykami religijnymi. W ostatnich latach nie można dostrzec wzrostu, jeśli chodzi o uczestnictwo prawosławnych Rosjan w praktykach religijnych, podczas gdy w tym samym czasie znacząco wzrosła liczba czynnych świątyni. Jak w 2019 roku stwierdził patriarcha Cyryl, Rosyjska Cerkiew Prawosławna w ciągu dziesięciu lat zbudowała 30 tysięcy świątyni, co oznacza, że średnio w Rosji w ciągu ostatniej dekady budowano trzy cerkwie dziennie²⁴. Ponieważ wskutek braku wyraźnego zobowiązania do coniedzielnego udziału w liturgii nie można tego elementu uważać za wskazujący na stopień rzeczywistej identyfikacji wiernych z Cerkwią (w warunkach rosyjskich bezcelowe byłoby badanie liczby *dominicanos* i *communicantes*), przyjmuje się, że pewnym wyznacznikiem w określaniu pobożności prawosławnych Rosjan jest udział w różnych formach kultu religijnego w związku z uroczystościami Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Przeprowadzone w 2014 roku badania FOM dotyczące przemian religijności Rosjan w latach 2000 – 2014 wskazały, że znaczna liczba osób, które zadeklarowały prawosławie, w niewielkim stopniu lub wcale nie wypełnia praktyk religijnych. Deklarujący prawosławie respondenci stwierdzali, że nie przystępują praktycznie nigdy do komunii (2000 – 64%, 2002 – 64%, 2013 – 60%, 2014 – 61% prawosławnych respondentów), że praktycznie nie zachowują postów (2000 – 80%, 2002 – 80%, 2013 – 83%, 2014 – 79% prawosławnych respondentów) oraz że bywają w świątyni dwa razy w roku, raz w roku (z racji Bożego Narodzenia i/lub Wielkanocy), lub rzadziej (2000 – 67%, 2002 – 67%, 2013 – 60%, 2014 – 63%)²⁵.

Stan praktyk religijnych potwierdzają dane przedstawiane regularnie przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Federacji Rosyjskiej. Na Boże Narodzenie 7 stycznia 2018 roku w sprawowanych w Rosji nocnych nabożeństwach wzięło udział około 2,5 mln osób (czyli 1,75% populacji)²⁶. Z kolei w roku 2020 w nabożeństwach bożonarodzeniowych uczestniczyło

²⁴ *Patriarkh Kirill: RPTs stroit tri khrama v sutki*, <https://www.mk.ru/social/2019/05/26/patriarkh-kirill-rpc-stroit-tri-khrama-v-sutki.html>.

²⁵ *Votserkovlennost' pravoslavnykh...*

²⁶ *Statisticheskiye dannyye o posetivshikh rozhdestvenskiye bogoslužheniya v 2018 godu*, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2018/01/d38601/>.

2,3 mln osób²⁷. W ciągu ostatnich lat liczba ta nie ulega zasadniczej zmianie: w liturgii Bożego Narodzenia uczestniczy ok. 2 – 3 mln osób, czyli 1,4 – 2% populacji²⁸.

Nieco wyższe liczby pojawiają się w raportach dotyczących praktyk wielkanocnych. Wynika to z tego, że pod uwagę bierze się w tym okresie nie tylko udział w nabożeństwach, ale również inne publiczne formy praktyk religijnych, zwłaszcza poświęcenie pokarmów i nawiedzenie cmentarzy (zgodnie z prawosławną tradycją). Według danych MSW w roku 2018 w czasie wielkanocnym w praktykach religijnych wzięło udział ok. 4,5 mln osób (3% populacji)²⁹, a w roku 2019 – 4,3 mln osób³⁰.

3.3. Rozumienie i akceptacja dla zasad wiary

Deklarowana przynależność do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej często nie idzie w parze z akceptowanymi wartościami i normami moralnymi. Interesujące wyniki przedstawiło w nieco starszym badaniu, pochodzącym z 2012 roku, Centrum Lewady (*Левада-Центр*). Badanie przeprowadzono wśród osób, które zadeklarowały przynależność do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Badania wskazują, że 60% prawosławnych Rosjan nie uważa się za ludzi religijnych; tylko 40% uznaje istnienie Boga; 30% uważa, że Boga nie ma; 80% nie przyjmuje komunii świętej; 55% nie uczestniczy w jakichkolwiek obrzędach religijnych; 90% nie bierze udziału w działalności Cerkwi³¹. Warto zauważyć, że takiemu stosunkowi do doktryny i praktyk Cerkwi towarzyszy obserwowane w Rosji zjawisko powszechności symboli religijnych w życiu codziennym. Stąd pojawia się przypuszczenie, że powszechne umieszczanie ikon w domach, miejscach pracy, szpitalach czy samochodach częściej wyraża magiczne znaczenie przypisywane symbolom religijnym, niż uznanie autentycznej doktryny Cerkwi związanej z tymi symbolami. Z przeprowadzonego badania religijności formalnie prawo-

sławnych Rosjan Centrum Lewady wyciąga wnioski, że we współczesnej Rosji stwierdzenie „jestem prawosławny/prawosławna” rzadko wyraża religijność, a najczęściej odnosi się do deklarowanej tożsamości narodowej i kulturowej. Zdaniem badaczy liczba rzeczywistych, świadomych wiary i wynikających z niej zasad moralnych członków Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wynosi ok. 4 – 8% Rosjan, w zależności od przyjętych kryteriów³².

W opinii socjologów w Rosji zdecydowana większość wierzących ściśle wiąże tożsamość narodową z prawosławiem. Zjawisko to jest obserwowane również wśród muzułmanów i ateistów³³. Z tym wiąże się również zachowywanie zwyczajów religijnych bez świadomości ich rzeczywistego znaczenia zgodnego z doktryną Cerkwi. Według opublikowanych w kwietniu 2019 roku wyników badań WCIOM tylko 50% Rosjan wie, co świętuje się w uroczystość wielkanocną. Z kolei 18% respondentów wskazało odpowiedź niezwiązaną ze zmartwychwstaniem Chrystusa: „urodziny Chrystusa” (6%), „wspomnienie zmarłych” (4%), „koniec postu” (3%), „nadejście wiosny” (1%). Natomiast aż 32% respondentów nie umiało odpowiedzieć na pytanie o znaczenie tych świąt. Z kolei jeśli chodzi o zwyczaje związane z Wielkanocą, to 48% respondentów zadeklarowało przygotowanie posiłku wielkanocnego, 21% – poświęcenie pokarmów w cerkwi, 16% – nawiedzenie cmentarza, 11% – udział w nabożeństwie (ta deklaracja nie odpowiada stanowi faktycznemu, na co wskazują podane wcześniej liczby uczestników nabożeństw), 44% – odwiedziny u rodziny lub znajomych albo przyjęcie gości. Co ciekawe, również część osób deklarujących się jako niewierzące zachowuje prawosławne tradycje wielkanocne: 24% przygotowuje potrawy wielkanocne, 33% – odwiedza rodzinę i znajomych, 12% – odwiedza cmentarze, 5% – święci pokarmy w cerkwi, a 1% uczestniczy w nabożeństwach³⁴.

Dodać także należy, że społeczny odbiór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wciąż pozostaje względnie dobry. Badania prowadzone przez FOM wskazują, że większość Rosjan jest wobec Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej nastawiona pozytywnie. W 2019 roku 66% Rosjan zadeklarowało zaufanie do Cerkwi. Wynik ten jest podobny do roku 2014 (65%). Zarazem jednak obserwuje się spadek nastawienia obojętnego wobec Cerkwi i wzrost nastrojów negatywnych, co wynika z coraz widoczniejszych związków Cer-

²⁷ *Dannyye o posetivshikh rozhdestvenskiye bogoslužheniya v 2020 godu*, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2020/01/d41919/>

²⁸ N. Mitrokhin, *30% pravoslavnykh schitayut, chto Boga net*, <https://takiedela.ru/2017/04/takaya-rossiya-cerkov/>.

²⁹ *Dannyye o posetivshikh paskhal'nyye bogoslužheniya v 2018 godu*, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2018/04/d39207/>.

³⁰ *Dannyye o posetivshikh paskhal'nyye bogoslužheniya v 2019 godu*, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2019/04/d40953/>.

³¹ *Obraz pravoslavnogo veruyushchego v sovremennoy Rossii*, <https://www.levada.ru/2012/06/07/obraz-pravoslavnogo-veruyushchego-v-sovremennoj-rossii/>.

³² *Indeks very...*

³³ Tamże.

³⁴ *VTsIOM: tol'ko 50% rossiyan znayut, chto prazdnuyut v Paskhu*, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2019/04/d40948/>

kwi z władzą państwową. Rosnąca polaryzacja polityczna w społeczeństwie rosyjskim bezpośrednio odbija się na stosunku Rosjan do Cerkwi³⁵.

Wskazane wyniki badań opinii publicznej wraz z danymi przedstawianymi przez władze Federacji Rosyjskiej potwierdzają, że w Rosji, po upadku Związku Radzieckiego, nastąpił wyraźny spadek osób deklarujących ateizm oraz szybko i znacząco wzrosła liczba osób deklarujących przynależność do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Za tym nie idzie jednak ani udział większości deklarujących prawosławie Rosjan w życiu Cerkwi, ani też przestrzeganie głoszonych przez nią zasad moralnych i doktryny. Przynależność kościelna wyraża w Rosji bardziej tożsamość narodową.

4. Główne elementy polityki państwa wobec Cerkwi w okresie rządów Władimira Putina

Zestawienie trzech aspektów: sytuacji prawnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, elementów doktryny Cerkwi ważnych w jej samookreśleniu się wobec państwa oraz rzeczywistego stanu religijności społeczeństwa rosyjskiego było konieczne, aby na koniec podjąć próbę wydobycia głównych elementów polityki państwa wobec Cerkwi w okresie sprawowania władzy przez Władimira Putina. Najogólniej można uznać, że Cerkiew jest uważana przez władze państwowe za użyteczną strukturę tożsamościowo-propagandową i spotyka się ze wsparciem, o ile realizuje interesy państwa – przede wszystkim w zakresie polityki wewnętrznej, ale także w pewnym stopniu w polityce zagranicznej.

O instrumentalnym traktowaniu Cerkwi przez władze bardzo dobrze świadczy kwestia tradycyjnych, konserwatywnych wartości, których rzekomo bronić ma obecna rosyjska elita polityczna, oskarżająca Zachód o upadek moralny, w tym zwłaszcza o niszczenie tradycyjnych form życia rodzinnego. Do poglądów Cerkwi władze rosyjskie odwoływały się, gdy ograniczyły wolność osób nieheteroseksualnych, przyjmując prawo zakazujące upowszechniania nietradycyjnych relacji seksualnych wśród osób małoletnich, faktycznie wymierzone w ruchy LGBT³⁶. Jednocześnie, po-

³⁵ *Rossiyane teryayut prezhyuyu tserkov'. Ran'she ona zanimalas 'lud'mi, a ne gosudarstvom*, <https://www.mk.ru/politics/2019/05/26/rossiyane-teryayut-prezhyuyu-cerkov.html>.

³⁶ *Federal'nyy zakon ot 29.06.2013 N 135-FZ „O vnesenii izmeneniy v stat'yu 5 Federal'nogo zakona «O zashchite detey ot informatsii, prichinyayushchey vred ikh zdorov'yu i razvitiyu»*”, http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_148269/30b3f8c55f65557c253227a65b908cc075ce114a/#dst100019.

mimo pojawiających się regularnie wezwań ze strony duchownych i wiernych prawosławnych, władze odmawiają poważnej debaty publicznej na temat ograniczenia czy zakazu aborcji, chociaż – wraz z ochroną rodziny jako związku kobiety i mężczyzny – obrona życia ludzkiego od poczęcia również jest elementem prawosławnej nauki moralnej. W wyborze, które elementy tej nauki zasługują na wsparcie, władze państwowe kierują się jednak argumentami pragmatycznymi, ściśle politycznymi i propagandowymi, a nie potrzebą ochrony tradycyjnych, wyrastających z chrześcijaństwa wartości.

Z tego powodu wsparcie okazywane Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej dokonuje się w ścisłych ramach wyznaczonych jej w systemie politycznym. Poza te ramy Cerkiew nie może wykroczyć. Jak się zresztą wydaje, patriarcha Cyryl, będący z Władimirem Putinem w o wiele lepszych relacjach, niż patriarcha Aleksy II, przyjął ten model funkcjonowania.

Dla Cerkwi wyraża się to w różnych formach pomocy: we wsparciu materialnym czy w ochronie prawnej Cerkwi gwarantowanej przez wspomniane regulacje zawarte w kodeksie karnym. Poza wspomnianymi już uregulowaniami ustawowymi lata rządów Władimira Putina przyniosły mniej znane, lecz istotne dla określenia relacji państwo – Kościół decyzje. Można tu wymienić najbardziej znaczące. W 2006 roku wprowadzono do szkół państwowych, jako przedmiot fakultatywny, podstawy kultury prawosławnej³⁷. W 2015 roku uznano teologię za dyscyplinę akademicką, z czym wiązało się także uznanie przez państwo stopni naukowych nadawanych z teologii³⁸. W 2017 roku zakazano działalności Świadców Jehowy na terenie Federacji Rosyjskiej, oskarżając tę organizację o ekstremizm³⁹. Także w 2017 roku włączono ustawowo patriarchę moskiewskiego do listy urzędników państwowych, których majątek podlega utajnieniu⁴⁰. Niebagatelną rolę ma również rosnący związek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z armią. Od lat w armii rosyjskiej działają kapelani wojskowi⁴¹. Symbolicz-

³⁷ K. Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*, Abingdon: Routledge, 2013, s. 46; K. Stoeckl, *The Russian Orthodox Church...*, 101.

³⁸ *Teologiya stala nauchnoy spetsial'nost'ju v Rossii*, <https://www.interfax.ru/russia/419811>.

³⁹ *Verkhovnyy sud podtverdil zapret „Svideteley Iegovy”*, <https://ria.ru/20170718/1498660129.html>.

⁴⁰ *Gosduma razreshila zasekretit' imushchestvo vysshikh chinovnikov, patriarkha i ikh rodstvennikov*, <https://www.mk.ru/politics/2017/06/21/gosduma-razreshila-zasekretit-imushchestvo-vysshikh-chinovnikov-patriarkha-i-ikh-rodstvennikov.html>.

⁴¹ K. Richters, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church...*, s. 57-58.

ne znaczenie ma również budowa za państwowe pieniądze głównego soboru sił zbrojnych Federacji Rosyjskiej, który zostanie poświęcony w 2020 roku, z okazji 75 rocznicy zwycięstwa ZSRR nad Niemcami⁴². Należy zresztą dodać, że Rosyjska Cerkiew Prawosławna – jakkolwiek bezpośrednio nie może być finansowana z budżetu państwa – jest beneficjentem systemu grantów państwowych mającego na celu wspieranie działalności wychowawczej, kulturalnej i oświatowej⁴³.

W zamian za te przywileje władze Rosji oczekują od Cerkwi wsparcia w realizacji polityki wewnętrznej i wsparcie to rzeczywiście otrzymują. Uwidacznia się ono w wyraźnej obecności przedstawicieli Cerkwi w rosyjskim życiu publicznym, w bliskiej współpracy ze strukturami siłowymi – wojskiem, policją czy gwardią narodową. Współpraca ta ma także, choć rzadziej, wymiar międzynarodowy. Widać ją w konflikcie rosyjsko-ukraińskim, w którym postawa Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej bardzo różni się od tej, jaką zajęła ona, pod kierunkiem patriarchy Aleksego II, w wojnie rosyjsko-gruzyńskiej w 2008 roku. O ile wówczas Cerkiew czyniła wysiłki na rzecz pokoju, o tyle w konflikcie z Ukrainą, zgodnie z linią współpracy przyjętą przez patriarchę Cyryła, wspiera władze rosyjskie. Stąd patriarcha o wywołanie konfliktu oskarżył przede wszystkim unitów i „schizmatyków” (czyli prawosławnych Ukraińców nieuznających zwierzchnictwa Patriarchatu Moskiewskiego)⁴⁴. Konsekwencją takiej postawy, w której Rosyjska Cerkiew Prawosławna podporządkowuje się celom agresywnej polityki Rosji, było zresztą powstanie Prawosławnej Cerkwi Ukrainy, która w roku 2019 otrzymała od patriarchy konstantynopolitańskiego autokefalię. Innym przykładem nieudanej próby wsparcia polityki zagranicznej Rosji przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną była wizyta patriarchy Cyryła w Bułgarii w 2018 roku, w czasie której krytykował on Zachód – co odebrano jako próbę osłabienia dążeń Bułgarii, będącej członkiem Unii Europejskiej, do zwiększenia stopnia integracji w ramach wspólnoty europejskiej⁴⁵.

⁴² *Glavnyy khram Vooruzhennykh Sil Rossiyskoy Federatsii*, <https://hram.mil.ru/>.

⁴³ Z. Knox, *The Symphonic Ideal...*, s. 589; N. Mitrokhin, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov': Sovremennoye sostoyaniye i aktual'nyye problemy*, Moskwa: Novoye literaturnoye obozreniye, 2006, s. 278-279.

⁴⁴ *Svyateyshey Patriarkh Kirill prizval predstoyateley pomestnykh Tserkvey vozvysit' golos v zashchitu pravoslavnykh khristian vostoka Ukrainy*, <https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106782/>.

⁴⁵ Kirill, *Interv'yu Svyateyshego Patriarkha Kirilla korrespondentam bolgarskikh SMI...*; C. Leviev-Sawyer, *Russian Patriarch Kirill's visit to Bulgaria for Liberation Day hit by controversies*, <https://sofiaglobe.com/2018/03/04/russian-patriarch-kirills-visit-to-bulgaria>

Z tego krótkiego przeglądu wynika dość złożony obraz sytuacji politycznej i prawnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Z jednej strony funkcjonuje ona, formalnie, w państwie świeckim, w warunkach konstytucyjnego rozdziału państwa od Kościoła. Z drugiej jednak strony spotyka się z wieloma formami oddziaływania państwa. Oddziaływanie to ma charakter wsparcia, ale także nacisku politycznego, który okazuje się bardzo skuteczny.

Wnioski

Naszkiecowane w tym artykule kwestie dotyczące miejsca Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej we współczesnym rosyjskim życiu politycznym pozwalają dostrzec pewne mity związane z rosyjskim prawosławiem, jak również umożliwiają zrozumienie głębszego znaczenia niekiedy niedocenianych faktów.

Do sfery mitów należy zaliczyć przede wszystkim dwa poglądy – niekiedy spotykane także w konserwatywnych środowiskach zachodnich. Pierwszym z nich jest myśl, jakoby władze rosyjskie kierowały się ideologią polityczną wyrastającą z prawosławia, aby przeciwstawić się zachodniej ekspansji politycznej i kulturowej i zaproponować światu inny, alternatywny wobec zachodniej hegemonii model organizacji życia społecznego. Mit ten jest rozpowszechniany przez samą rosyjską propagandę państwową. Drugim natomiast jest spotykane niekiedy przekonanie, że przy wszystkich ograniczeniach i słabościach systemu władzy stworzonego przez Władimira Putina w ciągu ponad 20 lat rządów, ważnym jego elementem jest obrona tradycyjnych wartości chrześcijańskich i wzorców życia rodzinnego, w opozycji do tendencji płynących z liberalnej kultury zachodniej. W obu przypadkach doniosłą rolę w kształtowaniu polityki państwa miałyby odgrywać Rosyjska Cerkiew Prawosławna, wyróżniająca się na tle współczesnego chrześcijaństwa konserwatywnym moralnym oraz wyraźnym zaangażowaniem w życie publiczne. Przekonania te są tylko mitami. W polityce władz Federacji Rosyjskiej, także w jej religijnych i aksjologicznych aspektach, nie sposób dostrzec żadnej dominującej idei. Polityka ta jest bardzo pragmatyczna i, według aktualnych potrzeb, podlega modyfikacji: od otwarcia na Zachód do mocnej konfrontacji z nim. Taki pragmatyczny stosunek władz widoczny jest również w odniesieniu do Cerkwi, która jest użyteczna i spotyka się z realną pomocą tylko w takim zakresie, w jakim

-for-liberation-day-hit-by-controversies.

wspiera politykę państwa – przede wszystkim ideologiczne oddziaływanie na społeczeństwo, a w pewnym zakresie także działania na rzecz kształtowania obrazu Rosji w przestrzeni międzynarodowej.

Na tym tle widoczne stają się podstawowe fakty związane z polityczną obecnością Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Pomimo upływu lat od upadku Związku Radzieckiego oraz znaczącego zwiększenia zakresu zaangażowania w życie publiczne, jak również odbudowy struktur, Cerkiew ta nie stała się autonomiczną siłą rzeczywiście kształtującą życie społeczne, autorytetem w kwestiach moralnych, głosem sumienia w rosyjskim życiu politycznym. Odbierana jest ona natomiast także przez większość swoich członków jako nieodłączny element rosyjskiej tradycji narodowej i społecznej, ważna część rosyjskiej kultury i świadectwo historii. Z tego powodu deklaracja przynależności do prawosławia na ogół nie wiąże się w Rosji z uznaniem głoszonej przez Cerkiew doktryny oraz wskazań moralnych, lecz jest wyrazem tożsamości narodowej oraz świadomości historycznej kontynuacji Rusi i Rosji, której znakiem jest Cerkiew. To sprawia, że Cerkiew wydaje się dzisiaj trwałym elementem rosyjskiego życia społecznego, a jej pozycja jest niezagrożona, ponieważ w powszechnej świadomości jest ona znakiem rosyjskiej wspólnoty narodowej i kulturowej oraz ciągłości tradycji państwowej. Zarazem jednak takie instrumentalne traktowanie Cerkwi sprawia, że ma ona bardzo ograniczone możliwości, aby w rosyjskim życiu publicznym w świetle Ewangelii krytycznie oceniać istniejące struktury, prawa czy instytucje oraz wyznaczać normy akceptowanych w społeczeństwie zachowań.

Symbioza Cerkwi z państwem – właściwa dla różnych okresów historii Rusi i Rosji, chociaż szczególnie widoczna obecnie, kiedy formalnie, na poziomie prawnym, Cerkiew pozostaje wolna i niezależna od struktur władzy politycznej – jest zatem ilustracją problemu, przed którym w różnych kontekstach historycznych, politycznych i kulturowych stają często Kościoły chrześcijańskie. Symbioza taka umożliwia im działalność, uwalnia od różnorodnych trudności, w tym materialnych. Zarazem jednak prowadzi ona do tego, że Kościoły mogą stać się jednymi z wielu elementów struktury społecznej i politycznej, częścią dziedzictwa historyczno-kulturowego czy też tradycji narodowej. Kościół, który pozwoli zredukować się do takiej roli, traci jednak możliwość wiarygodnego głoszenia Ewangelii oraz krytycznej oceny rzeczywistości społeczno-politycznej w świetle tej Ewangelii. Ocena taka musi bowiem zakładać konieczność przeciwstawienia się władzom politycznym i utrwalonym w określonej kulturze czy tradycji naro-

dowej postawom, przekonaniom czy wzorcom postępowania, o ile sprzeciwiają się one orędziu ewangelicznemu.

Streszczenie

Artykuł składa się z pięciu części. Pierwsza szkicuje sytuację prawną Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. W drugiej zaznaczone są te elementy doktryny Cerkwi, które mają znaczenie dla jej obecności w życiu publicznym. Trzecia część przedstawia dane na temat rzeczywistej religijności obywateli Federacji Rosyjskiej utożsamiających się w prawosławiu. W czwartej części wskazane są główne elementy polityki państwa wobec Cerkwi za rządów Władimira Putina. Z kolei część piąta przedstawia konsekwencje sytuacji Cerkwi oraz nasuwające się wnioski.

Słowa kluczowe: *Rosyjska Cerkiew Prawosławna; Patriarchat Moskiewski; Cyryl (Gundiajew); Rosja; relacje państwo – Kościół.*

The Russian Orthodox Church in Vladimir Putin's System of Power: Myths and Reality

Summary

The article consists of five parts. Firstly, it outlines the legal situation of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. Then, it presents the elements of the Church's doctrine that are significant for its presence in public life. The third part shows data on the actual religiosity of citizens of the Russian Federation who identify themselves with Orthodoxy. The fourth part indicates the main elements of the state's policy towards the Church during the rule of Vladimir Putin. In conclusion, the article points out the consequences of the Church's situation for its mission.

Keywords: *Russian Orthodox Church; Moscow Patriarchate; Kirill (Gundyayev); Russia; State – Church relations.*

Bibliografia

Dannyye o posetivshikh paskhal'nyyebogosluzheniya v 2018 godu, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2018/04/d39207/>.

Dannyye o posetivshikh paskhal'nyyebogosluzheniya v 2019 godu, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2019/04/d40953/>.

Dannyye o posetivshikh rozhdestvenskiyebogosluzheniya v 2020 godu, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2020/01/d41919/>

Fagan G., *Believing in Russia – Religious Policy after Communism*, Abingdon: Routledge, 2013.

Federal'nyy zakon ot 29.06.2013 N 135-FZ „O vneseni izmeneniy v stat'yu 5 Federal'nogo zakona «O zashchitedeyotinformatsii, prichinyayushchey vredikh zdorov'yu i razvitiyu»”, http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_148269/30b3f8c55f65557c253227a65b908c-c075ce114a/#dst100019.

Froese P., *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 43:1 (2004), s. 35-50.

Glavnyy khram Vooruzhennykh Sil Rossiyskoy Federatsii, <https://hram.mil.ru/>.

Gosdumarezshilazasekretit' imushchestvov vysshikh chinovnikov, patriarkha i ikh rodstvennikov, <https://www.mk.ru/politics/2017/06/21/gosduma-razreshila-zasekretit-imushchestvo-vysshikh-chinovnikov-patriarkha-i-ikh-rodstvennikov.html>.

Indeks very: skol'ko na samom dele v Rossiipravoslavnykh, <https://ria.ru/20170823/1500891796.html>.

Kirill, Interv'yu Svyateyshego Patriarkha Kirilla korrespondentambolgarskikh SMI, <https://mospat.ru/ru/2018/03/02/news157428/>.

Kirill, Slovo Svyateyshego Patriarkha Kirilla na vstreche Prezidenta Rossii V. Putina s uchastnikami Arkhiyereyskogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, <https://mospat.ru/ru/2017/12/01/news153711/>.

Kirill, V smireniit kryvayetsyasilachelovecheskogodukha, <https://pravoslavie.ru/111042.html>.

Knox Z., *Russian Society and the Orthodox Church*, Abingdon: Routledge, 2005.

Knox Z., *The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership*, „Europe-Asia Studies”, 55:4 (2003), s. 575-596.

Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii, <http://www.constitution.ru/index.htm>.

Leviev-Sawyer C., *Russian Patriarch Kirill's visit to Bulgaria for Liberation Day hit by controversies*, <https://sofiaglobe.com/2018/03/04/russian-patriarch-kirills-visit-to-bulgaria-for-liberation-day-hit-by-contro>

versies.

Mchedlova M. M., *Religioznost' rossiyskikh grazhdan i „russkayamechta”*, w: M. K. Gorshkov [i in.], *O chemmechtayut rossiyanе (razmyshleniyasotsiologov)*, Moskva: Institut Sotsiologii RAN, 2012, s. 130-139.

Mitrokhin N., *30% pravoslavnykh schitayut, chto Boga net*, <https://takiedela.ru/2017/04/takaya-rossiya-cerkov/>.

Mitrokhin N., *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov': Sovremennoye sostoyaniye i aktual'nyye problemy*, Moskva: Novoye literaturnoye obzreniye, 2006.

Obraz pravoslavnogoveruyushchego v sovremennoy Rossii, <https://www.levada.ru/2012/06/07/obraz-pravoslavnogo-veruyushchego-v-sovremennoj-rossii/>.

Patriarkh Kirill: *RPTs stroit tri khrama v sutki*, <https://www.mk.ru/social/2019/05/26/patriarkh-kirill-rpc-stroit-tri-khrama-v-sutki.html>.

Ponomarev A., *The Visible Religion: The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015)*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017.

Pravoslavnyayavera i tainstvokreshcheniya, <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847>.

Richters K., *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*, Abingdon: Routledge, 2013.

Rossiyaneteryayutprezhnyuyutserkov'. *Ran'she ona zanimalas' lud'mi, a negosudarstvom*, <https://www.mk.ru/politics/2019/05/26/rossiyaneteryayut-prezhnyuyu-cerkov.html>.

Składanowski M., *Cywilizacja rosyjska według Aleksandra Dugina. Studia historiozoficzno--antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019.

Składanowski M., *Niewiele mniejszy od aniołów. Wspólne chrześcijańskie świadectwo o człowieku*, Lublin: KUL, 2014.

Składanowski M., *Socio-Historical Foundations of the State–Church Relations in Russia and Their Consequences: Patriarch Kirill's Approach*, w: *Politology of Religion: A Biannual Conference 2018*, red. Miroljub Jevtić, Marko Veković, Belgrade: Center for Study of Religion and Religious Tolerance University of Belgrade – Faculty of Political Sciences, 2019, s. 109-121.

Statisticheskiy dannyye o posetivshikh rozhdestvenskiyebogosluzheniya v 2018 godu, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2018/01/d38601/>.

Stoeckl K., *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, Abingdon:

Routledge, 2014.

Svyateyshiy Patriarkh Kirill prizval predstoyateley pomestnykh Tserkvey vovysit' golos v zashchitu pravoslavnykh khristian vostoka Ukrainy, <https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106782/>.

Teologiyastalanauchno spetsial'nost' ju v Rossii, <https://www.interfax.ru/russia/419811>.

Trepanier L., *Political Symbols in Russian History: Church, State, and the Quest for Order and Justice*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010.

Ugolovnyy Kodeks Rossiyskoy Federatsii, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody&nd=102041891>.

Verkhovnyy sud podtverdil zapret „Svideteley Iegovy”, <https://ria.ru/20170718/1498660129.html>.

Votserkovlennost' pravoslavnykh, <https://fom.ru/Tsennosti/11587>.

VTsIOM: tol'ko 50% rossiyan znayut, chtoprazdnuyut v Paskhu, <https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2019/04/d40948/>

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI

DER LEBENSWEG VON LESZEK KOŁAKOWSKI: VOM BEFÜRWORDER ZUM KRITIKER DES MARXISMUS

Inhalt: Einführung; 1. Etappe der Affirmation des Marxismus; 2. Etappe des „Revisionismus“; 3. Etappe des Post-Marxismus; Zusammenfassung.

Einführung

In der Biographie von Leszek Kołakowski (1927-2009) lassen sich zwei Hauptwendepunkte herausarbeiten - die Jahre 1956 und 1968, die seine ideologische Entwicklung in drei Etappen gliedern: die Etappe der Affirmation des Marxismus; die Etappe des Revisionismus und die Etappe des Post-Marxismus. Mit anderen Worten geht es darum, Leszek Kołakowskis mentale Entwicklung in drei verschiedenen Stadien darzustellen: als Gelehrter, der den Marxismus als Hoffnung für die Menschheit betrachtet, als kritischer Forscher, der die Grundlagen und Konsequenzen des Marxismus erforscht, und - in der letzten Phase - als Metaphysiker, der zwischen Vernunft und Glauben zu schweben scheint¹.

Der ideologisch wechselhafte Lebensweg von L. Kołakowski kann einerseits den Christen der Gegenwart, die oft im Kritikfeuer der Atheisten und Agnostikern stehen und daher auch ein negativ konnotiertes Bild von diesen haben, helfen, andere Meinung nicht nur zu verstehen, sondern sie auch wertzuschätzen und daraus entsprechende konstruktive Schlüsse für

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

¹ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kolakowski – The greatest polish philosopher of the turn of 21st century*, www.dialogue.uw.edu.pl/files/pdf/lolakowski_chudoba.pdf, S. 7. - 20.01.2020.

die Zukunft der Kirche zu ziehen. Andererseits kann sein Lebensweg Atheisten und Agnostikern auch dazu ermuntern, sich respektvoll und intellektuell mit den Inhalten des christlichen Glaubens und der Lehre der Kirche auseinanderzusetzen. Denn auch L. Kołakowski äußerte sich zeitweise rein ideologische, unfair und schädlich gegenüber der Kirche und ihrem Glauben. Nach einem Wendepunkt jedoch wandelte sich diese negative Einstellung gegenüber Gott, der Kirche und den Gläubigen in eine reife, reflektierte und respektvolle Haltung.

1. Etappe der Affirmation des Marxismus

Die Biographie von L. Kołakowski ist eng mit der Form seines philosophischen Denkens verbunden. Das Umfeld, in dem er aufgewachsen war, sowie die Überzeugungen seiner engsten Familie hatten einen wesentlichen Einfluss auf die Ansichten des polnischen Philosophen.

Kołakowski wurde am 23. Oktober 1927 in Radom geboren². Seine Eltern, Jerzy und Lucyna, geb. Petrusiewicz, waren Freidenker³. So war sein Vater davon überzeugt, dass sich *ein Mensch aus freiem Willen taufen lassen kann, wenn er älter ist*⁴, weshalb Kołakowski nicht nach seiner Geburt getauft wurde. Seine Mutter starb, als er drei Jahre alt war, und so verbrachte er seine Kindheit unter der Obhut des Vaters, der engagiert an sozialistischen Aktivitäten beteiligt war. In der Schule, die er vor dem Zweiten Weltkrieg besuchte, erklärte er sich für nicht-konfessionell. Er erhielt eine patriotische Erziehung, wenngleich antiklerikal und angeblich progressiv geprägt⁵. Trotz der Turbulenzen des Krieges erlangte er Wissen und Bildung, indem er enge Kontakte zur Untergrundbewegung der kommunistischen Jugend knüpfte⁶. Unter diesem Einfluss wuchsen bei Kołakowski - wie W. Chudoba bemerkt - jugendliche Romantik, moralische Rebellion, Ideen des Humanismus und politischer Radikalismus zu einem starken sozialen Impuls heran, der direkt auf die marxistische Revolution gerichtet war⁷.

² Vgl. Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Bd. 1, Kraków 2007, S. 18.

³ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła*, Częstochowa 1992, S. 10.

⁴ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Bd. 1, S. 19.

⁵ Vgl. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, S. 37-38.

⁶ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 10.

⁷ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 7.

Der Marxismus markierte nicht nur den Beginn von L. Kołakowskis ideologischem Weg, sondern machte sein Leben auch zu einer Art „intellektuellem Abenteuer“⁸. Wie viele andere Personen in Polen verband er naiv die kommunistische Ideologie mit der Hoffnung auf ein besseres Morgen⁹. Er sah darin – wie die Mehrheit der damaligen Bevölkerung – den Mythos einer idealen Welt, den Bezwingen es Nationalsozialismus und ein Ziel, das alles rechtfertigen konnte¹⁰. Der Kommunismus wollte jeglichen Aberglauben vollständig ablehnen und die Menschenwürde durch die Wissenschaft wiederherstellen¹¹. Auch in der Reflexion von L. Kołakowski war der Marxismus eine Philosophie, die den Menschen aus der Unterdrückung in der intellektuellen, moralischen und sozialen Dimension herausholte¹². Seiner Meinung nach befreit der Marxismus den Menschen in gewisser Weise von der Demütigung, stellt seine Würde sowie seine Selbstbewusstheit wieder her und bringt eine vollständige Befreiung von der Idee der göttlichen Macht mit sich¹³. Marxismus und Kommunismus waren daher für L. Kołakowski eine Art kulturelle Formation, deren Wurzeln bis in die Zeit der Epoche der Aufklärung reichen¹⁴. Der polnische Philosoph war eindeutig von der zeitlosen Beständigkeit dieser Ideologie überzeugt¹⁵.

1945 bestand L. Kołakowski das Abitur und begann das Studium an der Universität Łódź. Er trat zuerst der *Akademischen Jugendkampfunion „Leben“ (Akademicki Związek Walki Młodych „Życie“)* und kurz darauf der Polnischen Arbeiterpartei (PPR) bei. Diese Begebenheiten bildeten ein Grundstein für seine zukünftige akademische Karriere als Philosoph und Parteiaktivist¹⁶. An der Universität Łódź erhielt er einen Magistertitel in Philosophie, wurde anschließend Assistent von Professor Adam Schaff (1913-2006) an der Universität Warschau und promovierte über die Phi-

⁸ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 15.

⁹ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, S. 23.

¹⁰ Vgl. Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Bd. 1, S. 80.

¹¹ Vgl. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 240.

¹² Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 13.

¹³ Vgl. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, S. 240, S. 238.

¹⁴ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Leszek Kołakowski o religii*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 27.

¹⁵ Vgl. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, S. 238.

¹⁶ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 6.

losophie Spinozas¹⁷. Darauhin lehrte er 1950-1968 an der Universität Warschau und erhielt dort ab 1964 eine außerordentliche Professur¹⁸.

In den Jahren 1945-1955, also in der Anfangsphase seiner ideologischen Entwicklung, beschäftigte sich L. Kołakowski mit der Reflexion des dialektischen Materialismus auf der Grundlage der Schriften von Friedrich Engels und dessen Anhängern. Damals war er der Ansicht, dass der Mensch in seiner gesamten Existenz nur ein Element eines homogenen Universums ist, wie es auch ganze Galaxien oder aber einzelne chemische Verbindungen sind. Diese Sicht der Natur und des Menschen schließt jegliche Autonomie sowie die Möglichkeit eines Theismus in der menschlichen Realität aus¹⁹. Infolgedessen nahm auch Kołakowski den Atheismus an und lehnte fortan jedwede Religion ab, da diese grundsätzlich die menschliche Entwicklung und die Befreiung der Menschheit behinderten²⁰.

L. Kołakowski fand in Spinoza einen Emanzipationsphilosophen, der der Menschheit durch Vernunft einen Weg zeigte, der über den religiösen Gehorsam hinausging²¹. Der polnische Philosoph war sich bewusst, dass die katholische Kirche mit ihrer theologischen und philosophischen Lehre zu einem der Hauptgegner des marxistischen Denkens herangewachsen war, gegen den notwenigerweise offen Stellung bezogen werden musste²². Es sollte jedoch beachtet werden, dass L. Kołakowski unter den antireligiösen Polemisten dieser Zeit sein gründliches, zuverlässiges und quellenbasiertes Wissen über religiöse Themen²³ sowie die Gedanken Augustins und Thomas von Aquin auszeichnete²⁴. Dieses Wissen und sogar der intellektuelle Einblick in das katholische Denken führten zu Thesen, die leicht von seinem eigenen ideologischen Umfeld aufgenommen werden konnten, obwohl sie gleichzeitig stark übertrieben oder sogar schädlich waren. In den Artikeln von L. Kołakowski aus der ersten Hälfte der 1950er Jahre dominiert der Kampf gegen die katholische Kirche und damit verbunden eine

kritische Sprache²⁵. Die Kirche erscheint hier als eine Institution, die sich nur um ihre eigenen Interessen kümmert²⁶, dem Menschen das Vertrauen in die Vernunft entzieht und stattdessen die blinde Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung fordert²⁷. Das Christentum sollte daher als Produkt einer „moralisch verdächtigen Genese“ aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt werden²⁸. L. Kołakowski betrachtete die Kirche als eine Bastion der intellektuellen Ignoranz und des Aberglaubens²⁹, die sich zusammen mit der Bourgeoisie bemühte, die revolutionäre Bewegung der unterdrückten Arbeiter zu vernichten³⁰. Der polnische Philosoph erklärte, dass päpstliche Sozialzyklen die kapitalistische Ordnung rechtfertigten, indem sie die Ausgebeuteten und Unterdrückten ausschlossen, und der Vatikan im Lichte des ewigen Rechts die faschistische Diktatur heiligte³¹ und darin das Ideal eines politischen Systems sah³².

Die Vernichtung der Religion und der Kirche, welche zur Befreiung von der Tyrannei und zur Wiederherstellung der Freiheit des Menschen führen sollte, wurde zur vorrangigen Aufgabe des dialektischen Materialismus³³. Diese Aufgabe ist Teil des Kampfes zwischen der „Schlange und der Frau“, der seit Beginn der Geschichte geführt wird³⁴. Laut L. Kołakowski enthüllte der Marxismus nicht nur *kirchliche Mythen, sondern auch die sozialen Funktionen der Religion als „Opium des Volkes“ und als „Opium für das Volk“*³⁵. Es ist nicht schwer zu bemerken, dass L. Kołakowski, der die Kirche kritisierte, auch jeden Gläubigen traf, und zwar oft geistlos: „*Tatsächlich ist der katholische Mensch nur ein Mensch in seinem übernatürlichen Wesen, der von der Kirche geheiligt wurde, als irdischer Mensch ist der*

²⁵ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 140.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 18.

²⁸ Vgl. C. Mordka, *Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołakowskiego*, „ΣΟΦΙΑ” 3/2003, S. 148.

²⁹ Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 140.

³⁰ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, S. 203, vgl. auch: L. Kołakowski, *Neotomizm w walce z postępową nauką i prawami człowieka*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 18.

³¹ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 140.

³² Vgl. L. Kołakowski, *Kwestia robotnicza w doktrynie politycznej Watykanu*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 66.

³³ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 38.

³⁴ Vgl. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogródu*, S. 236.

³⁵ Ebd., S. 238.

¹⁷ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 10-11.

¹⁸ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji. Od ortodoksyjnej ideologii ku wolności myślenia*, „Dzieje Najnowsze” 4/1999, S. 139.

¹⁹ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 7.

²⁰ Vgl. L. Kołakowski, «Prawa osoby» przeciwko prawom człowieka, in: *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 213.

²¹ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 14, vgl. auch: M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, S. 34.

²² Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 14.

²³ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Leszek Kołakowski o religii*, S. 28.

²⁴ Vgl. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, S. 77.

*katholische Mensch ein authentisches Tier*³⁶.

Die zweite Hälfte der 1950er Jahre brachte L. Kołakowski eine allmähliche Abkehr von der marxistischen Orthodoxie, d.h. eine Phase des *Revisionismus*³⁷. Diese Wende ist zweifellos auch auf sein beständiges Interesse an Religion zurückzuführen³⁸. Die ideologische Entwicklung, die L. Kołakowski später durchlief, ermöglichte es ihm, diese Phase seines Lebens eindeutig zu bewerten: *In meinen jungen Jahren, in den späten 1940ern und in den frühen 1950ern, schrieb ich leider verschiedene Dinge, die nicht nur albern waren (...), sondern die andere Menschen auch verletzt haben*³⁹. Die erste Kritik an der marxistischen Orthodoxie äußerte L. Kołakowski Mitte der 1950er Jahre, als er begann, sich vom Dogmatismus des Parteiideologen zu befreien⁴⁰ und so eine Overtüre für seine späteren revisionistischen Ansichten zu verfassen⁴¹.

2. Etappe des „Revisionismus“

Es stellt sich heraus, dass die Veränderung des Denkens von Leszek Kołakowski nicht mehr aufzuhalten war⁴². Der Tod Stalins (1953) brachte in europäischen, insbesondere französischen, marxistischen Kreisen eine Wende mit sich, die zu einer Rückkehr zur Philosophie Karl Marx führte⁴³. In diesem Zusammenhang möchte der polnische Philosoph prüfen, inwieweit der ihm bekannte Marxismus degeneriert ist und inwieweit diese Richtung von seinen ursprünglichen Annahmen abgewichen ist, d.h. inwieweit er unauthentisch geworden ist⁴⁴. Hierzu beschloss Kołakowski, sich seiner Vernunft ohne Kontrolle und Zensur durch seine Partei unabhängig zu bedienen⁴⁵.

L. Kołakowski schloss sich mit großer Entschlossenheit und beeindruckender Dynamik der Revision des Marxismus an und wurde dessen füh-

render Vertreter in Polen. Er überzeugte Enthusiasten aus den Reihen der politisch linksstehenden Intellektuellen, was auch zur Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Apparat beitrug⁴⁶. Der Revisionismus in den poststalinistischen Jahren war eine Manifestation des Zerfalls des Marxismus und führte zum Zusammenbruch des „ideologischen Glaubens in den kommunistischen Ländern und bedeutete eine intellektuelle Verarmung der marxistischen Ideologie der Kommunisten“⁴⁷.

An dieser Stelle ergibt sich die Frage, ob die Einstufung der Ansichten von L. Kołakowski aus dem Jahr 1956 und den danach folgenden Jahren als kommunistischer Revisionismus zu rechtfertigen sind. Immerhin wurde dieser Name von Władysław Gomułka (1905-1982) eingeführt und ist dahingehend falsch verstanden, wenn er an den internen und akzeptierten Revisionismus als Versuch erinnert, die traditionelle Auslegung der Partei zu ändern⁴⁸. Der polnische Philosoph betont, dass „der Begriff „Revisionismus“ oder „Revisionist“ (...) von den Parteibehörden und verschiedenen Ideologen kommunistischer Staaten als beleidigender Spitzname verwendet wurde, um Menschen zu stigmatisieren, die innerhalb der Partei oder im Marxismus verschiedene ideologische Dogmen untergraben haben“⁴⁹. Die Schriften von L. Kołakowski aus dieser Zeit konzentrieren sich aber auf die vollständige oder indirekte Negation des Revisionismus im traditionellen Sinne. Sie enthalten keine Strategieentwürfe, die die Partei zu neuen Vorgehensweisen führen sollten, deuten jedoch darauf hin, dass eine klare Abweichung von den der marxistischen Utopie zugrunde liegenden Werten stattgefunden hatte⁵⁰.

Ausgehend von diesem kritischen Ansatz nahm die Reflexion von L. Kołakowski eine humanistischere Richtung ein, in der der Mensch und nicht die Geschichte als aktiver Wertschöpfer wahrgenommen wird. Das im Sozialismus so vernachlässigte Problem der tiefen menschlichen Bedürfnisse wurde damit betont, was zu einer beträchtlichen Entwicklung des anthropologischen Denkens des polnischen Wissenschaftlers führte⁵¹. Seiner Meinung nach besteht jede philosophische Anstrengung darin, ei-

³⁶ L. Kołakowski, «Prawa osoby» przeciwko prawom człowieka, S. 212.

³⁷ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji...*, S. 140.

³⁸ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 39.

³⁹ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Bd. 2, Kraków 2008, S. 191.

⁴⁰ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 8.

⁴¹ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, S. 17.

⁴² Vgl. Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Bd. 1, S. 19.

⁴³ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 8.

⁴⁴ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 45.

⁴⁵ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 8.

⁴⁶ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 27.

⁴⁷ Vgl. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Bd. 3, Warszawa 2009, S. 485, Vgl. auch: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Bd. 2, Warszawa 2009, S. 123.

⁴⁸ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, S. 17.

⁴⁹ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Bd. 1, S. 173.

⁵⁰ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, S. 17-18.

⁵¹ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 8-9.

nem Menschen zu helfen, seine eigene Position gegenüber der Welt zu definieren. Der polnische Philosoph kritisiert daher die Herangehensweise des dialektischen Materialismus, in der die Philosophie unter dem Einfluss von F. Engels als Synthese der Naturwissenschaften verstanden wurde⁵². L. Kołakowski kommt zu dem Schluss, dass die Philosophie anthropozentrisch ist und dass der Mensch als moralisches Subjekt den Schwerpunkt ihrer Interessen darstellt⁵³.

Zwei Texte von L. Kołakowski sind in dieser Zeit von großer Relevanz: *Karl Marx und die klassische Definition der Wahrheit* (1959) und *«Cogito», historischer Materialismus, expressive Persönlichkeitsinterpretation* (1962) - später in der Sammlung *Kultur und Fetische* abgedruckt⁵⁴. In diesen Texten betont L. Kołakowski die besondere Rolle des Menschen im Erkenntnisprozess⁵⁵. Dieser *Quasi-Cogito* wurde zur Grundlage des gesamten Denksystems des polnischen Philosophen⁵⁶. Damit geht L. Kołakowski gegen die Reflexionstheorie Lenins vor, wonach die menschliche Person als passives Element im Erkenntnisprozess betrachtet wird⁵⁷. In einem anderen Text - *Wovon leben die Philosophen*⁵⁸ (1957) - begrüßt L. Kołakowski die Worte von D. Hume, dass es kein Problem gibt, dessen Lösung nicht zur „Wissenschaft vom Menschen“ gehören würde. Diese Worte zeigen deutlich die Aufgabe der Philosophie, die vor allem eine Wissenschaft über den Menschen ist⁵⁹.

Von nun an wird eine anthropologische Sensibilität die Schriften des polnischen Philosophen inspirieren⁶⁰. Es ist zu bemerken, dass die Anthropologie L. Kołakowskis die Form einer *Anthropodizee* hat, d.h. eine Art Verleugnung und Umkehrung der religiösen Theodizee. Sein Aufsatz *Narr und Priester* (1959) ist in dieser Hinsicht von zentraler Bedeutung⁶¹, denn

⁵² Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 29.

⁵³ Vgl. ebd., S. 29.

⁵⁴ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 2010, S. 45-81, 82-130.

⁵⁵ Vgl. L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, in: ders., *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 2010, S. 69.

⁵⁶ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 39.

⁵⁷ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 141.

⁵⁸ L. Kołakowski, *Z czego żyją filozofowie*, in: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, S. 7-28.

⁵⁹ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 29.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 30.

⁶¹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, in: ders., *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, S. 49-82.

darin lassen sich deutliche Merkmale des Antiabsolutismus feststellen⁶². Diese Veröffentlichung bringt L. Kołakowski nicht nur philosophischen, sondern auch literarischen Ruhm⁶³. Er betrachtet sich darin als Rationalist, der sich bewusst ist, dass das Absolute nichts anderes als eine Illusion ist und dass der Mensch nur auf sich selbst angewiesen ist. Jede Person kann sich durch seine eigene Wahl entweder für oder gegen den Rationalismus entscheiden⁶⁴. Hierzu stellt L. Kołakowski die rein rationalistische Ideologie neben die religiöse Tradition⁶⁵. Der Priester ist ein Symbol in zweifacher Hinsicht: einerseits für den Platz des theologischen Denkens in der intellektuellen Tradition, andererseits für den Stalinismus. Der Narr hingegen ist derjenige, der sich auf brillante Weise über die verknöcherte Zivilisation, lustig macht⁶⁶. Die Aufgabe des ersten ist es, das Absolute zu schützen und das Endgültige und Offensichtliche in der Tradition zu kultivieren; der andere hinterfragt alles, was offensichtlich ist. Es gibt keine Übereinkunft zwischen einem Priester und einem Narren. Es kann nur eine Umwandlung vom einen zum anderen geben, was manchmal tatsächlich geschieht. Dabei wird aber eher aus einem Narr ein Priester, als aus einem Priester ein Narr⁶⁷.

So tritt L. Kołakowski unmerklich in die Grenze zwischen Philosophie und Theologie ein. *Die Philosophie* - so heißt es im analysierten Text - *hat sich nie vom Erbe der Theologie befreit*⁶⁸. Dies ist jedoch eindeutig nachteilig für die Philosophie, da es zu Trägheit und dem Auftreten von Denken führt, das bedingungslos auf dem Absoluten basiert⁶⁹. Ein Theologe kann laut L. Kołakowski kein guter Philosoph sein, weil er nicht kampffähig ist. L. Kołakowski kommt zu dem Schluss, dass es für den Philosophen nicht wesentlich ist, das Absolute zu akzeptieren oder abzulehnen, sondern zwischen Gewissheit und Unsicherheit des Zugangs zur Realität durch und in den Gedanken zu oszillieren. Die Seite eines Priesters oder Narren zu vertreten, geht über die Philosophie hinaus, übertritt sie und

⁶² Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 10.

⁶³ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 31.

⁶⁴ Vgl. K. Michalski, *Kruczość tego wszystkiego*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 63.

⁶⁵ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 31.

⁶⁶ Vgl. M. Polak, *Kapłan, błazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa*, „Znak” 2/2010, S. 61.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 78.

⁶⁸ Ebd., S. 49.

⁶⁹ Vgl. M. Polak, *Kapłan, błazen i wojownik*, S. 62.

wird zu einer Erfahrung⁷⁰. Diese Aussage beendete den Gegensatz innerhalb der Philosophie, die einerseits das Absolute bewahrt und andererseits es leugnet⁷¹. L. Kołakowski selbst vertritt in diesem Konflikt die Seite des Narren⁷². Interessanterweise führte die spätere Entwicklung der Reflexion von L. Kołakowski zu einer Situation, in der der Narr seine Schriften zu verlassen scheint und nur der Priester bleibt, der die Last grundlegender Fragen und ererbter Traditionen auf seinen Schultern trägt⁷³.

In den 1960er Jahren war L. Kołakowski einer der beliebtesten Universitätsprofessoren, insbesondere wegen seiner rebellischen Aussagen in Bezug auf die Partei, der er angehörte (*Polska Zjednoczona Partia Robotnicza*, kurz: PZPR; deutsch: *Polnische Vereinigte Arbeiterpartei*, kurz: PVAP). Es wundert also nicht, dass 1966 eine Zensur für seine journalistische Tätigkeit eingeführt und er im selben Jahr aus der Partei wegen seiner Kritik am sozialistischen System ausgeschlossen wurde⁷⁴.

Die synthetisch umrissene ideologische Struktur von L. Kołakowski löste sich bereits 1968 unter Beteiligung externer Faktoren auf. In diesem Sinne kann man auch von einer gewissen Diskontinuität in der intellektuellen Entwicklung des polnischen Philosophen sprechen⁷⁵.

3. Etappe des Post-Marxismus

Die postmarxistische Etappe in der Biographie von L. Kołakowski hängt notwendigerweise mit zwei zentralen Punkten zusammen, nämlich dem Moment seines Parteiausschlusses aus der PVAP und dem Moment des klaren Aufbaus seiner eigenen Philosophie, was mit seiner Entlassung aus der akademischen Arbeit nach *März '68* zusammenhängt⁷⁶. L. Kołakowski wurde Opfer zahlreicher Repressionen durch die Parteibehörden und wurde zusammen mit mehreren anderen Dozenten der Fakultät für Philosophie und Soziologie der Universität Warschau aus seinen akademischen Funktionen entlassen. Damit begann für ihn eine Zeit strenger Überwa-

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 67-68.

⁷¹ Vgl. M. P. Markowski, *Bez ostatecznej syntezy*, „Apokryf” 18(2002), S. 7.

⁷² Vgl. L. Kołakowski, *Kaplan i błazen*, S. 81-82, por także: Cz. Miłosz, *Otwarcie nowego wymiaru*, „Apokryf” 18(2002), S. 5.

⁷³ Vgl. P. Śpiewak, *Kaplan i Leszek Kołakowski*, „Znak” 2/2010, S. 19.

⁷⁴ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji...*, S. 143-144.

⁷⁵ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 10.

⁷⁶ Vgl. AF, *Leszek Kołakowski*, „Tygodnik Powszechny” 30/2009, S. 3.

chung und des Wartens auf einen Pass, um ins Ausland ausreisen zu können⁷⁷. W. Chudoba behauptet, dass L. Kołakowski sich in dieser Zeit *als Kritiker des empirischen Szientismus* offenbarte, der sich *in Richtung der Transzendenz* bewegt⁷⁸. Er zeichnet sich auch durch eine Anti-System-Haltung aus. Ideologisch ist er ein konservativ-liberaler Sozialist. Seine Philosophie beschreibt eine Reaktion auf die ernsthaften Bedrohungen des 20. Jahrhunderts, d.h. Totalitarismus und Nihilismus. Er wendet sich immer mehr dem Sacrum als einer Grundlage der Kultur zu, die der menschlichen Präsenz in der Welt einen Sinn verleiht. Der Beginn der dritten ideologischen „Wanderung“ von L. Kołakowski ist ein gründliches Vorgehen gegen den Marxismus und die Aufklärung, die Ablehnung des Szientismus und die Rückkehr zur klassischen Definition der Wahrheit⁷⁹.

Der Prozess von Leszek Kołakowskis Abschied vom Marxismus war im Laufe der Zeit deutlich sichtbar⁸⁰. Sehr wichtig in dieser Hinsicht ist seine Rede an der Universität Warschau am 21. Oktober 1966⁸¹, in der er die kommunistische Partei wegen Verrats am Volk verurteilte - es war eine Art politisches Heldentum des polnischen Philosophen⁸². Die zehnjährige Bilanz der praktischen Arbeit dieser Partei erwies sich als negativ - keine Reformen des Rechtssystems, die in den Händen der Behörden ein Instrument des Terrors blieben; Mangel an kostenloser Informationsübertragung; mangelnde Kontrolle über die Entscheidungen der Behörden⁸³. *Was uns am meisten überwältigt - so L. Kołakowski - ist der Mangel an Perspektiven, geistige Verarmung, Atemnot, Hoffnungslosigkeit, ein Gefühl der Stagnation (...), das Wort „Freiheit“ ist verdächtig geworden*⁸⁴. Diese Rede blieb vonseiten der Parteibehörden nicht unbemerkt⁸⁵. L. Kołakowski wanderte

⁷⁷ Vgl. K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność rozum*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 79; Vgl. E. Bieńkowska, *Troska o Polskę, troska o świat*, „Znak” 3/2002, S. 72-73.

⁷⁸ W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 11.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, S. 22.

⁸¹ Vgl. T. Mazowiecki, *Leszek Kołakowski i polska demokracja*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 43.

⁸² T. Judt, *Leszek Kołakowski (1927-2009)*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 54.

⁸³ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 143.

⁸⁴ L. Kołakowski, *Tekst przemówienia wygłoszony 21 X 1966 r. na otwartym zebraniu ZMS na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego*, „Dzieje Najnowsze” 4/1999, Anhang 2, S. 150, 152.

⁸⁵ Vgl. Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Bd. 1, S. 242.

1968 aus dem Land aus. Zunächst lehrte er an mehreren amerikanischen Universitäten (z.B.: an der Yale University of California in Berkeley) und war ab 1970 Professor am All Souls College in Oxford⁸⁶.

1968 begann der polnische Philosoph mit der in Paris ansässigen „Kultura“ zusammenzuarbeiten⁸⁷. 1971 veröffentlichte er das bekannte Essay „Thesen über die Hoffnung und die Hoffnungslosigkeit“⁸⁸, in der er sich mit der Behauptung auseinandersetzte, dass oppositionellen Aktivitäten bedeutungslos sind. Nur der Widerstand kann laut L. Kołakowski das wachsende System der totalitären Bürokratie stoppen⁸⁹. Der polnische Philosoph hielt das Bewusstsein der Bürger, das zum Fortbestand oder zur Schwächung des Totalitarismus in ihrem Land beitragen könnten, für äußerst wichtig⁹⁰.

L. Kołakowski ging davon aus, dass es unmöglich ist, das marxistische Regierungssystem zu „demokratisieren“, da innerhalb dieser Macht politischer Despotismus sowie ein Verteilungsmonopol der Herrschenden in Bezug auf Waren, Produktionsmitteln und Beschäftigung besteht. Dieses System reduziert natürlich die Rolle von Experten, insbesondere auf dem Gebiet der Wirtschaftspolitik⁹¹. Die Informationsfreiheit bleibt jedoch eine unabdingbare Voraussetzung für das Funktionieren des Staates - sie führt nämlich zum ordnungsgemäßen Funktionieren von Wirtschaft, Bildung und Kultur. Um diese Freiheit zu ermöglichen ist jedoch die Zerstörung des gesamten Machtsystems nötig, welches unter den Bedingungen des freien Informationsflusses in kurzer Zeit zugrunde gehen würde⁹². Die allgemeine Heuchelei geht unweigerlich mit einer geistigen und moralischen Verschlechterung der Apparatschiks selbst einher. L. Kołakowski listet einige Merkmale auf, die für Menschen charakteristisch sind, die die Parteikarriere erklimmen: Unterwürfigkeit, Feigheit, mangelnde Initiativen, Bereitschaft, Vorgesetzten zu gehorchen, Gleichgültigkeit gegenüber der öffentlichen Meinung und öffentliches Interesse⁹³. Die Aggression des herrschenden Apparats ist ebenfalls äußerst gefährlich. Hier wird das Fehlen

eines externen Krieges durch eine Vielzahl von internen Gewalttaten ersetzt, die die Psychose der „belagerten Stadt“ verstärken sollen. Ein System, das auf solchen Aktionen basiert, muss Feinde seiner eigenen Erfindung hervorbringen, denn nur auf diese Weise kann es eine ordnungsgemäße Mobilisierung sicherstellen. So verstandene Macht führt zum Zerfall der Gesellschaft und zur Zerstörung aller Formen des sozialen Lebens, die von der Regierung nicht genehmigt wurden⁹⁴. Aggression und Gewalt führen zu sozialer Versklavung und einem Gefühl der Ausbeutung und Unterdrückung. Diese Gefühle sind so groß und stark, dass selbst die geringste Entspannung seitens der Herrscher eine Explosion verborgener Ressourcen der Feindseligkeit und Forderungen verursacht, die später nicht mehr eingedämmt werden können⁹⁵.

Ein weiterer Bezugspunkt oder sogar ein Meilenstein für das Verständnis und die Kritik des Marxismus ist das dreibändige Werk von L. Kołakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*⁹⁶, das sich ausführlich mit der Entstehung, Entwicklung und dem Zerfall dieser Ideologie befasst. Diese Arbeit wurde in den Jahren 1976-1979⁹⁷ veröffentlicht und ist als ein „Lehrbuch“ zu verstehen⁹⁸. Als L. Kołakowski *Die Hauptströmungen des Marxismus* schrieb, war er sich bewusst, dass der Marxismus tot ist, und drückte daher eine offene Abneigung gegen ihn aus, obwohl er ihn immer noch ernsthaft als eine bestimmte kulturelle Formation und einen unveräußerlichen Teil des historischen Erbes behandelte⁹⁹. Die Geschichte des Marxismus als Philosophie ist der Grundgedanke aller drei Bände, aber L. Kołakowski betont, dass der Marxismus nicht nur eine Philosophie ist, sondern auch Praxis und Ideologie¹⁰⁰.

*Karl Marx war ein deutscher Philosoph*¹⁰¹ - dieser erste Satz des Buches zeigt, dass der Ausgangspunkt des Marxismus die philosophische Anthropologie ist, die versucht, die wichtigsten menschlichen Probleme zu beantworten. Der Begriff *deutscher Philosoph* ist keine banale Definition der kulturellen Zugehörigkeit eines Denkers, sondern bettet ihn in bestimmte philosophische Träume der Deutschen ein - nämlich die Entdeckung des

⁸⁶ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji...*, S. 143.

⁸⁷ Vgl. K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność rozum*, S. 80.

⁸⁸ L. Kołakowski, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, in: tegoż, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, S. 159-183.

⁸⁹ Vgl. L. Kołakowski, *Tezy o nadziei i beznadziejności*, S. 160.

⁹⁰ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 144.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 161-162.

⁹² Ebd., S.163.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 164-165.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 166.

⁹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Bd. 1-3, Warszawa 2009.

⁹⁷ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji*, S. 145.

⁹⁸ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 99.

⁹⁹ Vgl. J. Szacki, *Leszek Kołakowski: marksizm, komunizm*, S.25.

¹⁰⁰ Vgl. K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność rozum*, S. 85.

¹⁰¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Bd. 1, S. 5.

Absoluten ohne Gott¹⁰².

Jeder der drei Bände des Opus Magnum von L. Kołakowski bringt uns laut B. Piwowarczyk *auf die Geburt und den Tod einer bestimmten Hoffnung: der Hoffnung der Menschen, die den Weg zur Befreiung im Marxismus suchen und ihn nicht finden*¹⁰³. Es ist ziemlich offensichtlich, dass L. Kołakowski in seiner Arbeit keinen vereinfachten Denkmustern folgt und solche Lösungen nicht anwendet. Er war weit davon entfernt, die politisch-doktrinaire Bewegung des Marxismus in einer bestimmten Formel zu schließen. Der Marxismus wurde von L. Kołakowski vielmehr vor einem doppelten Tribunal, vor dem Gewissen und der Vernunft, angeklagt. Dies führte zur Einsicht, dass der Marxismus ein Verbrechen gegen die Ethik ist. Die Behauptung beruht auf der Tatsache, dass diese Ideologie zu einer Gelegenheit geworden ist, Verbrechen zu rechtfertigen, die so zahlreich und skandalös sind, dass sie nicht länger unter einem Scheffel gehalten werden können. Deshalb war es notwendig, aufzuhören, den Marxismus zu vertuschen oder zu modifizieren. Vielmehr war es unverzichtbar, ihn in seinen Prinzipien und in seiner Gesamtheit abzulehnen¹⁰⁴. Die Vorhersagen von Marx, die als die wichtigsten und bedeutendsten angesehen wurden, erwiesen sich als völlig falsch¹⁰⁵. Sie waren nur Träume des verlockenden Versprechens von einem irdischen Paradies¹⁰⁶. Tatsächlich wurde der Kommunismus zu einem Bastard, der auf der Grundlage der marxistischen Ideologie aus einer Kombination zahlreicher historischer Umstände hervorging.¹⁰⁷

In der Phase der postmarxistischen Reflexion von L. Kołakowski geht es besonders um die Sowjetunion. Der polnische Philosoph kommt zu dem Schluss, dass alle Versuche, einen „Kommunismus mit menschlichem Antlitz“ in der Sowjetunion zu schaffen, paradoxerweise nur zum Verschwinden des Kommunismus beigetragen haben¹⁰⁸. Er stellt fest, dass die Politik Stalins von einem besonderen Bestreben geprägt war, nämlich „Tote zu produzieren“. Dies wurde in so großem Umfang durchgeführt, dass es

für niemanden einen Unterschied machte, ob es fünfzig Millionen Bürger mehr oder weniger geben würde¹⁰⁹. Nach dem Tod Stalins versuchten die Parteibehörden der kommunistischen Länder, das System unter dem Druck einer sich Bahnenden wirtschaftlichen Katastrophe aufrecht zu erhalten, aber die Ideologie verlor zunehmend ihre Vitalität und wurde von niemandem mehr ernst genommen¹¹⁰.

L. Kołakowski erklärt, dass der vollständige Zusammenbruch des Imperiums ein Ergebnis vieler Faktoren war, unter ihnen erwähnt er die Anwesenheit von Personen, die den Zerfall hartnäckig vorausgesehen haben¹¹¹. In dieser Hinsicht ist für L. Kołakowski von großer Relevanz, dass der Kommunismus nichts anderes als eine gigantische Fassade war, hinter der sich ein egoistisches Streben nach totaler Macht verbarg. Diese Fassade erfüllte nicht nur „dekorative Funktionen“, sondern war in gewisser Weise das Atmungszentrum des Systems¹¹². Der Zerfall des Totalitarismus trug nach Meinung von L. Kołakowski zur geistigen Degradierung der herrschenden Eliten bei¹¹³.

Der polnische Philosoph betonte, dass der Kommunismus langsam starb. Dies hatte den allmählichen Zerfall totalitärer Institutionen zur Folge. Die dominierende Kraft in diesem Prozess war ein Zerfall der Ideologie, der jedes wirtschaftliche Versagen weit überstieg. Die Vorhersagen über die zukünftige Entwicklung des Marxismus erwiesen sich als falsch¹¹⁴. Der Heilungsprozess des Kommunismus wurde in der Informationsfreiheit gesehen. Tatsächlich brach das System jedoch zusammen¹¹⁵.

Gemäß L. Kołakowski darf kühn behauptet werden, dass der Kommunismus die größte Fantasie des letzten Jahrhunderts darstellt¹¹⁶. Er gab der Selbstvergöttlichung des Menschen einen philosophischen Ausdruck und stellte sich nur als Farce des menschlichen Elends heraus¹¹⁷. Dies kann mit

¹⁰⁹ Vgl. L. Kołakowski, *Cóż tam, panie, w bibliotece?*, in: ders., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, S. 191.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 194.

¹¹¹ Vgl. L. Kołakowski, *Wśród ruchomych ruin*, S. 267.

¹¹² Vgl. L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturowa*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 321.

¹¹³ Vgl. L. Kołakowski, *Cztery procent spisanej historii Polski*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 307.

¹¹⁴ Vgl. L. Kołakowski, *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 333.

¹¹⁵ Vgl. L. Kołakowski, *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, S. 337.

¹¹⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Bd. 3, S. 520.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 527.

¹⁰² Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 43-44.

¹⁰³ B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 100.

¹⁰⁴ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, S. 101.

¹⁰⁵ Vgl. R. Kimball, *Leszek Kołakowski i anatomia totalitaryzmu*, „Znak” 2/2010, S. 42.

¹⁰⁶ Vgl. R. Panasiuk, *Wobec marksizmu*, in: *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Leszka Kołakowskiego*, Łódź 1994, S. 179.

¹⁰⁷ Vgl. M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, S. 167.

¹⁰⁸ Vgl. L. Kołakowski, *Wśród ruchomych ruin*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 266.

anderen Worten ausgedrückt werden, nämlich dass der Kommunismus von Anfang an sowohl ideologisch als auch taktisch ein Parasit war¹¹⁸. Der Zusammenbruch der ideologischen Basis - kommentiert K. Pomian - und der *marxistische Versuch, die Menschheit von der Religion zu befreien, führt zur Anerkennung der Religion als bestmögliche Therapie für die unheilbaren Leiden der Existenz*¹¹⁹. L. Kołakowski war ein Mann, der im Marxismus aufgewachsen ist, weshalb seine Herangehensweise an die Religion spezifisch ist. Er schuf seine eigene Theorie, in der Religion ein untrennbares Element des menschlichen Bewusstseins und eine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren der Kultur ist¹²⁰. Zwei seiner Bücher können in dieser Hinsicht als „Flaggschiff“ angesehen werden: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*¹²¹ und *Falls es keinen Gott gibt...*¹²².

Die Gegenwärtigkeit des Mythos ist ein Werk, das von L. Kołakowski selbst besonders geschätzt wird, ganz zu schweigen von seinem breiten Publikum. Der Kern des Buches ist die Aufteilung der Zivilisation in zwei Strömungen. Die erste besteht darin, eine ökologische Nische zu schaffen, deren Erweiterung die Wissenschaft ist, mit dem Ziel, den Menschen zu ermöglichen, schwere und schwierige Zeiten zu überstehen. Die zweite, mythische Strömung ist ein Ort, an dem sich der Mensch nach dem Sinn des Lebens fragt, insbesondere nach dem Tod, dem Wert des Leidens und allem, was nicht direkt verstanden werden kann und das die mysteriöse Seite des Lebens schafft.¹²³ Infolgedessen bezieht sich der Mensch in seiner Frage nach der Bedeutung auf ein transzendentes Wesen, das den Hintergrund für die Überlegungen des polnischen Philosophen zum Thema „Mythos“ darstellt.¹²⁴

Man muss B. Piwowarczyk zustimmen, der „Mythos“ von L. Kołakowski *als ein metaphysisches Modell sieht, das einen Menschen die Welt um sich herum nicht nur durch Vernunft verstehen lässt, sondern als unvollkommenes Zeichen unendlicher Realität betrachtet*¹²⁵. L. Kołakowski selbst hat kei-

ne genaue Definition des „Mythos“ konzipiert¹²⁶, da er davon ausgeht, dass sein Verständnis vor dem Hintergrund aller Überlegungen klar wird¹²⁷. In dem so skizzierten semantischen Feld erfüllt „Mythos“ drei Grundfunktionen. Erstens weist es auf eine unendliche Realität hin; zweitens weckt es beim Menschen das Bedürfnis, die unendliche Realität als Vorbild zu nehmen; und drittens bringt es Menschen in einer gemeinsamen Pflicht zusammen¹²⁸. Auf diese Weise definiert, hat „Mythos“ eine völlig andere Bedeutung als jene Definitionen, die an die griechische oder römische Mythologie erinnern. Das Wort „Mythos“ in der Reflexion Kołakowskis bedeutet eine transzendente Realität, die Wissenschaft und Philosophie übersteigt und die die Hauptformen der menschlichen Erkenntnis bildet. Die Realität des Mythos steht eindeutig über der rationalen Reflexion, sie existiert in einem rein religiösen System¹²⁹.

Auf den Seiten des Buches *Falls es keinen Gott gibt. Über Gott, den Teufel, die Sünde und andere Sorgen der sogenannten Religionsphilosophie* unternimmt L. Kołakowski einen bedeutenden Schritt, um die Religion zu rehabilitieren. Er hebt den Nihilismus auf, indem er versucht, sich auf Gott und die Grundphilosophie in einer religiösen, transzendenten Dimension zu verlassen und die Ethik im Naturgesetz Gottes zu verankern¹³⁰. Dieses Buch ist eine klare Wendung in der spirituellen Entwicklung von L. Kołakowski, und es ist nicht schwer, darin eine klare Annäherung zum Christentum zu erkennen¹³¹. In diesem Werk unterscheidet L. Kołakowski klar zwei Reflexionsbereiche: Gott und das Sacrum. Die ersten drei Kapitel des Buches handeln von Gott, wobei dieses Thema auf theoretischer Ebene diskutiert wird. Die nächsten beiden Kapitel befassen sich mit dem Sacrum, seiner Bedeutung und seiner Quelle. Die Frage der Rolle der Kirche ist eine wesentliche Ergänzung zu allen Überlegungen von L. Kołakowski¹³².

Die Kritik der marxistischen Ideen war für L. Kołakowski der Beginn der Annäherung an das Christentum. Die postmarxistische Etappe eröffnet eine lange und reichhaltige Spur kritischer Sympathie zum Christentum in der intellektuellen Biographie von L. Kołakowski. Seitdem konzentrieren

¹¹⁸ L. Kołakowski, *Komunizm jako formacja kulturowa*, S. 317.

¹¹⁹ K. Pomian, *Leszek Kołakowski: jednostka, wolność rozum*, S. 102.

¹²⁰ Vgl. Z. J. Zdybicka, *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, in: *Wobec filozofii marksistowskiej*, Rzym 1987, S. 197.

¹²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972.

¹²² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010.

¹²³ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Leszek Kołakowski o religii*, S. 30-31.

¹²⁴ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 116.

¹²⁵ Ebd., S. 117.

¹²⁶ „Das Wort „Mythos“, dessen Definition ich nirgendwo zu konstruieren versuche und dessen Sinn (...) aus dem ganzen Diskurs hervorgeht“; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, S. 7.

¹²⁷ Vgl. J. A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, s. 167.

¹²⁸ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 118.

¹²⁹ Vgl. ebd..

¹³⁰ Vgl. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski – The greatest*, S. 12.

¹³¹ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 129.

¹³² Vgl. ebd., S. 130,132,136.

sich seine Gedanken fast ausschließlich auf religiöse Themen. Einen besonderen Platz in seiner Reflexion hat das Problem von Gott, das dort wichtig ist, wenn es um das Geheimnis des seelischen Lebens von Menschen geht. Der philosophische Gedanke von L. Kołakowski wird bis zum Tod des Philosophen am 17. Juli 2009 von religiösen Themen durchdrungen sein¹³³.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieses Artikels bildete die Etappe der Affirmation des Marxismus, in dem sich der polnische Philosoph als überzeugter Verteidiger der marxistischen Doktrin und gleichzeitig als wirksamer und geschätzter Feind der katholischen Kirche in Parteikreisen erwies. Diese Zeit ist aufgrund vieler schädlicher und fanatischer Aussagen ein berüchtigter Teil des Lebens von L. Kołakowski, den er selbst wiederholt zugab. Die Flucht in den Marxismus und eine negative Einstellung zur Religion sind eine Konsequenz aus seiner Erziehung sowie der Kriegszeit, in der er aufwuchs. Der Tod Stalins im Jahr 1953 brachte ein Umdenken in der Partei mit sich, was zu einer Überarbeitung der Ansichten vieler ihrer Mitglieder, einschließlich L. Kołakowski, beitrug. Mehr oder weniger haben sich seit 1956 irreversible Veränderungen in seiner Denk- und Wahrnehmungsweise der Welt ergeben. Zu dieser Zeit wurden die Aussagen des Philosophen mutiger und kritischer gegenüber dem Parteiapparat, und in seinem Denken war die humanistische Richtung bereits endgültig festgelegt. Ab 1968 kann man von einem Zerfall der von L. Kołakowski in den vergangenen Jahren entwickelten ideologischen Struktur und einer gewissen Diskontinuität in seiner intellektuellen Entwicklung sprechen.

Dieser bekannte polnische Philosoph folgte einem Lebensweg, von der Feindseligkeit gegenüber der Religion bis zu seiner späteren und kritischen Sympathie für das Christentum. L. Kołakowski wurde nicht getauft, so dass er eigentlich nie der kirchlichen Gemeinschaft im engeren Sinne angehörte, obwohl sein lebenslanges "Stehen an der Schwelle der Kirche" bedeutete, dass er Meinungen artikulieren konnte, die sich für andere Agnostiker oder Atheisten als glaubwürdiger herausstellten und diese dazu veranlassten, ihre negativen Einstellungen gegenüber der Kirche neu zu prüfen. L. Kołakowski suchte immer nach Wahrheit im philosophischen (rein rationalen) Sinne und erkannte jedoch, dass diese nur partikulär ist; Infolge-

¹³³ Vgl. Z. Romek, *Droga Leszka Kołakowskiego ku antykomunistycznej opozycji...*, S. 143.

dessen wurde in ihm ein Interesse an Erkenntnis durch Glauben geboren.

Jeder Christ kann von L. Kołakowski die „Methodik“ einer weisen Kritik lernen, indem er durch die Lektüre seiner Schriften eigene Abneigungen gegenüber ungläubigen Personen überwindet und deren Denkweisen respektvoll anzunehmen und womöglich auch zu mögen versucht. Auf jeden Fall offenbart sich der polnische Philosoph in seiner späteren Reflexion über das Christentum nicht nur als sein Kritiker, sondern zweifellos auch als sein Verteidiger¹³⁴. In seinen Aussagen schöpft dieser ausgezeichnete polnische Philosoph aus den wichtigsten Quellen des Depositums des kirchlichen Glaubens. Er zeigt tiefe Kenntnisse der Heiligen Schrift, der Werke der Kirchenväter, der Dokumente des Lehramtes und der Veröffentlichungen vieler christlichen Philosophen und Theologen. Natürlich interpretiert er die Quellen nicht immer richtig, aber seine frischen und subtilen Überlegungen zwingen Christen, ihre Denkweise und Einstellungen fruchtbar zu reflektieren.

Zusammenfassung

Die Biographie von L. Kołakowski ist eng mit seinem philosophischen Denken verbunden. Der Marxismus - als erste Etappe der ideologischen Entwicklung des polnischen Philosophen - markierte nicht nur den Beginn des wissenschaftlichen Weges von L. Kołakowski, sondern machte sein Leben auch zu einer Art des „intellektuellen Abenteurers“, das ursprünglich tief im Atheismus verwurzelt war, der jede Religion ablehnte, weil diese als Bremse für die menschliche Entwicklung verstanden wurde. Die Etappe des Revisionismus der marxistischen Ideen hat in der Reflexion von L. Kołakowski eine humanistischere Richtung angenommen, in der der Mensch und nicht die Geschichte als aktiver Werteschöpfer wahrgenommen wird. Die letzte Phase, die postmarxistische Etappe, eröffnet in der intellektuellen Biographie von L. Kołakowski eine lange und reichhaltige Spur einer „kritischen Sympathie“ zum Christentum. Seitdem konzentrieren sich seine Gedanken fast ausschließlich auf religiöse Themen, unter denen das Problem Gottes im Kontext der Entschlüsselung und des Verständnisses des Mysteriums des Menschen wegweisend ist.

Schlüsselwörter: *Leszek Kołakowski, Marxismus, Revisionismus, Religion, Christentum.*

¹³⁴ Vgl. B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, S. 158.

Droga życiowa Leszka Kołakowskiego: od zwolennika do krytyka marksizmu

Streszczenie

Biografia L. Kołakowskiego jest ściśle związane z kształtem jego myśli filozoficznej. Marksizm – jako pierwszy etap ideowej ewolucji polskiego filozofa - nie tylko wyznaczył początek naukowej drogi L. Kołakowskiego, ale także uczynił w dużym stopniu z jego życia swoistą „przygodę intelektualną”, która początkowo była mocno zakorzeniona w ateizmie odrzucającym wszelką religię rozumianą jako hamulec rozwoju człowieka. Etap rewizjonizmu idei marksistowskich przełożył się na bardziej humanistyczny kierunek w refleksji L. Kołakowskiego, gdzie człowiek, a nie historia, postrzegany jest jako aktywny twórca wartości. Ostatni etap, etap post-marksistowski, otwiera długi i obfity w treści szlak „krytycznej sympatii” wobec chrześcijaństwa w intelektualnej biografii L. Kołakowskiego. Odtąd jego myśl ogniskuje się niemal wyłącznie wokół tematów religijnych, spośród których prym wiedzie zagadnienie Boga w kontekście rozwikłania i zrozumienia tajemnicy człowieka.

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, marksizm, rewizjonizm, religia, chrześcijaństwo.

Life story of Leszek Kołakowski: from supporter to critic of Marxism

Summary

The biography of L. Kołakowski is closely related to the shape of his philosophical thoughts. Marxism - as the first stage of the ideological evolution of Polish philosopher - not only marked the beginning of the scientific career of L. Kołakowski, but also made his life a kind of "intellectual adventure", which was initially firmly rooted in atheism rejecting any religion understood as a brake on human development. The stage of revisionism of Marxist ideas translated into a more humanistic direction in the reflection of L. Kołakowski, where man, not history, is perceived as an active creator

of values. The last stage, the post-Marxist stage, opens a long and abundant trail of "critical sympathy" towards Christianity in the intellectual biography of L. Kołakowski. Since then, his mind focuses almost exclusively on religious themes, among which the problem of God is the most important in the context of unraveling and understanding the mystery of man.

Keywords: Leszek Kołakowski, Marxism, revisionism, religion, Christianity.

Bibliografia

- AF, Leszek Kołakowski, „Tygodnik Powszechny” 30/2009, S. 3-4.
- Bieńkowska E., *Troska o Polskę, troska o świat*, „Znak” 3/2002, S. 72-88.
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski – The greatest polish philosopher of the turn of 21st century*, www.dialogue.uw.edu.pl/files/pdf/lolakowski_chudoba.pdf, S. 7. - 20.01.2020.
- Judt T., *Leszek Kołakowski (1927-2009)*, in: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 51-58.
- Kimball R., *Leszek Kołakowski i anatomia totalitaryzmu*, „Znak” 2/2010, S. 38-51.
- Kłoczowski J. A. , *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- Kołakowski L., «Prawa osoby» przeciwko prawom człowieka, in: *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 146-213.
- Kołakowski L., *Cóż tam, panie, w bibliotece?*, in: ders., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, S. 189-195.
- Kołakowski L., *Cztery procent spisanej historii Polski*, : ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 295-309.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Bd. 1-3, Warszawa 2009.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen*, in: ders., *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, S. 49-82.
- Kołakowski L., *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, in: ders., *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 2010, S. 45-81.
- Kołakowski L., *Komunizm jako formacja kulturowa*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 310-327.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 2010.
- Kołakowski L., *Kwestia robotnicza w doktrynie politycznej Watykanu*,

in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 35-66.

Kołąkowski L., *Nauka przed sądem Ciemnogradu*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 214-240.

Kołąkowski L., *Neotomizm w walce z postępem nauk i prawami człowieka*, in: ders., *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, S. 7-34.

Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Paryż 1972.

Kołąkowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 328-343.

Kołąkowski L., *Tekst przemówienia wygłoszony 21 X 1966 r. na otwartym zebraniu ZMS na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego*, „Dzieje Najnowsze” 4/1999, aneks 2, S. 147-153.

Kołąkowski L., *Tezy o nadziei i beznadziejności*, in: tegoż, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, S. 159-183.

Kołąkowski L., *Wśród ruchomych ruin*, in: ders., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2011, S. 261-276.

Kołąkowski L., *Z czego żyją filozofowie*, in: tegoż, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, S. 7-28.

Kończowski J. A., *Leszek Kołąkowski o religii*, in: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 27-34.

Król M., *Czego nas uczy Leszek Kołąkowski*, Warszawa 2010.

Markowski M. P., *Bez ostatecznej syntezy*, „Apokryf” 18(2002), S. 7.

Mazowiecki T., *Leszek Kołąkowski i polska demokracja*, in: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 43-44.

Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Bd. 1, Kraków 2007.

Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, Bd. 2, Kraków 2008.

Michalski K., *Kruczość tego wszystkiego*, in: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 59-73.

Miłosz Cz., *Otwarcie nowego wymiaru*, „Apokryf” 18(2002), S. 5.

Mordka C., *Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołąkowskiego*, „ΣΟΦΙΑ” 3/2003, S. 147-158.

Panasiuk R., *Wobec marksizmu*, in: *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Leszka Kołąkowskiego*, Łódź 1994.

Piwowarczyk B., *Odczytać Kołąkowskiego. Problem Boga, człowieka, religii*, Kościoła, Częstochowa 1992.

Polak M., *Kapłan, błazen i wojownik – trzy wcielenia filozofa*, „Znak”

2/2010, S. 60-69.

Pomian K., *Leszek Kołąkowski: jednostka, wolność rozum*, in: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 75-103.

Romek Z., *Droga Leszka Kołąkowskiego ku antykomunistycznej opozycji. Od ortodoksyjnej ideologii ku wolności myślenia*, „Dzieje Najnowsze” 4/1999, S. 139-159.

Śpiewak P., *Kapłan i Leszek Kołąkowski*, „Znak” 2/2010, S. 14-19.

Szacki J., *Leszek Kołąkowski: marksizm, komunizm*, in: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, Hrsg. P. Kosiewski, Warszawa 2010, S. 15-25.

Zdybicka Z. J., *Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii*, in: *Wobec filozofii marksistowskiej*, Rzym 1987, S. 169-198.

ZJAWISKO EUTANAZJI W HORYZONCIE WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Treść: Wstęp; 1. Definicje eutanazji; 2. Typologia eutanazji; 3. Eutanazja jako przejaw błędnej koncepcji wolności; Podsumowanie.

Wstęp

Aksjologia jest nauką zajmującą się wartościami. Z całej palety różnych wartości we współczesnym świecie jedna zdaje się wybijać na pierwszy plan, jest nią wolność. Współcześni ludzie w wielu kwestiach podkreślają swoje prawa, używając argumentu wolności np. domagając się nienoszenia maseczek, prawa do aborcji itd. Oczywiście wolność jest bardzo ważną wartością, ale należy sobie zadać pytanie czy jest ona wartością absolutną? Kolejnym pytaniem, które należałoby sobie zadać - a może nawet poprzedzić nim pytanie powyższe - jest pytanie o to czym właściwie jest wolność? Czy jest to możliwość działania bez żadnych ram i granic? Czy to nie jest już samowola? A może wolność i samowola to tożsame pojęcia?

Niniejszy artykuł skupiać będzie się na zagadnieniu wolności w kontekście zjawiska eutanazji. Wielu zwolenników działań o charakterze eutanatycznym podkreśla, że ich działanie wypływa z ich wolności. Eutanazja jest dla nich przejawem wolności człowieka, ale czy tak jest w rzeczywistości? Czy eutanazja jest przejawem wolności? A może jednak jest wprost przeciwnie i eutanazja stanowi zamach na wolność człowieka?

Pierwsza część niniejszego artykułu poświęcona zostanie próbie zdefiniowania czym jest eutanazja. Rozpocznie się ona od próby dekonstrukcji samego słowa eutanazja. Przedstawione zostanie literalne znaczenie tego

mgr lic. inż. Bartosz Pietrzak - mgr lic. teologii - filozofia chrześcijańska, mgr filozofii, mgr inż. transportu - organizacja i projektowanie systemów transportowych. Doktorant w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Nauczyciel religii w II Liceum Ogólnokształcącym im. Hugona Kołłątaja w Wałbrzychu.

terminu oraz jego geneza leksykalna. W następnym etapie artykułu przedstawionych zostanie kilka różnych definicji pojęcia eutanazji, pojawiających się w różnego rodzaju słownikach i encyklopediach polskich i zagranicznych. Przedstawiona zostanie również definicja znajdująca się w dokumentach Stolicy Apostolskiej, a także definicje eutanazji proponowane przez współczesnych polskich myślicieli, którzy w swoich pracach badawczych zajmują się tą tematyką¹. Na podstawie tylu różnych definicji zostaną wydobyte elementy bazowe pojęcia eutanazji, które pojawiają się w niemal wszystkich przedstawionych definicjach.

Druga część niniejszego artykułu poświęcona zostanie omówieniu różnego rodzaju typologii zjawiska eutanazji. W tej części przedstawione zostaną dwa podstawowe podziały. Pierwszy z nich dotyczy sposobu działania, drugi zaś oparty jest o decyzję lub jej brak u osoby, która ma zostać poddana działaniu o charakterze eutanatycznym. Drugi rozdział niniejszego artykułu zakończony zostanie omówieniem innych rodzajów eutanazji, które najczęściej pojawiają się w literaturze poświęconej temu zagadnieniu.

Trzeci rozdział dotyczyć będzie korelacji pomiędzy eutanazją, a wolnością człowieka, która wyraża się w podejmowaniu przez niego różnorodnych decyzji oraz działań. Autor artykułu dołoży starań, aby wykazać, że eutanazja nie jest przejawem ludzkiej wolności, tylko się jej przeciwstawia, jej wypaczeniem..

1. Definicje eutanazji

Słowo eutanazja pochodzi z języka greckiego od słowa *euthanasia*. Jest ono utworzone z dwóch innych słów *eu* + *thanasia*. Słowo *eu* pochodzi od greckiego *eus*, które można rozumieć jako dobrze. Natomiast wyraz *thanasia* pochodzi od greckiego *thánatos*, które oznacza śmierć lub sen. Pojęcie eutanazja oznacza „śmierć dobrą”, „śmierć spokojną” bądź „śmierć szczęśliwą”². Jest to rozumienie dosłowne tego pojęcia, obecnie jednak toczą się dyskusje na temat definicji eutanazji oraz jej moralnej oceny³.

¹ Przedstawione zostaną poglądy m. in.: ks. prof. Tadeusza Ślipko SJ, Małgorzaty Szeroczyńskiej, Jacka Malczewskiego.

² M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomaganie samobójstwo na świecie. Studium prawno - porównawcze*, Kraków 2004, s. 22; Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.slovníkonline.pl/kopaliniski/25A78697A79C18F2C12565BE0043A0A3.php> [stan z 11.12.2016 r.].

³ Zob. J. Malczewski, *Z dziejów pojęcia eutanazji*, [w:] *Internetowe czasopismo filozoficzne*

W literaturze przedmiotu oraz różnego rodzaju słownikach nie występuje jedna definicja eutanazji. Wiele z pojawiających się definicji jest niewyczerpujących, ponieważ kładą one nacisk na jeden tylko aspekt działania eutanatycznego np. na motywację (działanie z litości). Część definicji pojawiających się w literaturze wzajemnie się wyklucza. Poniżej zostanie przedstawionych kilka wybranych definicji eutanazji.

Oksfordzki *"Słownik języka angielskiego"* wydany w 1988 roku eutanazję definiuje jako kierowane współczuciem, spowodowanie łagodnej, bezbolesnej śmierci osoby nieuleczalnie chorej i cierpiącej⁴.

We francuskim słowniku *"Le Robert"* z roku 1991, określa się eutanazję jako teorię, zgodnie z którą jest moralne i dopuszczalne powodowanie śmierci osób nieuleczalnie chorych, których zgon jest bliski, takie działanie jest możliwe jeśli chorzy bardzo cierpią⁵. W tym miejscu rodzi się pytanie: co oznacza, że osoby bardzo cierpią? Jest to bardzo subiektywna kwalifikacja, ponieważ dla niektórych wielkim cierpieniem może być już ból zęba lub podanie mu zastrzyków. Kolejnym problemem jest fakt, że natężenie bólu jakie odczuwamy jest niekomunikowalne innej osobie. Osoba cierpiąca nie jest w stanie w sposób dokładny przekazać drugiej osobie poziomu bólu jaki jest przez nią odczuwalny.

Niemiecki *"Słownik wyrazów obcych"* Leiseringa z 1994 roku, podaje dwa wyjaśnienia terminu eutanazja:

1. Sterbehilfe - czyli pomoc w umieraniu.
2. Zabijanie chorych psychicznie⁶.

Polska *"Wielka Encyklopedia PWN"* z roku 2002, eutanazję definiuje jako powodowane współczuciem zabicie nieuleczalnie chorego człowieka na jego żądanie. Ponadto encyklopedia dokonuje również podziału eutanazji na czynną, bierną, dobrowolną i niedobrowolną⁷. Różnego rodzaju podziałom eutanazji zostanie poświęcona następna część niniejszego artykułu.

W literaturze przedmiotu można również spotkać definicję eutanazji, jako pojęcia opisującego sytuację, w której osoba X powoduje pod wpływem współczucia dla nieuleczalnie chorej i cierpiącej osoby Y śmierć tej

"Diametros" nr 1, Kraków 2004, s. 12.

⁴ W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 37.

⁵ Tamże, s. 37.

⁶ Tamże, s. 37.

⁷ *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 8, Warszawa 2002, s 465 - 466.

osoby. Taka definicja eutanazji jest jednak bardzo ogólnikowa i wymaga doprecyzowania⁸.

"Słownik wyrazów obcych" z 2001 roku podaje, że dla zdefiniowania pojęcia eutanazji potrzebny jest czynnik motywujący działanie sprawcy, czyli współczucie oraz prośba osoby nieuleczalnie chorej⁹. Wydaje się jednak, że również i ta definicja w pełni nie wyczerpuje rzeczywistości, która opisuje termin eutanazja.

W "Nowym międzynarodowym słowniku Webstera" (wydanie V) znaleźć można określenie eutanazji jako sposobu postępowania lub działania prowadzącego bezboleśnie śmierć jako uwolnienie od bólu. Według tej definicji eutanazja jest zadaniem śmierci człowiekowi z litości, lub pewnego rodzaju "śmiercią z godnością" osób starszych i nieuleczalnie chorych¹⁰.

Również niektóre dokumenty Kościelne w pewien sposób definiują eutanazję. Dokumentem w szczególności poświęconym eutanazji jest "Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*" wydana w 1980 roku przez Kongregację Nauki Wiary. Dokument ten w następujący sposób opisuje eutanazję: "[...] przez eutanazję rozumie się podjęte w celu zakończenia czyjegoś cierpienia działanie lub zaniechanie, które przez swoją naturę lub świadomy zamiar powoduje śmierć. Zachowanie eutanatyczne ocenia się tak na poziomie sprawcy, jak i zastosowanych przez niego środków"¹¹.

Również autorzy współcześnie zajmujący się problemem eutanazji, próbują ją w pewien sposób zdefiniować. Ks. prof. Tadeusz Ślipko SJ uważał, że eutanazja oznacza ogół zgonów wywołanych czynnościami będącymi "aktami bezpośrednio zabójczymi", czyli takimi aktami, które z uwagi na tkwiącą w nich wewnętrzną prawidłowość prowadzą człowieka nieuchronnie do śmierci. Natomiast poszczególne akty dokonywane przez odpowiedzialne podmioty określa się jako "działanie eutanatyczne"¹².

Z kolei Małgorzata Szeroczyńska proponuje następującą definicję eutanazji "Szeroko pojęty czyn eutanatyczny polega na pozbawieniu życia - po-

⁸ Por. B. Stoffell, *Voluntary Euthanasia, Suicide and Physician-Assisted Suicide*, [w:] H. Kuhse, P. Singer (red.), *A Companion to Bioethics*, Oxford 2001, 2742 - 279; por. J. Rachels, *Euthanasia*, [w:] T. Regan (red.), *Matters of Life and Death*, Toronto 1980, s. 28 - 32.

⁹ Zob. M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawno - porównawcze*, Kraków 2004, s. 37.

¹⁰ Zob. S. Rosiński, *Eutanazja jako forma eugeniki we współczesnej praktyce medycznej*, Kraków 2001, s. 40.

¹¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji Iura et bona*, Rzym 1980, nr 2.

¹² Zob. T. Ślipko SJ, *Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978, s. 260.

przez bezpośrednie lub pośrednie spowodowanie śmierci, niezapobieżenie jej nadejściu, ewentualnie pomocnictwo w samodzielnym odebraniu sobie życia - człowieka cierpiącego (fizycznie lub psychicznie) przez sprawcę motywowanego współczuciem, działającego dla dobra tej osoby w celu zapewnienia jej godnej śmierci poprzez wybawienie jej do zła, jakie stanowi dla niej to cierpienie, i postępującego zgodnie z wolą (wyrażoną lub odtworzoną) tej osoby, a przynajmniej nie wbrew jej woli¹³. Wydawać by się mogło, że powyższa definicja eutanazji jest bardzo dokładna i szczegółowa, jednakże nawet i ona nie opisuje w pełni rzeczywistości jaką jest eutanazja. Pomija ona na przykład eutanazję dokonywaną bez zgody pacjenta.

W języku potocznym eutanazja oznacza określony typ działania, podejmowany w określonej sytuacji, którą charakteryzuje podwójny dramatyzm. Dotyczy ona osób, które znajdują się w stanie nieuleczalnej choroby, będące równocześnie skazane na cierpienie przekraczające przeciętną granicę ludzkiej wytrzymałości. Niekiedy cierpienie to jest przeżywane w warunkach, które są poniżające dla człowieka. Działanie eutanatyczne podejmowane jest również wobec ludzi, których życie zostało sprowadzone do wegetacji, pozbawionej jakiegokolwiek nadziei na lepszą przyszłość np. ludzie całkowicie znieoależniali. Ponadto działanie eutanatyczne dotyczy również osób dotkniętych jakąś głęboką deformacją fizyczną lub psychiczną np. dzieci chore na zespół Downa¹⁴. Zaprezentowana powyżej definicja jest bardzo szeroka, w jej zakres wchodzi działania na bardzo wielu grupach społecznych, od znieoależnialych staruszków rozpoczynając, a kończąc na zdeformowanych fizycznie lub psychicznie dzieciach.

Jak zostało wyżej ukazane zdefiniowanie pojęcia eutanazji nie jest łatwe, obecnie toczą się żywe dyskusje zarówno nad tym pojęciem, jak nad jej moralną oceną¹⁵. Mimo braku jednej powszechnie akceptowalnej definicji, w większości pojawiających się rozstrzygnięć terminologicznych można wyróżnić powtarzające się elementy:

- jej celem jest skrócenie ludzkiego życia,
- jest praktykowana w zinstytucjonalizowanym kontekście medycznym - życie pacjentów skracają lekarze, a nie np. krewni lub przyjaciele,
- opiera się na przekonaniu, że przyspieszona śmierć ma w jakiś spo-

¹³ M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawno - porównawcze*, Kraków 2004, s. 57.

¹⁴ Zob. T. Ślipko SJ., *Spacerem po Etyce*, Petrus, Kraków 2010, s.162.

¹⁵ J. Malczewski, *Z dziejów pojęcia eutanazji*, [w:] *Internetowe czasopismo filozoficzne "Diametros"* nr 1, Kraków 2004, s. 12.

sób być dla pacjenta korzystna lub stanowić mniejsze zło niż to, co go czeka jeśli pozostanie przy życiu - z reguły dlatego, że oszczędzi mu się nieznośnych cierpień spowodowanych nieuleczalną lub ciężką chorobą lub pozwala mu to odejść z godnością¹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania można stwierdzić, że na ogół eutanazja jest rozumiana jako zadanie śmierci osobie nieuleczalnie lub ciężko chorej, które motywowane jest skróceniem jej cierpień¹⁷. W podobny sposób eutanazję definiuje słownik psychologii, który podaje, że eutanazja jest to lekka i bezbolesna śmierć osób, które cierpią na niedający się opanować ból, towarzyszący w wielu nieuleczalnych chorobach¹⁸. Dość często błędnie utożsamia się eutanazję z eksterminacją. Również błędnie utożsamia się eutanazję z działaniami nazistów w czasie drugiej wojny światowej, których celem była eksterminacja narodu żydowskiego¹⁹. Eutanazja współcześnie jest również często utożsamiana z zabójstwem z litości²⁰, chociaż zwolennicy eutanazji nigdy nie nazwą jej zabójstwem.

2. Typologia eutanazji

Eutanazję można podzielić na: bierną i czynną. Eutanazja czynna polega na świadomym zachowaniu (np. podaniu specjalnych medykamentów, podaniu leków przeciwbólowych w nadmiernej ilości), którego celem bezpośrednim jest pozbawienie osoby cierpiącej życia²¹. Eutanazja czynna jest również inaczej nazywana eutanazją pozytywną²². Z kolei eutanazja bierna - inaczej zwana negatywną - polega na zaniechaniu dalszego sztucznego podtrzymywania życia osoby, która znajduje się w stanie terminalnym²³.

¹⁶ Por. J. Keown, *Euthanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalisation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 10.

¹⁷ Zob. W. I. Smith, *Forced Exit. Euthanasia, Assisted Suicide, and the New Duty to Die*, New York 1997, s. 25 - 26.

¹⁸ *Słownik psychologii*, I. Krucz, K. Skarzyńska (red.), Warszawa 2000, s. 201.

¹⁹ Zob. K. L. Vaux, *Debbie's Dying: Mercy Killing and the Good Death*, [w:] J. D. Moreno (red.), *Arguing Euthanasia. The Controversy over Mercy Killing, Assisted Suicide, and the "Right to Die"*, New York 1995, s. 37.

²⁰ J. Malczewski, *Z dziejów pojęcia eutanazji*, [w:] Internetowe czasopismo filozoficzne "Diametros" nr 1, Kraków 2004, s. 13.

²¹ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 204-208; por. R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, rozdz. I-III.

²² Zob. M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomaganie samobójstwo na świecie. Studium prawno - porównawcze*, Kraków 2004, s. 50.

²³ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. Sagan A, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 204-

W takim rozumieniu eutanazji biernej można byłoby ją utożsamić z zaprzestaniem uporczywej terapii²⁴. Nie jest to jednak aż tak oczywiste, zdania w tej kwestii są wśród etyków mocno podzielone. W encyklice "*Evangelium Vitae*" - która przytacza również fragmenty deklaracji o eutanazji "*Tura et bona*" wydanej przez Kongregację Nauki Wiary - można przeczytać, że czym innym jest rezygnacja z uporczywej terapii, a czym innym eutanazja bierna. Według encykliki zaprzestanie uporczywej terapii polega na zaniechaniu terapii nadzwyczajnej - prowadzonej przy użyciu nieproporcjonalnych środków - której poddany jest człowiek, znajdujący się w stanie agonalnym²⁵.

Mogłoby się wydawać, że powyższe dwie definicje: eutanazji i rezygnacji z uporczywej terapii są praktycznie tożsame, obydwie mówią o ulżeniu w cierpieniu człowiekowi, który znajduje się w fazie końcowej życia. Jednakże jeżeli przyjrzymy się dokładniej powyższym definicjom, da się zauważyć drobne, aczkolwiek bardzo zasadnicze różnice. Pierwszą z nich jest to, że eutanazja bierna polega na zaprzestaniu jakiegokolwiek działania, którego celem jest podtrzymanie osoby przy życiu (np. użycie respiratora). Zaprzestanie uporczywej terapii natomiast polega na zaprzestaniu działań uporczywych, których skutek jest niewspółmierny do użytych środków. Drugą różnicą jest brak tożsamości pomiędzy pojęciami: stan terminalny i stan agonalny. W skład stanu terminalnego wchodzi trzy okresy:

- okres przedterminalny,
- okres terminalny właściwy,
- okres umierania (agonii)²⁶.

Na podstawie powyższych rozważań należy stwierdzić, że pojęcie stanu terminalnego jest pojęciem szerszym, niż termin stanu agonalnego, więc nie można uznawać ich za tożsame. O osobach znajdujących się w hospicjum mówimy, że znajdują się w stanie terminalnym, a nie w stanie agonalnym, który jest ostatnią fazą stanu terminalnego oraz całego życia człowieka. Kolejną różnicą między zaprzestaniem uporczywej terapii, a eutanazją bierną jest cel. Celem eutanazji jest spowodowanie śmierci pacjenta, natomiast celem zaprzestania uporczywej terapii jest zaprzestanie używania

208; por. R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, rozdz. I-III.

²⁴ Por. W. Wróbel, *Rezygnacja z uporczywej terapii w świetle polskiego prawa* [11], http://www.mp.pl/etyka/kres_zycia/show.html?id=46416 (stan z 17.05.2016).

²⁵ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 65.

²⁶ Por. A. Brzostek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, Katowice 2000 oraz por. M. Górecki, *Hospicjum w służbie umierającym*, Warszawa 2000.

środków, które przynoszą tylko cierpienie pacjentowi. Cierpienie pacjenta powodowane przez uporczywą terapię jest niewspółmierne do osiągniętych skutków kuracji. Zaprzestana może być tylko i wyłącznie uporczywa terapia, której skutki są nietrwałe i bolesne. Nie może być natomiast przerwana standardowa terapia, której skutki przynoszą poprawę stanu zdrowia lub zmniejszają odczuwalny ból. Chociaż zaprzestanie uporczywej terapii zakłada śmierć, to jednak nie jest ona głównym celem tego działania²⁷.

Konkludując powyższy fragment należy wyraźnie stwierdzić, że czym innym jest zaprzestanie uporczywej terapii, a czym innym eutanazja bierna.

Kolejna podstawowa typizacja eutanazji polega na wyróżnieniu eutanazji dobrowolnej (na życzenie pacjenta) oraz eutanazji niedobrowolnej²⁸. W przypadku eutanazji niedobrowolnej osoba jest zdolna do wyrażenia swojej woli, ale nie została zapytana o wyrażenie zgody na własną śmierć, albo w ogóle nie wyraża zgody na eutanazję. Niektórzy autorzy wyróżniają jeszcze eutanazję adobrowolną. Ten typ eutanazji ma miejsce gdy człowiek nie jest zdolny zrozumieć wyboru pomiędzy życiem i śmiercią. Przykładami eutanazji adobrowolnej są przypadki uśmiercania niemowląt po stwierdzeniu u nich niepełnosprawności w znacznym stopniu oraz osób nieuleczalnie chorych, które z powodu wypadków, chorób czy starszego wieku na stałe straciły zdolność do wyrażenia zgody lub sprzeciwu wobec eutanazji²⁹.

Australijscy uczeni G. Williams oraz M. Darke dokonują bardzo podobnego podziału eutanazji, czyniąc to również w oparciu o wolę osoby, która zostaje poddana eutanazji. Williams i Drake wyróżniają następujące rodzaje eutanazji, ze względu na "życzenie":

- involuntary euthanasia,
- non-voluntary euthanasia,
- voluntary euthanasia³⁰.

Involuntary euthanasia („mimowolna eutanazja”) ma miejsce wtedy, gdy pacjent jest pozbawiony życia wbrew swej woli. Non-voluntary eu-

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 65.

²⁸ Por. B. Stoffell, *Voluntary Euthanasia, Suicide and Physician-Assisted Suicide*, [w:] H. Kuhse, P. Singer (red.), *A Companion to Bioethics*, Oxford 2001, s. 272 - 279; por. J. Rachels., *Euthanasia*, [w:] T. Regan (red.), *Matters of Life and Death*, Toronto 1980.

²⁹ Zob. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. Sagan A, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 170-184.

³⁰ Zob. G. Williams, M. Darke, *Euthanasia Laws and the Australian Constitution*, The University of New South Wales 1997, vol. 20, no. 3, s. 647-648.

thanasia („niedobrowolna eutanazja”) jest zabójstwem pacjenta bez jego zgody lub sprzeciwu. Voluntary euthanasia („dobrowolna eutanazja”) ma miejsce wtedy gdy pacjent umiera na własne żądanie³¹.

Jak widać podział zaprezentowany przez Williams i Drake jest bardzo podobny do przedstawionego wcześniej podziału na eutanazję: dobrowolną, adobrowolną i niedobrowolną.

Przedstawione powyżej dwa rodzaje podziału eutanazji, ze względu na sposób działania osoby doprowadzającej do śmierci innego człowieka (eutanazja bierna i czynna) oraz ze względu na "życzenie" – wolę osoby, są dwoma podstawowymi podziałami eutanazji. Nie są to jednak jedyne podziały eutanazji. Można wyróżnić jeszcze np. eutanazję neonatalną, eugeniczną, ekonomiczną³² lub kryptanazję³³.

Pod terminem kryptanazji należy rozumieć uśmiercanie osób chorych, starych i kalekich, dokonywane bez ich woli oraz bez ich zgody³⁴. Etymologicznie, pojęcie to pochodzi z połączenia greckich słów *kryptos* + *thanatos*, które oznaczają tajny, ukryty (*kryptos*) i śmierć (*thanatos*)³⁵. U podstaw kryptanazji leży pojmowanie skrócenia życia cierpiącego, chorego człowieka jako czegoś dobrego. Chory jest pozbawiany życia w celu ulżenia jego cierpieniu, takie działanie jest rozumiane jako dobrodziejstwo dla chorego człowieka. Dlatego też w rozumieniu zwolenników kryptanazji, nikt nie ma prawa pozbawić cierpiących tego dobrodziejstwa, tylko z tego powodu, że nie są oni w stanie, z różnych przyczyn o nie poprosić³⁶. Pojęcie kryptanazji według wielu autorów jest zbliżone z pojęciem eutanazji niedobrowolnej³⁷.

Pojęcie eutanazji neonatalnej odnosi się do praktyki nieleczenia niepełnosprawnych niemowląt. Zwolennicy tego rodzaju eutanazji motywują

³¹ Zob. Tamże, s. 647 - 648.

³² M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawno - porównawcze*, Kraków 2004, s. 36 -58 oraz W. Bołoz, *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, [w:] W. Bołoz, M. Ryś, (red.) *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Wyd. Uniwersytetu Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa 2002, s. 122-134.

³³ Zob. K. Śmigacz, *Pojęcia i rodzaje eutanazji*, [w:] *III Studencka konferencja naukowa Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Rzeszowie*, Rzeszów 2015, s. 781.

³⁴ R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, s. 41.

³⁵ Zob. R. Citowicz, *Prawnokarne aspekty ochrony życia człowieka, a prawo do godnej śmierci*, "Kodeks", Warszawa 2006, s. 56.

³⁶ Zob. K. Śmigacz, *Pojęcia i rodzaje eutanazji*, [w:] *III Studencka konferencja naukowa Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Rzeszowie*, Rzeszów 2015, s. 782.

³⁷ Por. W. Ochmański, *Eutanazja nie jest alternatywą*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 44 - 46.

swoje działanie tym, że niepełnosprawne niemowlęta nie mają szans na godne życie. Eutanazja neonatalna inaczej nazywana jest również neoeutanazją³⁸. W pewnym sensie neoeutanazję również można zaliczyć do eutanazji niedobrowolnej, ponieważ dzieci poddane temu rodzajowi eutanazji nie są w stanie wyrazić zgody na swoją śmierć³⁹. Pojęcie neoeutanazji jest bardzo bliskie pojęciu aborcji. Jedyną różnicę stanowi cenzus czasu, zabicie dziecka przed jego narodzeniem nazwane będzie aborcją, natomiast jeżeli zabite zostanie dziecko już narodzone - nazwane zostanie to neoeutanazją. Tak więc moment narodzin stanowi granicę pomiędzy tym, czy takie samo działanie nazwiemy aborcją, czy może eutanazją neonatalną.

Kolejnym rodzajem eutanazji jest eutanazja eugeniczna. Przykładem takiego rodzaju eutanazji było uśmiercanie chorych psychicznie podczas akcji T4 organizowanej przez nazistów⁴⁰. Ten rodzaj eutanazji jest eutanazją mimowolną lub bardzo rzadko eutanazją niedobrowolną. O tym, czy dana osoba ma zostać poddana eutanazji decyduje odpowiednia instytucja (np. komisja lekarska). To konkretna instytucja decyduje o tym czy życie danej osoby ma odpowiednią wartość, czy jej życie jest "godne życia".

Następnym rodzajem eutanazji jest eutanazja ekonomiczna. W tym przypadku, działanie eutanatyczne podejmowane jest ze względów ekonomicznych. Osoba chora zostaje pozbawiona życia, ponieważ jej dalsza egzystencja jest kosztowna dla społeczeństwa np. osoba będąca w stanie wegetatywnym nie wypracowuje żadnych dóbr, natomiast jej utrzymanie jest bardzo kosztowne. Eutanazję ekonomiczną można zaliczyć do eutanazji niedobrowolnej, rzadziej mimowolnej. Ma ona bardzo wyraźny charakter utylitarystyczny. Jeżeli człowiek chory nie jest już potrzebny społeczeństwu lub, co gorsza, stanowi dla niego obciążenie, można poddać go eutanazji nawet wtedy, gdyby wyraźnie się temu sprzeciwiał.

Jak zostało wyżej ukazane, pojęcie eutanazji nie jest jednoznaczne, dlatego też wyróżnia się różne rodzaje eutanazji. Podsumowując powyższy fragment, podziału eutanazji można dokonać przyjmując różnorakie kryteria. Podstawowymi wyznacznikami, w oparciu o które dokonuje się podziału działań o charakterze eutanatycznym są: sposób działania (eutanazja bierna i czynna) oraz взгляд na stanowisko podmiotu, który zostaje pod-

³⁸ Zob. K. Śmigacz, *Pojęcia i rodzaje eutanazji*, [w:] *III Studencka konferencja naukowa Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Rzeszowie*, Rzeszów 2015, s. 790.

³⁹ S. Rosiński, *Eutanazja jako forma eugeniki we współczesnej praktyce medycznej*, Kraków 2001, s. 45.

⁴⁰ Zob. M. Szymański, *Determinanty opinii studentów na temat eutanazji*, Gryfice 2012, s. 13.

dany eutanazji (eutanazja dobrowolna lub niedobrowolna). Są to podziały bazowe, jak zostało wyżej przedstawione nie są to jedyne możliwości typizacji zjawiska eutanazji.

3. Eutanazja jako przejaw błędnej koncepcji wolności człowieka

Doświadczenie ludzkiej wolności stanowi jedno z podstawowych doznań danych ludzkiej świadomości, jest ona atrybutem człowieka. Wolność stanowi jeden z czynników godności ludzkiej. Dzięki wolności człowiek może podejmować decyzje o tym czy działać, czy jednak nie. Może on również opowiedzieć się po stronie dobra, nawet wtedy gdy owo dobro w porównaniu z innymi dostępnymi człowiekowi dobrami jest mniej wartościowe. Inaczej mówiąc człowiek dzięki wolności może w swoich wyborach kierować się motywami słabszymi, nie zważając przy tym na motywy silniejsze⁴¹.

Osoby zajmujące stanowisko proeutanatyczne, w swoich wypowiedziach podkreślają wolność człowieka. Tak podkreślana wolność i niezależność człowieka wpływa z przyjmowanych przez niego przesłanek konkretnej koncepcji antropologicznej. Zwolennicy eutanazji swoje poglądy budują na fundamencie indywidualistycznej koncepcji człowieka, która zakorzeniona jest w materializmie. Na bazie takiej antropologii wyrasta koncepcja wolności, która nacechowana jest indywidualizmem. Tak pojmowana wolność nie dostrzega jednak związanego z nią ryzyka ambiwalentnych wyborów. Wola może być nakierowana na przedmioty dobre lub przedmioty tylko pozornie dobre, mało wartościowe lub wręcz niszczycielskie i zgubne. W strukturze woli nie ma mechanizmu, który by ją przed tymi wyborami ostrzegął. Co więcej, niedoskonałość ludzkiego poznania często naraża człowieka na dokonywanie wyborów błędnych, które mogą być podejmowane pod wpływem irracjonalnych motywów lub nastrojów chwili. Zdarza się również, że wola człowieka staje się przedmiotem zewnętrznej manipulacji, poprzez przedstawianie danej osobie zafałszowanego obrazu rzeczywistości⁴².

Rozważania zawarte w powyższym akapicie dowodzą, że w strukturze woli istnieje pewnego rodzaju ryzyko nieładu i niszczenia dobra, dlatego też musi istnieć w człowieku zakodowany w pewien sposób system regła-

⁴¹ Zob. T. Ślipko SJ., *Spacerem po Etyce*, Petrus, Kraków 2010, s.168.

⁴² Zob. Tamże, s.168 - 171.

mentacyjny. System ten powinien być skonstruowany na miarę człowieka, a jego zadaniem jest podporządkowywanie woli, pewnemu porządkowi normatywnemu. W tym momencie należy nadać wolności pewne ograniczenia, czego nie czynią jej indywidualistyczne koncepcje. Zwolennicy tych koncepcji uważają, że w wolności tkwi tajemnicza siła, która potrafi uzdrowić ją samą. Według nich wolność poprzez liczne złe wybory, pomyłki, naciski emocji dojdzie w końcu do prawdy i dobra⁴³. Takie pojmowanie wolności krytykował Jan Paweł II w encyklice *"Veritatis splendor"* oraz *"Evangelium vitae"*. Papież w swojej krytyce indywidualistycznej koncepcji wolności, wytyka jej błędy, które prowadzą do usprawiedliwienia przestępstw przeciwko życiu⁴⁴, ułatwia silniejszym ujarzmianie słabszych⁴⁵, zniekształca również życie społeczne oraz przeradza się w zwyrodniała i nikczemną wizję wolności⁴⁶.

Indywidualistyczne koncepcje wolności, którą tak krytykuje w swoich encyklikach Jan Paweł II można utożsamiać z samowolą, która jest sama dla siebie ostateczną instancją, sama siebie weryfikuje, nic nie jest ponad nią. Jest ona wyemancypowana spod wszelakich zależności od porządkującego ją systemu regulacyjnego.

Bardziej odpowiednimi koncepcjami wolności wydają się być te, które przedstawiali m. in. Platon, Arystoteles czy E. Fromm. Platon uważał, że wolność jest istnieniem dobra, w którym dusza w celu własnego doskonalenia chce uczestniczyć⁴⁷. W nieco odmienny sposób ujmował wolność Arystoteles. Rozumiał on wolność również jako pewnego rodzaju dobro, w którym człowiek chce uczestniczyć, ale twierdził, że aby dokonać takiego wyboru potrzebny jest akt woli oraz szczególna zdolność podejmowania decyzji. Natomiast Erich Fromm zagadnieniu wolności poświęca książkę pt. "Ucieczka od wolności", stwierdza w niej, że wolności nie można rozumieć jako wolności od wszelkich wiodących zasad. Wolność jest wolnością do rozwoju zgodnego z prawami struktury egzystencji ludzkiej. Dla Fromma wolność oznacza posłuszeństwo zasadom, które rządzą optymalnym rozwojem jednostki⁴⁸. Tak ujętą wolność należy odróżnić od samowoli.

⁴³ Zob. Tamże, s.169.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 4, 18.

⁴⁵ Zob. Tamże, nr 19.

⁴⁶ Zob. Tamże, nr 20.

⁴⁷ Zob. Platon, *Państwo X*, 617 d - e, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

⁴⁸ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970 oraz A. Kieszkowska, *Wolność, wybór, odpowiedzialność i zobowiązanie przed sobą i grupą w warunkach próbacji*, [w:] W. Ambrozika, A. Kieszkowska (red), *Tożsamość grupowa dewiantów a ich reintegracja*

Wolność w przeciwieństwie do samowoli, nie jest nieograniczona. Podstawowym ograniczeniem wolności jest wolność drugiego człowieka. Na podstawie powyższych definicji można stwierdzić, że człowiek jest wolny tylko wtedy, gdy wybiera dobro lub jak to ujął Fromm, to co służy rozwojowi człowieka. W podobny sposób wypowiadał się również św. Paweł: *"Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę"*⁴⁹. W innym miejscu św. Paweł pisze na temat wolności, w kontekście grzechu, który zniewala⁵⁰.

Święty Paweł podobnie jak Platon, Arystoteles i Fromm uważa, że wolności nie można utożsamiać z samowolą. Niczym nieskrępowana wolność staje się samowolą, która jest karykaturą wolności. Wolność staje się samowolą kiedy jest pozbawiona wszelkich ograniczeń. W takim przypadku człowiek może czynić cokolwiek chce, nie respektując żadnych zasad i ograniczeń, w tym podstawowego ograniczenia swoje wolności jakie stanowi wolność drugiego człowieka.

Z tak rozumianą wolnością nie da się w żaden sposób pogodzić eutanazji. Zwolennicy działań proeutanatycznych podkreślają, że człowiek jest obdarzony wolnością i dlatego ma prawo decydować o samym sobie. Jeżeli uzna, że trzeba zakończyć swoje życie, stwierdzając, że ból, który mu towarzyszy jest nieznośny, ma do tego prawo. Na podstawie powyższych rozważań należy wyraźnie stwierdzić, że tak pojmowana wolność nie ma nic wspólnego z prawdziwą wolnością, a jest raczej jej karykaturą - samowolą. Wolność wiąże się z wyborem dobra, które służy rozwojowi człowieka. W tak rozumianą wolność w żaden sposób nie da się wpisać działań

społeczna, część II, Impuls, Kraków 2012, s.274.

⁴⁹ *Biblia Tysiąclecia*, 1Kor 6, 12, wydanie V, Poznań 2008.

⁵⁰ *"Wiemy przecież, że prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę - to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przynaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro: bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać - nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! Tak więc umyślem służyć Prawu Bożemu, ciałem zaś - prawu grzechu".* Tameże, Rz 7, 14 - 25.

o charakterze eutantycznym, chociaż eutanazja jawi się błędnie takiej osobie jako pewnego rodzaju "dobro".

Ważne jest również rozumienie zagadnienie cierpienia w kontekście wolności. Zwolennicy eutanazji uważają, że człowiek jest wart tyle, ile warte są dostępne mu dobra, cierpienie jednak jest radykalnym zaprzeczeniem tych wartości. Pojawiające się w życiu człowieka cierpienia, są jedynie elementem grozy w jego egzystencji, pewnego rodzaju siłą destruktywną i bezsensowną, chyba że pełni funkcję sygnalizowania choroby lub innego zagrożenia. W takim rozumieniu "moralnym" jest to, co rozum uzna za odpowiadające mu i pożyteczne dobro. Jeżeli człowiek przeanalizuje sumę dóbr i cierpień i wynik nie będzie korzystny, może dojść do wniosku, że jego "życie staje się niegodnym życia" i dalsza jego egzystencja jest pozbawiona sensu. Wtedy z pomocą przychodzi mu pewnego rodzaju filozofia wolności, w granicach której człowiek otrzymuje szansę wyboru, może on podjąć decyzję o odejściu z tego świata. Zakończyć swoje życie człowiek może samodzielnie lub poprosić o to specjalistów. W ramach takiej wolności może poprosić również osoby stanowiące prawo o podjęcie decyzji, która prawnie usankcjonuje eutanazję. Takie postępowanie odpowiada interesom osób dotkniętych cierpieniem, które uważają, że tylko przyspieszenie śmierci pozwoli im odejść z tego świata z "godnością"⁵¹.

Cierpienie jest złem fizycznym, z tego powodu powinno się podejmować działania, które mieszczą się w granicach ludzkiej wolności, aby to cierpienie zmniejszyć lub całkowicie wyeliminować jego źródło. Jak zostało wyżej ukazane działanie o charakterze eutanatycznym znacząco wykracza poza granice ludzkiej wolności. Ponadto błędem jest stwierdzenie, iż cierpienie powoduje, że życie ludzkie traci sens, nawet największe cierpienie nie jest w stanie pozbawić ludzkiego życia sensu. Sens ludzkiego życia w żadnym stopniu nie zamyka się wyłącznie w odczuwaniu lub nieodczuwaniu cierpienia. Człowiek nie zamyka się tylko w wymiarze materialnym, którego głównie dotyczy cierpienie. Człowiek jest też istotą duchową, a duch ludzki transcendentuje świat fizyczny, a w tym i cierpienie. Tak więc cierpienie nie może pozbawić ludzkiego życia sensu.

Podsumowując powyższy paragraf należy stwierdzić, że błędem jest pojmowanie eutanazji jako przejawu działania zakorzenionego w wolności człowieka. Błędna koncepcja wolności pozbawionej jakichkolwiek granic powoduje skonstruowanie wniosku, że każde działanie jest dozwolone po-

nieważ domaga się tego prawo poszanowania wolności człowieka. Człowiek jest wolny, więc nie może być w żaden sposób krępowany w swoim działaniu. Jak zostało wyżej wykazane na przykładzie myśli Platona, Arystotelesa, Fromma i św. Pawła taka koncepcja wolności jest błędna, wolność ma swoje ograniczenia. Człowiek jest prawdziwie wolny wtedy i tylko wtedy gdy wybiera to, co służy jego dobru oraz jego rozwojowi. Błędem jest również budowanie struktury moralnej, w której wolność jest najważniejszym weryfikatorem tego, czy coś jest moralnie dobre czy złe. Po pierwsze są czyny, które z samej swej natury są złe i nic tego faktu nie zmieni. Po drugie wolność związana jest z możliwością dokonywania konkretnych wyborów, a wybory mogą być dokonywane w oparciu o błędne przesłanki. Tak więc wola może być nakierowana na coś, co wcale nie jest najkorzystniejsze w danej chwili dla człowieka. Wola człowieka jest omylna, tak więc powiązana z nią wolność nie może stanowić fundamentalnego weryfikatora norm moralnych. Argumentowanie prawa do eutanazji wolnością przysługującą człowiekowi jest błędem, jest ono przejawem źle rozumianej wolności, jako rzeczywistości niczym nieograniczonej.

Streszczenie

W literaturze podmiotu nie występuje jedna definicja zjawiska eutanazji. Poszczególne definicje kładą nacisk na różne elementy związane ze zjawiskiem eutanazji np. na motyw takiego działania lub na sposób przebiegu procedury eutanazji.

Również nie ma jednej typologii eutanazji. Najpopularniejszymi podziałami jest podział eutanazji na: czynną i bierną; lub na eutanazję: dobrowolną i niedobrowolną. Oczywiście nie są to jedyne możliwości podziału zjawiska eutanazji.

Bardzo często w kontekście usprawiedliwiania zjawiska eutanazji pojawia się argument dotyczący wolności. Niestety ludzie posługujący się tym argumentem konstruują swoje przekonania o błędnej koncepcji wolności. Wolność w ich rozumieniu jest samowolą, która co najwyżej może pretendować do miana karykatury wolności. Człowiek w swojej wolności powinien dążyć do dobra i rozwoju, powinien natomiast unikać zła. A czym jak nie złem jest odebranie człowiekowi życia?

Słowa kluczowe: *bioetyka, aksjologia, eutanazja, wolność.*

⁵¹ Zob. T. Ślipko SJ., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Petrus, Kraków 2012, s. 304 - 305.

The phenomenon of euthanasia in the horizon of human freedom

Summary

There is no one definition of the phenomenon of euthanasia in the literature of subject. Particular definitions emphasize various elements related to the phenomenon of euthanasia, for example the motive for such action or the way the euthanasia procedure proceeds.

There is also no one typology of euthanasia. The most popular divisions of euthanasia are: active and passive or: voluntary and involuntary. As is well known, these are not the only divisions of the phenomenon of euthanasia.

In the context of justifying the phenomenon of euthanasia, an argument about freedom appears very often. Unfortunately, people who use this argument construct their beliefs about the wrong conception of freedom. As they understand it, freedom is arbitrariness, which can at best claim to be a caricature of freedom. Freedom always strives for good and development, it can never lead to evil. And what if not evil is taking a person's life?

Keywords: *bioethics, axiology, euthanasia, freedom.*

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia*, wydanie V, Poznań 2008.
- Bołoz W., *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, [w:] W. Bołoz, M. Ryś, (red.) *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Wyd. Uniwersytetu Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa 2002.
- Brzostek A., *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, Katowice 2000.
- Citowicz R., *Prawnokarne aspekty ochrony życia człowieka, a prawo do godnej śmierci*, "Kodeks", Warszawa 2006.
- Górecki M., *Hospicjum w służbie umierającym*, Warszawa 2000.
- Fenigsen R., *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995.

Keown J., *Euthanasia, Ethics and Public Policy. An Argument Against Legalisation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Kieszkowska A., *Wolność, wybór, odpowiedzialność i zobowiązanie przed sobą i grupą w warunkach probacji*, [w:] W. Ambrozika, A. Kieszkowska (red.), *Tożsamość grupowa dewiantów a ich reintegracja społeczna, część II*, Impuls, Kraków 2012.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji Iura et bona*, Rzym 1980.

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.slownikonline.pl/kopaliniski/25A78697A79C18F2C12565BE-0043A0A3.php> [stan z 11.12.2016 r.].

Krucz I. Skarzyńska K. (red.), *Słownik psychologii*, Warszawa 2000.

Malczewski J., *Z dziejów pojęcia eutanazji*, [w:] *Internetowe czasopismo filozoficzne "Diametros"* nr 1, Kraków 2004.

Ochmański W., *Eutanazja nie jest alternatywą*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2007.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Rachels J., *Euthanasia*, [w:] T. Regan (red.), *Matters of Life and Death*, Toronto 1980.

Rosiński S., *Eutanazja jako forma eugeniki we współczesnej praktyce medycznej*, Kraków 2001.

Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.

Smith W. I., *Forced Exit. Euthanasia, Assisted Suicide, and the New Duty to Die*, New York 1997.

Stoffell B., *Voluntary Euthanasia, Suicide and Physician-Assisted Suicide*, [w:] H. Kuhse, P. Singer (red.), *A Companion to Bioethics*, Oxford 2001.

Szeroczyńska M., *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoprawne - porównawcze*, Kraków 2004.

Szymański M., *Determinanty opinii studentów na temat eutanazji*, Gryfice 2012.

Ślipko T. SJ., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Petrus, Kraków 2012.

Ślipko T. SJ., *Spacerem po Etyce*, Petrus, Kraków 2010.

Ślipko T. SJ., *Życie i płęć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 1978.

Śmigacz K., *Pojęcia i rodzaje eutanazji*, [w:] *III Studencka konferencja naukowa Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Rzeszowie*, Rzeszów 2015.

Vaux k. L., *Debbie's Dying: Mercy Killing and the Good Death*, [w:] J. D.

Moreno (red.), *Arguing Euthanasia. The Controversy over Mercy Killing, Assisted Suicide, and the "Right to Die"*, New York 1995.

Wielka Encyklopedia PWN, t. 8, Warszawa 2002.

Williams G., Darke M., *Euthanasia Laws and the Australian Constitution*, The University of New South Wales 1997.

Wróbel W., *Rezygnacja z uporczywej terapii w świetle polskiego prawa*, http://www.mp.pl/etyka/kres_zycia/show.html?id=46416 (stan z 17.05.2016].

FILOZOFIA

STUDIA TEOLOGICZNE

*Zgromadzeni
na świętej wieczerzy
38(2020)*

KS. KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

DAS PHILOSOPHISCHE MODELL DER FAMILIE IM KONTEXT ANTHROPOLOGISCHER UND SOZIA- LER HERAUSFORDERUNGEN - EINE SKIZZE MIT BLICK AUF KANT, HUSSERL UND HEIDEGGER

Inhalt: Einleitung; 1. Die transzendente Dimension der Familie; 2. Die phänomenologische Dimension der Familie; 3. Die existenziale Dimension der Familie; 4. Die kritische Dimension der Familie: die metaphysische Unterbestimmtheit; Ausblick.

Einleitung

Will man den einzelnen Menschen und die Gesellschaft sachlich verstehen und plausibel beschreiben, dann wird meist der Begriff „Familie“ in Anspruch genommen. So entsteht der Kontext des Verstehens und Beschreibens. Es wird unter anderem behauptet, die einzelnen Menschen werden in einer Familie großgezogen. Diese bildet aber zugleich die kleinste Zelle einer jeden Gesellschaft. Damit kann man schon einen anthropologisch-sozialen Zugang zur Welt gewinnen und diese dann wissenschaftlich beschreiben. Verschiedene Ansätze sind dabei denkbar und führen zu diversen Familien-Modellen, die sich in den heutigen wissenschaftlichen Diskursen weder strukturell noch funktionell kaum in Einklang bringen lassen. Man denke etwa an das immer deutlichere gesellschaftliche Erscheinen von der sogenannten LGBT-Bewegung im traditionellen christlich geprägten Kultur- und Lebenskontext. So werden heute die Fragen diskutiert, wie eine Familie strukturiert sein sollte, und welche grundlegenden Funktionen sie zu erfüllen habe. Der Raum für rationale Diskurse ist einerseits sachlich umfassend, andererseits gleichzeitig zweckgesteuert, je nachdem welche Interessen jeweils verfolgt und wie diese begründet werden.

Ks. Kazimierz Rynkiewicz – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykłada filozofię na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium.

Abgesehen davon, welche einzelnen Interessen seitens der am Diskurs teilnehmenden Akteure verfolgt und welche Akzente gesetzt werden, lässt sich stets eine epistemisch stabile Denkstruktur erkennen: „Mensch – Familie – Gesellschaft“. Aus methodischer Sicht können wir auch über das *philosophische (bzw. universale) Modell der Familie* sprechen, das durch eine *kausale Hermeneutik* gekennzeichnet ist. Das heißt, man kann nicht über die Familie zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf einen einzelnen Menschen zu nehmen, und man kann nicht über die Gesellschaft zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf eine Familie zu nehmen. Diese Tendenz bringt sowohl theologische als auch philosophische Auswirkungen mit sich. So lesen wir etwa im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Amoris laetitia“ von Papst Franziskus über die Gefahr eines ausufernden Individualismus¹, und in der Schrift „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ von Hegel über den Familie empfindenden Geist als Person². In dieser Hinsicht könnte man auch mit Karol Wojtyła über die Familie als „*communio personarum*“ sprechen, wobei sowohl die interpersonale als auch die soziale Dimension des Menschlichen zum Tragen kommt³.

In diesem Aufsatz soll versucht werden, eine tragfähige Begründung der These „Familie als *communio personarum*“ bündig zu entwickeln - rückblickend auf Kant, Husserl und Heidegger. Damit werden drei methodische Perspektiven in Anspruch genommen: *transzendente, phänomenologische* und *existentiale*. Es wird sich zeigen, dass diese Perspektiven als grundlegende Säulen des philosophischen Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ gelten.

1. Die transzendente Dimension der Familie

Es muss nicht speziell betont werden, dass das kausale Verhältnis in der Struktur „Mensch-Familie-Gesellschaft“ über den philosophischen Rahmen der Reflexion hinausgeht. Darüber kann man also nicht nur aus philosophischer Sicht reden, sondern auch aus soziologischer, theologischer, kognitionswissenschaftlicher, naturwissenschaftlicher usf. Die philosophi-

¹ Vgl. FRANZISKUS, *Nachsynodales Schreiben „Amoris laetitia“*, Bonn 2016, S. 26f.

² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1986, §518f.

³ Vgl. K. RYNKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, Berlin 2002, S. 231f.

sche Perspektive ist aber eine besondere, weil sie direkt nach dem *Warum des Modells* „Mensch-Familie-Gesellschaft“ fragt. Mit Blick auf Kant können wir dann sagen, es handle sich um die transzendente Perspektive der Betrachtung, welche die Bedingungen des Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ aufdecken will⁴. Nach Kant gibt es offenbar viele Bedingungen diesbezüglich. Im Folgenden benenne ich lediglich die *Pflicht*, die dann im Zustand des *Glücklichen* aufgeht.

Der Begriff „Pflicht“ ist nicht nur für die kantische praktische Philosophie entscheidend, weil er die ganze Struktur seiner Pflichtethik fundiert, sondern auch für das Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“. Kant erfüllt überzeugend die Erwartung einer philosophischen Ethik, dass sie für moralische Verbindlichkeiten ein Kriterium aufstellt. Dieses Kriterium wird aus der Sache entwickelt. Aus dem für sinnliche Moralwesen charakteristischen Begriff der Moral, der die unbedingte Verbindlichkeit bzw. *den kategorischen Imperativ* darstellt, folgt als dessen Erkennungsmerkmal die strenge, ausnahmslos allgemeine Gültigkeit. Die Grundformel des kategorischen Imperativs lautet: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein *allgemeines Gesetz* werde“.⁵ Mit dem kategorischen Imperativ liefert Kant ein höchstes Beurteilungskriterium für die Moral. Das dazugehörige Urteilsvermögen, die reine praktische Urteilskraft garantiert die Unterscheidung zwischen unmoralischen und moralischen *Maximen*. Der kategorische Imperativ besteht also in einem Sollen, das zum entsprechenden Handeln auffordert. Wenn ich mich etwa in einer konkreten Situation frage, was ich tun solle, so ergibt sich folgende moralische Überlegung: Ich erwäge verschiedene Handlungsmöglichkeiten, zwischen denen ich zu entscheiden habe. Dann frage ich mich, welche Handlungsmaximen den einzelnen Handlungsmöglichkeiten zugrunde liegen. Schließlich überprüfe ich diese Handlungsmaximen an der Idee des allgemeinen Gesetzes (d.h. des kategorischen Imperativs) und sehe, dass ich nur jene Handlungsmöglichkeit wählen darf, die dieser Überprüfung standhält⁶.

⁴ Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787, B 25.

⁵ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, B 52. Es gibt bekanntlich noch weitere Unterformel des kategorischen Imperativs: (1) die Naturgesetzformel (B 52); (2) die Selbstzweckformel (B 66f), und (3) die Formel des Reiches der Zwecke (B 80). *Maximen* sind für Kant subjektive praktische Grundsätze.

⁶ O. HÖFFE, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Erfahrung der Freiheit*, München 2012, S. 106f.

Das gezielte Befolgen der Moral, welche sich einer universalen Pflichtenethik verdankt, kann nach Kant die Person zu einem Glückszustand führen. Der Begriff „Glück“ gilt daher als eine moralisch wirkende Entität, welche die Person zuvor zum Erfüllen ihrer Pflichten motiviert, dann aber zu einem guten Leben führt. Für Kant ist das Glück ein unverzichtbares, notwendiges Ziel des Menschen: Glücklich zu sein ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen Wesens, ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Das Glück ist das letzte Ziel, das jeder Mensch faktisch erstrebt, weil er ein Bedürfniswesen ist und das notwendige Verlangen hat, dass seine Bedürfnisse befriedigt werden. Der Mensch ist Zweck an sich selbst als vernünftiges Natur- und Bedürfniswesen. Ich kann den Menschen nicht als Zweck an sich selbst behandeln, ohne zu berücksichtigen, dass er das notwendige Verlangen hat, glücklich zu sein. Nach Kant ist also die Glückseligkeit nicht nur ein faktisches Ziel, sondern auch ein Ziel im Urteil einer unparteiischen Vernunft, d.h. sie ist das vernünftige Ziel eines vernünftigen Bedürfniswesens. Kant unterscheidet zwischen dem *obersten Gut* (d.h. der Tugend) und dem *vollendeten Gut*, zu dem außer der Tugend die Glückseligkeit erforderlich ist. Beide bilden gemeinsam das höchste Gut. Dass ein Wesen, das der Glückseligkeit bedürftig und würdig ist, auch glücklich sei, ist darum eine Forderung der Vernunft. Die Vernunft muss die Berechtigung eines geordneten Strebens auch anerkennen.⁷

Kants transzendentaler Ansatz wird also von den Faktoren getragen, die auch für das gegenwärtige Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ erforderlich sind. Denn Pflicht und Glück wirken sich einerseits semantisch nicht nur auf den einzelnen Menschen aus, sondern auch auf die Familie und die Gesellschaft, abgesehen davon, welche Form ihnen jeweils zugeschrieben wird. Andererseits ist die kausale Verknüpfung zwischen der zu wahrnehmenden Pflicht und dem zu erwartenden Glück zu betonen. Diese Verknüpfung lässt sich zwar transzendental ziemlich gut begründen, weist aber deutliche phänomenologische Lücken auf. So kann man davon ausgehen, wenn eine vernünftige Person sich bemüht ihre Pflichten gut zu erfüllen, dann kann sie auch mit Recht erwarten, einen Zustand in der Welt zu erlangen, in dem alles nach Wunsch und Wille geht.⁸ Die Frage ist, ob die transzendente Perspektive Kants ausreichen würde, diese Welt

⁷ Vgl. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198f. Vgl. dazu auch F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 1998 (3. Auflage), 163f.

⁸ Vgl. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 224.

zu beschreiben, sodass das reale Profil des Menschlichen, zu dem auch die gegenwärtige Familie gehört, im Kontext bestehender antimetaphysischer Erwartungen durchsetzbar sei.

2. Die phänomenologische Dimension der Familie

Der transzendente Zugang zu den Entitäten, welche für die Familie als Gemeinschaft von menschlichen Personen grundlegend sind, wird aber letzten Endes darauf hinauslaufen müssen, sich metaphysisch zu etablieren. Das kann man etwa bei Kant gut beobachten, wenn er das Dasein Gottes postuliert, der allein das höchste Gut zu gewährleisten vermag.⁹

Eine andere Betrachtungsperspektive lässt sich aber sodann gewinnen, wenn man etwa mit Husserl einige phänomenologische Faktoren ins Spiel bringt, die gesamt im Begriff „Lebenswelt“ aufgehen. Zu Beginn der Analyse steht jedoch dann die Umwandlung des Transzendentalen. Denn Husserl gebraucht dieses Wort - in einem weitesten Sinne - für das originale Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sich-Besinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in dem alle geltenden wissenschaftlichen Gebilde geschehen. Diese Quelle ist *das Ich-selbst* mit seinem gesamten wirklichen Erkenntnisleben, mit dem konkreten Leben in der Familie und Gesellschaft überhaupt.¹⁰

Der Begriff „Lebenswelt“ ist nämlich zu einem zentralen Gegenstand der husserlschen Philosophie geworden und umfasst ferner die Entitäten wie Faktizität, Fremdheit, Intersubjektivität, Tradition, Normalität usw. Diese bauen die grundlegenden menschlichen Strukturen auf, unter anderem Familie und Gesellschaft. Ich werde diese Entitäten jedoch nicht behandeln, sondern den Begriff „Lebenswelt“ im Kontext *vorwissenschaftlicher* und *wissenschaftlicher Erfahrung* auffassen, wo die obigen Entitäten erscheinen. Es gilt also klar zu machen, dass der husserlsche Begriff „Lebenswelt“ sowohl die vorwissenschaftliche als auch die wissenschaftliche Erfahrung enthält. Das bedeutet, die Lebenswelt besagt – ontologisch gesehen - in erster Linie die vorwissenschaftliche und anschaulich gegebene Erfahrungswelt. Gemeint ist also die alltägliche Lebenswelt, die von allen menschlichen Subjekten unbedingt vorausgesetzt sein muss. Diese Welt

⁹ Vgl. ebd., A 223f.

¹⁰ Vgl. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, ²1962, in: DERS., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f, §26.

bleibt aber zugleich offen für die Aufnahme von wissenschaftlichen Theorien. Denn die Wissenschaft ist auf die Lebenswelt gegründet, so dass sie letzten Endes in den Boden einsinkt, auf dem sie steht. Im Laufe der Zeit werden theoretische Annahmen in die tägliche Praxis aufgenommen. So werden sie selbst zu einem Bestandteil der Lebenswelt. Wir gehen alle z.B. davon aus, dass die Erde rund ist, obwohl nur wenige von uns dies gesehen haben. Die Lebenswelt zeichnet sich zudem durch die Möglichkeit einer erklärenden Bewertung aus. So stellt Husserl fest, dass die Lebenswelt eine unwandelbare morphologische Grundstruktur aufweist. Diese Struktur wird durch die Unterscheidung zwischen morphologischen und idealen Wesen erklärt. Im Gegensatz zu einem morphologischen Begriff „Katze“, der sich auf etwas bezieht, von dem wir ein konkretes Exemplar sehen können, ist etwa der Begriff einer vollkommen geraden Linie ein exakter und abstrakter Begriff. Er beschreibt nichts, was in der Natur wirklich vorkommt, sondern ist eine ideale Konstruktion.¹¹

Mit der Rückbesinnung auf die Lebenswelt wollte Husserl die Krise der Wissenschaften überwinden, in die sie Anfang des 20. Jahrhunderts geraten sind. Diese Krise führte nach Husserl auf die durch Galilei ausgelöste mathematisch geprägte Aktivität der Naturwissenschaften zurück und wirkte sich auch im politisch-gesellschaftlichen Bereich aus. So kann man durchaus sagen, damit werde die Problematik der Familie angesprochen, die stets in einer komplexen Umrahmung zu betrachten sei. Das bedeutet, dass das anthropologisch-soziale Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ auf dem Fundament der Lebenswelt, wie sie Husserl vorschwebte, verständlicher gemacht werden kann. Dabei geht es in erster Linie um die Relevanz der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Erfahrung schlechthin. Diese beiden Typen von Erfahrung wirken sich also systematisch auf den Menschen, die Familie und die Gesellschaft aus. Es ist eine Art spezifische Auswirkung, die das ganze „*communio personarum*“ betrifft. Damit soll gesagt werden, dass ferner die konkreten Bedürfnisse und Verpflichtungen des einzelnen Menschen, der Familie und der Gesellschaft rational zu würdigen sind. Es geht also nicht nur um die metaphysisch fundierte Überzeugung von der Notwendigkeit von Glück und Pflicht im Leben von menschlichen Personen, sondern auch um das existential fundierte Wahrnehmen konkreter Sorge. Jede gründliche Analyse des Menschen, der Familie und der Gesellschaft hat diesen Weg rational einzuschlagen.

¹¹ VGL. E. HUSSERL, *Die Krisis*, §§142f.

3. Die existenziale Dimension der Familie

Das Charakteristische an der Existenz des Einzelnen und der Gesellschaft ist, dass sie (=Existenz) stets bedroht sei und vernichtet werden könne. Als letzter Moment existenzialer Vernichtung gilt der Tod. Dies geschieht auch in der realen Lebenswelt, in der vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Faktoren zusammen auftreten, wie dies bei Husserl zu sehen war. So entsteht der Raum für das Auffassen komplexer *ontologischer Sorge*, die wir etwa bei Heidegger finden. Der Begriff „Sorge“ ist für eine philosophische Reflexion insofern relevant, als er eine breit angesetzte semantisch-prädikative Struktur aufweist. Die einzelnen Menschen haben also diverse Sorgen, in der Familie gibt es Sorgen, und die ganze Gesellschaft kann besorgt sein, etwa wegen der Corona-Virus-Gefahr.

Menschen stehen daher allgemein in Beziehungen wechselseitiger Sorge. Sie sorgen sich, selbst wenn sie sich um sich selbst und um andere Menschen sorgen, aber auch um Dinge, Entwicklungen, Pläne und Lebensverhältnisse. In seinem Werk „*Sein und Zeit*“ spricht Heidegger von *der Sorge als dem Strukturganzen des Daseins*. Er meint damit keine beabsichtigten Handlungen, auch keine mentalen Zustände, sondern das „*In-der-Weltsein*“. Die Sorge wird darum nicht individualistisch aufgefasst, sondern ontologisch und intersubjektiv. Die ontologische Beziehung zu den Dingen nennt Heidegger „Besorgen“, das Verhältnis zu den anderen Menschen „Fürsorge“. Es gilt auch, dass die Sorge zeitlich, prospektiv und als Bedingung des Daseins und freien Handelns verstanden wird. In der Sprache Heideggers ist daher die Sorge als „sich-vorweg-sein“ zu verstehen und als eine existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des Freiseins für eigentliche existentielle Möglichkeiten¹². Diese Auffassung der Sorge macht die *intersubjektive Struktur der Verantwortung* erkennbar. Verantwortung ist aber nicht nur auf eine Person beschränkt. Denn jede einzelne Person kann ihr eigenes Dasein zunächst nur „ermöglicht“ und dann erst „ermöglichend“ verstehen. Wir sind als Einzelne weder die Quellen unseres Daseins noch die Bedingungen unserer Freiheit. Das bedeutet, dass unser Freisein auch ermöglicht sei. Freiheit und Verantwortung sind als positive Möglichkeiten nicht beliebig. Wir können sie nur verneinen und ablehnen,

¹² Hier gilt es bekanntlich zu unterscheiden, zwischen „existentiell“ (=alles in seiner Bedeutung für die Einzel-Existenz erhellend, vgl. etwa Jaspers) und „existenzial“ (=durch den Einzelnen das Dasein, bzw. auch das Sein schlechthin anzielend).

weil sie uns gegeben sind. Die Bedingungen, unter denen wir leben, sind gleichzeitig die Bedingungen, unter denen wir frei sind und in dem, was wir tun, der Verantwortung als Sorge gerecht werden.¹³

Im Kontext der Reflexion Heideggers über die Sorge kann auch die existenziale Dimension der Familie aus anthropologisch-sozialer Sicht beleuchtet werden. So zeigt sich, dass die dynamisch wirkenden Faktoren der Sorge und der Verantwortung, die intentional aufeinander angewiesen sind, weil beide sich auf menschliche Personen beziehen, für die Bestimmung der Funktion der Familie entscheidend sind. Im Apostolischen Schreiben „Familiaris Consortio“ ist darum diesbezüglich zu lesen: „*Familie, werde, was du bist!*“. Dabei geht es zum einen um die Rolle der Familie bei der Bildung einer Gemeinschaft von Personen, bei dem Dienst am Leben, bei der Teilnahme an der gesellschaftlichen Entwicklung sowie am Leben und der Sendung der Kirche.¹⁴ Zum anderen wird dadurch eine Art existenziale Dynamik freigesetzt, für die das Prädikat „werden“ steht. Im Rahmen des Werdens gestaltet sich also die fundamentale Struktur der Sorge als Sein des Daseins und die der Verantwortung, die diese Sorge aus ethischer Sicht dynamisch und existentiell verstärkt. Für Heidegger hat diese ontologische Konstellation gewichtige wirkliche Folgen, die mit dem Blick auf zwei epistemische Momente (d.h. Erschlossenheit und Wahrheit) weiter gedacht werden¹⁵. Diese Momente können/sollen sich ferner auf das Modell „Mensch-Familie-Gesellschaft“ schöpferisch auswirken, indem sie eine kausale Ausgeglichenheit in diesem Modell ermöglichen.

4. Die kritische Dimension der Familie: die metaphysische Unterbestimmtheit

In der Familie muss nicht alles immer gelingen. Vielmehr gibt es zuweilen folgenschwere Familienkrisen verschiedener Art und Provenienz. Das betont der Papst Franziskus schon im ersten Kapitel von „Amoris laetitia“ – eben mit dem Blick auf die theologisch-anthropologische Perspektive der Bibel¹⁶. So wird heute die Frage gestellt, was die anthropologische Fundierung der Familie sei. Dabei werden diverse Faktoren und Sachverhalte ins

¹³ VGL. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 192001, §39f; vgl. auch W. VOSSENKUHL, *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006, S. 166f.

¹⁴ VGL. JOHANNES PAUL II, *Familiaris Consortio*, Bonn 1981, S. 21f.

¹⁵ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §43f.

¹⁶ VGL. FRANZISKUS, *Amoris laetitia*, 13.

Spiel gebracht wie etwa die Kontingenz und Schöpfung menschlichen Daseins, die Personalität und Berufung zur Liebe.¹⁷

Damit wird der methodische Denkraum etabliert, wo dann auch die ontologisch-epistemische und ethische Struktur der Familie analysiert werden kann, und zwar rückblickend auf den *Wert des Lebens*. Um den Wert des Lebens zu bestimmen, werden unter anderem drei Perspektiven herangezogen: subjektive, objektive und deontologische. Aus der subjektiven Perspektive ist der Wert des Lebens für fast alle Menschen unter fast allen Umständen unendlich groß¹⁸. Die objektive Perspektive verbindet dagegen den Wert des Lebens einer menschlichen Person mit diversen utilitaristischen Erwartungen seitens der Anderen. Die deontologische Perspektive beruft sich schließlich auf diverse kategorische Verbote, um einen Konsensbereich moralischer Überzeugungen zu begründen.¹⁹ Die Familie kann prinzipiell diese drei Perspektiven in Anspruch nehmen, um ihre Aufgaben zu erfüllen und damit ihre Ziele zu erlangen. Wie dies innerhalb des kausalen Modells „Mensch-Familie-Gesellschaft“ vor sich gehen könnte, haben wir bei Kant, Husserl und Heidegger in einer knappen Form gesehen. Hier gilt es nur zu fragen, wie sich vor allem die kantische Anschauung zum Wert des Lebens verhält, ohne dessen richtige Würdigung sich keine Familie entfalten kann.

Für Kant ist es also erforderlich, den transzendentalen Weg zu gehen, der im deontologischen Rahmen gedacht wird. Eine besondere Rolle kommt dabei dem *kategorischen Imperativ* zu. Damit kritisiert Kant, dass Richtig und Falsch im Sinne des Utilitarismus immer nur davon abhängen, wie die Welt beschaffen ist. Die Utilitaristen streben also danach, eine Art Nützlichkeitsmoral in die Welt zu setzen. Kants Überzeugung ist dagegen, dass Richtig und Falsch – bezogen auf konkrete Beispiele – eine *allgemeingültige Regel* braucht, die nicht davon abhängt, wie die Welt beschaffen ist. Für Kant gilt die These: Handle nur nach Grundsätzen, von denen du wollen kannst, dass sie weltweit ein gültiges Gesetz werden. Der kategorische Imperativ (KI) muss darum zunächst die Allgemeingültigkeit der Handlung garantieren, dann den Zweck, den jeder Mensch mit Vernunft wollen

¹⁷ VGL. J. KOBAC, *Anthropological Foundations*, in: J. GOLEN U.A. (Hrsg.), *Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church*, Lublin 2018, S. 107-121, 107f.

¹⁸ Natürlich gibt es auch Fälle, wo eine Person bereit ist, ihr Leben für andere zu opfern.

¹⁹ VGL. J. NIDA-RÜMELIN, *Wert des Lebens*, in: DERS. (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart 2005, S. 886-914, 887f.

kann. Er (KI) muss zudem aus Pflicht und frei von Eigennutz sein. Schließlich dürfen andere Menschen dabei niemals nur Mittel zum Zweck sein²⁰.

Für die Problematik der Familie, die stets im Kontext des Einzelnen und der Gesellschaft zu betrachten ist - was auch die philosophische Perspektive erfordert, ist nach Kant die deontologische Strategie unentbehrlich. Sie soll nicht zuletzt dafür sorgen, dass der Raum für ein glückliches Leben „geschaffen“ wird. Bei genauerem Hinsehen stellen wir aber fest, dass dies nicht immer funktionieren kann, vor allem wegen der *metaphysischen Unterbestimmtheit*, die im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ jeweils auftaucht. Zwei einfache Beispiele dürften uns dies schon deutlich machen. Kant würde also sagen, dass sowohl „Du sollst nicht lügen“ als auch „Du sollst Menschen in Lebensgefahr helfen“ wahr sind. Was aber, wenn man einen Menschen in Lebensgefahr nur retten kann, wenn man lügt? Etwa weil man einem Verbrecher sagt, das Opfer sei nicht zuhause? Hier zeigen sich die Schwächen des kategorischen Imperativs, weil beide Handlungen einfach richtig sind und man eine Handlung bevorzugen muss. So entsteht m.E. der Raum für die sogenannte „metaphysische Unterbestimmtheit“ der jeweiligen epistemisch-ethischen Konstellation. Zudem ist klar zu sagen: Über das, was alle Menschen vernünftigerweise wollen, lässt sich heute durchaus diskutieren. Im Zeitalter postmoderner Erwartungen²¹, wo vielfältige unterschiedliche Meinungen als gleichwertig akzeptiert werden, ist die deontologische These Kants keinesfalls eindeutig.

Um die metaphysische Unterbestimmtheit des Denkens zu überwinden - abgesehen davon, auf welche thematische Problemfelder es sich auch bezieht, muss man vielmehr bereit sein, auch andere methodische Strategien gleichzeitig in Anspruch zu nehmen, etwa die phänomenologische oder/und die existentielle. Dann würde nicht nur die Familie unabhängig von ihrer strukturellen Bezogenheit in einem anderen Licht erscheinen, sondern auch der Wert des Lebens. Das dürfte wohl auch Kant am Herzen gelegen haben.

²⁰ VGL. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 406f.

²¹ VGL. K. RYNKIEWICZ, *Die epistemische Koexistenz von Theorie und Wissen. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*, Hamburg 2016, S. 1f.

Ausblick

In seinen „Philosophischen Untersuchungen“ verwendet Wittgenstein das Wort „*Familienähnlichkeiten*“²². Dieses Wort gilt hier als methodischer Faktor, um die metaphysische Unterbestimmtheit des Denkens zu überwinden und dann die These „Familie als *communio personarum*“ philosophisch zu fundieren. Damit soll klar gemacht werden, dass jedes philosophische Modell der Familie nur auf jeweils spezifische Familienähnlichkeiten hinweist, ohne dabei konkrete Lösungsvorschläge machen zu wollen. Denn das ist vor allem die Aufgabe der sogenannten „Wissenschaften über Familie“. So kann man auch behaupten, die Prädikate, auf die die transzendente, die phänomenologische und die existentielle Perspektive hinauslaufen, haben meist die Aufgabe, die anthropologisch-sozialen Strukturen als Familienähnlichkeiten zu begründen. Den Kern dieser Begründung stellt der zu bewahrende Wert des Lebens dar. Dieser Wert ist aber der sichtbare Ausdruck einer konkreten Sorge in einer konkreten Zeitkrise, die etwa durch die weltweite Gefahr des Corona-Virus ausgelöst werden kann.

Zusammenfassung

Wenn wir über anthropologische und soziale Problematik reden, dann setzen wir methodisch in den meisten Fällen die epistemisch stabile Denkstruktur „Mensch-Familie-Gesellschaft“ voraus. Damit entsteht eine Grundlage für das philosophische Modell der Familie, das durch eine kausale Hermeneutik gekennzeichnet ist. Man kann nicht über die Familie zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf den einzelnen Menschen zu nehmen, und man kann nicht über die Gesellschaft zuverlässig sprechen, ohne den Bezug auf die Familie zu nehmen. Das ermöglicht die Auffassung der Familie als „*communio personarum*“. Diese Konstellation bekommt bei Kant eine transzendente, bei Husserl eine phänomenologische und bei Heidegger eine existentielle Ausgestaltung. Es wird der Bezug auf die Pflichtethik, die Lebenswelt und die Sorge genommen. Damit wird der methodische Denkraum etabliert, wo dann die ontologisch-epistemische und ethische Struktur der Familie analysiert werden kann, und zwar rückblickend auf den Wert des Lebens.

²² VGL. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: DERS., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, PU § 67.

Schlüsselwörter: Familie, Gesellschaft, Pflicht, Lebenswelt, Sorge, Wert des Lebens

Filozoficzny model rodziny w kontekście wyzwań antropologicznych i społecznych - zarys w odniesieniu do Kanta, Husserla i Heideggera

Streszczenie

Gdy mówimy o problematyce antropologicznej i społecznej, zakładamy metodycznie w większości przypadków pewną epistemologicznie stabilną strukturę myślową „człowiek-rodzina-społeczeństwo“. W ten sposób wyrasta podłoże dla filozoficznego modelu rodziny, nacechowanego swoją kausalną hermeneutyką. Nie można przekonująco mówić o rodzinie, nie uwzględniając przy tym pojedynczego człowieka, oraz nie można przekonująco mówić o społeczeństwie, nie uwzględniając przy tym rodziny. Umożliwia to ujęcie rodziny jako „communio personarum“. Kant nadaje tej konstelacji wymiar transcendentálny, Husserl wymiar fenomenologiczny, Heidegger zaś wymiar egzystencjalny. Uwzględnione zostają etyka obowiązku, życie środowiskowe i troska. Skutkuje to również określeniem metodycznym obszaru myślowego, gdzie można potem analizować ontologiczno-epistemiczną i etyczną strukturę rodziny, uwzględniając przy tym wartość życia.

Słowa kluczowe: Rodzina, społeczeństwo, obowiązek, środowisko życiowe, troska, wartość życia.

The philosophical model of the family in the context of the anthropological and social challenges - a sketch with a view to Kant, Husserl and Heidegger

Summary

When we talk about anthropological and social problems, we usually methodologically assume an epistemically stable structure of thought „human-family-society“. This creates a basis for the philosophical model of the

family, which is characterized by a causal hermeneutics. One cannot talk reliably about the family without referring to the individual and you cannot speak reliably about society without referring to the family, which then enables the family to be seen as „communio personarum“. This constellation takes on a transcendental configuration at Kant, phenomenological at Husserl and existential at Heidegger. The reference to mandatory ethics, living world and concern is taken. This establishes the methodological framework, where the ontological-epistemic and ethical structure of the family can be analyzed, looking back at the value of life.

Keywords: Family, society, duty, living world, concern, value of life.

Bibliographie

- Franziskus, *Nachsynodales Schreiben „Amorislaetitia“*, Bonn 2016.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 182001 (zit. SuZ).
- Husserl, E., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f (zit. Hua)
- * Bd. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, 21962.
- Johannes Paul II, *Familiaris Consortio*, Bonn 1981.
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 21786 (zit. GMS B).
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 (zit. KpV A).
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 21787 (zit. KrV B).
- Kobak, J. (2018), *Anthropological Foundations*, in: Golen, J. u.a. (hrsg.), Catholic Family Ministry. The Scientific Reflection and the Practical Ministry of the Church, Lublin, 107-121.
- Nida-Rümelin, J. (2005), *Wert des Lebens*, in: ders. (hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart, 886-914.
- Ricken, F. (1998), *Allgemeine Ethik*, Stuttgart.
- Rynkiewicz, K. (2002), *Von der Grundlegung der christlichen Ethik bis zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff von Karol Wojtyła*, Berlin.
- Rynkiewicz, K. (2016), *Die epistemische Koexistenz von Theorie und Wissen. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*,

Hamburg.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., Werkausgabe in 8. Bänden, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984.

Vossenkuhl, W. (2006), *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München.

ROLA KAPITAŁU SPOŁECZNEGO W ŚWIECIE AKTORÓW POLSKICH PUBLICZNYCH TEATRÓW DRAMATYCZNYCH

Treść: Wprowadzenie; 1. Rola znaczących innych; 2. Wspierająca funkcja rodziny; 3. Rodzina jako wartość zagrożona; 4. Kolektywny kapitał społeczny 5. Przejawy solidarności zawodowej; Podsumowanie

Wprowadzenie

Socjologowie wiele miejsca poświęcają współczesnej rodzinie i chociaż odnotowują jej ewolucję (różnorodność form rodziny), zgodnie konstatują, że pozostaje ona najważniejszą instytucją społeczną¹. „Dla wielu ludzi rodzina jest ożywym źródłem radości, ciepła, miłości i przywiązania”². Komunikaty CBOS-u od lat wskazują, że rodzina dla Polaków w hierarchii wartości pozostaje dobrem najwyższym, podstawowym³. Analizując społeczny świat aktorów polskich teatrów dramatycznych trzeba wspomnieć o najbliższych ludziach, którzy towarzyszą artystom na wszystkich etapach drogi zawodowej. Nieraz ułatwiają start w zawodzie i wspierają rozwój kariery. Bliscy spełniają wiele funkcji, socjalizują, formują osobowość młodego człowieka, a potem ułatwiają wykonywanie roli zawodowej, dostarcza-

Emilia Zimnica-Kuzioła - doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie socjologii. Pracuje w Katedrze Socjologii Sztuki i Edukacji, w Instytucie Socjologii na Wydziale Ekonomiczno-Społecznym Uniwersytetu Łódzkiego. Interesuje się socjologią sztuki, socjologią religii i problemami współczesnej kultury. Jest autorką kilku monografii i około stu artykułów naukowych i popularnonaukowych.

¹ B. Szacka, Wprowadzenie do socjologii, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 377-402, A. Giddens, Socjologia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 192-221.

² A. Giddens, Socjologia, dz.cyt., s. 196.

³ Komunikat CBOS (2013), BS/111/2013, Wartości i normy, opracował Rafał Boguszewski.

jąc emocjonalnego wsparcia. Aktorzy postrzegają rodzinę jako bufor bezpieczeństwa, łagodzący stresy, pozwalający na powrót, po szczególnie emocjonujących przeżyciach zawodowych, do stanu psychicznej równowagi.

1. Rola znaczących innych

W środowisku aktorskim częstą sytuacją jest zawodowa reprodukcja, „wielopokoleniowa sztafeta profesji” przekazywanej z pokolenia na pokolenie: mówi się o klanach Damięckich (Irena Górska-Damięcka, Maciej i Damian Damięccy, Matylda, Mateusz i Grzegorz Damięccy), Fryczów (Jan Frycz, córka Olga, a także Gabriela, Antoni i Michał), Królikowskich (bracia Rafał i Paweł, syn Pawła-Antoni)⁴. Dziedziczenie zawodu stanowi kwestię ambiwalentną – z jednej strony przynależenie do środowiska aktorskiego stymuluje rozwój zainteresowań jednostki, daje wiedzę na temat specyfiki pracy w teatrze i dogłębną znajomość wymogów roli. Czasem toruje drogę kariery zawodowej - dziecko pary aktorów dzięki koneksjom dostaje rolę w filmie, a jego pochodzenie wzbudza większe zainteresowanie mediów. Oczywiście można mówić także o „dobrych genach”, naturalnych zdolnościach „aktorskiego” dziecka, ale warto pamiętać, że dużą rolę odgrywa socjalizacja. Habitus pierwotny (w ujęciu P. Bourdieu⁵), czyli społecznie ustanowiona natura takiej osoby kształtowany jest we wczesnym dzieciństwie, a łączy się z nim naturalna edukacja teatralna, przyswojenie elementów etosu zawodowego i podstawowych technik aktorskich. Dzieci aktorów nie do końca zgadzają się z tezą o własnym uprzywilejowaniu w zawodzie, chętnie natomiast podkreślają negatywne strony owego „dziedziczenia”: ciągle porównywanie z rodzicem/rodzicami, mierzenie się z ich legendą, wysokie oczekiwania pedagogów i reżyserów. Frustrację budzą podejrzenia o nepotyzm i wykorzystywanie rodzinnych układów. Muszą wciąż udowadniać, że sukces zawdzięczają sobie, swojej ciężkiej pracy i talentowi.

⁴ Długo można wymieniać aktorskie rody: Jerzy Stuhr i jego syn Maciej; Krystyna Janda, Andrzej Seweryn i ich córka Maria; Joanna Żółkowska i jej córka Paulina Holtz, Edward Lubaszenko i jego syn Olaf, Daniel Olbrychski i jego syn Rafał, Marian Opania i jego syn Bartosz; Jerzy Schejbal i jego córka Magdalena, Jan Peszek i jego syn Błażej, Tadeusz Kondrat i jego syn Marek i wiele innych.

⁵ P. Bourdieu, „Struktury, habitus, praktyki, tłum. L. Kopiciewicz, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.) *Socjologia. Lektury*, Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2005, s. 546-558.

Nawet jeśli rodzina nie ma tradycji aktorskich, z reguły umożliwia nabycie kompetencji kulturowych, o takiej sytuacji mówią aktorzy wywodzący się z rodzin inteligentnych – rodzice, chociaż nie związani ze środowiskiem teatralnym, przygotowali ich do tego zawodu, ponieważ interesowali się kulturą, czytali książki, oglądali dobre filmy, spektakle Teatru Telewizji. Jedna z aktorek przyznaje: „W takim sensie wyniosłam z domu pewne podstawy, które mnie ukształtowały” (A 30, s.92). Artystyczne zainteresowania bliskich stanowią czynnik wzmacniający kapitał kulturowy przyszłego aktora. Wsparcie „znaczących innych” jest niezmiernie istotne dla podtrzymywania wiary w siebie, w swoje możliwości: „Byłam już po pierwszym niezdanym egzaminie do szkoły teatralnej, kiedy zaprosiłam tatę na pokaz mojego monodramu do Kłodzkiego Ośrodka Kultury. Był bardzo poruszony. Uwierzył we mnie. Powiedział, że od tej pory będzie mnie wspierać, nawet gdyby drugi raz mi się nie powiodło. W sumie trudno się dziwić jego wcześniejszym obawom: w naszej rodzinie nie było żadnych aktorskich tradycji” (A8, s.76). Jednak w starszym pokoleniu ujawniły się w tej rodzinie talenty artystyczne: „Uważam, że moja mama i moja siostra mają aktorskie talenty. Do tego są pięknymi kobietami. Myślę, że gdyby jedna nie wybrała medycyny, a druga literatury, bez problemu zawojowałyby polską kinematografię. Nasza babcia miała cięte pióro i pisała dowcipne rodzinne kroniki. Pradziadek był mistrzem pozłotniczym, mieszkał na Wawelu i miał pracownię na zamku Królewskim. Pozłacał Ołtarz Wita Stwosza. Z kolei wujek, jego syn, pisał wiersze, był znawcą literatury i tłumaczem z esperanto. Ale aktorów nigdy w naszej rodzinie nie było” (tamże: 76).

Oczywiście nie wszyscy aktorzy polskich teatrów dramatycznych zdobyli w ramach socjalizacji pierwotnej w rodzinie kapitał kulturowy, ale rolę znaczących innych spełniali wówczas nauczyciele lub inne osoby ważne w ich otoczeniu. Niewątpliwie trudniej jest w tym zawodzie osobom, które same „przecierały szlaki do teatru”: „W mojej rodzinie nie ma żadnych korzeni artystycznych, a więc także wsparcia (...) Nie mam męża reżysera ani producenta, który gwarantowałby mi szerokie kontakty. Nie kończyłam też szkoły łódzkiej czy warszawskiej, które są w centrum dziania się wszystkiego, których profesorowie pomagają w starcie. Wchodziłam w ten zawód bez ułatwień. (A 18, s.55). Autorka powyższej wypowiedzi przyznaje, że trudności, jakie pokonywała na drodze do profesjonalnej sceny zahartowały ją i nauczyły samodzielności: „I to jest moja wartość. Rodzice - mama krawcowa, tata – hutnik uczyli nas, że dorosłość oznacza samodzielne radzenie sobie w życiu”. Notabene niektórzy bliscy z otoczenia artystki uwa-

żali, że aktorstwo to „niemoralny i zdeprawowany zawód” i *expressis verbis* wyrażali zadowolenie, gdy nie zdała do szkoły za pierwszym razem (tamże, s.56). W lepszej sytuacji są młodzi ludzie, uzyskujący wsparcie bliskich już podczas egzaminów wstępnych. Zdarza się, że młodej dziewczynie podczas procesu rekrutacji do szkoły teatralnej towarzyszy matka (nie do pomysłenia jest natomiast sytuacja, by młodzieńcowi „kibicował” ktoś z rodziców): „Mama przyjechała ze mną na egzaminy do Krakowa, trzymała mnie za rękę, stała na korytarzu, przez stres egzaminacyjny przechodziłyśmy razem. Nie dałabym rady sama. Cały dom świętował, gdy potwierdziłam, że się dostałam” (A 43, s.50).

2. Wspierająca funkcja rodziny

Bliscy spełniają czasem funkcję terapeutyczną, pozwalają na dystans wobec zawodowych problemów, nadają właściwe proporcje zdarzeniom, „sprowadzają na ziemię”, jeśli po spektaklu trudno wrócić do rzeczywistości (A 46, s.75). Wielu aktorów przeżywa stan rozdrażnienia psychicznego przed premierą: „Wszystko jest nieważne. Nie jestem wtedy sobą. Można do mnie mówić, a ja i tak nie słucham. Psychicznie jestem gdzie indziej. Po tylu latach razem moja żona już do tego przywykła” (A 38, s. 74); „Jestem pewnie w owym czasie niezbyt miłym lokatorem. Ale zawsze starałem się stawiać bardzo wyraźną cezurę między zawodem a domem, między planem prywatnym a zawodowym (...). Oczywiście, pewne napięcia się przenosi, jakiś rodzaj rozdrażnienia, zdenerwowania, skłonności do konfliktu. Te światy siłą rzeczy się przenikają (A 7, s.59). Krystyna Janda w żartobliwy sposób komentowała swoje „przedpremierowe napięcie”: „Od pewnego czasu premiery stały się ciężkim przeżyciem dla mnie samej, co zakłóca spokój rodziny. Przestają spać, zaczyna mi przeszkadzać skomlenie psa, miauczenie kota, za grubo pokrojona pietruszka do zupy. Edward grozi, że wyjedzie, a Marysia pyta, czy nie mogłabym już iść do teatru, nawet jeśli jest dopiero trzecia po południu. Wreszcie wpadają obydwójce na świetny pomysł: jeżeli położę się przed domem na ulicy, oni mnie przejadą samochodem i nie będę musiała się tak męczyć”⁶.

Aktorzy podkreślają wspierającą rolę rodziny – rodzice, partner i dzieci są dla nich „azyłem”, „odskocznią”, pozwalają na pozbycie się nagroma-

zonego stresu. Bliscy pełnią zatem funkcję wentyla bezpieczeństwa, który sprzyja zachowaniu równowagi psychicznej, toteż sukcesem jest uzyskanie balansu pomiędzy życiem zawodowym i rodzinnym. Dla wielu artystów równowaga pomiędzy tymi sferami staje się źródłem prawdziwej satysfakcji, niestety zawód aktora jest „zaborczy” i utrudnia pełne zaangażowanie się w życie rodziny. Oto jedna z wielu charakterystycznych wypowiedzi: „Rodzina pomaga, bo mi nie utrudnia. Nie mógłbym być sam, to źle by się dla mnie skończyło. Rodzina zawsze była dla mnie celem. Szukam spokoju, oczyszczenia, opoki w rodzinie.. Trzeba zająć się czymś normalnym, co jest prawdziwe, ważne. Jestem odpowiedzialny za życie. Nie jestem dobrym ojcem, ale cały czas mnie to sprowadza na ziemię” (Wywiad nr 7). Niektórzy artyści szczerze przyznają, że wiele musieli poświęcić dla kariery: „grałam w filmie, nie byłam przy mojej umierającej matce”, „nie chodziłam z dzieckiem na szczepienia”, „w życiu wszystko robiłem dla teatru, dla szkoły”, „za mało czasu poświęciłem dzieciom, za mało myślałem o sobie”. Najtrudniej jest młodej matce, która opuszcza niemowlę, by realizować swoje plany zawodowe. Omija ją pierwszy uśmiech maleństwa, jego pierwsze kroki. O takiej sytuacji mówi jedna z młodych aktorek: „Zdjęcia do serialu o German miały zabrać naszej rodzinie osiem miesięcy. A przecież Mikołaj skończył dopiero roczek. Trudno było mi podjąć tę decyzję” (A11, s. 65). Uświadomienie sobie potrzeby równoważenia spraw zawodowych i rodzinnych nie jest tożsame z umiejętnością wyboru: „Wciąż uczę się nie odczuwać ciągłej potrzeby gonitwy. Ale takie chwile jak teraz, że sobie usiądę i patrzę w niebo...to rzadkość. Bywają takie poranki jak dzisiaj. Wróciłam wprawdzie o wpół do trzeciej nad ranem z Tarnowa, gdzie grałam spektakl. Wstałam o 7.30 i poszłam się poprzytulać do córki. Było extra, że te dziesięć minut mogłyśmy sobie leżeć tylko we dwie (A 25: 8). Pod poniższą wypowiedzią podpisałaby się zdecydowana większość aktorów: „Czasem wystarczy rozmowa z kimś bliskim. Z kimś, komu możesz zwierzyć się ze swojego problemu, opowiedzieć, jak ci minął dzień, z kimś, kto cię rozumie (...) Najlepszym lekarstwem na stres jest ułożone życie prywatne” (A 28, s. 11). Osoby, które osiągnęły - tak pożądaną w społecznym świecie teatru - stan równowagi, doceniają istnienie w ich życiu „filaru i ostoi”: „Najwięcej zawdzięczam mojej żonie Ewelinie – tancerce i choreografce. Ja jestem z natury pesymistą, a w jej filigranowym ciele drzemią ogromne pokłady siły i optymizmu” (A 3, s. 84).

⁶ K. Janda., B. Janicka, *Gwiazdy mają czerwone pazury*, Wydawnictwo ab, Warszawa 2013, s 54.

3. Rodzina jako wartość zagrożona

Demografowie i socjologowie odnotowują kryzys rodziny we współczesnym świecie, wiele małżeństw się rozpada, w Polsce – według danych GUS dotyczących 2013 roku – na 181 tys. zawartych małżeństw rozstało się 66 tys. par, wskaźnik rozwodów mierzony liczbą rozwodów w stosunku do nowo zawartych małżeństw wyniósł 36,4%. Ta tendencja jest stała, a trzeba przyznać, że problem nietrwałości związków małżeńskich dotyczy w dużym stopniu także środowiska artystycznego. Wiele rodzin ma charakter patchworkowy, rozstania i nowe związki aktorów stają się przedmiotem publicznych dyskusji za sprawą popularnych plotkarskich portali i dziennikarzy tropiących mniej bądź bardziej sensacyjne doniesienia na temat życia prywatnego artystów. Niektórzy aktorzy sami tworzą legendy na temat własnych podbojów miłosnych (przykładem może być nieżyjący już Tadeusz Pluciński, „pierwszy amant PRL-u”, który przyznawał się do romansu z trzema tysiącami kobiet, zawarł cztery małżeństwa, w dodatku jedna z jego żon została w późniejszym okresie jego teściową i babcią jego synów). Pluciński nie jest wyjątkiem, wielu aktorów ma na swoim koncie kilka związków małżeńskich, m.in. Andrzej Seweryn – pięć, Zbigniew Zamachowski trzy, Andrzej Kopiczyński również zawarł trzy małżeństwa (zmarł w 2016 roku). Rozstaniom sprzyjają tendencje indywidualistyczne, nastawienie na zaspokajanie swoich potrzeb, ale w przypadku artystów trzeba jeszcze uwzględnić charakter ich pracy, który nie sprzyja szczęściu rodzinnemu i stabilności rodzin. Małżonkowie zaabsorbowani pracą nie mają czasu dla siebie, mijają się na co dzień, często rozstają na dłużej. Uczestnicząc w nowych projektach poznają nowych ludzi, a wspólna intensywna praca i wspólnie spędzany czas sprzyjają fascynacjom i flirtom, licznym pokusom budowania poza małżeństwem bliskości fizycznej i psychicznej: „Łatwo zbliżyć się do kogoś, z kim się gra”, przyznaje jedna z aktorek. Jednocześnie deklaruje, że dla niej ważna jest odpowiedzialność i lojalność wobec męża: „nigdy nie zostawiałam sobie pustych przestrzeni, w które jakiś mężczyzna mógłby wejść. Choć oczywiście nie umiem powiedzieć, co by się zdarzyło, gdyby jakieś uczucie uderzyło we mnie z siłą pioruna. Na szczęście nie musiałam tego sprawdzać” (A 50, s. 20). Wspierający i wyrozumiały małżonek, który rozumie charakter profesji aktorskiej, odciąża – gdy zachodzi taka potrzeba - w obowiązkach domowych, potrafi dodać otuchy, należy do „życiowego układu buforowego”. Dzieci

nadają właściwe proporcje problemom, chociaż kiedy są małe, przyczyniają się do chronicznego zmęczenia, niewyspania rodziców (szczególnie matki) i obniżają ich potencjał twórczy. Jedno jest pewne - artyści, którym udało się stworzyć trwały, szczęśliwy związek mają większe szanse na osiągnięcie równowagi życiowej.

Można zaryzykować twierdzenie o istnieniu w społecznym świecie teatru endogamiczności środowiskowej – aktorzy wybierają partnerów spośród zbiorowości artystów. Przyczyn jest kilka – po pierwsze aktorzy nie mają czasu na poznawanie rówieśników spoza grupy aktorskiej. Wspólna praca łączy, dostarcza okazji do flirtów, a niejednokrotnie też do poważniejszego zaangażowania. Zaletą posiadania małżonka znającego specyfikę pracy w teatrze jest między innymi możliwość sprawiedliwego dzielenia się obowiązkami⁷.

4. Przyjaciele w roli terapeutów

Podporą w trudnych chwilach i remedium na problemy bywają nie tylko członkowie rodziny, tę samą funkcję spełniają nieraz przyjaciele (okazuje się, że nie zawsze są to ludzie ze środowiska): „Sportowcy – para, którą poznałem na siłowni, inni to notariusz i prawniczka, kilku aktorów. Kiedy przebywam z ludźmi spoza środowiska, przypominam sobie, że prócz teatru są jeszcze na świecie pikniki, spotkania przedszkolne naszych synów i oczekiwanie na kolejną część „Minionków” (A3, s. 84). Większość artystów z powodu prozaicznej przyczyny, jaką jest brak czasu na podtrzymywanie relacji przyjacielskich poza kręgiem zawodowym, stara się zaprzyjaźnić z kolegami i koleżankami z pracy. Anna Dereszowska ciepło mówi o swoich przyjaciółkach z teatru: Katarzynie Żak i Joli Fraszyńskiej: „Kasia Żak, aktorka, jest taką moją zastępczą mamą [mama Dereszowskiej zmarła, gdy ta miała zaledwie dziewięć lat – EZK] zawsze mnie poszturchnie,

⁷ O zaletach „endogamii zawodowej” mówi jedna z moich respondentek: „Udaje mi się łączyć życie rodzinne i zawodowe. Istnieje przekonanie, że związek dwójga aktorów szybko się rozpada, bo przynoszą pracę do domu. U nas ono się nie sprawdziło. Pracujemy z Pawłem razem, wbrew panującemu stereotypom, że to się nie może udać. A nam się to świetnie łączy. Wydaje mi się, że dzięki temu mogę pracować tak długo w jednym teatrze. Mogę mieć też dziecko. Jeśli są jakieś sprawy domowe, omawiamy je już w pracy z Pawłem. Nie mogłabym żyć z kimś, kto nie jest związany z teatrem. Nie chodzi mi o to, że ten ktoś rozumie mój zawód, tylko o to, że ja mam zawsze męża pod ręką. Pewnie byśmy się nie widywali, bo tak jest w tej pracy. A tak wiem, że on zawsze jest blisko, że mogę się do niego zwrócić z każdym problemem” (Wywiad nr 20).

przypilnuje. Jak coś się dzieje z moim zdrowiem, to dzwoni i pisze. A Jolka Fraszyńska z kolei jest trochę takim moim przewodnikiem duchowym. Z obiema pracuję przy spektaklu <<Siostronie>>”. Aktorka z jedną z nich wyjeżdża na wakacje. Przyznaje, że długo radziła sobie bez przyjaciółek, ale jej życie zmieniło swoją jakość, gdy znalazła oparcie w bliskich koleżankach: „Bywa, że jest bardzo ciężko, a czasem po prostu ktoś na ciebie źle spojrzal w pracy i wyc się chce zwyczajnie, i wtedy jakoś różnie wyje się we dwie, trzy, we cztery (A 25, s. 9). Nie zaskakuje zatem *communis opinio*, że warto troszczyć się o swoją sferę prywatną: „Jeśli człowiek jest osamotniony w swoim stresie, to ma podwójnie ciężko. Jeśli nawet nie masz męża czy dzieci, to zadbaj o wiernych przyjaciół, taką grupę wsparcia. Ważne jest mieć z kim pogadać, kiedy jest nam źle, napić się wspólnie wina, pośmiać się, popłakać. Czasem wystarczy, że ktoś cię przytuli i powie, że wszystko będzie dobrze” (A 28, s. 11). Aktorka ma jeszcze inną dobrą radę dla zestresowanych osób, proponuje, aby poświęciły swoją energię i swój czas innym, ponieważ poczucie bycia potrzebnym pozwala zapomnieć o własnych problemach: „Jest tyle fundacji i tyle potrzebujących osób, czasem nie trzeba nawet daleko szukać” (A 28, s. 11). Podstawą przyjaźni jest więź moralna i implicytne zobowiązanie do wzajemnej pomocy. Przyjaciele zastępują terapeutów, wysłuchują, wspierają, doradzają: „Ludzie tak się w sobie pozamykali, że boją się sobie nawzajem zaufać, jest jakaś ogólna panika i lęk przed zwierzeniem się innym. Kiedy mi się coś złego dzieje, od razu biorę telefon i dzwonię do przyjaciółki, przyjaciela, kogoś bliskiego, chwili nie wytrzymałabym z tym sama, muszę się wygadać. I tak w ciągu paru dni uruchamiam całą siatkę znajomych, mielimy ten mój problem, mielimy i przechodzę taką przyspieszoną grupową terapię” (A 28, s. 12).

Aktor z racji uprawianego zawodu musi dbać o dobrą formę fizyczną, nie mniej ważna jest też jego psychika. Z moich rozmów z aktorami wynika, że obecnie istnieje moda na terapie psychologiczne, które już dawno w tym środowisku przestały być tematem tabu. To może świadczyć też o pogłębiającym się kryzysie więzi międzyludzkich – nie znajdując wsparcia w bliskich, jednostka poszukuje pomocy u zawodowych psychologów, psychoanalityków, *coachów*. Z drugiej strony trzeba przyznać, że w pewnych sytuacjach nie zawsze wystarcza pomoc przyjaciela i tylko specjalistyczna zewnętrzna pomoc może dostarczyć jednostce „psychologicznego tlenu”.

5. Kolektywny kapitał społeczny

Kapitał społeczny stanowi cenną wartość dla każdej jednostki, definiowany jest przez Sztompkę (za P. Bourdieu) jako „zasób, na który składają się trwałe zobowiązania i więzi społeczne, takie jak członkostwo w grupie czy w sieci, które mogą być zmobilizowane dla osiągnięcia dostępu do innych cennych zasobów”⁸. Bogaty kapitał społeczny to sieć relacji interpersonalnych, pomocnych w różnych sferach życia: „Osobisty kapitał społeczny istotnie pomaga w osiąganiu różnego typu sukcesu. Sprzyja sukcesowi ekonomicznemu poprzez dostęp do informacji i wpływów, wsparcia i pomocy, rekomendacji i referencji, kredytu i pożyczki. Sprzyja sukcesowi politycznemu poprzez dostęp do elektoratu, mediów, niejawnych informacji, środowisk opiniotwórczych. Sprzyja sukcesowi edukacyjnemu poprzez dostęp do informacji o dobrych szkołach czy uczelniach, pomoc kolegów i nauczycieli, zdobycie środków finansowych na wykształcenie czy dobrej pracy nie utrudniającej studiowania. Sprzyja dobrym wyborom konsumpcyjnym poprzez dostęp do nieformalnych opinii i informacji o produktach. Wreszcie, co najbardziej zastanawiające, badania pokazują, że bogaty kapitał społeczny sprzyja zdrowiu i długowieczności, a w przypadku choroby pomaga w szybszym wyleczeniu. Prawdopodobnie działa tu efekt psychosomatyczny, gdy stan psychiczny wpływa na procesy fizjologiczne. Poczucie zakorzenienia, wsparcia, potencjalnej pomocy i zwykłego współczucia ze strony rodziny, bliskich i znajomych pomaga zwalczyć procesy chorobowe”⁹. Analogicznie do indywidualnego kapitału społecznego, na który składa się „grono partnerów, z którymi jednostka posiada pozytywne relacje społeczne”¹⁰, dające jej możliwość pozyskiwania zasobów symbolicznych i materialnych, można mówić także o kolektywnym (grupowym) kapitale społecznym – tutaj „gęstość i intensywność pozytywnych relacji społecznych cechuje całą zbiorowość” (tamże). Istnienie więzi moralnej, wyrażającej się w lojalności, solidarności, wzajemności i zaufaniu sprzyja osiąganiu grupowych celów, ułatwia realizację wspólnych przedsięwzięć.

Na podstawie moich rozmów z aktorami, mogę stwierdzić, że uświadamiają sobie znaczenie osobistego i zbiorowego kapitału społecznego zarówno dla osiągnięcia sukcesu (pomocna rola w realizacji zadań zawodo-

⁸ P. Sztompka, 2012, dz.cyt., s. 185.

⁹ Tamże, s. 192.

¹⁰ Tamże, s. 200.

wych) i dla subiektywnego poczucia dobrostanu (pozytywne emocje związane z poczuciem przynależności do szerszej wspólnoty). Niewątpliwie aktor, który inwestuje swój czas, energię w pozyskiwanie i podtrzymywanie relacji społecznych, łatwiej przechodzi swoją drogę kariery.

Miejszem więziotwórczym, istotnym dla aktorów, wzmacniającym sieć pozytywnych relacji jest bufet. Warto zacytować choć jedną wypowiedź: „Bardzo ważne są momenty wspólnego jedzenia, dlatego zupełnie inaczej działają teatry, które nie mają bufetu, a zupełnie inaczej takie, które te bufety mają. Sytuacja schodzenia po próbie aktorów z realizatorami do bufetu, wspólnego jedzenia, nieformalna sytuacja dużo daje. Niby się je, ale się opowiada, dosiada się do innych, konfiguracje też się zmieniają. Ważne jest to, z kim reżyser siedzi, rozmawia, albo kto się do niego dosiada. To pokazuje też napięcia, bo są też trudne próby, nieprzyjemne, czasami próby kończą się płaczem, awanturami, rzucaniem ról. Emocje – także negatywne – potrafią być bardzo silne (...) Bufet i garderoba to są bardzo ważne miejsca w teatrze. Garderoba to jest święte miejsce aktorów, ani dyrekcja tam się nie pcha, ani reżyserzy. Aktorzy siedzą, plotkują, mają tam swoje królestwo. Natomiast bufet, to nieformalne miejsce, gdzie może siedzieć dyrektor, reżyser. Można tu przegadywać sceny, rozmawiać o spektaklu, posiedzenie kończy się zazwyczaj na anegdotach, na tym, co kto ma do powiedzenia. Wszystkie te spotkania są ważne, dzięki temu można coś tam więcej osiągnąć. Jeżeli się nie zbuduje płaszczyzny indywidualnego kontaktu, to aktor będzie wykonywać tylko profesjonalnie swój zawód, ale nie będzie mowy o poszerzaniu granic, o zaproponowaniu czegoś innego, nowego, o przeskoczeniu gdzieś dalej, to będzie za mało” (Wywiad nr 15).

Aktorzy, którzy inwestują energię w kolektywny kapitał społeczny przejawiają gotowość do tego, żeby zostać po próbie, porozmawiać. Poznawanie się, budowanie relacji jest istotne, bo aktor ma większe szanse, że będzie angażowany do kolejnych realizacji. „Inwestycje takie oznaczają pewne osobiste koszty energii, czasu, nakładu innych środków - które jednak na ogół się zwracają. Oznacza to także ryzyko, że partner nadużyje naszego zaufania, oszuka nas, będzie nielojalny, nie odwzajemni się za doznane od nas korzyści, zapomni o solidarności w momencie kryzysu. Ale alternatywą dla takiego ryzyka jest pełna izolacja, całkowita samotność sprzeczna ze społeczną naturą człowieka i nie pozwalająca zaspokoić jego podstawowych ludzkich potrzeb, instrumentalnych i autotelicznych”¹¹.

¹¹ P. Sztompka, 2012, dz. cyt., s. 188.

6. Przejawy solidarności zawodowej

W książce eksponującej arenę społecznego świata teatru w Polsce koncentrowałam uwagę na konfliktach i sporach środowiskowych¹², ale wizerunek spolaryzowanych mikroświatów teatralnych będzie bliższy prawdy, jeśli uwzględnimy też przejawy solidarności środowiskowej, zaufania i lojalności. Podmioty tego świata często wchodzi w interakcje, także na gruncie prywatnym, chętnie łączą się w pary (sygnalizowana już endogamia środowiskowa) i grupy wspierających się ludzi.

Środowisko teatralne, jeśli chce podejmować zbiorowe działania, musi pogłębiać samoświadomość, określaną przez A. Giddensa jako „refleksyjność”¹³. Na tę kompetencję składa się umiejętność trzeźwego spojrzenia na mocne i słabe strony środowiska i podejmowanie prewencyjnych działań społecznych. Refleksyjność to umiejętność przewidywania możliwych scenariuszy zdarzeń i podejmowanie kroków zapobiegających zagrożeniom. Środowisko musi stale diagnozować stan życia teatralnego, a to nie jest możliwe bez organizacji stojących na straży jego interesów. Organizacją pozarządową reprezentującą aktorów i szerzej twórców teatralnych jest ZASP (Związek Artystów Scen Polskich), organizacją typu *craft union* jest ZZAP (Związek Zawodowy Aktorów Polskich)¹⁴.

¹² E. Zimnica-Kuzioła, *Spoleczny świat teatru. Areny polskich publicznych teatrów dramatycznych*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2018.

¹³ A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej*, Nomos, Kraków 2001.

¹⁴ Między rokiem 2002 a 2014 działała organizacja konkurująca z ZASP, a mianowicie SAFT (Stowarzyszenie Aktorów Filmowych i Telewizyjnych). Szerzej na temat stowarzyszenia ZASP i związku zawodowego ZZAP piszą Kozek i Kubisa (W. Kozek, J. Kubisa, *Polaktor. Aktorzy na rynku pracy*, Związek Zawodowy Aktorów Polskich, Warszawa 2011, s. 105-119). W Polsce od 1993 roku działa także Stowarzyszenie Dyrektorów Teatrów, skupiające menedżerów: „Współtworzyło projekt ustawy o instytucjach kultury, który przepadł w Sejmie. Wpłynęło na zmianę niekorzystnych dla scen zapisów w kodeksie pracy, w ustawie o zamówieniach publicznych, które paraliżowały działalność teatrów. Zwiększyło udział przedstawicieli pracodawców w komisjach konkursowych wyłaniających dyrektorów. Broni ich przed naciskami samorządów i groźbą zwolnień” (J. Cieślak, *Aktorski etos przegrywa z rynkiem*, „Rzeczpospolita” 2005, nr 68, s. 7). W 2003 roku powstała Unia Polskich Teatrów, skupiająca kilkanaście teatrów dramatycznych w Polsce. „Unia chce kultywować model scen stałych, repertuarowych, zespołowych i sezonowych. Jest afiliowana przy Polskiej Konfederacji Pracodawców Prywatnych Henryki Bochniarz. Zaangażowała się w prace studyjne nad ustawą o instytucjach kultury, uważa, że powinna powstać osobna ustawa o teatrze. Dyrektorzy zajęli wspólne stanowisko w sprawie niepłacenia VAT od dotacji, gdy część urzędów skarbowych w Polsce chciała zająć się egzekucją podatku” (tamże:7).

Tworzenie fundacji, stowarzyszeń i innych organizacji wspierających działanie podstawowe w społecznym świecie teatru, to warunki obrony własnych interesów grupowych i możliwość przeciwstawiania się zjawiskom negatywnym. Integracja środowiska teatralnego, mobilizacja, gdy zagrożone są podstawowe wartości wyznaczające ramy działania, podejmowanie wspólnych inicjatyw, kooperacja przy realizacji zbiorowych celów, działania oddolne – wszystkie te aktywności możliwe są dzięki indywidualnemu i kolektywnemu społecznemu kapitałowi.

Solidarność środowiskowa wynika z podobieństwa pozycji (statusów), co przekłada się na sposób i styl postępowania, typowy zasób wiedzy, poglądów i przekonań, podobny standard życia („podobny dostęp do społecznie cenionych dóbr i wartości”)¹⁵ (por. Sztompka 2012: 144). Artyści teatralni mają wiele cech wspólnych, są ludźmi wykształconymi, mają prestiż, choć nie mają władzy politycznej. Tworzą oni środowisko z charakterystyczną mentalnością, typowością, można zidentyfikować wspólnie podzielane przekonania, chociaż coraz częściej ich poglądy na temat wykonywanej profesji ulegają zróżnicowaniu. Niewątpliwie występuje wśród nich tzw. duma zawodowa, emocjonalne przywiązanie do innych uczestników społecznego świata teatru zaangażowanych we wspólne działanie. Nie ma natomiast mowy o unifikacji światopoglądowej, uczestnicy społecznego świata teatru mają różne poglądy polityczne - w każdym środowisku polimorficzność i heterogeniczność przekonań, opinii jest zupełnie naturalna. W wywiadach z aktorami na pierwszy plan wysuwa się duma z pracy w teatrze dramatycznym, uznanym za miejsce elitarne, wyróżnione. Szczególnie nobilituje zatrudnienie w teatrach uznanych za sceny narodowe, które podlegają Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego: „Od czterdziestu lat gram w Starym Teatrze, o którym się mówiło, że jest najlepszą sceną w Polsce. Wielu wybitnych ludzi, z którymi tam pracowałam, było też moimi przyjaciółmi. Kiedy działy się u mnie różne trudne rzeczy, zawsze byli przy mnie i zajmowali się mną w piękny sposób. Poza tym w teatrze dostawałam ważne role i czułam, że nie mogę nawalić, nawet gdy było mi źle, bo przecież współtworzyłam tam coś istotnego (A 9: 26). Dorota Segda, która podejmuje wyzwania zawodowe nie tylko w macierzystym teatrze, właśnie Teatr Stary uważa za swój „dom”: „Ja mogę pracować w Warszawie całym tygodniami, ale w końcu zawsze wracam tutaj, do Krakowa”¹⁶.

¹⁵ por. P. Sztompka 2012, dz. cyt., s. 144.

¹⁶ D. Segda, *Nie będę Julią*, [w:] Łukasz Maciejewski, *Aktorki. Portrety*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2015, s. 282.

Omawiając zagadnienie solidarności zawodowej przywołać można wiele przykładów, niemniej jeden z najbardziej spektakularnych dotyczy czasów komunistycznych. Kiedy Gustaw Holoubek został zwolniony ze stanowiska dyrektora warszawskiego Teatru Dramatycznego (w styczniu 1983 roku), część zespołu odeszła wraz z nim z teatru na znak protestu. Jeden z aktorów skomentował ten fakt następująco: „Brutalnie się władza obeszła z Gustawem. Został wezwany do Ministerstwa Kultury i towarzyszy Świrgoń wręczył mu wymówienie. Tak po prostu. Wydarzyło się więc coś bardzo krzywdzącego i przede wszystkim niestosownego. Władza zachowała się po chamsku, bez cienia jakiegokolwiek refleksji. Jedynym wyjściem z sytuacji było odejście z teatru”¹⁷. Współcześnie wielu aktorów ubolewa nad atomizacją środowiska, indywidualizacją postaw i nad brakiem solidarności. Rozczarowania brakiem konsensusu w społecznym świecie teatru nie krył Zbigniew Zapasiewicz, który uznał bojkot aktorski w stanie wojennym za „ostatni akt jedności środowiska”¹⁸. Jednak aktorzy przełamują inercję i próbują działać dla dobra wspólnego, np. korzystać ze swoich praw wyrażania zbiorowego sprzeciwu wobec decyzji władz państwowych czy samorządowych. Chociaż efekty ich inicjatyw (listy protestacyjne, pikiety, okupacja teatru itp.) nie są zadowalające, ale mają głęboki sens z punktu widzenia kondycji społeczeństwa obywatelskiego.

Podsumowanie

Człowiek jest istotą społeczną i do poczucia zadowolenia z życia potrzebuje ludzi bliskich, życzliwych i wspierających. Także aktorzy polskich publicznych teatrów dramatycznych w osiągnięciu dobrostanu psychicznego dużą rolę przypisują rodzinie i przyjaciołom. Mają świadomość znaczenia społecznego kapitału, indywidualnego i kolektywnego, dla realizacji indywidualnych i zbiorowych celów.

Streszczenie

Celem artykułu jest socjologiczna analiza społecznego świata teatru, zmierzająca do odpowiedzi na pytanie o rolę kapitału społecznego w tym

¹⁷ Ł. Maciejewski, *Aktorki. Portrety*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2015, s. 417.

¹⁸ K. Lubczyński, *Rapsodia życia i teatru. Rozmowy z aktorami przeprowadził Krzysztof Lubczyński*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2007, s. 374.

uniwersum. Rodzina stanowi rudymenarną wartość dla aktorów, spełnia rolę terapeutyczną i wspierającą. Z drugiej strony zawód artysty teatralnego, ze względu na swoją specyfikę, nie sprzyja szczęściu rodzinnemu i stabilności „podstawowej komórki społecznej”. Duże znaczenie dla dobrostanu psychicznego aktorów mają przyjaciele – podstawą relacji przyjaźni jest więź moralna i zobowiązanie do wzajemnej pomocy. W tekście zwracam także uwagę na relewantną rolę kolektywnego kapitału społecznego – sieć relacji interpersonalnych ułatwia funkcjonowanie w zawodzie i osiągnięcie celów istotnych dla środowiska teatralnego. W pracy wykorzystuję następujące źródła: 1) zastane: prasowe i internetowe wywiady dziennikarskie z twórcami teatralnymi, publikacje książkowe (autobiografie i wywiady-rzeki poświęcone aktorom polskich publicznych teatrów dramatycznych); 2) wywołane: pogłębione wywiady swobodne z twórcami teatralnymi (przede wszystkim z aktorami) reprezentującymi sześć ośrodków teatralnych. W latach 2015-2017 przeprowadziłam dwadzieścia wywiadów.

Słowa kluczowe: społeczny świat aktorów, rodzina i przyjaciele, kapitał osobisty.

The role of social capital in the world of actors of polish public dramatic theaters

Summary

The aim of the article is a sociological analysis of the social world of theater, aimed at answering the question about the role of family, friends and social capital in this universe. The family is a rudimentary value for actors, fulfills a therapeutic and supporting role. On the other hand, due to its specificity, the profession of theater artist is not conducive to family happiness and stability of the nuclear family. Friends are of great importance for the mental well-being of the actors - the basis of the relationship is a moral bond and a commitment to mutual help. Author in the text also pay attention to the relevant role of personal and collective social capital - a network of interpersonal relations facilitates functioning in the profession and achieving goals important for the theater environment.

Keywords: social world of actors, family and friends, personal capital.

Bibliografia

- A3: Bartosz Porczyk, *Marzyciel*, rozmowa z Martą Wróbel, „Zwierciadło” lipiec 2015, s. 80–84.
- A7: Piotr Fronczewski, *Czy jeszcze mam marzenia?*, rozmowa z Kamilą Drecką., „Zwierciadło” styczeń 2015, s. 54–61.
- A8: Gabriela Muskała, *Albo dobrze, albo wcale*, rozmowa z Anną Serdiukow., „Zwierciadło” wrzesień 2014, s. 74–79.
- A9: Anna Dymna, *Chce się żyć*, rozmowa z Anną Jasińską, „Twój Styl” listopad 2014, s. 22–28.
- A11: Joanna Moro, *Nie uczę się na błędach*, rozmowa z Beatą Białą, „Twój Styl” listopad 2014, s. 62–68.
- A18: Urszula Grabowska, *Rośnie we mnie spokój*, rozmowa z Aliną Gutek., „Sens” marzec 2011, s. 52–58.
- A25: Anna Dereszowska, *Trochę mi się w życiu pozmieniało*, rozmowa z Magdaleną Mołek., „Sens” lipiec 2014, s. 6–11.
- A28: Karolina Gorczyca, *Najlepszym lekarstwem jest drugi człowiek*, rozmowa z Joanną Olekszyk, „Sens”. Wydanie specjalne nr 4/2014, s. 8–12.
- A30: Katarzyna Warnke, *Pożywki dla wyobraźni*, rozmowa z Zofią Fabjanowską-Micyk, „Zwierciadło” maj 2014, s. 91–94.
- A38: Artur Barciś, *Czekając na oklaski*, rozmowa z Maciejem Gajewskim., „Zwierciadło” wrzesień 2015, s. 70–75.
- A43: Magdalena Walach, *Szczęściara*, rozmowa z Anną Serdiukow., „Zwierciadło” kwiecień 2015, s. 46–52.
- A46: Wojciech Mecwaldowski, *Dobrze jest, jak jest*, rozmowa z Anną Serdiukow., „Zwierciadło” listopad 2015, s. 72–78.
- A50: Helena Norowicz, *Pokochać albo rzucić*, opracowała Iga Nyc, „Pani” luty 2016, s. 20.

Materialy

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

**BIBLIOGRAFIA PIŚMIENICTWA
DUCHOWIEŃSTWA DIECEZJI EŁCKIEJ
W LATACH 1992-2017 (KS. EDMUND PRZEKOP)**

Treść: Wstęp; 1. Ks. Edmund Przekop – biogram; 2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe; 3. Wykaz publikacji; 4. Bibliografia.

Wstęp

Zbliża się trzydziestolecie utworzenia diecezji ełckiej i czas powoli zacierają wiele zdarzeń i osób, które w tamtym okresie i w tamtym dziele odgrywały ważną, często pierwszoplanową rolę. Na pewno do tego grona można zaliczyć zmarłego w 1999 roku ks. dra hab. Edmunda Przekopa, obdarzonego talentem organizacyjnym kapłana o niezwykłej energii i aktywności oraz rozległych zainteresowaniach. Ze względu na tematykę doktoratu, habilitacji oraz zakres działalności badawczej i dydaktycznej należy ks. Przekop do osób zajmujących się prawem kanonicznym. Bibliografia ta stanowi kolejną już część pracy na temat potencjału naukowego duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017¹.

Ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Ełku, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>, e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ Do tej pory ukazały się następujące publikacje z tej serii: *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (ks. Edward Anuszkiewicz, ks. Tadeusz Białous, ks. Marcin Oleksy, ks. Andrzej Pieńkowski), „Civitas et Lex”, 6(2019), nr 4(24), s. 57-66; *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (ks. Marek Bednarski, ks. Jacek Graszak, ks. Andrzej Jaśko, ks. Zdzisław Mazur, ks. Jerzy Szorc), „Studia Ełckie” 2019, nr 4, s. 597-616; *Bibliografia piśmiennictwa kapłanów diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (bp Edward Eugeniusz Samsel, bp Wojciech Ziemba), „Studia Ełckie” 2020, nr 1, s. 97-118; *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (Ks. Stanisław Strękowski, ks. Dariusz Zalewski), „Civitas et Lex”, 7(2020), nr 1, s. 57-65; *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017* (ks. Marian Szczęsny), „Civitas et Lex”, 7(2020), nr 2, s. 63-80.

1. Ks. Edmund Przekop – biogram

Urodził się 17 listopada 1937 r. w miejscowości Woznawieś k. Rajgrodu. Po zdaniu egzaminu dojrzałości w 1954 r. wstąpił do seminarium duchownego w Olsztynie. Ukończył je w 1959 r., ale ze względu na brak wymaganego przez prawo kościelne wieku święcenia kapłańskie otrzymał dopiero 25 maja 1960 r. Jako neoprezbiter pracował na wikariacie w Ełku (1960), a następnie w Ostródzie (1960), w Lidzbarku Warmińskim (1961) i w Elblągu (1962). W latach 1962-1964 odbył studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na KUL, a następnie zajmował się pisaniem pracy doktorskiej. W tym samym czasie pracował w kurii biskupiej jako wizytator nauczania religii oraz referent ds. radia, kina i telewizji. W 1969 r. został zwolniony z obowiązków w diecezji i przeniósł się do Lublina, gdzie objął stanowisko starszego asystenta na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. W latach 1975-1983 był kierownikiem Katedry Prawa Kościołów Wschodnich KUL. Jednocześnie pełnił funkcję Konsultora Papieskiej Komisji ds. Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego dla Katolickich Kościołów Wschodnich oraz był członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Kościołów Wschodnich z siedzibą w Wiedniu, a także członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. W 1984 r. został profesorem nadzwyczajnym KUL. Od tego czasu uczestniczył także w pracach Towarzystwa Cousociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo. W latach 1997-1998 był prorektorem Wszechnicy Mazurskiej w Olecku. Brał udział w licznych międzynarodowych sympozjach poświęconych prawu kanonicznemu Kościołów Wschodnich. Obok pracy naukowo-dydaktycznej ks. Edmund Przekop udzielał się jako prawnik w sądzie arcybiskupim w Olsztynie. W życiorysie ks. Przekopa odnaleźć też można wątek niemiecki. Prawie 5 lat przebywał on poza Polską, w diecezji Paderborn. Tu pracował jako obrońca węzła małżeńskiego i jako administrator jednej z parafii. Odznaczony wieloma godnościami zarówno diecezjalnymi, jak i papieskimi, między innymi w styczniu 1989 r. Ojciec Święty Jan Paweł II obdarzył go godnością szambelana Jego Świątobliwości, a w cztery lata później godnością prałata honorowego Jego Świątobliwości. Po utworzeniu diecezji ełckiej w 1992 r. na własną prośbę został inkardynowany do tejże diecezji i po powrocie z Niemiec w 1993 r. przeniósł się do Ełku. Biskup ełcki powierzył mu obowiązki profesora prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym i w Kolegium Teologicznym w Ełku, promotora I Synodu Diecezji Ełckiej oraz

oficjała Sądu Biskupiego. Poza tym wykładał na Wszechnicy Mazurskiej. Zmarł 18 października 1999 r. i został pochowany w grobowcu rodzinnym na cmentarzu w Ełku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Geneza małżeńskiej przeszkody z błędu co do niewolniczego stanu współmałżonka w prawie rzymskim i germańskim – Lublin, KUL 1964; promotor: ks. prof. dr hab. Józef Rybczyk.

Doktorat (prawo kanoniczne):

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście. Powstanie i organizacja prawna oraz działalność do roku 1429 – Lublin, KUL 1966; promotor: ks. prof. dr hab. Józef Rybczyk.

Habilitacja (prawo kanoniczne):

Praca habilitacyjna: *Nielegalność wyborów patriarchów wschodnich w I tysiącleciu* – Lublin, KUL 1973.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

- Rzym a katolickie patriarchaty Wschodu w I tysiącleciu*, Lublin 1973, ss. 95.
Pozycja prawna patriarchy wschodniego Kościoła katolickiego, Lublin 1976, ss. 130.
Sakramenty święte w prawie katolickich Kościołów wschodnich, Lublin 1979, ss. 90.
Wschodnie patriarchaty starożytne, Warszawa 1984, ss. 235.
Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania, Olsztyn 1987, ss. 163.
Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II, Olsztyn 1990, ss. 248.

Artykuły naukowe:

Powstanie i organizacja prawna kapitały kolegiackiej w Dobrym Mieście do 1429 roku, „Studia Warmińskie” 6(1969), s. 25-84.

Patriarchowie wschodni w świetle dekretu Soboru Watykańskiego II „De Ecclesiis Orientalibus Catholicis”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18(1971), z. 5, s. 109-142.

Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 3-4, s. 33-68.

Geneza małżeńskiej przeszkody z błędu co do niewolniczego stanu współmałżonka w prawie rzymskim i germańskim, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 3-4, s. 37-72.

Katolickie patriarchaty Wschodu. Czynniki decydujące o ich powstaniu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), z. 5, s. 77-100.

Tendencje ekumeniczne w wypowiedziach przedstawicieli Kościołów wschodnich na II Soborze Watykańskim, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 3-4, s. 61-80.

Hierarchowie wschodni ustanowieni poza terytorium patriarchatu, „Summarium” 2(1973), nr 2, s. 57-60.

Natura i cechy charakterystyczne jurysdykcji patriarchalnej, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20(1973), z. 5, s. 81-99.

Wybór patriarchów wschodnich w I tysiącleciu Kościoła, „Studia Warmińskie” 10(1973), s. 259-270.

Zarys historyczny instytucji patriarchalnej w I tysiącleciu Kościoła, „Prawo Kanoniczne” 16(1973), nr 1-2, s. 45-72.

Autonomia patriarchatów wschodnich w I tysiącleciu, „Prawo Kanoniczne” 17(1974), nr 3-4, s. 207-227.

Patriarcha i synod stały (Synodos Endimousa) w Konstantynopolu do XI w., „Prawo Kanoniczne” 17(1974), nr 1-2, s. 63-90.

Podział i wykonanie jurysdykcji patriarchalnej w świetle obowiązującego prawa wschodniego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 5, s. 95-113.

Wybór patriarchów w świetle aktualnie obowiązującego prawa dla katolickich Kościołów wschodnich, „Studia Warmińskie” 11(1974), s. 375-403.

Doktryna sakramentu małżeństwa a praktyka rozwodów w kościołach prawosławnych, „Summarium” 4(1975), s. 124-128.

Problem instytucji synodalnej na Soborze Watykańskim II, „Roczniki

Teologiczno-Kanoniczne” 23(1975), z. 5, s. 49-63.

Władza pod względem duchowieństwa według aktualnie obowiązującego prawa dla katolickich kościołów wschodnich, „Prawo Kanoniczne” 18(1975), nr 1-2, s. 147-183.

Wokół schematu kanonów „De cultu divino”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1975), z. 5, s. 100-103.

Małżeństwa mieszane między katolikami i ochrzczonymi niekatolikami wschodnimi według dekretu „Crescens matrimoniorum”, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 2(1976), nr 2, s. 45-58.

Nielegalność wyboru patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła, „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 1-2, s. 129-146.

Prace wschodniej komisji kodyfikacyjnej nad schematem „De matrimonio”, „Summarium” 5(1976), nr 25, s. 49-53.

Quid in electione patriarcharum ad normam iuris pro Ecclesiis Catholicis Orientalibus vigentis peragenda servetur quidque mutetur?, „Kanon” 3-4(1976), s. 191-218.

Zawieranie małżeństw przez prawosławnych poza cerkwią jako problem duszpasterski dla katolików, „Colloquium Salutis” 8(1976), s. 265-286.

Forma prawna zawarcia małżeństwa ze względu na obrządek, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5(1977), s. 249-269.

Kanoniczna autonomia patriarchatów wschodnich według dekretu „Orientalium Ecclesiarum”, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 3(1977), nr 2, s. 92-105.

Kanoniczne aspekty dekretu „Orientalium Ecclesiarum” a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego, „Prawo Kanoniczne” 20(1977), nr 1-2, s. 295-306.

Konsultorzy eparchialni w kanonicznym prawie wschodnim, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), z. 5, s. 75-89.

Ksiądz Profesor Doktor Paweł Pałka, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), z. 5, s. 5-9.

Prace wschodniej komisji kodyfikacyjnej nad schematem „De matrimonio”, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 3(1977), nr 1, s. 108-111.

Prawosławie wobec władzy stanowienia własnego prawa małżeńskiego, „Ateneum Kapłańskie” 70(1977), t. 89, z. 3, s. 337-347.

Problem wspólnego kodeksu prawa dla Kościołów prawosławnych, „Studia Płockie” 5(1977), s. 173-183.

Die Geschichte der Altgläubigen in den Masuren, „Ostkirchliche Studien”

27(1978), z. 2-3, s. 105-127.

Kościół partykularny i obrządek w pracach Papieskiej Komisji ds. Reformy Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25(1978), z. 5, s. 63-77.

Prace konsultorów grupy II: „De Sacra Hierarchia”. O patriarchach i arcybiskupach większych, „Prawo Kanoniczne” 21(1978), nr 3-4, s. 275-292.

Stolica Apostolska a synody katolickich Kościołów wschodnich między XVI a XIX w., „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6(1978), s. 341-367.

Wschodni model kolegiального zarządzania Kościołem, „Colloquium Salutis” 10(1978), s. 199-213.

Zagadnienia autentycznej tradycji wschodniej w dekrecie „Orientarium Ecclesiarum”, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 4(1978), nr 3, s. 7-79.

Chrystusowy zakaz rozvodu w Nowym Testamencie w rozumieniu tradycji wschodniej i łacińskiej, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 5(1979), nr 4, s. 56-72.

Der griechisch-katholische (unierte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925, „Ostkirchliche Studien” 28(1979), z. 2-3, s. 145-167.

O ponowne spotkanie chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, „Życie i Myśl” 29(1979), nr 1, s. 53-63.

Skutki rekursu administracyjnego w kanonicznym prawie łacińskim i wschodnim, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26(1979), z. 5, s. 29-46.

Prawodawca kościelny wobec ważniejszych problemów prawa wschodniego, „Studia Warmińskie” 16(1979), s. 381-397.

Die „Rebaptizatio Ruthenorum” auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596), „Ostkirchliche Studien” 29(1980), z. 4, s. 273-282.

Die Sakramente im Kirchenrecht der katholischen Ostkirchen, „Der Christliche Osten” 35(1980), z. 5, s. 120-126.

Nowy projekt kanonów „o sakramencie kapłaństwa” dla katolickich Kościołów wschodnich, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27(1980), z. 5, s. 131-137.

350 Jahre der Union der polnischen Armenier mit der katholische Kirche, „Der Christliche Osten” 35(1980), z. 3-4, s. 81-83.

Die Sakramente im Kirchenrecht der katholischen Ostkirchen (Eucharistia), „Der Christliche Osten” 36(1981), nr 4, s. 76-88.

Nowy schemat kanonów o sakramencie chrztu dla katolickich Kościołów wschodnich, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), z. 5, s. 169-176.

Prace konsultorów grupy X: „De processibus” w ramach reformy Kodeksu

Wschodniego Prawa Kanonicznego, „Prawo Kościelne” 1(1981), s. 185-218.

Przeszkoda „mixtae religionis” w prawie bizantyjskim w świetle kanonu 72 synodu w Trullo, „Studia Płockie” 8(1981), s. 107-121.

Tendencje unijne Stolicy Apostolskiej wobec Kościoła prawosławnego w Polsce i Rosji w latach 1918-1939, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 7(1981), nr 3, s. 111-118.

„Matrimonia mixta” w schematach nowego prawa małżeńskiego, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9/10(1981-1982), s. 365-378.

Le Saint-Siège et ses tentatives d'union à l'égard de l'Eglise orthodoxe en Pologne et in Russie, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, t. II, Firzenze 1982, s. 63-70.

Problem małżeństw warunkowych w nowym schemacie prawa wschodniego, „Zeszyty Naukowe KUL” 25(1982), nr 1, s. 29-37.

Projekt kanonów „De normis generalibus” dla katolików Kościołów wschodnich, „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 3-4, s. 257-276.

Verlauf der Auflösung der kirchlichen Union in der Diözese Chełm (1875), „Ostkirchliche Studien” 31(1982), z. 2-3, s. 160-175.

Unionsbemühungen und Unionsmethoden des Heiligen Stuhls in Polen und Russland 1918-1939, „Catholica” 3(1982), s. 257-265.

Autonomia i autokefalia w praktyce i teorii starożytnych Kościołów orientalnych, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11(1983), s. 279-293.

Die neo-Union in Polen in den Jahren 1923-1939, „Ostkirchliche Studien” 32(1983), z. 1, s. 3-20.

Małżeństwa mieszane w schemacie prawa wschodniego, „Ateneum Kapłańskie” 76(1983), nr 2, s. 236-249.

Rozwój form małżeńskich w narodowych Kościołach niegreckiego Wschodu od soboru chalcedońskiego do X wieku, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30(1983), z. 5, s. 57-72.

Uwagi i refleksje nad nowym prawem małżeńskim w kodeksie Jana Pawła II, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 9(1983), nr 3, s. 34-61.

Die unierte-orthodoxe Synode im Lemberg (1629), „Ostkirchliche Studien” 33(1984), z. 2-3, s. 136-154.

Czy zasada tzw. „ekonomii” wejdzie do Kodeksu Prawa Katolickich Kościołów Wschodnich, „Studia Płockie” 12(1984), s. 87-97.

Nowy projekt kanonów wschodniego prawa o osobach, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 10(1984), nr 3, s. 29-61.

Represje względem duchownych łacińskich za udzielanie religijnej pomocy

unitom Lubelszczyzny i Podlasia w II połowie XIX wieku, w: *Intrepido Pastori*, Romae 1984, s. 519-530.

Sprawa synodu unicko-prawosławnego we Lwowie (1692), „*Studia Warmińskie*” 21(1984), s. 248-264.

Synodalne zarządzenie wschodnim Kościołom partykularnym, „*Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku*” 10(1984), nr 4, s. 63-87.

Uwagi i refleksje nad nowym prawem małżeńskim, „*Studia Warmińskie*” 21(1984), s. 369-392.

Wybory katolickich biskupów wschodnich w granicach patriarchatu, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 31(1984), z. 5, s. 53-72.

Nowy projekt kanonów „De divina Eucharistia” dla katolickich Kościołów wschodnich, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 12-13(1985), s. 481-490.

Przejawy ekumenizmu w schematach nowego prawa dla katolickich Kościołów wschodnich, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 28(1985), nr 2(110), s. 47-64.

Pozycja rodziny w prawie kanonicznym, „*Studia Warmińskie*” 22-23(1985-1986), s. 309-325.

Projekt kanonów prawa wschodniego „De Episcopis”, „*Prawo w Kościele*” 2(1986), s. 191-243.

Dialog katolicko-prawosławny trwa, „*Studia Warmińskie*” 26(1989), s. 273-276.

Boży plan wobec małżeństwa w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, w: *Solidarni z nauczaniem Jana Pawła II*, red. J.M. Dołęga, „*Episteme*” 1(1999), s. 185-194.

Kościół partykularny „sui iuris” i „obrzędok” w świetle kodeksu Jana Pawła II dla katolickich kościołów wschodnich (1990), w: *Solidarni z nauczaniem Jana Pawła II*, red. J.M. Dołęga, „*Episteme*” 1(1999), s. 113-135.

Kodyfikacja prawa katolickich Kościołów wschodnich przed promulgacją nowego Kodeksu (1990) przez papieża Jana Pawła II, „*Lux veritatis*” 1(1999), s. 156-174.

Hasła w encyklopedii katolickiej:

Eparchia, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 1017-1018.

Fajęcki Aleksander, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 14.

Filipiuk Bernard, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 218.

Gautier Jerzy, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 894.

Grelewski Stefan, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 145.

Grottaferrata, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 195-196.

Artykuły popularno-naukowe:

Czy Sądy Kościelne udzielają rozwodów? (cz. I), „*Martyria*” 4(1993) nr 2(23), s. 4.

Czy Sądy Kościelne udzielają rozwodów? Nieważność małżeństwa w świetle prawa kanonicznego (cz. II), „*Martyria*” 4(1993) nr 3(24), s. 4.

Kobiety pragną nie tylko się modlić, lecz i współdziałać w Kościele, „*Martyria*” 4(1993), nr 12(33), s. 3.

Trend ku demokratyzacji Kościoła. (Demokratyczne tendencje w Kościele?), „*Martyria*” 4(1993), nr 10(31), s. 5.

Zasięgać rady, szanować kompetencje i wykorzystywać umiejętności, „*Martyria*” 4(1993), nr 10(31), s. 12.

Diecezja i parafia. Aspekty teologiczno-prawne (cz. I), „*Martyria*” 5(1994), nr 9(42), s. 17.

Diecezja i parafia. Aspekty teologiczno-prawne (cz. II), „*Martyria*” 5(1994), nr 10(43), s. 16-17.

Dni świąteczne, „*Martyria*” 5(1994), nr 12(45), s. 14-15.

Homoseksualizm jako autonomiczny tytuł nieważności małżeństwa, „*Martyria*” 5(1994), nr 4(37), s. 12.

Nowe Dyrektorium Ekumeniczne. (Czym jest ekumenizm? Ekumenizm na szczeblu lokalnym), „*Martyria*” 5(1994), nr 1(34), s. 12-13.

Pozorna zgoda małżeńska (małżeństwo fikcyjne), „*Martyria*” 5(1994), nr 7(40), s. 6-7.

Psychopatia i charakteropatia jako tytuły psychicznej niezdolności do małżeństwa, „*Martyria*” 5(1994), nr 6(39), s. 18.

Przyjmowanie Komunii świętej przez wiernych. Podstawowe prawo wszystkich wiernych, „*Martyria*” 5(1994), nr 11(44), s. 14.

Schizofrenia jako przyczyna nieważności małżeństwa, „*Martyria*” 5(1994), nr 5(38), s. 14.

Zawarcie małżeństwa pod przymusem i bojaźnią, „*Martyria*” 5(1994), nr 8(41), s. 7.

Zaawansowany alkoholizm w dniu ślubu jako nieważność małżeństwa, „*Martyria*” 5(1994), nr 3(36), s. 4.

Zmiana znaczenia wspólnoty parafialnej, „*Martyria*” 5(1994), nr 2(35), s. 5.

Msze gregoriańskie, „*Martyria*” 6(1995), nr 3(48), s. 16.

Odpusty, „*Martyria*” 6(1995), nr 1(46), s. 7.

Pogrzeb kościelny, „*Martyria*” 6(1995), nr 5(50), s. 16-17.

Przechowywanie Najświętszego Sakramentu, „Martyria” 6(1995), nr 2(47), s. 16-17.

Sakrament namaszczenia chorych. Wychowanie chrześcijanina ku śmierci, „Martyria” 6(1995), nr 4(49), s. 16.

Troska o zachowanie i bezpieczeństwo zabytków sakralnych, „Martyria” 6(1995), nr 6(51), s. 16.

Synod Diecezjalny, „Martyria” 8(1997), nr 10(79), s. 6-7.

Biskupi polscy nawiedzili progi apostołskie, „Martyria” 9(1998), nr 2(82), s. 8.

Konkordat wszedł w życie (cz. I), „Martyria” 9(1998), nr 6(86), s. 12-13.

Konkordat wszedł w życie (cz. II), „Martyria” 9(1998), nr 7-8(87-88), s. 5-6.

Małżeństwa kanoniczne ze skutkami cywilnymi (polemika wokół artykułu 10 Konkordatu), „Martyria” 9(1998), nr 3(83), s. 6-7.

Rola parafialnych zespołów synodalnych (na przykładzie Archidiecezji Krakowskiej), „Martyria” 9(1998), nr 2(82), s. 6-7.

Prawo do dobrej opinii i własnej prywatności (cz. I), „Martyria” 10(1999), nr 2(94), s. 15.

Prawo do dobrej opinii i własnej prywatności (cz. II), „Martyria” 10(1999), nr 3(95), s. 15.

Recenzje i omówienia:

E. Eid, *La figure juridique du patriarche*, Paris 1962, ss. 196, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), s. 127-128.

K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970, ss. 494, „Prawo Kanoniczne” 17(1974), nr 3-4, s. 325-329.

I. Dick, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien?*, Tournai 1965, ss. 175, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976), s. 391-393.

J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962, ss. 381, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976), s. 395-396.

L. Missir, *Romae et les Eglises d'Orient. Vues par un Latin d'Orient*, Bruxelles 1976, ss. 206, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976), s. 389-391.

A. Simonet, *L'Orient chrétien au seuil de l'Unité*, Namur 1962, ss. 263, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976), s. 393-395.

Voix de l'Eglise en Orient. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Episcopat grec-melchite catholique, Paris 1962, ss. 420, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4(1976), s. 387-388.

A.S. Hermandes, *Iglesias de Oriente. Repertorio Bibliográfico. Editorial*

Sal Terrae. Guevara 20, Santander 1963, ss. 750, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5(1977), s. 331-333.

I. Żuzek, *Kormacaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Roma 1964, ss. XIII+328, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 24(1977), z. 5, s. 153-156.

J.G. Clarke, *L'Enjeu chrétien au Proche-Orient*, Paris 1965, ss. 159, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6(1978), s. 500-502.

J. Dauvillier, *Les Temps apostoliques I^{er} siècle (Coll. Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. T. 2)*, Paris Sirey 1970, ss. XVIII+744, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25(1978), s. 143-145.

P. Rondot, *Les chrétiens d'Orient*, Paris 1965, ss. 332, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6(1978), s. 497-499.

P.G. Garo, *Poreia pros ten Enoteta. Marsche vers l'Unité*, t. 1-2, Athinai 1978, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), s. 194-196.

F. Heyer, *Konfessionskunde*, Berlin-New York 1977, ss. XV+864, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), s. 187-191.

R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh 1979, ss. 342, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), s. 191-194.

G. Schwaiger, *Konzil und Papst*, München-Paderborn 1975, ss. 687, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28(1981), s. 191-194.

Maximos von Sardes, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1980, ss. 456, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982), z. 5, s. 192-193.

H.J. Schulz, *Die byzantinische Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Wien 1980, s. 200, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982), z. 5, s. 190-191.

The Future of Oriental Catholic Churches, Wyd. Johannes Madey and S. Th. Enackel Trinuwalla, India 1979, ss. 273, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9/10(1981-1982), s. 500-503.

C. Detlef, G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981, ss. 98, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30(1983), z. 5, s. 168-171.

F. Mayer, *Die orthodoxe Kirche in Russland*, Zürich 1982, ss. 254, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30(1983), z. 5, s. 165-166.

W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, t. 1, Wien 1981, ss. 233, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982), z. 5, s. 166-168.

Die Kirche und die Kirchen (Jahrbuch der gesellschaft für das recht der Ostkirchen), „Kanon” 4(1980), ss. 144; „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31(1984), z. 5, s. 147-150.

A.S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, ss. 430, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32(1985), z. 5, s. 124-127.

Église locale et Église universelle (Les études théologiques de Chambesy 1), Chambesy 1981, ss. 359, „Studia Warmińskie” 24(1987), s. 339-342.

J. Meyendorf, *Byzantium and the Rise of Russia. A study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Combridge-London 1981, ss. XXI + 326, „Studia Warmińskie” 24(1987), s. 342-343.

Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999), ss.209, *Ełckie Studia Teologiczne* 1(2000), s. 339-341.

Inne:

Regulamin prac synodalnych, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 6(1998), nr 1(20), s. 46-49.

Synod Diecezjalny, w: *I Synod Diecezji Ełckiej 1997-1999*, Ełk 1999, s. 9-14. Promotor i jeden z głównych autorów *I Synodu Diecezji Ełckiej*.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 203-216; *Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 47(2005), ss. 176; W. Guzewicz, *Przekop Edmund (1937-1999)*, „Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003”, red. J. Mandziuk, t. 9, Warszawa 2006, s. 526-530; *Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL. Ludzie – nauka – struktura. Stan na 15 czerwca 2010 r.*, red. L. Fiejdasz, P. Stanisławski, E. Szczot, Lublin 2010, s. 176-182, 205; R. Szewczyk, *Ksiądz Edmund Przekop – profesor i przyjaciel*, w: *Prodesse Ausis. Warmińscy Księża Profesorowie*, Olsztyn 2012, s. 30-41; W. Guzewicz, *Przekop Edmund*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 16, Lublin 2012, kol. 637; Tenże, „*Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...*”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji ełckiej (1992-2017)*, Ełk 2017, s. 50-53; Tenże, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219; M. Sięnkowski, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji ełckiej „Studia Ełckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Stu-

dia Ełckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163.

Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017 (ks. Edmund Przekop)

W artykule przedstawiony został dorobek piśmienniczy jednego z kapłanów diecezji ełckiej, tj. ks. Edmunda Przekopa (1937-1999), reprezentującego dziedzinę prawa kanonicznego.

Słowa kluczowe: *bibliografia piśmiennictwa, duchowieństwo ełckie, ks. Edmund Przekop.*

Bibliography of the literature of the clergy of the Ełk diocese in 1992-2017 (priest Edmund Przekop)

The article presents the literary output of one of the priests of the Ełk diocese, that is Edmund Przekop (1937-1999), representing canon law.

Keywords: *Bibliography, Ełk diocese, Edmund Przekop*

Recenzje

Anne Brogini, *Les Hospitaliers et la mer. XVIe-XVIIIe siecles*. LEMME edit. Chamalieres 2015, ss. 109. ISBN 978-2-917575-51-2.

Od samego początku chrześcijaństwo niesie zobowiązanie głoszenia Ewangelii, i to aż na krańce ziemi oraz wszystkich narodów. To czynienie sobie uczniów, które otwarte jest na każdego człowieka i wszystkie społeczności. Z tym zawsze niesiona jest nadzieja orędzia ewangelicznego, ale pozostaje pytanie o jego konsekwencje dla życia, o jego realizm osobowy, a często i społeczny oraz komunijny.

W Kościele katolickim szczególnymi znakami, i to bardzo praktycznymi jest działalność różnorodnych zakonów rycerskich. Zrodziły się one zwłaszcza podczas wypraw krzyżowych, z motywów miłości bliźniego, a zwłaszcza potrzebujących, np. pielgrzymów. To w Ziemi Świętej zrodziły się te ideały, które często okazały się bardzo trwałymi i żywotnymi, choćby w przykładzie Zakonu maltańskiego, aż do naszych czasów.

Autorka prezentowanej książki Anne Brogini jest profesorem na Université de Nice Sophia Antipolis. Zajmuje się historią współczesną oraz Zakonu maltańskiego, a także śródziemnomorską XVI-XVIII wieku. Jest autorką wielu studiów i rozpraw oraz książek, np. „1565, Malte dans la tourmente. Le Grand Siege de l'île par les Turcs” (Bouchene. Paris 2011), „Malte, frontiere de chretiente (1530-1670)” (BEFAR, Rome 2006).

Omawiana książka ukazuje się w cennej kolekcji „Illustoria”, a jednocześnie jako czwarty tom w serii „Histoire Moderne”. Warto zauważyć, że ta kolekcja ma kilka różnych serii, odnoszących się do różnych etapów historii (HA, MA, HM, HC). Książkę otwiera schematyczne wprowadzenie (s. 5-6). Z kolei całość treściową zorganizowano w trzy części, które podzielono na inne bardziej szczegółowe fragmenty.

Pierwsza część opatrzone tytułem: „Od ziemi do morza, Szpitalnicy Św. Jana Jerozolimskiego” (s. 7-31). Wskazano najpierw na przejście od szpitala do Szpitalników w Ziemi Świętej. Interesujące jest samo powstanie oraz organizacja tego zakonu religijnego i zarazem rycerskiego. Tak rodziła się ziemską potęgą. Dalej podjęto dalszą dynamikę, tj. Rodos i transformacja Szpitala w zakon morski (1309-1522). To oczywiście droga z Jerozolimy na Rodos. Wpisywało się to także w wojnę na morzu, a stawała ona wobec ekspansji otomańskiej. W końcowych uwagach autorka wskazuje na realne otwarcie się bram Rodos, a dalej zainstalowanie się na Malcie (1522-1530).

„W służbie Hiszpanii, Szpitalnicy na wojnie przeciw Otomanom” to tytuł drugiej części omawianej książki (s. 33-60). Wskazano na kontekst

morski w Ponant i obronę granic chrześcijańskim. Oczywiście, to dotknięcie ekspansji imperium otomańskiego i barbarzyńców. Z kolei ukazano marynarkę Zakonu oraz wojenne zaangażowanie przeciw muzułmanom. To także szeroka działalność polityczna na morzu. Jednocześnie Zakon niesie wsparcie dla chrześcijan przez uczestnictwo swymi eskadrami w ówczesnych wojnach (1530-1577). Zakon stał się skuteczną tarczą przeciw muzułmanom na przykładzie Gozo i Trypolisu (1551) oraz Malty (1565).

Trzecia część nosi tytuł: „Kawalerowie maltańscy, krzyżowcy i chrześcijaństwo” (s. 61-92). W ogólnym bloku wskazano najpierw na przebieg i namiastki wojny na Morzu Śródziemnym. To dalsze funkcjonowanie wypraw krzyżowych, a więc dalsze istnienie i funkcjonowanie kawalerów-krzyżowców. Dalej wskazano na funkcjonowanie dziejów maltańskiej. Jawią się wówczas pewne uregulowania odnoszące się do krzyżowców. Te dzieje to konkretne drogi i miejsca. Wreszcie przywołano transformacje maltańskie. Jednak trzeba się także pytać o dzieje i podstawową działalność. Ciekawy jest zestaw: krzyżowcy i niewolnicy. Także Malta staje jako centrum kupieckie i handlowe. Za sprawą kawalerów wielkie transformacje przeżył lokalny port.

Całość treściową książki zamyka krótkie zakończenie (s. 93-94). Zamieszczono także interesującą chronologię (s. 95-98). Z kolei zestawiono, podając przynależność oraz lata pełnienia posługi: Wielcy Mistrzowie Zakonu Rodyjskiego (1309-1522) (s. 99-100) i Wielcy Mistrzowie Zakonu Maltańskiego (1530-1798) (s. 101-102).

Następnie zestawiono źródła (s. 103-104) i bibliografię (s. 105-108). Całość zamyka spis treści (s. 109).

Ukazana publikacja nie ma z pewnością ambicji naukowych, choć ma wiele treści z tego poziomu i są one cennym materiałem informacyjnym. Jest jednak ciekawą ofertą przybliżenia ważnego etapu historii Zakonu maltańskiego. Dobrze, że wskazano na bulle „Pie postulatio voluntatis” z 1113 roku (s. 8, 95). Zawsze odwoływanie się do tego dokumentu pozostanie niezwykłym symbolem sięgania do korzeni.

Między stronami 32-33 zamieszczono na stronach o numeracji rzymskiej I-XVI fotografie, reprodukcje, mapki i szkice. To cenny materiał pogłówny dla lektury prezentowanej książki. Dobrze, że zamieszczono przy nich dość szerokie opisy. W tekście zamieszczono także pewne tabele czy zestawienia (s. 48, 80). Szkoda, że nie opisano bibliograficznie przywołanych cytatów (s. 35, 64-65). Książka nie ma przypisów, choć czasem prowadzona narracja tego by oczekiwała. Szkoda, że książka nie ma indeksu

osobowego. W takiej pracy byłby on bardzo przydatny. Szkoda, że cenna chronologia nie została zestawiona z danymi dziejów Kościoła powszechnego oraz historii świeckiej.

Bardzo dobry jest zestaw źródeł i literatury, choć to tylko zbiór selektywny. Odnośnie do literatury to położono akcent na teksty w języku francuskim, których w ostatnim czasie ukazało się stosunkowo dużo. Ciekawe, że autorka zupełnie nie odwołuje się do znanych i cenionych dzieł Bruno Martin, np. „Le bienheureux Gerard, Raymond du Puy et les premieres annees de la Hopital” (Traditions Monastiques. Paris 2015), „Le breviaire des Hospitaliers a Rhodes” (Rome 2011). Są to bardzo ważne teksty w płaszczyźnie źródłowej. To pierwsze dzieło, może nie było jeszcze znane w formie drukowanej, gdy autorka przygotowywała swoją publikację.

Książka dotyka licznych bogatych relacji politycznych, religijnych, ekonomicznych i społecznych w jakie zaangażowany był Zakon. Faktycznie Zakon maltański, jako społeczność ludzka, istnieje zawsze w konkretnym kontekście oraz jego działalność i szeroka aktywność. Te elementy uwarunkowywały go często, a nawet powodowały niekiedy zatracenie pierwotnego ideału. Oczywiście, było to zawsze ze szkodą dla samego Zakonu i jego działalności. Jako podmiot prawa międzynarodowego ze swej natury musiał w nim istnieć i zabiegać o swoje prerogatywy.

W kreślonych dziejach Zakonu, prezentowanych w książce, szczególnie znaczącymi datami są z pewnością data 1113, 1522, 1565 oraz 1798. One wywarły szczególny wpływ na dzieje Szpitalników i stały się wręcz symbolicznymi znakami. To były tak radosne jak i dramatyczne wydarzenia, a takie od początku były dzieje Zakonu. W tym kontekście wymownym jest to, że te trudne doświadczenia jednak nie przerwały istnienia Zakonu, a może nawet przyczyniły się do jego rozwoju i ponownego odkrycia swego charyzmatu w duchu „tuitio fidei et obsequium pauperum”. To wyraźny znak Bożej Opatrzności dla tej wspólnoty, która posługuje i się modli.

Warto pamiętać, że ten prezentowany czas to powstanie także innych zakonów rycerskich jak Templariusze czy Krzyżacy. Jakże różne były ich drogi, zwłaszcza z powodu uwikłań politycznych i zbyt wielkiego przywiązania do dóbr materialnych. One nigdy nie były korzystne dla życia konsekrowanego, co odnosi się także do czasów współczesnych. Trzeba pamiętać, że profesji maltańscy należący do pierwszej kategorii stanowią o tożsamości Zakonu, w jego przynależności do życia konsekrowanego (zakonnicy o trzech ślubach: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo).

Warto pamiętać, że ważnym jest nurt szlachecki i kawalerski Zakonu.

Często szły one w parze. Historia jednak pokazuje, że szlachectwo było ważnym elementem całego rozeznania Zakonu, także w jego doborze personalnym. To zaś gwarantowało pewne profity, zwłaszcza personalne, one bowiem były jednak ostatecznie o wiele ważniejsze niż ekonomiczne czy polityczne.

Zakon maltański to także bardzo długa historia spotkań chrześcijan i muzułmanów. Zwłaszcza w początkach to wręcz było pewnym symptodem, który kształtowało Morze Śródziemne i jego istotę polityczną. W sensie państwowym to starcie między dwoma imperiami hiszpańskim i otomańskim. Te dwie społeczności kulturowe i religijne będą się często spotkać w walce.

W książce przypomina się, że Zakon był silną potęgą morską. To było wręcz jego specyfiką, zważywszy m.in. na osadzenie na wyspach czy wybrzeżach morskich. Na przestrzeni początkowych dziejów prowadził liczne wojny i uczestniczył w wielu bitwach morskich prowadzonych przez różne monarchie. Wręcz zasłynął z tych batalii, i to zazwyczaj z dużym sukcesem. Ta więź z Morzem Śródziemnym także dziś w jakimś sensie jest nadal nierozdzielnie związana z Zakonem, z jego tożsamością i historią (s. 94). Zresztą założeniem całego opracowania autorki było wskazywanie na więzi z morzem, co zostało już zasugerowane w tytule książki.

Książka Anne Brogini jest dobrym tekstem w swej narracji. Można odnieść wrażenie, że czasem nawet nie unika swego zaangażowania emocjonalnego w stosunku do Zakonu. Występują liczne uproszczenia, ale nie są one wypaczeniami dziejów, a tylko dyskusyjnymi opcjami interpretacyjnymi.

Interesującym jest, że Zakon maltańskim pozostaje ciągle aktualnym tematem zainteresowań w różnorodnych badaniach naukowych. Jest on bowiem jedynym fenomenem we współczesnym świecie. Oto bowiem wspólnota życia konsekrowanego i jednocześnie podmiot prawa międzynarodowego. To także stosunki dyplomatyczne z wieloma krajami i organizacjami międzynarodowymi. To również wręcz symbolika maltańskich znaczków pocztowych oraz umowy z wieloma państwami.

Anne Brogini prowadzi czytelnika po zawiłych dziejach Zakonu maltańskiego XIV-XVIII wieku. Potrafi wskazać na specyfikę poszczególnych okresów. Zewnętrznie bowiem nie jest łatwo to zauważyć, właściwie ukazać i wreszcie ocenić. Widać, że jej szerokie badania i interesujące publikacje wokół problematyki maltańskiej są tutaj cenną pomocą.

Bp Andrzej F. Dziuba

Krzysztof Nykiel, *Il Sacramento della Misericordia. Accogliere con l'amore di Dio. Diritto – Teologia – Educazione*. Presentazione del Card. Pietro Parolin. Prefazione del Card. Mauro Piacenza, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, ss. 359. ISBN 978-88-266-0287-5.

Kościół, eschatologiczna i pielgrzymująca zarazem wspólnota ludu Bożego Nowego Przymierza niesie m.in. bogactwo sakramentów świętych. Te szczególne dary łaski paschalnej Jezusa Chrystusa są najdoskonalszymi drogami Bożego Miłosierdzia. Oczywistym wydaje się, że jakby na czoło, po chrzcie świętym, wysuwa się sakrament pokuty i pojednania. Sam Apostoł narodów będzie wołał: „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,20).

Mając na względzie to znaczenie bardzo bogate jest nauczanie Kościoła, a zwłaszcza papieży. Także refleksja naukowa i pastoralna przyniosła wiele propozycji bardziej systematycznych opracowań. Wydaje się, że sakrament ten pozostanie wręcz niewyczerpanym polem namysłu i refleksji, a tylko po to, aby jeszcze pełniej rozeznąć go i praktykować jako sakrament miłosierdzia.

Książka ukazała się jako tom piąty w serii „Orizzonti”. Autor jest od 1995 roku regensem w Penitencjarii Apostolskiej i wykładowca prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Opublikował wiele książek, prac zbiorowych i artykułów, zwłaszcza z problematyki kanonicznej oraz historii, np. „La natura della potestà della Chiesa nella concessione delle indulgenze” (Roma 2002). Jest czynnym uczestnikiem wielu sympozjów i kongresów międzynarodowych. Jednocześnie podejmuje regularnie pracę duszpasterską w Parafii św. Anny w Passoscuro.

Książkę otwiera prezentacja zredagowana przez kard. Pietro Parolin, Sekretarza Stanu Jego Świątobliwości (s. 5-12) i przedmowa kard. Mauro Piacenza, Penitencjarza Większego (s. 13-17). Z kolei zamieszczono wprowadzenie autora (s. 19-23). Całość studium podzielono na dwie części, a te z kolei na rozdziały i mniejsze zbiory tematyczne.

„Sakrament pokuty i pojednania. Aspekty kanoniczno-sakramentalne” to tytuł pierwszej części prezentowanego opracowania (s. 25-161). Najpierw ukazano temat: „Penitencjaria Apostolska: Trybunał miłosierdzia w służbie spowiedników i penitentów” (s. 27-60). To dość szerokie studium o tej dykasterii watykańskiej. Z kolei podjęto zagadnienie: „Dobry spowiednik w świetle listu apostolskiego <<Misericordia et misera>> papieża Franciszka” (s. 61-77). Ważnym jest przypomnienie tego dokumentu

w kontekście sakramentu pokuty i pojednania. „Sakramenty: Chrystus z Duchu Świętym posługujący w Kościele” (s. 79-107) to kolejny rozdział w tym bloku tematycznym.

W dalszych szczegółach K. Nykiel prezentuje problem: „Kapłan formator, sługa i świadek Oblicza miłosiernego Boga” (s. 109-125). To szeroka wizja eklezjalnej i sakramentalnej misji kapłana wobec sakramentu pojednania. Kolejny blok opatrzono tytułem: „Sakrament pokuty apostołstwem miłosierdzia. Niektóre wskazania dla spowiedników” (s. 127-145). Wydaje się, że nigdy nie jest dość przypomnienia wielu wręcz podstawowych informacji w tej materii. Ostatni blok pierwszej części podejmuje zagadnienie: „Tajemnica sakramentalna według norm kanonicznych” (s. 147-161). Problem tzw. pieczęci jest dziś narażony na różne interpretacje, a wręcz czasem i nadinterpretacje oraz nadużycia.

Druga część prezentowanej książki nosi tytuł: „Sakrament pokuty i pojednania. Aspekty teologiczno-edukacyjne” (s. 163-332). Współcześnie ważnym jest przybliżenie aktualnego nauczania: „<<Misericordiae vultus>>: magisterium papieża Franciszka” (s. 165-188). Autor dotyka tylko niektórych treści, interpretując wybrane fragmenty tego dokumentu. Następny temat tej części: „Wiara Kościoła w Boże Miłosierdzie” (s. 189-213). To szczególne miejsce wiary, wychowania i kształtowania sumień oraz budzenia nadziei. K. Nykiel wskazał także na: „Jubileusz Miłosierdzia: czułość Boga” (s. 215-241). Prawda Starego Przymierza zabłysła pełnym blaskiem w Jezusie Chrystusie i pielgrzymującym Kościele. Dobrze, że podjęto jeszcze temat: „Odpust. Znaczenie i aktualność dla życia Kościoła” (s. 243-257). Ważnym jest wskazanie na „Indulgentiarum doctrina” papieża Pawła VI.

Kolejne cztery blok tematyczne jest części rozpoczynają uwagi: „Dar odpustu i radość przebaczenia” (s. 259-270). To kontynuacja i pogłębienie pastoralne. „Edukować sumienie dzisiaj: oczekiwania, wyzwania i implikacje” (s. 271-289) podjęto w następnym bloku. To wręcz powszechne wyzwanie cywilizacyjne, bowiem istnieje wręcz programowa negacja tego fenomenu człowieczeństwa. K. Nykiel wskazuje także, w tym podobnym nurcie: „Edukować do miłosierdzia. Sakrament pokuty jako świadectwo życia pojednanego” (s. 291-309). Właśnie ten sakrament jest wielką szansą ku pełniejszemu rozeznaniu daru miłosierdzia i odnowy życia. Ostatni blok drugiej części nosi tytuł: „Pojednani z Bogiem, pojednani ze stworzeniem. Tematy podnoszone przez ekologię Ducha” (s. 311-332). To wpisanie się w dalsze drogi nauczania papieża Franciszka, a zwłaszcza jego encyklikę „Laudato si”.

Trześciowo książkę zamyka podsumowanie (s. 333-335).

Następnie zamieszczono jeszcze wykaz skrótów (s. 337-338), bibliografię (s. 39-353) i spis treści (s. 355-359).

Nakreślony przez autora obraz sakramentu pokuty i pojednania wybrzmiewa szczególnie w prawdzie miłosierdzia, co już wyraźnie podkreśla tytuł książki. Zatem właśnie owo spotkanie i przyjęcie miłości Bożej tak mocno ożywia ten szczególny sakrament. Słowo miłosierdzie urasta do rangi swoistego klucza w całej proponowanej refleksji, mimo że jest ona tak wielopłaszczyznowa. Ten termin wręcz zdaje się twórczo łączyć wszystkie inne treści, i wręcz nadawać im właściwy sens.

Ten aspekt interdyscyplinarności książki pokazuje kolejny podtytuł: Prawo – teologia – edukacja. Oczywiście wątki te nie są traktowe w separacji, ale się nawzajem przenikają. Taka jest bowiem natura i specyfik tego sakramentu. Autor jako pracownik Penitencjarii Apostolskiej niesie w sobie pewne ukierunkowanie prawnicze, bowiem jest ona Trybunałem Kościelnym. Trzeba jednak dodać, iż jest jednocześnie otwarty na teologię i edukację. To ważny walor tej książki.

Dobrze, że oprócz aspektów teologicznych i prawnych ks. K. Nykiel zwraca uwagę na edukację, formację i wychowanie. Dziś jest to szczególnie ważny aspekt wizji tego sakramentu, uwzględniając cały kontekst kulturowy, społeczny i psychologiczny. Ważnym jest wskazywania na fakt, iż jest to właśnie jeden z siedmiu sakramentów. Kościół winien czynić wszelkie starania, aby na nowo przywrócić pełną godność temu sakramentowi.

Zauważa się pewien niedosyt spojrzenia na sakrament pokuty i pojednania w relacji do ludzi i świata. Oczywiście, owo odniesienie do Boga jawi się jako kluczowe. Nie mniej jednak, nie się oddzielić całego bogactwa sfer relacyjnych człowieka. Wszystkie one są wzajemnie powiązane. Akcentowanie relacja do bliźnich może stać się jedną z dróg ożywienia tego sakramentu.

Interesujące jest obfite zanurzenie proponowanych refleksji w nauczaniu Kościoła, a zwłaszcza ostatnich trzech papieży: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek. Ten ostatni najmocniej wybrzmiewa w całej drugiej części opracowania. Niekiedy autor wprost analizuje niektóre dokumenty, poświęcając im specjalne bloki tematyczne, np. rozdziały. Szkoda, że mniejszy akcent położono na bogactwo myśli patrystycznej. Natomiast należy odnotować z satysfakcją nauczanie św. Siostry Faustyny Kowalskiej, w oparciu o jej „Dzienniczek”.

Autor wyraża nadzieję, że jego refleksja pozwoli wszystkim wiernym z wiarą i radością jeszcze pełniej przybliżyć się do Sakramentu Miłosierdzia,

aby w ten sposób doświadczyć siły przebaczenia, które pozwala powiększyć osobisty oraz wspólnotowy entuzjazm spojrzenia z nadzieją ku przyszłości (s. 23).

Ciekawy zestaw bibliograficzny ma jednak wiele braków, niekonsekwencji i nieścisłości. To wybrzmiewa jeszcze bardziej wyraźniej jeśli skonfrontuje się z niektórymi przypisami (s. 7, 28, 71, 117, 125, 328). Tylko raz przypisy stały się miejscem specjalnej, dodatkowej refleksji (s. 160-161).

Refleksja nad sakramentem pokuty i pojednania jest bardzo potrzebna współczesnemu Kościołowi i wszystkim wierzącym. Propozycja ks. Krzysztofa Nykiel jest interesującym owocem długoletniej posługi w Penitencjarii Apostolskiej - w charakterze regensa -, badań naukowych, pracy akademickiej oraz doświadczeń duszpasterskich. Zapewne dlatego jest to kompleksowa i twórcza. Głębsze zrozumienie tego sakramentu zawsze jest ważne dla rozwoju drogi wiary każdego ochrzczonego. Kto bowiem nie pragnie doświadczyć Boga Miłości przychodzącego z miłosierdziem, owego pokoju duszy i serca, który może dać tylko Jezus. Piękno sakramentu, który przynosi doświadczenie wolności przebaczącej.

Kompleksowe studium Regensa Penitencjarii Apostolskiej pozwala na zapoznanie się z najnowszym przepowiadaniem papieża, a zwłaszcza Franciszka i obfitego Magisterium Kościoła. To jest cenne doświadczenie spotkania i edukacji. Jednocześnie jednak potrzebne jest ciągle rozeznawanie sakramentu pokuty i pojednania, jako szczególnego daru miłosierdzia, zwłaszcza w kontekście wiary i radości paschalnej. Szczególnie aspekt miłosierdzia paschalnego winien być, co podkreśla K. Nykiel, wyjątkowo żywo obecny, tak wspólnotowo jak i indywidualnie.

Sakrament miłosierdzia, w obrazie ks. K. Nykiel, wyczerpuje znamiona pojednania i przebaczenia. Nie mniej takie akcenty ukazują go jeszcze wyraźniej wobec prawdy doświadczenia miłości Bożej. W ten sposób wybrzmiewa większa dynamika, a jednocześnie odniesie tego sakramentu do Eucharystii. W ten sposób sakrament miłosierdzia jest otwarty ku życiu i jego pogłębianiu.

Książka dotyka bogatych treści w spotkaniu tego co widzialne i niewidzialne. Ludzkie doświadczenie staje wobec Bożego doświadczenia. Ważne jest tutaj owo wzajemne dotknięcie, na co uwrażliwi autor. To swoisty paradoks wiary w Chrystusa, doświadczonej w realiach codziennego życia, wspieranych mocami Ducha, który otwiera ciągle nowe perspektywy.

Bp Andrzej F. Dziuba

Andrzej Franciszek Dziuba, *Biskup łowicki, Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017-2018*, redakcja s. Maria Rybicka MSC, ks. Andrzej Sylwanowicz. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2019, ss. 427. ISBN 978-83-8090-592-4.

Kościół zgodnie z bezpośrednim wskazaniem samego Jezusa Chrystusa (por. Mt 28,19) podejmuje od samego początku swego istnienia dzieło nauczania, zwłaszcza ewangelicznego orędzia Nowego Testamentu. To jedna z podstawowych misji, ku trwaniu i ożywianiu wiary, nadziei i miłości ochrzczonych oraz poszukujących. To tak wiążące zobowiązanie realizowane jest praktycznie na różne sposoby, przy zastosowaniu różnych metod i środków. Były i są one nadal bardzo różnicowane m.in. ze względu na adresatów, miejsce czy okoliczności. Ma jednak zawsze ten sam cel ewangelizacyjny. Ta posługa jest ważnym elementem tożsamości samego Kościoła, a także wierności w spełnianiu zadania pozostawionego przez Mistrza z Nazaretu, zwłaszcza Apostołom, a następnie ich następcom.

W tym kontekście, nie ulega wątpliwości, że szczególnym wyrazem realizacji tego ewangelizacyjnego zobowiązania jest działalność kaznodziejska i homiletyczna Kościoła, owo wszelkie inne głoszenie i przepowiadanie. Zresztą jest to szczególnie żywo obecne u Ojców Kościoła oraz pisarzy starożytności chrześcijańskiej, a więc w całej patrystyce. Jednak nauczanie papieża oraz biskupów właśnie w tym manifestowało się szczególnie często. Wydaje się, że ta wieloraka forma głoszenia prawd wiary i moralności jest ciągle aktualna i w niczym nie utraciła ze swej atrakcyjności.

Biskup Andrzej F. Dziuba jest teologiem moralista i profesorem zwyczajnym na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie kieruje Katedrą Teologii Moralnej Fundamentalnej. Przez wiele lat pracował także w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Jest autorem wielu artykułów, szkiców, opracowań, recenzji i książek, m.in. „Orędzie moralne Jezusa Chrystusa” (Warszawa 1996), „Chrześcijaństwo a kultura” (Warszawa 2008), „Cywilizacja miłości w koncepcji Ojca Świętego Jana Pawła II” (London 2005).

Prezentowaną zbiór otwiera obszerny szczegółowy spis treści (s. 5-14) i „Słowo wstępne” autora (s. 15-16). Z kolei zamieszczono zbiór tekstów homiletycznych w układzie chronologicznym. W sumie jest ich siedemdziesiąt jeden. Rozpoczyna tekst z 1 stycznia 2017 roku, a kończy 13 grudnia 2018 roku. Faktycznie zbiór, jak podaje podtytuł, zawiera wybór tekstów z przepowiadania autora za lata 2017 i 2018.

Publikowane homilie i kazania w większości wygłoszone były na terenie diecezji łowickiej m.in. w Zdunach, Łowiczu, Białej Rawskiej, Nowym Mieście nad Pilicą, Sochaczewie, Tumie, Kutnie, Głogowcu, Suserzu, Skierniewicach, Rawie Mazowieckiej i Miedniewicach. Są także homilie wygłoszone poza diecezją m.in. w Warszawie, Łodzi, Piotrkowie Trybunalskim, Piechcinie, Brzezinach, Laskach Warszawskich i Siedlcach oraz na Świętym Krzyżu i na Jasnej Górze.

Bardzo bogate i zarazem zróżnicowane są okoliczności proponowanego przepowiadania. Zazwyczaj to celebracje o charakterze ściśle religijnym: pielgrzymki, odpusty, uroczystości liturgiczne, udzielanie sakramentów, wspomnienia świętych, wizytacje kanoniczne parafii. Są także uroczystości o charakterze historycznym, społecznym czy patriotycznym np. 100-lecie odzyskania niepodległości, Dzień Strażaka, Międzynarodowy Festiwal Muzyki Chóralnej, otwarcie i pobłogosławienie Domu Spokojnej Starości, w intencji Ojczyzny czy lokalnych społeczności, np. szkoły.

Publikowane teksty otwiera szczegółowy opis informacyjny: tytuł, okoliczność wygłoszenia, miejsce i data. Następnie wskazana czytania mszalne, które były odczytane podczas celebracji, a które są żywo obecne w proponowanych homiliach i kazaniach. Daje się zauważyć duże ubiblijnienie całego przepowiadania, które świadczy o umiejętności twórczego sięgania do Pisma świętego, obu Testamentów. Autor wydobywa wiele bardzo interesujących myśli, oraz formułuje ciekawe wskazania i aktualizacje, często umiejętnie łącząc wszystkie czytania. Tworzy to twórczą mozaikę, nadając pewnej plastyczności proponowanym treściom.

Wszystkie teksty poprzedza dość rozbudowana, dość uroczysta, wręcz czasem patetyczna, form wskazania adresatów do których kierowane jest słowo. Jest to zapewne także forma wstępnego pozdrowienia uczestników danej celebracji, a także zauważenia ich obecności. Natomiast ważnym zabiegiem organizacyjnym poszczególnych tekstów jest ich podział na pewne mniejsze bloki myślowe, które często mają swe uzasadnienie w ramach treści poszczególnych czytań mszalnych. Trzeba przyznać, iż ułatwia to znacznie lekturę tekstów. Oczywiście, można byłoby czasem podjąć próby wypracowania nieco innych nazw tych małych fragmentów.

Zasadniczo bp Andrzej F. Dziuba nie przywołuje przykładów kaznodziejskich. Natomiast chętnie przywołuje różne osoby, m.in. pojawiają się postacie biblijne, święci czy błogosławieni oraz rzadziej postacie historyczne, tak duchowni jak i świeccy, ale zwłaszcza z dziejów Kościoła powszechnego czy lokalnego. W tym ostatnim przypadku jest to niejednokrotnie

nawiązanie np. do dziejów parafii czy innej wspólnoty, np. zakonnej czy ruchu albo grupy duszpasterskiej. Zresztą można odnieść wrażenie, że autor fascynuje się historią i nią się interesuje, także zawodowo. Ma w tej dziedzinie dość liczne publikacje. Jego rozprawa doktorska poświęcona była polskiemu dominikaninowi Mikołajowi z Mościsk, a z kolei studium habilitacyjne hiszpańskiemu jezuitce Janowi Azorowi.

Nie ulega wątpliwości, co wyraźnie można łatwo zauważyć podczas lektury, iż proponowane teksty były mówione na żywo, przepowiadane w ramach konkretnego słowa Bożego, a nie czytane z wcześniej przygotowanego na piśmie materiału. Oczywiście, że ten fakt powoduje niekiedy drobne pytania stylistyczne, ale trzeba zawsze pamiętać, że był to żywy język, wypowiedziany tylko jeden raz, a który ma przecież swoje reguły i prawidłowości, a zwłaszcza, gdy jest on przepowiadany kaznodziejsko.

Lektura zbioru bp. Andrzeja F. Dziuba pozwala na rozeznanie ciekawego stylu kaznodziejsko-homiletycznego. Są w nim żywo obecne elementy narracyjne oraz katechetyczne, które zwiastowane słowo czynią bardzo komunikatywnym i jasnym. Także w obecnej wersji drukowanej proponowane homilie są dobrą i interesującą lekturą. Wydaje się także, że ten styl homiletyczny jest również bardzo przyjazny werbalnie. Niekiedy poszczególne fragmenty mogą być pomocą w duchowej refleksji nad słowem Bożym, wręcz swoistym „lectio Divina”.

W prezentowanym zbiorze zdecydowanie dochodzi do głosu teolog moralista. Co prawda, te wątki ewangelizacyjne oczywiście winny być zawsze obecne we wszelkim przepowiadaniu kaznodziejskim. Jednak autor w tej tematyce czuje się szczególnie swobodnie. Jest to duża zaleta tak formułowanych treści, zwłaszcza w swej płaszczyźnie kerygmatycznej. Biskup Dziuba jednak nie proponuje traktatów teologii moralnej, ale żywy przekaz prawd wiary i moralności oraz ich praktyczne konsekwencje życiowe. Taki styl wydaje się być znacząco pozytywną narracją oraz bardzo komunikatywnym i twórczym.

Autor dość często posługuje się wieloczłonowymi i rozbudowanym zdaniem. Zapewne inny był ich odbiór w słuchaniu, i to w danych okolicznościach. Nieco inaczej odbierane są już jako słowo pisane, jako słowo drukowane. Zresztą czasem nawet kolejne zdania jakby są rozwinięciem poprzedniego zdania, być może w formie pisemnej byłoby ono zbędne, a więc zostałoby pominięte. Zapewne w słowie mówionym z powodzeniem stanowiłyby dalsze elementy wieloczłonowego zdania. Jest to dość charakterystyczny zabieg, a jednocześnie jest jeszcze jednym potwierdzeniem prawdy, iż

książka w swej pierwotnej formie była żywym, przepowiadającym słowem.

W prezentowanej książce są także często obecne wątki z zakresu katolickiej nauki społecznej czy nauki społecznej Kościoła, a według nazewnictwa jeszcze innych teologia moralna życia społecznego. Zatem wymiar wspólnotowy, czy wręcz komunijny etyki i moralności. Ów jeszcze jeden wymiar ludzkiej relacyjności. Zwłaszcza niektóre okoliczności wręcz skłaniały do podjęcia takiej właśnie tematyki.

Z prezentowanego nauczania pasterskiego tchnie duży szacunek dla Bożego Słowa. Dostrzec można także świadomość i odpowiedzialność w jego zwiastowaniu. Zapewne z tej racji kaznodzieja jest tak wrażliwy na mszalne orędzie, które w każdym tekście jest podstawą i głównym motywem jego przepowiadania. Stąd prezentowane teksty są autentycznymi homiliami liturgicznymi, a nie przygotowanymi wykładami na wybrany temat. Taka, w duchu Soboru Watykańskiego II, nie jest misja Słowa Bożego zwiastowanego podczas Eucharystii, co mocna przypomina ostatnio papież Franciszek min. w adhortacji apostołkiej „*Evangelii gaudium*” (2013). To właśnie w duchu tych wskazań Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała specjalne „*Dyrektorium homiletyczne* (2014).

Zbiór homilii bp. prof. Andrzeja F. Dziuba jest także ciekawym wkładem w ogólną, teologiczną refleksję typową dla sztuki homiletycznej i kaznodziej-skiej. To zwłaszcza ciekawe teologiczne sugestie i wnioski wysnuwane szczególnie z przekazu biblijnego. Można zauważyć, że całość treściowa książki jest potwierdzeniem tytułu: „*Sam Bóg*”, który zapewne jest nawiązaniem do zawołania biskupiego autora: „*Soli Deo*”. „Można wyrazić nadzieję, że zaproponowane teksty homiletyczne, głoszone i zwiastowane jako żywe słowo staną się interesującą propozycją ku jeszcze jednemu napawaniu się słowem Bożym” (s. 16). Wydaje się, że prezentowany zbiór „*Z nauczania pasterskiego*” jest jeszcze jednym wkładem we współczesne kaznodziejstwo w Polsce, tak pod względem merytorycznym jak i formalnym.

Zatem Biskup Łowicki dzieli się swym doświadczeniem homiletycznym z czytelnikami. Można odnieść wrażenie, że jest to ważne utrwalenie w formie drukowanej jednego z elementów posługi Kościoła w Polsce, właśnie w danym miejscu i czasie oraz specyficznie różnych okoliczności duszpasterskich. To co proponuje książka nie jest klasyczną pomocą homiletyczną, do wykorzystania w formie przygotowanej do czytania. Jest to raczej faktycznie żywy obraz Kościoła w przepowiadającym słowie Bożym.

Bp Romuald M. Kujawski

Bp Andrzej Franciszek Dziuba, *Morenita z Guadalupe*, Wydawnictwo *Ojców Franciszkanów*, Niepokalanów 2019, ss. 252. ISBN 978-83-7766-188-8.

Historia zbawienia wskazuje na Ewę – pierwsza niewiastę nieposłuszeństwa, niewiastę grzechu ludzkości. Jednak już w początkach Księdze Rodzaju, po prawdzie grzechu pierwotnego, staje natychmiast zapowiedź Drugiej Ewy – nowej niewiasty posłusznej miłości, niewiasty zbawienia w Jezusie Chrystusie (por. Rdz 1,3,1-15; Łk 1,26-38). Kontynuacją tego dzieła będą dzieje Kościoła (por. Ap 12,1-18).

Całe dzieje Nowego Przymierza znaczone znakiem poczęcia Syna Bożego w ludzkim ciele, stają się odtąd także dziejami Bogarodzicy. Jej obecność jest dynamicznym znakiem, który wspiera wspólnotę Kościoła. Maryja jest u początków Kościoła, tak pod krzyżem (por. J 19,25-27) jak i w Wieczerniku Ducha Świętego (por. Dz 1,12-14). Szczególnymi wyrazami trwania tych dziejów są objawienia i inne znaki relacji Maryi z Nowym Ludem Bożym. To także objawienie i tilma Juana Diego z cudownym wizerunkiem w Guadalupe.

Autorem kolejnej książki o Matce Bożej z Guadalupe jest biskup łowicki Andrzej F. Dziuba. Jest on profesorem teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest także autorem wielu książek, artykułów i szkiców oraz prezentacji szerokiej literatury światowej z zakresu teologii moralnej, katolickiej nauki społecznej i teologii politycznej. Opublikował także książkę pod tytułem: „*Matka Boża z Guadalupe*” (Katowice 1995, 2015).

Omawianą książkę otwiera wstęp (s. 5-7). Natomiast zasadnicze treści podzielono na trzynaście bloków tematycznych. Aby choć schematycznie poznać zawartość publikacji warto podać tytuły poszczególnych rozdziałów: 1. „*Aztekowi i inne ludy*” (s. 9-28); 2. „*Aztekowie i dotykanie kultury*” (s. 29-45); 3. „*Konkwista*” (s. 47-64); 4. „*Walka o prawa Indian*” (s. 65-83); 5. „*Madonna objawia się na Tepeyac*” (s. 85-113); 6. „*Tajemnica naukowa*” (s. 115-129); 7. „*Tajemnicze oczy*” (s. 131-144); 8. „*Ewangelizacja Nowego Świata*” (s. 145-160); 9. „*Dalsze badania i odkrycia*” (s. 161-185); 10. „*Co mówi Kościół?*” (s. 187-204); 11. „*Jan Paweł II*” (s. 205-220); 12. „*Benedykt XVI*” (s. 221-227); 13. „*Franciszek*” (s. 229-236). Treściowo książkę kończą uwagi opatrzone wymownym tytułem: „*Przyszłość i nadzieja*” (s. 237-239).

W końcowych partiach zamieszczono jeszcze „*Litanie do Matki Bożej z Guadalupe*” (s. 241-243), „*Modlitwę do Matki Bożej z Guadalupe*” (s. 245-

246), wybór literatury (s. 247-250) i spis treści (s. 251-252).

Przejmująca historia i jej bogactwo w obrazie nakreślonym przez bp. Andrzeja F. Dziubę jest niezwykle dynamiczne i wręcz pasjonujące. Centralny rozdział: „Madonna objawia się na Tepeyac” został umiejętnie otoczony ciekawymi treściami wprowadzającym, a z drugiej strony rozwinięciem i rozwojem samego orędzia.

Guadalupe staje się znakiem historii zbawienia, która staje wśród nowych ludów. Krzysztof Kolumb, w swej pobożności maryjnej, wielokrotnie pielgrzymował do hiszpańskiego Guadalupe. Oto teraz, w początkach grudnia 1531 roku staje meksykańskie Guadalupe. Czy Kolumb mógł to przewidywać, tego się spodziewać? Przecież jego statkiem flagowym podczas pierwszej wyprawy w 1492 roku była fregata „Santa Maria”. To on polecił, aby po pierwszym dostrzeżeniu nowego lądu odśpiewać hymn „Salve Regina” i oddać salwy armatnie.

Oto Maryjna jakby odbyła swoją podróż przez Atlantyk i stanęła ze swoją misją ewangelizacyjną. Jakby emigranta z Ziemi Świętej, z Europy przybywa i osiedla się w Nowym Świecie. Wraz z Nią tutaj zaczęła rodzić się nowa mariologia, a faktycznie ta sama, co dotąd, ale w nowej odsłonie. To są pierwociny mariologii latynoskiej. Za nimi pójdzie m.in. Aparecida w Brazylii, Lujan w Argentynie, Copacabana w Boliwii czy Coromoto w Wenezueli.

W propozycji bp. Andrzeja F. Dziuby staje w jednym obrazie Madonna meksykańska i Madonna hiszpańska. Tilma Juana Diego prezentuje obraz, który usuwa dystans między malarstwem azteckim, a tym co jest europejskimi kanonami sztuki. Tutaj staje harmonijna jedność, ciekawe spotkanie artystyczne.

Z objawienia i wizerunku płynie orędzie słowa i obrazu. One się wzajemnie dopełniają i jednocześnie wyjaśniają. Obraz kontynuuje słowny dialog między Juanem Diego a Cudowną Panią. To ewangelizacyjne dzieło trwa nadal i kierowane jest do ok. 20 milionów pielgrzymów i turystów, którzy rok rocznie przybywają do Guadalupe. Morenita jest niestrudzona w swym orędzie z Kany Galilejskiej: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5).

Madonna z tilmy Juana Diego jest Matką, szczególnie zatroskana o ubogich, chorych, ludzi zmarginalizowanych. Ona najdoskonalej rozumie potrzeby i oczekiwania biblijnych „anawim” (por. Hi 24,2-12). Dlatego tak bliska jest Jej „opcja na rzecz ubogich”. Czy Juan Diego, dziś święty, nie jest ich znakomitym przedstawicielem.

Objawienia i dzieło Guadalupe staje w Nowym Świecie, podczas gdy Stary Kontynent miotany jest wielkim fenomenem Reformacji. Maryja zostaje usunięta z historii zbawienia, przynajmniej w pełnym rozeznaniu Jej rzeczywistego udziału we wcieleniu Syna Bożego i Jej posłudze Bogarodzicy. Maryja nie ma już mieć należnego miejsca w rzeczywistości teologicznej, a szczególnie mariologicznej. Także Jej kult czy pobożność zostaje usunięty z przestrzeni eklezjalnej.

Biskup Łowicki daje w swej książce także bogate przesłanie Kościoła. Ten wątek jest często wręcz pomijany. Koncentracja nad fenomenami wskazywanymi przez naukę zdaje się często jakby oddalać wartość i znaczenie religijnej, a zwłaszcza kategorii wiary. Jakby zauważa się swoiste niedowierzanie, czy może jeszcze Kościół coś na ten temat powiedzieć. Tym czasem liczne wypowiedzi, zwłaszcza ostatnich papieży, starają się pomóc we właściwym rozeznaniu fenomenowi Guadalupe, który jest przede wszystkim wpisany w pielgrzymujący Kościół.

Współcześnie, zwłaszcza w kontekście latynoskim, warto jeszcze mocniej zwrócić uwagę, co także podpowiada autor książki, na przesłanie społeczne orędzia z Guadalupe. Oczywiście, tutaj jest ono złączone z pobożnością i wiarą, a nie ma tylko charakteru czysto politycznego czy społecznego. Te sugestie wybrzmiewały wyraźnie w teologii wyzwolenia. Trzeba pamiętać, że i dziś są one nadal obecne, choćby w źle rozumianej kwestii ekologicznej. Właściwą wykładnię tych kwestii można znaleźć w dokumentach papieża Franciszka m.in. w encyklice „Laudato si”, poświęconej trosce o wspólny dom (Città del Vaticano 2015) oraz w posynodalnej adhortacji apostołskiej „Querida Amazonia” (Città del Vaticano 2020).

Bp Romuald M. Kujawski

Spis treści

Wprowadzenie 5

ARTYKUŁY**TEOLOGIA BILIJNA**Krzysztof Ferenc, *Le livre de Jonas dans le developpement de l'idee missionnaire* 9**TEOLOGIA FUNDAMENTALNA**Ks. Przemysław Artemiuk, *Sokrates i nowa apologia* 33**TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY**Ks. Dominik Kubicki, *Sakralność małżeństwa – świętość dozgonnej miłości heterogenicznej, wzmagającej spełnianie się w jestestwie w glorii życia – glorii-podążania na pełnię spełnienia w Chwale Trójjedynego* 55Monika Nowak, *Spadek liczby narodzin a wydłużenie decyzji o pierwszym dziecku* 77Ks. Adam Skreczko, *Religijny wymiar ojcostwa według Kardynała Stefana Wyszyńskiego* 95**TEOLOGIA DUCHOWOŚCI**Bp Henryk Ciereszko, *Miłosierdzie „największy przymiot Boga” w świetle encykliki o Bogu bogatym w miłosierdzie* 121Bp Andrzej F. Dziuba, *Miłosierdzie miarą humanizmu* 133Ks. Radosław Mielczarek, *Medytacja chrześcijańska w ujęciu św. Ignacego Loyoli* 161Joanna Pakuza, *„Wszystkie moje stworzenia obdarzyłem darm największym z możliwych...”. Tajemnica Eucharystii w życiu i pismach bł. Marii Celeste Crostarosy (1696-1755)* 177Ks. Walter Rachwalik, *S. Helena Majewska CSA – apostołka Pana Jezusa, Króla Miłosierdzia* 197O. Adam Wojtczak OMI, *Kardynał Stefan Wyszyński – apostoł jasnogórskiej matki* 217**TEOLOGIA PASTORALNA**Ks. Marcin Budny, *Eschatologische und pastoralthologische Überlegungen zum Jüngsten Gericht von Ottmar Fuchs* 245**HOMILETYKA**Ks. Remigiusz Malewicz, *Interpretacja słowa Bożego w liturgii na przykładzie III niedzieli Wielkiego Postu cyklu A* 259**TEOLOGIA LITERATURY**Magdalena Hupa, *Orfeusz na rowerze Niepo(-)kojący portret intelektualisty w oparciu o „Szkice piórkem” Andrzeja Bobkowskiego „Orfeusza w piekle XX wieku” Józefa Wittlina* 281Ks. Stefan Radziszewski, *Cóż po papieżu w czasie marnym? Ojciec Jan Góra i jego fascynacja świętością Jana Pawła II, w stulecie urodzin ojca świętego Jana Pawła II* 295**HISTORIA KOŚCIOŁA**Ks. Andrzej Kakareko, *Żeńskie zgromadzenia zakonne i ich postęga w budynku plebanii farnej przy ul. Kościelnej 1 w Białymstoku w latach 1945-1993* 321Andrzej Sawinkow, *Działalność edukacyjno – wychowawcza Sióstr Misjonarek Św. Rodziny w Słonimie (lata 1927 – 1942)* 335Ks. Marcin Składanowski, *Rosyjska Cerkiew Prawosławna w systemie władzy Władimira Putina – mity i rzeczywistość* 351**FILOZOFIA**Ks. Mariusz Chrostowski, *Der Lebensweg von Leszek Kołakowski: vom Befürworter zum Kritiker des Marxismus* 373Bartosz Pietrzak, *Zjawisko Eutanazji w horyzoncie wolności człowieka* 397Ks. Kazimierz Rynkiewicz, *Das philosophische Modell der Familie im Kontext anthropologischer und sozialer Herausforderungen - eine Skizze mit Blick auf Kant, Husserl und Heidegger* 415

SOCJOLOGIA

Emilia Zimnica-Kuzioła, *Rola kapitału społecznego w świecie aktorów polskich publicznych teatrów dramatycznych* 429

Materiały

Ks. Wojciech Guzewicz, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2017 (ks. Edmund Przekop)* 447

Recenzje

Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Anne Brogini, Les Hospitaliers et la mer. XVIe-XVIIIe siecles. LEMME edit. Chamalieres 2015, ss. 109. ISBN 978-2-917575-51-2.* 463

Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Krzysztof Nykiel, Il Sacramento della Misericordia. Accogliere con l'amore di Dio. Diritto – Teologia – Educazione. Presentazione del Card. Pietro Parolin. Prefazione del Card. Mauro Piacenza, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, ss. 359. ISBN 978-88-266-0287-5.* 467

Bp Romuald M. Kujawski (rec.), *Andrzej Franciszek Dziuba, Biskup łowicki, Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017-2018, redakcja s. Maria Rybicka MSC, ks. Andrzej Sylwanowicz. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2019, ss. 427. ISBN 978-83-8090-592-4.* 471

Bp Romuald M. Kujawski (rec.), *Bp Andrzej Franciszek Dziuba, Morenita z Guadalupe, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2019, ss. 252. ISBN 978-83-7766-188-8.* 475

Table of Contents

Introduction 5

ARTICLES**BIBLICAL THEOLOGY**

Krzysztof Ferenc, *The book of Jonas in the development of the missionary idea* 9

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, *Socrates and a new apology* 33

THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

Rev. Dominik Kubicki, *Sacredness of marriage - the sanctity of undying heterogeneous love, increasing the fulfillment in the being in the glory of life – the glory-of following towards the fullness of the fulfillment in the glory of the Triune God* 55

Monika Nowak, *Birth number and extension decisions on the first child* 77

Rev. Adam Skreczko, *Religious dimension of fatherhood according to Cardinal Stefan Wyszyński* 95

SPIRITUAL THEOLOGY

Bp Henryk Ciereszko, *Mercy "God's greatest attribute" in the light of the encyclical about God rich in mercy* 121

Bp Andrzej F. Dziuba, *Mercy as a Measure of Humanism* 133

Rev. Radosław Mielczarek, *Christian meditation according to St. Ignatius of Loyola* 161

Joanna Pakuza, *„I gave all my creatures the greatest possible gift ...”. The mystery of the Eucharist in the life and writings of Blessed Maria Celeste Crostarosa (1696-1755)* 177

Rev. Walter Rachwalik, *S. Helena Majewska CSA – apostle of Lord Jesus, King of Mercy* 197

- O. Adam Wojtczak OMI, *Cardinal Stefan Wyszyński
– an Apostle of the Mother of Jasna Góra*217

PASTORAL THEOLOGY

- Rev. Marcin Budny, *Eschatological and pastoral-theological
reflections on the Last Judgment by Ottmar Fuchs*245

HOMILETICS

- Rev. Remigiusz Malewicz, *Interpretation of God's word of in the liturgy
on the example of the third Sunday of Great Lent in the cycle A*259

THEOLOGY OF LITERATURE

- Magdalena Hupa, *Orpheus on a bicycle An un(-)helpful portrait
of an intellectual based on Andrzej Bobkowski's "Pen Sketches"
and Józef Wittlin's "Orpheus in 20th Century Hell"*281
- Rev. Stefan Radziszewski, *Any benefits from a pope in a miserable time?
Father Jan Góra and his fascination with the sanctity
of John Paul II*295

CHURCH HISTORY

- Rev. Andrzej Kakareko, *The women's religious assemblies
and their service in the building at 1 Kościelna street in Białystok
in years 1945-1993*321
- Andrzej Sawinkow, *The Educational and pedagogical activity
of Sisters of Mission in the name of Holy Family in 1927 – 1945
in Slonim, Belarus*335
- Rev. Marcin Składanowski, *The Russian Orthodox Church
in Vladimir Putin's System of Power: Myths and Reality*351

PHILOSOPHY

- Rev. Mariusz Chrostowski, *Life story of Leszek Kołakowski:
from supporter to critic of Marxism*373
- Bartosz Pietrzak, *The phenomenon of euthanasia in the horizon
of human freedom*397

- Rev. Kazimierz Rynkiewicz, *The philosophical model of the family
in the context of the anthropological and social challenges
– a sketch with a view to Kant, Husserl and Heidegger*415

SOCIOLOGY

- Emilia Zimnica-Kuzioła, *The role of social capital in the world
of actors of polish public dramatic theaters*429
- Materials445
- Reviews461

