

Wierzę w Kościół Chrystusowy

e-ISSN 2956-3666
ISSN 0239-801X
DOI: 10.56898

Spis 40 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:
1) www.studia-teologiczne.pl; 2) www.czasopisma.uksw.edu.pl; 3) www.archibial.pl

Wydawca:

spes
wydawnictwo

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

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy),
Prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa),
Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski (UKSW Warszawa),
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok),
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (LMU Monachium, Niemcy),
Ks. prof. dr hab. Marcin Składanowski (KUL Lublin),
Ks. dr Charles Vianney Tanke, (UCAC w Yaounde, Kamerun),
Ks. dr Paweł Tarasiewicz (Adler-AquinasInstitute, Mani-tou Springs, CO, USA),
Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW Warszawa),
Ks. prof. dr hab. Josef Žmijewski (Fulda, Niemcy)

Łomża 2022

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

40

2022

Wierzę w Kościół Chrystusowy

Redaktorzy językowi:

język angielski – Joanna Kossewska

język włoski – Oria Ferraguti

język rosyjski/białoruski – dr Юрий Побайба

język niemiecki – dr Kathrin Maier

Redaktor statystyczny:

Ks. dr Dariusz Tułowiecki

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia – Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (prof. PWT Wrocław)

Humanistyka – Ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)

Nauki Społeczne – Ks. dr Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)

Prawo Kanoniczne – Ks. dr Marcin Wasielewski (WSD Łomża)

Teologia – Ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

Artykuły w ST 40/2022 recenzowali:

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk – prof. UKSW Warszawa;

Ks. dr Robert Bączek – WSD Łomża;

Bp dr hab. Henryk Ciereszko – AWSD Białystok;

Ks. dr Mirislav Dovda – UW – Wilno Litwa;

Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – UKSW Warszawa;

Ks. dr Jacek Froniewski – PWT Wrocław;

Ks. dr hab. Wojciech Guzewicz – prof. UWM Olsztyn;

Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk – prof. UAM Poznań;

Ks. dr hab. Krystian Kałuża – prof. UO Opole;

Ks. dr hab. Artur Kasprzak – UKSW Warszawa;

Ks. dr Zdzisław Kieliszek – UWM Olsztyn;

Dr hab. Elżbieta Kotkowska – prof. UAM Poznań;

Ks. dr Arkadiusz Kruk – PWT Wrocław;

Ks. dr hab. Józef Łupiński – prof. UKSW Warszawa;

Ks. prof. dr hab. Andrzej Najda – UKSW Warszawa;

Ks. dr hab. Witold Ostafiński – prof. UPJPII Kraków;

Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – UKSW Warszawa;

Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB Białystok;

Ks. dr hab. Grzegorz Pyżlak – prof. KUL Lublin;

Ks. dr hab. Stefan Radziszewski – WSH Radom;

Ks. dr hab. Piotr Rossa – UAM w Poznaniu;

Ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz –LMU – Monachium Niemcy;

Ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski – UKSW Warszawa;

Ks. dr hab. Roman Słupek SDS, prof. PWT;

Ks. dr Paweł Tarasiewicz – AAI Mani-tou Springs USA;

O. dr hab. Paweł Warchoł OFMConv – prof. KPSW Bydgoszcz;

Ks. dr hab. Damian Wąsek – prof. ucz. UPJPII Kraków

Redakcja dziękuje Recenzentom za podjętą pracę dla dobra nauki.

SŁOWO OD REDAKCJI

Najbliższy rok duszpasterski 2023 upłynie pod hasłem duszpasterskim „Wierzę w Kościół Chrystusowy”. Episkopat Polski pokłada nadzieję, że wyznaczone hasło pogłębi refleksję nad relacją wierzących do Kościoła Chrystusowego. Konieczne jest pobudzenie i umocnienie wiary w Kościół, tym bardziej, że ta wiara jest w dość głębokim kryzysie. Bardzo często towarzyszy nam dziś pewne niedowierzenie. Coraz częściej nie wierzymy temu, co Kościół mówi i naucza, przede wszystkim nie znamy treści wiary w Kościół.

Kościół, to złożona rzeczywistość Boska i zarazem ludzka. To długa, bo ponad dwudziesto wieczna historia. Myśląc o Kościele nie można zapominać o Jego głębi, misterium wiary w Jezusa codziennie celebrowanym na ołtarzach świata w Eucharystii i głoszonym w słowie Bożym oraz w systematycznym nauczaniu. Kościół tworzą wierzący: rodziny, ruchy, stowarzyszenia, grupy formacyjne, których łączy jedna wiara i miłość do Jezusa Chrystusa Głowy Kościoła. Kościół to trwała komunია z Bogiem przez posługę apostołską i kapłańską w jego porządku hierarchicznym i prawnym. W Kościele wierzący człowiek doświadcza żywej obecności Chrystusa, którego zaprasza na własną drogę życia. Za papieżem Benedyktem XVI należy powiedzieć: „Tylko w tej przyjaźni rzeczywiście otwierają się wielkie możliwości człowieka”¹.

Redakcja *Studiów Teologicznych Białostok Drohiczyn Łomża* przekazuje Czytelnikom 40 tom, w którym znaleźć będzie można artykuły ukazujące interesujące aspekty Kościoła. Polecamy naukowe refleksje o Kościele nauczającym o świętych, o małżeństwie i rodzinie, Kościele, który jest fundamentem wiary i jej obrońcą, Kościele głoszonym jako *communio*, Kościele cieszącym się wybitnymi osobowościami, których nauczanie jest ciągle aktualne jak papieża Benedykta XVI, papieża Franciszka, bł. Kard. Stefana Wyszyńskiego.

To już 40 lat mija odkąd jesteśmy w służbie popularyzowania teologii i szeroko rozumianej humanistyki. Setki artykułów, ciekawych i oryginalnych myśli zostało udostępnione szerokiemu gremium dla dobra poszerzenia nauki. Studia Teologiczne tworzą interesujący ludzie należący do

¹ Inauguracyjna homilia papieża Benedykta XVI, wygłoszona 24.04.2005 na placu św. Piotra.

Rady Naukowej, to redaktorzy, autorzy i recenzenci. Wszystkim za wspólne dzieło dziękujemy. Ciągłe się rozwijamy, poszerzamy grono ośrodków, z którymi współpracujemy w kraju i za granicą. Jesteśmy obecni w wielu bibliotekach oraz bazach internetowych. Naszą dewizą jest rzetelność i otwartość na nowe pomysły, współpracę po to, by pomnażać i utrwalać dobro.

Nasz Naczelny Redaktor – ks. prof. Adam Skreczko w tym roku obchodzi swoją 40 rocznicę święceń kapłańskich, Redakcja *Studiów Teologicznych Białostok, Drohiczyn Łomża* pragnie złożyć podziękowanie za długoletnią współpracę – 14 lat. Ksiądz Redaktor to wybitny znany pastoralista i ceniony familiolog, swoją osobą wnosi do Redakcji radosnego organizacyjnego ducha, a swoim naukowym doświadczeniem i kompetencją służy w podnoszeniu coraz wyżej standardów naszego periodyku. Na co dzień Ks. prałat Adam, to prawdziwy miłośnik natury, rowerowych wycieczek i zwiedzania nowych miejsc. Ksiądz Jubilat jest skromnym człowiekiem, jego dewizą jest: „Nie chcemy za wiele”. W obyciu miły taktowny, nie zmuszający, ale stawiający na wolność osobistą. Na świat patrzy z ufnością, jako motto kapłańskiego życia Ks. prałat Adam Skreczko obrał słowa: „Jezu, ufam Tobie”. Dlatego wszelkie wydarzenia życiowe interpretuje przez pryzmat Bożej Opatrzności.

Redakcja składa serdeczne życzenia, Ks. prof. Adamowi Skreczce, niech bogactwo ducha oraz obszerna wiedza ubogaca tych, z którymi Ksiądz współpracuje na co dzień a Bóg niech obdarza łaską zdrowia i błogosławi.

Kolejny, 41. tom *Studiów Teologicznych* będzie kontynuacją tematyki o Kościele, ale wokół jego *communio* i synodalności. Zapraszamy do publikowania artykułów i materiałów duszpasterskich.

Redakcja

Artykuły

KS. PIOTR MRZYGLÓD

DOI: 10.56898/st.10234

TRANSCENDENCJA OSOBOWA – JAKO HORYZONT UJAWNIANIA I AKTUALIZOWANIA SIĘ LUDZKIEJ EMOTYWNOŚCI.

(UWAGI NA MARGINESIE „ANTROPOLOGII ADEKWATNEJ”

KAROLA WOJTYŁY)

Treść: Wprowadzenie; 1. „Antropologia adekwatna” – jej filozoficzna osobliwość i założenia; 2. Natura, rozumienie oraz odsłony ludzkiej transcendencji; 3. Relacja emocji do rozumu. „Transcendencja aktów myślenia”; 4. Stosunek emocji do woli. „Transcendencja aktów chcenia”; Zakończenie oraz wnioski.

Wprowadzenie

Tak, jak świecie religii coraz bardziej wzmaga się arcyniebezpieczne – „irenistyczne” – przekonanie, że ostatecznie wszystko jedno „kto”, w „co”, i „jak” wierzy – wszak «najważniejsza jest przecież sama wiara», a w niej tzw. „dobre samopoczucie” – tak samo też konsekwentnie na terenie współczesnej filozofii, coraz bardziej panoszy się postmodernistyczna narracja głosząca, że wszystko jedno, co uważa za prawdziwe, ważne jest bowiem tylko to, czy swoim przekonaniom pozostaje się wiernym¹. Bezkrytyczne i naiwne przyjmowanie takiego „nowego paradygmatu” myślenia i działania prowadzi

Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód – (ur. 1971), dr hab. prof. nadzwyczajny; filozof i teolog. Kapłan Archidiecezji Wrocławskiej. Kierownik Katedry Antropologii Etyki i Teorii poznania w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Na wspomnianej Uczelni, pełni także funkcję dyrektora Podyplomowych Studiów Psychoterapii. Wiceprzewodniczący Komisji Bioetycznej wrocławskiego Instytutu Immunologii i Terapii Doświadczalnej Polskiej Akademii Nauk.

¹ Por. A. Siemieniowski, *Przedmowa* (w:) *Principia Philosophiae Christianae*, t. 3, red. R. Goczał i P. Mrzygłód, Wrocław 2022, s. 9.

nie tylko do wykoślawienia samej istoty religii, ale również do totalnego zdekonstruowania klasycznie rozumianej filozofii, w której od zarania dziejów chodzi w zasadzie tylko o jedno – mianowicie o prawdę.

Tak prowadzony dyskurs, konsekwentnie prowadzi także do coraz większej ilości absolutnie urojonych sądów o człowieku, oddalając nas od satysfakcjonującego rozwiązania jego „zagadki”. Nawet więcej, uprawiana w takim „kluczu” antropologia filozoficzna, miast zbliżać się do „problemu człowieka” i precyzyjnie odczytywać jego fenomen w kontekście prawdy o nim samym – ucieka od swojego pierwszorzędnego zadania, uchylając wprost fundamentalne dla siebie „pytanie o człowieka”. Wyznaje bowiem swoisty ponowoczesny światopogląd, w myśl którego „nie ma żadnej prawdy absolutnej – z wyjątkiem prawdy, «że nie ma absolutnej prawdy»”². Prawdy o człowieku również! Skutkiem czego wraca do nas niczym filozoficzny bumerang pesymistyczne i dojmujące stwierdzenie jednego z „ojców” antropologii filozoficznej – Maxa Schelera, który zwykł mawiać, że „w naszej epoce człowiek po raz pierwszy stał się zagadnieniem w pełni i bez reszty problematycznym. Przestał bowiem wiedzieć kim jest, a jednocześnie wie, że nie wie kim jest”³. W diagnozie tej wtórował mu nieco młodszy od niego inny wybitny, niemiecki filozof – Marin Heidegger – mówiąc, że „żadna epoka nie wiedziała o człowieku tak wiele i nie znała go tak różnorodnie jak nasza (...), ale też żadna inna epoka nie wiedziała mniej «kim jest człowiek», jak współczesna”⁴.

1. „Antropologia adekwatna” – jej filozoficzna osobliwość i założenia

Jednak, mimo tych „złowróźbnych” konstatacji, raz po raz, podejmowane są w naszych czasach odważne dążenia do zmierzenia się z „zagadką człowieka”; dążenia nacechowane filozoficznym optymizmem głoszącym, że choć może nie da się człowieka poznać wyczerpująco – to jednak można go poznać adekwatnie. Jednym z takich wyzwania na terenie polskiej myśli antropologicznej pozostaje do dziś wciąż żywa i nadal niezwykle inspirująca propozy-

² Zob. P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, „«Perspectiva» Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2(2012), s. 121.

³ Cytat za: F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis*, (w:) «*Redemptor hominis*». *Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 137.

⁴ Tamże.

cja Karola Wojtyły (1920-2005)⁵. To wielowątkowa metafizyka człowieka, której autorem jest wytrawny nauczyciel akademicki, biskup, kardynał, wreszcie papież, a dziś (od 27 kwietnia 2014 r.) święty Kościoła rzymskokatolickiego. Budowana przez niego misternie, w klimacie Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, „antropologia adekwatna” – bo tak definiował swoją wizję człowieka – stała się dla wielu, być może nie najłatwiejszym w odbiorze, ale z pewnością niezwykle ciekawym i cennym ujęciem ludzkiego bytu. Ujęciem na tyle oryginalnym i inspirującym, że warto do niego wracać za każdym razem, gdy próbuje się sensownie rozwiązać problem oraz „zagadkę człowieka”⁶.

O cennych walorach poznawczych tej myśli, pisał swego czasu bp Ignacy Dec, jeden z komentatorów antropologii Wojtyły: „Prawda o człowieku jest do odkrycia, jest do odczytania. Wielu ją w dziejach nawet nieźle odczytywało. Są jednak i dzisiaj znakomici lektorzy tej prawdy. Wśród nich na pierwszym miejscu widzimy kard. Karola Wojtyłę – Jana Pawła II. Nikt dotąd tak wiele, i tak integralnie nie mówił o człowieku. Autor ten mówił wcześniej o człowieku językiem filozofii opartej na doświadczeniu i intelekcie. Dzisiaj mówi językiem Biblii i teologii, uzbrojonym dodatkowo w silną, nadprzyrodzoną wiarę. Mówi zatem jako człowiek doświadczenia mistycznego i jednocześnie głębokiej wszechstronnej intuicji intelektualnej”⁷.

Tenże autor, będący autorytetem nie tylko dla ludzi wiary, aż do końca swych dni przypominał, że obserwowany w naszych czasach „spór o człowieka” wcale nie zakończył się z chwilą upadku komunizmu czy marksizmu. Ten spór bowiem trwa również i dziś, przybierając coraz nowsze i coraz bardziej niebezpieczne – bo często mocno zawoalowane różnymi „poprawnościami” – odsłony. Dlatego tak ważna jest nie tylko nieustanna, ale też i maksymalnie rzetelna refleksja nad człowiekiem⁸. Nie tylko, raz kolejny, stawianie w ramach tej refleksji pytań: *Kim jest człowiek?; Skąd*

⁵ Dla ujednolicenia cytowania w toku niniejszego studium będziemy posługiwali się formułą: «kard. Karol Wojtyła», mimo że do 1958 r. publikował jako «ks. Karol Wojtyła»; od 1958 do 1967 r. jako «bp Karol Wojtyła», w latach 1967-1978 jako «kard. Karol Wojtyła», zaś od 1978 r. już jako «papież Jan Paweł II».

⁶ Zob. I. Dec, *Przedmowa do wydania trzeciego* (w:) Tenże, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9-10; Zob. również: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, wyd. II – poszerzone, Kęty 2000, s. 299 oraz A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 3(1980), s. 289.

⁷ I. Dec, *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, (w:) Tenże, *W prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary*, t. 1 – *Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, s. 53-54.

⁸ Por. J. Galarowicz, *Przedmowa*, (w:) Tenże, *Człowiek jest osobą. Podstawy...*, dz. cyt., s. 4.

przychodzi?; Dokąd naprawdę zmierza?; oraz Jakie jest jego ostateczne przeznaczenie? – ale również udzielanie na nie śmiałych odpowiedzi.

Nie powinno zatem dziwić, że właściwie cała twórczość filozoficzna Wojtyły zmierzała zasadniczo do udzielenia odpowiedzi na trzy pytania: kim jest człowiek?; jak działa? i w jaki sposób powinien on urzeczywistniać swoje ludzkie powołanie? Myśliciel ten, poprzez własny wypracowany styl i metodę filozofowania (fenomenologia połączona z tomizmem i kontemplacyjnym ujęciem prawdy)⁹ systematycznie dążył więc do integralnego ujęcia i zrozumienia rzeczywistości człowieka, w całej jej złożoności, bogactwie i oryginalności¹⁰. Charakterystyczne dla metody filozoficznej kard. Wojtyły było – jak pisze Wojciech Chudy – „świadome odejście od jednostronnie metafizycznego, obiektywnego i zewnętrznego spojrzenia na świat, jakby podmiot poznający był anonimowym i niezidentyfikowanym obiektem”¹¹, co w swoim czasie stało się przedmiotem licznych dyskusji, a nawet kontrowersji filozoficznych.

1.1 Wiodące obszary zainteresowań i badań antropologicznych. Transcendencja i emotywność człowieka

Wśród wielu obszarów Wojtyłowskiej refleksji nad fenomenem bytu ludzkiego, szczególne miejsce zajmuje osobowa transcendencja – tak ta po-

⁹ *Phenomenologia ad omnia utilis* – tak z uznaniem o zyskującym coraz więcej na wadze nowym sposobie filozofowania oraz samej metodzie fenomenologicznej wyrażał się kard. Karol Wojtyła w prywatnej rozmowie z ks. Józefem Majką (1918-1993). Zob. J. Majka, *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 255. „Procedura fenomenologiczna” w rozumieniu ojca tego nowego typu filozofowania – Edmunda Husserla – polega na rozjaśnianiu w oglądzie, na nieustannym określaniu sensu i rozróżnianiu tegoż sensu. Fenomenologia porównuje, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty. Jest badaniem esencji i według niej wszystkie problemy sprowadzają się do określenia istoty: na przykład istoty percepcji przy jednoczesnym odrzuceniu wszelkich przedzałożeń. Fenomenologia jako poszukiwanie istoty otwiera nas na refleksję, dialog i drugą od uprzedzeń i założeń wstępnych próbę zrozumienia świata, doświadczenia siebie i drugiego człowieka. Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 23; Zob. w związku z tym również: J. Tischner, *Fenomenologia E. Husserla* (w:) *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 16.

¹⁰ Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol Józef*, (w:) *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 827; Zob. w związku z tym: P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, rok XVIII, (2021), s. 111–142.

¹¹ Zob. W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna”, nr 3, (2005–2006), s. 224.

znawcza, jak i wolitywna. Drogą do jej odkrycia i opisania było szeroko rozumiane doświadczenie człowieka. Jednak wbrew rozmaitym podejrzeniom, krakowski myśliciel (mimo, że zdeklarowany fenomenolog) nigdy nie chciał uprawiać filozofii świadomości, filozofii pojęć czy idei, ale raczej filozofię konkretnego bytu, konkretnego człowieka ujawniającego się w swojej złożoności „tu i teraz”. I w tym właśnie sektorze (metafizyka i fenomenologia człowieka oraz etyka) myśl ta wydaje się bardzo znacząca i dużej mierze oryginalna¹². Stąd też głównym obszarem wnikliwych analiz naszego człowieczeństwa oraz szczególnie polem uwyrażniania wyjątkowości osoby ludzkiej, jest nieustanne przekraczanie przezeń własnej cielesności (tak horyzontalne jak i wertykalne) oraz to, co wybitny polski metafizyk i jednocześnie przyjaciel kard. Wojtyły – o. Mieczysław Albert Krąpiec – zwykł nazywać „niematerialnością właściwych człowiekowi działań”¹³.

Owo zaś „przekraczanie” - to nic innego, jak stałe napięcie, jakie zachodzi pomiędzy wewnętrzną dynamiką człowieka, czyli jego emotywnością (reaktywnością i somatyką), a transcendencją, którą nasz autor określa wprost jako „drugie imię osoby”¹⁴. Fenomen ten ujawnia nam konkretny kształt i sposób istnienia człowieka, model jego cielesno-duchowego życia. Transcendencja jest bowiem w człowieku z jednej strony odbiciem jego niepodzielnej jaźni, bytowej indywidualności, wolności i suwerenności, z drugiej zaś otwiera go na „świat ducha”¹⁵. Tę rzeczywistość najmocniej

¹² Zob. w związku z tym: I. Dec, *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, (w:) Tenże, *W prawdzie...*, dz. cyt., s. 107-108; Zob. także: s. Kowalczyk, *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 77, (1985), t. 4, z. 1-2, s. 85.

¹³ Są to, nade wszystko, działania *kognitywne*, *wolitywne* i *amabilne*. Co do ich niematerialnej natury trudno się przekonywać. Jednak, aby móc sensownie wytłumaczyć ich pochodzenie oraz bezpośrednie źródło nie sposób nie odnieść się do ducha ludzkiego, który dzięki nim ujawniając się niejako na zewnątrz jednocześnie „wypromieniowuje” je, przekraczając (transcendując) świat materialnego ciała. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 119-152; Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie...*, dz. cyt., s. 239; Zob. w związku z tym również: św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica I-III*, cura et studio P. Caravello, Torino 1962-1963, I, q. 77, 8c [dalej cytuję już jako: *Sth*] oraz św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae: «De veritate»*, q. 10, a. 1 sc.

¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, (w:) Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 385 oraz 388-389.

¹⁵ Por. Tamże s. 389; Zob. w związku z tym: Boecjusz z Dacji, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, (w:) *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860, 1343 D. W dziele tym pada klasyczna – do dziś obowiązująca – definicja osoby: «*Persona est naturae rationalis individua substantia*», do której to odwołuje się w swoich studiach również kard. K. Wojtyła.

ujawnia czyn, który krakowski filozof nazywa wprost „spełnieniem się osoby” i „ujawnianiem się jej na zewnątrz”. Wszak człowiek bytuje tak samo „w sobie” jak i „na zewnątrz siebie” – a dzieje się to właśnie poprzez spełnianie przezeń czyny¹⁶. Stąd konsekwentnie – powie kard. Wojtyła – osoba ujawnia się i tłumaczy nie inaczej, jak przez swój czyn, ten zaś usensawnia się i tłumaczy dopiero poprzez osobę¹⁷. W tradycyjnej antropologii, od zawsze, przeprowadzano najpierw metafizyczną analizę istoty natury człowieka (*agere sequitur esse*), definiowano go i dopiero – dysponując pojęciem osoby – charakteryzowano rodzaje wszystkich ludzkich aktywności; poświęcając w tym wiele uwagi problematyce ludzkiego działania. Wojtyła jednak decyduje się zupełnie odwrócić ten klasyczny „klucz” doświadczenia i opisu człowieka ustanawiając „nowy porządek”, mianowicie: *esse sequitur agere*¹⁸. Innymi słowy głosząc, że jakie jest działanie danego bytu – taka, konsekwentnie, będzie jego natura oraz istota.

Przekonaniu temu daje wyraz w sztandarowym studium *Osoba i czyn*, w którym programowo zakłada, iż będzie ono niczym innym, jak właśnie „studium czynu, który ujawni osobę” (...) a także „studium osoby poprzez jej czyn”. Bo właśnie „czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby pozwalając nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę; najpełniej ją zrozumieć i opisać”¹⁹. Istotne *novum* tego „adekwatnego” spojrzenia polega więc na tym, że teraz fenomenologicznie, doświadczając człowieka, będziemy przekonani, że jest on osobą nie dlatego, że idealnie wpisuje się on w czcigodną boecjańską definicję²⁰ – ze wszystkimi jej ontologicznymi dystynkcjami i osobliwościami, ale właśnie dlatego, że spełnia on czyny. Mało tego, nie tylko jest on sprawcą swoich czynów, ale – kończy swoją apologię „nowej antropologii” nasz autor – przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób aksjologicznym «twórcą siebie samego». Staje się przez nie moralnie „dobry” bądź „zły”²¹.

¹⁶ Por. Tamże, s. 381-383.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 221-222; Zob. w związku z tym: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy...*, dz. cyt., s. 102-106. „Wojtyła za najbardziej podstawowe doświadczenie człowieka uznaje doświadczenie czynu. Doświadczenie czynu jest – jego zdaniem – kluczem do prawdy o człowieku. «Czyny – pisze – są szczególnym momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej [emotywniej – P.M.] istoty».” Tamże. s. 102.

¹⁸ Por. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka...*, art. cyt., s. 281-282.

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 59.

²⁰ «*Persona est naturae rationalis individua substantia*». Zob. Boecjusz z Dacji, *Liber de persona...*, dz. cyt., 1343 D.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, (w:) Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 428.

Ta właśnie konstatacja upoważnia nas do próby analitycznego ukazania stałych związków jakich dopatruje się nasz autor w wymiennych relacjach zachodzących pomiędzy transcendencją, a wewnętrznym dynamizmem życiowym człowieka określanym przez kard. Wojtyłę „emotywnością”²². Jest ona niczym innym, jak przebogatym światem unikalnych zjawisk psycho - emocjonalnych i psycho - somatycznych składających się na naturę i sposób egzystowania człowieka oraz wewnętrzną i zewnętrzną konstytucję jego osoby. Innymi słowy, na najgłębszą ekspresję ludzkiego bytu ujawniającą się w najbardziej podstawowych dłań wymiarach: duchowym, psychicznym, sensorywnym i wegetatywnym.

Okazuje się bowiem, iż pomimo tego, że „psychika” jest czymś radykalnie różnym od „somatyki”, to jednak w człowieku stanowią one wzajemnie warunkującą się jedność. Jest to jednakże jedność ukonstytuowana z różnorodności (swoista *conscientia oppositorum*) i obydwie te bytowe struktury nie dadzą się do siebie zredukować. Psychika, jako odrębny element ontyczny, posiada sobie właściwy dynamizm – „dynamizm emotywny”, zaś somatyka „dynamizm sensorywny” i „wegetatywny”. Stąd też i sama „emotywność” w powszechnym rozumieniu zwykle kojarzy się z rzeczownikiem „emocja”, a „przeżycie emocjonalne” bywa rozumiane jako „przeżycie uczuciowe”. Kłopot w tym, że poprzestanie tylko na takim rozumieniu emotywności osoby

²² *Emotywność* – to swego rodzaju neologizm wprowadzony przez Karola Wojtyłę, którego głównym zadaniem jest fenomenologiczny opis najbardziej znamienych rysów dynamizmu psychicznego człowieka oraz jego psychicznej i somatycznej potencjalności. „Pojęcie i wyrażenie *emotywność* – jak pisał kard. Wojtyła w studium *Osoba i czyn* – jest raczej mało używane w języku potocznym, chociaż bywa stosowane w nauce. Zwłaszcza w formie przymiotnika *emotywny* – ten zaś kojarzy się z dość powszechnie używanym rzeczownikiem *emocja*, zupełnie podobnie jak *reaktywność* i *reakcja*. Skojarzenie wydaje się być trafne, chociaż wyraz *emocja* w naszym języku służy raczej do określenia pewnej grupy przejawów psychicznej emotywności. Przeżycie emocjonalne, bowiem – znaczy mniej więcej tyle, co przeżycie uczuciowe. Jednakże ani termin *emotywność*, ani też przymiotnik *emotywny* nie wskazuje wyłącznie na uczucia i nie określa tylko uczuciowości człowieka. Termin ten ma daleko szersze znaczenie, łączy się z całym bogatym i zróżnicowanym światem ludzkich „czuć” oraz związanych z nimi zachowań i odniesień. (...) To wielkie bogactwo wrażeń, które wskazuje na również wielkie bogactwo, a zarazem na zróżnicowanie w człowieku tego wszystkiego, co wiąże się z *czuciem*, naprowadza nas na szersze i chyba właściwsze znaczenie emotywności. Etymologia słów *emocja* i *emotywność* wskazuje na jakiś *ruch*, czy też *poruszenie* [*emotio: e (ex) = z, movere – ruszać się*], które pochodzi z *wewnątrz*, o czym świadczy łaciński przedrostek *e (ex)*. Niestety, nie ma wyrażenia polskiego, które by ściśle i wprost oddawało zawartość treściową emocji o takim charakterze oraz emotywności w ogóle. Ta bowiem zdaje się cechować emocjonalną ekspresję człowieka i jego dynamizm psychiczny; tak rozumiana jest uwarunkowana reaktywnością, która charakteryzuje inny ludzki dynamizm – somatyczny”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 265-266.

ludzkiej, byłoby jej pewnym zubożeniem i uproszczeniem i nie prezentowałoby całego zakresu jej treści. Stąd termin „emotywność” wskazuje więc nie tylko na uczucia, ale ma on o wiele szersze znaczenie, zawiera bowiem w sobie cały „świat” żeby nie powiedzieć „kosmos” ludzkich „czuć”²³.

O ich wielości niech świadczy choćby kilka przywołanych tutaj pojęć, które zawierają w sobie ten sam rdzeń. Mówimy więc np. o *uczuciach, czuciach, odczuciach, poczuciach, wyczuciach, przeczuciach*. Ponadto często łączymy je z rozmaitymi przydawkami i wtedy słyszymy o *odczuciu artystycznym, o poczuciu moralnym* itp. odkrywając kolejne poziomy wewnętrznej wrażliwości. To wielkie bogactwo określeń wskazuje na szeroki zakres oraz amplitudę ludzkich „czuć”, a przez ten fakt, na szersze i właściwe znaczenie samej emotywności. Wyjaśniając ten antropologiczny fenomen, Wojtyła pisze, że „poprzez *czucia* wydobywamy się ponad to, co (...) zostało nazwane podmiotowością samego ciała”²⁴. Dlatego emotywność (podobnie jak reaktywność) kauzalnie związana jest z działaniem bodźców. Jednak w wypadku emotywności, skutek, jaki ów bodziec wywołuje, nie jest somatyczny i nie polega tylko na reakcji (ruchu) ciała; skutek ten jest bowiem psychiczny i wyraża się właśnie w czuciu. Niewątpliwie, mimo tej odmienności skutek psychiczny niejako „obocznie” wyraża się również pewną reakcją w warstwie somatycznej, chociaż sam w sobie reakcje tę radykalnie transcenduje, czyli ją przekracza²⁵.

Rekonstruując myśl kard. Karola Wojtyły w tym szczególnym jej zakresie – świadomie unikamy dyskusji²⁶ z metodologicznymi ustaleniami

²³ R.K. Wilk, *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, (w:) Jan Paweł II. *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka i R. Woźniak, Kraków 2015, s. 124.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 269.

²⁵ Por. R.K. Wilk, *Człowiek – osoba...*, art. cyt., s. 124-125; Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 264-269.

²⁶ „Wspomnieć należy o pewnych uwagach, które nasuwa koncepcja antropologiczna kard. Wojtyły, zwłaszcza, że jego myśl stała się przedmiotem dość wnikliwej krytyki, jaka miała miejsce w ramach dyskusji wokół *Osoby i czynu* w grudniu 1970 roku, w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Sporo miejsca w tej dyskusji zajmowały kwestie metodologiczne i teoriopoznawcze i choć bezpośrednio odnosiły się one do samej Wojtyłowskiej koncepcji doświadczenia człowieka, to jednak wiele zastrzeżeń dotyczyło *mutatis mutandis* doświadczenia moralności. Stąd też M. A. Krąpiec, J. Kalinowski i inni nie byli skłonni uznawać książki kard. Wojtyły za studium filozoficzne *sensu stricto*. Kalinowski podkreślał też, że trudno uznać to studium również za zadowalającą próbę scalenia filozofii bytu i świadomości”. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka...*, art. cyt., s. s. 288-289. Przeprowadzone przez K. Wojtyłę analizy dotyczące psychiki człowieka pozostawiają w czytelniku pewien niedosyt. Chociaż są one dokonane trafnie i poprawnie opisują miejsce

naszego autora – albowiem zdecydowanie pragniemy podjąć się próby metafizycznego i fenomenologicznego spojrzenia na psychiczne, sensoryczne i wegetatywne życie człowieka, tzn. na „osobową wrażliwość” oraz „wyczulenie” na otaczającą go rzeczywistość. Zabieg ten wprowadzi to nas w pełniejszą wizję tak samej problematyki życia emocjonalnego człowieka, jak też pozwoli na spojrzenie w głąb cielesno-duchowej struktury bytu ludzkiego. Również dlatego zdecydowaliśmy się w dalszej części podzielić niniejsze studium na dwa zasadnicze bloki tematyczne odpowiadające najbardziej podstawowym emotywnym dynamizmom człowieka (transcendencja aktów rozumu i woli), poprzedzając je niezbędnym – w naszym przekonaniu – metodologicznym pochyleniem się nad naturą oraz demarkacjami samej transcendencji.

Skoncentrujemy się tedy na wpływie życia emocjonalnego na ludzką świadomość – wskazując jednocześnie na praktyczne skutki tegoż odniesienia ujawniające się na terenie naszej psychiki. Opiszemy nadto wzajemne relacje rezonansu emotywnego (którego terenem jest absolutnie całe nasze ciało) i struktur wolitywnych, by na końcu – cały czas, śledząc myśl krakowskiego filozofa – wykazać jak dynamizm życia emocjonalnego człowieka wpływa na naszą wolność, która aktualizuje się i wyraża najpełniej w aktach decydowania oraz wyboru. Rzeczywistości te najpełniej objawiają prawdziwe oblicze naszego człowieczeństwa. A nawet więcej – w naszym przekonaniu – stanowią wspólny horyzont dla osobowej transcendencji – i odwrotnie²⁷. Dlaczego? Ponieważ fenomenologicznie ujawniają ową transcendencję, która – obok czynu – jest przecież jedną z podstawowych form „osobofanii”²⁸

psychiki w bycie „człowiek”, to jednak nie podejmują ważnych w tym względzie rozróżnień. Otóż kard. Wojtyła nie bada i nie przedstawia tych zróżnicowań, gdyż zdaje się przyjmować (niejako chyba z założenia), pewną linię interpretującą myśl św. Tomasza. W odniesieniu do przemyśleń Akwinaty dotyczących psychizmu człowieka łatwo daje się zauważyć tutaj dwa równe podejścia. Pierwsza grupa tomistów wszystkie „czucia” zamyka w jednym zbiorze, druga natomiast wyróżnia w nim dwa podzbiory. Wojtyła zdaje się należeć do tej pierwszej; reprezentuje ją także inny wybitny polski filozof Stefan Świeżawski. R. K. Wilk, *Człowiek – osoba...*, art. cyt., s. 125-126.

²⁷ „Otóż (...) transcendencja właściwa przeżyciu *jestem sprawcą działania* – pisze kard. Wojtyła – przechodzi w immanencję przeżycia samego działania. Gdy bowiem *działam*, wówczas już cały jestem w moim działaniu, w tym zdynamizowaniu własnego *Ja*, do którego sprawczo się przyczyniłem. To więc, że *cały jestem w moim działaniu*, nie tłumaczy się samą transcendencją, ale także najpełniejszą integracją całej osoby [jej duchowości, cielesności oraz emotywności – P.M.] w jej czynie”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 232.

²⁸ «Fenomenologiczne studium czynu ludzkiego ujawnia osobę». „Taka jest bowiem natura

– ona zaś, kausalnie, staje się kontekstem arcyciekawych dyskusji nad emotywnością.

2. Natura, rozumienie oraz odsłony ludzkiej transcendencji

Zgłębiając myśl Karola Wojtyły oraz analizując, krok po kroku, założenia jego „antropologii adekwatnej”, trudno nie dojść do przekonania, że „Wojtyłowski człowiek” potwierdza siebie jako osoba nie tylko transcendując naturalne dynamizmy, lecz również, dostarczając w ten sposób najgłębszych podstaw do ich integracji. Na tę szczególną właściwość zwraca naszą uwagę m. in. włoski filozof Rocco Buttiglione – jeden zagranicznych komentatorów tejże myśli. Pisze on, iż „fenomenologiczna transcendencja osoby w czynie prowadzi nas na próg transcendencji osoby pojętej w sensie metafizycznym”²⁹ – tym samym jasno wskazując, że o jedności i tożsamości bytu ludzkiego stanowi nade wszystko jego duch, jego pierwiastek duchowy³⁰. Uwagę tę bez trudu odnajdujemy co rusz również na kartach Wojtyłowskiego studium *Osoba i czyn*.

Zapewne dlatego zawarte w tytule niniejszej mini rozprawy terminy „transcendencja” i „emotywność”, tak wyraźnie wskazują na tę szczególną perspektywę postrzegania człowieka i jego psycho- cielesnej natury przez Karola Wojtyłę. Obydwa te pojęcia bowiem tworzą swoisty „klucz”, a nawet więcej – „szyfr” – za pomocą którego autor *Osoby i czynu* próbował systematycznie wyjaśniać tajemnicę człowieka jako osoby. W swoich tekstach krakowski filozof uparcie dowodził, że „człowiek-osoba” na mocy choćby tylko swojej natury³¹ zdolny jest do nieustannego przekraczania siebie oraz

korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie „człowiek działa”, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy zatem tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny. A spełnia je również poprzez własne ciało”. (...) „Ciało w najbardziej potocznym znaczeniu tego słowa jest terenem, a poniekąd i środkiem spełniania czynu – a wraz z tym spełniania się osoby w czynie i przez czyn”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 59 oraz 245.

²⁹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 211 oraz 224-225.

³⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 226.

³¹ *Naturę ludzką* – rozumiał K. Wojtyła jako podstawową właściwość podmiotu działającego (*istotę*), czyli „całe człowieczeństwo” ujęte dynamicznie, jako podstawę całego dynamizmu właściwego człowiekowi. „Osoba – pisał – to nie jest tylko, jak przekonywał Boecjusz z Dacji, «jednostkowe człowieczeństwo», ale raczej najbardziej właściwy (wśród jestestw widzialnego świata) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania. Ów sposób bytowania pochodzi stąd, że właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest

świata w kierunku poznawanej prawdy, jak również do spełniania samego siebie w relacji do innych osób. Wszystkie te działania posiadają w sobie głęboką ekspresję oraz silny refleks uczuciowy, emocjonalny, a nawet afektywny – bo taki właśnie jest byt ludzki; taki właśnie jest człowiek. Pomijanie zatem lub deprecjonowanie czy też niedocenywanie tych dwóch podstawowych wymiarów funkcjonowania osoby w świecie nieraz już w historii doprowadziło do wielu antropologicznych nieporozumień i aberracji.

Transcendencja dla kard. Wojtyły to nie tylko techniczne nieustanne „przekraczanie siebie”. Oznacza ona również „wychodzenie z siebie”, dalej „występowanie poza granicę czegoś” czy „wykraczanie poza pewien próg” – co zresztą etymologicznie zawiera się także w tym pojęciu. Okazuje się więc, że nie chodzi tutaj o jakieś potoczne rozumienie przekraczania siebie – w znaczeniu stawiania sobie kolejnych życiowych wyzwań i celów oraz ich realizacji. Rozumienie „przekraczania siebie” u Karola Wojtyły jest o wiele głębsze albowiem dotyczy mentalnego „wykraczania poza granicę ludzkiego bytu”. To zaś dokonuje się w trojkiej relacji: w stosunku do samego siebie (*autotranscendencja*), w relacji do innych ludzi (*transcendencja w kierunku drugiego człowieka*) oraz w odniesieniu do Boga (*transcendencja w kierunku Boga*).

Otóż, taki właśnie sposób czytania i rozumienia myśli kard. Wojtyły – Jana Pawła II, zaproponował jego uczeń i następca na Katedrze Etyki KUL – ks. Tadeusz Styczeń. W tekście zatytułowanym *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły* – autor ten ukazywał głębokie przekonanie swego mistrza o tym, iż byt ludzki nie może istnieć jako zamknięty w sobie, lecz do jego specyfiki należy przekraczanie siebie w sumieniu przez wybór prawdziwego dobra oraz transcendencja na drodze solidarności z innymi ludźmi³². Także liczni uznani, zagraniczni, badacze antropologii krakow-

istnieniem osobowym. (...) Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* – czy to będzie „działanie”, czy „dzianie się”, czy „uczynienie” – skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe. Integracja natury ludzkiej, człowieczeństwa, w osobie i przez osobę pociąga za sobą integrację całego dynamizmu właściwego człowiekowi [również tego wszystkiego, co tak bardzo w człowieku emotywnie – P.M.] w osobie ludzkiej. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 131-132; Zob. w związku z tym również: Z. Zdybicka, *Wojtyła Karol – Jan Paweł II*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 817.

³² Zob. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, (w:) K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 491-526; Zob. w związku z tym również: M. Zboralska, *Przekraczanie siebie fundamentalną kategorią antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce” nr 6, 1(2012), s. 127nn.

skiego filozofa, tacy jak: Josef Seifert, Jean-Luc Marion, czy Massimo Seretti również podkreślali niezwykłą wagę tej kategorii, nie wahając się otwarcie nazwać jej „absolutnym centrum refleksji filozoficznej Wojtyły”, czy wręcz „najbardziej fundamentalnym wkładem Karola Wojtyły w filozofię”³³.

Przechodząc zatem w naszych rozważaniach do ukazania rozumienia istoty transcendencji przez kard. Wojtyłę, od razu trzeba zdecydowanie stwierdzić, że całe jego filozoficzne dzieło myślowe wyrosło z szeroko rozumianego „wychylenia się” ku człowiekowi i doświadczenia człowieka. Innymi słowy ze zdumienia się człowiekiem i nad człowiekiem. Już bowiem w pierwszym zdaniu programowego dzieła *Osoba i czyn* jego autor odważnie deklaruje: „Studium niniejsze, powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić jako doświadczenie człowieka”³⁴. Doświadczenie to jednak, aby mogło zaistnieć związane być musi z ustawicznym procesem radykalnego przekraczania granicy immanencji oraz dynamicznego kierowania się osoby „ku światu” – „ku drugiemu człowiekowi”. Owo habitualne – transcendentne „wychylenie” podmiotu (czyli *suppositum*) stanowi bezpośredni kontakt poznawczy z przedmiotem. Kontakt ten, dokonuje się, co prawda, dzięki zmysłom i za pomocą intelektu (i tutaj K. Wojtyła pozostaje wierny scholastycznym ustaleniom głoszącym, iż: *nihil est intellectu quod prius non fuerit est in sensu*³⁵), ale zawiera także w sobie również liczne momenty afektywne i emocjonalne, których, nie sposób nie zauważyć i nie sposób pominąć. Stąd transcendencja osoby ma – podobnie jak i czyn ludzki – zawsze wymiar zarazem empiryczny i intelektualny³⁶. Co ciekawe, oba te wymiary mają z kolei swoje głęboko emotywnie implikacje.

2.1. Demarkacje oraz podstawowe wymiary transcendencji człowieka

Rekonstruując poglądy Karola Wojtyły na temat istoty i rozumienia transcendencji, wypada rozpocząć, od ustaleń metodologicznych, których

³³ Cyt. za: M. Zboralska, *Przekraczanie siebie...*, art. cyt., s. 127.

³⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 51.

³⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae: «De veritate»*, II, 3, 19. Akwinata przytacza tutaj (przejęte od Arystotelesa) przekonanie o genetycznym empiryzmie, który stanowi nieodzowny fundament każdego poznania prawdziwościowego. Zob. w związku z tym: Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 19, 100 a-b, (w:) Tenże, *Kategorie, Analityki pierwsze, Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2022.

³⁶ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie...*, dz. cyt., s. 45.

dokonuje sam autor. Otóż, prezentuje on najpierw kilka znaczeń samego terminu „transcendencja”. Na pierwszym planie wymienia te związane z metafizyką i antropologią oraz teorią poznania³⁷. Stąd definiując ją, konsekwentnie stwierdza, iż na terenie metafizyki, oznacza ona ogólnie byt jako rzeczywistość, która przekracza wszelkie kategorie, a zarazem stanowi ich fundament. W antropologii filozoficznej zaś transcendencja to – zgodnie z etymologią – nic innego jak owo *trans-scendere*, które oznacza ustawiczne przekraczanie (lub też przerastanie), o ile ono jest jakoś stwierdzalne w całościowym doświadczeniu człowieka, i o ile ujawnia się w dynamicznym całokształcie jego bytowania i działania; w jego *esse* i w jego *operari*. Innymi słowy „wielorakie przejawy tej transcendencji – konkluduje swój wywód krakowski filozof – spotykają się ostatecznie w jednym jej wspólnym źródle, które stale bije w człowieku jako podmiocie (*suppositum*), i które w ostatecznej analizie świadczy o tym, że owo *suppositum humanum* jest również duchowej natury”³⁸.

Dalej, transcendencja, ujawnia się również i wyraża w tzw. „relacyjnych transcendentaliach”, które zawierają najbardziej ogólne określenia rzeczywistości. Są nimi: *prawda*, *dobro*, *piękno* w ich najbardziej ogólnym i podstawowym znaczeniu³⁹. Na mocy wspomnianej ogólności każde z tych określeń, radykalnie przekracza swą treścią wszelkie konkretne gatunki oraz rodzaje bytów, wedle których ujmujemy i określamy przedmioty dane nam w rzeczywistości. Jako ostatnie podaje K. Wojtyła teoriopoznawcze – a więc „świadomościowe” – znaczenie transcendencji. W tym jednak wypadku wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania wewnętrzne przekraczanie podmiotu, na owo intelektualne lub intencjonalne „wychodzenie poza” podmiot poznający (poza poznającą *jaźń*) w kierunku przedmiotu. Ten szczególny rodzaj kognitywnego „wychylenia” nasz autor nazywa „transcendencją poziomą” lub „horyzontalną”⁴⁰. Posiada ona swoje głęboko fenomenologiczne uzasadnienie, na co uwagę zwraca jeden z włoskich komentatorów myśli Wojtyły – R. Buttiglione. Wskazuje przy tym, że w jej zakresie Wojtyła włącza także liczne akty chcenia, poprzez które człowiek również „przekracza siebie”

³⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 221-223 oraz Tenże, *Osoba: podmiot...*, art. cyt., s. 388-399.

³⁸ Tenże, *Osoba: podmiot...*, dz. cyt., s. 388.

³⁹ Zob. J. Tupikowski, *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011, s. 43-54.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 164-165 oraz 221.

w kierunku rzeczywistości zewnętrznej⁴¹. Dlatego nieprzypadkowo transcendentja pozioma, której hermeneutyki podejmuje się krakowski kardynał, zawiera w sobie dodatkowo jeszcze dwie odrębne odsłony – ujawnia się nam bowiem jako: „transcendentja poznawcza” i „transcendentja wolitywna”. Wprawdzie, w zdecydowanie inny sposób dokonuje się przekraczanie granic podmiotu w aktach poznawczych, a w inny w aktach chcenia, czyli aktach dążeniowych, ale w jednym i w drugim wypadku, następuje stałe przekraczanie podmiotu poprzez te akty intencjonalne które skierowane są w stronę konkretnie danego nam przedmiotu⁴².

Ida dalej w tym niezwykle szczegółowym – wręcz „anatomicznym” – opisie ludzkiej transcendentji dostrzegamy, iż oprócz wspomnianej transcendentji poziomej – autor *Osoby i czynu* wyróżnił także „transcendentję wertykalną”, czyli „pionową”. Jest to transcendentja, której metodologiczne wyodrębnienie zawdzięczamy – zdaniem kard. Wojtyły – samostanowieniu. To „transcendentja dokonująca się przez sam fakt wolności; fakt bycia wolnym w działaniu – a nie tylko przez intencjonalne skierowanie aktów poznawczych czy też chcen w stronę jakiegoś przedmiotu, wartości-celu”⁴³. Na innym miejscu nasz autor określa ten rodzaj transcendentji jako szczególną nadrzędność „ja” w stosunku do swoich czynów, a także zależność owego „ja” od samego siebie i nade wszystko od prawdy⁴⁴. W jej aktach człowiek zwraca się ku temu, co najgłębsze w osobie, ku miejscu, w którym osoba – poznając i wybierając prawdę – spotyka wartości najwyższe, a te z kolei pociągają ją ku sobie. Transcendentja pionowa pozwala nam również stwierdzić, że osoba nie jest tylko – jak chciał Scheler – miejscem (*locus*) pojawiania się wartości i fizyczną przestrzenią ich trwałego zakotwiczenia, lecz nade wszystko autonomiczną podmiotowością, żywą ekspresją, która w sposób wolny stanowi o swym czynie i kieruje różnorodnymi aktualizacjami swej natury, udzielając lub czasem, nawet, odmawiając im swego przyzwolenia⁴⁵. Wszak nieprzypadkowo mówi się dzisiaj

⁴¹ Por. R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 211.

⁴² Por. I. Dec, *Transcendentja człowieka w przyrodzie. Ujęcie...*, dz. cyt., s. 106.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 164. Nie jest to transcendentja „ku czemuś”, transcendentja skierowana, której fakt stwierdzamy wraz jej przedmiotem (wartością czy celem). Jest to natomiast transcendentja, w ramach której podmiot potwierdza siebie przekraczając (poniekąd nawet przerastając) siebie. Krakowski kardynał zauważa, że paradoksalnie to I. Kant zdaje się być bardziej jej wyrazicielem, i bardziej ją potwierdzać niż M. Scheler.

⁴⁴ Tamże, s. 198.

⁴⁵ R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 212.

o „dramacie” czy „nieszczęsnym darze” ludzkiej wolności⁴⁶.

Co ciekawe, oprócz transcendencji pionowej w porządku wolitywnym (nadrzędność „ja” ,w stosunku do przedmiotów jej pożądań) Karol Wojtyła zdaje się mówić także o „transcendencji pionowej” ujmowanej i analizowanej w porządku wybitnie poznawczym. W przekonaniu bpa Ignacego Deca wyraża się ona głównie w fakcie wyższości – tj. nadrzędności „ja” w stosunku do przedmiotów poznania i własnego – psycho- emotywnego – dynamizmu. „Wyższość tę – pisze I. Dec – zawdzięcza natomiast prawdzie i dynamicznemu do niej odniesieniu”. Ten rodzaj transcendencji, a więc „transcendencję pionową w porządku poznawczym”, a jeszcze bardziej „transcendencję pionową w porządku wolitywnym” uważa kard. Wojtyła za szczególne *signum distinctivum* bytu ludzkiego⁴⁷.

Jest więc wyjątkowy rodzaj transcendencji, głęboko ukryty w eksplikacji doświadczenia czynu i otwarty, głównie dla introspekcji. Jako taki stanowi sam „rdzeń” wszelkiej ludzkiej działalności. Wprowadza nas bowiem w niewypowiedziany „dramat natury i osoby”; dramat aksjologicznego tworzenia siebie i spełniania siebie. Człowiek zatem, działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie osobą, mało tego – spełnia siebie w nich⁴⁸. „Cokolwiek człowiek czyni w swoim czynie – pisze Wojtyła – jakimkolwiek skutkom czy wytworom daje w nich początek, zawsze równocześnie czyni w nim siebie (...). Siebie wyraża, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd „tworzy”. Działając „aktualizuje”, czyli spełnia siebie; doprowadza do jakiejś, oczywiście, częściowej pełni (*actus*) to, czym, a zarazem to, kim jest w teraz – w możliwości (*in potentia*)”⁴⁹.

2.2. Transcendencja i czyn.

Emotywna hermeneutyka ludzkiego działania

W toku niniejszych rozważań podkreślić należy, że transcendencja pionowa, mimo iż tak mocno skorelowana z emotywną konstrukcją człowieka – właściwa jest tylko osobie ludzkiej. Wynika to z faktu, że jedynie *indivi-*

⁴⁶ Zob. J. Tischner, *Nieszczęśny dar wolności*, Kraków 1998. „Rozpamiętanie to wolność... Korupcja to wolność... Spory wśród polityków to wolność... Straszna jest ta wolność! Pamiętamy jednak o tym, że – jak to pisał Erich Fromm – «Ludzie niby uciekają od wolności, a jednocześnie sami, bez przymusu, wybierają sobie Hitlera»”. Tamże, s. 9.

⁴⁷ I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie...*, dz. cyt., s. 106-107.

⁴⁸ Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 156.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 27, (1979), z. 1, s. 12.

dua substantia – osoba – świadomie kieruje swym dynamizmem i czyni to w sposób właściwy sobie. U zwierząt brak jest bowiem jakiegokolwiek zależności dynamizmu emocjonalnego od własnego „ja”. Wszystkie ich działania zdeterminowane są biologicznym instynktem i dlatego są one poddane rozmaitym koniecznościom⁵⁰. Tymczasem – jak podpowiada krakowski filozof – dla pełnego ukonstytuowania się osoby, nie tylko w jej wymiarze duchowym, ale też empirycznie doświadczalnym profilu i treści, nieodzowna jest świadomość i samostanowienie. To właśnie poprzez te dwie składowe – zawsze naznaczone refleksem psycho- emotywnym – ujawnia się i jednocześnie tłumaczy transcendencja osoby w czynie⁵¹.

To transcendencja, do której oprócz samostanowienia i świadomości istotowo przynależy również wolność i prawdziwość i poprzez którą manifestuje się także ludzka duchowość. Zgodnie bowiem z zasadami filozofii tomistycznej, wszystkim przejawom duchowości człowieka, które przybierają kształt transcendencji osoby, musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli pierwiastka duchowego w człowieku. Wszak już sam tylko zdrowy rozsadek podpowiada, że człowiek nie mógłby przejawiać duchowości, gdyby nie był w jakiejś mierze duchem⁵².

Gdy jednak transcendencja ujawniać się ma poprzez konkretny czyn – cały dynamizm duchowy człowieka wchodzić zaczyna w szczególną „koincydencję” z tym, co składa się na metafizyczną i psychologiczną złożoność bytu ludzkiego. Łączy się więc z tym, co w nas psycho- somatyczne i czysto psycho- fizyczne. Ostatecznie czyn ludzki nie jest przecież jedynie prostym zsumowaniem rozmaitych dynamizmów właściwych psychice

⁵⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 438-440. Zdaniem M.A. Krąpca wszelkie czynności instynktowne manifestują się w życiu zwierząt w ich celowym działaniu. Celowość ta występuje jasno na tle absolutnej determinacji działania zwierzęcia „wokół” jakiegoś przedmiotu. Jeśli się przypatrzymy czynnościom instynktownym u zwierząt, to od zauważymy pewien stały aspekt, stały schemat ich wykonywania. Zdążają celowo do tego, co dla natury zwierzęcia (jednostkowej czy też gatunkowej) jest najstosowniejsze i najlepsze mając na celu w zasadzie tylko dwie sprawy: przetrwanie oraz przedłużenie gatunku. Wszystkie te czynności są stosowne dla natury wykonującego je zwierzęcia i choć wykonywane ślepo – to jednak zawsze pod kątem konkretnej użyteczności. Dlatego zwierzę, przez swą władzę instynktu, bezbłędnie czyta we wrażeniu poznawczym to, czego inne zmysły nie są w stanie odczytać. Z tego też powodu – w ocenie Krąpca – „czynności zwierząt sprowadzają się do jednej tylko władzy poznawczej, którą jest tzw. „zmysł oceny” – czyli właśnie instynkt”. Por. Tamże, s. 439.

⁵¹ T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia”, t. 5-6, (1973-1974), s. 193; Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 163-164.

⁵² Tamże, s. 195.

i somatyce, ale „w pewnym momencie sam stanowiąc zaczyna nowy i osobny dynamizm, w którym – jak pisze jeden z komentatorów myśli Wojtyły – Tadeusz Wojciechowski – działania nasze osiągają one zupełnie nową treść i jakość, mianowicie treść i jakość osobową⁵³.

Zauważamy wówczas, jak bardzo „wszystkie te dynamizmy właściwe dla natury człowieka – tak w warstwie duchowej, jak psychicznej i somatycznej – biorą czynny udział w integracji bytu ludzkiego, ale już nie na swoim tylko poziomie, lecz nade wszystko na poziomie osoby⁵⁴. Mają zatem rację ci komentatorzy myśli krakowskiego filozofa, którzy, badając jego antropologię stwierdzają, że dla Wojtyły czyn nie tylko, że jest w całości wytworzony i ukształtowany przez osobę, ale jest on wręcz fenomenologicznym i aksjologicznym „przedłużeniem osoby⁵⁵. A mówiąc metaforycznie, cały czas nosi on na sobie „DNA” swego sprawcy. Dlatego model antropologii budowanej przez naszego autora – śmiało nazywać by można „ontologią ludzkiego spełniania się” osoby przez jej czyny⁵⁶. Ostatecznie bowiem – jako przekonuje w swym komentarzu Ryszard Wiśniewski – to nie gdzie indziej, ale właśnie w sprawczości – zdaniem kard. Wojtyły – ujawnia się podmiotowość człowieka, jego najsilniejsze zintegrowanie. Zawarty w niej cały ludzki dynamizm manifestuje się poprzez potencjalność somatyczno- wegetatywną i psycho -emotywną, a nawet poprzez nieświadomość. To skomplikowane wewnętrzne ustrukturyzowanie, ujawnia z kolei przyrodzoną wolność człowieka, a nade wszystko wolę – władzę teje wolności i władzę samostanowienia osoby⁵⁷.

Mechanizm ten, najwyraźniej dostrzegamy, w nieustannej koincydencji zachodzącej pomiędzy: „mogę – nie muszę”. Doświadczenie to odsłania nam nie tylko określoną treść świadomości, lecz przede wszystkim wskazuje na aspekt manifestacji i aktualizacji właściwego człowiekowi dynamizmu, którego odpowiednikiem w dziedzinie ludzkiej potencjalności jest wola⁵⁸. Potwierdzenie tej intuicji odnajdujemy

⁵³ Tamże, s. 196

⁵⁴ Tamże. „W stosunku do wielości i różnorodności dynamizmów właściwych psychice i somatyce, czyn ludzki stanowi nadrzędną wszelkiej jedności. Na tym właśnie polega «integracja osoby w czynie», jako aspekt komplementarny do transcendencji”. Tamże.

⁵⁵ Por. J.W. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1-3, (1979), s. 79.

⁵⁶ Zob. R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 26, (1998), s. 177.

⁵⁷ Por. Tamże; Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 165, 167 i 169.

⁵⁸ Por. W. Chudy, *Filozofia personalistyczna...*, art. cyt., s. 23; Por. J. Sośnicka, *Typy i funkcje refleksji w myśli tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 54, 4(2018), s. 76.

w studium *Osoba i czyn*, gdzie czytamy m. in., iż „samostanowienie, choć jest dla osoby czymś właściwym i naturalnym – to jednakże zachodzi w człowieku jakieś stałe napięcie pomiędzy jego wolą jako władzą świadomego rozstrzygnięcia, a potencjonalnością ciała ludzkiego oraz jego ekspresjami: emotywnością i popędowością, z czego wyłania się cała złożona specyficzność dynamizmu osoby ludzkiej”⁵⁹. Osobliwość ta – w rozumieniu krakowskiego filozofa – wydaje się być szczególnie doniosłym odkryciem i ważnym dopowiedzeniem do całej budowanej przezeń filozoficznej teorii człowieka. Rzec by można, że jest ona nawet jakąś „panintegracyjną” strukturą osobową trwale nabudowaną na samoposiadaniu i samopanowaniu.

Przedstawiony wyżej faktor bardzo skutecznie objawia nam również transcendencję osoby. Niemal namacalnie dostrzegamy wówczas jak człowiek przeżywa (wewnętrznie i zewnętrznie) swoistą radykalną odrębność i nadrzędność nie tylko wobec świata, ale również samego siebie i swego dynamizmu emotywnego. Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia np. podczas tzw. „refleksji towarzyszącej” (*reflexio in actu exercito*)⁶⁰, gdy ludzka jaźń „dzieli się” niemalże na dwoje i zaczynamy „myśleć” nad własnym myśleniem lub „przeżywać” swoje przeżycia⁶¹. Tak oto metafizyka

„Transcendencja człowieka spełniająca się w ruchu doskonalącym jego naturę, realizowana jest w aktach refleksji intelektualnej i w woli, by jednak ta doskonałość natury mogła się aktualizować, człowiek najpierw poznaje rzeczywistość”. Tamże.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁰ Refleksja ta jest integralnym składnikiem istnienia w poznaniu, które uprzedmiotawia, ponieważ ujawnia tego, kto działa – czyli sprawcę czynności. Jest prawdziwym działaniem intelektu, będąc jego szczególną funkcją i sprawnością ujmowania tego, co poznawane oraz tego, dzięki czemu jest poznane (intelekt wówczas ujmuje sam siebie w swoich działaniach). W ujęciu metafizycznym *refleksję towarzyszącą* należy rozumieć jako składowy element aktów poznania, zawierający się w świadomych, intencjonalnych działaniach intelektu. Dzięki niej jako podmiot jestem w każdym swoim akcie, potrafię oddzielić siebie od tego, co nie jest mną. Mało tego, dosłownie czuje swoje „ja”, swoją podmiotowość, co znajduje odzwierciedlenie również i w moim języku – w pierwszej osobie, gdy mówię, że coś np. („ja”) *robię, zrobiłem, zrobię*. Refleksja towarzysząca pojawia się zawsze, kiedy pojawia się myślenie i świadomość, i to zarówno w sytuacji (używając terminologii z *Osoby i czynu* K. Wojtyły) gdy „człowiek działa”, jak i wtedy, gdy „coś dzieje się w człowieku”. Por. J. Sośnicka, *Typy i funkcje...*, art. cyt., s. 78-79 i 80; Por. W. Chudy, *Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka*, „Ethos”, rok 1, nr 2-3(1988), s. 69-70.

⁶¹ Zob. w związku z tym: św. Tomasz z Akwinu, *Sth*, I, q. 84, 2, resp. Akwinata cytując traktat św. Augustyna *O Trójcy Świętej* pisze następująco: „*Otóż umysł nie dąży do tego, by spoglądać na siebie jako na coś nieobecnego, lecz pragnie sam siebie jako coś obecnego określić i ustalić czym jest*» (*De Trinitate*, 10, 9). Czyli pragnie poznać, na czym polega różnica między nim a innymi rzeczami, a przez to poznać swą istotę i naturę”. *Sth*, I, q. 87. 1.

i fenomenologia człowieka w oczach kard. Wojtyły staje się niczym innym, jak transcendencją najpierw „emotywnego myślenia”, dalej również „emotywnego chcenia” i wreszcie wypełnionej emotywną ekspresją „wybierania”. Co też wpisuje się w klasyczny dla aksjologii i etyki schemat: «rozumność – wolność – odpowiedzialność». Te bowiem, właściwe tylko osobie, aktywności stanowią najbardziej charakterystyczną dominantę ludzkiej transcendencji uwyrażniając ją i wyznaczając jednocześnie jej demarkacje. Ona zaś, z kolei, stanowi ich warunek, uniesprzecznienie oraz krystalizujący horyzont, co w toku dalszych analiz spróbujemy wykazać. Wszystko bowiem, co – mówiąc językiem K. Wojtyły (a wieki temu – wielkiego Arystotelesa) – stanowi o tym, że «człowiek i działa» (*agēre*) i, że «coś dzieje się w człowieku» (*pāti*)⁶² – zawsze posiada niewyobrażalny ładunek emocjonalny i nacechowane, jest tak wewnętrzną, jak i zewnętrzną ekspresją.

Mało tego, wszystko to razem wzięte – o czym przekonuje nasz autor – „potwierdza człowiecze – ludzkie – znamię osoby”⁶³ i pozwala nam dopiero mówić o „adekwatnym” – *nomen omen* – (jak na typ antropologii Wojtyły przystało) „doświadczeniu osoby” oraz jej hermeneutyce w perspektywie: „osoba-czyn”. Wszak każda, nawet najbardziej niepozorna, sprawczość ludzkiego „ja”, odsłania nam transcendencję osoby. Nigdy jednak nie odrywa tejsze transcendencji od natury osoby i od tego, co się na tę naturę składa. Wskazuje natomiast wyraźnie na szczególne właściwości tejsze natury; wskazuje, mianowicie, na dynamizm, ekspresję i drzemiące w niej ukryte siły, na rozmaite ekscytacje, które dopiero bytowanie i działanie człowieka konstytuują na poziomie osoby⁶⁴. Konstatacja ta pokazuje nam, że kard. Wojtyła, raz po raz, korzysta również z antropologicznych ustaleń Immanuela Kanta⁶⁵. Wszak nie kto inny, ale właśnie Filozof z Królewca twierdził, że nasze doświadczenie nigdy nie jest ani „czysto empiryczne”, ani „czysto umysłowe”, ale zawsze jest współkonstituowane przez wrażliwość emocjonalną, zmysło-

⁶² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 111-112.

⁶³ Tamże, s. 133. „Osoba jako *suppositum* – a zarazem żywa, stale się rozrastająca synteza właściwego człowiekowi dynamizmu, synteza czynów i uczynnień, wraz z nimi synteza sprawczości i podmiotowości – została wzbogacona przez wprowadzenie doń pierwiastka natury czyli człowieczeństwa”. Tamże.

⁶⁴ Por. Tamże, s. 133.

⁶⁵ Zob. K. Wojtyła, *Wykłady Lubelskie*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. III, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1986, s. 52-56.

wość i intelekt⁶⁶. Dlaczego? Dlatego, że właśnie tak działa człowiek i tak realizuje własną naturę.

3. Relacja emocji do rozumu. „Transcendencja aktów myślenia”

Rozumność, na którą tradycja filozoficzna wskazuje jako na czynnik odróżniający człowieka od innych bytów doczesnych, zawiera w sobie element poznawczy, umożliwiający ową identyfikację bytową. Elementem owym jest refleksja, stanowiąca podstawowy i najgłębszy składnik wymiaru intelektualnego człowieka. Dzięki refleksji nad samym sobą człowiek poznaje siebie od swej najbardziej istotnej strony – samoświadomości, transcenduje otaczający go świat odróżniając siebie od innych bytów. W tym momencie konstytuuje się też i potwierdza poznawczo cała osoba ludzka⁶⁷.

Z tego też powodu świadomość i tak zwane „pole świadomości” od stuleci stały się uprzywilejowanym przedmiotem analiz filozoficznych. Tylko bowiem w świadomości – jak pisze M.A. Krąpiec – w jej polu, zdarzają się naprawdę ludzkie przeżycia i dlatego jawi się ona jako swoisty „horyzont bytowy” ogarniający to wszystko, co można filozoficznie wyjaśnić⁶⁸. Szerokie analizy życia psychicznego człowieka bezsprzecznie dowiodły, iż oprócz poznania zmysłowego (empirycznego) istnieje w nas i takie poznanie, które nie dokonuje się w ramach czasu i przestrzeni – jest to poznanie ogólne, powszechne i zawierające cechy logicznej konieczności⁶⁹.

Ponieważ centralnym tematem antropologii filozoficznej kard. Wojtyły jest człowiek pojęty jako suwerenny podmiot swoich transcendentnych działań, człowiek stanowiący niewidzialną przestrzeń dokonujących się w nim samym aktów w wymiarze emotywnym i wegetatywnym, dlatego konieczną rzeczą, wydaje się teraz podjęcie przez nas refleksji nad tym, co w owym człowieku tę podmiotowość funduje, a mianowicie nad jego świadomością. Rozważając zaś fenomen ludzkiej transcendencji i skorelowanej

⁶⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 53-54. Drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu* rozpoczyna się stwierdzeniem Filozofa z Królewca, „że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. (...) Choć jednak wszelkie poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”. Zob. w związku tym: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005, s. 205-206.

⁶⁷ W. Chudy, *Rola refleksji...*, art. cyt., s. 66.

⁶⁸ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 406.

⁶⁹ Tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 129.

z nią emotywności, nie sposób nie odnieść obu tych wartości, do centrum poznawczego człowieka, jakim jest ludzki intelekt.

Stąd gdybyśmy – śledząc myśl kard. Wojtyły – chcieli graficznie przedstawić strukturę bytu ludzkiego za pomocą koncentrycznych kół – to w centrum tego wykresu znajdowałoby się „czyste ja”, najbliższej niego byłaby świadomość (zogniskowana, rzecz jasna, w intelekcie), a nieco dalej – niejako „na zewnątrz” – umiejscowiona zostałaby wola i szeroko pojęta psychika. Dopiero na samym końcu, tegoż umownego diagramu, znalazłoby się nasze ciało⁷⁰. Posługując się nieco innym, warstwicowym, modelem, byt ludzki, przedstawiałby się nam następująco: najniższą warstwę stanowiłoby ciało, nad którym nadbudowana byłaby psychika i w obu tych warstwach zakorzeniony byłby duch ludzki radykalnie ponad nie wyra-
stający – transcendentny. Duch ten obejmowałby takie władze jak: rozum (a więc poznawanie, rozumienie, pojęciowanie i obiektywizacja), dalej wolę (z „triadą” obejmującą: *samopanowanie*, *samoposiadanie* i *samostanowienie*) oraz sumienie (przyrodzoną wrażliwość osoby na przyjęty „świat wartości”). Na samym zaś wierzchołku znajdowałaby się dopiero świadomość opromieniowująca nie tylko ducha, ale również warstwę naszej psychiki i przylegające do niej ciało⁷¹.

Analizując badania antropologiczne krakowskiego filozofa, odnoszące się do struktur rozumowo-poznawczych, przekonujemy się, że autor ten mimo, iż czerpał tak wiele z nie zaakceptował, jednak w pełni takiej koncepcji świadomości, która bezpośrednio łączy fenomenologii i się z podmiotem (*cogito*) i doń redukuje; świadomości funkcjonującej w kierunku skrajnego subiektywizmu i gnozeologii tak typowej dla postkartezjanistów oraz myśli Edmunda Husserla⁷². Nie uznał jej też za absolutny przedmiot, który i poprzez który konstytuowany jest ludzki byt. Przypisał jej natomiast znaczenie kluczowe dla dogłębnego i wieloaspektowego zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka. Rys tej podmiotowości zakreśla najdoskonalsza władza ludzka wyrażająca się w funkcji intelektualno-poznawczej, zwana osądem myślowym (*vis cogitiva*) albo po prostu rozumem (*ratio*). Jest to władza, która stanowi jednoznaczny granicę, pomiędzy człowiekiem (*animal rationale*), a światem zwierzęcym (*animal*), gdzie funkcje psychicz-

⁷⁰ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, Kraków 1994. s. 152.

⁷¹ Tamże.

⁷² I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 76-78; Zob. w związku z tym również angielskojęzyczny tekst kard. Wojtyły: Tenże, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „*Analecta Husserliana*”, 7(1978), s. 107-114.

ne i poznawcze, w całości przejmuje instynkt samozachowawczy kierujący właściwym sposobem zachowania się stworzeń w konkretnych sytuacjach egzystencjalnych⁷³.

Jak zatem widzimy, ludzka świadomość – a wraz z nią i rozum jako jej ścisły korelat – ściśle związana jest z władzami poznawczymi, chociaż nigdy do końca się z nimi nie utożsamia. Świadomość jawi się bowiem dopiero jako swoista pochodna wielowymiarowego procesu poznawczego⁷⁴. Jest ona dopiero odbiciem, albo raczej odzwierciedleniem tego, co – jak twierdzi Wojtyła – „dzieje się w człowieku” oraz tego jak ów „człowiek działa”; jest wreszcie refleksem tego wszystkiego z czym człowiek wchodzi w przedmiotowy kontakt za pomocą działania. Zatem niejako pomieszczone jest w niej „cały człowiek”, a także świat mu dostępny poprzez kontakt wrażliwo- -emocjonalny, który przynależy się osobie ludzkiej z racji posiadania przez nią komponentu ciała⁷⁵.

Dlatego też interesujący nas badawczo ludzki dynamizm emotywny, ustawicznie „rezonujący” w podmiocie dochodzi do głosu także w aktach poznania, rozumowania i orzekania, wszak jego podstawowe składowe, tzn. uczucia, afekty, a nade wszystko emocje, są niczym innym jak faktami psychicznymi. Zatem nie możemy już mówić o aktach *stricte* psychicznych w człowieku, ale że po prostu: „człowiek zareagował”. Wszystko to bowiem, co „wydarza się” w nas, wykazuje głębokie zabarwienie ematywne. Wszystko to też dokonuje się w podmiocie (*suppositum*) stanowiąc o jego naturalnym wychyleniu ku transcendencji⁷⁶. Nie może więc zbyt zaskakiwać teza stawiana, raz po raz, przez naszego autora, iż w pewnych sytuacjach «człowiek staje się przedmiotem (metafizyczną i fenomenologiczną daną)

⁷³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 232; Zob. w związku z tym: M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego...*, dz. cyt., s. 438-443. Zwierzę, w odróżnieniu od człowieka, posługując się wrodzonym sobie instynktem zawsze bezbłędnie wie jak w konkretnej sytuacji ma się zachować. Jego działanie jest niezwykle pewne i nie podlega żadnym wahaniom, ani deliberacjom. Dlatego jego poznanie jest na stałe przyporządkowane do działania. Zagadnienie to porusza Akwinata w traktacie «*De anima*», II, 13, nr 398 – twierdząc, że poznanie wypływające z instynktu (*vis aestimativa*) jest w zwierzęciu tylko i wyłącznie źródłem doznań i czynności: *principium actionis vel passionis*. Jako potwierdzenie swoich spostrzeżeń podaje przykład owcy, która rozpoznaje swoje młode nie jako swoje, ale jedynie jako materialny przedmiot troski, do czego jest zdeterminowana naturą – czyli przynaglona. Por. Tamże, s. 442.

⁷⁴ R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 192.

⁷⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 380.

⁷⁶ Por. Tamże, s. 266-268.

dla samego siebie jako podmiotu»⁷⁷. Innymi słowy, poprzez dynamizm świadomości, w akcie autorefleksji człowiek jest w stanie „przeżywać” nie tylko swoje czyste myślenie (*cogito*), ale także i swoje czyny.

Ta samozwrotność intelektu, umożliwia osobie ludzkiej także dostrzeganie i obiektywizowanie ustawicznego napięcia emotywnego (tzw. dynamicznej zależności od własnego „ja”), która to ujawnia się w momencie tak planowania, jak i konkretnego już spełniania czynu. Owo przeżycie swoich działań – jak pisze jeden z komentatorów myśli Wojtyły – bp Henryk Tomasik – możliwe jest dzięki dokonującej się w nas samych interioryzacji świadomości zachodzącej na poziomie dynamizmów psychicznych i somatycznych⁷⁸. Zjawisko to jednak nie wyczerpuje skomplikowanego fenomenu ludzkiej psychiki i somatyki, a jedynie dyskretnie wprowadzana nas w jej wciąż tak mało zbadany świat. Świadomość bowiem oprócz wielu niezwykle doniosłych zadań jakie pełni w osobie – otwiera nam również (a może nawet przede wszystkim) przystęp do duchowości człowieka, dając jednocześnie możliwość filozoficznego „wglądu” w tę najbardziej wewnętrzną – i w emocjonalnym przeżyciu doświadczaną – strukturę naszego bytu.

Otóż, badając zagadnienie świadomości, które nie tylko w Wojtyłowskiej filozofii człowieka, stanowi dziś jedną z kluczowych form ludzkiej aktywności – odnotowujemy dwa biegunowo różne rodzaje odniesień, jakie zachodzą w naszym intelekcie. Dotyczą one warstw somatyczno- wegetatywnej i psycho- emotywniej. Posługując się tym podziałem, przyjmuje się, iż – zasadniczo – wszelkie akty sfery psycho- emotywniej są uświadamialne i faktycznie uświadamiane. Jednak już przy głębszej ich analizie dostrzegamy, że dynamizm emotywny zdaje się być konsekwentnie wyalienowany poza margines naszej świadomości, przez co faktyczne akty w nim zachodzące, dzieją się niejako „poza” jej progiem⁷⁹. Nie oznacza to jednak wcale, iż mamy do czynienia z absolutną nieprzekazywalnością tegoż dynamizmu na zewnątrz osoby. Czynnikiem umożliwiającym uświadomione przeży-

⁷⁷ Por. Tamże, s. 90-91. „Dla rozszyfrowania problemu «świadomość –samowiedza» – pisze K. Wojtyła – decydująca wydaje się w takim ujęciu sprawa jednoczesnej «przedmiotowości» i «podmiotowości» człowieka. Świadomość, jest bowiem, tym terenem, na którym własne *ja* występując w całej sobie właściwej przedmiotowości (właśnie jako przedmiot istniejącej w nas samowiedzy), równocześnie przeżywa emocjonalnie w całej pełni swoją podmiotowość. (...) W taki właśnie sposób nakładają się na siebie i równocześnie dyskretnie od siebie się różnią np. górski krajobraz poznawczo odzwierciedlony w naszej świadomości i ten sam krajobraz przeżyty przez nas, na gruncie tegoż odzwierciedlenia.” Tamże, s. 91.

⁷⁸ H. Tomasik, *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły*, Lublin 1984, s. 96.

⁷⁹ Por. Tamże, s. 29.

cie przez osobę jej warstwy wegetatywnej i komunikowania tych przeżyć, dalej są – zdaniem kard. Wojtyły – tzw. „czucia”⁸⁰. Rozważane od strony fenomenologicznej – jako „rzecz sama w sobie” – są najbardziej elementarnym przejawem psychiki człowieka. Nawet więcej, stają się wprost psychicznym refleksem całej jego somatyki, której terenem jest ludzkie ciało. Dlatego – w ocenie Andrzeja Póltawskiego – wydaje się, że wbrew obiegowym opiniom dynamiczna jedność somatyczno- wegetatywna człowieka, jest w nas czasowo wcześniejsza nawet od naszej świadomości⁸¹. „Czucia” bowiem pojawiać się mogą w nas nawet wówczas, gdy brak jeszcze jakiegokolwiek świadomości ich obecności w człowieku; gdy tylko – posługując się Wojtyłowskim językiem – dostrzegamy, że „coś dzieje się w człowieku”.

3.1. Samowiedza oraz jej miejsce w całości kształcie ludzkiego poznania

W toku dalszej eksploracji poglądów antropologicznych krakowskiego filozofa, możemy nader często natrafić na stwierdzenie, że ludzka świadomość oraz rozum, który jest główną energią człowieczej natury i główną jej władzą, poprzez akty poznawcze (choć spełniają zasadniczo odrębne funkcje), wzajemnie się dopełniają i warunkują, dostarczając człowiekowi informacji o jego własnych działaniach-aktach⁸². Inaczej mówiąc – w ocenie kard. Wojtyły – obie te struktury budują w nas i jednocześnie porządkują to, co w przestrzeni nauk kognitywistycznych zwykło się nazywać po prostu wiedzą. Warto jednak wiedzieć, że spośród wszystkich rodzajów wiedzy (propozycjonalnej i habitualnej) jaką człowiek zdobywa, przetwarza i asymiluje oraz jaka ostatecznie kształtuje potem jego świadomość, odróżnia wyraźnie nasz autor „samowiedzę”.

Analitycznie rzecz ujmując, jest ona wyjątkowym fenomenem umożliwiającym człowiekowi nie tylko sokratejskie „samopoznanie” czy „samozrozumienie”, ale jest również unikalnym rodzajem bezpośredniego i momentalnego poznawczego wniknięcia podmiotu w to, czym jest on dla samego siebie⁸³. Jest zatem czymś w rodzaju wieloaspektowej „intuicji samego siebie”. W swoim sztandarowym studium *Osoba i czyn* K. Wojtyła powie o niej wprost, że „samowiedza to coś, co przyczynia się do ufor-

⁸⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 269.

⁸¹ A. Póltawski, *Człowiek, czyn a świadomość według Karola Wojtyły*, „Więź”, 2-3(1979), s. 49.

⁸² Por. K. Wojtyła, *Aby się nami Chrystus posługiwał*, Kraków 1987, s. 141.

⁸³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 84.

mowania w nas samoświadomości”⁸⁴. Przybliżając i objaśniając tę kwestię – krakowski filozof – już na początku badań nad tym poznawczym fakto-rem, wyraźnie podkreśla jego wyjątkową mobilność i dynamiczny, a więc niestannie „dziejący się” charakter. Samowiedza bowiem nie jest jakimś abstrakcyjnym tworem procesu myślowego czy też sztucznym konstruk-tem epistemologicznym, lecz stale aktualizowaną poprzez „czucia”, emo-cje oraz zespoły wrażeniowo- afektywne potencjonalnością, której bezpo-średnim przedmiotem jest nasza jaźń⁸⁵. Można więc powiedzieć, że mię-dzy świadomością a samowiedzą zachodzi nierozzerwalna – ontologiczna łączność. Kardynał Wojtyła mówi wręcz o ich głębokiej spójności, a nawet swego rodzaju homeostazie w ludzkiej psychice. Okazuje się, że ta spój-ność dotyczy nie tylko sfery czysto psychicznej, ale decyduje ona również o równowadze wewnętrznej osoby, czyli wewnętrznej harmonii zachodzą-cej pomiędzy poznawaniem siebie, jako metafizycznej podmiotowości, a jej ustawicznym – fenomenologicznym – przeżywaniem. Albowiem za ten szczególny proces odpowiedzialna jest właśnie samowiedza pobudzana „czuciami” oraz innymi dynamizmami osobowymi, które nie zawsze dają się w sposób prosty zwerbalizować.

Zadziwiający fenomen samowiedzy polega również na jej pewnej „in-tytności”. Choć nie jest ona wiedzą ogólną i uniwersalną, to przecież dla konkretnej jednostki osobowej stanowi najistotniejsze, najbardziej pod-stawowe i absolutnie najpierwsze źródło wiedzy o niej samej⁸⁶. Jest nie-ustannym spostrzeganiem wewnętrznym, (nie należy jednak mieszać jej z tzw. percepcją wewnętrzną), w którym udział bierze emotywny wachlarz najrozmaitszych przeżyć poprzez transformację materiału pochodzącego z „czuć”, które stanowią jego dopełnienie. Skutkiem tego „jest stałe (i do-konujące się na różnych poziomach – P.M.) odkrywanie podmiotu w jego

⁸⁴ Tamże, s. 87. „Samowiedza nie stanowi – zdaniem K. Wojtyły – jakiegoś szczególnego wypadku wiedzy o człowieku w ogólności, jakkolwiek *ja*, które możliwie wszechstronnie stara się zobiektywizować, jest przecież człowiekiem – jest nim ontologicznie i jest nim w znaczeniu intencjonalnym jako przedmiot samowiedzy”. Mimo, iż „w samowiedzy przedmiotem jest *ja* konkretne i własne”, to wciąż „jest ona uwikłana w szczegóły z nim powiązane”. Innymi słowy „wchodzi wraz z nim we wszystkie dziedziny, na które to właśnie *ja* się rozprzestrzenia”. Tak więc istnieje np. „samowiedza moralna” (coś z gruntu innego, niż wiedza o moralności), „religijna” (niezależna od wszelkich form wiedzy o religii czy wiedzy religijnej, a nawet teologii) czy „społeczna” (niezależna wobec wszelkiej wiedzy teoretycznej o społeczeństwie). Tamże, s. 88-89.

⁸⁵ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest...*, dz. cyt., s. 143-144; Zob. w związku z tym również: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 84-85.

⁸⁶ Tamże, s. 193.

dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – pisze Wojtyła – przedmiotowego budowania własnego podmiotu⁸⁷.

Ta szczególna interferencja „czuć”, przyczynia się wydatnie do prawidłowego uformowania oraz ujawnienia innej struktury osobowej, którą krakowski filozof definiuje jako samoświadomość. Struktura ta charakteryzuje się nade wszystko tym, że bezpośrednio odnosi się do sfery egzystencjalno-przeżyciowej. Dlatego samoświadomością w sensie ścisłym będzie dla Wojtyły introspekcja. W odróżnieniu od świata zwierząt, istota ludzka – jako jedyna – posiada zdolność aktywnego i kreatywnego przypominania sobie minionych uczuć, wrażeń czy emocji oraz wszelkich stanów przez nie wywoływanych i wywołanych⁸⁸. Dlatego bez samowiedzy oraz powiązanej z nią kauzalnie samoświadomości czysta przestrzeń kognitywna zwana świadomością (jaźnią) – jeśli idzie o własne nieprzekazywalne „ja” ujmowane tutaj jako przedmiot wszelkich aktów „moich” – zostałaby pozbawioną jakichkolwiek treści znaczeniowych i znalazłaby się niejako „w próżni”⁸⁹.

Skoro już naszkicowaliśmy Wojtyłowską koncepcję władz poznawczych w człowieku oraz schemat działania mechanizmów, jakie nimi rządzą – wydaje się być właściwe na tym etapie analiz, ukazanie bezpośrednich związków, jakie zachodzą w podmiocie, pomiędzy samą świadomością, a przeżyciem emocjonalnym stanowiącym zakres referowanego przez nas zagadnienia emotywności człowieka. Wcześniejsze ustalenia pokazały, iż akty psycho- ematywne oraz składające się na nie zespoły wrażeń, uczuć i emocji odbijają się mniejszym lub większym echem w przeżyciu wewnętrznym, którego przestrzenią jest ludzki intelekt⁹⁰. To zaś, co się tyczy dynamizmów wegetatywnego i reaktywnego, których akty dokonują się zasadniczo bez ich świadomościowego odzwierciedlenia (a jedynie „heurystycznie” podmiotowienie i rejestrowane są za pomocą zespołów „czuć”) – niezwykle trudno jest tutaj mówić o jakimkolwiek ich świadomym lub nawet tylko częściowo świadomym przeżyciu. Choć niedyskutowalną prawdą pozostaje fakt, że cały czas „dzieją się” one na terenie podmiotu-osoby, a przez to przyczynowo i ontologicznie przynależą do osoby.

Zatem nie gdzie indziej, ale właśnie w ludzkiej świadomości, której narzędziem jest rozum odbija się nie tylko życie psychiczne podmiotu, ale

⁸⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 158.

⁸⁸ Por. Tamże, s. 87; Por. również: s. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 58-59.

⁸⁹ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*”, 5-6 (1973-1974), s. 101.

⁹⁰ I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz. cyt., s. 144.

również rejestrowana jest cała mnogość aktów ciała stanowiących o naszej reaktywności⁹¹. Świadomość odzwierciedla więc ludzkie doświadczenie zmysłowe, którego treść stanowią przeżycia emocjonalne. Z jednej strony łączy się ona z omawianą samowiedzą, z drugiej zaś – poprzez zmysły – trwale koduje cały rezonans wrażeniowo-emotywny „dzijający się” w człowieku. To nie wszystko! Okazuje się, że świadomość, na której trwale odbija się całe życie psychiczne człowieka, poprzez silne powiązania z samowiedzą, nie tylko jest zdolna odzwierciedlać w sobie emocje i upodmiotawiać nasze sądy o nich, ale nade wszystko – jak pisze w swym komentarzu do antropologii kard. Wojtyły Rocco Buttiglione – w pełni integrować spływający od ciała materiał wrażeniowy i emocjonalny z całością doświadczenia człowieka⁹². Tak oto właściwa całej ludzkiej psychice emotywność poprzez swoje korelaty (emocje, uczucia, wrażenia, afekty) posiada szczególną rolę w integracji cielesno-duchowego podmiotu na poziomie osoby⁹³. Dlatego też całe bogactwo naszej dwoistej natury – jak pisze autor *Osoby i czynu* – wyraźnie wskazuje na fakt, że „człowiek jest nie tylko istotą myślącą, ale również [a może nawet najpierw – P.M.] istotą czującą”⁹⁴.

3.2. Emocjonalizacja świadomości i jej dezintegracyjne skutki dla psychofizycznej konstytucji osoby

Zdarza się jednak, że ów proces wzajemnych odniesień, jakie zachodzą w relacji: «świadomość – emocje» zostaje zaburzony i przestaje przebiegać

⁹¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 263; Por. w związku z tym: A. Gudaniec, *Ku integralnej wizji człowieka-osoby. Elementy antropologii Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie”, t. XVIII, (2017), s. 509. W takim syntetycznym ujęciu doświadczenia nasza psychika to – w ocenie komentatorów K. Wojtyły – całość elementów danych w obserwacji tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej, których nie można zredukować ani do samej tylko świadomości, ani też do samego ciała. Obejmuje ona więc czynności świadome i niematerialne, które jednak ściśle uzależnione od ekspresji naszej cielesności. Funkcje psychiczne są więc istotnie zdeterminowane cielesnie, ale nie można ich zredukować do procesów somatycznych, ponieważ są funkcjami całej osoby (przez co nawet „uczynienia” – w jakimś sensie – mają charakter niematerialny). Por. Tamże, s. 509.

⁹² R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 196-197.

⁹³ Zob. K. Wojtyła, *Refleksyjne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 6(1968), s. 110. „Świadomość nasza – pisze K. Wojtyła – odzwierciedla własne ja człowieka i jego czyny i równocześnie pozwala mu przeżywać siebie i swoje czyny. W jednym i drugim w jakiś sposób zawiera się nasze własne ciało. Człowiek ma świadomość swego ciała a także je przeżywa, przeżywa przy tym własną cielesność, podobnie jak własną zmysłowość czy uczuciowość”. Tamże.

⁹⁴ Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 101.

w sposób sobie właściwy. W sytuacji tej, wskutek gwałtownej siły narastających emocji lub też niewydolności ludzkiej władzy poznawczej – rozumu – naturalna równowaga psychiczna w podmiocie zostaje gwałtownie zachwiana. Mamy wówczas do czynienia ze zjawiskiem określanym przez kard. Wojtyłę jako tzw. „emocjonalizacja świadomości”⁹⁵. Świadomość nasza ogranicza się wówczas tylko do czysto mechanicznej rejestracji i odzwierciedlenia percypowanych wrażeń i w żaden sposób nie jest zdolna do jakiegokolwiek ich racjonalizacji czy też upodmiotowienia materiału psychicznego zobiektywizowanego poprzez samowiedzę. Zatem wydaje się, że jeszcze w jakiś sposób je odzwierciedla, ale nie jest już zdolna ich personalizować⁹⁶. W tym stanie pojawiające się emocje już tylko „dzieją się” w człowieku, lecz nie są one w żaden sposób rzeczywistym doświadczeniem egzystencjalnym tegoż człowieka; podobnie jak w przypadku uczynień, kiedy to „coś dzieje się w człowieku”.

Zasadniczo mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem w pewnym sensie nawet „patologicznym”, a na pewno takim, które ubezwłasnowolnia osobę w jej wymiarach fizycznym oraz duchowym, poprzez „modyfikację” aktywności jej woli. Różnorodne „czucia” oraz powstające przy nich afekty emocjonalizują wówczas świadomość ludzką odbierając jej nawet na dłuższy okres czasu zdolność logicznego dyskursu. O ile pewien stopień ich nasilenia – w ocenie krakowskiego filozofa – warunkuje normalne – tzn. prawidłowe funkcjonowanie ludzkiej psychiki – to jednak z chwilą przekroczenia pewnej „masy krytycznej”, w sposób niemal liniowy, następuje gwałtowna emocjonalizacja wszystkich struktur świadomościowych w człowieku. Z powodu nadmiernej w stosunku do wspomnianego „progu” ilości lub siły uczuć i emocji, bądź też na wskutek zakłócenia sprawności samowiedzy – ta ostatnia nie jest już zdolna ich intelektualnie utożsamiać w podmiocie⁹⁷.

Przeżywane, a może raczej „dziejące się” się już tylko w człowieku emocje powiązane ze stanem silnego napięcia nerwowego i wprost paraliżują normalne działanie osoby ludzkiej. Takim głębokim wzburzeniem oraz stanem emocjonalnym powodowanym najczęściej poprzez przeżycia o wy-

⁹⁵ Por. Tenże, *Refleksywne funkcjonowanie...*, art. cyt., s. 110; Zob. w związku z tym również: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 101-102 oraz: R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 196-197.

⁹⁶ R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 196. „Osoba ludzka nie jest tutaj podmiotem swego działania, ale jedynie przedmiotem tego, co się w niej dzieje”. Tamże.

⁹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 102-103.

rażnie „ujemnym” zwrocie, towarzyszyć mogą nawet zmiany metaboliczne i fizjologiczne. Wywołują one wówczas liczne perturbacje w prawidłowym funkcjonowaniu podstawowych organów wewnętrznych człowieka⁹⁸. W ocenie psychologów oraz terapeutów napięcia ujawniające się w takich sytuacjach mogą niekiedy stać się nawet podłożem trwałych zmian organicznych lub przyczyną rozwoju chorób psychosomatycznych. Organizm bowiem usiłując zachować tzw. równowagę czynnościową i metaboliczną – w celu samoobrony – włącza tak zwane „mechanizmy obronne”, które dotyczą tak sfery wegetatywnej jak też i świadomościowej. Tworzy w ten sposób naturalną barierę w postaci naturalnych „blokad” niektórych procesów myślowych objawiających się bądź to wyparciem materiału psychicznego głęboko do podświadomości, bądź nawet czasowym zanikiem samoświadomości⁹⁹.

Aby uniknąć takich zagrożeń – zdaniem kard. Wojtyły – konieczna jest ustawiczna integracja naszej samowiedzy. Wszak to ona – i tylko ona – powinna czuwać nad tym, aby nie dopuszczać do stanów, w których ludzka świadomość (zwłaszcza, jeśli wyraźnie podatna jest np. na stany depresyjne czy chorobową nadwrażliwość na pobudzenia ematywne) traci wrodzoną sobie zdolność kontroli, obiektywizacji i podmiotowania doświadczeń ematywnych zachodzących niemal w każdej chwili w naszej psychice jako efekt zmysłowego kontaktu z rzeczywistością¹⁰⁰. Nie możemy tu jednak zapomnieć – na co zwraca naszą uwagę, tak sam Wojtyła jak i jego komentatorzy – że poważnym błędem merytorycznym i metodologicznym jest zagubienie różnicy pomiędzy patologiczną emocjonalizacją ludzkiej świadomości, a jej normalnym sposobem funkcjonowania. Różnicy tej nie dopatrzył się, m.in. niemiecki fenomenolog Maks Scheler, co później za-

⁹⁸ A. Jagiełło, *Życie uczuciowe człowieka*, (w:) *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 94.

⁹⁹ Por. H. Krzysteczko, *Główne kierunki i działy psychologii*, (w:) *Psychologia dla teologów*, dz. cyt., s. 16; Zob. w związku z tym również: W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania podstawą psychoterapii obiektywizującej*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 5-6 (1973-1974), s. 223-241 oraz s. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. s. Kempnerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 1984.

¹⁰⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 103-105. „Samowiedza w takich sytuacjach ma podstawowe zadanie do spełnienia i dlatego tak ważna jest jej sprawność (może bowiem ona być mniej lub bardziej rozwinięta lub dojrzała). Całą sprawnościową stroną świadomości niejako bierze na siebie samowiedza. On też winna pracować nad tym, by nie dopuścić do emocjonalizacji świadomości, to znaczy by świadomość nie została pozbawiona obiektywizującego stosunku względem całokształtu faktów ematywnych”. Tamże, s. 103.

owocowało u niego niemal skrajnym subiektywizmem aksjologicznym¹⁰¹. Tymczasem nasza świadomość konfrontując się z otaczającą nas światem nieustannie podlega mniejszym lub większym emocjonalizacjom.

Również „czucia”, jakie nieustannie zachodzą w podmiocie, a także wywołujące je rozmaite podniety, nader często podlegają pewnemu „falowaniu” – kumulując się czy też przybierając różne stany natężenia. W każdym człowieku bowiem, istnieje pewna wrodzona i specyficzna tylko dla niego „dynamika emotywna” traktowana przez krakowskiego filozofa jako osobny obiektywny fakt psychiczny. I to właśnie ona, niczym filtr, decyduje o owym dopuszczalnym „proggu” obiektywizacji zjawisk emotywnych oraz ich późniejszej interioryzacji przez naszą świadomość¹⁰². Z chwilą jednak, jej zachwiania, zostaje praktycznie zagubiona znaczeniowa strona „czuć” zachodzących w naszej psychice. Wówczas przy liniowo narastającym nasileniu materiału receptowanego przez zmysły i przekazywanego jako stany emocjonalne, postępująca bezradność struktury samowiedzy sprawia, że świadomość poznawczo gubi zupełnie ich związek z własnym „ja”. Stan ten K. Wojtyła oddaje w znamienych słowach: „to, co przed chwilą działo się we mnie – teraz już tylko się dzieje”¹⁰³. Podstawowa treść świadomości, czyli własne „ja”, zostaje jakby zepchnięta na dalszy plan, a cały dynamizm psycho- emotywny traci swój grunt będąc zawieszonym niejako w próżni.

Jest rzeczą znamieną, iż przy znacznym nasileniu uczuć, emocji czy rozmaitych namiętności człowiek właściwie przestaje je przeżywać, ale wprost już nimi żyje. Zapewne dlatego – jak przekonuje nasz autor – „emocjonalizacji odbicia świadomościowego”, zawsze towarzyszy „emocjonalizacja przeżycia”. W tym stanie zachwianej równowagi świadomościowej, człowiek raczej przedmiotowo żyje tylko swoimi uczuciami, niż podmiotowo je przeżywa¹⁰⁴. Innymi słowy nie stanowi już w pełni o sobie; zatem nie w pełni też siebie posiada i sobie panuje.

W toku prowadzonych tutaj rozważań, nie możemy jednak zapomnieć, że nie da się do naszego człowieczeństwa przyłożyć jakiegoś stałego schematu czy wyuczzonego wzorca zachowań. Nie da się także ustalić ściśle określonych i wyuczonych reakcji zmysłowych na docierające do nas bodźce, wszak życie i ludzka wrażliwość są daleko bardziej bogatsze, niż opisujące je teorie.

¹⁰¹ Por. R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁰² K. Wojtyła, *Refleksyjne funkcjonowanie...*, art. cyt., s. 114.

¹⁰³ Por. Tamże, s. 115; Zob. również: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 103-104.

¹⁰⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 104.

Moment ten, wielokrotnie akcentował kard. Wojtyła – przekonując, że nie tylko samo zagadnienie emotywności osoby ludzkiej, jest zjawiskiem bardzo szerokim, ale również pomieszczony w nim problem emocjonalizacji. Obie te rzeczywistości pokazują złożoność i zwrotność relacji na linii: «uczucia i emocje – świadomość». Nie może więc dziwić fakt, że refleksja naukowa nad tymi zjawiskami, wymaga od nas tworzenia dużej ilości uogólnień. Problem w tym, że proces taki z jednej strony, owszem, pomaga opisać i zrozumieć fenomen ludzkiej emotywności, jednak z drugiej strony paradoksalnie oddala nas od jej najgłębszych przyczyn. Nie znajdziemy bowiem dwóch dokładnie takich samych bodźców wywołujących dane wrażenie i dwóch identycznych „czuć” będących reakcjami na nie. Taka symetria zwyczajnie nie istnieje.

Prawdą jest jednak to, że za każdym razem, są to akty osobowe. Są to fenomeny, które nabudowane, zawsze na konkretnej świadomości (jaźni) posiadają – jak każdy ludzki byt, którego treść wyznaczają – charakter z jednej strony sprecyzowany, a z drugiej wysoce indywidualny i niepowtarzalny. Wszak jak głosi stara scholastyczna prawda: *individuum (semper) est ineffabile*¹⁰⁵. Co może być również odpowiedzią naszego autora na stawiane mu pytanie, dlaczego czasem emocjonalizację wywołują stany o – zdawać by się mogło – zupełnie niewielkim i niczym nie zagrażającym natężeniu.

Okazuje się, że niezwykle istotną rolę odgrywa tutaj indywidualny profil emocjonalny człowieka oraz jego odporność psychiczna i somatyczna. Istota ludzka bowiem stanowiąc część świata zjawiskowego praktycznie nieustannie targana różnymi namiętnościami, uczuciami i emocjami, którym raz ulega, innym razem zaś zdecydowanie się przeciwstawia a nawet je opanowuje. Ten bogaty świat zjawisk i przeżyć przetwarzany przez dynamizm emotywny, pełni rolę podstawowego stymulatora, a nawet katalizatora całego psycho-somatycznego życia człowieka. Powstają z niego wrażenia psychiczne zapamiętywane w postaci obrazów zmysłowych oraz duchowych treści interioryzowanych i upodmiotawianych przez naszą świadomość¹⁰⁶. Żadna osoba ludzka nie jest tutaj nigdy „gotowa”, ale raczej

¹⁰⁵ Por. Tamże, s. 89 i 104. „Bywa – pisze K. Wojtyła – że czasem nawet przy maksymalnym nasileniu emocji świadomość ludzka zachowuje stabilność i nie ulega emocjonalizacji w znaczeniu o jakim tutaj mowa – tzn. nie przestaje panować nad emocją. Bywa jednak i przeciwnie, że emocjonalizacja świadomości następuje przy słabszym (obiektywnie) poruszeniu emocji”. Tamże, s. 104.

¹⁰⁶ J. Pastuszka, *Znaczenie woli*, (w:) *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971,

pełna rozmaitych możliwości ciągłego stawania się sobą¹⁰⁷. Jest tedy – jak powtarza po wielokroć Wojtyła – w ustawicznym i wieloaspektowym *feri*, czyli w procesie autorealizacji dokonującym się poprzez podstawowe wymiary człowieczeństwa, jakimi są psychika i somatyka oraz skorelowane z nimi dynamizmy¹⁰⁸. Tak też ujawnia się osobowa wolność i „materializuje” gotowość wychodzenia ku dobru.

4. Stosunek emocji do woli. „Transcendencja aktów chcenia”

Transcendencja osoby dokonująca się w czynie, a ujawniająca się na zewnątrz w różnych wymiarach ludzkiego ducha, realizuje się również przez akty woli. Ta bowiem w całości kształcie życia psychicznego człowieka stanowi pierwiastek szczególny i całkowicie niesprowadzalny do innych fenomenów osobowych¹⁰⁹. Pierwiastek ten, wyodrębnia się najmocniej w tzw. „aktualnym momencie” przeżycia (*das aktuelle Moment*), które z kolei – jak twierdzi kard. Wojtyła (powołujący się na ustalenia szkoły psychologicznej Wilhelma Wundta oraz eksperymentalne badania Narcisa Acha) najczęściej przybiera charakter rzeczywistości: „ja chcę”; „ja powinienem”; „ja muszę”¹¹⁰.

Mamy zatem świadomość, że podejmując w naszych rozważaniach zagadnienie emotywności podmiotu – ujmowanego w toku Wojtyłowskiej antropologii jako osoba – nie możemy pominąć tego momentu jego transcendencji, który dokonuje się również w wymiarze afektywno- emocjonalnym.

s. 288-289.

¹⁰⁷ W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania...*, art. cyt., s. 239; Zob. w związku z tym: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 144-147.

¹⁰⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 144-148; Por. również I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁰⁹ R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 206.

¹¹⁰ K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 5, (1955-1957), z. 1, s. 111 oraz Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991, s. 185. „Znamienny – pisze K. Wojtyła – jest wyraźny związek tegoż momentu, który stanowi prosty i nierozkładalny pierwiastek życia psychicznego, z jednej strony z samym podmiotowym *Ja* w przeżyciu «*Ja rzeczywiście chcę*», z drugiej zaś strony z przedmiotem, z celem, do którego owo *Ja* dąży poprzez odpowiednią czynność. Już więc w przeżyciu chcenia zawiera się wyraźna antycypacja owej czynności, w ślad za którą pójdzie urzeczywistnienie treści aktu woli. (...) Zarówno w prostym chceniu, jak i w dalszym działaniu woli zmierzającym do urzeczywistnienia treści tegoż chcenia, przejawia się również determinacyjny wpływ samego *Ja*. Wychodząca bowiem od owego *Ja* tendencja determinacyjna musi pokonywać różnorodne opory w postaci tendencji skojarzeniowo-reprodukcyjnych, perseweracyjnych, czy też wreszcie innych tendencji determinacyjnych”. Tamże, s. 186.

Ostatecznie nie sposób nie dostrzec tego, co w dynamicznej strukturze osobowej ową transcendencję wyznacza i co na nią wskazuje, a więc władzy pożądawczej (władzy „chcienia”) popularnie określanej mianem ludzkiej woli.

W istotnym dla naszych rozważań aspekcie, będziemy ją postrzegać jako pewien ściśle określony sposób działania podmiotu; jako dynamiczną manifestację własnej osobowości i syntezę jaźni. Jeśli w takiej optyce postrzegać będziemy fenomen naszego *voluntarium* unikniemy wówczas niebezpieczeństwa sprowadzenia go do poziomu wyłącznie kolejnej władzy duchowej. Albowiem w rzeczywistości jest ona w człowieku pasjonującym połączeniem najrozmaitszych stanów psychicznych (wyobrażeń, idei, skłonności, pożądań oraz świadomych jak i nieświadomych procesów emotywnych) składających się na charakterystykę jaźni człowieka¹¹. Z tego też powodu zakorzenienie się w woli wspomnianych mechanizmów sprawia, że cała sfera drażenia człowieka, istotowo wiąże się z domeną ludzkiej emocjonalności. Konsekwentnie zatem „odkrycie” woli ludzkiej, nie sprowadza się li tylko do samego – czysto behawiorystycznego – opisu momentu „chcienia” wyrażanego w przeżyciu: „*mogę – powinienem*”, ale raczej do zbudowania jej osobnej fenomenologii. Wola bowiem, właśnie poprzez momenty transcendencji, ujawnia nam nie tylko samą siebie, co raczej ustawicznie odsłania wewnętrzne struktury osobowe człowieka. Innymi słowy wskazuje na takie właściwości osoby, które krakowski filozof określa jako: *samostanowienie, samopanowanie, samoposiadanie*¹². Mało tego, jest ona z nimi powiązana do tego stopnia, że lokując się wyraźnie w transcendencji pionowej osoby, stanowi przez to jej niczym niezastąpiony przymiot. A nawet jeszcze więcej – sama tę transcendencję, co do jej zakresu, wyznacza i ją kształtuje.

4.1. Komplementarna fenomenologia woli ludzkiej oraz jej emotywności

Ludzka wola staje się więc autentycznym „korzeniem” bezwzględnie każdego czynu człowieka, każdego czynu, w którym właśnie ów „moment rozstrzygnięcia” jest momentem kluczowym. „W tym momencie – pisze Wojtyła – osoba unaocznia się zarówno w swej sprawczości, jak też w swej

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 242.

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 151-152; Zob. w związku z tym również: Tenże, *Osobowa struktura...*, art. cyt., s. 8-12 oraz s. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 238.

transcendencji – co więcej unaocznia się po prostu jako osoba¹¹³. To właśnie on konstytuuje wolę, zawierając się tak w prostych aktach chcenia, jak też w aktach złożonych i rozwiniętych zachodzących w sferze dążeniowej człowieka¹¹⁴. Konkludując, o całym dynamizmie, jaki dokonuje się w aktach naszej woli, świadczy swoista właściwość rozstrzygania definiowana przez naszego autora jako swoisty „próg, przez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru”¹¹⁵. Warto tutaj dodać, że znamioną cechą woli jest pewien automatyzm jaki dostrzegamy w jej „odpowiedziach” na jawiące się w jej przestrzeni wartości. Automatyzm ten łączy się ściśle z ustawiczną inklinacją mechanizmów wolitywnych ku zobiektywizowanemu przez rozum dobru. Rzec by można, iż ludzka wola jest wręcz zdeterminowana do dobrem w swym działaniu¹¹⁶. Ta aksjologiczna wrażliwość woli i wynikająca z niej odpowiedź objawiająca się w aktach pożądania przynależy się jednak całej osobie ludzkiej. Wiąże się ona się z pewną naturalną spontanicznością jaką obserwujemy w „reagowaniu” naszego *voluntarium* na świat wartości. Z kolei właściwość ta ma swoje źródło nie gdzie indziej, jak w psycho-emotywniej głębi przeżyć podmiotu, które wpisują się w każdy czyn człowieka. Jak widzimy, wspomniana wrażliwość na przedstawione woli dobro, na gruncie emotywnym, zawsze posiada charakter spontaniczny, natychmiastowy i samorzutny. To właśnie przez tę spontaniczność w re-

¹¹³ Tamże, s. 172. W naszych rozważaniach świadomie pomijamy tzw. „moment wolności woli”, tak szeroko reflektowany przez kard. K. Wojtyłę, gdyż nie wiąże się on bezpośrednio z omawianym przez nas w niniejszym artykule zagadnieniem emotywności. Problematyka ta została dokładnie omówiona i opracowana, między innymi, w takich pozycjach jak: E. Wawro, *Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich*, Wrocław 1989; J. Galarowicz, *Człowiek...*, dz. cyt., czy I. Dec, *Transcendencja człowieka...*, dz., cyt.

¹¹⁴ Tzw. „prosty akt woli” wskazuje na taką motywację, w której zostaje woli przedstawiony tylko i wyłącznie jeden przedmiot i zostaje wskazana jedna wartość poruszająca wolę. Człowiek zaś tego przedmiotu – ze względu na dostrzeżoną w nim, wartość – po prostu pragnie. Nie przeżywa zatem żadnego rozdwojenia, nie waha się, nie musi wybierać – z czym wiąże się zawieszenie „chcenia”, które towarzyszy dopiero złożonym aktom naszej woli i posiada gwałtowny moment emotywny. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 175.

¹¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 173-179.

¹¹⁶ Por. P. Mrzygłód, *Anatomia ontologiczna i funkcjonalna wolności woli ludzkiej – głos w dyskusji*, (w:) *Principia Philosophiae Christianae*, t. 1, red. R. Goczał i P. Mrzygłód, Wrocław 2019, s. 191. „Wystarczy zatem, aby jakaś rzecz – słusznie czy niesłusznie – ujęta była przez intelekt jako dobro, a wola natychmiast się do niej zwróci przez właściwe dla siebie „chcenie”. Na tę zależność jasno wskazał już wielki Arystoteles, a za nim kilkanaście wieków później Akwinata, twierdząc, iż: „Celem woli jest dobro lub pozór dobra” Tamże; Zob. w związku z tym: N.M. Denis-Boulet, *Wola*, (w:) *Wtajemniczenie w filozofię świętego Tomasza z Akwinu*, red. E. Peillaube, Komorów 2009, s. 184.

agowaniu na konkretne wartości potencjonalność emotywna – stanowiąca w człowieku emocjonalny rdzeń – dostarcza dla skomplikowanych mechanizmów woli szczegółowego tworzywa. Najpełniej unaocznia się to i manifestuje w samym momencie przeżycia własnego „chcienia” stanowiącego podstawę bezwzględnie każdego aktu woli¹¹⁷

Spostrzeżenia te wyraźnie nam wskazują, że K. Wojtyła w swoich analizach antropologicznych dotyczących wyjaśnienia mechanizmów woli nie ograniczał się wyłącznie do tzw. czcigodnego filozoficznego *opinio communis* – w postaci fundamentalnych założeń metafizyki Arystotelesa oraz myśli św. Tomasza, ale systematycznie ubogacał swoje dociekania o najnowsze wyniki badań eksperymentalnej psychologii woli, a nawet psychiatrii. Szczególnie bliskie wydają mu się być tutaj badania prekursora eksperymentalnej psychologii woli – N. Acha, czemu nasz autor dał wyraz w studium problemowym pt. „Zagadnienie podmiotu moralności” oraz w zbiorze zatytułowanym „Wykłady Lubelskie”¹¹⁸. Mało tego, wykazał, że funkcjonalne ujęcie woli jako władzy osoby ludzkiej, którego dokonała scholastyka, w żaden sposób nie kłóci się z tym, co w oparciu o dane pochodzące z eksperymentów wnoszą w tej materii współcześni psychologowie. Wypracowanie bowiem na terenie współczesnej antropologii wspólnego – komplementarnego – stanowiska opisującego status woli oraz rozumienie istoty jej wolności stanowi bazę dla jeszcze pełniejszych i bardziej szczegółowych fenomenologicznych jej analiz.

Na dzień dzisiejszy niezwykle bogatą aktywność ludzkiego *voluntarium* stanowiącą o jego wewnętrznym dynamizmie najogólniej sprowadzić można do dwóch zasadniczych obszarów – do działania oraz uczuć. Rzeczywistości te są również najbardziej podstawowymi aktami wolitywnymi. Ze względu jednak na ograniczony zakres niniejszego studium w naszych rozważaniach dotyczących wpływu pierwiastka emotywnego na życie i transcendencję człowieka zajmiemy się tylko samym uczuciem zostawiając, niejako z boku, całą Wojtyłowską metafizykę działania.

Mówiąc jednak o uczuciach, nie traktujemy ich w sposób hermetycznie wyizolowany, ale mając na uwadze ich w pełni ludzki wymiar, dołączamy doń towarzyszące im nieodłącznie różnorodne stany emocjonalne obejmujące

¹¹⁷ Por. *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 267; Zob. również: Tenże, *Zagadnienie woli...*, art. cyt., s. 111-135.

¹¹⁸ Zob. N. Ach, *Über den Willensakt und das Temperament*, Leipzig 1910; Por. w związku z tym również: K. Wojtyła, *Wykłady Lubelskie...*, dz. cyt. oraz Tenże, *Zagadnienie podmiotu...*, dz. cyt.

jące np. nastroje, wrażenia, afekty, a także rozmaite namiętności. Wszystkie one łączą się ściśle z szeroko rozpatrywanym i analizowanym poprzez psychologię woli zjawiskiem motywacji, które proste ludzkie „chcenie” rozbudowuje do rangi wielowątkowego procesu wolitywnego. Owa współzależność, z kolei, wpływa bezpośrednio nie tylko na sam wybór, ale również na wykonanie¹¹⁹. Albowiem towarzyszące podejmowaniu decyzji immanentne stany emocjonalne podmiotu – zdaniem kard. Wojtyły – wywołują w osobie gwałtowny rezonans, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na ostateczny mechanizm dokonywania wyboru¹²⁰.

Badając zagadnienie rozumienia natury uczuć oraz uznawania nich za podstawowe akty naszej woli, jako „akt zasadniczy”, wysuwa nam się na czoło miłość oraz wszystkie jej następstwa. Wśród nich z łatwością odnajdziemy takie jak: pragnienie, radość, gniew, męstwo, smutek, nienawiść, rozpacz, trwogę czy nadzieję. Są to – jak pisze w *Psychologii racjonalnej* M.A. Krąpiec – akty czysto duchowe „mające same w sobie za przedmiot formalny dobro ujmowane jako dobro”¹²¹. Jednak na wyłanianie się tychże aktów z centrum wolitywnego oraz na ich natężenie, gwałtowność lub subtelność niemały wpływ posiadają tzw. „uczucia rzędu niższego”, na które składają się często banalnie proste reakcje zmysłowe dokonujące się w różnych organach ciała ludzkiego. Ich skutek, jednakże, jest niejako „odmaterializowany” i w pełni psychiczny dlatego wyraża się w „czuciu”, które – jak pamiętamy – składa się na emotywność będącą w człowieku koncentratorem wszelkich przeżyć i przestrzenią jego transcendencji¹²². To, co bowiem w nas „psychiczne” – stwierdza Wojtyła – „to bynajmniej nie zawsze duchowe (...), to również i ematywne, i zmysłowe”¹²³. Dlatego wola oprócz tego, że jest w nas władzą naszego „chcenia”; tym co pozwala człowiekowi skutecznie „chcieć” – jest również realną możliwością spełnienia tego, co się pragnie – konkretnego czynu. Przez swoje akty pożądania daje nam więc szansę stawania się człowiekiem, czyli aktywnego wejścia z osobo-

¹¹⁹ „Motywem woli zawsze jest jakaś wartość (jakieś «dobro»), wartości zaś stwarzają silniejszy bodziec dla woli, gdy łączą się z uczuciami. Niemniej doraźna siła uczuć nie utożsamia się z trwałością ich wpływu na wolę. Tak więc uczucia wyższe działają wprawdzie na wolę słabiej, ale za to ich wpływ trwa dłużej niż wpływ uczuć niższych”. K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu...*, dz. cyt., s. 192.

¹²⁰ Por. Tamże, Por. również: G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 39-40.

¹²¹ M.A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 246-247.

¹²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 267-269.

¹²³ Tamże, s. 268.

wym „chcę” w dychotomiczną przestrzeń: «mogę – nie muszę»¹²⁴.

Ciekawe, że przy tej okazji nasz autor nigdzie nie wspomina o bezpośrednim, radykalnym i determinującym wpływie spontanicznej emocjonalności na akty woli zakładając, być może, iż osoba – *ex definitione* – panuje nad własnymi decyzjami, których konstytutywne elementy obiektywizuje w procesie samopoznania. Choć – w naszym przekonaniu – wydaje się, że analogicznie do zjawiska „emocjonalizacji świadomości”, można by mówić również o podobnym krytycznym procesie zachodzącym niekiedy w stosunku do ludzkiej woli. Tym bardziej, że w studium *Osoba i czyn* wyraźnie podkreśla, iż „uczucia i emocje w istocie swej są irracjonalne, a więc niezależne od rozumu – co zresztą dostrzegli już dawno znakomici filozofowie greccy”¹²⁵. Najwyraźniej jednak krakowski filozof – o czym wspomina R. Buttiglione – stoi na stanowisku, że „akt woli, choć sam w sobie nie jest aktem poznawczym, uzależniony jest przez swą naturalną relację z intelektem od tzw. „kryterium prawdy” o pożądanym przedmiocie”. (...) „Na tej właśnie dynamice opiera się „fakt ludzki”, który w swoim źródle zawsze jest wierny lub niewierny prawdzie; dobry lub zły z punktu widzenia jego relacji do tejże prawdy”¹²⁶.

Dzięki takiemu właśnie, przede wszystkim, duchowemu (czyli różnemu od zmysłowego – materialnego) wymiarowi woli *suppositum* (podmiot ludzki) dokonując analizy szerokiej palety motywów nie ogranicza się w konkretnym wyborze dobra do samego tylko „posłuszeństwa” wrażonym impulsom sfery emocjonalnej (fizycznym pragnieniom – *appetitus*), a tym bardziej nie determinuje się nimi¹²⁷. Co się zaś tyczy metafizyki oraz fenomenologii samych uczuć – kard. Wojtyła przyjmuje nie tylko możliwość skutecznego kierowania nimi, ale także nadaje im rolę w pewnym sensie twórczą, stwierdza bowiem, że „emocja nadaje szczególną wyrazistość sprawczości, a wraz z nią całej osobowej strukturze samopanowania i samoposiadania”¹²⁸.

4.2. „Emocjonalizacja” woli ludzkiej

Jak z powyższych ustaleń wynika – ludzka wola w swoim pożądanym kierunku kieruje się swoistą „logiką”, której korzeni szukać należy w jej naturalnym

¹²⁴ Por. J.W. Gałkowski, *Samostanowienie osoby...*, art. cyt., s. 76; Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 148.

¹²⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 282.

¹²⁶ R. Buttiglione, *Mysł...*, dz. cyt., s. 215.

¹²⁷ Por. Tamże.

¹²⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 287; Zob. w związku z tym również: W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania...*, art. cyt., s. 236-237.

przyporządkowaniu do rozumu¹²⁹. Nie jest zatem odkryciem, iż jej działanie – takie, jakie znamy z obserwacji i codziennego doświadczenia – nie opiera się wyłącznie na chłodnych aksjologicznych kalkulacjach oraz na rzeczowej obiektywizacji dobra przedstawianego jej przez rozum. Oprócz pewnego funkcjonalnego „automatyzmu” woli w jej działanie każdorazowo usiłują się „wedrzyć” tzw. *passiones appetitus sensitivi* – a więc takie uczucia, które – zdaniem Akwinaty – swoje źródło mają w zmysłach i pożądaniu zmysłowym¹³⁰. Ich pobieżną charakterystykę zreferowaliśmy nieco wcześniej. Siłą rzeczy, przynajmniej w jakiejś mierze, wpływają one na poprawną obiektywizację przedmiotów pożądania i niejako „dostosowują” ją do siebie. Co więcej, ustanawiają w stosunku do nich zupełnie nową relację i przyporządkowanie wyłączając poza nawias kryterium prawdy¹³¹.

Inne zagrożenie dla ludzkiej woli płynąć może z przerostu motywacji nad działaniem. Zdarza się bowiem, iż u niektórych osób ilość racji „za” i racji „przeciw” określone działaniu (czynowi), a także stres i natężenie emocjonalne towarzyszące podejmowaniu danego działania są nieproporcjonalnie duże do faktycznego zagrożenia lub zastanej sytuacji. Wówczas dojsć może nawet do stanów depresyjnych i rozmaitych dysfunkcji woli (np. abulia woli), będących wynikiem efektu nagromadzenia się nadmiernej ilości często irracjonalnych przeżyć, w stosunku do „progu interioryzacji”¹³².

Całe bogactwo ludzkiej natury oraz harmonia wnętrza człowieka, mogą być wówczas poważnie zachwiane przez – najogólniej mówiąc – „dziejące się” w nas w sposób niekontrolowany uczucia i emocje, których gwałtowny strumień dąży do zawładnięcia podmiotowym „ja”. Jeszcze większym zagrożeniem może być przejście takiej chwilowej „regresji” *voluntarium* w trwały stan psychiczny. W ocenie kard. Wojtyły ma to miejsce najczęściej wtedy, gdy wydawałoby się z pozoru przelotne uczucie lub emocja

¹²⁹ Por. Tenże, *Zagadnienie podmiotu...*, dz. cyt., s. 194.

¹³⁰ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Sth*, I-II, q. 9, a. 2. Zdaniem św. Tomasza uczucia i emocje może nie wpływają wprost na tzw. *motio quoad exercitium*. Dlatego pożądawcze poruszenie woli samo w sobie pozostaje czymś odrębnym od prostych poruszeń pożądania zmysłowego – w przeciwnym razie trudno byłoby zrozumieć jego rozumność. Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli...*, art. cyt., s. 128.

¹³¹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli...*, art. cyt., s. 130-131; Por. również: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 268.

¹³² Zob. A. Jagiełło, *Działanie ludzkie*, (w:) *Psychologia dla teologów...*, dz. cyt., s. 170-173. Referowane zjawisko to – w ocenie psychologów – należy jednak zdecydowanie odróżnić od tzw. „gry” lub „walki motywów”, która nieodłącznie towarzyszy nie tylko naszym decyzjom (akty rozumu), ale i samemu już wybieraniu (akty woli), co jest procesem zupełnie naturalnym.

nagle wykazuje nad wyraz silną tendencję do zakorzenia się w duszy oraz przejścia w immanentną postawę człowieka¹³³. W wyniku czego następuje niezwykle niebezpieczna – absolutnie pozaracjonalna – „korekta” wzorców naszych zachowań.

W ocenie cenionej komentatorki myśli Wojtyły – Wandy Półtawskiej – zasygnalizowany tutaj proces skutkować może nie tylko dezintegracją wewnętrzną kompozycji osoby, ale częściowym, bądź nawet całkowitym upośledzeniem struktur woli¹³⁴. Wiązać się z tym zjawiskiem mogą także liczne modyfikacje ludzkich zachowań – szczególnie tych, które swoje prazródło mają w sferze dążeń osoby. Nie świadczy to jednak o tym, iż „emocja miałaby zawsze równać się dezintegracji”¹³⁵. Chociaż dość powszechnie mówi się w takich sytuacjach o zmniejszonej odpowiedzialności osoby za jej czyny. Dokonane są one bowiem w stanach tzw. „ograniczonego rozeznania dobra” wywołanych gwałtownymi namiętnościami czy afektami. Z drugiej strony jednak czasem „utrwalanie oraz zakorzenianie się emocji w podmiotowym „ja” – na co wskazuje kard. Wojtyła – [daleko bardziej – P.M.] świadczy o energii ematywnej”, niż ostrzega o jakiejś zbliżającej się psychoemocjonalnej dekompresji. Stanowi ono równocześnie swoistą „akumulację podmiotowości oraz immanencji”. Wojtyła nawet twierdzi, iż dzięki niej „nasza sprawczość i związana z nią transcendencja osobowego „ja” zostają jakby [jeszcze głębiej – P.M.] wciągnięte w podmiot”¹³⁶. Dlatego też tylko autentycznie zaangażowany emocjonalnie człowiek z pasją będzie realizował dobro, które go pociągnie, i które uzna on za wartość dla siebie nadrzędną.

Oczywiście, istnieją sytuację graniczne, w których niekontrolowana i nad wyraz wybujała emotywność człowieka może się przyczynić do za-

¹³³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 286. Zdaniem K. Wojtyły – „czymś innym jest doraźne i przelotne uczucie, gniewu, a czymś innym trwale już zagniewanie; gniew jako pewna wewnętrzna postawa człowieka. Czymś innym też jest przelotne uczucie miłości lub nienawiści, a czymś innym miłość lub nienawiść jako utrwalona wewnętrznie postawa człowieka. Postawy takie stanowią istotny element życia ludzkiego, stanowią też szczególnie ważny owoc ematywnej potencjalności i dynamizmu człowieka”. Tamże.

¹³⁴ Por. W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania...*, art. cyt., s. 237.

¹³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 287.

¹³⁶ Tamże. Zdaniem K. Wojtyły – to nie nasza emocjonalność (nawet ta nacechowana jakąś nadwrażliwością) jest prawdziwym źródłem dezintegracji osoby, albowiem to właśnie „emocja nadaje szczególną wyrazistość sprawczości, a wraz z nią całość osobowej strukturze samopanowania i samoposiadania”. Tamże. Prawdziwa dezintegracja następuje wtedy, gdy jest w nas „jakaś – mniej lub bardziej dogłębna – niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie”. Tamże, s. 234.

tarcia w nim dystansu pomiędzy „ja” podmiotowym a sprawczym. Innymi słowy do naruszenia prawidłowego funkcjonowania struktur woli oraz burzenia „świata” jej priorytetów i wartości. Jednak – w kontekście wcześniejszych ustaleń krakowskiego myśliciela – za nieuprawomocnioną należałoby uznać tezę, iż emotywność (nawet wtedy, gdy znacząco wpływa na ludzkie działanie), miałaby ona stanowić przeszkodę dla pełnej integracji osoby dokonującej się w aspekcie jej czynu. Co więcej, owa integracja wydaje się wręcz niemożliwa, gdy pominie się w jej reflektowaniu wątek emotywny. Albowiem to emocja i uczucie, przeżycie czy nawet gwałtowny afekt nadają dopiero ludzkiej sprawczości szczególną wyrazistość. Sama zaś transcendencja wydaje się być niepełna, gdy świadomie pominie się w człowieku jego wymiar cielesny, który przecież najmocniej łączy się z jego emotywnością¹³⁷. Nie możemy zapomnieć przecież, że ludzkie działanie jest, nade wszystko, właśnie «ludzkie»! Czyli takie, które zawiera w sobie bezwzględnie wszystkie psychofizyczne komponenty składające się na tzw. „fakt ludzki”¹³⁸ – czyli bycie człowiekiem.

Nie trudno zatem dostrzec, iż nasza wola stanowiąca jeden z podstawowych przejawów duchowej transcendencji osoby posiada w swej głębi prawdziwie ematywne pierwiastki. Ich zewnętrznym obrazem jest rezonans emocjonalny jakiego doświadczamy na co dzień spełniając czyny; rezonans, który charakteryzuje się wyjątkową różnorodnością a nade wszystko indywidualnością. Między innymi dlatego – co wyraźnie podkreśla krakowski filozof – nie można sprowadzić osobowej transcendencji każdego człowieka do jakiegokolwiek sztywnego schematu¹³⁹. Nie można też sen-

¹³⁷ Por. Tamże, s. 287.

¹³⁸ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 57-66. Zdaniem Mieczysława A. Krąpca – już tylko w przednaukowym – zdroworozsądkowym – poznaniu człowiek jawi się istota wolna i rozumna. Jawi się także jako wysoko rozwinięte zwierzę kręgowie (ssak), które dzięki swemu rozumowi transcenduje całą przyrodę i świat zwierzęcy; świat z którego materialnie wyrasta, i który przerasta swym duchem. Takie rozumienie dobrze pokrywa się z przyjętą w klasycznym filozofowaniu definicją człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”. Innymi słowy treścią „faktu ludzkiego” jest nie co innego, jak *animal rationale et sociale – zoon lógon kaí políticón*. Stąd nie można wyjaśnić człowieka ani też go zrozumieć inaczej, jak tylko w jego dwoistej – psychofizycznej i psychoemocjonalnej naturze. Każda redukcja byłaby tutaj niedopuszczalnym uproszeniem i karykaturą wspomnianego „faktu”. Por. Tamże, s. 58.

¹³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 268. Karol Wojtyła pisze: „To wszystko, co stanowi o duchowej transcendencji osoby: stosunek do prawdy, dobra i piękna, a wraz z tym zdolność samostanowienia – wykazuje bardzo głęboki rezonans emotywny w człowieku. Rezonans ten, jego jakość i siła, będąc czymś na wskroś indywidualnym stanowi na swój sposób o sile samejże osobowej transcendencji, a w każdym razie stwarza swoistą jej podwalinę człowieku”. Tamże; Por. w związku z tym również: R. Buttiglione, *Mysł...*, dz.

sownie mówić o prawdziwej integracji władz i struktur osoby ludzkiej bez odniesienia tego szczególnego spłotu do właściwej im emotywności.

Zakończenie oraz wnioski

Odwieczne wezwanie do „poznania samego siebie” (gr. *gnōti seautón*) zamieszczone na portyku świątyni mitycznego Apollina w Delfach legło u źródeł pasji badawczej nie tylko wielkiego Sokratesa czy Platona, ale również (w latach sześćdziesiątych dwudziestego stulecia) stało się centralnym punktem odniesienia w budowaniu filozofii człowieka przez kard. Karola Wojtyłę¹⁴⁰. Punktem wyjścia dla tych antropologicznych analiz, każdorazowo było tzw. „rozumiejące doświadczenie człowieka”, czyli takie, w którym człowiek – badacz – bezpośrednio styka się z drugim człowiekiem, z jego człowieczeństwem, z istotną strukturą. Nie jest to jednak jakiś banalny neopozytywistyczny empiryzm lub doświadczenie czysto zmysłowe. Antropologia adekwatna Karola Wojtyły to nade wszystko fenomenologicznie opisane i metodologicznie uporządkowane doświadczenie wewnętrzne, gdyż człowiek nade wszystko z sobą samym obcuje i nade wszystko siebie samego dotyka i doświadcza¹⁴¹.

Myśl ta charakteryzuje się pewnego rodzaju „dwoistością” – a nawet więcej – wyraźnie „dychotomicznym napięciem” ujawniającym się na wielu poziomach analiz filozoficznych. Ot, chociażby na poziomie relacji: osoby i natury, naszego *esse* i *fieri*, ludzkiej podmiotowości i przedmiotowości, dalej – działania w rozumieniu *agere* i *pati*, doświadczenia definiowanego jako: „człowiek działa” *versus* „coś dzieje się w człowieku”, czy też naturalnej transcendencji (tej „pionowej” i tej „poziomej”) i immanencji osoby ludzkiej oraz jej wrodzonej reaktywności i emotywności.

Próbie zgłębnienia źródeł i horyzontów tej ostatniej rzeczywistości, poświęciliśmy w całości niniejsze studium. W toku przeprowadzonych badań – za każdym razem dało się dostrzec nierozzerwane i istotowe powiązanie wrodzonej człowiekowi emotywności z naturalną transcendencją osoby – i na odwrót. A ponieważ transcendencję osoby w rozumieniu naszego autora można śmiało nazwać „transcendencją fenomenologiczną” łatwo dało się dostrzec, że również i w tej nowej, posthusserlowskiej, optyce

cyt., s. 234-235.

¹⁴⁰ Por. R. Wiśniewski, *Karol Wojtyła...*, art. cyt., s. 176.

¹⁴¹ Por. J.W. Gałkowski, *Samostanowienie osoby...*, dz. cyt., s. 79.

– w której porusza się krakowski filozof – człowieka nigdy nie można zredukować tylko do jego jednego (duchowego lub materialnego) wymiaru. Uwyraźniło się to zresztą w toku licznych odwołań i analiz, gdzie tradycyjna arystotelesowsko-tomistyczna filozofia bytu – w pewnych zakresach – dopełniona została filozofią świadomości i fenomenologią.

Okazało się również, że dopiero charakteryzująca się niezwyklek ekspresywnością ludzka emotywność w pełni otwiera osobę na otaczający ją świat, („genetyczny empiryzm”), ujawniając tym samym jej transcendencję. Tak więc staje się zewnętrznym polem jej manifestacji oraz naturalnym horyzontem. Nasza transcendencja wobec świata nie może bowiem sięgać dalej, niż wrażona poprzez doświadczenie rzeczywistość. Ostatecznie przecież „granicami” ludzkiego poznania i chcenia są granice bytu¹⁴². Dlatego cała sfera ludzkiej świadomości, ponadto sfera uczuć (w tym miłości), niezliczonych aktów i przeżyć poznawczych, pragnień i afektów oraz rozmaitych doświadczeń wolitywnych – stanowią nieredukowalny aspekt oraz maksymalnie szczegółowe [czyli w rozumieniu K. Wojtyły – „adekwatne” – P.M.] – dookreślanie psycho-fizycznego i reaktywno-emocjonalnego fenomenu osoby¹⁴³.

Dzięki tym ustaleniom, antropologia Wojtyły, spełnia również i dzisiaj niezwykle doniosłą rolę we współczesnym świecie, w którym na drodze rozmaitych uproszczeń i redukcjonizmów negowane są bądź wymiary transcendencji bytu ludzkiego (uwaga ta dotyczy nurtów akcentujących zupełną samowystarczalność człowieka, jego bycie „panem” dobra i zła oraz absolutyzujących wolność, bez odniesienia jej do obiektywnych wartości), bądź też czyni się go niemym i bezbronny wobec targających nim uczuć i emocji, których ani źródła, ani przyczyny wskazać nie potrafi.

Tymczasem, jak podpowiada nam wybitny polski fenomenolog – Roman Ingarden – człowiek, który od zawsze łączy w sobie „dwa światy” – „świat biologii” oraz transcendujący go nieustannie „świat ludzkiego ducha”, poprzez świadomość i swój psychizm stanowi całym kosmosie fenomen wyjątkowy i niepowtarzalny. Jego natura bowiem polega na nieustannym wysiłku przekraczania granicy zwierzęcości, która w nim tkwi, oraz

¹⁴² Zob. W. Chudy, *Rola intelektu jako «recta ratio» w poznaniu realistycznym*, (w:) *Osoba i realizm w filozofii. «Zadania współczesnej metafizyki»*, t. 3-4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 194.

¹⁴³ P. Sroczyński, *Transcendencja osoby ludzkiej w refleksji filozoficznej kardynała Karola Wojtyły*, „Polonia Sacra”, nr 23, (2019), s. 99.

wyrastaniu ponad nią swoim „człowieczeństwem”¹⁴⁴. Dopowiedzenie to wydaje się być znakomitym wytłumaczeniem specyfiki ludzkiej emotywności, która ujawnia się w człowieku na wielu rozmaitych płaszczyznach. Raz rozumiana jest jako wrodzona wrażliwość na świat wartości, innym razem jako naturalna reakcja umysłu i ciała na bodźce zewnętrzne, bądź też jako swoiste – uczuciowe i emocjonalne zabarwienie naszej woli, wyrażające się w aktach decyzji przynależnych wyłącznie człowiekowi.

Ta złożoność oraz bogactwo mechanizmów, które w mocno uproszczonym schemacie nazywamy poznawaniem, myśleniem, pragnieniem („chczeniem”) lub wybieraniem – to nic innego jak „drugie imiona” ludzkiej transcendencji, czyli „wychodzenia” człowieka „na zewnątrz”. Interpretując i bje możemy się dopiero pokusić o dotarcie do prawdziwych źródeł zachowań człowieka oraz zyskać prawo dostępu do kultury i szczelnie zamkniętego (*persona est alteri incommunicabilis; persona est sui iuris; persona in se clausa*) „świata osoby”¹⁴⁵. Konkluzja ta, wydaje się być jednym z najistotniejszych ustaleń niniejszego studium.

Streszczenie

„Antropologia adekwatna” Karola Wojtyły [1920-2005] (pomyślana, jako synteza klasycznej – arystotelesowsko-tomistycznej – filozofii człowieka z fenomenologią), do dziś inspiruje wielu, pretendując do grona jednej z bardziej komplementarnych koncepcji człowieka, jakie powstały w XX wieku. Dlatego w dyskursie filozoficznym (zwłaszcza tym zorientowanym personalistycznie) nie sposób, raz po raz, nie wracać do jej sprawdzonych ustaleń. Wszystko po to, aby rozwiązując „zagadkę człowieka”, nie wyważać otwartych już drzwi.

Pośród wielu węzłowych zagadnień tej myśli, odnajdujemy nade wszystkim dwa – mianowicie: problem ludzkiej transcendencji oraz ściśle skore-

¹⁴⁴ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 26; Zob. w związku z tym: P. Mrzygłód, *Ludzka emotywność...*, art. cyt., s. 138.

¹⁴⁵ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne...*, dz. cyt., s. 132-133; Zob. w związku z tym również: J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 11. Bez względu na to, jakbyśmy chcieli rozumieć i definiować osobę – bądź to odwołując się do ponadczasowych ustaleń z prawa rzymskiego (jako byt należący wyłącznie do siebie i absolutnie nieudzielalny dla innych), czy też poprzez nauczanie św. Tomasza z Akwinu (osoba nie jest nigdy jedynie częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie i dla siebie), bądź poprzez krytyczną myśl Immanuela Kanta (każda osoba jest celem samym w sobie) – zawsze, prędzej czy później, natrafimy na jakąś jej niezgłębianą tajemnicę. Por. Tamże.

lowanej z nią emotywności człowieka. W ocenie kard. K. Wojtyły – obu tych rzeczywistości nie sposób pomyśleć osobno, albowiem stanowią nawzajem swoje uniesprzecznienie. Jeśli „kluczem” do zrozumienia „tajemnicy osoby ludzkiej”, jest dla Wojtyły «czyn», w którym najpełniej ujawnia się ludzka transcendencja – to tzw. „warunkiem brzegowym” owej transcendencji jest nasza emotywność. To ona nadaje każdemu naszemu działaniu (duchowemu i fizycznemu) szczególnej wyrazistości. Emocje, uczucia, wrażenia i afekty – wszystko, co składa się istotę ludzkiej emotywności jest wynikającym z naszej psychofizycznej natury sposobem wyrażania się człowieka na zewnątrz.

Specyfika tejże emotywności, ujawnia się w nas, na wielu rozmaitych płaszczyznach. Raz rozumiana, jest ona jako wrodzona wrażliwość osoby na „świat wartości”, innym razem jako naturalna reakcja ludzkiego umysłu i ciała na bodźce zewnętrzne, wreszcie, jako swoiste – uczuciowe i emocjonalne zabarwienie naszej woli, wyrażające się w przeżywanych aktach decyzyjnych (wyborach) przynależnych wyłącznie człowiekowi. Wszak to, co pobieżnie nazywamy poznawaniem, myśleniem, pragnieniem („chczeniem”) lub wybieraniem – to nic innego, jak „drugie imiona” transcendencji czyli „wychodzenia” człowieka-osoby „na zewnątrz”.

Próbie ustalenia wzajemnych demarkacji oraz metodologii odniesień wrodzonej osobie transcendencji oraz fenomenu jej emotywności ujawniającej się nie tylko w każdym ludzkim „działaniu” (gr. *agēre*), ale nawet w każdym „doznawaniu działania” (gr. *Patī*), poświęcone jest niniejsze studium.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, „antropologia adekwatna”, emotywność, transcendencja, czyn, osoba ludzka, intelekt, wola, uczucia, emocje, wrażenia

**PERSONAL TRANSCENDENCE - AS THE HORIZON OF REVEALING
AND ACTUALIZING HUMAN EMOTIVITY.
(NOTES IN THE MARGIN OF “ADEQUATE ANTHROPOLOGY”
BY KAROL WOJTYŁA)**

Summary

Karol Wojtyła’s “adequate anthropology” [1920-2005] (conceived as a synthesis of the classical, that is, an Aristotelian-Thomistic philosophy of man and phenomenology) still inspires many today pretending to be one of the most complementary concepts of man that emerged in the 20th century. Therefore, in the philosophical discourse, especially in an oriented

personalistic approach, it is impossible not to constantly return to its proven findings and conclusions. The reasons for such an approach seem obvious, so that when solving the intricate mystery of man and his existence, not to make previously established solutions.

Among the many fundamental issues of this thought taken with an discernible objectivity, we may find two genuinely difficult issues: the problem of human transcendence and the closely correlated emotivity of man. According to Cardinal Karol Wojtyła, these two realities, although they seem to be different, cannot be thought separately as they constitute each other's non-contradictory spheres. If for Wojtyła the key to understanding the mystery of the human person is „an act” in which the human transcendence is fully revealed, then the so-called the boundary condition of this transcendence is our emotiveness. It is this inner emotiveness of human being that gives each of our actions (spiritual and physical) exceptional clarity. Thus, emotions, feelings, impressions and affects, that is, everything that makes up the essence of human emotivity, is a way of external human expression resulting from our psychophysical nature.

The specific feature of emotivity is revealed in ourselves on many different levels. On the one hand, it turns out to be an innate sensitivity of a human being open to the surrounding „world of values”, on the other hand, it turns out to be a natural reaction of the human mind combined with the body to external impressions or stimulation. Moreover, it can finally be understood as a specifically affective emotional tinge of the will expressed in the decision-making acts (including choices) that belong exclusively to humans. Putting it explicitly, what we define partially and undeniably with the terms „knowing”, „thinking”, „desire” (and even „wanting”) or „choosing” are nothing else but the second names of this transcendence, in other words a specific external orientation of this man as a person or directly understood in the sense of his own going beyond himself.

This study is devoted to an attempt to identify a few dominant problematic issues in Karol Wojtyła's anthropology, namely to both define the demarcation line and the methodology assuming the innate factor of the human person within his transcendence combined with emotivity, as well as to indicate the unique phenomenon of the very emotivity that manifests itself in every human action (Greek: *agēre*) and human experience of the action itself (Greek: *patí*).

Keywords: *Karol Wojtyła, “adequate anthropology”, emotivity, transcendence, human act, human person, intellect, will, feelings, emotions, impressions*

Bibliografia:

- Ach N., *Über den Willensakt und das Temperament*, Leipzig 1910.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, (w:) Tenże, *Kategorie, Analityki pierwsze, Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2022.
- Boecjusz z Dacji, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, (w:) *Patrologia Latina*, t. LXIV, wyd. J.P. Migne, Paris 1860.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996.
- Chudy W., *Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka*, „Ethos”, rok 1, nr 2-3(1988), s. 66-77.
- Chudy W., *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna”, nr 3, (2005–2006), s. 223-252.
- Chudy W., *Rola intelektu jako «recta ratio» w poznaniu realistycznym*, (w:) *Osoba i realizm w filozofii. «Zadania współczesnej metafizyki»*, t. 3-4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 183-204.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007.
- Czarny J., *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.
- Dec I., *Przedmowa do wydania trzeciego* (w:) Tenże, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 9-10.
- Dec I., *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, (w:) Tenże, *W prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary*, t. 1 – *Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, s. 53-63.
- Dec I., *Karola Wojtyły oryginalność filozofii człowieka*, (w:) Tenże, *W prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary*, t. 1 – *Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, s. 98-108.
- Denis-Boulet N.M., *Wola*, (w:) *Wtajemniczenie w filozofię świętego Tomasza z Akwinu*, red. E. Peillaube, Komorów 2009, s. 183-196.
- Dogiel G., *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
- Dylus F., *Antropologia encykliki Jana Pawła II Redemptor hominis*, (w:) «*Redemptor hominis*». *Tekst i komentarz*, Kraków 1980.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. s. Kempnerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 1984.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą – podstawy antropologii Karola Woj-*

tyły, Kraków 1994.

Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, wyd. II – poszerzone, Kęty 2000.

Galarowicz J., *Przedmowa*, (w:) Tenże, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, wyd. II – poszerzone, Kęty 2000, s. 3-4.

Gałkowski J.W., *Samostanowienie osoby w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1-3, (1979), s. 73-79.

Gudaniec A., *Ku integralnej wizji człowieka-osoby. Elementy antropologii Karola Wojtyły*, „Studia Elbląskie”, t. XVIII, (2017), s. 501-524.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

Jagiello A., *Działanie ludzkie*, (w:) *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 81-175.

Jagiello A., *Życie uczuciowe człowieka*, (w:) *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 81-108.

Jaworski M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Analecta Cracoviensia”, 5-6 (1973-1974), s. 91-106.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

Kowalczyk S., *Tomistyczno-fenomenologiczny personalizm kard. Karola Wojtyły*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 77, (1985), t. 4, z. 1-2, s. 84-95.

Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.

Krąpiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.

Krzysteczko H., *Główne kierunki i działy psychologii*, (w:) *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 9-36.

Majka J., *Karol Wojtyła – jako mecenas nauki*, „Nasza Przyszłość” 1986, t. 65, s. 252-262.

Mrzygłód P., *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, „«Perspectiva» Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2(2012), s. 107-129.

Mrzygłód P., *Anatomia ontologiczna i funkcjonalna wolności woli ludzkiej – głos w dyskusji*, (w:) *Principia Philosophiae Christianae*, t. 1, red. R. Goczał i P. Mrzygłód, Wrocław 2019, s. 183-229.

Mrzygłód P., *Ludzka emotywność oraz jej usytuowanie w kontekście ustaleń „antropologii adekwatnej” kard. Karola Wojtyły*, „Świdnickie Studia Teologiczne”, rok XVIII, (2021), s. 111-142.

Pastuszka J., *Znaczenie woli*, (w:) *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 285-295.

Póltawska W., *Koncepcja samoposiadania podstawą psychoterapii obiektywizującej*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 5-6 (1973-1974), s. 223-241.

Póltawski A., *Człowiek, czyn a świadomość według Karola Wojtyły*, „*Więź*”, 2-3(1979), s. 44-53.

Siemieniewski A., *Przedmowa* (w:) *Principia Philosophiae Christianae*, t. 3, red. R. Goczał i P. Mrzygłód, Wrocław 2022, s. 9-10.

Sośnicka J., *Typy i funkcje refleksji w myśli tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 54, 4(2018), s. 71-88.

Sroczyński P., *Transcendencja osoby ludzkiej w refleksji filozoficznej kardynała Karola Wojtyły*, „*Polonia Sacra*”, nr 23, (2019), s. 87–101.

Styczeń T., *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, (w:) K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 491-526;

Szostek A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „*Znak*” 3(1980), s. 275-289.

Tischner J., *Fenomenologia E. Husserla* (w:) *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 14-80.

Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998.

Tomasik H., *Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły*, Lublin 1984.

Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae, I-III, cura et studio P. Carmello*, Torino 1962-1963.

Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones disputatae: «De anima»*.

Tomasz z Akwinu św., *Quaestiones disputatae: «De veritate»*.

Tupikowski J., *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011.

Wawro E., *Wolność ludzka w interpretacji współczesnych tomistów polskich*, Wrocław 1989.

Wilk R.K., *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, (w:) Jan Paweł II. *Posługa myślenia*, t. 2, red. B. Kastelik, A. Krupka i R. Woźniak, Kraków 2015, s. 119-140.

Wiśniewski R., *Karol Wojtyła*, „*Edukacja Filozoficzna*”, nr 26, (1998), s. 161-188.

Wojciechowski T., *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*”, t. 5-6, (1973-1974), s. 191-199.

Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „*Roczniki Filozoficzne*”, t. 5, (1955-1957), z. 1, s. 111-135.

Wojtyła K., *Refleksywne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 6(1968), s. 101-119.

Wojtyła C., *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „*Analecta Husserliana*”, 7(1978), s. 107-114.

Wojtyła K., *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”*, „*Roczniki Filozoficzne*”, nr 27, (1979), z. 1, s. 9-20.

Wojtyła K., *Wykłady Lubelskie*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. III, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1986.

Wojtyła K., *Aby się nami Chrystus posługiwał*, Kraków 1987.

Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. II, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1991.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, (w:) Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 385 oraz 371-414.

Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, (w:) Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: *Człowiek i moralność*, cz. IV, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), Lublin 1994, s. 421-432.

Zboralska M., *Przekraczanie siebie fundamentalną kategorią antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „*Teologia w Polsce*” nr 6, 1(2012), s. 127-141.

Zdybicka Z., *Wojtyła Karol – Jan Paweł II*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 815-822.

Zdybicka Z., *Wojtyła Karol Józef*, (w:) *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 826-834.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

DOI: 10.56898/st.10158

TOMÁŠA HALÍKA MYŚLI O WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE

Treść: Wstęp; I. Bóg w pustych kościołach – próba teodycei; II. „Popołudnie chrześcijaństwa”; Zakończenie.

Wstęp

Ks. Tomáš Halík (ur. 1948) to czeski filozof, teolog, socjolog i terapeuta, a zarazem oryginalny myśliciel i wnikliwy obserwator zmieniającego się kontekstu chrześcijaństwa. W ostatnim czasie, poza autobiografią¹, opublikował dwie prace poświęcone współczesnemu Kościołowi. W pierwszej z nich podejmuje się teodycei w kontekście panującej pandemii². Druga dotyczy chrześcijaństwa, wkraczającego zdaniem Halíka, w „czas popołudnia”³. Warto przyjrzeć się obu publikacjom, poszukując w nich interesujących wątków eklezjologicznych.

Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022), a także zredagował tomy studiów *Odcienie polskiego katolicyzmu* (Płock 2022) oraz *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022).

¹ Na temat T. Halíka zob. tenże, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, przekład J. Illg, Kraków 2020.

² T. Halík, *Czas pustych Kościołów*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2020.

³ Tenże, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2022.

I. Bóg w pustych kościołach – próba teodycei⁴

„Czas pustych kościołów” to książka pełna duchowych inspiracji, klasycznych Halikowych wątków, wplecionych w naszą aktualną sytuację egzystencjalną. To przewodnik dla wszystkich, którzy mierzą się w dobie pandemii z najważniejszymi pytaniami. Halík, niczym Gottfried Wilhelm Leibniz, przedstawia własną teodycę⁵. Jest ona zdecydowanie inna, niż ta osiemnastowieczna. Inny jest też świat, inni i my jesteśmy. Bóg na szczęście, tak wtedy, jak i dzisiaj, nie zmienia się. Doskonale wie o tym Halík, dlatego staje przed kamerą w pustym kościele św. Salwatora na Praskiej starówce. Chce przejść ze słuchającymi go po drugiej stronie ekranu drogę od Środy Popielcowej do Zielonych Świątek. „Czas pustych kościołów” stanowi zbiór siedemnastu kazań. Nie są to jedynie biblijne interpretacje tekstów liturgicznych. Halík inspirował się Ewangelią i na niej buduje narrację, pełną teologicznej głębi.

Kontekst kazań

Jest nim dla czeskiego teologa obecna sytuacja⁶. „Doświadczenie pandemii, wyznaje Halík, utwierdziło mnie w przekonaniu, do którego skłaniałem się już wcześniej, analizując współczesną sytuację religijną: nie mamy dziś do czynienia z sekularyzacją w rozumieniu religijnego kryzysu poczucia bezpieczeństwa, ale z całkowitym kryzysem poczucia bezpieczeństwa współczesnego człowieka, bezpieczeństwa religijnego i świeckiego. Jeśli chcemy zrozumieć świat, który się właśnie rodzi – świat, w którym nadal będą trwać główne procesy globalizacji, jakimi są wszelkiego rodzaju choroby, włącznie z populistycznymi ideologiami i religijnym fundamentalizmem – musimy porzucić wiele starych wyobrażeń i uproszczonych schematów myślenia, także w naszym myśleniu o religii”⁷. Dlatego czeski myśliciel proponuje, podobnie jak dominikanin o. Maciej Zięba, podję-

⁴ Zob. K. Kałuża, *Gdzie jest Bóg w pandemii? Kilka uwag na marginesie chrześcijańskiego obrazu Boga, teodycei i dialogicznego charakteru modlitwy*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 209-240.

⁵ Zob. <https://utw.uj.edu.pl/documents/6082181/e16e6f4b-4e7c-4933-a6d6-28b44d1afa93>, dostęp 8.09.2022.

⁶ Na temat sytuacji Kościoła w czasie pandemii zob. *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, Katowice 2020; *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*, red. W. Kasper, G. Augustin, przekład M. Chojnacki, Kraków 2020.

⁷ Tenże, *Czas pustych Kościołów*, s. 18.

cie „preewangelizacji”⁸, przez którą rozumie systematyczną pracę nad duchową kulturą jednostek i społeczeństw. „Chodzi, wyjaśnia, o odwrót od powierzchownego, konformistycznego życia (tak jak «się żyje» w świecie) ku kulturze «duchowego rozróżniana», do odpowiedzialności za siebie i za innych, za wspólne środowisko życia. Przypowieść Jezusa o siewcy mówi jasno: ziarno Ewangelii potrzebuje dobrej gleby, narodziny i wzrost wiary następują na określonym biotopie. Na mieliznie, na skale wśród chwastów ziarno nie zapaści korzeni”⁹.

Halik przyznaje, że obecna pandemia stała się podczas wielkanocnych tygodni okresem wzmożonej aktywności duchowej. Zdaniem czeskiego teologa, czas zamkniętych kościołów dał, i to jest paradoksalne, „dostęp do chrześcijańskiego jądra tych świąt: było to jakby obecne w swej nieobecności”¹⁰. Halik w trakcie kazań chciał na pewno „pocieszyć i podnieść na duchu słuchaczy, wprowadzić ich głębiej w tajemnicę Wielkanocy”¹¹, ale także chodziło mu o przygotowanie słuchaczy na czas, kiedy będą musieli „z większą odwagą i zaufaniem wstąpić do obłoku tajemnicy i umieć żyć wśród paradoksów i nowych wyzwań”¹². Pandemia obudziła także w samym teologu autorefleksję. Jest ona wyraźnie widoczna w kazaniach. Proponując słuchaczom refleksję nad wiarą, Halik siebie pyta o jądro życia, fundament na którym buduje. Przyznaje również, że w tym czasie ponownie odkrył „tajemnicę Wielkanocy, tajemnicę śmierci i wskrzeszenia: coś musi umrzeć – wyjaśnia (i w Kościele, w nas, w naszej wierze), aby mogło przyjść Wskrzeszenie, przy czym Wskrzeszenie nie jest powrotem, ale głęboką przemianą”¹³. Poza tym przekonał się, że kamieniem węgielnym jego teologii jest idea *ressurrectio continua* – kontynuowane zmartwychwstanie, czyli „kontynuacja Jezusowego zwycięstwa nad śmiercią, strachem i winą jako życiodajna rzeka, która w pewnych momentach tryska z głębin na powierzchnię w osobistych historiach wierzących i w historii Kościoła, w momentach przemian i reform objawiających się kryzysami i próbami”¹⁴.

⁸ Zob. M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997, s. 141-147.

⁹ T. Halik, *Czas pustych Kościołów*, s. 21.

¹⁰ Tamże, s. 25.

¹¹ Tamże, s. 25-26.

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Tamże, s. 26-27.

¹⁴ Tamże, s. 27.

Halikowe akcenty

Re-creatio. Wielkopostne kazania czeski teolog rozpoczyna od mocnego wezwania. Chodzi dosłownie o rekreację, czyli *re-creatio*, ponowne stworzenie, odnowienie, obudzenie, które ma uzdrowić i uwolnić, by ostatecznie zaprowadzić z powierzchni do głębi. Ta idea jest nieustannie obecna w homiliach Halika. „Ten, kto żyje na powierzchni, żyje życiem nieautentycznym, w rozproszeniu, w powierzchownych zabawach, w niewoli u bożków tego świata. Ze swojego życia tworzy kicz. Ten, kto potrafi uwolnić się od powierzchowności i zejść do głębi, żyje życiem autentycznym, życiem w prawdzie, przeżywa swoje życie jako sztukę, tworzy własną osobowość jako oryginalne dzieło sztuki. W ten sposób spełnia twórczy plan Boży. Odpowiada na niepowtarzalne dzieło Boże, dzięki któremu został powołany z niebytu do bytu. Pokuta, nawrócenie (*metanoia*) to nieskończenie więcej niż zwykła «moralna poprawa», jakkolwiek i ona jest oczywiście potrzebna»¹⁵.

Pozbawieni zewnętrznych aktywności, łącznie z modlitwą liturgiczną, mamy szansę na odkrycie głębi, poszukanie fundamentu życia, zmierzenie się ze swoimi demonami. Zejść do głębi, wyjaśnia Halik, „oznacza zazwyczaj także dotknąć dna, konfrontować się nicością, z nocną i tragiczną stroną ludzkiego życia, z przemijalnością. Oznacza wyzbycie się złudzeń (także w mitach, bajkach i archaicznych rytuałach droga do skarbu, do dojrzałości i dorosłości, zawiera bolesne próba). Pycha oślepia i ogłupia, więzi na powierzchni. Pokora otwiera oczy i stawia nas w prawdzie»¹⁶. Ta propozycja zejścia w głąb siebie posiada ogromny sens. Dlaczego? „Kiedy zdobywamy się na odwagę, idąc ku pokucie, ku pokorze, ku prawdzie, kiedy dotykamy w sobie prochu naszej skończoności, możemy dotknąć jednocześnie ręki Bożej, która podnosi nas z prochu ziemi i stale na nowo nas stwarza»¹⁷.

Zdrowa wiara. Halik stanowczo sprzeciwia się wszelkim próbom wykorzystywania religii w dobie pandemii. „Kiedy nie ma pod ręką «naturalnego wyjaśnienia», stwierdza, wtedy Bóg okazuje się przydatny także dla ludzi dalekich od wiary»¹⁸. Niestety, obecny czas sprzyja narodzinom irracjonalnych teorii, manipulacjom tekstami religijnymi, wzmożoną lekturą rozmaitych objawień i prorocstw. „Kiedy przychodzi jakieś nieszczę-

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Tamże, s. 35.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 52.

ście, wszyscy uśpieni agenci złego, mściwego Boga budzą się i z radością rozkładają swoje stragany, na których handlują strachem i podejrzanymi medykamentami. Nadużywają oni nieszczęścia i nadużywają religii. Używają Boga jako swojego narzędzia, jako psychologicznego narzędzia, którym posługuje się ich własna nienawiść. Ze swoich wyobrażeń o mściwym i mszczącym się Bogu czynią własną broń, aby się porachować ze swoimi przeciwnikami. Oni już doskonale znają myśl Bożą, nic zatem dziwnego, że ich Bóg srodze karze właśnie tych, których oni nienawidzą albo których się boją, i że karze ludzi właśnie za to, co ci agenci mściwego Boga uznają za godne potępienia¹⁹. W takiej sytuacji, zadaniem chrześcijan, jest ostrzeżenie przez paniką i zamętem. „Zdrowa wiara, podkreśla Halik, panuje nad strachem i wytwarza przestrzeń dla racjonalnego, spokojnego i odpowiedzialnego postępowania²⁰. Czeski teolog wzywa do przestrzegania zaleceń służących ochronie zdrowia i równocześnie wskazuje: „czerpmy z wiary, nadziei i miłości racjonalizm i odpowiedzialność, siłę do odrzucenia przesądów, do pokonania strachu i obojętności”. Wobec katastrofy, której jesteśmy uczestnikami, potrzeba solidarnej miłości. „Kiedy już na tym polu zrobimy wszystko, co w naszych siłach, stwierdza Halik, możemy medytować nad tym, co Bóg chce nam powiedzieć przez taki znak czasu”. „Medytować, przemyśleć w duchu modlitwy, szukać głębszego sensu – to wszystko oznacza także «nie dawać łatwych, pospiesznych odpowiedzi»²¹.

Nowe drogi. Wobec zakazu publicznych nabożeństw, Halik zachowuje się zgoła odmiennie niż większość duszpasterzy. Nie chce zastępować Eucharystią, jej konsumpcją na ekranie. Proponuje za to, by odkryć „nowe źródła i formy przeżywania i świętowania tajemnic naszej wiary²². Jego zdaniem, obecną sytuację można odczytać jako swoistą szansę na rozwój nowych dróg duchowości. „Być może puste i zamknięte kościoły, stwierdza Halik, są proroczym znakiem ostrzegawczym: jeśli nasz Kościół i nasza religijność nie dokona reformy, nawrócenia, pogłębienia, szybko liczne kościoły pozostaną puste i zamknięte na zawsze²³. Może obecna sytuacja jest zapowiedzią przyszłości, w której „jedna postać chrześcijaństwa zaniknie tak, jak zanikły świątynie i święte miasto²⁴. Może również ten czas postu

¹⁹ Tamże, s. 50-51.

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 61.

²³ Tamże, s. 62.

²⁴ Tamże.

od Eucharystii dany jest katolikom po to, by zaczęli bardziej cenić Msze świętą i lepiej ją rozumieć? Halik proponuje, by w okresie zamkniętych kościołów otworzyć swoje serce na głos Boga, który mówi w słowie. Otwartość - to jedno z kluczowych pojęć Halikowej myśli. „Trzy podstawowe cnoty chrześcijańskie są właśnie trójjedyną formą otwartości: nadzieja jest otwartością na przyszłość, wiara jest otwartością na tajemnicę Boga, a miłość jest otwartością na tajemnicę jednocześnie człowieka i Boga”²⁵. W dobie pandemii, której towarzyszy zamknięcia się w domach, potrzeba kultuwowania otwartości serca i myśli.

Twarze chrześcijaństwa. Nakaz noszenia maseczek, który obowiązuje w dobie pandemii, Halik wykorzystuje do refleksji nad chrześcijaństwem z ludzką twarzą. Zachęta do zrzucenia masek, w które ludzie przyoblekają własne życie, pojawia się – stwierdza czeski teolog – ilekroć głosi on kursy podstaw wiary. Zwraca się wtedy do uczestnikami słowami: „Bóg przyjmuje nas takich, jakimi jesteśmy, z naszymi słabościami, grzechami, pytaniami i wątpliwościami”²⁶. Zdaniem Halika, „dzisiejszy czas pandemii wiele nam zabrał i jeszcze zabierze. Ale również wiele nam daje, wraz z inspirującymi przykładami powszechnego, codziennego bohaterstwa i wytrwałości. Społeczeństwo będzie zapewne materialnie biedniejsze, ale chyba będzie też dojrzsalsze – my będziemy dojrzsalsi”²⁷. Z pewnością także wiara ulegnie zmianie. Halik uważa, że ona również będzie dojrzsalsza. Dlaczego? Bo właśnie „przychodzi próba, w której z tak wielu rzeczy musimy zrezygnować, aby znaleźć to, co istotne”²⁸. I dalej dodaje czeski teolog, „chodzenie w niedzielę do kościoła, świętowanie z innymi jest na pewno z wielu powodów dobre i ważne, ale – ja widać – chrześcijaństwo na tym nie stoi”²⁹. Co zatem jest jego istotą? Czy ona zmienia się? Halik uważa, że wobec niemożności normalnego wypełnienia przykazania, w tym przypadku świętowania dnia Pańskiego, „musimy twórczo i odważnie poszukiwać nowego sposobu”³⁰ jego wypełnienia. Być może nie dotyczy to tylko Eucharystii. Bez wątpienia chodzi o zachowanie Ducha Chrystusa, który stanowi istotę wiary (Rz 8,9). Jeśli nie będziemy mieli „sposobu myślenia, jaki miał Jezus, jeśli nie wcielimy do swojego myślenia, do swoich życiowych postaw i swojej prak-

²⁵ Tamże, s. 63.

²⁶ Tamże, s. 85.

²⁷ Tamże, s. 86.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 87.

tyki «stylu» Jezusa, Jego życiowych stanowisk i Jego stosunków z innymi, to nasza wiara się rozpadnie i rozpadną się nasze kościoły³¹.

Czas pandemii posiada dla wierzących szczególną wagę, ponieważ ma szansę stać się czasem przygotowania do sytuacji, „która może bardzo szybko nastać, o ile Kościół – tak, Kościół! nie świat! – «nie nawróci się» i nie zmieni³². Diagnoza Halíka jest następująca: „osłabienie obecności Kościoła w naszym (i nie tylko naszym) społeczeństwie nie jest tylko wynikiem wpływów zewnętrznych: nie narzekajmy na tsunami sekularyzmu, materializmu, konsumizmu i jak jeszcze nazywają się wszystkie te straszdyła z umoralniających kazań. Odpowiedzialności za kryzys Kościoła, w naszej części świata, nie możemy stale zwać na dekady komunistycznego ucisku. A już na pewno nie da się tego przedstawić jako logiczny skutek modernizacji społeczeństwa czy też zwycięstwo światła postępu i nauki nad mrokiem wiary i religii. Te rzekome wojny wiedzy z wiarą, były najczęściej wojnami złej teologii (fundamentalistycznej) z prymitywnym rozumieniem nauki (pozytywizm, scjentyzm). Zdrowa, dojrzała wiara nigdy nie potrzebowała walczyć z rozumem i nauką; przeciwnie, może być jej cennym sojusznikiem. Wiara miała i ma innego rzeczywistego wroga: przesady, irracjonalizm, a przede wszystkim różnego rodzaju bałwochwalstwo³³.

Czeski teolog uważa, że w naszym kręgu kulturowym mamy do czynienia z kryzysem jednej z postaci Kościoła, jednej z postaci religii, ale nie wiary czy też religii w ogóle³⁴. „Kryzys religii czasem może się przemienić w świetlany moment wiary. Przeciwnieństwem zdrowej i dojrzałej wiary są wyobrażenia o Bogu, które ateści racy jak Feuerbach czy Freud pomogli nam zdemaskować jako bałwany, jako projekcje naszych lęków i pobożne życzenie³⁵. Dlatego wierzący powinni dzisiaj być przygotowani na „pókiąd inną postać Kościoła³⁶. Wobec zbliżających się świat wielkanocnych, Halík konstatuje: „dziś nasze kościoły i świątynie są puste, i to tak-

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 87-88.

³⁴ Zob. T. Czyżewski, *Jak nie rozwijać się duchowo. Religijne zaburzenia osobowości*, Kraków 2022; D. de Lassus, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, przekład A. Kuryś, Kraków 2022; A. Riccardi, *Kościół płonie. Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, przekład E. Augustyn, Kraków 2022; J.P. Strumiłowski, *Zachwiana hierarchia. Pomieszenie pojęć i przyczyny kryzysu w Kościele*, Kraków 2022; G. Weigel, *Kruchy porządek. Jak znaleźć oparcie i nadzieję*, przekład K. Kurek, Warszawa 2020.

³⁵ T. Halík, *Czas pustych Kościołów*, s. 88.

³⁶ Tamże, s. 90.

że te, które jeszcze niedawno były pełne. Pan wyprowadził nas ze świątyni i daje nam zadanie, abyśmy całkiem inaczej niż kiedyś świętowali największe chrześcijańskie święta. Chyba chce od nas czegoś więcej niż tego, abyśmy liturgię w kościele zamienili na mszę na ekranie telewizora³⁷. I celnie dodaje: „wielkanocną Ewangelię o pustym grobie będziemy czytać raczej w domach, a nie w pustych kościołach. A jeśli pustka kościoła będzie nam przypominać pusty grób w Jerozolimie, to nie powinniśmy być tym przytłoczeni na tyle, aby nie dosłyszeć płynącego z góry głosu: Nie ma Go tu! Powstał z martwych! Śpieszy przed wami do Galilei, tam Go zobaczycie³⁸. Pytanie, które rodzi na kanwie tych ewangelicznych zdań, może być – zdaniem Halika – tylko jedno: „gdzie jest dla nas ta dzisiejsza Galilea, Galilea pogan, miejsce, dokąd mamy pójść i znaleźć tam żywego Chrystusa? Znaleźć tam Boga zmienionego nie do poznania doświadczeniem śmierci?³⁹”

II. „Popołudnie chrześcijaństwa”

Halik zauważa, że „sytuacja Kościoła katolickiego pod wieloma względami przypomina dziś czas przed reformacją⁴⁰. Dlatego wszelkie reformy⁴¹, jego zdaniem, „nie mogą pozostać na poziomie zmian instytucjonalnych struktur i kilku akapitów w katechizmie, kodeksie prawa kanonicznego czy podręcznikach moralności. Skuteczność reformy i żywotność Kościoła zależą od tego, czy uda się ponownie dotrzeć do duchowej głębi i egzystencjalnego wymiaru wiary⁴². Zdaniem czeskiego duchownego, obecny kryzys to „skrzyżowanie, które pozwala przejść do nowej – popołudniowej – epoki w historii w chrześcijaństwa. Narażone na wstrząsy, może także dzięki bolesnym doświadczeniom – jak ranny lekarz – rozwinąć terapeutyczny potencjał chrześcijaństwa⁴³. Według Halika, „jeśli Kościoły oprą się pokusie zapatrzania w siebie i zbiorowego narcyzmu, klerykalizmu, izolacjonizmu i prowincjonalizmu, będą w stanie wesprzeć nową, szerszą i głębszą

³⁷ Tamże, s. 91.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tenże, *Popołudnie chrześcijaństwa*, s. 10.

⁴¹ Zob. Ch. Delson, *Koniec chrześcijańskiego świata*, przekład M. Szczurowski, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Rzym-Warszawa 2021, s. 175-193; R. Martin, *Kościół w kryzysie. Ścieżki wyjścia*, przekład Z. Przybyłowski, Kraków 2021; T.P. Terlikowski, *Koniec Kościoła, jaki znacie*, Warszawa 2022.

⁴² T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa*, s. 10-11.

⁴³ Tamże, s. 11.

sza ekumenę⁴⁴. Czeski teolog uważa, że decydująca dla obecnej kondycji katolicyzmu jest jego przeszłość. „Przez cienie nieodległej przeszłości Kościół traci wiarygodność. Chrześcijanie są podzielni, i najczęściej nie są to podziały między wspólnotami, ale wewnątrz nich. Wiara chrześcijańska nie trafia już na wojowniczy ateizm ani na brutalne prześladowania, które potrafiły wierzących przebudzić i zmobilizować, pojawiło się jednak znacznie większe niebezpieczeństwo – obojętność⁴⁵.”

Analizując obecną sytuację, Halík postuluje odnowę wiary i pójście w głąb szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej. Przez wiarę rozumie „postawę życiową, orientację, sposób, w jaki istniejemy w tym świecie, jak go rozumiemy, a nie po prostu przekonania religijne i poglądy; bardziej interesuje mnie *faith* niż *beliefs*”⁴⁶. Jego zdaniem chrześcijaństwo zachowuje szczególne rozumienie relacji człowieka z Bogiem. Tutaj wiara „nie traci charakteru *emmuną*; wiara w Chrystusa nie musie się wiązać z uprzedmiotowieniem. Wiara chrześcijańska nie jest kultycznym czczeniem osoby Jezusa, ale naśladowaniem Chrystusa. To z kolei nie oznacza pójścia w ślady Jezusa z Nazaretu, postaci historycznej, [...], ale podążaniem za Jezusem i z Jezusem, z Tym, który sam o sobie powiedział: «jestem drogą», a swoim uczniom obiecał, że będą dokonywać jeszcze większych czynów niż On. Wiara w Chrystusa jest drogą zaufania i odwagi, miłości i wierności; to droga ku przyszłości, którą Chrystusa otworzył i do której zaprasza⁴⁷. Czeski myśliciel kategorycznie stwierdza: „jeśli chrześcijaństwo ma przełamać kryzys, który dotknął wielu jego form, i stać się inspirującą odpowiedzią na wyzwania czasu wielkich przemian cywilizacyjnych, musi odważnie przekroczyć dotychczasowe mentalne i instytucjonalne granice. Nastął czas samoprzekraczania chrześcijaństwa”⁴⁸.

Kluczowe dla Halikowej teologii, pozostają pojęcia odnoszące się do Boga i człowieka. Czeski myśliciel, argumentując za odnową wiary, wypowiada najpierw istotne twierdzenia dotyczące samego Boga. Rozumieć Go „jako osobę nie oznacza przyjąć prymitywnie antropomorficznego wyobrażenia o Bogu i odnosić się do Niego z pospolitą familiarnością, przestać postrzegać Go jako tajemnicę. Jeśli chrześcijaństwo przypisuje absolutnej tajemnicy atrybuty «osoby», podkreśla w ten sposób, że nasz

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 13.

⁴⁶ Tamże, s. 14.

⁴⁷ Tamże, s. 16-17.

⁴⁸ Tamże, s. 18.

stosunek do Boga ma charakter dialogiczny: nie jest tylko aktem poznawania i szukania porozumienia z naszej strony, lecz także spotkaniem, na którym Boga nas przyjmuje. To wzajemne przyjęcie Boga i człowieka nie jest jednorazowym aktem, ale historią, opowieścią, która się rozwija⁴⁹. Ponadto „do egzystencjalnego rozumienia wiary [...] w religioznawczym i teologicznym słowniku najbliższej chyba pojęciu duchowość – oczywiście jeśli nie rozumiemy jej zbyt wąsko, jako tylko życie wewnętrzne czy subiektywnie pojmowaną wiarę. Duchowość to «styl życia wiary», wypełnia właściwie całą przestrzeń *fides qua*. To esencja drzewa wiary, która karmi i ożywia oba jej wymiary: życie duchowe, wewnętrzne religijne doświadczenie, sposób przeżywania wiary i rozmyślenia o niej, jak też zewnętrzna praktykę wiary przejawiającą się w postępowaniu wierzących w społeczeństwie, wspólnym świętowaniu, wcieleniu wiary w tkankę kultury”⁵⁰. W tej perspektywie „Bóg sam w sobie pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą, niejawną jest także Jego działanie w głębi ludzkiego serca (w podświadomości)”⁵¹. Z kolei człowiek w spotkaniu ze Stwórcą odkrywa swoją istotę. Halík formułuje tę prawdę, odwołując się do kategorii otwartości obecnej już w teologii K. Rahnera czy W. Pannenberg:

„w wierze, w tym egzystencjalnym spotkaniu z przekraczającą wszystko tajemnicą, ukazuje się właściwa natura ludzkiego życia: jego otwartość. Antropologia teologiczna opierającą się na doświadczeniach mistycznych widzi w tej otwartości życiowy fundament: *homo est capax Dei* (człowiek jest zdolny do przyjęcia Boga). Teologia chrześcijańska uznaje za punkt kulminacyjny spotkanie ludzkiej i Bożej otwartości na osobę Jezusa Chrystusa”⁵². Dla czeskiego intelektualisty kluczowymi pozostają dwa terminy: obecność Boga w świecie i otwartość na Niego człowieka. Halík wyznaje: „Bóg w którego wierzę, jest obecny w naszym świecie przede wszystkim przez modlitwę i pracę ludzi (pamiętajmy o benedyktyńskim *ora et labora*), przez odpowiedzi na Boże impulsy (mówiąc tradycyjnie: na działanie łaski) – życiem pełnym wiary, nadziei i miłości. Dla teologii wiara, nadzieja i miłość nie są tylko postawami życiowymi, ale miejscem spotkania i fundamentalnego złączenia (*perichoresis*) boskiego i ludzkiego, łaski i wolności, nieba i ziemi. W nich jest Bóg i jego życie dostępne naszemu badaniu. Nurt teologii, do którego należę, to fenomenologia boskiego samoobjawie-

⁴⁹ Tamże, s. 28.

⁵⁰ Tamże, s. 29.

⁵¹ Tamże, s. 32.

⁵² Tamże, s. 33.

nia w aktach wiary, którym towarzyszy miłość i nadzieja”⁵³.

Halík, analizując zmiany zachodzące w świecie, odczytuje w kluczu teologicznym. Swoje podejście nazywa kairologią: „określam tym słowem teologiczną hermeneutykę doświadczenia wiary w historii, szczególnie w kryzysowych momentach zmian społecznych i kulturowych paradygmatów”⁵⁴. Metodę wyjaśnia w następujący sposób: „w chrześcijaństwie nie da się służby Bogu oddzielić od służby człowiekowi a poznawania Boga od poznawania człowieka i świata. Jeśli teologia ma być traktowana poważnie, jako istotny element służenia ludziom, musi być teologią kontekstualną, reflektować doświadczenie wiary, jej obecność w ludzkim życiu i społeczeństwie. Musi zastanawiać się nad wiarą w kontekście kultury i w kontekście historycznych przemian, nawiązywać dialog z naukami, które zajmują się człowiekiem, kulturą, społeczeństwem i historią”⁵⁵. Zdaniem czeskiego duchownego, „kairologię należałoby uznać raczej za socjoteologię (połączenie socjologii z teologią) niż za czystą teologię”⁵⁶. Ponadto, „wizja Kościoła w teologii musi być szersza niż socjologiczny opis fazy już zakończonej. W perspektywie teologicznej Kościół jest czymś więcej niż tylko jedną z instytucji społecznych; jest sakramentem, czyli symbolem i skutecznym znakiem (*signum efficiens*) jedności wszystkich ludzi w Chrystusie”⁵⁷. Halík kairologię traktuje jako część *public theology*, czyli teologii publicznej). „Dla teologii publicznej przestrzeń publiczna jest zarówno przedmiotem badań, jak i adresatem wypowiedzi; teologowie tego nurtu często aktywnie włączają się w działania społeczne, inicjatywy obywatelskie i przystępują do grup zaliczanych do ruchu oporu”⁵⁸. Szczególne miejsce w tej perspektywie odgrywa kultura. Jest medium poszukiwania sensu. Czeski teolog traktuje ją jako *locus theologicus*, to znaczy „prawowity przedmiot badań teologicznych”⁵⁹.

Tytułową metaforę, czyli „popołudnie chrześcijaństwa”, Halík zaczerpnął od C.G. Junga. Szwajcarski psychiatra i psycholog użył jej „do scharakteryzowania dynamiki indywidualnego ludzkiego życia”⁶⁰. W jej kluczu czeski teolog interpretuje historię chrześcijaństwa. Zacytujmy go w całości. „C.G.

⁵³ Tamże, s. 35-36.

⁵⁴ Tamże, s. 37.

⁵⁵ Tamże, s. 39.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 41.

⁵⁸ Tamże, s. 43.

⁵⁹ Tamże, s. 47.

⁶⁰ Tamże, s. 55.

Jung porównał bieg ludzkiego życia do biegu dnia. Przedpołudnie to młodość i wczesna dorosłość; czas, kiedy człowiek kształtuje podstawowe rysy osobowości, buduje ściany i filary domu, jakim jest jego życie, organizuje swój dom, zajmuje miejsce w społeczeństwie, wybiera drogę zawodową, rozpoczyna karierę, zawiera małżeństwo i zapewnia sobie rodzinne wsparcie. Tworzy swój *image* – wyobrażenie, które chce, aby mieli o nim inni, maskę (w terminologii Junga to *persona*), która jest jego «zewnątrzną twarzą», używa człowiekowi tożsamości i równocześnie chroni go przed bolesnym zagładaniem innych w intymne obszary tego ja. Kto chce rozpocząć drogę duchowego dojrzewania, wypłynąć na głębię, nie zapuszczając wcześniej korzeni w tym świecie, ten jest nieodpowiedzialny i wystawia się na katastrofę⁶¹. Kryzys południa z kolei, „to czas zmęczenia, senności, moment, gdy człowieka przestaje cieszyć wszystko, co dotąd napełniało go radością⁶². Popołudnie zaś, „wiek dojrzały i starość, mają inny – ważniejszy – cel niż przedpołudnie – wyruszenie w drogę duchową, zejście do głębi. Popołudnie to *kairos*, czas odpowiedni dla rozwoju duchowego, okazja do dokończenia trwającego całego życie procesu dojrzewania. Ten etap może przynieść cenne owoce: dystans, mądrość, spokój i tolerancję, zdolność panowania nad emocjami i pokonywanie egocentryzmu. To jest największa przeszkoda na drodze do centrum naszego świadomego życia, do wewnętrznego ja (*das Selbst*)⁶³.

Odnosząc ten podział do historii chrześcijaństwa, Halík stwierdza: „dzieje chrześcijaństwa od początku aż do progu nowoczesności postrzegam jako przedpołudnie, długi czas, w którym Kościół przede wszystkim zbudował swoje instytucje i doktrynalne struktury. Potem przyszedł kryzys południa – z epicentrum w środkowej i zachodniej Europie – który właśnie tymi strukturami wstrząsa. Trwa w wielu krajach z różną intensywnością od późnego średniowiecza przez cały okres nowożytny, od renesansu i reformacji, od schizmy w zachodnim chrześcijaństwie i wojen, które po niej nastąpiły i podważyły wiarygodność poszczególnych wspólnot, przez oświecenie, epokę krytyki religii i rozwoju ateizmu aż po czas powolnego przechodzenia ateizmu w następną fazę – apateizm, religijną obojętność⁶⁴.

Czeski duchowny uważa i jest do tej tezy przekonany, że „dziś stoimy u progu popołudnia chrześcijaństwa; kończy się długi okres kryzysu i już pojawiają się rysy nowej, zapewne głębszej i dojrzalszej postaci chrześci-

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 56.

⁶³ Tamże, s. 57.

⁶⁴ Tamże, s. 59.

jaństwa. Formuły popołudniowej – jak zresztą wszystkich wcześniejszych – nie przyniesie nam bezosobowa i nieodwracalna logika historii. Przychodzi ona jako możliwość, jako *kairos* – okazja, która pojawi się nagle, ale zostanie wykorzystana jedynie wtedy, kiedy ludzie zrozumieją, że to szansa, i dobrowolnie z niej skorzystają”⁶⁵. Wyjaśniając Jungowski termin, dodaje: „metafora kryzysu południa pozwala mi nazwać długą i podzieloną na krótsze okresy epokę stopniowego zanikania *christianitas* – określonego typu wcielenia wiary chrześcijańskiej w zachodnią kulturę i cywilizację”⁶⁶. Podsumowując zaproponowaną periodyzację, zauważa: „wyróżniam trzy etapy w historii chrześcijaństwa: najpierw przedpołudnie – premodernę, potem czas kryzysu południa – epokę sekularyzacji, i właśnie się rozpoczynające popołudnie chrześcijaństwa – formę, która powstała już w czasie postmodernistycznego rozkładu świata moderny”⁶⁷.

Co zatem nas czeka? Jaka rysuje się przyszłość chrześcijaństwa? Odpowiadając na te pytania, przywołam najważniejsze fragmenty z pracy Halíka, formułując je w dwanaście punktów.

Po pierwsze, „chrześcijaństwo jutra będzie przede wszystkim społecznością nowej hermeneutyki, nowego czytania, nowej i głębszej interpretacji zarówno obu źródeł Bożego Objawienia – Pisma i Tradycji, jak i – może nawet przede wszystkim – Bożego słowa w znakach czasu”⁶⁸.

Po drugie, dominującym nurtem w podejściu do religii będzie nie teizm czy ateizm, ale anateizm, „oznacza «wierzyć znowu» – na nowo i głębiej, po tym jak wiara oczyściła się w ogniu krytyki filozoficznej. Jest również oddalony od tradycyjnego metafizycznego teizmu, jak od ateizmu. Według Kearneya Bóg przychodzi do człowieka jako możliwość, jako propozycja, a człowiek może dokonać wolnego wyboru między wiarą a niewiarą. Nie jest to jednak alternatywa wyłącznie racjonalna, jak w zakładzie Pascala, lecz także egzystencjalna. Bóg to często cudzoziemiec, którego pojawienie się stawia nas wobec decyzji, czy przyjmie się Go gościnnie, czy wrogo”⁶⁹.

Po trzecie, „dzisiaj wpływ Kościoła na otoczenie zależy od tego, czy sformułuje przekonujące argumenty; już od oświecenia nie ma żadnych innych możliwości”⁷⁰.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 61.

⁶⁷ Tamże, s. 67.

⁶⁸ Tamże, s. 92.

⁶⁹ Tamże, s. 115-116.

⁷⁰ Tamże, s. 136.

Po czwarte, „popołudnie chrześcijaństwa przyjdzie zapewne tak, jak przyszedł Jezus po wielkanocnym poranku: poznamy je po ranach na rękach, boku i nogach. Będą to jednak rany przemienione”⁷¹.

Po piąte, „wiara wystąpiła ze starych instytucjonalnych brzegów, a kościoły nie mają już monopolu na religię. W oświeceniu utraciły kontrolę nad sferą świecką, teraz także nad życiem religijnym. Największymi konkurentami Kościoła nie są dziś laicki humanizm i ateizm, ale pozainstytucjonalne formy religijności”⁷².

Po szóste, „jeśli chrześcijaństwo chce wzmocnić proces budowania społeczeństwa globalnego, musi być chrześcijaństwem «kenotycznym», pozbawionym jakichkolwiek ambicji z zakresu władzy i wychodzącym z klerikalnej ciasnoty. Ten świat nie potrzebuje «chrześcijańskiego imperium» ani chrześcijańskiej ideologii, pożytek może mu przynieść tylko chrześcijaństwo ekumenicznie otwarte na służbę wszystkim potrzebującym”⁷³.

Po siódme, „Kościół i jego wiara są chrześcijańskie na tyle, na ile są wielkanocne: umierają i wstają z martwych”⁷⁴.

Po ósme, „Bóg, w którego jako chrześcijanie wierzymy, jednocześnie wszystko zawiera i wszystko przekracza”⁷⁵.

Po dziewiąte, „wiara nie staje się chrześcijańska dzięki przekonaniu, że istnieje Bóg; zostaliśmy wierzącymi chrześcijanami nie tylko dlatego, że uwierzyliśmy w Boże istnienie, ale również dlatego, że – jak mówi Pismo – uwierzyliśmy w miłość, jaką Bóg nas obdarza”⁷⁶.

Po dziesiąte, „największym wyzwaniem dla współczesnego kościelnego chrześcijaństwa jest przejście od religii ku duchowości”⁷⁷.

Po jedenaste, „zadanie chrześcijaństwa w popołudniowej fazie jego dziejów polega w dużej mierze na rozwinięciu duchowości – a na nowo rozumiana duchowość chrześcijańska może znacząco wpłynąć na kulturę duchową, także daleko poza granicami Kościoła”⁷⁸.

Po dwunaste, „jeśli Kościół ma być Kościołem, a nie sektą, musi radykalnie zmienić wizję siebie i rozumienie swojej służby Bogu i ludziom. Musi ma nowo zrozumieć i w pełni rozwinąć swoją katolickość, uniwersal-

⁷¹ Tamże, s. 141.

⁷² Tamże, s. 143.

⁷³ Tamże, s. 171.

⁷⁴ Tamże, s. 200.

⁷⁵ Tamże, s. 217-218.

⁷⁶ Tamże, s. 218.

⁷⁷ Tamże, s. 229.

⁷⁸ Tamże, s. 230.

ny wymiar swojego posłannictwa, starać się naprawdę być wszystkim dla wszystkich. Powtarzam: nastał czas samotranscendencji chrześcijaństwa⁷⁹.

Analizy współczesnej postaci katolicyzmu, Halík zamyka stwierdzeniem: „jestem zdecydowanie przekonany, że służba duchowego towarzyszenia będzie standardowym i najbardziej pożądanym zadaniem duszpasterskim Kościoła w zbliżającym się popołudniu dziejów chrześcijaństwa⁸⁰. Według czeskiego teologa, „Kościół musi pozbyć się obsesji na punkcie «małego ja», formy instytucjonalnej i instytucjonalnych interesów. Klerykalizm, fundamentalizm, integryzm, tradycjonalizm i triumfalizm to różne objawy egocentryzmu Kościoła, jego fiksacji na tym, co powierzchowne i zewnętrzne⁸¹. Jaką postać winna przybrać prawdziwa reforma? „Musi być naśladowaniem Chrystusa: a to oznacza ciągle nowe poszukiwania wskrzeszonego⁸². Istotę nowej ewangelizacji Halík widzi następująco: „poszukiwać uniwersalnego Chrystusa, którego wielkość jest skryta z powodu ograniczeń naszego punktu widzenia, naszych wąskich horyzontów i kategorii myślowych. Szukanie uniwersalnego Chrystusa, jest celem i znakiem naszego czasu⁸³.

Zakończenie

Pandemia koronawirusa na razie wygasa, nie wiemy jednak, czy nie wybuchnie na nowo. Szukając duchowych inspiracji na popandemiczny czas, warto sięgnąć do myśli Halíka. Pełno w nich nadziei, która ma swoje źródło wielkanocnych wydarzeniach.

Katolicyzm zmienia się na naszych oczach. Nie oznacza to w żadnym razie końca Kościoła. Teologowie, filozofowie czy publicyści, analizujący zmiany, są w tym względzie zgodni. Istota wiary pozostaje niezmienna. Rozpada się katolickie imaginarium, do którego przez wieki Kościół był przyzwyczajony. Ewangelia przestaje rządzić państwami. Chrześcijanie zaś zostają zaproszeni do tego, by iść w kierunku źródła.

⁷⁹ Tamże, s. 291.

⁸⁰ Tamże, s. 294.

⁸¹ Tamże, s. 305.

⁸² Tamże, s. 314.

⁸³ Tamże.

Streszczenie

Artykuł przedstawia przemyślenia T. Halíka na temat Kościoła w czasie pandemii i po pandemii. Czeski teolog, podobnie jak Gottfried Wilhelm Leibniz, przedstawia własną teodyceę. Zdecydowanie różni się od XVIII-wiecznego. Świat jest inny i my też. Na szczęście Bóg się nie zmienia, ani wtedy, ani dzisiaj. T. Halík doskonale o tym wie, dlatego stoi z aparatem w pustym kościele św. Salwatora na praskiej starówce. Chce poprowadzić swoich widzów od Środy Popielcowej do Zesłania Ducha Świętego. Czas pustych kościołów to zbiór siedemnastu kazań. Nie są to tylko biblijne interpretacje tekstów liturgicznych. Halík czerpie inspirację z Ewangelii i buduje narracje pełne teologicznej głębi. Sięgnijmy po najciekawsze wątki tej pracy.

Katolicyzm zmienia się na naszych oczach. W żadnym wypadku nie jest to koniec Kościoła. Teologowie, filozofowie i dziennikarze, którzy analizują te przemiany, są co do tego zgodni. Jednak istota wiary pozostaje niezmienną. To katolickie imaginarium, do którego świat był przyzwyczajony przez wieki, rozpada się. Ewangelia przestaje rządzić krajami. Chrześcijaństwo natomiast są zaproszeni do pójścia do źródła.

Słowa kluczowe: *Kościół, chrześcijaństwo, katolicyzm, kryzys, Tomáš Halík, Bóg, teodycea, pandemia.*

Tomáš Halík thinks about the contemporary Church

Summary

The article presents T. Halík's thoughts on the Church in the time of the pandemic and after the pandemic. The Czech theologian, like Gottfried Wilhelm Leibniz, presents his own theodicy. It is definitely different from the eighteenth century one. The world is also different, and so are we. Fortunately, God does not change, neither then nor today. T. Halík knows this very well, therefore he stands with his camera inside the empty church of St. Salvator in the Old Town of Prague. He wants to guide his viewers from Ash Wednesday to Pentacost. *The Time of Empty Churches* is a collection of seventeen sermons. These are not just biblical interpretations of liturgical texts. Halík is inspired by the Gospel and builds narratives full of theological depth. Let us reach for the most intriguing threads of this work.

Catholicism is changing before our eyes. This is, by no means, the end of the Church. Theologians, philosophers and journalists, who analyse these changes, all agree on this point. Yet, the essence of faith remains unchanged. It is the Catholic imaginarium, to which the world has been used for centuries, is falling apart. The Gospel ceases to rule countries. Christians, on the other hand, are invited to go towards the source.

Keywords: Church, Christianity, Catholicism, crisis, Tomáš Halík, God, theodicy, pandemic

Bibliografia

Czyżewski T., *Jak nie rozwijać się duchowo. Religijne zaburzenia osobowości*, Kraków 2022.

Delson Ch., *Koniec chrześcijańskiego świata*, przekład M. Szczurowski, w: *Myśląc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Rzym-Warszawa 2021, s. 175-193.

Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021, Katowice 2020.

Halík T., *Czas pustych Kościołów*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2020.

Halík T., *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, przekład J. Illg, Kraków 2020.

Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, przekład T. Maćkowiak, Kraków 2022.

<https://utw.uj.edu.pl/documents/6082181/e16e6f4b-4e7c-4933-a6d6-28b44d1afa93>.

Kałuża K., *Gdzie jest Bóg w pandemii? Kilka uwag na marginesie chrześcijańskiego obrazu Boga, teodycei i dialogicznego charakteru modlitwy*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 209-240.

Lassus D. de, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, przekład A. Kuryś, Kraków 2022.

Martin R., *Kościół w kryzysie. Ścieżki wyjścia*, przekład Z. Przybyłowski, Kraków 2021.

Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa, red. W. Kasper, G. Augustin, przekład M. Chojnacki, Kraków 2020.

Riccardi A., *Kościół płonie. Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, przekład E. Augustyn, Kraków 2022.

Strumiłowski J.P., *Zachwiana hierarchia. Pomieszenie pojęć i przyczyny kryzysu w Kościele*, Kraków 2022.

Terlikowski T.P., *Koniec Kościoła, jaki znacie*, Warszawa 2022.

Weigel G., *Kruchy porządek. Jak znaleźć oparcie i nadzieję*, przekład K. Kurek, Warszawa 2020.

Zięba M., *Demokracja i antywangelizacja. Komentując nauczanie Jana Pawła II*, Poznań 1997.

MARTYNA KOZAKIEWICZ

DOI 10.56898/st.9956

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ROZUMIENIA SZCZĘŚCIA W REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ JOSEPHA RATZIGNERA

Treść: Wprowadzenie 1. Szczęście doczesne i osiem błogosławieństw; 2. Doświadczenie miłości jako eschatologiczna pełnia szczęścia; 3. Szczęście zmartwychwstałych: miasto – uczta – wesele; Zakończenie.

Wprowadzenie

Temat szczęścia był – i wciąż jest – kwestią budzącą szczególne zainteresowanie filozofów, teologów i myślicieli wszystkich epok. Definiowanie pojęcia szczęścia na przestrzeni wieków rozwijało się i ulegało zmianie. Dla Platona, oczekiwanie szczęścia, łączyło się bezpośrednio ze śmiercią, oddzieleniem doskonałej duszy od ciała, które, będąc dla niej więzieniem, uniemożliwiała doświadczenie przez duszę prawdziwego szczęścia¹. Arystoteles postrzegał szczęście jako ostateczny cel ludzkiego życia; najwyższe dobro, do którego należy dążyć poprzez moralnie doskonałe i etyczne działanie². Epikurejczycy i stoicy, mimo odmiennych metod, pojmowali szczęście przede wszystkim jako stan wolny od cierpienia. Uczniowie Epikura dążyli do osiągnięcia szczęścia poprzez szukanie przyjemności; przedstawiciele myśli Diogenesa – poprzez zdystansowanie się od wpływów świata

Martyna Kozakiewicz – ur. 1998 r. magister teologii, absolwentka wydziału teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2022r. złożyła egzamin magisterski z wyróżnieniem na podstawie pracy pt. *Apologia i uzasadnienie katolickiej wizji życia wiecznego w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, napisanej pod kierunkiem ks. dr hab. Przemysła Aramiuka, prof. UKSW.

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tompierwszy. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1981, s. 91

² Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* IV, 1095a15 – 25, przekład Daniela Gromska, Warszawa 2007, s. 32 – 33.

i *apatheię*³. Również myśl religijna zajmowała się tematem szczęścia. Jego wczesno-judaistyczne rozumienie zakładało doczesny dobrobyt, zdrowie i płodność, będące wyrazem Bożego Błogosławieństwa. Wraz z rozwojem teologii judaistycznej i literatury mądrościowej, rozumienie szczęścia zmieniło się. Nastąpiło przesunięcie akcentu z doświadczenia doczesnego dobrobytu, będącego niejako nagrodą za życie podporządkowane Bożemu prawu, na szczęście rozumiane w kategoriach bardziej eschatologicznych⁴. Wreszcie nurty współczesne, takie jak materializm i anarchizm, upatrują szczęścia kolejno w postępie technicznym i absolutnej wolności⁵.

Mimo wielości wymienionych poglądów systemów i nurtów, wyróżnić można cechujące je wszystkie wspólne przekonanie: człowiek w naturalny sposób dąży do szczęścia. To fundamentalne stwierdzenie podziela również teologia katolicka. W „Encyklopedii Katolickiej” przeczytać można, że „Szczęście jest naturalnym pragnieniem człowieka[...]”⁶, a Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje: „Osoba ludzka dąży do szczęścia przez swoje świadome czyny; uczucia bądź doznania, jakich doświadczają, mogą ją do tego uzdalniać, lub się do tego przyczyniać” (KKK 1762). Co jednak wyróżnia katolickie rozumienie szczęścia spośród definicji płynących z poza-katolickich nurtów i systemów⁷? Odpowiedź na to pytanie odnaleźć można w twórczości jednego z największych teologów współczesności - J. Ratzingera⁸. Sporą część swoich refleksji teologicznych poświęca on analizie rzeczywistości szczęścia, zarówno w jego wymiarze doczesnym, jak i eschatologicznym. Szczęście jest dla Ratzingera tematem niezmiernie istotnym. Co ciekawe, pisma Josepha Ratzingera poświęcone kwestii szczęścia, charakteryzują się wyraźnym odniesieniem fundamentalno teologicznym. Teolog polemizuje z różnorodnymi teoriami i poglądami na temat szczęścia, wykazując jednocześnie słuszność, ponadczasowość i wartość katolickiego rozu-

³ Por. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 132.139.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 100.

⁵ Por. tenże, *Przyszłość zbawienia* w: tenże, *Zmartwychwstanie...* dz. cyt., s. 460; tenże, *Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja instrukcji „Libertatis conscientia”*, w: tenże, *Zmartwychwstanie...* dz. cyt., s. 530.

⁶ M. Pokrywka, *Szczęście*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, kol. 8.

⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2015.

⁸ Na temat myśli teologicznej J. Ratzingera zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przekład D. Chabrajska, Kraków 2006; *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017.

mienia tego pojęcia wobec koncepcji poza-katolickich. Na potrzeby niniejszego artykułu zostaną przeanalizowane wybrane dzieła J. Ratzingera, na podstawie których możliwe będzie udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: co, według Josepha Ratzingera stanowi sedno katolickiej nauki o szczęściu i jakie są podstawy tejże nauki⁹?

1. Szczęście doczesne i osiem błogosławieństw

Pojmowanie i definiowanie szczęścia z perspektywy katolickiej różni się diametralnie od koncepcji poza chrześcijańskich. Jest ono rozumiane w sposób specyficzny i odrębny od wszystkich innych systemów. Wynika to z faktu, że chrześcijańskie spojrzenie na rzeczywistość jest ukształtowane bezpośrednio przez Objawienie. Analizując rozumienie szczęścia w myśl J. Ratzingera, nie sposób nie odnieść się do Kazania na górze i Ośmiu błogosławieństw. Niemiecki teolog w pierwszej części pracy „Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia” podejmuje refleksję nad fragmentem Ewangelii Mateuszowej, zawierającym błogosławieństwa (Por. Mt 5, 1 – 8), uzupełniając ją analizą Łukaszowej, krótszej wersji tej perykopy (Por. Łk 6,20-23). Komentarz ten może stanowić punkt wyjścia do zrozumienia i przedstawienia sedna Ratzingerowej nauki o szczęściu.

Na samym wstępie niemiecki teolog stawia fundamentalną tezę: błogosławieństwa są paradoksem¹⁰. W przekazie Ewangelii według św. Łukasza za charakterystyczny punkt opisu zdarzeń, Ratzinger przyjmuje zdanie „On zaś podniósł swoje oczy na uczniów...” (Łk 6,20a). Chrystus, wymieniając kolejne błogosławieństwa, ma przed oczami zebraną wokół Niego wspólnotę: ludzi biednych, smutnych, głodnych, nienawidzonych i prześladowanych. Wobec ich nędzy Nauczyciel wypowiada słowa paradoksalne: jeste-

⁹ Analizowane źródła pochodzą z różnych okresów działalności naukowej J. Ratzingera: wykładowcy-teologa (*Eschatologia – śmierć i życie wieczne; Przyszłość zbawienia; Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata; Zmartwychwstanie i życie wieczne*), kardynała-prefekta Kongregacji Nauki Wiary (*Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne; Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia; Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja instrukcji Libertatis conscientia; Z Bogiem stać się pocieszeniem dla ludzi. Kazanie na drugą niedzielę Adwentu*), papieża Benedykta XVI (*Kazanie na Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*).

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekład W. Szymona, Kraków 2011, s. 75.

ście błogosławieni – to znaczy szczęśliwi¹¹. Jest to moment przewartościowania całej hierarchii dóbr, na której opierało się funkcjonowanie społeczeństwa. Jak wskazuje niemiecki teolog: „[...] kryteria tego świata zostają obalone [...] Bo właśnie ubodzy w oczach świata i uważani za przegranych są w rzeczywistości szczęśliwymi i błogosławionymi i w swej niedoli powinni cieszyć się i radować”¹². Jest to bardzo mocny fragment, nie pozostawiający wątpliwości co do faktu, że szczęście uczniów Chrystusa nie jest zależne od zewnętrznych okoliczności i nie na nich się opiera.

Błogosławieństwa są według Ratzingera obietnicami przede wszystkim eschatologicznymi, zapowiadającymi wynagrodzenie i uszczęśliwienie wszystkich tych, którzy teraz doświadczają różnorodnych cierpień. Jednocześnie niemiecki teolog wyraźnie zastrzega:

[...] nie należy tego jednak rozumieć w tym sensie, że zapowiadana radość jest przesuwana na nieskończenie odległą przyszłość czy nawet dopiero na tamten świat. Z chwilą gdy człowiek zdecyduje się patrzeć na wszystko z perspektywy Boga i tak też żyć, gdy przebywa swą drogę razem z Jezusem, wtedy żyje według nowych kryteriów i coś z «eschatonu», z tego, co ma dopiero nadejść, jest już teraz obecne. Z Jezusem udręka przechodzi w radość¹³.

Ratzinger przedstawia zatem koncepcję szczęścia odwołującą się niejako do dwóch wymiarów: eschatologicznego i doczesnego. Błogosławieństwa ewangeliczne są według niego zapowiedzią wiecznego, nieprzemijającego i pozabawionego cierpienia szczęścia, które będzie udziałem zbawionych w Niebie, gdzie „Bóg otrze z oczu każdą łzę” (Por. Ap 21, 4). Katolik może żyć szczęśliwie właśnie dlatego, że jego perspektywa jest stale ukierunkowana na zapowiedź Nieba, zbawienia i szczęścia.

Paradoks błogosławieństw, a więc również paradoks szczęścia, Ratzinger ilustruje słowami Pawła, będącymi wyrazem jego własnych doświadczeń, cierpień, ale również szczęścia¹⁴: „[...] jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (1 Kor 6,8-10) oraz w innym miejscu: „Zewsząd cierpienia znosimy, lecz nie poddajemy się zwątpieniu, żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy, znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie ginimy” (2 Kor 4,8-10). Z postawy

¹¹ Por. tamże, s. 74-75.

¹² Tamże, s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże.

Pawławyłania się następujący, niezwykle istotny wniosek: bycie katolikiem nie gwarantuje życia pozbawionego cierpień, niedostatków, trudów czy smutku. Gwarantuje jednak możliwość doświadczania szczęścia, pokoju i spełnieniapomimo powyższych oraz niezachwiane oparcie i pocieszenie, płynące ze zjednoczenia z Bogiem. Katolicyzm nie oferuje „szczęścia” naiwnego, prostego, polegającego na usunięciu wszystkich niedostatków lub na stoickim zdystansowaniu się od ludzkich przeżyć. Wręcz przeciwnie; zaprasza do przeżywania życia takiego, jakim jest ono naprawdę: niedoskonałym, kruchym, nieprzewidywalnym, jednak w każdym swoim momencie niepozbawionym Obecności Chrystusa.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż katolicyzm przyjmuje istnienie cierpienia jako nieodłącznego elementu życia, cierpienie nie powinno być gloryfikowane i traktowane jako dobro samo w sobie. Ratzinger stawia pytanie o sens smutku, udzielając natychmiast odpowiedzi:

Czy właściwym jest się smuć i błogosławić smutek? Są dwa rodzaje smutku. Jest smutek, który utracił nadzieję, który nie ufa już miłości i prawdzie i dlatego wyniszcza człowieka i rozkłada go od wewnątrz. Jest jednak i taki, który pojawia się jako efekt wstrząsu wywołanego w człowieku przez prawdę; doprowadza on człowieka do nawrócenia i stawiania oporu złu. Taki smutek jest uzdrawiający, ponieważ uczy człowieka nowej nadziei i miłości¹⁵.

Swoją refleksję niemiecki teolog podpira przykładami Judasza i Piotra: Przykładem pierwszego [smutku] jest Judasz, który – przerażony własnym upadkiem – nie potrafi już odnaleźć nadziei i rozpaczony wiesza się. Przykładem drugiego jest Piotr, który – gdy Pan spojrział na niego – zalewa się łzami; przeorały one glebę jego duszy i uzdrowiły go. Zaczyna na nowo i sam staje się nowym człowiekiem¹⁶.

Cierpienie jest rzeczywistością niszczącą, mogącą powodować śmierć duchową i fizyczną. Aby mogło prowadzić do dobra, do zmiany na lepsze, do szczęścia, które przewyższa i przekracza doświadczenie bólu, musi być przeżywane w Obecności Tego, Który jest dawcą szczęścia. Katolik nie może zatrzymać się na cierpieniu i dać mu się pochłonać; jego powołaniem jest pokonywanie cierpienia u boku Chrystusa, oraz niesienie bliźniemu pomocy, ulgi i pocieszenia, tak, by mógł za słowami psalmisty wyznać:

¹⁵ Tamże, s. 86-87.

¹⁶ Tamże, s. 87.

„Zamieniłeś moją żalobę w taniec, zdjąłeś ze mnie wór pokutny, a przepasałeś radością” (Ps 30, 12). Temat pocieszenia wybrzmiewa szczególnie mocno w Ratzingerowej refleksji o szczęściu. Niemiecki teolog doświadczenie pocieszenia opisuje jako możliwość przeżywania szczęścia nawet w najbardziej niesprzyjających i bolesnych momentach życia.

W kazaniu „Z Bogiem stać się pocieszeniem dla ludzi”¹⁷ Ratzinger wskazuje, że chrześcijanin, patrząc na otaczający go świat, dostrzega wiele obrazów beznadziejności i nieszczęścia¹⁸. Wobec tego może rodzić się w nim wątpliwość i pytanie: „Panie, gdzie jest Twoje pocieszenie?”¹⁹. W odpowiedzi na krzyż spowodowany cierpieniem, niemiecki teolog stwierdza: to właśnie chrześcijanie mają być dla świata i dla siebie nawzajem źródłem pocieszenia:

Gdzie jest to pocieszenie? Jak właściwie czyni to Bóg? Co tak naprawdę uczynił? Co On nam naprawdę daje? [...] On pragnie, byśmy pozwolili świecić na zewnątrz światłu wiary, umieszczonemu przez Niego w naszym sercu, a przez to rozgrzali świat. On pragnie przez nas pocieszać i daje nam znać, że kocha właśnie niepocieszonych, utożsamia się z nimi i w nich czeka na nas i na naszą dobroć²⁰.

Pocieszenie, jest według Josepha Ratzingera, rzeczywistością absolutnie konieczną, bez której człowiek nie jest w stanie funkcjonować w świecie pełnym cierpienia. Wezwanie do bycia pocieszeniem dla innych jest dla chrześcijanina jednocześnie umocnieniem i zapewnieniem, że on sam również może doświadczać pocieszenia, które Bóg chce dawać mu przez bliźnich.

Na czym jednak ma właściwie polegać owo pocieszenie, niesione i otrzymywane? Ratzinger zaznacza, że nie zawsze jest ono tożsame z usunięciem cierpienia, lecz raczej z towarzyszeniem i pełną miłości obecnością. Niemiecki teolog takie rozumienie pocieszenia opisuje, posługując się następującym przykładem:

Co się dzieje, kiedy jakiś człowiek pociesza dziecko, którego mat-

¹⁷ Tekst ukazał się w czasopiśmie „Der Prediger und Katechet” w numerze 130. z 1990/1991 roku jako propozycja kazania. Tematem kazania jest pocieszenie, analizowane przez Josepha Ratzingera w odniesieniu do fragmentu z Księgi Proroka Izajasza: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud” (Iz 40,1a).

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Z Bogiem stać się pocieszeniem dla ludzi. Kazanie na drugą niedzielę Adwentu*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 633.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

ka zmarła. Nie może on cofnąć tej śmierci, nie może usunąć zaistniałego cierpienia, przemienić świata wraz z tym, co w nim smutne. Ale może wkroczyć, jako współcierpiący i współkochający w samotność zniweczonej miłości, która przecież jest prawdziwym powodem cierpienia. A więc chociaż nie cofa tego, co się stało, nie jest przecież tylko rzucającym słowa na wiatr, lecz kiedy wkracza jako kochający w samotność utraconej miłości, przemienia ją od wewnątrz, uzdrawia to, co właściwe. I jest całkiem jasne, że jeśli naprawdę współcierpi i współkocha, to nie poprzestanie tylko na samych słowach²¹.

W tych przejmujących słowach niemiecki teolog wyraża kolejną, istotną dla katolickiego rozumienia szczęścia prawdę: Bóg nie uczynił doczesnego życia człowieka prostym i łatwym, nie sprawił, że cierpienie może po prostu zniknąć, nie usunął go raz na zawsze. Ratzinger wprost przyznaje: „Tak, człowieczeństwo jest dla nas zbyt trudne”²². Jednakże Stwórca nie zostawił człowieka bez pomocy, bez pocieszenia, bez możliwości odnalezienia szczęścia i pociechy w cierpieniu. Pociechą tą jest miłość, bliskość i empatia, wzajemna troska i zrozumienie.

Rozważania na temat szczęścia, cierpienia i działania Boga Ratzinger kończy następującymi słowami:

Nie odebrał nam naszego człowieczeństwa, ale dzieli je z nami. Wkroczył w samotność zniszczonej miłości jako współcierpiący jako pocieszenie. I to jest Boży sposób odkupienia. Być może właśnie z tej perspektywy potrafimy najlepiej pojąć, co znaczy chrześcijańskie odkupienie, a mianowicie nie zaczarowanie świata i nie to, że pozbawia się nas człowieczeństwa, lecz to, że jesteśmy pocieszeni, że Bóg dzieli z nami ciężar życia i że odtąd na zawsze pośród nas trwa światło Jego współcierpienia i współkochania²³.

2. Doświadczenie miłości jako eschatologiczna pełnia szczęścia

Mając na uwadze wszystkie poczynione do tej pory refleksje na temat szczęścia, definiowanego interpretowanego na różne sposoby, należy zastanowić się nad *stricte* eschatologicznym rozumieniem tego pojęcia. Na czym

²¹ Tamże, s. 634.

²² Tamże.

²³ Tamże.

polega szczęśliwość zbawionych w Niebie? Czy szczęście wieczne jest jedynie przedłużeniem i wzmocnieniem szczęścia doświadczanego na ziemi? Co teologia katolicka jest w stanie powiedzieć na temat szczęścia przewidzianego po zmartwychwstaniu? Lektura dzieł Josepha Ratzingera pozwala na odnalezienie satysfakcjonujących odpowiedzi na postawione pytania.

Ratzingerowe rozważania dotyczące szczęścia eschatologicznego stanowią zbiór bardzo obszerny. Niemiecki teolog traktuje temat szczęścia wiecznego z wielką uwagą. Pośród wielu poczynionych przez niego refleksji, wyraźnie przewija się jeden element - miłość. W nauczaniu na temat wiecznej szczęśliwości miłość nie tylko jest jej nieodzownym elementem, ale stanowi wręcz podstawę wszelkich przemyśleń niemieckiego teologa dotyczących szczęścia wiecznego. Każda postawiona przez Ratzingera teza, dotycząca wiecznego szczęścia, a zarazem każdy wniosek, ostatecznie prowadzi do miłości.

W wykładzie „Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne”²⁴ J. Ratzinger, poszukując adekwatnej odpowiedzi na pytanie o sedno eschatologicznego szczęścia, wskazuje, że jego najważniejszym elementem jest po prostu miłość; zarówno miłość Boga, jak i miłość ludzka, braterska: „[...] skupienie naszej egzystencji w jednym spojrzeniu Bożej miłości nie tylko przemienia nieskończoność w wieczność, w Boże Teraz; oznacza ono zarazem wspólnotę ze wszystkimi, którzy zostali przyjęci przez tę samą Miłość [...] Ponieważ Boża miłość jest wspólna dla nas wszystkich, wszyscy należymy wzajemnie do siebie. Gdzie Bóg jest wszystkim we wszystkim, jesteśmy i my wszyscy we wszystkich i wszystko w nas, jesteśmy w jednym Ciele, Ciele Chrystusa, którym radość jednego członka jest radością wszystkich innych członków [...]”²⁵. W powyższych słowach odnaleźć już można główne założenia Ratzingerowej eschatologii. Jej najważniejszym elementem, definiującym rozumienie wiecznego szczęścia, jest wszechogarniająca miłość Boga, która wiąże się z miłością doświadczaną i kierowaną w stronę bliźnich. Niemiecki teolog, biorąc pod uwagę ludzkie wątpliwości i lęki dotyczące Boga, wskazuje, że spotkanie z Nim nie musi stanowić źródła lęku, lecz raczej radości:

Bóg nie jest już dalekim, nieokreślonym Bogiem, do którego nie dosięga żaden most, ale jest Bogiem bliskim: Ciało Syna jest mo-

²⁴ Wykład został wygłoszony przez J. Ratzingera 30.03.1992 r. przed Akademią Chrześcijańską w Pradze, a później wydrukowany w magazynie „Klerusblatt”.

²⁵ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 432-433.

stem naszych dusz. Przez Niego relacja do Boga każdego pojedynczego człowieka wtopiła się w Jego jedyną relację do Boga tak, że patrzenia na Boga nie jest już odwracaniem spojrzenia od kogoś innego i od świata, lecz zespoleniem naszego spojrzenia i naszego bytu z jedynym spojrzeniem i bytem Syna. Ponieważ zstąpił On do głębin ziemi (Ef 4, 9n), Bóg nie jest już tylko samym Bogiem w górze, ale otacza nas z góry, z dołu i od wewnątrz. Jest On wszystkim we wszystkim i stąd należy do nas wszystko we wszystkim: «Wszystko moje jest Twoje»²⁶.

Ratzinger nie traktuje życia wiecznego i szczęścia, płynącego z miłości Bożej jako stanu zupełnie abstrakcyjnego, oddzielnego od ziemskiego życia człowieka, czegoś zupełnie odrębnego. Miłość Boża „patrzenie na Boga” w Niebie, nie zakłada konieczności odwrócenia się od stworzenia, od ukochanej osoby, od wszystkiego, co człowiek miłował na ziemi. Wręcz przeciwnie, w przenikającej wszystko miłości Boga, wszelkie dobro i miłość zostaje jeszcze bardziej powiększone i udoskonalone, tak, aby wszyscy byli „wszystkim we wszystkich”. Prawda ta została bardzo wyraźnie podkreślona przez niemieckiego teologa w kazaniu w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wygłoszonym 15.08.2010 r. Padły wtedy następujące słowa: „Chrześcijaństwo nie głosi tylko jakiegoś zbawienia duszy w nieokreślonych zaświatach, gdzie to wszystko, co w tym świecie było dla nas cenne i drogie, miałyby zostać unicestwione, ale obiecuje życie wieczne, «życie w przyszłym świecie»; nic z tego, co jest dla nas cenne i drogie, nie ulegnie zniszczeniu, lecz będzie miało pełnię w Bogu”²⁷. Refleksja ta jest szczególnie cenna. Uwidacznia bowiem, że katolickie rozumienie szczęścia wiecznego nie polega na zanegowaniu i zdeprecjonowaniu życia doczesnego. Wieczność nie będzie radykalnym odcięciem i zaprzeczeniem życia człowieka na ziemi lub jakiejś części tego życia. Wręcz przeciwnie: dlatego, że Bóg kocha całego człowieka, również całego chce przyjąć w Niebie. Niemiecki teolog dobitnie wskazuje, że w Bogu jest miejsce dla całego człowieka. Całe jego życie w wieczności zostaje przyjęte, oczyszczone i otrzymuje status wieczności w Bogu²⁸. I na tym polega wieczne szczęście.

W tym miejscu warto sięgnąć raz jeszcze do wykładu „Moim szczęściem...”. Ratzinger udowadnia, że wieczność i płynące z niej doświadcze-

²⁶ Tamże, s. 435.

²⁷ Benedykt XVI, *Kazanie na Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, w: tenże, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019, s. 176.

²⁸ Por. tamże, s. 175-176.

nie szczęścia, nie będzie jedynie przedłużaniem w nieskończoność ziemskiej egzystencji: „Życie wieczne nie jest nieskończoną kolejnością chwil, w których trzeba by spróbować przewyciężyć nudę i strach przed czymś niekończącym się. Życie wieczne jest tą nową jakością egzystencji, w której wszystko wpływa w Teraz miłości, w nową jakość bytu, jaka wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty. W tym naszym czasowym życiu, z jednej strony, każda chwila jest zbyt krótka, ponieważ wraz z nią daje się uciekać życie, zanim zdołaliśmy je uchwycić; zarazem jest dla nas każda chwila zbyt długa, ponieważ liczne, stale do siebie upodobnione chwile stają się uciążliwe”²⁹. Z powyższych rozważań można wyciągnąć następujące wnioski: doświadczenie szczęścia wiecznego będzie w sobie zawierać to, co w życiu doczesnym jest dla człowieka cenne, kochane i ważne. Wszystko to w wieczności zostanie zachowane, a nawet pogłębione. Z drugiej jednak strony szczęście w wieczności polegać będzie również na pewnej nowej jakości egzystencji, która zostanie przemieniona. Wieczność nie będzie po prostu powielaniem i przedłużaniem doczesności, lecz doświadczeniem zupełnie wyjątkowym, różnym od czasowego i skończonego ziemskiego życia. Jednocześnie Ratzinger wskazuje, że owoce życia ziemskiego, wszelkie uczynione dobro i miłość, każdy podjęty wysiłek, również znajdują swoje spełnienie w doświadczeniu wiecznego szczęścia: „Każde przyjęte, nawet najbardziej ukryte cierpienie, każde ciche znoszenie zła, każde wewnętrzne przewyciężenie, każdy poryw miłości, każde wyrzeczenie i każde ciche zwrócenie się ku Bogu – to wszystko staje się teraz skuteczne w całości: Żadne dobro nie jest daremne”³⁰. Słowa te mają dla katolika ogromne znaczenie. Ukazują bowiem, jak ważne i wartościowe jest życie człowieka, w perspektywie szczęścia wiecznego. W szczęściu życia wiecznego wszystko osiągnie swój ostateczny sens, cel i spełnienie. Niemiecki teolog potwierdza to również w innym miejscu: „[...] wkracza ono [życie] do spełnionej wspólnoty, w której sens ziemskiego życia nie zostaje wymazany, lecz się dopełnia. Wydaje mi się to ważne także z tego powodu, by skorygować fałszywe mniemanie, jakoby nadzieja nieśmiertelności miała dewaluować obecny świat”³¹. Życie człowieka, przemienione i obdarzone wiecznością, przeniknięte będzie Bożą miłością, która jest największym gwarantem i źródłem szczęścia. Ratzinger, wskazując na tę uszczęśliwiającą

²⁹ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, dz. cyt., s. 429.

³⁰ Tamże, s. 436.

³¹ Tenże, *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 346.

miłość, powołuje się na Psalm 73. Stwierdza: „Modlący się widzi Boga i doświadcza, że nie potrzebuje niczego więcej, że w kontakcie z Bogiem ofiarowane jest mu wszystko, prawdziwe życie. «Bez Ciebie nie cieszy mnie nic w niebie i na ziemi, nawet kiedy zniszczy moje ciało – moim szczęściem jest być blisko Ciebie»”³².

Według Ratzingera, w swojej doczesnej egzystencji, człowiek może doświadczyć tylko jakiegoś przedsmaku szczęścia, może poczuć, jak powinno wyglądać życie w chwilach, kiedy kocha i jest kochany. Jednak wszystkie te momenty w życiu doczesnym mogą być jedynie przejściowe, również doświadczenie miłości³³. Właśnie to przeżywanie skończoności staje się dla Ratzingera przesłanką do postrzegania szczęścia wiecznego jako prawdziwego, upragnionego spełnienia, niedostępnego dla człowieka w jego doczesnej egzystencji. Spełnieniem tym, całkowitym, ostatecznym, wiecznym i nieograniczonym, jest miłość. Niemiecki teolog ukazuje to w następujący sposób: „Jak wygląda jednak ten moment, w którym człowiek doświadcza, czym jest życie? Jest to moment miłości, który dla niego staje się zarazem momentem prawdy, odkrycia życia. Pragnienie nieśmiertelności nie powstaje z wyizolowanej, zamkniętej w sobie egzystencji, która jest niezadowolająca, ale z doświadczenia miłości, wspólnoty, doświadczenia «Ty»”³⁴. Miłość jest więc według Ratzingera zarówno motywem i przynaglającą siłą, pociągającą człowieka do pragnienia życia wiecznego, jak również ostatecznym spełnieniem i sensem życia. W perspektywie teologii katolickiej Miłość rozumiana jest w sposób osobowy – to Bóg jest Miłością. Jak wskazuje niemiecki teolog: „Bóg, Który sam umiera w Chrystusie, jest Bogiem wypełniającym strukturę miłości ponad wszelkie oczekiwanie [...] Niedostępna Moc, która całkowicie ogranicza życie człowieka, nie jest ślepym porządkiem prawnym natury, ale Miłością, która do tego stopnia oddaje się do dyspozycji człowiekowi, że umarła dla niego i razem z nim”³⁵.

3. Szczęście zmartwychwstałych: miasto – uczta - wesele

W nauczaniu Josepha Ratzingera na temat szczęścia wiecznego, oprócz jego ogólnej charakterystyki, odnaleźć można również próby bardzo konkretnego zobrazowania istoty szczęścia, które będzie udziałem człowieka

³² Tenże, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, dz. cyt., s. 431.

³³ Por. tenże, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 106.

³⁴ Tamże, s. 107.

³⁵ Tamże, s. 109.

zmartwychwstałego. W tym kontekście niemiecki teolog posługuje się biblijnymi obrazami miasta oraz wesela i uczty, będącymi charakterystycznymi formami przedstawiania rzeczywistości nowego życia, obecnymi w Piśmie Świętym³⁶.

Analizując eschatologiczny obraz „miasta”, J. Ratzinger za punkt wyjścia obiera fragment z21. rozdziału Apokalipsy: „I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21,2). Apokalipsa przedstawia Nowe Jeruzalem jako miasto doskonałe, piękne, harmonijne i bogate. Opis Miasta Świętego zawiera w sobie dwie charakterystyczne cechy: odniesienie do rajskiej, płodnej i żyznej ziemi (Por. Ap 22,2) oraz wyraźną tęsknotę światła, rozświetlonego nieba (Por. Ap 22,5)³⁷. Ratzinger łączy wszystkie te aspekty w jedno, ukazując, że autor Apokalipsy świadomie odwołuje się do największych ludzkich tęsknot, pobudzając wyobraźnię odbiorcy wymownymi obrazami: rozgwieżdżonego nieba, rajskiego ogrodu i pięknego miasta – złączonymi w jedną, harmonijną całość. To właśnie ten obraz staje się ilustracją i zapowiedzią przyszłego szczęścia w nowym świecie.

Jak wskazuje niemiecki teolog, „w Nowym Testamencie obraz «umiłowanego miasta otacza głęboka cześć i przy całej świętej nieśmiałości niemalże czuła sympatia»³⁸. Zauważa on jednocześnie, że szczególna ranga miasta i posługiwanie się jego obrazem nie jest rzeczą nową ani wyjątkową na tle historii religii³⁹: „Człowiek antyczny przeżywa miasto jako przezwyciężenie barbarzyńskiego pierwotnego stanu i jako kształt kultury własnego istnienia, jako zniesienie wszelkiego braku bezpieczeństwa i niepewności, jakie zagrażały człowiekowi w regularności zabezpieczonego porządku, i w ten sposób jako zbawczy kształt jego istnienia. Stanowi ono przezwyciężenie samotności i przeniesienie człowieka tam, gdzie może on być jedynie bezpieczny: we wspólnocie innych ludzi. W ten sposób miasto ucieleśnia zatem najpierw pierwotne doświadczenie bezpieczeństwa i wspólnoty”⁴⁰. Obietnica życia wiecznego w przyszłym świecie zawiera w sobie również wyraźną obietnicę wspólnoty, spotkania i radości płynącej z faktu przebywania wśród ludzi, a także poczucia głębokiego bezpieczeństwa.

³⁶ Por. tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, dz. cyt., s. 292.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże, s. 293.

³⁹ Zob. M. Eliade *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I-III: Warszawa 1988; 1994-1997, 2007.

⁴⁰ Tamże, s. 293-234.

W kontekście analizowania obrazu miasta, Ratzinger zauważa, że dla współczesnego człowieka nie jest on wcale tak idylliczny, jak ten, o którym czyta się na kartach Apokalipsy. Lata wojen, doświadczenie przemocy, samotności i zagrożenia, które stało się udziałem mieszkańców wielu miast na całym świecie, sprawiły, że miasto budzi zarówno dobre, jak i złe skojarzenia⁴¹. Tym bardziej jednak obraz miasta świętego i doskonałego może się stać dla człowieka obrazem nadziei: „Zdrowa istota miasta, której na tej ziemi nigdzie nie znajdziemy i którą przecież uświadamiamy sobie, jako bolesną i poruszającą tęsknotę we wszystkich miastach tego świata – kiedyś będzie istnieć spełniona i doskonała. A wówczas też spełni się owo do głębi uszczęśliwiające doświadczenie, że jest się «w domu», jakie ogarnia człowieka wiedzącego, że jest bezpieczny w kraju i u ludzi, którzy są jego prawdziwą «ojczyzną»”⁴². Ratzinger podkreśla, że takie przedstawienie tematu przyszłego świata, obrazowe i konkretne, odnoszące się bezpośrednio do wyobraźni i tęsknot człowieka „[...]” znaczy nieskończenie więcej, niż czyta nadzieja na wieczną szczęśliwość nieśmiertelnej pojedynczej duszy”⁴³.

Obraz wesela i uczyty jest drugim niezwykle ważnym elementem Ratzingerowej refleksji na temat zmartwychwstania: „Wesele i uczta są bowiem znowu pierwotnymi doświadczeniami człowieka, które sięgają aż do najgłębszych pokładów religijności. Stąd pojawia się pytanie: Jaka jest owa wewnętrzna treść uczyty, wesela, która sprawia, że te rzeczy nadają się, aby być wyrazem zbawienia dla wszystkich ludzi?”⁴⁴. W pierwszej kolejności Ratzinger zauważa, że zarówno uczta, jak i wesele są przestrzeniami, w których człowiek niejako dąży do uwznioślenia i humanizacji swoich podstawowych potrzeb: spożywania pokarmu i popędu płciowego. Z poziomu czyisto biologicznego, wręcz zwierzęcego, popędy te podnoszone są do rangi wydarzenia duchowego. W uroczystej uczcie przyjmowanie pokarmu przemienia się w okazję do przebywania we wspólnocie, radowania się posiłkiem, którego smak można docenić dopiero w atmosferze święta i towarzysztwa innych. Beztroska radość przeżywania świątecznej uczyty sprzeciwia się codzienności życia, w której tak często człowiek musi walczyć z trudnościami i niedogodnościami⁴⁵. Z kolei rzeczywistość wesela, jak wskazuje niemiecki teolog, uwzniośla i dowartościowuje popęd i akt płciowy:

⁴¹ Por tamże, s. 294.

⁴² Tamże, s. 295.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 295-296.

⁴⁵ Por. tamże, s. 296.

Podniesienie procesu biologicznego sympatii płciowej do duchowego fundamentalnego aktu erosa, miłującego wykroczenia człowieka poza siebie, zostaje w nim skryształizowane, zebrane w całość i potwierdzone. I znowu także tutaj człowiek doświadcza obdarowującej łaski istnienia, jakiej udziela mu uroczysty cud miłości, której nie można po prostu dla siebie wymusić, lecz która czeka na niego, wręcz go ogarnia i obezwładnia, przemienia jego życie, ofiarowuje mu nowy środek życia. Tak, ona w szczytowych momentach niczym ekstaza pozwala mu przeczuwać jakieś inne, jaśniejsze, bardziej spełnione życie niż to ziemskie życie zwyczajnej codzienności⁴⁶.

Ratzinger dochodzi do wniosku, że właśnie aspekt wesela i uczt, bardziej nawet niż obraz miasta, jest rzeczywistością fundamentalną. Odnosi się bowiem do podstawowych ludzkich potrzeb, a jednocześnie ukazuje wzajemne przenikanie się ducha i popędu, które tworzą w człowieku harmonijną całość. Zważywszy na to, że zarówno ucztę jak i wesele, nie są doświadczeniami przeżywanymi w życiu doczesnym nieprzerwanie, również one stają się dla człowieka miejscami nadziei, odnosząc jego egzystencję do świata przyszłego, nadziei „[...] na ową samą istotę tego, co tutaj tylko się ujawnia, na prawdziwą świąteczną ucztę bez cieni i na prawdziwe wesele, które jest czystą radością”⁴⁷.

Kolejnym aspektem, poruszonym przez Josepha Ratzingera w kontekście poszukiwania definicji wiecznego szczęścia, jest szczęście płynące z uczestnictwa człowieka w odnowionym i przemienionym świecie oraz z doświadczenia zmartwychwstania ciała. Niemiecki teolog, podejmując refleksję na ten temat, dokonuje jednocześnie apologii chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie ciała, w cielesność imaterialny charakter przyszłego świata. Zauważa bowiem, że we współczesnej refleksji na temat zmartwychwstania dochodzi do zakwestionowania jego cielesności, propagując ideę skrajnego spirytualizmu. W odpowiedzi na te wątpliwości Ratzinger w pierwszej kolejności powołuje się na Pierwszy List do Koryntian, w którym Paweł przedstawia naukę na temat zmartwychwstania. Niemiecki teolog wskazuje szczególnie na dwa aspekty Pawłowego nauczania. Z jednej strony Apostoł stanowczo sprzeciwia się koncepcjom naturalistycznym, zakładającym że zmartwychwstanie będzie właściwie tylko przywróceniem

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 297.

do życia ciała człowieka, pozostawiając je w takiej formie, w jakiej istniało za życia. Ratzinger wskazuje tu na fragment z rozdziału 15.: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15,50). Z drugiej jednak strony, Paweł nie rezygnuje z wiary w zmartwychwstanie, ukazując je jednak we właściwym świetle. Jak wskazuje niemiecki teolog: „Ciało istnieje dla niego nie tylko na sposób adamowy – «uduchowionego ciała», lecz także na sposób chrystologiczny, którego wzór stanowi zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, jako cielesność pochodząca od Ducha Świętego”⁴⁸. W swojej refleksji Ratzinger wyraźnie podkreśla, że życie po zmartwychwstaniu, podobnie jak ciało, będzie przemienione i zyska „nową jakość”⁴⁹. Co więcej, szczęście zmartwychwstałych będzie w jakiś sposób pełniejsze niż szczęście dusz zbawionych w niebie. Rzeczywistość zmartwychwstania nie będzie jedynie przedłużeniem i przeniesieniem w wieczność szczęścia już doświadczanego przez zbawionych. Jak wskazuje niemiecki teolog: „Na takie rozwiązanie nie pozwala po prostu emfaza, z jaką pomimo tej zupełnie bezpośredniej nadziei, wbrew wszelkim bezradnościom myślenia podtrzymuje się twierdzenie o zmartwychwstaniu na końcu dni, o cielesnym zmartwychwstaniu”⁵⁰

W dalszej części swoich rozważań Ratzinger szczególnie mocno podkreśla różnicę między szczęściem nieba, a oczekiwanym szczęściem, przewidzianym przy zmartwychwstaniu umarłych, wskazując, że pełnia szczęśliwości wiecznej zostanie osiągnięta dopiero wtedy, gdy cały świat zostanie zbawiony:

Niebo w czasie odroczenia ostatecznej świątecznej uczt, w odwlekaniu się ostatecznego spełnienia oznacza jednak z jednej strony bycie włączonym w pełnię Bożej radości, która bezgranicznie wypełnia i wynosi człowieka, a w jej niezatrącalności i w jej czystej pełni jest już ostatecznym spełnieniem; w ten sposób jest ona także pewnością dokonującej się sprawiedliwości i miłości, usunięciem nie tylko własnego cierpienia, także tego, które trwa jeszcze na ziemi, wraz ze wszystkimi stawianymi przez nie pytaniami – w oglądaniu Miłości, która jest ostateczną mocą i dlatego nie pozwala na pozostawienie jakiegokolwiek niesprawiedliwości [...] Nawet jeśli w oglądanej Miłości wszelkie cierpienie zostało

⁴⁸ Tamże, s. 166.

⁴⁹ Por. tamże, s. 167.

⁵⁰ Tamże.

już antycypująco usunięte, ustalono rozwiązanie, wszystkie troski zostały przewyciężone, wszelkie pytania znalazły odpowiedź, to jednak nie nastąpiła jeszcze pełnia zbawienia, dopóki jest ono tylko antycypująco zapewnione w Bogu, ale jeszcze realnie nie dotarło do ostatniego z cierpiących⁵¹.

Powyższe refleksje prowadzą do jednoznacznego wniosku: pełnia szczęścia wiąże się bezpośrednio z aktami ostatecznymi: zmartwychwstaniem umarłych i odnowieniem całego świata. Doświadczenie nowej egzystencji, całkowicie przeobstwowanej i wolnej od cierpienia, nowego życia w przemienionym, lecz tym samym ciele, w nowym, doskonałym świecie, stanowić będzie ostateczne, wieczne i dopełnione szczęście, do którego prowadzi i zaprasza chrześcijańska nadzieja eschatologiczna.

Jako podsumowanie rozważań na temat istoty eschatologicznego szczęścia mogą posłużyć słowa Ratzingera:

Jeśli zatem człowiek jako taki ma cały podlegać zbawieniu, to nie może utracić także najwyborniejszej tajemnicy rzeczy; w symfonii radości muszą zabrzmieć równocześnie wszystkie instrumenty, które stworzył Bóg, jeśli ma to wydać pełny dźwięk. To właśnie znaleźliśmy już jednak nakreślone we wszystkich porównanych, jakie rozpatrywaliśmy wcześniej. Były one wypełnione tajemnicą wspólnoty i pięknym blaskiem rzeczy, «światem», bez którego człowiek nie może w pełni być człowiekiem. Starają się one najwyraźniej pomóc nam w zrozumieniu właśnie tego, że także każdy element całości człowieka, którym teraz są «rzeczy», «świat», będzie obecny w ostatecznym zbawieniu, że dla ostatecznego zbawienia charakterystyczna stanie się także głęboka forma związku ze światem, tak że przemienione powróci wszystko to, co było znakomite i drogie w pięknym Bożym świecie⁵².

Zakończenie

Nauczanie Josepha Ratzingera na temat szczęścia należy uznać za niezwykle bogate, precyzyjne i głębokie. Niemiecki teolog prowadzi rzeczową apologię katolickiego rozumienia szczęścia, odnosząc się do Pisma Świętego i antropologii. Mimo iż pewne cechy chrześcijańskiego rozumie-

⁵¹ Tamże, s. 182.

⁵² Tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 299.

nia szczęścia mogą być tożsame z intuicją filozofii greckiej i myślą płynącą z nauczania wielkich religii, J. Ratzinger wykazuje, że ostatecznym i *de facto* jedynym spełnieniem, a jednocześnie definicją szczęścia, jest miłość: doświadczenie bycia kochanym, które w sposób pełny zrealizuje się w nowym, przemienionym przez Chrystusa świecie. Żadna inna religia, system filozoficzny ani ludzkie starania nie są w stanie zapewnić człowiekowi takiej perspektywy szczęścia, jaką oferuje chrześcijaństwo. Joseph Ratzinger nie propaguje naiwnej wiary w utopijne szczęście, które miałyby być doświadczone w sposób doskonały w życiu doczesnym. Przeciwnie, pochylając się z wielką wrażliwością i zrozumieniem nad kruchością ludzkiego życia, kieruje człowieka w stronę prawdziwego, wyczekiwanego i doskonałego szczęścia eschatologicznego, w którym człowiek może jednak antycypować po części już teraz – szczęściem tym jest niezgłębiona Miłość Trójjedynego Boga.

Streszczenie

Od zarania dziejów ludzkość podejmuje próby odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące swojej egzystencji. Jednym z tematów, podejmowanych przez filozofów, myślicieli i teologów od samych początków cywilizacji jest rzeczywistość szczęścia. W zależności od epoki i przyjętego systemu myślowego, szczęście definiowane było w zupełnie odmienny sposób. Inne poglądy na jego temat przejawiali filozofowie greccy, inne myśl judaistyczna, aż po współczesne nurty społeczne i filozoficzne, takie jak materializm czy anarchizm. Co jednak na temat szczęścia ma do powiedzenia teologia? Czym charakteryzuje się chrześcijańskie pojmowanie szczęścia, co stanowi o jego wyjątkowości i na czym się opiera? Wreszcie: w jaki sposób można ukazać wiarygodność i racjonalność chrześcijańskiego przekazu na temat szczęścia? Poniższy artykuł jest próbą udzielenia odpowiedzi na postawione kwestie, za źródła obierając wybrane prace Josepha Ratzingera, którego nauczanie na temat szczęścia nie tylko jest refleksją niezmiernie głęboką i interesującą, ale również zawiera walor apologetyczny.

Słowa kluczowe: *Ratzinger, teologia fundamentalna, apologia, szczęście.*

The apology of the Christian understanding of happiness in Joseph Ratzinger's theological reflection

Summary

Since the dawn of time, people have attempted to answer fundamental questions about their existence. One of the topics that philosophers, thinkers and theologians have dealt with since the very beginning of civilizations the experience of happiness. Depending on the era and the adopted thought system, happiness was defined in a completely different way. Greek philosophers, Jewish religion thought, and contemporary social and philosophical trends, such as materialism or anarchism, had different views on this subject. But what does theology have to say about happiness? What are the characteristics of the Christian understanding of happiness, what makes it unique and what is it based on? Finally, how the credibility and rationality of the Christian message of happiness can be shown? The article is an attempt to answer the following questions, taking as sources selected works of Joseph Ratzinger, whose teaching about happiness is not only extremely deep and interesting, but also has an undeniably apologetic value.

Keywords: *Ratzinger, fundamental theology, apology, happiness*

Bibliografia

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska IV*, 1095a15-25, przekład Daniela Gromska, Warszawa 2007.

Benedykt XVI, *Kazanie na Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, w: tenże, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019, s. 169-178.

Eliade M, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I-III: Warszawa 1988; 1994-1997, 2007.

Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przekład D. Chabrajska, Kraków 2006.

Pokrywka M., *Szczęście*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2014, kol. 8-9.

Ratzinger J. , *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera

Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 27-252.

Ratzinger J. , *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne* w: : tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 424-438.

Ratzinger J. , *Przyszłość zbawienia* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 459-478.

Ratzinger J. , *Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja instrukcji Libertatisconscientiarum* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 526-544.

Ratzinger J. , *Z Bogiem stać się pocieszeniem dla ludzi. Kazanie na drugą niedzielę Adwentu* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 632-635.

Ratzinger J. , *Zmartwychwstanie i życie wieczne* w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 289-301.

Ratzinger J. *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekład W. Szymona, Kraków 2011.

Ratzinger J. , *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, w: : tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Opera Omnia, t. X, przekład J. Kobienia, Lublin 2014, s. 344-348.

Tatarkiewicz W , *O szczęściu*, Warszawa 2015.

Tatarkiewicz W. , *Historia filozofii. Tom pierwszy. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1981.

Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera, red. K. Kucha, J. Mastej, Lublin 2017.

O. ŁUKASZ PINIO ISCH
DOI 10.56898/st.10124

CZY MOŻNA POGODZIĆ WIARĘ Z POSTULATEM RACJONALNOŚCI? ANALIZA WYBRANYCH MODELI RACJONALNOŚCI WIARY

Treść: Wprowadzenie; Czym jest racjonalność?; Jak rozumieć wiarę?; Wiara a racjonalność klasyczny model racjonalności; Probabilistyczny model racjonalności; Krytyczny model racjonalności; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Czy wiarę można pogodzić z racjonalnością? Rozum zdaje się sprzeciwiać wierze. Ona wymaga przecież dokonania intelektualnego skoku w przepaść, parafrazując słowa Sørena Kierkegarda, gdzie rozum przestaje już przewodzić działaniom człowieka¹. Czy zatem wiara jest oznaką irracjonalizmu? Czy można pogodzić racjonalność i religijną wiarę? Pytanie dotyczące racjonalności wiary – możliwości jej rozumowego usprawiedliwienia – zalicza się nie tylko do kanonu zasadniczych problemów filozofii religii², ale również teologii fundamentalnej³, która zajmuje się uza-

O. Łukasz Pinio ISchP (ur. 1988 r.) – studia ukończył na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ludwiga Maksymiliana w Monachium. Obecnie specjalizuje się na studiach licencjackich teologii fundamentalnej na UKSW w Warszawie.

¹ Zob. J. Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, s. 463-465.

² Zob. W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, s. 27n.: „Als Kernproblem der Religionsphilosophie wird die Frage betrachtet, welche Argumente für und wider die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen es gibt”.

³ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 11: „In der Fundamentaltheologie geht es um den Nachweis der Rationalität des christlichen Glaubens, verbunden mit einer Klärung seiner Grundlagen”.

sadnieniem wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia. Z jednej strony, stara się wypracować skuteczne argumenty poświadczające prawdziwość lub przynajmniej wysokie prawdopodobieństwo wiary. Z drugiej – uznając ograniczenia poznawcze ludzkiego rozumu – zajmuje się ukazywaniem sensowności wiary, apologetycznie odpierając argumenty krytyczne. Wybór podejścia zależny jest od przyjętego modelu racjonalności.

Pierwszym krokiem, podjętym w niniejszym artykule, będzie przybliżenie samego pojęcia racjonalności, które posiada nie tylko wymiar kognitywny, zorientowany na uznawanie konkretnych poglądów, ale również praktyczny, związany z praktykowanym stylem życia. Kolejny punkt dotyczy samego pojęcia wiary. Trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, co ma się na myśli, gdy się o niej mówi. Ostatnią częścią będzie przedstawienie różnych modeli racjonalności wiary: *tradycyjnego*, *probabilistycznego* oraz *krytycznego*. Podsumowując: Chcemy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy wiara jest do pogodzenia z postulatem racjonalności.

Czym jest racjonalność?

Pojęcie racjonalności, ponieważ zostało przejęte przez język potoczny z filozoficzno-naukowych refleksji, uległo znaczeniowemu rozmyciu, a nawet wtórnej interpretacji⁴. Perry Schmidt- Leukel wskazuje na trzy różne konteksty (psychologiczny, praktyczny i teoretyczny), w których jest ono dzisiaj używane⁵.

(1) Znaczenie psychologiczne odnosi się do określonego profilu osobowościowego, który służy do oznaczenia osoby, prowadzącej intelektualny styl życia. Językowo zwykło się nazywać kogoś racjonalnym, gdy nie podejmuje on decyzji pod wpływem emocji czy odwołując się jedynie do własnej intuicji, lecz dochodzi do nich na drodze rozumowania⁶.

(2) Znaczenie praktyczne, chociaż związane jest z odpowiednią strukturą psychiczną, odnosi się do efektywnego sposobu rozwiązywania problemów. Racjonalnym jest więc takie działanie, które najszybciej i najefektywniej prowadzi do realizacji wyznaczonego celu⁷.

(3) Znaczenie teoretyczne odnosi się do sposobu pozyskiwania przekonania i ustosunkowywania się do tych już posiadanych. Perry Schmidt-

⁴ Zob. W. Szewczak, *Oblicza racjonalności*, Toruń 2013, s. 7.

⁵ Zob. P. Schmidt- Leukel, *Grundkurs...*, s. 71.

⁶ Zob. Tamże.

⁷ Zob. Tamże.

Leukel słusznie podkreśla, że tak rozumiane pojęcie racjonalności, powinno być właściwie używane jedynie do oznaczenia podmiotu posiadającego pewne przekonania – a nie bezpośrednio do ich treści, które mogą być fałszywe albo prawdziwe⁸. Racjonalnym jest więc taki człowiek, który posiada wystarczające argumenty, potwierdzające słuszność przyjętych przekonań⁹. Gdy mówi się o racjonalności pewnych poglądów, podkreśla się jedynie, że sposób w jaki można do nich dojść, zgodny jest z zasadami rozumowania¹⁰.

Zaproponowane wyżej rozumienie racjonalności posiada swoje filozoficzne uzasadnienie w podwójnym sposobie działania ludzkiego rozumu: jako *praktycznego* i *teoretycznego*¹¹, czy w Arystotelesowskiej terminologii jako *logistikón* i *epistēmōnikón*¹². Działanie *logistikónu* zostało wcześniej przedstawione przez Platona jako rozumnej części duszy, która niczym woźnica steruje zaprzęgiem odwagi i pożądlivosti, pchającym człowieka do działania¹³. Arystoteles podkreślał jednak – dokonując wskazanego już rozróżnienia – że *logistikón*, inaczej niż u Platona, odnosi się jedynie do dziedziny praktyki, ukazując zasady poprawnego działania i właściwego wytwarzania¹⁴. Podkreślając zarazem, że sama poprawność analizy działania nie gwarantuje jeszcze jego odpowiedniego wykonania¹⁵. Mówiąc inaczej, rozum praktyczny, ustosunkowuje się do obszaru wszelkiej praktycznej aktywności człowieka, wytwarzania kultury, ale również – gdzie widać podobieństwo do religii – postępowania etycznego czy ogólnie stylu życia opartego na przyjętym światopoglądzie¹⁶. Racjonalnym, w psychologiczno-praktycznym sensie, jest więc takie działanie, które jest odpowiednio uzasadnione przez pracę praktycznego rozumu. Racjonalna osoba posiada słuszne powody dla własnego działania. Posługując się dalej pojęciami zaczerpniętymi z filozofii Arystotelesa, racjonalność może być traktowana jako trwała *dyspozycja* ludzkiego umysłu, która umożliwia podejmowanie

⁸ Zob. Tamże.

⁹ Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 31.

¹⁰ Zob. J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Kraków 2014, s. 77.

¹¹ Zob. Tamże, s. 32.

¹² Zob. H. Schnädelbach, *Rozum*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, E. Martens, H. Schnädelbach (red.), Warszawa 1995, s. 118.

¹³ Zob. Tamże, s. 117.

¹⁴ Zob. Tamże, s. 117-118.

¹⁵ Zob. H. Schnädelbach, *Rozum...*, s. 117: „Krytyka intelektualizmu nie prowadzi zatem u Arystotelesa do irracjonalizmu praktyki, ale orzeka, że sama teoria – choćby nawet teoria praktyki – nie ma żadnego bezpośredniego znaczenia dla praktyki”.

¹⁶ Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 32.

słusznych decyzji, zgodnych z intelektualną naturą człowieka; jest zdolnością rozważenia tego, co w danej sytuacji jest dobre i powinno zostać wykonane¹⁷. Racjonalność w takim ujęciu jawi się jako pewna kategoria moralna, gdyż uczestniczy w procesie podejmowania praktycznych decyzji – które zawsze podlegają etycznemu osądowi. W odróżnieniu od rozumu praktycznego rozum teoretyczny zajmuje się intelektualnym rozumieniem zasad rządzących rzeczywistością¹⁸. Arystotelesowski *epistēmōnikōn* można mianowicie rozumieć jako pewną formę spekulatywnego myślenia, którego *aretē* – właściwość działania – polega na poprawnym rozróżnieniu między prawdą a fałszem; jest formą myślenia, które ukierunkowane jest na poznanie prawdy¹⁹. Racjonalność w perspektywie rozumu teoretycznego ukazuje z jednej strony, że wszelkie racjonalne przekonania pretendują do bycia prawdziwymi, choć niekoniecznie muszą się takimi okazać. Z drugiej strony przekonania jako efekt pracy teoretycznego rozumu, są argumentacyjnie uzasadniane, wykazując, dlaczego słusznym jest ich przyjęcie. Pomimo braku ostatecznej pewności co do prawdziwości niektórych przekonań, ich racjonalna akceptowalność przynajmniej wskazuje na taką możliwość²⁰.

Perry Schmidt- Leukel zauważa, że racjonalność w sensie teoretycznym może być traktowana jako szczególna odmiana racjonalności praktycznej: „Racjonalne byłoby wówczas takie postępowanie z przekonaniem, które najlepiej prowadzi do określonego celu. Czy jednak cel ten może być dowolny? Czy można przykładowo uznać za racjonalne – w sensie teoretycznym – kultywowanie tylko takich przekonań, które wprawiają nas w lepszy nastrój („to mnie uszczęśliwia – dlatego w to wierzę”)?²¹

Takiego typu uzasadnienie nie odpowiadałoby naturze teoretycznego rozumu, który jako taki zobowiązany jest do poszukiwania prawdy. Dlatego, reasumuje niemiecki teolog, teoretycznym celem, do którego dążymy, mierząc się z własnymi przekonaniem, zawsze powinno być poszukiwanie prawdy. Przekonania, które temu służą, mogą być racjonalnie utrzymywane²².

¹⁷ Zob. W. Szewczak, *Oblicza...*, s. 12-13.

¹⁸ Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 32.

¹⁹ Zob. O. Primavesi, Ch. Rapp, *Aristoteles*, München 2016, s. 52-59.

²⁰ Zob. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M. 2004 s. 264.

²¹ P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs*, s. 72.

²² Zob. Tamże.

Podsumowując, należy zauważyć, że racjonalność odnosi się przede wszystkim do sposobu, w jaki można utrzymywać pewne przekonania, a nie bezpośrednio do postulowanej przez nie treści²³. Racjonalność, która oznacza konkretne działanie rozumu dążącego do poznania prawdy, wymaga podania odpowiednich argumentów lub powodu, dlaczego powinno się uznać dane przekonanie za słuszne; dlaczego zbliża mnie ono do poznania prawdy²⁴.

Zanim przejdziemy do przedstawienia niektórych modeli racjonalności, przyjrzyjmy się pojęciu wiary. Co właściwie znaczy, gdy mówimy, że jesteśmy osobami wierzącymi, że posiadamy wiarę?

Jak rozumieć wiarę?

Pojęcie wiary nie jest jednoznaczne²⁵. Potocznie przyjmuje się, że *wierzyć* jest równoznaczne z *nie wiedzieć*²⁶. Często dokonuje się nieuprawnionego wartościowania, że *wierzyć* musi być czymś gorszym, dlatego że epistemicznie poprzedza *wiedzieć*, nie mogąc udowodnić prawdziwości postulowanego przez siebie stanu rzeczy²⁷. W języku potocznym funkcjonuje również sformułowanie „wierzę w ciebie”, wskazujące bardziej na wymiar zaufania, który pozytywnie wartościuje tak oznaczoną relację osobową. Pojęcie wiary w tym przypadku nie odnosi się do konkretnej treści, która jest przyjmowana przez wierzący podmiot, ale do wskazanej przez podmiot osoby; oznacza więc ono specyficzny *akt spotkania* – używając sformułowania Heinricha Friesa –, który „obejmuje rozum, wolę i uczucia

²³ Zob. J. Werbick, *Wprowadzenie...*, s. 77: „Racjonalne nie są same przekonania albo twierdzenia, lecz sposób, w jaki można utożsamiać się z nimi albo je odrzucić. Przekonania i twierdzenia są albo trafne albo nietrafne, prawdziwe albo fałszywe”.

²⁴ Zob. P. Baumann, *Erkenntnistheorie. Lehrbuch Philosophie*, Stuttgart-Weimar 2006, s. 179: „Eine Rechtfertigung für eine Überzeugung zu haben, heißt so viel wie, einen Grund oder eine Begründung für diese Überzeugung zu haben, und darin wiederum besteht die Rationalität oder Vernünftigkeit einer Überzeugung”.

²⁵ Zob. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Leipzig 1985, s. 22: „Begriff und Wort <Glaube> sind außerordentlich schillernd und vieldeutig”.

²⁶ Zob. Tamże.

²⁷ Zob. *Glaube, w: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik*, München 1984: „<Glauben> bezeichnet in der Alltagssprache die zustimmende Stellungnahme einer Person zu einem Sachverhalt. Im Unterschied zu <wissen> ist es für die Wahrheit der Aussage ‚x glaubt, daß p‘ nicht notwendig, daß p wahr ist“; Th. Schärtl, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2004, s. 26: „Glaube [sei] eine Art Vorstufe zum Wissen“.

w pierwotnej jedności”²⁸. Poprzez zaufanie osobowe, tak rozumiana wiara – wyrażona sformułowaniem „wierzę ci” – może sekundarnie odwoływać się do postulowanych treści, jednak zakładając, że ich wiarygodność wiąże się z autorytetem osoby, która wyraża konkretny pogląd²⁹. Jednakże nie można zapomnieć, że argument z *autorytetu* – jak za Boecjuszem wskazuje św. Tomasz z Akwinu – jest najsłabszym z możliwych argumentów³⁰, jeżeli chodzi o uzasadnienie postulowanej treści; nawet jeżeli jej przyjęcie ma swój początek w zaufaniu do tegoż autorytetu. Fries wskazuje, że nie przechodząc od przyjęcia treści ze względu na autorytet do próby zrozumienia postulowanego stanu rzeczy, wiara pozostanie jedynie na *poziomie niedojrzałości*³¹. Nie da się on pogodzić z postulatem racjonalności, czyli posiadania argumentów przemawiających za słusznością wiary.

Przyglądając się wymienionym znaczeniom pojęcia wiary, można zauważyć, że mamy do czynienia z pojęciem relacyjnym, które ostatecznie zawsze odnosi się do treści, uznawanych przez wierzący podmiot za prawdziwe i godne zaufania³² – czasem na drodze ufności konkretnemu autorytetowi. Moment zaufania, który związany jest z wiarą, wskazuje zarazem, że nie może być ona zredukowana jedynie do *wymiaru kognitywnego*, dlatego że znajduje się w nim element egzystencjalnego ukierunkowania, związanego z przejęciem postulowanych wartości w praktyce życia³³. Wiara posiada zatem wyraźny *wymiar niekognitywny*, związany z ogólnym pytaniem o sens ludzkiego życia³⁴. Pojęcie wiary, co zauważyła już teologia scholastyczna, musi być jednak interpretowane nie tylko w perspektywie przedmiotu relacji: treści wiary (*fides quae creditur*), ale również w odniesieniu

²⁸ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, s. 23. Tłumaczenie własne.

²⁹ Zob. Tamże.

³⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1. q. 1 a. 8 arg. 2: „locus ab auctoritate est infirmissimus”.

³¹ Zob. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, s. 27: „Aussagen sachlicher Art prinzipiell, nur, überhaupt und immer um der Person willen zu übernehmen, an die ich, der ich glaube, würde den Glauben als Aussageglauben auf der Stufe der Unmündigkeit belassen”.

³² Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 74: „<Glaube> als Inhalt der für wahr gehaltenen Behauptungen“.

³³ Zob. Tamże, s. 73: „Wenn wir von jemand sagen, <Er/sie glaubt an> eine bestimmte Person [...] oder <an> ein bestimmtes Ideal oder eine Sache [...] dann bezeichnen wir damit [...] eine Leitbild- oder Wertorientierung von hoher Bedeutung für die existentielle Ausrichtung des entsprechenden Menschen”.

³⁴ H. Fries w swoim podręczniku do teologii fundamentalnej szczegółowo analizuje pojęcie wiary w perspektywie pytania o sens ludzkiego życia. Zob. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, s. 32-41.

podmiotowym, jako sam akt wiary (*fides qua creditur*). Oznacza to ustosunkowywanie się wierzącego podmiotu do przedmiotu swojej wiary³⁵. Wiara rozumiana jako akt, jak zauważyli Peter Kreeft i Ronald K. Tacelli, wyróżnia się przynajmniej czterema aspektami – chociaż czwarty: *wiara serca*, zdaje się być organicznym połączeniem poprzedzających aspektów: (1) emocjonalnym, charakteryzującym się wspomnianym już wcześniej momentem poczucia ufności; (2) intelektualnym, gdzie wiara ukazuje się jako akt umysłu, który uznaje treści wiary za prawdziwe; (3) wolitywnym, który powoduje przejęcie konkretnej postawy życiowej, wynikającej z treści wiary; (4) serca, które rozumiane jest jako centrum tożsamości człowieka, podmiotowo jednoczącym emocje, intelekt i wolę³⁶. Wiara chrześcijańska nie może zostać zredukowana jedynie do jednego z naszkicowanych aspektów, ponieważ są one wewnętrznie ze sobą połączone:

„Jeżeli ktoś *ufa* Bożym obietnicom, oznacza to dużo więcej niż pokładać nadzieję w jakimś człowieku: zaufać Bogu zawiera w sobie *wiarę w Boga* [...] i odpowiednie ukierunkowanie własnego życia. Kto jednak w takim sensie *ufa* Bogu i w niego wierzy, *wierzy* również, że Bóg istnieje, to znaczy, uznaje *treść* przypuszczenia płynącego z wiary <Bóg istnieje> za prawdziwą”³⁷.

Mieszko Tałasiewicz, w swojej polemice ze Stanisławem Wszółkiem, słusznie wskazuje nieustanne splątanie wiary z aktywnością rozumu³⁸. Zanim pojawi się wolitywna decyzja wiary, nazywana przez niego aktem wiary *sensu stricto*³⁹, rozum krytycznie stara się usunąć intelektualne przeszkody, które mogą negatywnie wpłynąć na działanie ludzkiej woli, uniemożliwiając zaistnienie wiary⁴⁰. W momencie *skoku wiary* następuje ponowna intensyfikacja działania rozumu, który stara się zrozumieć i intelektualnie uzasadnić – w granicach poznawczych możliwości – treści przedstawiane mu przez wiarę⁴¹. Wiara więc powinna być rozumiana w nieustannej łączności z praktycznym i teoretycznym rozumem, nawet jeżeli zawiera w so-

³⁵ Zob. P. Schmidt- Leukel, *Grundkurs...*, s. 74.

³⁶ Zob. P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Warszawa 2020, s. 34-35.

³⁷ P. Schmidt- Leukel, *Grundkurs...*, s. 74. Tłumaczenie własne.

³⁸ Zob. M. Tałasiewicz, *Dwie uwagi o racjonalności wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2006, XXXIX, s. 115-122.

³⁹ Zob. Tamże, s. 120.

⁴⁰ Zob. Tamże, s. 118.

⁴¹ Zob. Tamże.

bie element pochodzącej od Boga łaski⁴². Zajmuje się ona treściami intelektualnej natury, które mają egzystencjalny wpływ na prowadzone życie; przy założeniu, że wiara nie jest jedynie supozycyjna⁴³.

Podsumowując, warto podkreślić, że pojęcie wiary określa zarówno postulowaną treść, która uważana jest za prawdziwą i dlatego zobowiązującą egzystencjalnie, jak również sam akt wiary, wyrażający poczucie zaufania wobec Boga oraz intelektualny moment ustosunkowywania się do postulowanej treści jako do zdań prawdziwych. Nie można jednak zapomnieć, że akt wiary – obok działania intelektu – zakłada współdziałanie woli, będącej pod wpływem oddziaływania łaski⁴⁴.

Wiara a racjonalność

Klasyczny model racjonalności

Klasyczny model racjonalności opiera się na substancjalnym rozumieniu samego rozumu, który w tradycji filozoficznej, odróżniany od niższych form duszy, posiadał zdolność skutecznego poznania nieprzemijalnych prawd⁴⁵. Przykładowo rozum w platońskim ujęciu, biorąc na siebie ciężar *drugiego żeglowania*, wznosi się od przemijalnego świata – postrzeganego zmysłami – do niezmienności idei, które stanowią cel prawdziwego poznania⁴⁶. Arystoteles reasumował więc, że racjonalne poznanie – podobnie jak u Platona – wyraża się w bezspornej wiedzy, która odznacza się maksymalnym poziomem pewności oraz poznaniem powodu, dlatego dana rzecz jest taka, jaka jest wraz ze zrozumieniem, że inaczej być nie może⁴⁷. Ta nieprzemijalna prawda, która klasycznie wiązana jest z pojęciem wiedzy⁴⁸, rozumiana jest jako coś obiektywnego i uniwersalnego – niezależne-

⁴² Zob. Tamże, s. 121.

⁴³ Supozycyjność wiary – jak wskazuje Władysław Witwicki – oznacza, że pozostaje ona jedynie na poziomie deklaratywnym, z zastrzeżeniem, że osoba ją posiadająca wcale nie uznaje, że ona faktycznie odnosi się do rzeczywistości. Zob. W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa: Iskry 1980, s. 23-28.

⁴⁴ Zob. *Wiara*, w: Słownik Teologiczny, Tom 2, Katowice 1989.

⁴⁵ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 77, 82.

⁴⁶ Zob. M. Erler, *Platon*, München 2006, s. 143-146.

⁴⁷ Zob. Chr. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i.B. 2022, s. 106.

⁴⁸ Zob. G. Ernst, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt: WBG 2011, s. 49: „1. Bedingung für Wissen: Eine Person S weiß nur dann, dass p, wenn es der Fall ist, dass p, wenn

go od podmiotu poznawczego, oraz trwałego – nieulegającego zmianie na przestrzeni czasu⁴⁹. Właśnie dzięki takim właściwościom prawda jest wiarygodna i stanowi racjonalną podstawę działania⁵⁰. Przy właściwym funkcjonowaniu rozumu można więc osiągnąć dostęp do nieziennej struktury rzeczywistości, która koresponduje z poprawnymi przekonaniami⁵¹. Nie jest więc niczym zaskakującym, że jedynie utrzymywanie takich przekonań może zostać uznane za racjonalne, których prawdziwość – korespondencyjna relacja do rzeczywistości – została dostatecznie udowodniona (w arystotelesowskim sensie powodu i konieczności takiego stanu rzeczy). W odniesieniu do wiary religijnej trzeba by za Williamem Cliffordem przyznać, że „zawsze, wszędzie i dla każdego błędem jest wierzyć w coś na podstawie niewystarczających dowodów”⁵².

Nieracjonalnym – według wskazanego modelu – byłoby więc utrzymywanie takich przekonań wiary, których prawdziwość nie została bezsprzecznie wykazana. Czy można jednak bezsprzecznie wykazać prawdziwość przekonań religijnych?

Teologiczną odpowiedzią, uznającą takie rozumienie racjonalności – a starającą się uniknąć fideistycznej kapitulacji rozumu – była dziewiętnastowieczna apologetyka neoscholastyczna⁵³. Stawiała ona sobie zadanie wypracowania *preambula fidei* oraz *motiva credibilitatis* – wykazania, że wiara posiada silne uzasadnienie intelektualne, wręcz na wzór dowodów naukowych⁵⁴. W refleksji tych teologów, jak zauważa Stanisław Wszolek „wiara jest czymś racjonalnym, ponieważ spoczywa na racjonalnie uzasadnionych przesłankach, na dowodach istnienia Boga lub argumentach potwierdzają-

also der Satz <p*> wahr ist”.

⁴⁹ Zob. S. T. Davis, *Wiara – racjonalna czy naiwna? Filozofia broni chrześcijaństwa*, Poznań 2020, s. 20-21.

⁵⁰ Zob. Tamże, s. 21.

⁵¹ Zwięzłe omówienie korespondencyjnej teorii prawdy zob. W. Künne, *Prawda*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, E. Martens, H. Schnädelbach (red.), Warszawa 1995, s. 159-171; S. T. Davis, *Wiara...*, s. 13: „(...) korespondencyjna definicja prawdy, zgodnie z którą stwierdzenie jest prawdziwe, o ile odpowiada faktom”.

⁵² W.K. Clifford, *The Ethics of Belief*, w: W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, London 1879, s. 186. Tłumaczenie własne.

⁵³ Zob. Chr. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s.107: „Das kalssische Rationalitätsverständnis war noch bis ins 19. Jh. lebendig – auch in der neuscholastischen, extrinsezistisch geprägten Demonstrationsapologetik”. Szczytowy moment takiego uprawiania teologii można zauważyć w postanowieniach Sobotu Watykańskiego I, który w konstytucji *Dei Filius* podkreśla, że człowiek jest w stanie rozumowo dojść do poznania istnienia Boga, zob. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn ²2008, s. 248-250.

⁵⁴ Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologetii*, Płock 2016, s. 79-80.

cych autentyczność Ksiąg świętych”⁵⁵.

Wypracowanie *preambula fidei* oznacza więc nic innego jak – wskazaną już wyżej – krytyczną pracę rozumu, poprzedzającego wolitywny akt wiary. Z jednej strony jest to argumentacyjna próba wykazania istnienia Boga, przez wskazanie skutecznego dowodu – który z całkowitą pewnością udowodni postulowaną tezę⁵⁶. Historia teologii systematycznej wyróżnia kilka podstawowych dowodów tego typu:

(1) *dowód ontologiczny*⁵⁷, starający się udowodnić istnienie Boga z analizy samego pojęcia; jeżeli posiadamy pojęcia Boga, to z konieczności – według argumentu – musimy myśleć go jako istniejącego;

(2) *dowód kosmologiczny*⁵⁸, wychodzący od przygodnej natury świata, która – według dowodu – wskazuje na istnienie koniecznej przyczyny, (identyfikowanej z Bogiem). Argument opiera się na uznaniu zasady racji dostatecznej⁵⁹;

(3) *dowód teleologiczny*⁶⁰, podobnie do kosmologicznego, wychodzi od

⁵⁵ S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, s. 11.

⁵⁶ Również współcześnie można znaleźć teologów i filozofów religii, którzy są przekonani o możliwości wypracowania skutecznego dowodu na istnienie Boga. Przykładowo zob. P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy...*, s. 53-96.

⁵⁷ Krytyczne przedstawienie dowodu ontologicznego zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 52-59; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 94-97; P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy...*, s. 77-80; J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006, s. 113-157. Chociaż dowód zdaje się nie być słuszny – co dostatecznie zostało wykazane przez Immanuela Kanta – ukazuje on logiczne konsekwencje wynikające z pojęcia ‘Bóg’.

⁵⁸ Krytyczne przedstawienie dowodu kosmologicznego zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 60-68; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 97-101; J. Schmidt, *Teologia*, s. 34-80.

⁵⁹ Znaną jest dyskusja między Bernardem Russellem a Frederickiem Coplestonem, w której tematem dyskusji było uznanie istnienia Boga. Copleston odwołał się właśnie do dowodu kosmologicznego, stwierdzając – że bez uznania istnienia Boga wszechświat staje się niezrozumiałym. Podstawą jego argumentacji było uznanie zasady racji dostatecznej, mówiącej – że wszystko, co istnieje musi posiadać powód swojego istnienia. Russell argumentacyjne wykazywał, że chociaż wszystkie elementy zbioru (Wszechświat) są niekonieczne, to nie wynika z tego, że zbiór jako taki, również posiada taką właściwość. To, że *ojciec* posiada *dziecko*, nie implikuje, że *ojcostwo* – jako takie – również posiada *dziecko*. Zwięzły opis dyskusji, zob. S. T. Davis, *Wiara...*, s. 40-42.

⁶⁰ Krytyczne przedstawienie dowodu teleologicznego zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 68-75; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 97-101; J. Schmidt, *Teologia...*, s. 184-235. Argument – szczególnie w formie *fine-tuning* – chociaż moim zdaniem nie udowadnia istnienia Stworzyciela, może posłużyć jako przesłanka w uzasadnianiu teodycealnym. Jeżeli świat, w którym żyjemy – ze znanymi nam stałymi fizycznymi – jest najlepszym z możliwych a zarazem jedynym, w którym mogło zaistnieć takie życie, jakie znamy – racjonalnym jest przyjęcie, że część zła naturalnego (wynikającego z fizycznej struktury świata) jest konieczną konsekwencją, związaną z możliwością zaistnienia naszego świata. Zmieniając strukturę fizykal-

natury świata – od jego wewnętrznej, uporządkowanej struktury – wnioskując za istnieniem boskiego konstruktora;

(4) *dowód aksjologiczny*⁶¹, ukazuje zależność między moralnymi wartościami a istnieniem Boga, który jest gwarantem ich obowiązywania.

Z drugiej strony, gdy dostatecznie wykazano istnienie Boga – który jest zasadniczą podstawą racjonalnego uznania możliwości zaistnienia Objawienia – starano się wykazać wiarygodność treści samego Objawienia. Wiarygodność egzegetyczna była jednak jedynie tematem pobocznym tak uprawianej apologii⁶².

Problemem, który ostatecznie doprowadził do porzucenia tradycyjnego modelu racjonalności, okazał się być postulowany przezeń ideał wiedzy, jako absolutnie prawdziwych przekonań, bezsprzecznie wyjaśniających napotkany stan rzeczy⁶³. Możliwy jest on do osiągnięcia jedynie na drodze rozumowania dedukcyjnego, którego skuteczność zależna jest jednak nie tylko od poprawności przeprowadzonego wniosku, ale również od prawdziwości założonych wcześniej przesłanek; których prawdziwość również musi zostać dostatecznie uzasadniona⁶⁴. Hans Albert zauważył, co wcześniej uczynili już starożytni sceptycy, że nie mamy epistemicznej możliwości pozytywnego uzasadnienia prawdziwości postulowanych przekonań (Münchhausen - Trilemma): albo dochodzimy do niekończącego się ciągu uzasadnień, albo wnioskujemy cyrkularnie, gdzie udowodnianą przesłankę wplątujemy w ciąg udowadniający, albo dogmatycznie przerywamy ciąg uzasadniania w arbitralnym momencie⁶⁵.

Podsumowując trzeba zauważyć, że klasyczny model racjonalności wiary, zakłada bezsporną możliwość udowodnienia prawdziwości postulowanych poglądów. Dopiero, gdy skutecznym argumentem wykazano istnienie Boga, wiara w niego może być uznana za racjonalnie zobowiązującą. Niestety żaden z dowodów na istnienie Boga nie okazał się być dostatecznie

ną wszechświata – stałe kosmologiczne – zgodnie z naszą aktualną wiedzą, nie doszłoby do zaistnienia życia.

⁶¹ Krytyczne przedstawienie dowodu aksjologicznego zob. W Löffler, *Einführung...*, s. 102-106; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 103-104; J. Schmidt, *Teologia...*, s. 158-183.

⁶² Zob. P. Artemiuk, *Renesans...*, s. 79n.

⁶³ Zob. P. Schmidt -Leukel, *Grundkurs...*, s. 79.

⁶⁴ Zob. K. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1989, s. 450: „Wenn Wissen, Wissenschaft, beweisbar sein muß, dann kommt es (...) zu einem unendlichen Regreß. Denn jeder Beweis besteht aus Prämissen und Konklusionen, aus Anfangssätzen und aus Schlußsätzen; und wenn die Anfangssätze nicht bewiesen sind, so sind es auch die Schlußsätze nicht“.

⁶⁵ Zob. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 2010, s. 13-18.

przekonujący. Ograniczeniem modelu, skutkującym jego niepraktycznością – zarówno w rozumowaniu codziennym oraz naukowym – jest zbyt wysoko ustanowiony cel: absolutna prawda, do której – ze względów natury teoriopoznawczej – można dojść jedynie rozumowaniem dedukcyjnym, które skuteczne jest jedynie w naukach formalnych, nieodwołujących się do doświadczenia. Czy można więc – w obliczu braku absolutnej pewności – racjonalnie przyjmować treści płynące z wiary?

Probabilistyczny model racjonalności

Probabilistyczny model racjonalności, uznawany w filozofii nauki m. in. przez Rudolfa Carnapa, starał się odpowiedzieć na problemy paradygmatu klasycznego, akceptując ograniczenia poznawcze ludzkiego rozumu – szczególnie, gdy ten chciałby przeprowadzić absolutnie pewne uzasadnienie zakładanych przez siebie przesłanek⁶⁶. Przekonania, uznawane racjonalnie, nie muszą – według modelu – odznaczać się absolutną pewnością, ale ich prawdziwość powinna być wysoko *prawdopodobna*. Możliwym jest więc posiadanie poglądów o różnym stopniu prawdopodobieństwa, co prowadzi do racjonalnej gradacji wyznawanych przekonań⁶⁷. Dobry powód i przekonujące uzasadnienie – jak podkreśla Peter Baumann – „czyni to, co jest uzasadniane bardziej prawdopodobnym”⁶⁸. Probabilistyczne uzasadnianie opiera się w dużej mierze na wnioskowaniu indukcyjnym, które – zgodnie z przedstawieniem Arystotelesa – jest przejściem od szczegółu (poszczególnych obserwacji) do ogółu (hipotezy uzasadniającej)⁶⁹. Przyjęcie hipotetycznego twierdzenia *H* można więc uznać, za częściowo uzasadnione, jeżeli przemawiają za nim zaobserwowane przesłanki *A*, *B*, *C*. Przykładowo twierdzenie *H*: ‘Marcin posługuje się językiem francuskim’, uzasadniane jest następującymi przesłankami: *A*: ‘Marcin posiada francuskojęzyczne książki’, *B*: ‘Marcin często wyjeżdża do Francji’, *C*: ‘Żona Marcina jest Francuską’. Przedstawione przesłanki zdają się sugerować, że jest wysoce prawdopodobnym, że *H* jest prawdziwe – chociaż ostatecznie nie daje

⁶⁶ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 81.

⁶⁷ Zob. P. Baumann, *Erkenntnistheorie...*, s. 198: „Der Probabilismus – die Auffassung, dass Überzeugungen Grade haben und rationale Überzeugungen den Prinzipien der Wahrscheinlichkeit genügen – erklärt also den graduellen Charakter von Rechtfertigung, – dass Gründe verschieden gut oder schlecht sein können”.

⁶⁸ Zob. Tamże, s. 197. Tłumaczenie własne.

⁶⁹ Zob. B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche Erkenntnis. Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Paderborn 2005, s. 36-37.

się na ich podstawie bezsprzecznie wyciągnąć takiego wniosku⁷⁰. Może się mianowicie okazać, że książki należały do żony Marcina, która chociaż jest Francuską, perfekcyjnie włada językiem polskim. W odniesieniu do hipotez naukowych, jak wskazuje Perry Schmidt-Leukel,

„w zakresie, w jakim (...) przewiduje ona wystąpienie pewnych faktów, zwiększa się (...) poprzez ich faktyczne wystąpienie prawdopodobieństwo danej hipotezy”⁷¹.

Prawdopodobieństwo warunkowe, szczególnie w postaci twierdzenia Bayesa – które pozwala „na wnioskowanie o prawdopodobieństwie hipotezy ze względu na dane w sytuacji, gdy dysponujemy raczej prawdopodobieństwem danych (...)”⁷² –, stanowi jedną z podstawowych założeń tego modelu racjonalności. Dzięki niemu możemy wyznaczyć prawdopodobieństwa hipotezy H na podstawie założenia prawdziwości lub przynajmniej wysokiego prawdopodobieństwa świadectw e : $P(H|e)$ ⁷³. Oszacowanie prawdopodobieństwa hipotezy H , gdy e okażą się wiarygodne – jak wskazuje Krzysztof Szymanek – dzielone jest na dwa etapy⁷⁴. Początkowo, na podstawie posiadanej wiedzy, ocenia się wartość bazową prawdopodobieństwa hipotezy H . Następnie szacuje się wartość dowodową świadectw e , wyliczaną wzorem:

$$\beta = \frac{P(H|e)}{P(e|\neg H)}$$

Siła dowodowa świadectw e – β – jest więc

„tym większa, im większe jest prawdopodobieństwo e przy założeniu prawdziwości hipotezy H w stosunku do prawdopodobieństwa świadectwa e przy założeniu nieprawdziwości hipotezy H (czyli prawdziwości $\neg H$)”⁷⁵.

⁷⁰ Zob. K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Nowy słownik terminologiczny*, Warszawa 2021, s. 437-438.

⁷¹ P. Schmidt -Leukel, *Grundkurs...*, s. 81. Tłumaczenie własne.

⁷² R. Urbaniak, *Lekko nieodpowiedzialne i stronnicze wprowadzenie do filozofii analitycznej*, Lublin 2016, s. 135.

⁷³ $P(A|B)$ czytamy: „Prawdopodobieństwo A przy założeniu, że B ”.

⁷⁴ Zob. K. Szymanek, *Sztuka...*, s. 115.

⁷⁵ Tamże.

Wracając do przedstawionego przykładu *H*: ‘*Marcin posługuje się językiem francuskim*’ – trzeba przypisać mu pewien stopień prawdopodobieństwa bazowego. W zależności od jego wysokości, potrzeba będzie odpowiedniej siły dowodowej świadectw *e* – przedstawionych przesłanek obserwacyjnych – żeby odpowiednio uprawdopodobnić założoną tezę. Im wyższe prawdopodobieństwo bazowe, tym słabsze mogą być świadectwa dowodowe⁷⁶. Następnie trzeba zadać sobie pytanie, czy zaobserwowane świadectwa (*A*, *B*, *C*), są lepiej wyjaśniane przez przyjęcie *H*. Czy może istnieje alternatywna hipoteza, która równie dobrze, albo nawet lepiej wyjaśni zaobserwowane przesłanki?

Zasadniczym momentem jest więc wyznaczenie prawdopodobieństwa bazowego *H*, które dokonywane jest – jak wspomniano – na podstawie posiadanej wiedzy; ale również uwzględniając jej zasadniczą sensowność oraz koherencyjne dopasowanie do już posiadanych przekonań, co praktycznie świadczy o wysokim prawdopodobieństwie⁷⁷.

W odniesieniu do wiary religijnej – jak wskazuje Christoph Böttigheimer – pierwsze ślady rozumowania probabilistycznego można odnaleźć już w teologii neoscholastycznej, gdy pozycja niewiary stawała się coraz lepiej uzasadniona. Wtedy zaczęto bardziej podkreślać *moralną*, a nie *epistemiczną pewność* wiary⁷⁸. John Henry Newman (1801–1890) przedstawił w zarysowanym przez siebie poglądzie na *przeświadczenie wiary*⁷⁹, że konwergencja argumentacji – uzasadniającej wiarę – zasadniczo zwiększa prawdopodobieństwo postulowanego stanu rzeczy, prowadząc ostatecznie sumienie wierzącego do stanu osobistej pewności⁸⁰. Siła dowodowa poszczególnych przesłanek – podkreśla – zwiększa się, jeżeli te znajdują się właśnie w relacji konwergencji⁸¹. Współczesnym przedstawicielem tego modelu racjonalności jest Richard Swinburne⁸², który podkreśla, że wykazanie obiektywnego prawdopodobieństwa wiary – w sensie przekonań natury religijnej (*fides quae creditur*) – jest niezbędne, żeby można ją było racjonalnie praktykować (*fides qua creditur*)⁸³. Właśnie w tym celu starał

⁷⁶ Zob. Tamże, s. 115-116.

⁷⁷ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 82-83.

⁷⁸ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 117.

⁷⁹ Zob. J.H. Newman, *Essay in aid of a Grammar of Assent*, London 1870.

⁸⁰ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 117.

⁸¹ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 86: „(...) die Beweiskraft einzelner Indizien erhöht sich, wenn mehrere Indizien gut zusammenpassen“.

⁸² Zob. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004.

⁸³ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 117; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 86.

się zrekonstruować tradycyjne dowody na istnienie Boga w perspektywie probabilistycznej, ukazując – przynajmniej co do zamiaru – że łącząc je w argument kumulatywny, można zdecydowanie wykazać, że uznanie hipotezy H_1 : ‘Bóg istnieje’ jest jak najbardziej racjonalne⁸⁴; dlatego, że najlepiej wyjaśnia ona opisywaną rzeczywistość⁸⁵. Podstawowym momentem jego rozumowania, nazywanym przez niego *principles of credulity*⁸⁶, jest zasadnicze zaufanie ludzkiemu doświadczeniu, dopóki nic zdecydowanie nie będzie świadczyło przeciwko. W odniesieniu do przekonań religijnych oznacza to, że można się nimi kierować – dopóki istnienie Boga (będącego istotowym elementem takich przekonań) będzie bardziej prawdopodobne niż jego nieistnienie⁸⁷. Przesłankami, spełniającymi warunek konwergencji, są właśnie przekształcone argumenty za istnieniem Boga, które, gdy odczyta się je kumulatywnie, mają bardziej wspierać H_1 niż jego zaprzeczenie⁸⁸. Inaczej mówiąc, jeżeli H_1 jest prawdziwe, spodziewalibyśmy się istnienia właśnie takiego świata, w którym aktualnie żyjemy: *wysoce skomplikowanego, z rozpoznawalnym porządkiem, gdzie istnieją samoświadome istoty oraz którego stałe fizyczne są odpowiednio dostrojone*, żeby w ogóle mogło zaistnieć życie⁸⁹.

Problemem jest jednak bezsporne przypisanie wyjściowej wartości $P(H_1)$. Jak zauważa Christoph Böttigheimer decydujące są dwa czynniki: *prostota* hipotezy oraz jej *wartość wyjaśniająca*, czyli lepsza zdolność do wyjaśnienia stanu rzeczy niż hipoteza przeciwna⁹⁰. Przy spełnieniu obydwu warunków należy uznać, że wartość bazowa prawdopodobieństwa hipotezy jest wysoka. Ale czy na pewno można w przypadku H_1 mówić

⁸⁴ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 106: „(...) die Gottesbeweise (mit Ausnahme des ontologischen Arguments) [eignen sich] jedoch für eine probabilistische Neuinterpretation. Das Ziel dieser Argumente besteht dann nicht in dem Nachweis, daß die Existenz Gottes unbezweifelbar sicher sei, sondern daß es sich hierbei um die beste und wahrscheinlichste Erklärung für jene Phänomene handelt, von denen die erfahrungsorientierten Argumente ausgehen“.

⁸⁵ Zob. A. E. McGrath, *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, Poznań 2020, s. 83.

⁸⁶ Dobre przedstawienie znaczenia i krytyczna jego krytyczna analiza zob. M. Martin, *The Principle of Credulity and Religious Experience*, w: „Religious Studies” 1986 (March), vol. 22, s. 79-93.

⁸⁷ Zob. W. Löffler, *Einführung...*, s. 84: „Also ist (Berichten von) religiösen Erfahrungen solange zu trauen, als die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist“.

⁸⁸ Zob. Tamże.

⁸⁹ Zob. Tamże.

⁹⁰ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 118.

o prostej hipotezie? John Leslie Mackie jest zdania, że tak nie jest⁹¹; a przypisanie wartości wyjściowej opiera się bardziej na własnej intuicji, niż na naukowym uzasadnieniu⁹². Christoph Böttigheimer słusznie reasumuje, że ocenianie treści metafizycznych w perspektywie ich prawdopodobieństwa, jest generalnie wątpliwe⁹³. Podstawowym problemem pozostaje bezspornie niepewność związana z wnioskowaniem indukcyjnym, które zawsze może okazać się błędne⁹⁴.

Krytyczny model racjonalności

Krytyczny model racjonalności posiada swoje filozoficzne źródła w *krytycznym racjonalizmie* Karla Reimunda Poppera, który był odpowiedzią na filozoficzną interpretację nauki przez członków *Koła Wiedeńskiego* (*Wiener Kreis*)⁹⁵. Wiedeńscy filozofowie starali się odgraniczyć zdania naukowe od metafizycznych przez wskazanie weryfikacyjnego kryterium sensowności, które było jedynie inną nazwą – jak określa to Karl Popper – „uświęconego przez czas kryterium indukcjonistów”⁹⁶. Przyznawało ono sensowność tylko takim zdaniom, których prawdziwość lub prawdopodobieństwo może zostać dowiedzione przez odwołanie do doświadczenia⁹⁷. Wszelkie więc zdania natury teologicznej, które nawiązywały do Boga – istoty nie-doświadczalnej empirycznie – byłyby, zgodnie z przedstawioną doktryną,

⁹¹ Zob. J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 329: „Niezależnie od tego, jakie może być wyjściowe nieprawdopodobieństwo nie wyjaśnionego surowego faktu, że istnieje świat, o wiele większe jest wyjściowe nieprawdopodobieństwo tego, co teista musi stwierdzić jako nie wyjaśniony surowy fakt, tego mianowicie, że istnieje bóg zdolny do stworzenia świata”.

⁹² J. L. Mackie chcą ukazać, że rozumowanie Richarda Swinburne opiera się na subiektywnym założeniu wysokiego prawdopodobieństwa bazowego hipotezy istnienia Boga, przeprowadza własne rozumowanie, opierające się na podobnych przesłankach, w którym dochodzi do przeciwnego wniosku, że hipoteza nieistnienia Boga jest bardziej prawdopodobna. Zob. J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997.

⁹³ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 119.

⁹⁴ Zob. B. Lauth, J. Sareiter, *Wissenschaftliche...*, s. 89.

⁹⁵ Zob. K. R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006, s. 110.

⁹⁶ K. R. Popper, *Ausgangspunkte...*, s. 110.

⁹⁷ Zob. W.-D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975, s. 29; A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, Warszawa 2000, s. 156: „(...) każdy naukowy sąd lub teoria musi być podatny na weryfikację, w tym sensie, że musi powoływać konsekwencje, które mogą odpowiadać obserwowalnym faktom”.

pozbawione sensu; nic nie mówiłyby o rzeczywistości⁹⁸. Problemem dostrzeżonym przez Poppera była więc nie tylko sprawa indukcyjnego wnioskowania, która zawsze obarczona jest możliwością popełnienia błędu, ale również wiarygodność samej obserwacji, która – jak wskazał – zależna jest od uznawanych hipotez⁹⁹. Nie ma czystych obserwacji, niezapośredniczonych przez teorię. Wychowany na krytycznej filozofii Immanuela Kanta, Popper zauważył, że

„teorie [naukowe] są aktywnie wytwarzane przez nasz rozum a nie są na nas wymuszane przez rzeczywistość oraz że transcendują one nasze <doświadczenie>; (...) empiryczne obalenie [teorii] może oznaczać konfrontację z rzeczywistością”¹⁰⁰.

Rozwiązanie problemu indukcji (weryfikacji) dopatrywał się w metodzie falsyfikacji, opartej w dużej mierze na (odwróconym) rozumowaniu dedukcyjnym, które nie stara się udowodnić teorii na podstawie przesłanek, ale wykazać, że jest ona sprzeczna z dokonanymi obserwacjami¹⁰¹; albo również z wynikami innych hipotez naukowych, które dotychczas nie zostały sfalsyfikowane¹⁰². Wiedza (naukowa) zawsze więc pozostaje hipotetyczna a jej istotowym elementem jest możliwość falsyfikacji, że potencjalnie istnieje taka obserwacja, które może doprowadzić do jej obalenia¹⁰³. Formalnie proces falsyfikacji można zapisać następująco:

$$[(H \rightarrow O) \wedge \neg O] \rightarrow \neg H$$

Zdaje nam się, że każdy łabędź jest biały, dlatego że dotychczasowe doświadczenie (indukcja) na to wskazuje. Formułujemy więc hipotezę *H*: ‘Wszystkie łabędzie są białe’. *H* jest zdaniem ogólnym, które implikuje obserwację *O*, że wszystkie napotkane łabędzie będą koloru białego. Jako że zdania ogólne – ze względu na ograniczenia wnioskowania indukcyjnego

⁹⁸ Zob. W.-D. Just, *Religiöse...*, s. 41: „Theologie (im engeren Sinne) wird einfach analytisch unmöglich gemacht: <Gott> meint etwas *jenseits* der naturwissenschaftliche verifizierbaren Tatsachen, und was jenseits der naturwissenschaftlich verifizierbaren Tatsachen liegt, ist ex definitione sinnlos”.

⁹⁹ Zob. A. Graeser, *Positionen der Gegenwartsphilosophie. Vom Pragmatismus bis zur Postmoderne*, München 2002, s. 108-113.

¹⁰⁰ K. R. Popper, *Ausgangspunkte...*, s. 113. Tłumaczenie własne.

¹⁰¹ Zob. Tamże, s. 118: „Die Lösung ist, daß es keine Induktion gibt, weil allgemeine Theorien nicht aus singulären Sätzen ableitbar sind. Sie können aber durch singuläre Sätze widerlegt werden, da sie mit Beschreibungen von beobachtbaren Tatsachen kollidieren können”.

¹⁰² Zob. A. Graeser, *Postinionen...*, s. 109.

¹⁰³ Zob. K. R. Popper, *Wissenschaft...*, s. 17: „Ein empirisch-wissenschaftliches System muß an der Erfahrung scheitern können“.

– nie dają się udowodnić przez wskazywanie potwierdzających zdań szczegółowych, trzeba postarać się udowodnić, że jest ono fałszywe ($\neg H$); a to można uczynić wskazując przynajmniej jeden przypadek, zaprzeczający prognozowanej obserwacji ($\neg O$: ‘nie-biały łabędź’)¹⁰⁴. Znalazienie czarnego łabędzia falsyfikuje więc H . Warto podkreślić, że mnożenie potwierdzających obserwacji (O), nie czyni H bardziej prawdopodobnym; ale wystarczy jedno $\neg O$, żeby udowodnić prawdziwość $\neg H$.

Racjonalnym w krytycznym modelu jest więc uznawanie hipotetycznego charakteru swoich przekonań, które mogą być utrzymywane, dopóki nie ulegną falsyfikacji pod wpływem argumentu zaprzeczającego jego prawdziwości. Następuje więc fundamentalna zmiana podejścia. W klasycznym oraz probabilistycznym modelu trzeba było pozytywnie uzasadniać postulowane przekonania, tutaj jedynie wykazać, że nie ma argumentów zaprzeczających ich prawdziwości¹⁰⁵. Nie można zapomnieć, że takie przekonania powinny spełniać nie tylko warunek logicznej spójności, ale również współgrać z innymi już posiadanymi przekonaniem¹⁰⁶.

W odniesieniu do wiary religijnej, jak wskazuje Nicholas Wolterstroff, trzeba kierować się zasadą znaną już z prawa rzymskiego – „*niewinny, aż do uznania winy*”¹⁰⁷. Oznacza ona, że można racjonalnie trwać przy swoich przekonaniach religijnych, dopóki skutecznie nie została wykazana ich fałszywość. Uzasadnienie racjonalności nie polega więc na mnożeniu argumentów mających potwierdzić religijną wiarę, ale na intelektualnym mierzeniu się z przekonaniem, które zdają się jej zaprzeczać¹⁰⁸. Teologia uprawiana w duchu racjonalności krytycznej musi starać się nie tylko o wykazanie logicznej spójności postulowanej treści wiary (*fides quae creditur*), ale również apologetycznie zajmować się argumentami, które zdają się wykazywać, że są one fałszywe. Klasycznym problemem, który potencjalnie mógłby doprowadzić do falsyfikacji postulowanych treści wiary – szczególnie zakładanego obrazu Boga – jest obecność niezawinionego cierpienia.

¹⁰⁴ Zob. L. Schäfer, *Karl R. Popper*, München ³1996, s. 52: „Wenn nur singuläre Sätze die Rolle von Prüfsätzen übernehmen können, dass kann der Wahrheitswert einer Aussage nur durch die Rückübertragung der Falschheit einer Konklusion auf die Prämissen entschieden werden. Demzufolge sind Gesetze nicht verifizierbar, wohl aber falsifizierbar”.

¹⁰⁵ Zob. Ch. Böttigheimer, *Lehrbuch...*, s. 111.

¹⁰⁶ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 82.

¹⁰⁷ N. Wolterstroff, *Can Belief in God be Rational If It Has No Foundation?* w: A. Plantinga, N. Wolterstroff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, s. 163. Tłumaczenie własne.

¹⁰⁸ Zob. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs...*, s. 85.

Jeżeli pojęcie ‘Bóg’ wiąże się z atrybutami ‘wszechmocny’, ‘wszechwiedzący’ i ‘wszechdobry’ oraz postuluje się, że jego desygnat jest odpowiedzialny za stworzenie świata, to dlaczego w stworzonym przez niego świecie występuje niezawinione cierpienie¹⁰⁹? Jest to problem, z którym musi się zmierzyć każda teologia uprawiana w paradygmacie racjonalności krytycznej.

Podsumowanie

Czy można więc pogodzić wiarę z postulatem racjonalności? Jak zostało przedstawione, racjonalność związana jest z krytycznym sposobem ustosunkowania się podmiotu do uznawanych przez siebie przekonań; jest próbą rozumowego ich zrozumienia i uzasadnienia. Rozum teoretyczny – jak ukazał Mieszko Tałasiewicz – działa aktywnie podczas całego aktu wiary, przygotowując na pierwszym etapie możliwość jej wolitywnego zaakceptowania. Zasadniczym momentem działania rozumu (w akcie wiary) jest więc nie tylko wyjaśnianie wstępnych wątpliwości (wypracowując *preambula fidei*), ale również intelektualne rozjaśnianie treści związanych z wiarą (*fides quae creditur*). Ponieważ tylko to, co jest zrozumiałe, może być sensownie uznawane. Zakładając, że wiara wyraża się w czynie (*wiara serca*), podstawy jej działania muszą opierać się na przesłankach zrozumiałych i uzasadnionych, żeby takie działanie mogło być uznane za racjonalne (w praktycznym tego słowa znaczeniu).

Zaprezentowane modele racjonalności różnią się przede wszystkim w ocenie zdolności poznawczej ludzkiego rozumu, a co za tym idzie, w określeniu wystarczającego kryterium racjonalności oraz metody rozumowania, która z nim koresponduje.

Klasyczny model racjonalności postuluje, że prawdziwość przyjmowanych poglądów może zostać bezspornie dowiedziona i tylko takie poglądy – dowiedzione i uzasadnione – mogą być przyjmowane racjonalnie i w konsekwencji służyć za podstawę racjonalnego działania. Racjonalne przyjęcie wiary związane jest więc z dowodowym wykazaniem istnienia Boga. Zasadniczym problemem jest granica poznawczych zdolności ludzkiego rozumu, który nie jest w stanie przeprowadzić *absolutnego uzasadnienia* uznawanych poglądów (Münchhausen- Trilemma). Klasyczny paradygmat wskazuje jednak słusznie, że nie tylko nasze poznanie, ale również

¹⁰⁹ Jedna z bardziej skutecznych prób odpowiedzi na problem teodycei, zob. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. B. 2005.

działanie praktyczne, powinno być zorientowane na prawdę, która zobowiązuje w sposób absolutny.

Probabilistyczny model racjonalności, uznając niemożność absolutnego dojścia do poznania prawdy (poza naukami formalnymi), redukuje cel poznawczy do wysokiego prawdopodobieństwa. Zasadniczym kryterium racjonalności byłoby więc pozytywne wykazanie, że przyjęte poglądy (wyznawana wiara) opierają się na wysoce prawdopodobnych przesłankach. W taki sposób wiara byłaby słuszną hipotezą, na której racjonalnie można by oprzeć praktykę swojego życia. Granicą wskazanego paradygmatu jest problem indukcyjnego rozumowania. Pozytywne nagromadzenie obserwacji, zdających się potwierdzać słusność postawionej tezy, formalnie nie zwiększają jej prawdopodobieństwa. Myśląc teologicznie, trzeba jednak podkreślić, że chociaż model probabilistyczny nie przyczynia się do osiągnięcia obiektywnej pewności wiary, może przyczynić się do wzrostu pewności subiektywnej *indywidualnego poczucia pewności*.

Ostatni z przedstawionych modeli racjonalności – paradygmat krytyczny – wskazuje, że racjonalnym jest utrzymywanie tylko takich przekonań, które nie zostały dotychczas sfalsyfikowane oraz odznaczają się wysokim poziomem koherencji (czyli są logicznie spójne, również w relacji z innymi niesfalsyfikowanymi hipotezami). Teologicznie patrząc, krytyczny model racjonalności wiary, ukazuje dobrze jej wymiar zaufania, gdzie poczucie pewności ograniczone jest jedynie do wymiaru osobistego. Wiara może być więc postrzegana jako sensowa opcja egzystencjalna, która pomaga w osiągnięciu życiowego szczęścia. Wymaga ona jednak od wierzącego nieustannej gotowości do konfrontowania się z przeciwnymi hipotezami, zakładając – przynajmniej teoretycznie – że kiedyś może napotkać na taki argument, który przekona go o fałszywości wcześniej przeżywanej wiary.

Czy można pogodzić wiarę z postulatem racjonalności? Tak. Ale wymaga to nieustannej aktywności intelektualnej i zgłębiania treści wiary, gdyż racjonalnie można kierować się w życiu tylko takimi przekonaniem, które się faktycznie rozumie.

Streszczenie

Artykuł przedstawia wybrane modele racjonalności wiary: klasyczny, probabilistyczny i krytyczny. Racjonalność – jako pojęcie – odnosi się przede wszystkim do osoby, która w uzasadniony sposób utrzymuje swoje przekonania (związane z wiarą), a nie jest cechą określającą treść samych przekonań. Klasyczny model racjonalności mówi, że jedynie takie przekonania, których prawdziwość została bezspornie dowiedziona, mogą być racjonalnie utrzymywane. Oznacza to konieczność dowodowego wykazania istnienia Boga. Teologia fundamentalna, bazująca na tym modelu, zajmuje się wypracowaniem takich dowodów. Probabilistyczny model racjonalności wskazuje, że bezsprzeczne osiągnięcie absolutnej prawdy (w sprawach istnienia Boga) jest niewykonalne dla ludzkiego rozumu. Ten może jedynie wykazać, że przyjmowane poglądy są wysoce prawdopodobne. Teologia fundamentalna stara się w tym modelu wykazać, że istnienie Boga jest wysoce prawdopodobne. Znaczącym ograniczeniem tego modelu jest rozumowanie indukcyjne. Krytyczny model racjonalności opiera się na falsyfikacji, formie rozumowania dedukcyjnego. Poglądy, jeżeli są koherentne, mogą być tak długo uznawane, dopóki nie zostanie wykazana ich fałszywość. Teologia fundamentalna powinna więc zajmować się apologetycznym odpieraniem argumentów krytykujących wiarę.

Słowa kluczowe: *modele racjonalności wiary, racjonalność, wiara, teologia fundamentalna, uzasadnienie wiary, probabilistyczny model racjonalności, klasyczny model racjonalności, krytyczny model racjonalności.*

Analysis of selected models of the rationality of faith

Summary

The article presents selected models of the rationality of faith/belief: classical, probabilistic and critical. Rationality – as a concept – refers primarily to a person who reasonably maintains his beliefs (related to faith) and is not a characteristic that determines the content of the beliefs themselves. The classical model of rationality says that only such beliefs, the truth of which has been indisputably proven, can be rationally held. This means that the existence of God must be evidentially demonstrated. Fun-

damental theology, based on this model, is concerned with developing such evidence. The probabilistic model of rationality indicates that the unquestionable attainment of absolute truth (on matters of God's existence) is unfeasible for human reason. It can only demonstrate that the views taken are highly probable. In this model, fundamental theology seeks to demonstrate that the existence of God is highly probable. A significant limitation of this model is inductive reasoning. The critical model of rationality is based on falsification, a form of deductive reasoning. Beliefs, if they are coherent, can be accepted as long as they are not shown to be false. Fundamental theology should therefore be concerned with an apologetic response to arguments that criticize religious belief.

Keywords: *faith rationality models, rationality, faith, fundamental theology, probabilistic model of rationality, classical model of rationality, critical model of rationality*

Bibliografia

- H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵2010.
- Chr. Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i.B. ⁴2022.
- W.K. Clifford, *The Ethics of Belief*, w: W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, London 1879, s. 177-211.
- S. T. Davis, *Wiara – racjonalna czy naiwna? Filozof broni chrześcijaństwa*, Poznań 2020.
- M. Erler, *Platon*, München 2006.
- A. Graeser, *Positionen der Gegenwartsphilosophie. Vom Pragmatismus bis zur Postmoderne*, München 2002.
- J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M. 2004.
- W.-D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975.
- P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Warszawa 2020.
- A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. B. 2005.
- W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnie-*

niu Boga, Warszawa 1997.

E. Martens, H. Schnädelnach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995.

M. Martin, *The Principle of Credulity and Religious Experience*, w: „Religious Studies” 1986 (March), vol. 22, s. 79-93.

A.E. McGrath, *Apologetyka po prostu. Jak pomóc poszukującym i sceptykom w odnalezieniu wiary*, Poznań 2020.

J.H. Newman, *Essay in aid of a Grammar of Assent*, London 1870.

K. R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006.

–, *Logik der Forschung*, Tübingen 1989.

O. Primavesi, Ch. Rapp, *Aristoteles*, München 2016.

J. Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002.

L. Schäfer, *Karl R. Popper*, München 1996.

Th. Schärfl, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004.

P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.

R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004.

W. Szewczak, *Oblicza Racjonalności*, Toruń 2013.

M. Tałasiewicz, *Dwie uwagi o racjonalności wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2006, XXXIX, s. 115-122.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1.

W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1980.

N. Wolterstroff, *Can Belief in God be Rational If It Has No Foundation?* w: A. Plantinga, N. Wolterstroff (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983, s. 135-186.

Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984.

Słownik teologiczny, Tom 2, Katowice 1988.

OD APOLOGETYKI
DO TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ.
ANALIZA PRZEMIANY NAUKI
O WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA
W ŚWIETLE PISM TADEUSZA
GOGOLEWSKIEGO.

Treść: Wstęp; 1. Debaty o roli apologetyki; 2. W stronę teologii fundamentalnej; 3. Posoborowy kryzys; Zakończenie – wnioski.

Wstęp

„Światło wiary – uczy papież Franciszek – jest w stanie uwydatnić bogactwo ludzkich relacji, to, że mogą trwać, być wiarygodne, ubogacać wspólne życie. Wiara nie oddala od świata i nie jest czymś oderwanym od konkretnego zaangażowania współczesnych ludzi”¹. Choć wiara nie odciąga człowieka od świata, ale daje mu dodatkową motywację do twórczego zaangażowania i do pracy to w ciągu trzech minionych stuleci, wraz z rozwojem myśli racjonalistycznej i pozytywistycznej, ataki na wiarę przybrały na sile. Tym większej pomocy oczekiwano więc od apologetów.

Krzysztof Polak (ur. 1965) – magister teologii, pracę dyplomową z apologetyki pt. „Dziedzictwo łacińskich Ojców Kościoła w konstytucji dogmatycznej «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego II” przygotował w Akademii Teologii Katolickiej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Tadeusza Gogolewskiego (1921-2003). Od 1998 r. dziennikarz i redaktor m.in. w Niedzieli, Przeglądzie Katolickim, Dzienniku Gazecie Prawnej i Pulsie Biznesu. Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

¹ Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*” z 29 czerwca 2013 r., nr 51, Rzym. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf

„W epoce nowożytnej, naznaczonej postępującym procesem systematyzacji doktryny i teologii, miejsce wielokształtnej apologii zajęła apologetyka – sformalizowana postać obrony wiary posługująca się rygorystycznym wnioskowaniem i pretendująca do bycia racjonalnym dowodem jej prawdziwości. Przez długi czas uznawana za właściwą formę uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa, w XX wieku apologetyka coraz częściej stawała się przedmiotem krytyki ze strony teologów” – tłumaczy Andrzej Persidok.²

Czym jest apologetyka? Jak ją uprawiać? Jaka rolę ma odgrywać w całym systemie nauk filozoficznych i teologicznych? Jaka powinna przybrać postać w obliczu zmasowanych napaści na wiarę i na wierzących oraz ich zwyczaje i instytucje? Kwestie te domagały się odpowiedzi już w XIX w., a tym bardziej w XX w. Odpowiedzi na te pytania usiłowali udzielić nie tylko pojedynczy apologetyci i poszczególne ośrodki naukowe. W XX w. ,w latach poprzedzających Sobór Watykański II i następujących po nim, zorganizowano międzynarodowe zjazdy poświęcone tym kwestiom. Inicjatorami i uczestnikami zjazdów, nazywanych sympozjami a także spotkaniami, byli katolicycy teologowie fundamentalni i apologetycy z wiodących ośrodków myśli teologicznej na Zachodzie (Rzymu, Paryża, Tuluzy, Lowanium, Madrytu, Barcelony, Monachium, Tybingi, Montrealu, Quebecu i innych).

W latach od 1958 do 1964 r., Tadeusz Gogolewski³, doktor teologii dogmatycznej, podczas swoich studiów filozoficznych w Papieskim Uniwersytecie Angelicum w Rzymie, był świadkiem wspomnianych debat i osobiście poznał wielu ich uczestników. Po powrocie do kraju, zajął się apologetyką. Jako początkujący apologetyk, stał się jedynym z polskich autorów, który opublikował serię artykułów o debatach toczonych o przyszłości apologetyki przez teologów fundamentalnych i apologetyków podczas międzynarodowych zjazdów. Jego teksty są przekazem skondensowanym, skrótoowo omawiają stanowiska wiodących myślicieli i najważniejsze z wątków rozważanych przez międzynarodowe grono teologów uczestniczących we wspomnianych spotkaniach międzynarodowych.

Na podstawie jego publikacji przedstawię, jak w połowie XX w. przekształcono tradycyjną apologetykę w teologię fundamentalną.

² A. Persidok, *Dwudziestowieczny przełom w apologetyce a zagadnienie relacji między naturą i łaską*, w: P. Artemiuk (red.), *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2020, s. 118.

³ W. Tabaczyński, *Ks. prof. dr hab. Tadeusz Gogolewski (1921-2003)*, WST, t. 17 (2004), Warszawa 2005, s. 335-336.

1. Debaty o roli apologetyki

W 1958 r. po przyjeździe do Włoch T. Gogolewski zorientował się, że na zachodzie Europy ma miejsce ożywiona debata o potrzebie zmian w apologetyce. W okresie bezpośrednio poprzedzającym Sobór Watykański II (1962-1965) i w trakcie jego trwania nabrała ona intensywności. Znalazło to wyraz w międzynarodowych zjazdach, w trakcie których teolodzy katoliccy z kilkunastu krajów, w tym z Belgii, Holandii, Francji, Hiszpanii, Włoch, Malty, Szwajcarii, Austrii, Niemiec, Anglii, Irlandii, a także z Kanady, Chile i Libanu, debatowali o naturze apologetyki. W spotkaniach tych brakowało przedstawicieli Polski i innych krajów tzw. bloku wschodniego z „żelaznej kurtyny”.⁴

Konkluzje ze spotkań nie układały się w prosty i spójny projekt nowego kształtu tej nauki, odpowiednio do wyzwań II połowy XX w. i do postępu osiągniętego w naukach, z którymi teologia jest powiązana. Uczestnicy debat nie mieli jednak wątpliwości, że istnieje potrzeba jej gruntownej rekonstrukcji. Pewne stało się, że do historii odchodzi apologetyka rozumiana tradycyjnie i optymistycznie jako sztuka doprowadzania człowieka niewierzącego do wiary, rozwiązywania trudności wątpliwego i dostarczania wierzącemu przekonania, że postępuje rozumnie przyjmując z wiarą prawdy objawione.⁵ Już w 1955 r., w trakcie wstępnego zjazdu Henri Holstein (1906–1997), odnosząc się do zaprezentowanej koncepcji „nauki o wiarygodności”, czyli rozumowego usprawiedliwiania obowiązku wiary, wyraził przekonanie, że jest zwykłym złudzeniem podtrzymywanie mniemania, że w sprawach wiary można zbudować ściśle naukowy dowód apologetyczny, dostępny także dla ludzi obojętnych religijnie.⁶

Organizatorzy międzynarodowych debat, a także ich uczestnicy, uznali je za bezcenne narzędzie dialogu dotyczącego apologetyki – nauki wymagającej głębokiej rewizji jej własnych założeń jako odrębnej dyscypliny.⁷ Jako przykład odnowionej myśli apologetycznej T. Gogolewski zaprezentował dokonania wybitnych apologetyków katolickich XX w.: Henri Bouillarda (1908–1981) i Rene Latourelle’a (1918–2017), którzy brali aktywnie

⁴ W latach 1944–1989 Polska należała do grupy państw ze wschodniej i środkowej Europy, które były w mniejszym lub większym stopniu podległe władzy Związku Radzieckiego, co powodowało m.in. duże ograniczenia w kontaktach z nauką w zachodniej Europie.

⁵ E. Wilemski, *Charakterystyka polskiej myśli apologetycznej na progu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce*, CT 1966, t. 36/1-4, s. 177.

⁶ T. Gogolewski, *Drugi międzynarodowy zjazd apologetyczny*, SThV 6 (1968) nr 2, s. 357.

⁷ Tenże, *Pierwszy międzynarodowy zjazd apologetyczny*, SThV 5 (1967) nr 2, s. 296.

ny udział w zjazdach, a także – w mniejszym zakresie – Johanna Baptista Metza (1928–2019).

Publikacje Gogolewskiego z II połowy lat 60. XX w. rzucają światło na stan apologetyki na zachodzie Europy, a pośrednio ukazują kontekst filozoficzny i kulturowy zachodzących w niej przemian. Wśród teologów narastało wtedy przekonanie, że nauka ta powinna na bieżąco reagować na pojawianie się nowych nurtów filozofii, modyfikować swój wykład i tezy pod wpływem osiągnięć naukowych, zwłaszcza w zakresie krytyki Biblii i jej tradycyjnej interpretacji. W końcu powinna odpowiadać też na aktualne, istotne potrzeby i pytania człowieka. Liczni teologowie katoliccy zgłaszali postulat demontażu tradycyjnej apologetyki katolickiej jako systemu obrony wiary przed przeciwnikami, który polemizuje z oponentami, zwalcza ich tezy i jest sztuką nawracania. Wyrażali wolę przekształcenia jej w naukę pozytywną, zdolną do dialogu z ludźmi innych wyznań, a nawet z niewierzącymi. Takie przekonania były istotnymi przesłankami, które z jednej strony uzasadniały niechęć do dalszego określania nauki uprawianej na przedpolu wiary i wspierającej teologię jako „apologetyki”. Z drugiej strony wzmacniały one zestaw argumentów za przyjęciem nazwy „teologia fundamentalna”⁸

Do zakończenia Vaticanum II w 1965 r. odbyły się trzy międzynarodowe sympozja – spotkania teologów katolickich poświęcone przedmiotowi i metodzie apologetyki. Wstępny odbył się, z inicjatywy francuskich sulpicjanów, w Issy, pod Paryżem w 1955 r. Pierwszy zjazd, w którym wzięło udział szersze grono uczestników z wielu krajów, został zorganizowany w Lowanium w 1961 r. przez Antonia Marię Javierre’a (1921–2007), ówczesnego profesora teologii fundamentalnej w Rzymie, a później kardynała i wysokiego urzędnika Kurii Rzymskiej. Drugi zjazd, zorganizowany przez Giovanniego Colombo (1902–1992), który w międzyczasie otrzymał sakrę biskupią, biret kardynalski i stał się jednym z ojców Vaticanum II, odbył się w Gazzada, w północnych Włoszech, we wrześniu 1964 r. Uczestnicy spotkań trzymali się starannie określonej formuły pracy. Punktem wyjścia do debaty były referaty, które na bieżąco poddawano ocenie z góry określonego recenzenta, a następnie udostępniano do plenarnej dyskusji.

Obecni na zjazdach teologowie rozważali konsekwencje wynikające dla apologetyki z rozwoju filozofii i nauk biblijnych oraz z uwarunkowań życia człowieka II połowy XX w. Uznawali, że chcą trafić do współczesnego od-

⁸ Tenże, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle’a*, SThV 5 (1967) nr 1, s. 305–306.

biorcy, trzeba poważnie brać pod uwagę jego niechęć do czysto teoretycznych rozważań, nieufność do uniwersalnych systemów, brak cierpliwości i czasu potrzebnego do studiów poważnych, systematycznych, ale bezpośrednio nie związanych z jego sytuacją życiową i wykonywanym zawodem, a także jego wyczulenie na to, co faktycznie reprezentuje sobą głosiciel jakiejś teorii bądź doktryny i czy jest autentyczny w swoim przekazie, czy też ogólnikowością abstrakcyjnych formuł przykrywa zawodową rutynę filozofa bądź nauczyciela akademickiego.

Pod wpływem filozofii egzystencjalnej Sorena Kierkegaarda (1813–1855), Gabriela Marcela (1889–1973) i Maurica Blondela (1861–1949) H. Bouillard wysunął nawet postulat, by punktem wyjścia teologii fundamentalnej uczynić całościowe doświadczenie ludzkie.⁹ Wprawdzie początkowo za jej przedmiot brał doświadczenie religijne, doświadczenie wiary. Z czasem jednak uznał, że dopiero po rozszerzeniu tak określonego przedmiotu na całe, ludzkie doświadczenie będzie ona przedstawiała wartość dla każdego człowieka, także dla niewierzącego. Referując ten postulat, Gogolewski zauważył krytycznie, że jego spełnienie oznaczałoby znaczące rozszerzenie zakresu nauki. Próba realizowania nauki na tak określonych podstawach prawdopodobnie okazałaby się fiaskiem lub praktycznie przekreśliła integralność teologii fundamentalnej.

Debaty podczas zjazdów ujawniły rozbieżność stanowisk. Grupa francuska, włoska i hiszpańska pod przewodnictwem A.M. Javiera, R. Latourelle'a i H. Bouillarda, była przekonana o możliwości zachowania integralności apologetyki, rozumianej jako całościowe, racjonalne uzasadnienie chrześcijaństwa. Natomiast grupa niemiecka, reprezentowana przez J.B. Metz, domagała się daleko idących zmian, by apologetyka zdobyła się na przyswajanie sobie na bieżąco osiągnięć współczesnej teologii, a w konsekwencji była zdolna do podejmowania nowych tematów i ulegała zmianom, odpowiednio do wyzwań.¹⁰

Mimo rozbieżności poglądów sam fakt zaistnienia międzynarodowej debaty teologów uznano za cenny kapitał, który warto dalej pomnażać. Postanowiono kontynuować ją na łamach „Concilium” – międzynarodowego, teologicznego periodyka naukowego, drukowanego w sześciu językach, dwa razy w roku. Miał się on stać m.in. platformą kontynuowania dyskusji o apologetyce w sekcji „Pytania graniczne” (*Grenzfragen*), na czele której stanął

⁹ Tenże, *Apologetyka a doświadczenie według H. Bouillarda*, SThV 6 (1968) nr 2, s. 365–389.

¹⁰ Tenże, *Drugi międzynarodowy zjazd apologetyczny*, SThV 6 (1968) nr 2, s. 363.

J.B. Metz. Do redakcji tej sekcji pisma wszedł też H. Bouillard, co oznaczało, że intencją fundatorów– wydawców było prezentowania odmiennych stanowisk. W pierwszym wydaniu z 1965 r., w programowym artykule J.B. Metz zapowiedział, że apologetyka powinna podejmować problemy „graniczne”, pojawiające się w nurtach współczesnej filozofii i teologii. W kolejnych wydaniach półrocznika, w sekcji teologii fundamentalnej, poruszono kwestie m.in. stosunku wiary do współczesnego ateizmu i ewolucjonizmu.¹¹

2. W stronę teologii fundamentalnej

Główni przedstawiciele międzynarodowej debaty apologetycznej (H. Bouillard, R. Latourelle i J.B. Metz), których stanowiska T. Gogolewski szczegółowiej zrelacjonował, zgodnie twierdzili, że choć samo określenie „teologia fundamentalna” oznacza teologiczny wykład fundamentów nauki o Bogu to zarazem najlepiej oddaje charakter nauki, która w sposób metodyczny, ukazuje racjonalność wiary chrześcijańskiej.¹² Teza ta jest wynikiem ich refleksji nad rozwojem apologetyki w minionych stuleciach i stanem w II połowie XX w.

H. Bouillard, którego myśl Gogolewski przedstawił najszerzej, wskazał na tradycję akademicką, sięgającą XVI w. – przetrwały w niej dwie dyscypliny, które są podstawami teologii, choć ze względu na swój przedmiot i metodę pozostają naukami odrębnymi od niej. Pierwszą z nich jest traktat o źródłach teologii (*locitheologici*) prezentujący Pismo św., Tradycję i nauczanie Magisterium Kościoła jako świadectwa Bożego objawienia i zarazem kryteria poprawności wiedzy teologicznej. Nauka ta nosi charakter dogmatyczny, gdyż zakłada przyjęcie z wiarą tych świadectw i uznanie ich autorytetu. Drugą jest właśnie apologetyka prezentująca uzasadnienie wiary chrześcijańskiej i wskazująca na racjonalność decyzji o życiu w wierze. Obie stanowią, zdaniem H. Bouillarda, wstęp do teologii. Pierwsza dlatego, że układa przesłanki wiary jako fundamenty pod budowę nauki o Bogu, a druga dowodzi, że wiara jest aktem rozumnym. Skoro obie wprowadzają w teologię, a pierwsza jest podstawą dogmatyki i może być traktowana jako jej początek to właściwą nazwą dla tej drugiej jest „teologia fundamentalna”.¹³

¹¹ Tamże.

¹² T. Gogolewski, *Apologetyka a doświadczenie według H. Bouillarda*, dz. cyt., s.381.

¹³ „Przedstawia ona w wykładzie, mającym również wartość w oczach człowieka niewierzącego, racjonalne fundamenty decyzji wiary u wierzącego. Z jednej więc strony

Gogolewski zaznaczył, że H. Bouillard samodzielnie doszedł do takiego wniosku – był on pochodną jego wieloletnich poszukiwań i dociekań. Jednak po przedstawieniu tej tezy francuskiego myśliciela Gogolewski natychmiast poddał ją krytyce, którą połączył z wzięciem apologetyki w obronę. Wskazał, że zdyskredytowana w XIX w. i na początku XX w. apologetyka powinna stać się w II połowie XX w. bardziej wnikliwa, racjonalna i naukowa, lecz w żadnym przypadku nie może być usunięta i zastąpiona teologicznym wykładem o naturze objawienia i rozumności aktu wiary chrześcijańskiej.¹⁴

Rene Latourelle, profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum w Rzymie, nazywany w okresie posoborowym „ojcem teologii fundamentalnej”, naświetlił stosunek tej nauki do apologetyki na podstawie analizy dorobku apologetycznego na zachodzie Europy, w ciągu 20 lat po zakończeniu II wojny światowej. Zestawił poglądy, co do których istniała zgodność między apologetykami i kwestie kontrowersyjne, a także zarysował perspektywy dalszego rozwoju tej nauki. Ogół współczesnych mu apologetyków, odnotował Latourelle, zgodnie uważał apologetykę za prawdziwą teologię, a konkretniej – za pierwszą refleksję nad objawieniem i określał jej rolę w teologii przez analogię do znaczenia, jakie dla filozofii mają ontologia i epistemologia.¹⁵

Również większość teologów tego okresu łączyła apologetykę z teologią fundamentalną, przypisując tej pierwszej funkcję obronną, a drugiej funkcję pozytywną. R. Latourelle podkreślił, że apologetycy II połowy XX w. różnili się mentalnie od swoich poprzedników z XIX w. Zauważył u nich głębszy zmysł krytyczny i większą świadomość złożoności podejmowanych tematów, co przejawiało się tym, że styl ich wywodów był mniej kategoryczny. Byli skłonni wyjaśniać wątpliwe kwestie, a nie jedynie okazywać pewność siebie, starać się raczej o zrozumienie odmiennych stanowisk, a nie je potępiać. Ich pracy towarzyszył klimat ekumenizmu, mieli pogłębiającą się znajomość Pisma św. i patrystyki. Taki był istotny kontekst, w którym nazwa „teologia fundamentalna” wypierała prawie wszędzie nazwę „apologetyka”. Natomiast tam, gdzie nadal podtrzymywano apologetykę jako naukę samodzielną i różną od teologii fundamentalnej, następowało rozszerzanie jej zakresu o problematykę współczesną, np. egzysten-

chodzi o zbudowanie na wierze nauki o wierze, z drugiej zaś o oparcie aktu wiary na fundamencie rozumu”. Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ T. Gogolewski, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle’a*, SThV 5 (1967) nr 1, s. 306.

cializm, ekumenizm czy wykopaliska w Qumran.¹⁶

Analizowani przez R. Latourelle'a teologowie uważali, że traktaty apologetyczny i dogmatyczny muszą się koniecznie dopełniać, co dokonuje się właśnie na terenie teologii fundamentalnej. W związku z tym ich rozdzielanie byłoby „bezpłodnym uprzedzeniem i błędnym rozumieniem ich natury”.¹⁷ „Przedmiotem [apologetyki] jest fundamentalna rzeczywistość chrześcijaństwa, mianowicie Objawienie, czyli słowo Boga do ludzkości. Jak wszystkie inne rzeczywistości naszej religii, słowo to ukazuje się w podwójnym aspekcie: wydarzenia historycznego oraz tajemnicy wiary. Rozdzielanie tych aspektów byłoby dowolną i niebezpieczną wiwisekcją, podejmowaną jedynie w imię metody, że teologia fundamentalna nie powinna posługiwać się argumentacją dogmatyczną. Czy nie jest to jednak zła metoda usuwać część rzeczywistości w imię przyjętej metody? Czy to raczej nie metoda powinna służyć przedmiotowi, tj. totalnemu poznaniu Objawienia, z zachowaniem jego organicznej jedności? Traktat apologetyczny i dogmatyczny muszą się koniecznie dopełniać – co dokonuje się właśnie na terenie teologii fundamentalnej” – te m.in. argumenty Latourelle'a odnotował Gogolewski.¹⁸

Przecież dogmatyczna wizja objawienia poprzedzała wizję apologetyczną. Dlatego trzeba najpierw poznać prawdziwą naturę objawienia na podstawie Pisma św. i patrystyki. Dopiero wtedy możliwa jest krytyczna refleksja nad nim jako wydarzeniem historycznym. Analiza stanu teologii fundamentalnej skłoniła R. Latourelle'a do zasugerowania syntezy, którą proponował nazwać apologetyką integralną, a nawet totalną. Omawiając jego myśl, a zwłaszcza jego propozycje przyjęcia nowej nazwy dla apologetyki, Gogolewski zauważył, że zupełnie nie znał on systemu apologetyki totalnej W. Kwiatkowskiego.¹⁹ Jednocześnie krytycznie nadmienił, że trud-

¹⁶ Tamże, s. 307.

¹⁷ Tamże, s. 308.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Wincenty Kwiatkowski (1892-1972), przyjął święcenia kapłańskie w 1917 r. w Rzymie. W latach 1914-1920 na Uniwersytecie Gregoriańskim obronił dwa doktoraty: z filozofii i z teologii. Od 1920 r. kierownik Katedry Apologetyki Uniwersytetu Warszawskiego (UW). W 1922 r. uzyskał habilitację z apologetyki. Od 1933 r. dziekan Wydziału Teologicznego UW. W latach 1937-1938 opublikował pierwsze wydanie dzieła pt. „Apologetyka totalna”. Do kolejnych dwóch wydań tego dzieła doszło w latach 1954 i 1962. 1 sierpnia 1939 r. odebrał nominację profesora zwyczajnego. W latach 1949-1964 redaktor naczelny „Collectanea Theologica”, a w latach 1956-1965 rektor Akademii Teologii Katolickiej w kolejnych trzech kadencjach. 1 września 1966 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 20 lutego 1972 r. w swoim domu na warszawskiej Białołęce. Pochowany na pobliskim Cmentarzu

no to usprawiedliwić, bo przecież wieść o pracy polskiego uczonego była dostępna w krajach zachodnich, co najmniej przez 6 publikacji, jakie ukazały się tam w czasopiśmie teologicznym.²⁰

Również J. B. Metz postrzegał apologetykę jako stałą, zasadniczą część teologii, która w konkretnych warunkach społeczno-historycznych w sposób racjonalny uzasadnia wiarę chrześcijańską. Dowodził, że taką funkcję wypełnia ona od początku XIX w., kiedy rozwinęła się w protestantyzmie dzięki F. D. E. Schleiermacherowi (1768–1834), a w katolicyzmie za sprawą J. S. Dreyera (1777–1853). Postulował, by w II połowie XX w. apologetyka podjęła nowe tematy i zadania, a przez to stała się nauką, którą od niedawna trafnie określa się mianem teologii fundamentalnej. Chodzi bowiem o nowe pytania i to z wielu dziedzin, na które nie sposób odpowiedzieć w izolacji od teologii i jej funkcji przedstawiania wiary z uzasadnieniem. Nauka ta musi, zdaniem Metza, dostosowywać się do aktualnych potrzeb. Skoro te ustawicznie się zmieniają to i apologetyka powinna się zmieniać, częściej niż w inne sekcje teologii.²¹ Współczesne potrzeby, którymi powinna się zająć apologetyka określał mianem „problemów granicznych” (*Grenzfragen*). Wskazywał, że Kościół zderza się z nimi w świecie współczesnym i stanowią one wyzwania dla wiary i jej dalszej żywotności. Dlatego potrzebne jest wsparcie ze strony teologii fundamentalnej, która w II połowie XX w. powinna rozwijać swoją zdolność do udzielania przekonujących odpowiedzi na kwestie nurtujące wiernych i podkopujące ich wiarę.

3. Posoborowy kryzys

Po zreferowaniu międzynarodowych zjazdów w latach 1955-1964 i stanowisk zajmowanych tam przez czołowych myślicieli, Gogolewski dalej śledził formowanie się teologii fundamentalnej w okresie posoborowym. Odnotowywał, że materializują się obawy, które pojawiły się już w debatach prowadzonych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. Apologetyka jest w stanie krytycznym – stwierdził R. Latourelle na łamach „*Concilium*” w 1969 r. Przyznał, że kryzys teologii fundamentalnej trwa nadal mimo upływu kolejnych lat, od zakończenia Soboru Watykań-

Tarchomińskim.

²⁰ T. Gogolewski, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle’a*, dz. cyt., s. 311.

²¹ Tenze, *System apologetyczny J.S. Dreyera (1777–1853) w świetle współczesnej problematyki metodologicznej*. Studium historyczno-krytyczne [rozprawa habilitacyjna], Warszawa 1970, maszynopis, s. 4.

skiego II. Zdaniem Latourelle'a kryzys apologetyki nie tylko nie został zażegnany, ale jeszcze się zaostrzył – dyscyplina ta wciąż poszukiwała swojej tożsamości co do przedmiotu, metody i struktury. Jednocześnie wyraził przekonanie, że w bliżej nieokreślonej przyszłości teologia fundamentalna ponownie zdefiniuje samą siebie jako samodzielny naukę mającą za podstawę słowo Boże oraz wiarę człowieka i będzie zdolna do zajmowania się skomplikowaną problematyką współczesną.²²

W takim kontekście T. Gogolewski wskazał na potrzebę obrony tradycyjnej apologetyki katolickiej. Stwierdził, że większość kierowanych pod jej adresem zastrzeżeń w XIX i XX w. odnosiła się do polemik podejmowanych na gruncie tej nauki w duchu kontrreformacji i krucjaty prawowierności. „Jednocześnie nie da się zaprzeczyć, że obserwowana dzisiaj powszechna niechęć do apologetyki ma swoje źródło również w teologii protestanckiej, która w myśl własnych założeń konfesyjnych była od początku nastawiona negatywnie wobec wszelkich prób racjonalizowania wiary, a obecnie wywiera pod tym względem znaczny wpływ na teologię katolicką” – napisał we wstępie do swojej rozprawy habilitacyjnej.²³ Uznał, że wiele zarzutów wysuwanych pod adresem apologetyki ma swoje uzasadnienie. Jednocześnie podkreślił, że błędy dawniejszej apologetyki (*questiofacti*) nie mogą stanowić argumentu dla pozbawienia tej nauki racji bytu i definitywnego przeniesienia jej do historii (*questio iuris*). Wiara chrześcijańska wymaga racjonalnego uzasadnienia. Potrzebna jest więc nauka, która podejmuje to zadanie, stosownie do zmieniających się warunków historycznych. Inną kwestią jest to, jak poprawnie zbudować taką apologetykę naukową.

Jako pozytywny przykład apologetyki, będącej samodzielną nauką i niezależną od teologii, T. Gogolewski wskazał dzieło życia ks. W. Kwiatkowskiego, znane pod nazwą „apologetyka totalna”. Choć z przyczyn zewnętrznych nauka ta nie była szerzej znana poza Polską i nie została wzięta pod uwagę w trakcie toczącej się debaty o kształcie apologetyki w II połowie XX w., to – obiektywnie rzecz ujmując – stanowi ona doniosły wkład w jej rozwój. Niesie bowiem w sobie postulat usystematyzowania tradycyjnej apologetyki nie z punktu widzenia teologii, ale filozoficznej aksjologii i jako uwieńczenie nowoczesnej nauki o religii.²⁴ Tego rodzaju apologetyka jest, zdaniem T. Gogolewskiego, nauką niezależną od teologii, ale jednocześnie bardzo jej potrzebną, bo chroniącą teologię od pułapki osunięcia

²² Tamże, s. 6–7.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ Tamże, s. 14–15.

się w fideizm, a sama może stanowić swoisty pomost między teologią a naukami nieteologicznymi. Te stwierdzenia stały się tezami podstawowymi i kierunkowymi dla myśli apologetycznej Gogolewskiego.

Zakończenie – wnioski

Już w XIX w. myśliciele zajmujący się apologetyką szukali odpowiedniej dla niej formuły, czyli właściwego zdefiniowania jej przedmiotu i metody. Proponowali apologetkę w wersji intelektualistycznej, woluntarystycznej i integralnej. W XX w. pojawiły się natomiast liczne postulaty demontażu tradycyjnej apologetyki katolickiej jako systemu obrony wiary przed przeciwnikami, który polemizuje z oponentami, zwalcza ich tezy, potępia nieprawowiernych i jest sztuką nawracania. Były one na tyle silne, że teologowie katoliccy z wiodących ośrodków naukowych na Zachodzie postanowili organizować międzynarodowe zjazdy w celu wymiany myśli i wspólnego podjęcia refleksji nad kształtem apologetyki, odpowiednim do wyzwań z jakimi wiara zderza się w II połowie XX w. Debaty teologów doprowadziły do zarzucenia apologetyki w jej tradycyjnym wydaniu i do zwrócenia się w stronę teologii fundamentalnej, jako nauki pozytywnej, zdolnej do podejmowania dialogu z ludźmi innych wyznań, a nawet z niewierzącymi. Dla kontynuowania debaty o kształcie nauki uprawianej na pograniczu doświadczenia ludzkiego i wiary utworzono „Concilium” – międzynarodowy periodyk naukowy, drukowany od 1965 r. dwa razy w roku, w sześciu językach. Pierwsze dziesięć wydań tego półrocznika dowiodło jednak, że teologia fundamentalna nie znalazła poszukiwanej od dekad formuły.

Zmiany zachodzące w apologetyce i prowadzące do ukształtowania się w II połowie XX w. bogatego zestawu różnych wersji tej nauki zostały w Polsce opisane nie tylko przez Tadeusza Gogolewskiego. Również Marian Rusecki (1942-2012) przedstawił je w swoim doktoracie, który obronił na KUL w 1974 r. „Przemiany, które dokonują się w kulturze współczesnej, wywierają wpływowi na apologetykę. Dokonuje się na jej terenie albo przemieszczenie akcentów w stosunku do obowiązujących dotąd teorii albo rodzenie się nowych koncepcji, które byłyby bardziej dostosowane do ducha czasu i ogólnych trendów kulturowych” – pisał Rusecki w 1981 r., w artykule będącym streszczeniem jego dysertacji doktorskiej.²⁵W swojej analizie ukazał nowe teorie na gruncie apologetyki czy teologii fundamentalnej, względnie ich znaczące mo-

²⁵ Rusecki M., *Współczesne teorie apologetyczne*, CT 1981, t. 51/4, s. 5.

dyfikacje, do jakich doszło, jak pisze Rusecki, w ciągu dekady lat po zakończeniu Vaticanum II.²⁶ Właśnie w tym okresie podniesiono też w Polsce postulat odnowienia apologetyki jako nauki nie teologicznej, chroniącej teologię od pułapki osunięcia się w fideizm i będącej swoistym pomostem między teologią a naukami nie teologicznymi. Tego rodzaju apologetykę uprawiał Gogolewski. Z powodu izolacji Polski, jako państwa należącego do bloku komunistycznego, nie stała się ona wtedy przedmiotem szerszej refleksji.

Warto dodać, że swoim opisie pejzażu różnych wersji nauk uprawianych na przedpolu wiary w II połowie XX w. Marian Rusecki zamieścił także charakterystykę apologetyki kinieteologicznej Gogolewskiego. Stwierdził, że „wiarygodność chrześcijaństwa byłaby [w tej apologetyce] wykazywana nie tyle w oparciu o przekazy biblijne, ile przez analizę świadomości Kościoła jako przekaziciela Bożego objawienia. Kościół bowiem nie tylko przepowiada objawienie, ale i reflektuje nad swym boskim pochodzeniem oraz nad swoją misją dotyczącą samego objawienia. Przy tym apologetyka pełniłaby funkcję krytyczną w stosunku do tej świadomości Kościoła. Równocześnie pozostawałaby niezależna od teologii. Przedmiotem tak rozumianej apologetyki byłaby świadomość Kościoła jako przekaziciela objawienia, a nie tylko samo boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Ustalałaby uwarunkowania, założenia i rodzaje uzasadnień świadomości Kościoła oraz dawałaby ocenę poszczególnych argumentów. Znajdowałaby się więc na pozycji metajęzykowej w stosunku do systemu, w jakim Kościół usprawiedliwia boskie pochodzenie objawienia i swoją misję w stosunku do niego”.²⁷

Niniejszy artykuł ma charakter historyczny, dotyczy przemian, jakie zachodziły w apologetyce w II połowie XX w. Jest przyczynkiem do współczesnej historii Kościoła, który w okresie po Soborze Watykańskim II znalazł się w wirze zmian, podejmowanych z zamiarem odnowienia metod realizowania jego misji niesienia Ewangelii. Pokazuje szczególnie to, jak Tadeusz Gogolewski, uczeń i sukcesor Wincentego Kwiatkowskiego – założyciela Warszawskiej Szkoły Apologetycznej (WSA), opisywał przemiany w apologetyce i ustosunkowywał się do nich. Badając te przemiany, jako początkujący apologetyk, dostrzegł oryginalność apologetyki uprawianej w WSA i potrzebę dalszego jej rozwijania.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 30.

Streszczenie

W XX wieku pojawiły się liczne twierdzenia o odejściu od tradycyjnej katolickiej apologetyki jako systemu obrony wiary przed przeciwnikami, który spiera się z adwersarzami, walczy z ich tezami, potępia niesprawiedliwych i jest sztuką nawracania się na wiarę. Były one na tyle silne, że organizowano międzynarodowe zjazdy w celu wymiany myśli i wspólnej refleksji nad kształtem apologetyki, adekwatnym do wyzwania, przed jakim stała wiara w drugiej połowie XX wieku. Debaty doprowadziły do odejścia od tradycyjnej apologetyki i przekształcenia jej w teologię fundamentalną, jako naukę pozytywną, zdolną do dialogu z ludźmi innych wyznań, a nawet z niewierzącymi. Aby kontynuować dyskurs na temat kształtu apologetyki, jako nauki uprawianej na pograniczu ludzkiego doświadczenia i wiary w 1965 roku powołano „The Concilium”, międzynarodowe czasopismo naukowe, ukazujące się dwa razy do roku, w sześciu językach. Pierwsze dziesięć wydań tego półrocznika pokazało jednak, że teologia fundamentalna nie znalazła formuły, której szukała od dziesięcioleci. W tym samym czasie w Polsce podniesiono inny postulat odnowienia apologetyki jako nauki nieteologicznej, chroniącej teologię przed pułapką popadnięcia w fideizm i stanowiącej swego rodzaju pomost między teologią a naukami nieteologicznymi. Ze względu na izolację Polski jako państwa bloku komunistycznego ta unikalna idea nie stała się przedmiotem szerszej refleksji.

Niniejszy artykuł ma charakter historyczny, dotyczy przemian jakie zachodziły w apologetyce w II połowie XX w. Jest przyczynkiem do współczesnej historii Kościoła, który w okresie po Soborze Watykańskim II znalazł się w wirze zmian, podejmowanych z zamiarem odnowienia metod realizowania jego misji niesienia Ewangelii. Pokazuje szczególnie to, jak Tadeusz Gogolewski, uczeń i sukcesor Wincentego Kwiatkowskiego – założyciela Warszawskiej Szkoły Apologetycznej (WSA), opisywał przemiany w apologetyce i ustosunkowywał się do nich. Badając te przemiany, jako początkujący apologetyk, dostrzegł oryginalność apologetyki uprawianej w WSA i potrzebę dalszego jej rozwijania.

Słowa kluczowe: *apologetyka, teologia fundamentalna, zjazdy, debata, sobór.*

From Apologetics to Fundamental Theology. Analysis of the transformation of the doctrine of the credibility of Christianity in the light of the writings of Tadeusz Gogolewski.

Summary

In the twentieth century, numerous claims appeared to abandon traditional catholic apologetics as a system of defending the faith against opponents, which argues with adversaries, fights their theses, condemns the unrighteous and is an art of converting to faith. They were so strong that international conventions were organized in order to exchange thoughts and jointly reflect on the shape of apologetics, appropriate to the challenges faced by the faith in the second half of the 20th century. Debates have led to withdraw from traditional apologetics and change it into fundamental theology as a positive science, capable of engaging in dialogue with people of other faiths and even with non-believers. In order to continue the discourse on the shape of apologetics as a science practiced on the border of human experience and faith, in 1965 „The Concilium” was established, an international scientific periodical, published twice a year, in six languages. The first ten editions of this semi-annual, however, proved that fundamental theology did not find a formula it had been looking for decades. In the same time, in Poland a different postulate was raised to renew apologetics as a non-theological science, protecting theology from the trap of falling into fideism and constituting a kind of bridge between theology and non-theological sciences. Due to isolation of Poland as the state of communist block this unique idea did not become the subject of a broader reflection.

Keywords: *apologetics, fundamental theology, conventions, debate, council.*

Bibliografia

- Franciszek, encyklika „Lumen fidei” z 29 czerwca 2013 r.
Gogolewski T., Pierwszy międzynarodowy zjazd apologetyczny, *Studia Theologica Varsaviensia (SThV)*, półrocznik naukowy ATK, 5 (1967) nr 2.
Gogolewski T., Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle’a, *Studia Theologica Varsaviensia (SThV)*, półrocznik naukowy ATK, 5(1967) nr 1.
Gogolewski T., Drugi międzynarodowy zjazd apologetyczny, *Studia*

TheologicaVarsaviensia (SThV), półrocznik naukowy ATK, 6 (1968) nr 2.

Gogolewski T., Apologetyka a doświadczenie według H. Bouillarda, *Studia TheologicaVarsaviensia (SThV)*, półrocznik naukowy ATK, 6 (1968) nr 2.

Gogolewski T., System apologetyczny J.S. Drey'a (1777–1853) w świetle współczesnej problematyki metodologicznej. Studium historyczno – krytyczne [*rozprawa habilitacyjna*], Warszawa 1970, maszynopis.

Persidok, A., Dwudziestowieczny przełom w apologetyce a zagadnienie relacji między naturą i łaską, w: Artemiuk P. (red.), *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2020.

Rusecki M., Współczesne teorie apologetyczne, *CollectaneaTheologica (CT)*, kwartalnik naukowy ATK, 1981, t. 51/4, s. 5–42.

Tabaczyński W., Ks. prof. dr hab. Tadeusz Gogolewski (1921-2003), *Warszawskie Studia Teologiczne (WST)*, półrocznik naukowy Akademii Katolickiej w Warszawie, t. 17 (2004), Warszawa 2005.

Wilemski E., Charakterystyka polskiej myśli apologetycznej na progu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce, *CollectaneaTheologica (CT)*, kwartalnik naukowy ATK, 1966, t. 36/1-4.

ANNA WRÓBLEWSKA
DOI 10.56898/st.10154

CHRZEŚCIJAŃSTWO UZIEMIONE – WSPÓŁCZESNA RELACJA KOŚCIOŁA I ŚWIATA

Treść: Wstęp; 1. Uziemienie jako paradygmat ekologiczny; 2. Życie wieczne człowieka a jego ziemska egzystencja; Zakończenie.

Wstęp

Tematykę współczesnego „kryzysu Kościoła”, której uporczywa obecność od lat niezmiennie nawiedza liczne medialne i naukowe doniesienia, rozpatrywać można z wielu perspektyw (historycznej, socjologicznej, kulturowej *etc.*). Te cenne spostrzeżenia oddają jego wielowymiarowość, jakby analogicznie do preferowanego przez papieża Franciszka „diamentowego”, wielościennego modelu wspólnoty, której przewodzi¹. Nie brakuje również przedstawicieli opinii, że wobec bogatej historii tak zwany „kryzys” jest od zarania naturalną sytuacją egzystencjalną Kościoła. W związku ze zrozumiałą popularnością tego tematu oraz palącym jego unaocznieniem w postaci malejącej frekwencji i odpowiednio rosnącej średniej wieku obecnych w świątyniach, a także ewolucją praw w Europie, emigrujących coraz dalej od ideałów Rzymu, wartościowym będzie także ujęcie problemów występujących na linii doktrynalno - mentalnej. Przez tytułowe „chrześcijaństwo uziemione” rozumiem swego rodzaju zwrot, który zaobserwować można wśród współczesnych chrześcijan – mam tu na

Anna Wróblewska – ur. w 1999 r., studentka teologii ogólnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej. O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 04.10.2020), 4, 144; 6, 215. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, (odczytano: 25.07.2022).

myśli skierowanie zasadniczego zainteresowania ku światu i doczesnym wymiarom egzystencji człowieka, które często stają się wobec tego najważniejszym punktem odniesienia. Przedstawiam tę myśl na przykładzie analizy aktualnego zainteresowania ekologicznego, którego przejawem na gruncie nauczania kościelnego, jest przede wszystkim, encyklika „*Laudato si*” papieża Franciszka. Drugim wybranym przeze mnie aspektem, w którym uwidacznia się tytułowe „uziemienie”, jest relacja między ziemskim etapem życia człowieka, a jego wiecznym przeznaczeniem. Dokumentem, na którym opieram tu swój wywód, jest Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym „*Gaudium et spes*” Soboru Watykańskiego II. Ponadto ważne źródło stanowią dla mnie refleksje współczesnych filozofów, którzy poświęcają uwagę poruszonym przeze mnie problemom.

1. Uziemienie jako paradygmat ekologiczny

Trafioną metaforą współczesnego Kościoła wydaje się być następująca scena z pierwszego odcinka głośnego serialu P. Sorrentino: tytułowy młody papież, Pius XIII, zapragnął spędzić czas w Bazylice św. Piotra, bez tłumy zwiedzających. Stojąc w opustoszałym kościele, zapytał swego podwładnego, czy trudno było zamknąć bazylikę? Odpowiedź brzmiała: „Nie. Wystarczyło powiesić tabliczkę z napisem »zamknięte«”. Człowiek, stając się domownikiem świata, w Kościele jest jedynie turystą. Chantal Delsol w swoim eseju „Koniec chrześcijańskiego świata”, krystalizuje sposób myślenia ludzi Zachodu – ponieważ tzw. „życie wieczne” zaczyna coraz bardziej wchodzić w semantyczny obszar słowa „mit”, sens życia doczesnego nie wychodzi poza nie samo. Proces sakralizacji dotyka w związku z tym ludzi, relacji, natury czy nawet krajobrazów – za Maxem Weberem francuska filozof rozpoznaje w tym powrót przyczajonego kosmoteizmu, który początkowo wyparty przez religię objawioną, samoistnie wyrasta na jej ruinach². W tej optyce kosmos staje się prawdziwym domem człowieka, przestrzenią docelową i *de facto* jedyną poważnie traktowaną. Zaangażowany chrześcijanin w świecie przebywa jedynie przejazdem (oddaje to nawet nazwa „Kościół pielgrzymujący”) podczas którego wiernie tropi prawdziwe Boskie *vestigia*, wiodące nieskończenie wyżej, poza poznawalne i kontrolowane. Człowiek Zachodu, postrzegając sukcesję historii jako chrze-

² Ch. Delsol, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Myśląc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Warszawa 2021, s. 187.

scijańskie dekoracje, rozpoczyna zupełnie inny rodzaj podróży – swoiste zwiedzanie. Specyfiką zwiedzania jest jego horyzontalne zakrzywienie – eksponaty kolejno są oglądane, fotografowane, stanowią cenny bagaż informacji o kulturze i historii, którego doświadczenie pomaga budować własne ego, ale nie wykraczają poza swój „wystawowy” status. Ten wątpliwy awans dotyczy także Kościoła. Pozostaje ekspozycją, ponieważ jego depozyt nie jest już postrzegany jako „żywy”, jako emanacja wiary, która z jednej strony wypływa z serca człowieka, a z drugiej dosięga Niewidzialnego. Dlatego „uziemienie” Kościoła oddaje wspomniana scena „Młodego papieża” – zwiedzający tłumnie przepływają przez niego, nierzadko, nie powracając już nigdy, a by opustoszał wystarczy tabliczka „zamknięte”.

Opisana przeze mnie zamiana trybu koczowniczego na osiadły ma charakter zewnętrzny – jest percepcją podmiotu określonego przez nowożytność. Oddziałuje ona także na wewnętrzne pulsacje Mistycznego Ciała Chrystusa, znajdując odbicie w jego wypowiedziach doktrynalnych i modlitwie. Aktualną fascynację zatytułować można „człowiek w świecie” – liczne jej wyrazy dominują i determinują orędzia hierarchów oraz uwagę świeckich. Atencją ogarnięta jest przede wszystkim osoba w całym horyzoncie zdarzeń, jaki jej dotyczy, a więc perspektywie bezpośrednich wyzwań dla jednostki, problemów społecznych oraz tych występujących na linii między wspólnotą, a jej członkami.

Troskliwe wejrzenie otacza człowieka w kontekście jego przeszłości i przyszłości, co pozwala na swobodniejsze zakorzenianie się Kościoła w świecie. Rezonuje ono dobitnie w encyklice „*Laudato si*” papieża Franciszka, której niniejszym, nie sposób nie poświęcić tutaj uwagi. Autor wkomponowuje dokument w poczet katolickiej nauki społecznej, odwołując się do wypowiedzi swych poprzedników, którzy także wystosowywali apele o „ekologiczne nawrócenie”³, jednak następcą Benedykta XVI w tej tematyce zdecydowanie wysuwa się na prowadzenie, stając się heroldem licznych skarg upersonifikowanej „matki ziemi”⁴. Ich podstawą jest święty status świata ujętego całościowo, wyniesiony przez papieża wręcz do rangi sakramentalnej, jako niepodzielne dzieło stworzenia⁵, wobec którego detalicznie wymienia on różnorakie grzechy popełniane przeciwko naturze

³ Franciszek, Encyklika *Laudato Si'* Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, (Rzym, 24.05.20215), nr 4-6, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, (odczytano: 25.07.2022).

⁴ Tamże, nr 1.

⁵ Tamże, nr 9.

i bliźnim (w tym ze szczególnym uwzględnieniem ubogich). Encyklika ta jest więc swoistym rachunkiem sumienia i propozycją zadośćuczynienia – naprawienia szkód wyrządzonych wyżej wymienionym. Przeciwwagą dla chciwego wyzyskiwania świata i bliźniego jest postać św. Franciszka, którego barwna pareneza jest personifikacją właściwej postawy chrześcijańskiej, polegającej na kontemplacji żywej księgi stworzenia⁶ gdyż, jak pisze papież, jest ona miejscem śmierci Boga i nośnikiem obecności Zmartwychwstałego⁷.

W ten sposób zarysować można teologiczne motywacje „Laudato si”, którym trudno odmówić łączności z najstarszymi tradycjami chrześcijańskimi, także tymi o wschodnich inspiracjach. Na czym polega w związku z tym „uziemienie chrześcijaństwa”? Przez specyfikę nauczania ekologicznego jest ono tutaj szczególnie wyjaskrawione; zasadza się mianowicie na silnej przewadze zainteresowania poświęconego ziemi i światu jako „wspólnemu domowi” nad „domem Ojca, w którym jest mieszkań wiele” (J 14,2). Świadczą o tym liczne wszczepione w encyklikę nieprzypadkowe sformułowania, jak choćby „świat jako sakrament komunii” czy stosowane z upodobaniem „matka ziemia”⁸. Tego rodzaju sakralizowanie materii, chociaż wynikające z kreacyjno - inkarnacyjnego fundamentu, odizolowane od przynajmniej symetrycznego przejścia nadzieją na niebieskie pokoje, skupia uwagę jedynie w horyzoncie doczesności. Religia angażuje się w służbie świata, ale nie tyle ku jego zbawieniu, co w celu przedłużenia żywotności tego, co kruche i tymczasowe⁹. Troska o ekologiczną życzliwość i ziemską harmonię ludzkości sama w sobie jest z gruntu chrześcijańską aktywnością, jednak jej zdecydowana przewaga nad transcendentnym przeznaczeniem człowieka zdaje się być symptomatyczna. Warto tu odnieść się do procesu, który Hans Blumenberg nazywa „zmianą obsady” – nowożytność wprowadzając swoje prawa, najwyższym z nich czyni zaangażowanie podmiotu do zachowania swego „ja”. W konsekwencji religia musi wylegitymować się, odpowiadając na pytanie, czy jest ona pożyteczna dla ludzkiego postrzegania siebie¹⁰. Narracja „Laudato si” zdaje się niejako wpisywać w tę logikę, angażując działalność Kościoła, duchowość i ascezę przede wszystkim w służbie ekologii i społeczeństw.

⁶ Tamże, nr 12.

⁷ Tamże, nr 2, 100.

⁸ Tamże, nr 1; 2, 92.

⁹ Tamże, nr 2, 62; 5, 200.

¹⁰ T. Erne, *Hans Blumenberg: kryzys nowoczesnego przeobrażenia religii chrześcijańskiej*, w: *Filozofia religii od Schleiermachersa do Eco*, red. Tomasz Macios, Kraków 2008, s. 158.

Jednocześnie, co również specyficzne dla ducha współczesnego, pomimo rozpoznania licznych grzechów przeciw „naszemu wspólnemu domowi”, nie pojawia się w związku z nimi pojęcie „pokuty”. O minimalizmie chrześcijan w tej dziedzinie pisał także Jan Paweł II w adhortacji „Reconciliatio et paenitentia”¹¹, co powinno zadziwiać w odniesieniu do feerii praktyk, którą w swym wiekowym *curriculum vitae* pozszyć się może Kościół. Pokuta jako czynność z istoty swej konfrontująca człowieka z jego nikczemnością oraz ponadczasnym przeznaczeniem, staje się niejako kłopotliwym podarunkiem, z którym niespieszno się mu zapoznać. Koncentracja na pielęgnacji swego dobro-stanu, (rozumianego przeze mnie jako postawa polegająca na integralnej dbałości o zdrowie, komfort i rozwój jednostki) ukorzenionego w świecie kieruje zainteresowanie w zgoła inną stronę. Dostrzec to można choćby w przywoływaniu postaci św. Franciszka, którego umiłowanie stworzenia i bratanie się z naturą budzą entuzjazm nawet poza Kościołem. Milczeniem spowija się jednak jego bezkompromisowe praktyki pokutne, o których przeczytać można równoległe do przyrodniczych afirmacji. Zapewne oczekiwanie przeszczepienia ich w nawyki współczesnych, miłujących komfort i samo-zachowanie to chyba zbyt wiele – dlaczego jednak ich srogość i jednoczesna szczerłość nie są równie zobowiązujące, co pasja kazania do ptaków?

Nie należy jednak sądzić, że w obliczu fascynacji, które przywołana już Ch. Delsol nazwała kosmoteistycznymi, nastąpiło zupełne ulotnienie się religijnych intuicji, takich jak choćby osobista odpowiedzialność za „grzech”. Francuska filozof dostrzegając w tym zakresie potencjał ekologii, przyznaje jej status wiary¹² – nie w sensie wątpienia w jej naukowość, ale z powodu nadania jej funkcji, którą opisuje łacińskie „religare”. Wiąże ona w jeden system myśl i praktykę, odnosząc je do nadrzędnego, wspólnego dobra, jakim jest przyroda, która przemożnie obejmuje wszystkich, niweczając indywidualizm. Człowiek ponownie przyjmuje „osobistą odpowiedzialność, dług narzucany potomkom, obowiązki względem społeczności”¹³ w obliczu Matki Ziemi. Z myślą o niej sumiennie koryguje się nawyki dotyczą-

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II *Reconciliatio et Paenitentia*. Do Episkopatu, duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów. O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, (Rzym 02.12.1984), 3, 26, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html, (odczytano: 25.07.2022).

¹² Ch. Delsol, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Myśląc z Janem Pawłem II*, s. 188.

¹³ Tamże, s. 188.

ce wszelkich aspektów codziennego funkcjonowania, takich jak pokarm, odzież, zużycie prądu, sposób przemieszczania się itd. Przejęcie zbawionym wpływem tych cnót na planetę zajęło część miejsca, jakie w świadomości człowieka zajmowały kiedyś cnoty ucieleśniane przez świętych. Ich heroiczne przykłady rzadko zdobią niedzielne homilie, podobnie wyblakły już idee ascezy i ćwiczenia sprawności nieodzownych na stromej drodze do raju. Określające tożsamość chrześcijanina słowa „wy nie jesteście ze świata, bo Ja was wybrałem sobie ze świata” (J 15,19) w praktyce duszpasterskiej są rzadszymi gośćmi.

W dynamice chrześcijaństwa, takie „przekierowanie uwagi”, nie pozostaje bez skutków dla postrzegania własnej egzystencji, co rysuje się szczególnie wyraziście podczas rozmyślań nad tematem paruzji. Nie jest odkrywczym stwierdzenie, że chrześcijanie pierwszych wieków żyli motywowani nadzieją na niedaleki powrót Pana. Wyraża się to w pozycji księgi Apokalipsy, która stanowi swoisty biblijny magnes – do niej zmierzają prawni, prorocy i mądrość. Boską nieobojętność i łączność z historią człowieka oglądać można tutaj w pełnej krasie symbolicznych obrazów opowiadających o życiu Kościoła i zwieńczeniu dziejów – Sądzie Ostatecznym. Obecnie wizje te straciły na popularności, nie tyle przez ich malowniczość i abstrakcyjność, co przez inherentny im „ładunek gniewu”, który jest ich zasobem treściowym. Znacząco ograniczono odniesienie do tego fenomenu w nauczaniu, co wytworzyło pewną lukę pomiędzy Biblią a współczesnym przeżywaniem chrześcijaństwa, w którym trudno o znalezienie „zastosowania” nie tylko dla licznych starotestamentowych fragmentów, ale nawet dla co surowszych wypowiedzi Jezusa. Z tego powodu treści apokaliptyczne w świadomości wiernych stały się tyleż niepokojącymi co niejasnymi widmami, nawiedzającymi od czasu do czasu przestrzeń liturgii Słowa. Niemiecki filozof, P. Sloterdijk, opisaną przeze mnie ostateczną interwencję Pana w dzieje świata podsumowuje jako wynik „koncepcji archiwum” – Boga, który w swoim niezgłębionym umyśle przechowuje ludzkie grzechy; jego zawiązek widzi już w historii o Kainie i Ablu, w słowach o protekcji, jaką Pan otoczy winnego. Myśl ta, wg przywołanego autora, pozostaje nie bez wpływu na powstanie prawa mojżeszowego, będącego widomym znakiem zaangażowania Najwyższego w historię; dalszymi jej konsekwencjami są mesjanizm i apokaliptyka¹⁴.

¹⁴ D. Rogacz, *Sloterdijk krytyka mesjanizmu*, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/14602/1/Sloterdijk_krytyka_mesjanizmu.pdf, (odczytano: 25.07.2022).

Tak więc inherentny dla nieodłącznych chrześcijaństwu „ładunek gniewu” (którego bogactwo wyrazu inkrustuje jego świętą księgę) cechuje istotne elementy doktryny; wyciszenie go powoduje znaczące zmiany w jej odbiorze, natomiast jego kłopotliwa obecność nie pomaga w znajdowaniu zrozumienia. Jest to wynik na wskroś paradoksalnego procesu, w którym intuicje wyzwolone przez religię doprowadzają do jej stłumienia. Ch. Delsol pisze: „brak zainteresowania dogmatami, czy zadekretowaną i pewną prawdą, okazuje się tryumfem moralności. Ta została na świecie sama”¹⁵. Aktywności o chrześcijańskim profilu (różnorakie wspieranie potrzebujących, personalistyczne traktowanie bliźniego, widoczny nacisk na empatię w relacjach) pielęgnowane są z pominięciem ewangelicznego odniesienia, znajdując swój sens w człowieku i budowaniu świata wolnego od przemocy i zła. Innymi słowy – moralność traci swoją koneksję z objawieniem i miast koncentrować się wokół relacji z Niezmiennym, realizuje głównie drugi wektor – aktualny dobrostan człowieka, który również na skutek wyłączenia kluczowego transcendentnego czynnika ulega redefinicji. Na szali tego procesu silnie ciąży wspomniany tu już paradygmat przydatności, którego cicha, bo niemal nigdy niekwestionowana zasadność każe pytać o namacalne dobro, jakie religia przynosi w darze światu. Ten ogólny trend nie pozostaje bez echa w Kościele, który ostatnimi czasy coraz uważniej pochyła się nad człowiekiem-w-świecie, niekiedy troskę o eschatologię pozostawiając w bardziej domyślnych rejonach. Nie zasklepia to luki, jaka wytwarza się między pierwotnym *spiritus movens*, którym było oczekiwanie na paruzję, jako na nadejście Pana i metafizyczne przemienienie świata a aktualnym, mocno doceniającym Boską immanentność w świecie i wagę Jego obecności w stworzeniu takim, jakie jest. Na kartach Biblii wielokrotnie odnaleźć można zapisy o Boskim gniewie, wywołanym przez zło świata, który to gniew nacechowany był także (s)twórczo – na przemianę i radykalne odnowienie tego, co stare i zepsute, czego spełnieniem ma być oczekiwana Apokalipsa, nosząca spory owego gniewu ładunek. Wobec stopniowego osiadania w gruncie świata, eschatologiczne objawienie miast się przybliżać, oddala się w świadomości wiernych, a Boski gniew, którego ofiarami są także niewinni (jak choćby pierworodne dzieci Egipcjan w paschalną noc) nie przystaje do odziedziczonej moralności.

Podsumowując, powtórne przyjście Pana, jako u źródeł poprzedzone

¹⁵ Ch. Delsol, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, s. 189.

Jego gniewem i wyniszczającymi zjawiskami (Ap 6, 1-17; 8, 6-13; 9,15-18) nie zajmuje znaczącej pozycji w spektrum zainteresowania wiernych, ponieważ gniew ten, jako najczęściej niezrozumiały, kojarzony z plemiennymi naleciałościami pierwszych odbiorców, nie jest łatwo przyjmowany w świecie moralności postchrześcijańskiej, a po drugie – ponieważ godzi on w autonomiczną wartość świata. Ponadto w dobie fascynacji meandrami psychiki człowieka, których wpływ na ocenę moralną czynów jest niezaprzeczalny, trudniej uznać radykalny podział na „zgrzytających zębami i śpiewających psalmy”¹⁶. To powoduje dalszą koncentrację na człowieku w jego doczesności – nie wykluczając z nauczania kościelnego jego sprofilowania na wieczność, ale w znacznym stopniu pozostawiając je w sferze domyslniej. Dyfuzja tych elementów, to z pewnością miecz obosieczny, powodujący zmiany w Kościele i w świecie; czy można ją nazwać rozcieńczeniem tożsamościowej soli, pozostaje istotnym pytaniem.

2. Życie wieczne człowieka a jego ziemski egzystencja

Kolejną ideą (w dużej mierze skolonizowaną i rozwiniętą przez chrześcijaństwo), która stanowi ważne tło moich rozważań, jest myśl o nieśmiertelności. Przecucie tego wymiaru egzystencjalnego towarzyszy człowiekowi od zarania jego dziejów; religie wykładają je rozmaicie. Chrześcijańską alegorią konfrontacji objawienia i ludzi nazwać można ową krótką scenę ze świętym Tomaszem, opisaną pod koniec Ewangelii św. Jana (20, 24-29). Ostatecznie nie dowiadujemy się zeń, czy Apostoł włożył rękę do boku Mistrza, autor odnotowuje jednak wyznanie: „Pan mój i Bóg mój”. W słynnej interpretacji Caravaggia wstrząs odmalowujący się na twarzy Tomasza zdaje się być wynikiem niemożliwego: uczeń dowiedział się tego, w co można jedynie wierzyć. Realizm ciała, tkanek i emocji stał się jednocześnie nośnikiem rzeczywistości transcendentnego; ukazał swoisty oksymoron, a więc wiarę i rozum, objawienie i świat rządony nieubłaganymi prawami fizyki i biologii. Aktualny, świecki paradygmat przydatności ściera się również z ideą chrześcijańskiego zmartwychwstania, które jako generator wszystkich jego dogmatów¹⁷, stoi u podstaw każdej jego parenezy. Wszystkie istotne tutaj

¹⁶ Z. Herbert, *U wrót doliny*, <https://literatura.wywrota.pl/wiersz-klasyka/42001-zbigniew-herbert-u-wrot-doliny.html> (odczytano: 25.07.2022).

¹⁷ G. Strzelczyk, *Dogmat chrystologiczny a wydarzenie zmartwychwstania Wokół zapomnianej relacji*, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31743_vv_1520/c/1520-1488.pdf (odczytano: 25.07.2022).

wątki prowadzą do pytania o status ludzkiego ciała, jego wartość i perspektywę. Zagadnienie to będzie następnym obszarem moich refleksji.

Katolicka antropologia, swój szczytowy punkt, odnajduje w chrystologii¹⁸, dlatego też postać Jezusa jest tutaj uzasadnionym punktem wyjścia. Jak pisze J. Ratzinger, Jego Osoba jest całkowicie tożsama ze swoim urzędem i misją¹⁹, które spełniają się podczas Triduum Paschalnego, czyli męki i zmartwychwstania. Te dwa czynniki stanowią nierozłączne strony medalu podczas narodzin nowych chrześcijan w sakramencie chrztu – mają więc charakter fundacyjny dla całej religii. W tym kontekście można zaobserwować ważną zmianę akcentów, która zdążyła nastąpić na przestrzeni trwania Kościoła: o ile oddając się lekturze tekstów biblijnych i patrystycznych podziwiać można rozbudowaną refleksję teologiczną, która opisuje przede wszystkim metafizyczną przemianę, jakiej dostępują świat (jako kosmos) i człowiek, o tyle obecnie nauczanie koncentruje się wokół moralności. W związku z wydarzeniem Wielkiej Nocy generuje się liczne wezwania o porzucenie grzechu, rzadko zaś mówi się o realnej jakościowej przemianie natury, jaka zachodzi w stworzeniu. I. Ziemiński powodów dla takiego obrotu rzeczy upatruje m. in. w enigmatyczności zbawczej obietnicy, powodującej niemożność wyrażenia, czym jest oczekiwane „życie wieczne”²⁰, a co za tym idzie, dalszym pogłębianiem się poczucia niejasności i milczenia o tym, co czeka tych, którzy przeszli przez wąską bramę. Problem wypierania nauki o odkupieniu przez nauczanie moralne porusza także J. Ratzinger, podkreślając, że troska o harmonię i pokój świata doczesnego nie leży w kręgu głównych zadań religii²¹.

Tak więc w centrum zainteresowania i głoszenia chrześcijan powinna zawsze znajdować się prawda o zbawieniu danym przez Jezusa Chrystusa przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie, których dokonał w swoim ciele. Współczesne pojmowanie i traktowanie cielesności odbiegło jednak daleko od swych chrześcijańskich początków. Rodząca się w I w. n. e. nowa religia rozwijała się w kulturze nieufnie odnoszącej się do materialnej strony człowieka (m. in. na skutek platońskich intuicji). Współcześnie zaś przeciwnie – status ciała człowieka, jako jednego z głównych komponentów jego bytu i całościowego dobro-stanu, stoi w hierarchii wartości

¹⁸ G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 285.

¹⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2007, s. 145.

²⁰ I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 25(2014/2), s. 128.

²¹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, Kraków 2018, s. 103-104.

niezwykle wysoko, czyniąc je beneficjentem licznych starań o zdrowie i komfortowe bytowanie. Stąd zdumiewającym może się wydawać, że pomimo różnic, nowina o zmartwychwstaniu w obu przypadkach przyjmowana jest jak niegdyś Paweł na Areopagu (Dz 17, 16-34). Ważnym dla zrozumienia obecnej rezerwy jest m.in. to, co poprzedza wskrzeszenie Chrystusa, a więc jego ofiarna męka i śmierć. Moralne wątpliwości budzi tutaj szczególnie przymiotnik „ofiarna”. Tę trudność przedstawia I. Ziemiński, konstatując, że wobec naszej ukształtowanej przez chrześcijaństwo wrażliwości, śmierć ta stanowi całkowitą niesprawiedliwość, której ciężarem obarczyć należy nie tylko ludzi, ale także i Boga²². Szczeciński filozof w dłuższym wywodzie prezentuje logikę rozumowania współczesnego człowieka (ilustrując je przykładami wybitnych postaci, takich jak Albert Camus czy Józef Tischner), które wieńczy wniosek, że Bóg winien jest nieumiarkowanego szafowania cierpieniem i krzywdą niewinnych.

Kontrowersyjna jest jednak nie tylko niezasłużoność śmierci Syna Bożego; niezrozumienie budzi także groza i brutalność Jego męki, w której chrześcijanie powinni uczestniczyć przez swe osobiste cierpienia (Kol 1,24). Jednak wobec silnego mentalnego ukorzenia w doczesności i, co z tego wynika, zdecydowanej afirmacji świata materialnego, jego (niezaprzecalnego) piękna, skomplikowania i przyjemności, których dostarcza, wezwanie to zdaje się tracić słyszalność. Cieleśność nie jest już potencjalnym miejscem poświęcenia i komunikacji z duchem; jest świątynią, ale nie dlatego, że dokonuje się w niej ofiara, lecz bardziej z powodu jej immanentnej wartości. Ciało jest pierwszym miejscem pielęgnowania swego dobro-stanu, ogrodem, który człowiek uprawia, niby ów pierwszy Eden. Ze względu na jego kondycję i integralny rozwój wartościuje się i ocenia przydatność rzeczy i doświadczeń. Istnieje wachlarz odcieni takiej postawy prezentowanej także przez wierzących; ponieważ pozornie zdają się one być przedłużeniem ich religii, nie wzbudzają większych sprzeciwów. Dbalność o całościowo pojętego człowieka, także o jego byt cielesny i zdrowie psychiczne mieści się naturalnie w zakresie działań podejmowanych ze względu na naukę Jezusa, jednak współczesny przekaz, w dużej mierze ogołocony z wszelakich kenotycznych aspiracji budzi wątpliwości co do ich chrześcijańskiego charakteru. Swoiste *crescendo* tego rodzaju fenomenów łatwo zaobserwować można w sferze mediów społecznościowych;

²² I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 25(2014/2), s. 132.

w kontekście silnego zaangażowania człowieka w prezentację swego (niekiedy usilnie estetyzowanego) życia słowa „bierzcie, jedzcie, to jest ciało moje” zdają się nabierać zupełnie nowego znaczenia. Wzajemne karmienie się wycinkami ze swych egzystencji, gromadzące wokół ekranów tłumy uczniów, entuzjastów, oponentów i zwykłych „gapiów-internautów” łączy ich w jedno, tworząc zapośredniczaną przez ekrany wspólnotę. Komunia ta, to swoisty tryumf widzialnego nad nie-widzialnym, zmysłów nad intelektem, ulotnego nad stałym i utwierdzonym. Pragnienie stworzenia bezpiecznego i sprawiedliwego uniwersum za pomocą wszelkich dostępnych ku temu środków zwiększa zainteresowanie obszarem, który Biblia nazywa „światem” na niekorzyść egzystencji wiecznej, której popularność zdaje się maleć. Skupieniem się wagi horyzontalnych relacji międzyludzkich i społecznych, których cementowanie za pomocą dialogu, wzajemnego szacunku i tolerancji ma zbudować świat wolny od przemocy i zła. Tego rodzaju logikę można dostrzec choćby w istotnym dokumencie II Soboru Watykańskiego – konstytucji „*Gaudium et spes*”. Przykładem może być choćby nauka o społeczności, która zajmuje w nim poczesne miejsce, jako uświęcona przez wcielenie Słowa i tworzona przez rodziny²³. Cnotą eksponowaną jest solidarność, którą Duch Chrystusa zaszczebia w Kościele, by stworzyć „nową braterską wspólnotę”. Wyraźnymi troskami Soboru są horyzontalnie nacechowane problemy, takie jak globalna współzależność między narodami czy równość wszystkich ludzi. Nie oznacza to, że eschatologia pozostaje nieporuszoną, jednak wobec mirażowości jej wyobrażeń nie przenika ona do sfery żywych zainteresowań człowieka, w której mieszczą się przede wszystkim palące aktualne potrzeby. Chodzi zwłaszcza o te utrudniające harmonizowanie sfery *ego* i środowiska, a więc rozwijania ludzkiego dobro-stanu. Wobec tej problematyki wertykalna relacja niepostrzeżenie ulega horyzontalnemu roztopnieniu, gdyż czyniąc świat beneficjentem nawet tego odniesienia, przy jednocześnie dosyć mglistym wyobrażeniu Boga, łatwo traci się Go z oczu.

Jednak pomimo tendencji horyzontalizujących, myśl o nieśmiertelności lub chociaż przedłużeniu egzystencji człowieka nie zesłała do katakumb. Chrześcijaństwo jako takie otwarte jest na przyszłość, oczekując paruzji i eschatologicznego szczęścia. W tak zorientowanej glebie wyrastają idee

²³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, (Watykan, 07.12.1965), 32, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (odczytano: 25.07.2022).

i plany na swój sposób chcące zrealizować drogę do życia wyzbytego ograniczeń. Przykładem tego rodzaju dążeń może być transhumanizm, którego futurologiczne nadzieje rozkwitają na gruncie coraz bardziej zaawansowanych medycyny i techniki. Ruch ten (w swej umiarkowanej postaci) nie dąży do wyeliminowania śmiertelności człowieka, koncentrując się mocniej na jego długowieczności. Polem działania jest tutaj przede wszystkim jednostka, której finansowe możliwości pozwalają na wprowadzanie ciała na coraz wyższy poziom, poprzez korygowanie jego uszkodzonych bądź wyeksploatowanych części za pomocą nowych tkanek czy wręcz mechanicznych elementów²⁴. Kolejnym poziomem doskonalenia człowieka metodami transhumanistycznymi jest jego cyfryzacja, odbywająca się poprzez uczynienie z osobistych przeżyć siatki powszechnie dostępnych danych, przyczyniających się do ogólnego rozwoju²⁵. T. Nawracała podkreśla, że konsekwencją będzie zwiększona indywidualizacja człowieka, która wyznaczać będzie „introwersyjne spojrzenie na ciało” oraz wywoływać będzie dostosowywanie ofert, także handlowych, do konkretnego człowieka²⁶.

Nietrudno spostrzec, że dbałość o ciało stanowi wspólny element ruchu transhumanistycznego i chrześcijaństwa; o godności materialnej strony bytu człowieka według tego ostatniego świadczy jego przeznaczenie do życia wiecznego, czego świadectwem jest cielesność zmartwychwstałego Chrystusa. Jednak eschatologie obu tych kierunków różnią się od siebie drastycznie; pomimo wagi, jaką posiada moralna współpraca człowieka z Bogiem, nieskończona szczęśliwość tego pierwszego pozostaje darem, natomiast transhumanizm przyznaje mu niemal absolutną pozycję modelującego swoją ostateczną przyszłość. Co więcej, chrześcijańskie zmartwychwstanie polegać ma na spotkaniu z ze Stwórcą i uczestnictwie w Jego naturze (nie stając się jednak Jego częścią). Człowiek poddany cyfryzacji sam staje się informacją dla innych, a co za tym idzie, częścią prawdy, która ma być poznawana w kręgu niekończącej się produktywności i konsumpcji²⁷. W tego rodzaju relacji kenotyczna miłość, będąca treścią chrześcijaństwa, przestaje być postrzegana jako potrzebna²⁸, zaś enigmatyczna obietnica zmartwychwstania jako spotkania z Bogiem w bliżej nieokreślo-

²⁴ T. Nawracała, *Dogmat o zmartwychwstaniu ciała z perspektywy chrześcijaństwa i transhumanizmu*, „Studia Gdańskie” t. XLIX, (2022), s. 45.

²⁵ Tamże, s. 46.

²⁶ Tamże, s. 47.

²⁷ Tamże, s. 51.

²⁸ Tamże, s. 50.

nej przyszłości, której moment bez konsultacji z nikim On wybierze, traci na powabie i zrozumieniu. P. Sloterdijk opisuje podobne zjawisko, nazywając je feudalizmem objawienia²⁹. Komunikat o Boskim statusie z zasady wprowadza relację, która wymaga całkowitego podporządkowania się, ku czemu skłonność nie leży jednak w demokratycznie sprofilowanej mentalności człowieka Zachodu.

Powracając do obrazu Tomasza sięgającego ran Zbawiciela, czy raczej (jak we wspomnianej w interpretacji Caravaggia) Chrystusa, który ujmuje jego dłoń i wprowadza ją do swego boku, można zauważyć dwa przekazy, które są przynoszone poprzez ciało. W chrześcijaństwie ciało jest miejscem zmartwychwstania, świątynią śmierci i życia, a jednocześnie kurtyną, która niby zasłona w jerozolimskiej świątyni ogranicza i każe wierzyć, w to, co ukrywa – nadejście wiecznej kontynuacji, ze względu na którą należy determinować wybory swego życia. Na wzór chalcedońskiej definicji łączy sacrum i profanum, bez ich mieszania. Odwrotnym zaś kierunkiem jest usakralenie profanum, a więc świeckości, w znaczeniu nadania jej nadrzędnych egzystencjalnie kompetencji. Mechanizm ten jest m. in. opisany we wspomnianym eseju Ch. Delsol³⁰. Istotna różnica polega na tym, że ten drugi model cechuje dotykalskość, bo człowiek obserwuje efekty swoich działań, rozwoju medycyny i technologii; drugi, namalowany przez Caravaggia, mimo że zmysłowo zobrazowany, to paradoksalnie jest niedotykalski. Mimo, że to sam Chrystus wkłada rękę Tomasza w swoje ciało, współcześnie coraz głębsze sięganie ręką nauk przyrodniczych nie doprowadza do tego samego metafizycznego zdumienia. W zasięgu zainteresowania pozostało głównie nauczanie o moralności.

Zakończenie

Wobec licznych, wspomnianych już we wstępie głosów na temat „kryzysu Kościoła”, dodaję w niniejszym tekście spostrzeżenia własne, oparte na dokumentach kościelnych o niekwestionowanej wadze dla jego nauczania. Celem moim było ujęcie tego problemu na płaszczyźnie doktrynalno - mentalnej, gdyż interesującymi mnie źródłami nie są jedynie dokumenty oraz wypowiedzi duszpasterskie, ale także obserwacje i refleksje współczesnych filozofów, którzy w swych tekstach poświęcają uwagę aktualnej sy-

²⁹ P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013, s. 28.

³⁰ Ch. Delsol, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, s. s.189-190.

tuacji Kościoła oraz przemianom, jakie zachodzą wśród wiernych. Dzieła sztuki i kultury, do których odnoszę się w niniejszym tekście, stanowią w mej interpretacji ilustrację dla opisywanych procesów oraz dodatkowe odzwierciedlenie, dla poruszanych przeze mnie problemów. Opisane powyżej „uziemienie chrześcijaństwa” jest z pewnością zjawiskiem niejednorodnym, którego nie można całkowicie zamknąć w tak krótkiej formie, jak niniejszy tekst, stąd moja wypowiedź, z pewnością, nie jest wyczerpaniem poruszonego tematu. Jest to raczej wyraz obserwacji aktualnego skupienia na doczesności oraz jej kontynuacja polegająca na wysnuciu wniosków z przedstawionej afirmacji ekologii oraz relacji między egzystencją w świecie a wieczną (czego przejawy dostrzec można m.in. w trosce i uwadze, jaką otoczone jest ciało). Niniejsza wypowiedź nie ma więc charakteru zamkniętego, ale jest wyrazem dociekania konsekwencji opisanych przeze mnie zjawisk.

Streszczenie

Niniejszy tekst opisuje tytułowe „uziemienie chrześcijaństwa” jako jedną z przyczyn jego współczesnego kryzysu. Autorka podejmuje tę tematykę przede wszystkim z perspektywy ostatnich zainteresowań doktrynalnych i duszpasterskich. Obszarami tematycznymi, na których przeprowadza swoje obserwacje, są ekologia oraz nauka o zmartwychwstaniu.

Słowa kluczowe: *Uziemienie, chrześcijaństwo, Kościół, dobro-stan*

Grounded christianity – modern relation between Church and world

Summary

This very text describes title “grounding Christianity” as one of the reasons of its actual crisis. The author touches on this subject matter especially from the perspective of the latest doctrinal and ministerial interests. Illustrative issues are ecology and teaching about resurrection.

Keywords: *Grounding, christianity, Church, well-being*

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia, wyd. V.
- Bożewicz M., Komunikat z badań CBOS „Religijność Polaków w ostatnich 20 latach”, https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_063_20.PDF (odczytano: 25.07.2022).
- Delsol Ch., *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Mysząc z Janem Pawłem II*, red. D. Karłowicz, Warszawa 2021, s. 175-192.
- Erne T., *Hans Blumenberg: kryzys nowoczesnego przeobrażenia religii chrześcijańskiej*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. T. Macios, Kraków 2008, s. 153-160.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* Ojca Świętego Franciszka o braterstwie i przyjaźni społecznej, (Asyż, 04.10.2020), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, (odczytano: 25.07.2022).
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'* Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, (Rzym, 24.05.20215), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, (odczytano: 25.07.2022).
- II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Watykan, 07.12.65), <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (odczytano: 25.07.2022).
- Gacka B., *Personalizm chrześcijański św. Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia”, (1/2014).
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2015.
- Herbert Z., *U wrót doliny*, <https://literatura.wywrota.pl/wiersz-klasyka/42001-zbigniew-herbert-u-wrot-doliny.html>. (odczytano: 25.07.2022).
- Jan Paweł II, Adhortacja. *Reconciliatio et poenitentia*. Do episkopatu, duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, (Rzym 02.12.1984), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html, (odczytano: 25.07.2022).
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Nawracała T., *Dogmat o zmartwychwstaniu ciała z perspektywy chrześcijaństwa i transhumanizmu*, „Studia Gdańskie” t. XLIX.

Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004.

Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2007.

Rogacz D., *Sloterdijka krytyka mesjanizmu*, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/14602/1/Sloterdijka_krytyka_mesjanizmu.pdf (odczytano: 25.07.2022).

Sloterdijk P., *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, Warszawa 2013.

Strzelczyk G., *Dogmat chrystologiczny a wydarzenie zmartwychwstania: wokół zapomnianej relacji*, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31743_vv_1520/c/1520-1488.pdf (odczytano: 25.07.2022).

Ziemiński I., *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „*Filosofofija*” 25(2014/2).

KS. KAROL KAJETAN GODLEWSKI
DOI 10.56898/st.9826

UŻYCIE POJĘCIA „HEREZJA” W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

Treść: Wprowadzenie; 1. Znaczenie pojęcia „herezja” i jego katolickie rozumienie; 2. Fenomen herezji w łonie chrześcijaństwa; 3. Istotne założenia leżące u podłoża Schizmy Wschodniej i Reformacji; 4. Ekumenizm jako odpowiedź na rozłam wśród chrześcijan; 5. Profil środowisk kontestujących ekumenizm; Zakończenie.

Wprowadzenie

Doktryna Kościoła katolickiego, swój początek bierze w Objawieniu Bożym, na które składa się Pismo Święte oraz żywa Tradycja Kościoła, a więc jego wielowiekowe nauczanie. Nie od początku jednak to nauczanie było „wielowiekowe”, gdyż musiał upłynąć pewien czas na jego formowanie, a więc wydobywanie z dopiero co „domkniętego” nauczania Jezusa Chrystusa i Dwunastu Apostołów odpowiedzi, na pytania dotyczące wiary i moralności, które z czasem nabrały charakteru dogmatyczno-doktrynalnych rozstrzygnięć. Od samych początków jednak, znajdowały się szersze czy węższe reprezentowane prądy myślowe stające w poprzek tego, co apostołowski Kościół definiował i czego nauczał. Te prądy otrzymały miano „herezji” (od greckiego słowa „hairesis” – wybierać), zaś ich reprezentantów, nazwano „heretykami” – ludźmi, którzy z całości doktryny chrześcijańskiej „wybrali” sobie to, co było sprzężone z ich sposobem myślenia, zaś odrzucili elementy im niepasujące. Z czasem uformowały się w teologii konkretne trzy kryteria, które z fenomenologicznego punktu widzenia pozwalają określić, czy w przypadku danego prądu myślowego, wspólnoty czy jednostki, możemy mówić o herezji. Mowa tu o negacji bądź powątpiewaniu o którejkolwiek z prawd podawanych do wierzenia przez Kościół, przez

Ks. Karol Kajetan Godlewski – prezbiter Archidiecezji Białostockiej, magister teologii, doktorant Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

osobę do niego należącą (a więc ochrzczoneą), o pretendowaniu do miana chrześcijanina i katolika, a wreszcie o upartym trwaniu w swoim błędzie¹. Herezja zatem, w świetle tych kryteriów, jawi się, jako ściśle wewnętrzny problem i rana we wnętrzu Kościoła.

Chociaż wyżej wymienione kryteria jasno określają, kto jest heretykiem, nie brakuje na przestrzeni dziejów Kościoła pewnej dowolności, a wręcz działania całkowicie samowolnego, w szafowaniu pojęciem „herezja”, w odniesieniu do niepozostających w jedności z Kościołem instytucjonalnym denominacji, bez wcześniejszego zestawienia ich historii i doktryny, z przywołanymi kryteriami. Ta nieokreślona dowolność wypowiedzi, przy braku jasnego, dogmatycznego nakreślenia obszaru, na jakim użycie terminu „herezja” jest uprawnione, a poza którym jest ono raną zadaną, będącemu samym sercem Kościoła dialogowi ekumenicznemu, jest również powodem zamętu na płaszczyźnie kanonicznej, gdyż z przestępstwem herezji, związana jest ekskomunika *laetementiae*, a więc wiążąca mocą samego czynu². Co więcej, analiza wypowiedzi określających, jako heretyckie niekatolickie denominacje chrześcijańskie pokazuje, że ich autorami są przedstawiciele ruchów, bądź prądów myślowych, jeśli niezupełnie odrzucających, to przynajmniej z wielką nieufnością podchodzących do ekumenicznej inklinacji Kościoła, tak eksponowanej, zarówno podczas Soboru Watykańskiego II, jak i po jego zakończeniu. Co za tym idzie, to właśnie ci, którzy hojnie szafują pojęciem „herezja”, sami w myśl wyżej wymienionych kryteriów, zdają się spełniać jego znamiona, czego również w toku dotychczasowych badań, nie ujęto w teologiczno-dogmatycznych ramach.

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie na podstawie historii, nauczania i prawodawstwa Kościoła, że nazwanie „heretyckimi” niekatolickich denominacji chrześcijańskich, jest nieuprawnione oraz że negacja ekumenicznych dążeń Kościoła Katolickiego - jest herezją.

1. Znaczenie pojęcia „herezja” i jego katolickie rozumienie

Herezja (gr. αἵρεσις, haeresis – wybierać, łac. haeresis) jest doktryną religijną odrzucaną przez władze religijne jako błędna³. Taka koncepcja niniejszego terminu ma zastosowanie nie tylko w katolicyzmie, ale i w innych, największych denominacjach i religiach świata. W chrześcijaństwie herezja

¹ Por. L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 10.

² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008, kan. 1364.

³ Por. *Heresy*, w: *Britannica, The Editors of Encyclopaedia. Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britannica.com/topic/heresy>, dostęp 2022-01-15, tłum. własne.

to interpretacja twierdzeń wiary, która polega na wyodrębnieniu jakiegoś zagadnienia i przedstawieniu go w sposób, który przeciwstawia się całości nauczania wiary, a także nieprzyjmowanie jednego lub więcej twierdzeń, zdogmatyzowanych przez Kościół⁴. Herezja rozumiana z punktu widzenia chrześcijaństwa *sensu stricte*, odnosi się jedynie do sporów doktrynalnych w obrębie tegoż wyznania⁵. Kościół katolicki ponadto posługuje się trzema przywołanymi wyżej kryteriami, mającymi na celu weryfikację czy dany pogląd, jak też osobę lub grupę osób go wyznająca, można określić mianem hereetyk. Na ich podstawie również możliwe jest wyciągnięcie kanonicznych konsekwencji, przewidzianych przez kościelne prawodawstwo, w stosunku do hereetyka, który w świetle kościelnego prawodawstwa jest nie tylko w stanie grzechu herezji, będącego raczej nieweryfikowalną, duchową rzeczywistością, ale również spełnia zewnętrzne znamiona przestępstwa.

Mnich i ojciec Kościoła, Wincenty z Lerynu, zdefiniował herezję jako „nowe dogmaty” (*dogmata nova*), stojące w opozycji wobec dogmatów katolickich (*dogma catholica*)⁶. W późniejszym czasie przez herezję w Kościele katolickim zaczęto rozumieć samowolne i uparte odstępstwo osoby ochrzczonej, od prawowiernej nauki Kościoła⁷. W czasach okołoreformacyjnych nauka Wincentego z Lerynu herezji została przypomniana i zyskała przychylność wielu ówczesnych katolickich teologów⁸. Odtąd, aż po dziś dzień, herezja jest definiowana, jako sprzeciwianie się dogmatom wiary⁹.

Rozgraniczenie na prawdy, których odrzucenie jest tożsame z herezją, jak i te o niższej randze dogmatycznej, znajdziemy w *Wyjaśnieniu doktrynalnym dotyczącym końcowej części formuły „Wyznania wiary”* z roku 1998, stanowiącym komentarz do listu apostolskiego papieża Jana Pawła II *Ad tuendam fidem*. Kongregacja Nauki Wiary przedstawiła tam, szczegółowo je omawiając, trzy poziomy nauczania Kościoła, z których każdy domaga się religijnego posłuszeństwa wiary, choć w każdym wypadku w innym

⁴ Por. Herezja, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 138.

⁵ Por. Herezja, w: *Encyklopedia PWN online*, <http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/hereszja.html>, dostęp 2010-02-20.

⁶ Por. M. Blaza, *Czy łatwo zostać heretykiem?*, w: *Przegląd powszechny*, 9/2008, s. 59.

⁷ Ta definicja znajduje również swoje odzwierciedlenie w obecnych znamionach herezji wyznaczonych przez *Kodeks Prawa Kanonicznego*, o których była już mowa.

⁸ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005, s. 102-103.

⁹ Por. *Heresy*, w: *The New Catholic Encyclopedia, Second Edition*. T. 6, Michigan 2002, s. 780, tłum. własne.

stopniu¹⁰. Najwyższy poziom stanowi nauczanie nieomyłne, obejmujące dogmaty- czyli prawdy, które Kościół uznał za objawione przez Boga. Ich jawne i uporczywe podważanie jest tożsame z popadnięciem w herezję. Do tego nauczania, w myśl punktu 11. przywołanego dokumentu Kongregacji, należą dogmaty chrystologiczne i maryjne, nauka o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa i o ich skuteczności co do łaski, nauka o rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii i o ofiarnej naturze Mszy świętej, nauka o założeniu Kościoła z woli Chrystusa, nauka o prymacie i nieomyślności biskupa Rzymu, nauka o istnieniu grzechu pierwotnego, nauka o nieśmiertelności duszy duchowej i o zapłacie bezpośrednio po śmierci, nauka o braku błędów w tekstach natchnionych Pisma Świętego oraz nauczanie, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest niezwykle poważnym wykroczeniem moralnym¹¹.

Poniżej dogmatów znajduje się tak zwane nauczanie definitywne, które Kościół podaje do wierzenia w sposób ostateczny, ale nie w charakterze formalnego objawienia. Definicję prawd należących do tej kategorii, również możemy odnaleźć w 11. punkcie *Wyjaśnienia*: „mogą [one] być różnej natury i mieć odmienny charakter, w zależności od ich relacji z objawieniem (...). Fakt, że prawdy te nie są przedstawiane jako formalnie objawione, dodają bowiem do depozytu wiary elementy nie objawione lub jeszcze wprost nie uznane za objawione, nie umniejsza bynajmniej ich charakteru ostatecznego, którego domaga się przynajmniej ich wewnętrzny związek z prawdą objawioną”¹². Ponadto, Kongregacja podkreśliła, że choć odrzucenie nauczania definitywnego nie jest herezją jako taką, to jednak sprawia, że odrzucający je nie jest już w pełnej komunii z Kościołem katolickim. Co więcej, zaznaczono, że nie można wykluczyć, że niektóre z prawd definitywnych zostaną w przyszłości ogłoszone jako dogmaty¹³. Do prawd kwalifikujących się do tej kategorii, zalicza się m.in. rozwój doktryny o nieomyślności papieża w okresie przed ostatecznym zdefiniowaniem jej przez Sobór Watykański I naukę, o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom, nauczanie o niegodziwości eutanazji, prostytucji i nierządu, a także prawomocność wyboru biskupa Rzymu, przeprowadzenia soboru powszechnego i kanonizacji świętych¹⁴.

¹⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, Watykan 1998.

¹¹ Por. tamże.

¹² Tamże.

¹³ Por. M. Blaza, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ Por. D. Borek, *Przestępstwa przeciwko wierze w normach de delictis reservatis z 2010 roku*, w:

Ostatni, trzeci poziom, to tak zwane nauczanie autentyczne- czyli prawdy „nauczane w sposób nieostateczny w autentycznym Magisterium zwyczajnym, które wymaga przyjęcia w różnym stopniu, zależnie od intencji i woli wyrażonej przez naturę dokumentów, przez częstotliwość, z jaką podaje się to nauczanie lub też przez sposób jego ujęcia”¹⁵. Opinię, która sprzeciwia się nauczaniu autentycznemu, należy uznać za błędną, zuchwałą lub niebezpieczną.

Herezja może być „materialna” (jest to niezawiniony błąd w wierze lub błąd wynikający z ignorancji) lub „formalna” (jest to odrzucenie doktryny, co do której heretyk wie, że jest uznawana przez Kościół, a pomimo tego ją odrzuca, przy jednoczesnej akceptacji autorytetu Boga w innych sprawach). Grzechem jest tylko herezja formalna, zaś łączność z Kościołem powszechnym herezjarcha traci wtedy, gdy odmawia podporządkowania się rozstrzygnięciu Magisterium w spornej kwestii¹⁶.

2. Fenomen herezji w łonie chrześcijaństwa

Herezja – w powszechnym tego pojęcia rozumieniu – to ściśle chrześcijańska koncepcja, a co za tym idzie, nie znajdziemy o niej wzmianek w Starym Testamencie. Chociaż kapłani i prorocy żydowscy potępiali i nie wahali się penalizować odstępstwa od wiary, to nie ma wątpliwości, że wśród Żydów panowały znaczne rozbieżności poglądów w kwestiach religijnych. W okresie przedchrześcijańskim, greckie słowo αἵρεσις (hairesis) pierwotnie oznaczało „wybór” albo „to co wybrane”¹⁷, a pojęcie to stosowano celem opowiedzenia się po stronie jednej ze szkół filozoficznych i poglądów, które reprezentowała. Termin αἵρετικός (hairetikos) pojawia się w Biblii tylko raz – w *Liście św. Pawła Apostoła do Tytusa*. Jednak wielokrotnie możemy spotkać w *Nowym Testamencie* spokrewniony z nim rzeczownik αἵρεσις, użyty na określenie „stronnictwa religijnego” w rodzaju saduceuszy czy faryzeuszy z epoki II Świątyni Jerozolimskiej (Dz 5, 17; Dz 15, 5) czy sekty wczesnochrześcijańskiej (Dz 24, 5)¹⁸. Zarówno w *Dziejach Apostolskich*, jak i w *Pierwszym Liście Św. Pawła Apostoła do Koryntian* termin „herezja” odnosi się do różnego rodzaju koterii i ugrupowań dysydenckich

Prawo Kanoniczne, 57 (2014), s. 108.

¹⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt.

¹⁶ Por. M. Blaza, dz. cyt., s. 61-62.

¹⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 13-14.

¹⁸ Por. tamże, s. 58.

(1 Kor 11, 19) w kontekście implikującym, że głoszone przez nich fałszywe nauki, prowadzą do rozłamu w dopiero co rodzącym się Kościele. Drugi *List św. Piotra Apostoła* używa pojęcia „herezja” w znaczeniu, w jakim posługiwano się nim w średniowieczu i wiekach późniejszych: „Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje” (2P 2, 1).

Historia chrześcijaństwa jest bardzo dobrze zaznajomiona ze zjawiskiem herezji. Było ono dostrzegalne już w czasach apostołskich, a więc w okresie zakończonym, wraz ze śmiercią św. Jana Apostoła. Oczywiście jest, że najwięcej herezji pojawiało się w okresie wypracowywania podstaw chrześcijańskiej teologii, a więc w pierwszych wiekach¹⁹. Do zbadania i rozstrzygnięcia pozostaje, ile spośród herezjogennych sporów teologicznych toczyło się na tle faktycznych rozbieżności poglądów, a ile na tle różnic w tłumaczeniach tekstów biblijnych, uchwał soborów i pism myślicieli, i błędów w ich kopiowaniu²⁰.

Większość herezji zanikała niedługo po śmierci ich twórców i najgorliwszych wyznawców, co jest zgodne z zawartym w Dz 5, 34-39 tak zwanym „kryterium Gamaliela”, w myśl którego to, co w wierze i religijności nie pochodzi od Boga, a jest tylko wytworem ludzkim, z czasem samo się rozpadnie, a ostoi się, nawet pomimo przeciwności, tylko to, co jest z Boga.

Kształtowanie się doktryny chrześcijańskiej dokonywało się w polemice z licznymi herezjami, spośród których na uwagę zasługują: gnostycyzm, doketyzm, marcjonizm, manicheizm, nieortodoksyjne poglądy trynitarne (m.in. subordynacjonizm, nestorianizm, monarchianizm, arianizm, monofizytyzm, monoteletyzm) oraz nieortodoksyjne poglądy w sferze teorii i praktyki życia chrześcijańskiego (m.in. montanizm, enkratyzm, donatyzm, pelagianizm, ikonoklazm). Niektóre z powyższych nurtów przetrwały się w osobne struktury kościelne, noszące dziś miano starożytnych kościołów przedchalcedońskich²¹. Rzecz jasna, fenomen herezji, nie zakończył się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (choć one zdecydowanie najbardziej obfitowały w mnogość nieortodoksyjnych nauk) i nie wygasił go pierwsze sobory powszechne wraz z zapadłymi na nich rozstrzygnięciami dogmatycznymi, jednak szczegółowe omawianie historii herezji, nie jest tematem niniejszego artykułu.

¹⁹ Por. A. di Bernardino, B. Studera, *Historia teologii I. Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, s. 519-524.

²⁰ Por. M. Blaza, dz. cyt., s. 62-63.

²¹ Por. A. de Bernardino, B. Studera, dz. cyt., s. 521-522.

Warto jeszcze jednak pochylić się pokrótce na dwóch zupełnie skrajnych spojrzeniach na rolę, jaką herezje odgrywały w Kościele. Chronologicznie, pierwsze reprezentuje św. Augustyn z Hippony, który pisze:

„Czy dokładnie rozprawiano o Trójcy Świętej, zanim poczęli szczekać arianie? A czy dokładnie rozprawiano o pokucie, zanim nowacjanie sprzeciwiać jej się poczęli? Tak samo niedokładnie rozprawiano o chrzcie, nim znajdujący się poza Kościołem rebaptyzanci przeciwną naukę ogłosili. Nawet o jedności Chrystusa nie wyrażano się z należyłą dokładnością, aż dopiero znane rozdwojenie poczęło gnębić słabych braci. Wtedy to ci, którzy umieli objaśniać Pismo Święte i rozwiązywać trudności, wydobyli na wierzch ciemne miejsca Pisma Świętego w mowach i rozprawach, pragnąc ratować od zguby słabych braci, nękanych trudnościami ze strony ludzi bezbożnych”²².

Biskup Hippony, dostrzega tutaj rozwojową rolę zaistnienia nieortodoksyjnych doktryn i ich wpływ zarówno na zacieśnienie więzów we wspólnocie Kościoła, jak i na pobudzenie refleksji teologicznej, niejako wymuszonej koniecznością odpowiedzi na błędne nauki.

Odmienne, późniejsze chronologicznie stanowisko, reprezentuje św. Tomasz z Akwinu. Uważa on, że herezje zacierają „głównie do tego, by odebrać Chrystusowi Jego godność”. Akwinata odczytuje herezje, jako diabelską odpowiedź na dzieło Chrystusa, który przyszedł na świat, by zniweczyć dzieło diabła (por. 1 J). Diabeł w odpowiedzi na ten fakt pragnie z całej siły zniweczyć dzieło Chrystusa, a swoje pragnienie realizuje najpierw przez despotycznych władców, będących przyczyną męczeńskiej śmierci wielu chrześcijan, a potem przez heretyków, których nauka zabija wyznawców Chrystusa duchowo²³. Idąc tą linią, Kościół, począwszy od średniowiecza, próbował bronić wiernych przed owymi zgubnymi skutkami herezji za pośrednictwem Świętej Inkwizycji. Choć obydwie stanowiska zdają się być uprawnione, nie sposób zanegować faktu rozwoju chociażby biblistyki (począwszy od opracowania kanonu ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*), trynitologii, chrystologii, mariologii i wielu innych dziedzin teologii dogmatycznej, u podłożu którego stał zawsze impuls mający swoje źródło w zjawisku herezji²⁴.

²² Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, red. J. Sulowski, E. Stanula, Warszawa 1986, s. 37-42.

²³ Por. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, w: Tenże, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Poznań 1984, s. 174.

²⁴ Por. A. di Bernardino, B. Studera, dz. cyt., s. 522-523.

3. Istotne założenia leżące u podłoża Schizmy Wschodniej i Reformacji

Niniejsza część artykułu, w kontekście przywołanych już danych na temat pojęcia „herezja” i jego istnienia w formalnie niepodzielonym Kościele pierwszych wieków, ma za cel nakreślenie poprawnego, a więc zgodnego z semantyką pojęć teologicznych i prawnych, ulokowania i spojrzenia na dwie największe niekatolickie denominacje chrześcijańskie: prawosławie oraz protestantyzm. Dokona się to poprzez zestawienie założeń stojących u początków tychże denominacji z przytoczonym zakresem znaczeniowym terminu „herezja”, a celem będzie ustalenie, czy na podstawie tegoż zestawienia, uprawnionym jest stwierdzenie, że owe denominacje spełniają znamiona heretyckich.

Pierwszą chronologicznie konfesją jest prawosławie, u którego początków z formalnego punktu widzenia stoi tak zwana Schizma Wschodnia, mająca miejsce 15 lipca 1054 r., a więc tego dnia, w którym papieski legat, kard. Humbert z Moyennoutier, na ołtarzu kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu, zostawił bullę ekskomunikującą patriarchę Cerulariusza, wyliczając przy tej okazji dziesięć „błędów” chrześcijańskiego Wschodu²⁵, spośród których najpoważniejsze zostaną omówione nieco dalej. Data ta jednak, jak jednomyślnie wskazują historycy, jest umowną cezurą, momentem, który z dzisiejszego punktu widzenia stanowi symbol tego podziału, który narastał znacznie wcześniej, a spetryfikowany został chyba najskuteczniej, w chwili zdobycia Konstantynopola przez łacińskie rycerstwo czwartej krucjaty 12 kwietnia 1204 r.²⁶²⁷. Ten narastający podział między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, sięgał głęboko w pierwsze, formalnie niepodzielone jeszcze tysiąclecie Kościoła Chrystusowego. Linie tego podziału przebiegały przez spór o rozumienie prymatu, o model Kościoła (Zachód obstawał przy monarchii, Wschód przy pentarchii, a więc pięciu największych ośrodkach, na których stał chrześcijański orient), o wykładnię dogmatu trynitarnego w zakresie pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej (czy „od Ojca i Syna”, jak twierdzi broniący *filioque* Zachód,

²⁵ Por. G. Ryś, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Kraków 2016, s. 367.

²⁶ Por. G. Ryś, tamże, s. 365.

²⁷ Akt ten, ściśle militarny, niemający nic wspólnego z teologią ani doktryną, został potępiony przez papieża Innocentego III, zwłaszcza na płaszczyźnie metod, według których został przeprowadzony. Papież ten jednak nie wahał się usankcjonować rezultaty tego, co dokonało się w ostro potępiany sposób. Zob. G. Ryś, dz. cyt., s. 370-371.

czy „od Ojca przez Syna”, jak wyznaje Wschód), o różnice w sprawowaniu liturgii (m.in. Zachód używał do Eucharystii chleba tylko praśnego, Wschód kwaszonego, Zachód za najistotniejsze w jej celebracji uznawał przywołanie słów konsekracji, Wschód podkreślał rolę epiklezy, a więc modlitewnego przyzwania obecności Ducha Świętego) i w dyscyplinie kościelnej (m.in. Zachód dojrzywał do celibatu tradentów kapłaństwa Chrystusowego, a Wschód święcił na prezbiterów także żonatych mężczyzn). Różnice dały się odnaleźć również w metodzie uprawiania teologii, którą Zachód traktował niemal, jak naukę ścisłą (łac. scientia) ulegając potrzebie definiowania i dowodzenia, Wschód zaś widział w niej coś na kształt doświadczenia mistycznego, eksponując przeżycie religijne znacznie bardziej, niż teorię. Przez pierwsze tysiąclecie jednak te różnice, oparte zdecydowanie bardziej o przypadłość, niż o istotę religii Chrystusowej, wydawały się stanowić raczej bogactwo, niż przekleństwo Kościoła, zaś greckie inklinacje przenikały także Rzym, będący przecież sercem łacińskiej, zachodniej tradycji chrześcijańskiej²⁸. Pierwszym poważnym wstrząsem między Wschodem a Zachodem, nie licząc dwudziestu siedmiu lat zerwania jedności między Rzymem a Konstantynopolem w ramach zażegnanej w roku 519 tzw. schizmy akacjańskiej, była schizma focjańska, opierająca się – bez wchodzenia w niebędące materialem niniejszego artykułu szczegóły – bardziej o kwestie jurysdykcyjne, niż teologiczne. Zakończyła się ona jednak według logiki przyjętej przez Synod Konstantynopolitański, której niestety, nie ustrzeżono w późniejszych latach, głoszącej, że:

„Każdy Kościół posiada pewne stare zwyczaje przekazane mu jako dziedzictwo. Nie powinno się kłócić ani dyskutować na ich temat. Niech Kościół rzymski zachowa swoje słuszne sposoby postępowania. Ale niech Kościół konstantynopolitański zachowa [także] pewne zwyczaje, które pochodzą z dawnej przeszłości. Niech będzie tak samo w innych stolicach wschodnich. Wiele rzeczy byłoby w przeszłości Kościołom zaoszczędzone, gdyby się stosowały do tejsze reguły”²⁹.

Tym, co w dużej mierze przeszkadzało ustrzeżeniu tej przepięknej reguły szanującej pluralizm i stroniącej od zgubnej unifikacji, był duch ekskluzywizmu, a więc absolutyzacji własnego punktu widzenia tradycji, teologii i kultury religijnej, który doprowadził do dramatycznego momentu sięgnięcia po „włócznię i miecz” ekskomuniki, zamiast „sierp i lemiesz”

²⁸ Por. G. Ryś, tamże, s. 366.

²⁹ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*, Katowice 1984, s. 11.

dialogu w przywołanym 1054 roku. Rozłam, który się wskutek tego aktu jeszcze bardziej pogłębił, okazał się być nie do zasypania, pomimo prób podejmowanych chociażby przez wspomnianego Innocentego III, który w dokumentach *Soboru Laterańskiego IV* (1215) polecał uznać obyczaje i obrządek Greków na tyle, na ile było to możliwe. Nie przyniosło to jednak owocu w postaci ponownego pojednania, gdyż schizma z poziomu dyscyplinarno-doktrynalno-kanonicznego przeniosła się na poziom wzajemnych uprzedzeń i poczucia krzywdy, którego po dziś dzień nie są w stanie anulować żadne rozstrzygnięcia ani dekrety³⁰. Fuzja obydwu tych czynników sprawiła ostatecznie, że Konstantynopol poszedł w swoją stronę, nie pretendując do miana wspólnoty pozostającej „cum Petro et sub Petro” (z Piotrem i pod władzą Piotra), a zadowolając się terminem, który do języka polskiego wszedł pod nazwą „prawosławie”, sięgając etymologicznie do dwóch słów (prawa i sława) określających opisujących się nią chrześcijan jako ortodoksyjnych *expressis verbis*.

Drugą spośród wielkich, niekatolickich denominacji chrześcijańskich, jest protestantyzm. Mianem tym można określać te wspólnoty religijne, które powstały na skutek ruchów reformacyjnych w Kościele rzymskokatolickim, uruchomionych wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku oraz ruchów przebudzeniowych w łonie macierzystych denominacji polutekańskich w kolejnych wiekach. Sam termin „protestantyzm” pochodzi od protestu, który złożyli luteranie sześciu księstw i czternastu miast, przeciw uchwale zakazującej przechodzenie na ewangelicyzm. Protest ten miał miejsce podczas sejmiku Rzeszy w Spirze w 1529 roku³¹. Podobnie jak miało to miejsce w genezie prawosławia, tak i w przypadku wyznań protestanckich, moment przybicia przez Marcina Lutra 95 tez do drzwi wittenberskiej katedry to jedynie symbol procesów, których źródeł można dopatrywać się wieki wcześniej, chociażby w nauczaniu i działalności postaci, takich jak Piotr Waldo, Jan Wiklif, Jan Hus czy Girolamo Savonarola³². Zestawienie doktryny i dyscypliny dziś istniejących gałęzi protestantyzmu, jakkolwiek ze sobą spokrewnionych, pokaże bez wątpienia, że ilościowo więcej jest między nimi różnic, niż podobieństw. Stąd też analiza tejże szczegółowej doktryny i dyscypliny poszczególnych denominacji protestanckich

³⁰ Por. G. Ryś, dz. cyt., s. 373.

³¹ Por. *Protestant*, w: *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com>, dostęp 2021-04-24, tłum. własne.

³² Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Tom IV. Podział chrześcijaństwa*, Bielany Wrocławskie 2011, s. 12.

w niniejszym artykule, realizującym zupełnie inne cele i założenia, jest tak niemożliwa, jak bezzasadna. Konieczna z kolei będzie synteza doktryny protestanckiej ujętej w pięciu „sola” (łac. tylko, jedynie): sola scriptura – jedynie *Pismo Święte* stanowi autorytet w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej; solus Christus – jedynie Jezus Chrystus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest pośrednikiem między obojgiem; sola gratia per sola fide – jedynie łaska Boża jest podstawą usprawiedliwienia grzesznika poprzez wiarę i niezależnie od jego uczynków; soli Deo gloria – jedynie Bóg jest godzien oddania Jemu czci przez stworzenie³³. Pod tymi zasadami, stanowiącymi fundament doktryny protestanckiej, kryje się odrzucenie m.in. doktryny o transsubstancjacji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, podczas Eucharystii, o sakramentalności kapłaństwa, władzy papieskiej, liturgii w języku łacińskim, kultu Maryi i świętych, doktryny o czyścicu oraz o odpustach³⁴. Należy stwierdzić że w przypadku denominacji reformacyjnych, różnice doktrynalne są już nie tylko odmienną perspektywą widzenia tej samej rzeczywistości, jak miało to miejsce w przypadku prawosławia, ale taką redefinicją doktryny, która narusza nie tylko jej przypadłości, ale i istotę. Jednak pomimo to, u źródeł tej redefinicji dostrzeżemy, podobnie jak w przypadku podziału na Wschodzie, bardzo wyraźnie znaczący swoją obecność czynnik ludzki. Przejawiał się on w niezgodzie przyszłych reformatorów na nadużycie władzy przez hierarchię Kościoła objawiającą się w aktach tejsze władzy, daleko wykraczających poza jej religijny wymiar, niezgodę na niemoralne życie kleru i jego bogactwo, mające za fundament nierządki symonię i nepotyzm, a także bunt przeciwko utylitarnie pojmowanej doktrynie, której obrona wydawała się mieć za cel nie tyle dochowanie wierności temu, co Kościołowi przekazał jego Boski Założyciel³⁵, ale raczej zachowanie korzystnej z doczesnego punktu widzenia pozycji przez duchownych, tradentów tejsze doktryny, nierządki nierozumiejących jej głębi z powodu marnego wykształcenia.

Fuzja niezrozumienia tradycyjnej doktryny katolickiej, która przecież w swoich istotnych założeniach nijak nie stoi w sprzeczności z owymi pięcioma „sola”, dającymi się wyjaśnić w sposób żadną miarą niegodzący w ortodoksję, z ludzkim czynnikiem buntu przeciw grzechom i naduży-

³³ Por. W. Myszor, *Herezje*, w: Z. Pawlak, *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989, s. 133.

³⁴ Por. W. H. Carroll, dz. cyt., s. 9-11.

³⁵ Por. T. Zadykowicz, *Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości*, w: *Studia nauk teologicznych*, t. 6-7 (2011-2012), s. 125.

ciom ludzi Kościoła, spowodowała zerwanie reformatorów z Kościołem rzymskokatolickim. Jest ono rozumiane nie tylko jako stan kanoniczny, ale również jako wolitywne odcięcie się od tej wspólnoty, która w reformatorach budziła niechęć, zapewne jakoś odwzajemnioną³⁶.

Nakreślenie ludzkiego czynnika, stojącego za dyscyplinarnym (w przypadku obu wspomnianych denominacji) jak i doktrynalnym (raczej tylko w przypadku protestantyzmu) rozbratem, nie wnosi wiele w kwestię rozstrzygnięcia zagadnienia spełniania znamion herezji przez osoby decydujące się na ów rozbrat, ale uczciwość domaga się niepomijania tegoż czynnika, bez którego udziału, być może, udałoby się zasypać leje powstałe po wybuchach tak na chrześcijańskim Wschodzie (1054, 1204), jak i Zachodzie (1517).

Odrzucenie prymatu Papieża przez prawosławie, a także negacja wielu konstytutywnych wręcz dla katolicyzmu elementów doktryny przez protestantów, spełnia katolickie definicje błędu heretyckiego, przywołane w pierwszej części artykułu. Jednak zarówno prawosławie, jak i protestantyzm, nie mogą być określone mianem herezji z powodu niespełnienia zwłaszcza jednego z trzech kryteriów, definiujących herezję w łonie Kościoła Katolickiego. Tym kryterium jest niedostrzegalne zarówno w prawosławiu, jak i w protestantyzmie, pretendowanie do bycia katolikami. Do rozstrzygnięcia w dalszych badaniach pozostaje kwestia owego pretendowania do katolicyzmu w przypadku konkretnych osób, których decyzje i akty prawne dziś definiujemy, jako momenty schizmy, przynajmniej na pewnym etapie ich działalności. Wymagałoby to założenia dobrej woli

³⁶ O wydarzeniach dziejących się w XVI wieku, pięćset lat po nich, w sposób wolny od towarzyszących im emocji, powie św. Jan Paweł II:

„Istotnie, naukowe badania uczonych, tak ewangelickich, jak i katolickich, badania, w których już osiągnięto znaczną zbieżność poglądów, doprowadziły do nakreślenia pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej, politycznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. W konsekwencji została przekonująco ukazana głęboka religijność Lutra, którą powodowany stawiął z gorącą namietnością pytania na temat wiecznego zbawienia. Okazało się też wyraźnie, że zerwania jedności Kościoła nie można sprowadzać ani do niezrozumienia ze strony Pasterzy Kościoła katolickiego, ani też jedynie do braku zrozumienia prawdziwego katolicyzmu ze strony Lutra, nawet jeśli obydwie te okoliczności mogły odegrać pewną rolę. Podjęte rozstrzygnięcia miały głębokie korzenie. W sporze na temat stosunku między wiarą a tradycją wchodziły w grę sprawy najbardziej zasadnicze, odnoszące się do właściwej interpretacji i recepcji wiary chrześcijańskiej, sprawy zawierające w sobie potencjalność podziału Kościoła, nie dającego się wytłumaczyć samymi racjami historycznymi”. Zob. Jan Paweł II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, Watykan 1983.

uzdrowienia tego, co odczytywali, jako chore w Ciele Kościoła, przy jednoczesnym niepodjęciu ich o zamiar oderwania się od tego Ciała, który towarzyszył początkom procesu sfinalizowanego schizmą. Jeśli badania te dałyby wynik pozytywny, wskazując na chęć bycia katolikami, przy jednoczesnym odrzuceniu prawd nauczanych przez Kościół Katolicki, uczyniłoby to uprawnionym nazwanie tychże osób, stojących u źródeł schizmy, mianem heretyków. Jednak niepodważalnie nieuprawnionym jest określanie takim mianem spadkobierców schizm, a zwłaszcza współczesnych wyznawców prawosławia czy protestantyzmu³⁷.

4. Ekumenizm jako odpowiedź na rozłam wśród chrześcijan

Sobór Watykański II w pierwszych słowach *Dekretu o Ekumenizmie* jasno zaznacza, że podział wśród chrześcijan, powstały w wyniku opisanych wyżej pokrótce wydarzeń, „otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorzeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu”³⁸. Bez obawy błędu, zatem można stwierdzić, że wszelkie interpretacje historycznych schizm widzące w nich moment ewangelicznego oddzielania „pszenicy od kłkolu” nie oddają Bożego spojrzenia. Jest ono przeciwnie, raczej pełne smutku, z powodu zaistniałych rozdarć, a na dotkniętych zgorzeniem schizmy i oddalających się w jego skutek od Owczarni Pana ludzi, spogląda zdecydowanie według optyki pasterza wypatrującego zagubionej owcy, nie zaś rolnika oczyszczającego czyste ziarno z nienadających się do niczego plew. Pokusę takiego wręcz eugenicznego patrzenia na wspólnotę wierzących w Chrystusa, potępia również obecny papież Franciszek, nazywając „oddzielanie pszenicy od kłkolu przed czasem” mianem diabelskiej pokusy³⁹. Stąd też, odpowiedź Boga na ten niechciany przez Niego stan podziału nie jest jego petryfikacja, ale przeciwnie – rozmaite poruszenia łaski w sercach wierzących, pobudzające do skruchy za grzech podziału i do pragnienia jedności⁴⁰. Jako

³⁷ Już sam św. Augustyn, żyjący w okresie obfitującym w przywołane herezje towarzyszące rozwojowi pierwotnej doktryny, jasno nauczał, że ci, którzy nie wymyślili herezji, ale nauczyli się jej od innych oraz ci, którzy zamiast uporczywie obstawać przy herezji, nadal poszukują prawdy, „w żaden sposób nie mogą być zaliczani do heretyków”. Zob. *Heresy*, w: *The New Catholic Encyclopedia...*, s. 780.

³⁸ Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie* „*Unitatisredintegratio*”, Watykan 1964, nr 1.

³⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium*”, Watykan 2013, nr 85.

⁴⁰ Por. Sobór Watykański II, dz. cyt., nr 1.

owoc tych poruszeń, Sobór odczytuje „ruch zmierzający do odnowienia jedności wszystkich chrześcijan, (...) który zwie się ruchem ekumenicznym”⁴¹. Sobór także „zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznając znaki czasów, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”⁴², wskazując na to dzieło nie jako na coś fakultatywnego, ale jako na jedyną sensowną odpowiedź na ciągle krwawiące rany, zadane Ciału Kościoła przez rozłąmy. W podobnym duchu wypowiedali się papież okresu posoborowego, a Jan Paweł II, jako pierwszy w historii, poświęcił zagadnieniu ekumenizmu całą encyklikę zatytułowaną *Ut unum sint*.

Nauczanie Kościoła w zakresie działań zjednoczeniowych, szło w kierunku coraz głębszego zrozumienia i uobecniania tego, co zadekretował Sobór Watykański II. Wskazywano, że postawa ekumeniczna nie jest problemem czysto kościelnym, ale broniąc godności człowieka, ma podstawę humanistyczną. Sprowadzając podzielonych ludzi do wspólnego mianownika człowieczeństwa i dziecięctwa Bożego, objawia głębokie znaczenie religijne, zaś szanując wolność każdej osoby, staje się wyrazem historycznej współodpowiedzialności⁴³. Również obecnie, nie stygnie gorliwość Kościoła rzymskokatolickiego w kroczeniu drogą ekumenizmu, której to gorliwości wyraz daje papież Franciszek, nazywając ruch ekumeniczny czymś „zrodzonym dzięki łasce Ducha Świętego”, co „wprawiło nas w ruch zgodnie z wolą Jezusa”, gdyż „tylko razem idzie się dobrze”⁴⁴. Wreszcie, na ekumeniczną naturę Kościoła jako wspólnoty świętej świętością Głowy (Jezusa Chrystusa) ale grzesznej grzesznością jej członków (ludzi wszystkich pokoleń), a więc jako takiej narażonej na dramat rozbicia i podziałów, wskazał już sam Chrystus, gdy wchodząc w ściśle zjednoczeniowe wydarzenie swojej Paschy, modlił się słowami „Ojcze, spraw, aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21). Zjednoczenie chrześcijan jest więc szczerym pragnieniem Jezusa, zbawczym owocem Jego krzyżowej męki, podczas której „w swoim Ciele zburzył mur wrogości” (Ef 2, 14), jak również wyrazem obecności Ducha Świętego, który „zbiera na jednym miejscu” ludzi różniących się od siebie tak mocno, jak wszyscy ci przybysze z odległych stron, którzy zostali wypełnieni „mocą z Wysoka” w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1-11).

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, nr 4.

⁴³ Por. N. Bux, *Apel o prawdziwą jedność. Encyklika Ut unum sint – 25 maja 1995 roku*, w: *Jan Paweł II Teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Warszawa 2009, s. 215.

⁴⁴ Franciszek, *Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 2018.

Ten Kościół, który tworzy Duch Święty, w swojej naturze przypomina ciało ludzkie. W ciele zaś, jak przepięknie tłumaczy to w swojej eklezjologii św. Paweł z Tarsu, odmienność jego członków, a zarazem ich jedność, jest nieodzownym warunkiem zdrowia ciała i jego poprawnego funkcjonowania⁴⁵. Dopiero tak rozumiany Kościół, jest całym Chrystusem, którego Jezus jest Głową, zaś powszechne królestwo Chrystusa obejmuje całe stworzenie⁴⁶. Tak interpretowana eklezjologia i chrystologia z samej swojej natury domaga się ekumenicznego ukierunkowania. Już samo słowo „ekumenizm”, pochodzące od greckiego οἰκουμένη (oikumene), znaczącego tyle, co „zamieszkała ziemia”⁴⁷, ukierunkowuje na te dążenia, które za cel mają nie tak bardzo forsowanie swoich racji przez poszczególne strony dialogu ekumenicznego, co zrozumienie, że do zamieszkiwania danej nam przez Chrystusa „ziemi” (rozumianej nie tylko jako planeta, ale także jako Królestwo Boże w Nim objawione, mają prawo wszyscy ludzie. Każdy też, bez względu na to, jak bolesne konsekwencje podziałów dźwiga w swoim życiu, jest na tej „ziemi” mile widziany przez jej Gospodarza⁴⁸.

5. Profil środowisk kontestujących ekumenizm

Przedstawione wyżej, lakoniczne omówienie kościelnego spojrzenia na nieszczyście podziału chrześcijan, a także rozpoznania w dialogu ekumenicznym lekarstwa – choć nie błyskawicznie działającego – jest kierunkiem, w jakim Duch Święty prowadzi Kościół Święty przez posługę jego pasterzy, z papieżami na czele. Ekumenizm jest kierunkiem, który dla siebie samego bardzo klarownie wyznacza Kościół katolicki. O ile wiele aspektów nauczania Kościoła spotyka się z kontestacją ze strony środowisk ateistycznych lub też – jak ma to miejsce w przypadku orzeczeń dotyczących np. bioetyki czy moralności życia małżeńskiego – ze strony środowisk wewnątrzkościelnych identyfikujących się jako progresywne, o tyle dążenia ekumeniczne, padają ofiarą wytężonego ataku, przede wszystkim ze strony tak zwanych tradycjonalistów katolickich, a więc ludzi lub wspólnot odczytujących swoją misję, jako wierne strzeżenie tradycji katolickiej, rozu-

⁴⁵ Por. K. Godlewski, *Dialog naturą Kościoła*, w: *Drogi Miłosierdzia*, 1(137) 2022, s. 16.

⁴⁶ Por. J. Lekan, *Jezus Chrystus Pośrednik Zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010, s. 226-227.

⁴⁷ E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 76.

⁴⁸ Por. Brat Roger z Taize, *List z Taize 1999-2001*, <http://mateusz.pl/czytelnia/3t-rs-list-taize.htm#15>, dostęp 2022-01-16.

mianej w bardzo wąski sposób jako spetryfikowaną doktrynę potrydencką. Są to grupy zarówno pozostające formalnie w Kościele katolickim, jak i te, które się od niego odłączyły⁴⁹. Podmioty te, reprezentujące nurt integrystyczny, wychodzą z założenia, że skoro Kościół katolicki jest tym założonym przez Chrystusa, to z konieczności wszystkie inne wspólnoty chrześcijańskie i kościoły są fałszywe i nie może w nich działać Duch Święty. Stąd też nie mają one mocy prowadzenia kogokolwiek do zbawienia, gdyż są pozbawione łaski Bożej⁵⁰, a zatem dialog z nimi tradycjonałiści uznają za bezsensowny⁵¹. Skoro Kościół katolicki posiada pełnię prawdy, a „w niebie będą tylko katolicy”⁵², doprowadzenie do jedności polegać może tylko i wyłącznie na nawróceniu osób i wspólnot, które zerwały jedność z Kościołem⁵³. Antyekumeniczne tendencje integrystów nie kończą się jednak na argumentach ściśle eklezjologicznych czy szerzej - teologicznych. Ekskomunikowany w 1988 roku przez papieża Jana Pawła II za udzielenie sakr biskupich bez mandatu Stolicy Apostolskiej francuski arcybiskup Marcel Lefebvre, będący swoistą ikoną posoborowego integrysty, w swojej argumentacji sięgał również po działa *stricte* antropologiczne. Godność człowieka uzależniał od tego, w jakim stopniu wyznaje on katolicką, ortodoksyjną doktrynę. „Ze względu na swój błąd człowiek nie jest, nie może być godny szacunku (...). Tak długo jak dana osoba trwa uporczywie w błędzie, nie osiąga swojej godności”⁵⁴. Do tych argumentów w antyekumenicznej narracji tradycjonałistów należałoby także dołączyć podejrzliwość wobec wszystkiego, co nowe (a z pewnością do nowości należy zaliczyć rozkwitłe dopiero w II połowie XX wieku nauczanie i działalność zjednoczeniową), jak i tendencyjne oraz manipulatorskie rozszerzanie definicji ekumenizmu o noszący znamiona synkretyzmu religijnego dialog z religiami niechrześcijańskimi, który przecież nie mieści się w ramach ekumenizmu, ale stanowi odrębną kategorię pod tytułem „dialog międzyreligijny”⁵⁵.

Na podstawie bardzo wąskiego wycinka integrystycznej wykładni dok-

⁴⁹ Por. M. Składanowski, *Ekumenizm w oczach tradycjonałistów katolickich. Półprawdy, manipulacje, stereotypy*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 95.

⁵⁰ Por. tamże, s. 98.

⁵¹ M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, s. 165, cyt. za: M. Składanowski, dz.cyt., s. 102.

⁵² M. Lefebvre, dz. cyt., s. 162, cyt. za: M. Składanowski, dz. cyt., s. 103.

⁵³ Por. M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, s. 53, cyt. za: M. Składanowski, dz. cyt., s. 102.

⁵⁴ M. Lefebvre, *Oskarżam Sobór!*, s. 35, cyt. za: M. Składanowski, dz. cyt., s. 103.

⁵⁵ Por. M. Składanowski, dz. cyt., s. 98, 104.

tryny, bez ryzyka błędu i z pełną odpowiedzialnością można stwierdzić, że stoi ono w opozycji do tego, czego naucza Kościół. Przywołując występującą na początku artykułu definicję „herezji formalnej” jako odrzucenia doktryny, co do której heretyk wie, że jest uznawana przez Kościół, a pomimo tego ją odrzuca, przy jednoczesnej akceptacji autorytetu Boga w innych sprawach, należy ze smutkiem stwierdzić, że integralności, odsądzający od czci i wiary przedstawiciele niekatolickich denominacji chrześcijańskich, określając ich – co zostało dowiedzione – w nieuprawniony sposób mianem heretyków i schizmatyków, sami spełniają znamiona tych pojęć. Pomimo tego, że nauczanie o ekumenizmie nie stanowi dogmatu w sensie ścisłym, to jednak kontestacja wewnętrznej odnowy Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II i widzenie w niej odstępstwa od „integralności wiary”⁵⁶ sprawia, że integralistów katolickich „należałoby określać <<katoliczami>> tylko z użyciem cudzysłowu, wskazując tym samym, iż wprawdzie nawiązują one do pewnej tradycji katolickiej oraz posługują się arbitralnie wybranymi⁵⁷ i wykorzystywanymi tekstami magisterialnymi, to jednak w rzeczywistości nie trwają w jedności z biskupem Rzymu oraz z innymi biskupami Kościoła, a zatem nie są członkami jednego Ciała”⁵⁸.

Zakończenie

Przywołanie zakresu semantycznego pojęcia „herezja” i omówienie fenomenu herezji w chrześcijaństwie, zestawione z krótką historią początków dwóch największych niekatolickich denominacji chrześcijańskich – prawosławia i protestantyzmu, pozwala potwierdzić pierwszą część tezy badawczej przedstawianego artykułu: przedstawiciele tych wyznań nie można nazywać heretykami. Zestawienie zaś współczesnego nauczania o ekumenizmie, w którym Kościół katolicki z wiarą dopatruje się lekarstwa na rany podziału wśród chrześcijan, z kontestacją tego nauczania przez grupy integralistyczne wraz z zarysowaniem argumentacji zdradzającej elementy doktrynalnego profilu tychże grup, umożliwi potwierdzenie drugiej części tezy badawczej: grupy negujące ekumenizm spełniają znamiona heretyckich, gdyż preten-

⁵⁶ Por. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 50.

⁵⁷ Ks. prof. Marcin Składanowski posługuje się tutaj przywołanym w pierwszej części pracy czasownikiem „wybierać”, którego grecka wersja brzmi „ἀρεσις, hairesis”, co tylko potwierdza tezę badawczą niniejszego artykułu.

⁵⁸ M. Składanowski, dz. cyt., s. 97.

dując do miana katolików, w uparty sposób negują znaczną część nauczania Kościoła Katolickiego. Teza ta jednak została postawiona i obroniona nie po to, by wytoczyć ją jako działo przeciw integrystom, powielając błędy przywołanych osób, których radykalne decyzje przyczyniły się w historii do rozłamu nie tylko na poziomie doktryny, ale i na poziomie relacyjno-ludzkiem, lecz po to, by wskazać na konieczność ogarnięcia grup tradycjonalistycznych, nawet tych wrogo nastawionych do kościelnego „posoborowia”, chrześcijańską miłością i troską pasterza szukającego zagubionej owcy (por. Łk 15).

W dalszych badaniach interdyscyplinarnych warto pochylić się nad rolą uwarunkowań psychologicznymi, które sam papież Franciszek określił, jako istotne, w rozumieniu przyczyn integrystycznych inklinacji danych osób czy wspólnot.

Streszczenie

Pojęcie „herezja” jest stosowane w języku religioznawstwa i teologii dość powszechnie praktycznie od początku dziejów tych nauk. Niesie ono za sobą stygmatyzujący osąd, stawiający daną osobę, pogląd, lub grupę osób poza obrębem ortodoksji. Użycie tego pojęcia zatem winno być w sposób szczególny wyważone i uzasadnione. Współczesna perspektywa ekumeniczna pokazuje, że nieraz tego wyważenia i uzasadnienia brakuje. Niniejszy artykuł, na podstawie historii chrześcijaństwa, prawa kanonicznego oraz teologii dogmatycznej, ma za cel ukazanie właściwego zakresu semantycznego pojęcia „herezja”, a także udowodnienie, że zastosowanie tego pojęcia przez katolików w odniesieniu do niekatolickich denominacji chrześcijańskich jest nieuprawnione. Perspektywa ekumeniczna stanowiąca tło artykułu, domaga się również od przedstawianej pracy podkreślenia, że znamiona herezji wyczerpuje negacja ekumenicznych dążeń Kościoła.

Słowa kluczowe: herezja, ekumenizm, podział chrześcijan, schizma wschodnia, reformacja, prawosławie, protestantyzm, integrystom.

The use of the term "heresy" in the ecumenical perspective

Summary

The term "heresy" has been used quite commonly in the language of religious studies and theology practically since the beginning of the history

of these sciences. It carries a stigmatizing judgment that places a given person, view, or group of people outside of orthodoxy. The use of this concept must therefore be carefully balanced and justified. The contemporary ecumenical perspective shows that this balance and justification are often lacking. Based on the history of Christianity, canon law and dogmatic theology, this article aims to show the proper semantic scope of the term "heresy" and to prove that the application of this term by Catholics to non-Catholic Christian denominations is unauthorized. The ecumenical perspective constituting the background of the article also demands that the presented work emphasizes that the features of heresy are exhausted by the negation of the ecumenical aspirations of the Church.

Keywords: *heresy, ecumenism, division of Christians, Eastern Schism, Reformation, Orthodoxy, Protestantism, integrism.*

Bibliografia

Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, red. J. Sulowski, E. Stanula, Warszawa 1986.

Bernardino A., Studera B., *Historia teologii I. Epoka patrystyczna*, Kraków 2003.
Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Błaż M., *Czy łatwo zostać heretykiem?*, w: *Przegląd powszechny*, 9/2008.

Borek D., *Przestępstwa przeciwko wierze w normach de delictis reservatis z 2010 roku*, w: *Prawo Kanoniczne*, 57 (2014).

Brat Roger z Taize, *List z Taize 1999-2001*, <http://mateusz.pl/czytelnia/3t-rs-list-taize.htm#15>, dostęp 2022-01-16.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. Encyclopaedia Britannica, <http://www.britannica.com>, dostęp 2022-01-15.

Bux N., *Apel o prawdziwą jedność. Encyklika Utunumsint – 25 maja 1995 roku*, w: *Jan Paweł II Teolog. Komentarze do encyklik*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Warszawa 2009.

Encyklopedia PWN online, <http://www.encyklopedia.pwn.pl>, dostęp 2010-02-20.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.

Franciszek, *Przemówienie do Światowej Rady Kościołów*, Genewa 2018.

Godlewski K., *DIALOG naturą Kościoła*, w: *Drogi Miłosierdzia*, 1(137) 2022.

Hryniewicz W., *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*, Katowice 1984.

Jan Paweł II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, Watykan 1983.

K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 138.

- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008.
- Kołąkowski L. *Herezja*, Kraków 2010.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, Watykan 1998.
- Lekan J., *Jezus Chrystus Pośrednik Zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Myszor W., *Herezje*, w: Z. Pawlak, *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989.
- Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com>, dostęp 2021-04-24.
- Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Ryś G. *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Kraków 2016.
- Składanowski M., *Ekumenizm w oczach tradycjonalistów katolickich. Półprawdy, manipulacje, stereotypy*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatisredintegratio”*, Watykan 1964.
- The New Catholic Encyclopedia, Second Edition. T. 6*, Michigan 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, w: Tenże, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Poznań 1984.
- Zadykowicz T., *Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości*, w: *Studia nauk teologicznych*, t. 6-7 (2011-2012).

IRENEUSZ SKOCZEŃ

ADAM CHRAPUSTA

DOI 10.56898/st.10157

ANIOŁOWIE W SŁUŻBIE BOGU I CZŁOWIEKOWI

Treść: Wstęp; 1. Istnienie i natura aniołów; 2. Aniołowie jako posłańcy Boga; 3. Rola aniołów w ziemskiej misji Chrystusa; 4. Kult aniołów w liturgii Kościoła; Zakończenie.

Wstęp

„Oto Ja posyłam anioła przed tobą, aby cię strzegł w czasie twojej drogi i doprowadził cię do miejsca, które ci wyznaczyłem. Szanuj go i bądź uważny na jego słowa. Nie sprzeciwiaj się mu w niczym, gdyż nie przebaczy ważnych przewinień, bo imię moje jest w nim” (Wj 23. 20 - 21).

We współczesnym świecie idea osoby anioła jest mocno rozmyta i bardzo uniwersalistyczna. Anioł¹, który ze swojej natury jest służącą Boga, posłanym przez Niego, aby służyć człowiekowi w jego ziemskim pielgrzymowaniu, staje się w świeckich podaniach postacią w przeróżnych konfigura-

mgr lic. Ireneusz Skoczeń – katecheta, dyrektor szkoły katolickiej SPSK w Rychwałdku, doktorant Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania: realizacja zadań teologii praktycznej - pastoralnej, ewangelizacja. Redaktor działu tematycznego w czasopiśmie „TRADITIO”. Redaktor monografii „Człowiek w relacji do... Autorytetu...”. Członek zarządu Koła Naukowego „TRADITIO” UPP II oraz współorganizator cyklu ogólnopolskich konferencji „Człowiek w relacji do...”.

mgr lic. Adam Chrapusta – doktorant Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Redaktor monografii pt.: „Człowiek w relacji do... Autorytetu...”. Współorganizator cyklu ogólnopolskich konferencji „Człowiek w relacji do...”. Zainteresowania: ewangelizacja, instruktor żeglarsstwa i narciarstwa. Uczestniczył w programach ewangelizacyjnych telewizji Lumen TV.

¹ Zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją istnienie istot duchowych, nie cielesnych, zwanych aniołami i demonami, jest prawdą wiary przekazywaną z pokolenia na pokolenie w Kościele katolickim. Nauczali o tym ojcowie Kościoła, sobory i katechizmy. Katechizm Kościoła Katolickiego również przedstawia zagadnienie aniołów (nr 328–336) i aniołów upadłych (nr 391–395).

cyjach. W powszechnym wyobrażeniu jest najczęściej pulchnym chłopcem ze skrzydłami, trzymającym w rękach harfę albo łuk. Przeważnie ma delikatną urodę, jasne lub złote włosy, jest troskliwym opiekunem pochylonym nad dzieckiem. Towarzyszy człowiekowi od kołyski aż do śmierci. W ten obraz coraz częściej wpisuje się postać aniołów z telewizyjnego i kinowego ekranu, jako istot z przestrzeni kosmicznej, zmagających się z dobrem i złem, używających tajemnych sił zamkniętych w energiach wszechświata. W mediach, na stronach internetowych, aż kipi od „informacji” na temat anielskiej energii. Nie brakuje również stwierdzeń, iż aniołowie są czystą energią i aby ich poznać, potrzebna jest wyższa świadomość. Możemy napotkać wiele przekazów zawierających informacje o dobrych duchach, danych nam przez Boga, jako antidotum na ludzkie potrzeby, posiadających wiedzę, którą mogą przekazać ludziom za pomocą wróżb, kart (modny ostatnio anielski tarot), czy innych okultystycznych ceremonii. Modne pisma o tematyce ezoterycznej wiążą aniołów nie tylko z kartami tarota, ale i znakami horoskopów, różnego rodzaju talizmanami i amuletami. Rozpowszechniają one informacje, jakoby różne anioły komunikowały się z człowiekiem za pośrednictwem dźwięków, symboli czy nawet zapachów (np. poprzez palenie wszelakiego rodzaju kadzideł).

Coraz częściej odrzuca się prawdę, czyli obraz potężnego anioła z mieczem w ręku, stojącego na straży Bożego porządku, sprzeciwiającego się wszelkiej pysze, pomagającego odnaleźć człowiekowi wewnętrzne Boże światło. W zapomnienie również odchodzi anioł z lilią, jako uosobienie niewinności i posłuszeństwa wobec planów Stwórcy, którego imię można odczytać jako: „Bóg jest moją siłą”. W sytuacji tego aksjologicznego i ikonograficznego zamętu właściwym będzie postawienie pytania: kim jest Anioł i jakie jest jego miejsce w historii zbawienia?

Artykuł ten ma na celu przypomnienie podstawowych treści z zakresu angelologii oraz omówienie właściwego znaczenia aniołów i ich natury. W oparciu o wybrane teksty biblijne i przykłady ingerencji posłańców Bożych, w kluczowych momentach dziejów ludzkości, ukazana zostanie rola aniołów, jako sług samego Boga, ich natura oraz obecność w życiu człowieka.

1. Istnienie i natura aniołów

„Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (MT 22, 30).

Niewiele wiadomo o początkach aniołów. Biblia nie podaje, jak zosta-

ły stworzone. Wiadomo jedynie, że posługują Bogu i ludziom, i że trwają w nieustannym hymnie na cześć Boga. Im bardziej są nieskalane, tym bardziej adorują Stwórcę². W Biblii nie ma opisu stworzenia istot duchowych. Kiedy jest mowa o „aniole” w aspekcie religijnym, to chodzi o istotę duchową, która jest posłana na świat przez Boga.

Wielu gnostyków uważało, że aniołowie brali udziału w stworzeniu świata. Pojmowali oni naturę anielską na sposób naturalistyczny i materialny. Pomimo, iż Pismo Święte uznawało aniołów za istoty duchowe (zob. Tb 12, 19; Mk 12, 25; Mt 8, 16; Hbr 1, 14; Ap 1, 4), to jeszcze do końca IV wieku przypisywano im jakieś ciało subtelne, świetliste czy eteryczne³. Św. Augustyn mówił, że termin „anioł” oznacza funkcję, a nie naturę. Jeżeli zadaje się pytanie: jak nazywa się natura, to odpowiedzią jest: „duch”, a gdy pyta się o jego funkcję, to odpowiedź brzmi: „anioł”⁴. Biblia wskazuje na duchową naturę aniołów i nazywa je duchami: „Czyż nie są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiadać zbawienie”? (Hbr 1, 14). Także Jezus mówi, że duch nie ma ciała, ani kości (por. Łk 24, 39).

Pismo Święte nie podaje kim jest anioł jako taki, aby tylko zaspokoić ludzką ciekawość, ale pokazuje mnogość owych niebiańskich bytów: Cherubinów, Serafinów, Trony, Panowania, Potęgi, Archaniołów. Nazwy aniołów stanowią jedynie refleksję, dotyczącą niezmierzonej liczby bytów duchowych, które uwielbiają Boga i Mu służą⁵. Jawią się oni jako pomocnicy lub karzący wysłannicy Boga. Są przydzieleni nie tylko do konkretnych osób, ale też do poszczególnych narodów.

Hebrajskie określenie aniołów *abbirim*, które oznacza „mocarzy”, podkreśla wyższość aniołów pod względem natury nad naturą ludzką (por. Ps 78, 25). Kolejnym biblijnym określeniem aniołów jest słowo *ramim*, które jest tłumaczone jako „moce niebieskie”, „najwyżsi”, „mocarze” (por. Hi 21, 22)⁶. W języku hebrajskim i greckim odpowiednikami słowa anioł są *malak* i *angelos*, które oznaczają posłańca, wysłannika, zwiastuna. Określenia te mówią o funkcji aniołów, a nie o ich naturze⁷. Aniołowie należą do

² Por. A. J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje - dociekania - wierzenia*, t. 135, Warszawa 2002, s. 34.

³ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 457.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* Poznań 2009, s. 61.

⁵ Por. M. J. Garrigues, *Niewidzialny świat aniołów*, Kraków 2009, s. 37.

⁶ Por. S. Ciupka, *Aniołowie podczas paruzji Jezusa Chrystusa*, Kraków 2006, s. 14.

⁷ Por. M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat*, dz. cyt., s. 38.

istot duchowych (por. 1 Krl22, 21; Mch 3, 24; Wj 3, 86), które cechuje nadludzka moc i nadludzka inteligencja (por. 2 Sm 14, 17.20; 19, 28)⁸.

Aniołowie w Piśmie Świętym nie są przedstawiani z perspektywy odpowiedników złych duchów i diabelskich mocy, lecz są wielkością teologalną przypominającą o Bogu. Są święci nie przez swoje zasługi, ale dlatego, że zostali bezinteresownie wyniesieni przez Boga do uczestnictwa w Jego życiu. Łaska Boża, która działa w ich duszach, działa podobnie jak w ludzkich sercach. Pokazuje to, że razem z aniołami ludzie tworzą jedną wspólnotę⁹.

2. Aniołowie jako posłańcy boga

„Ja jestem Rafał, jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzą przed majestat Pański” (Tb 12, 15).

Pismo Święte wymienia imiona tylko trzech archaniołów: Micha-El - „Któż jak Bóg”, Gabri-El - „Moc Boga”, Rafa-El - „Bóg uzdrowia”¹⁰. Księga Daniela wzmiankuje o dwóch archaniołach: o Michale, który nazwany jest „jednym z najprzedniejszych ksiąg” (Dn 10, 13) oraz o Gabrielu, który wyjaśnia Danielowi jego wizje (por. Dn 8, 16; 9,21). Trzecie imię podaje Księga Tobiasza. Jest nim Archanioł Rafał, który towarzyszy Tobiaszowi w jego podróży. Posłany on został, jako jego opiekun. Gdy kończy swoje posłannictwo, oznajmia, kim jest. Wypowiadając swoje imię ujawnia, że jest jednym z siedmiu archaniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzą przed majestat Pański (por. Tb 12, 15)¹¹. Szczególną postacią, którą autorzy natchnieni wymieniają w Biblii jest postać anioła Jahwe, utożsamiana z samym Bogiem (zob. Rdz 28, 12-14; 32, 29-30; Wj 14, 19; Lb 22, 22; Sdz 6, 11; 2 Krl 1, 3n; 2 Sm 24,17). Bóg dla narodu izraelskiego nigdy nie był jakąś ideą czy pojęciem filozoficznym. Bóg zawsze jest Kimś, Kto działa, Kto JEST. Na zadane pytanie Mojżesza, jak ma na imię, Bóg odpowiada: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (zob. Wj 3, 14). Anioł Jahwe uosabia oblicze samego Boga i wydaje się On być odmienny od innych posłańców ukazanych w Biblii¹². Spotkanie z aniołem zawsze pośrednio łączyło się ze spo-

⁸ Por. S. Ciupka, *Aniołowie podczas paruzji Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 14.

⁹ Por. J. M. Garrigues, *Niewidzialny świat aniołów*, Kraków 2009, s. 30.

¹⁰ Por. A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej - nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 101-102.

¹¹ Por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007, s.139.

¹² Por. A. Świderkówna, *Anioł Jahwe*, [w:] H. Oleschko (red.) *Księga o aniołach*, Kraków 2002, ss. 21-23.

tkaniem z Bogiem (zob. Rdz 32, 2.25-31). Bóg, przekazując Mojżeszowi na górze Synaj przykazania Dekalogu, zabronił między innymi wykonywania rzeźb i obrazów wszystkich rzeczy na niebie i na ziemi (por. Wj 20, 4). Jednak z opisu Arki Przymierza wynika, że jedynie aniołowie zostali wyjęci z zakazu tworzenia obrazów (zob. Wj 37, 7-9).

W opisach biblijnych pojawiają się istoty duchowe, które od początku towarzyszą człowiekowi. Jedne pomagają jako posłańcy Boga, a inne są przeciwnikiem człowieka i robią wszystko, aby go od Boga oddalić. Takim bytem osobowym, który chce skłócić człowieka z Bogiem, jest Szatan¹³. Robi wszystko, aby odsunąć człowieka od Stwórcy. W języku hebrajskim słowo *satan* jest odpowiednikiem greckiego *diabolos*. Określenia te znaczą to samo, czyli oskarżyciel, oszczerca i przeciwnik. Szatan pojawia się w Biblii jako ktoś z otoczenia Boga, kto wystawia na próbę ludzi, kusi ich, a potem donosi Bogu¹⁴ (por. Hi 1, 6-12).

Po grzechu pierworodnym, Bóg ukazuje pierwszym ludziom konsekwencje ich czynu - jest to wygnanie z raju. Stwórca podarował im ubrania ze skóry, przez co pokazał, że mimo upadku, nadal troszczy się o człowieka. Postawił również cherubinów i miecz z połyskującym ostrzem, aby strzec dostępu do Drzewa Życia (por. Rdz 3, 22-24). Obecność aniołów ma chronić człowieka przed dalszym „swobodnym” dostępem do zła. W czasach pisania Księgi Rodzaju wyznawano prostą regułę i surową sprawiedliwość, według której za przestępstwo należy się kara i nikt z tym nie dyskutował. Bóg nadal idzie ludziom z pomocą i wysyła swoich posłańców¹⁵.

W Starym Testamencie Bóg, ukazany jest jako Pan zasiadający na tronie, a przy Nim stoją po prawej i lewej stronie wszystkie zastępy niebieskie (1 Krl 22, 19). Sami aniołowie w tekstach biblijnych nie występują jako konkretne autonomiczne postacie. Natomiast ze względu na spełnianą przez nich funkcję, są posłańcami Bożymi, wiernymi sługami działającymi w mocy i z mocą samego Boga. Można wyodrębnić cztery ich postacie: „Anioł Jahwe” - reprezentant Boga (Rdz 16, 7-13), stojący na czele Izraela pełnomocnik Jahwe

¹³ „Tym, który sieje dobre nasienie, jest Syn Człowieczy. Rolą jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa, chwastem zaś synowie Złego. Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł; żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie. Jak więc zbiera się chwast i spala ogniem, tak będzie przy końcu świata. Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości” (Mt 13, 37-41).

¹⁴ Por. M. Wojciechowski, *Biblijny pogląd na świat*, dz. cyt., s. 76.

¹⁵ Por. T. Loska, *Ewangelia według św. Marka: Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, Katowice 1996, s. 56.

(Wj 14, 19), posłaniec i przywódca istot niebieskich (Za 1, 10–11). Uwydatnia się również postać anioła, który otrzymuje konkretną zleconą funkcję (2 Mch 11, 6–14). Według Starego Testamentu można również wyliczyć cztery zadania, jakie spełnia anioł: po pierwsze objawiał wolę Jahwe (Wj 3, 2–7), wybawiał również naród Izraela od złego (por. Rdz 16, 7; Wj 14, 19 n), stawał w roli pośrednika pomiędzy Bogiem a człowiekiem (Tb 12, 12; Hi 33, 23), odsłaniał tajemnicę historii zbawienia (Dn 10,1–3)¹⁶. Bóg troszczy się o każdego człowieka i nie odwraca się od niego, a w subtelne działanie włącza swoich aniołów.

W opowieści o Hagar, która wraz z synem Izmaelem została wygnana na pustynię odkrywamy, że Bóg troszczy się o człowieka poprzez anielską opiekę. Istotny moment w tym opisie stanowi fakt, że anioł zwraca się do Hagar po imieniu¹⁷, ma z nią osobisty, bliski kontakt. Oznacza to, że Bóg każdego zna z imienia. Anioł przekazuje obietnicę ochrony również dziecku Hagar.

Czytając historię Abrahama, kiedy to zostaje wystawiony na wielką próbę - ma złożyć swojego syna Izaaka w całopalnej ofierze - odnosi się wrażenie, że cały czas ktoś mu towarzyszy. Gdy Abraham uczynił wszystko to, co nakazał mu Bóg oraz położył swojego syna na miejscu ofiarnym, „usłyszał głos anioła Pańskiego”, który zawołał do niego: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna” (Rdz 22, 12). Historia ta daje nadzieję, ponieważ wskazuje, że Bóg nigdy nie opuszcza swoich dzieci. Ukazuje również, że każdy ma swojego anioła stróża. Anioł chroni Izaaka i jednocześnie wkracza w życie ich obu¹⁸. Abraham zaufał też aniołowi i gdy wysłał swojego sługę, aby przyprowadził żonę dla Izaaka, powiedział: „Bóg, któremu służę, wysłał swego anioła z tobą i poszczęści twój wyprawie tak, że weźmiesz żonę dla mojego syna spośród moich krewnych z domu mego ojca” (Rdz 24, 40)¹⁹. Ta wyjątkowa więź, która łączy świat ludzi ze światem duchowym, „niebieskim” zmniejsza dystans między nieskończono-

¹⁶ Zob. S. Kulpaczyński, *Relacja człowieka wobec aniołów i szatanów w opinii katechizowanych*, [w] SEMINARE 21, Warszawa-Łomianki 2005, s. 298.

¹⁷ Imię w starożytności nie było określeniem konwencjonalnym lecz oznaczało rolę, jaką dana osoba odgrywała w życiu. Sam Bóg dokonując dzieła stworzenia nadaje konkretne nazwy poszczególnym bytom. Imię zawsze wyraża możliwości społeczne człowieka, a brak imienia oznacza pozbawienie go wszelkiego znaczenia (por. LEON-DUFOUR X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985, ss. 322–323.)

¹⁸ Por. A. Grün, *Każdy ma swojego anioła*, Kraków 2001 s. 43.

¹⁹ Por. A. Żądło, *Aniołowie w życiu ludzi*, Katowice 2009, s. 29.

ną przestrzenią Bożą a ograniczonością człowieka. Za ich pośrednictwem dokonuje się szybkie i precyzyjne przenoszenie informacji między Bogiem a ludźmi. W ten sposób wyjaśniają prorokom sens ich wizji a nawet misji²⁰. Prorok Ezechiel w czternastym roku po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej, za pośrednictwem anioła otrzymuje profetyczne wizje nowej ziemi (Ez 40), a Zachariaszowi anioł tłumaczy jego niezrozumiałe widzenie (Za 1, 9-17). Anioł posłany do proroka Daniela wyjaśnia mu z kolei jego widzenia, odkrywa przyszłość narodu oraz objawia obecność Archanioła Michała, który przybył z potężną pomocą od Boga (Dn 10, 13-15). W tej Angelofanii boski posłaniec umacnia Daniela, dodaje mu sił i odwagi w dalszej jego misji (Dn 10, 16-21). Izraelici wyznawali prawdę, że przez działanie aniołów ujawnia się moc Boża i to Bogu dziękowali oddając Mu chwałę za łaskę i działanie, a nie bezpośrednio aniołom²¹. Służebny charakter posługi aniołów wobec Boga i ludzi zostanie ukazany przede wszystkim w Nowym Testamencie, zwłaszcza w historii o życiu Mesjasza.

3. Rola aniołów w ziemskiej misji Chrystusa

„Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ujrzyście niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1, 51).

Taką uroczystą zapowiedzią w trakcie powoływania Filipa i Natanaela Jezus oznajmia, kim JEST. Dalej - przy powoływaniu pierwszych uczniów - wskazuje na zakres swojej władzy nad światem niewidzialnym i widzialnym. Ukazuje także swoją tożsamość i wielkość jako Syn Boży. W Jego obecności jest nieskończenie wiele aniołów, którzy są na jego usługach, są mu poddani i posłuszni²². Na kartach Nowego Testamentu teksty mówiące o aniołach możemy podzielić na dwie grupy. Pierwsza to perykopy mówiące o ich roli i działalności w konkretnych wydarzeniach. Druga to te, o których mówi sam Jezus. Aniołowie objawiają się już u początków dzieła Wcielenia, a słowa wypowiedziane przez Archanioła Gabriela w momencie zwiastowania do Maryi są najdonioślejszym i najważniejszym prze-

²⁰ Por. A. J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje - dociekania - wierzenia*, t. 135, Warszawa 2002, s. 25.

²¹ Zob. P. Zdun, *Aniołowie w pismach Qumran*, [w:] H. Oleschko, *Księga o aniołach*, Kraków 2002, s. 362.

²² Por. Z. Kijas, *Aniołowie stróżowie, nasi niebiańscy przyjaciele*, Częstochowa 2006, s. 30.

słaniem, jakie Bóg skierował do człowieka²³ (Łk 1,26-37). Zachariaszowi archanioł przynosi radosną nowinę o narodzeniu upragnionego potomka (Łk 1,13.19. por. Mt 1, 21). Dalsze teksty przedstawiają anioła w relacji do świętego Józefa, Opiekuna Świętej Rodziny, do którego przychodzi on trzy razy. Pierwszy raz, z posłannictwem, aby nie lękał się przyjąć Maryi z Dzieciątkiem (Mt 1, 20). Drugi raz, z nakazem ratowania Świętej Rodziny przez ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13) i po raz trzeci, gdy wzywa go do powrotu do Izraela (Mt 2, 20)²⁴. Anioł ingeruje w sprawę nadania Dziecku imienia. Pozdrawiając Maryję zapowiada, że Dziecię będzie się nazywało Jezus. Imię to zostało objawione zarówno Maryi (por. Łk 1, 31), jak i Józefowi, któremu anioł Pański ukazał się we śnie (por. Mt 1, 21). W tych perykopach posługa anioła na wymiar chrystologiczny, soteriologiczny i mariologiczny²⁵.

Anioł Pański staje się również wyrazicielem wielkiej radości, której adresatami są pasterze. Przekazuje im odwieczny zamysł Boga i epokową nowinę. Zakorzeniony lęk przed kontaktem ze światem transcendentnym powoduje, że anioł najpierw ich uspokaja, a potem dopiero mówi, z czym przychodzi²⁶, a przyszedł z bardzo wielką radością, w której uczestniczyć będzie cały naród²⁷. Po ogłoszeniu radosnej Dobrej Nowiny do Anioła Pańskiego przyłącza się mnóstwo zastępów anielskich, które wielbią Boga. To uwielbienie można uznać za aklamację na cześć przychodzącego Mesjasza i za adorowanie Chrystusa przez wszystkich aniołów (por. Hbr 1, 6)²⁸.

W Nowym Testamencie, wraz z przyjściem Chrystusa, jedynego Pośrednika, rola aniołów ma wyraźnie charakter chrystologiczny. Pojawiają się obok niego jako słudzy Dobrej Nowiny (por. Mt 4, 11; Łk 22, 43) i są znakiem obecności Królestwa Bożego. Jezus „rozpoczynając swą działalność publiczną, udaje się po chrzcie w Jordanie na pustynię, gdzie pości i jest kuszony przez szatana. Podążając za słowami Psalmu: „na rękach będą cię nosili, abyś nie uraził twojej stopy o kamień” (Ps 91, 12) można wnioskować,

²³ Por. Z. Ziółkowski, *Przewodnik po aniołach*, Kraków 2003, s. 42.

²⁴ Zob. J. Jachym, *Jezus o aniołach* [w:] „Łódzkie Studia Teologiczne” Łódź 1999, Tom 8, s. 268.

²⁵ Należy wspomnieć tutaj o dramaturgii sceny Zwiastowania, kiedy Anioł przychodzi do Maryi. Bernard z Clairvaux dramaturgię tej chwili opisał w ten sposób: „Cały wszechświat zamarł w bezruchu, oczekując, co powie Maryja. Jej odpowiedź: «Niech mi się stanie według twego słowa», zdecydowała o wypełnieniu Bożej tajemnicy. Maryja tym samym ma współudział we Wcieleniu”, J. Krawiec, *Ewangelia 2018. Słowo na każdy dzień*, Częstochowa 2017, s. 138.

²⁶ Por. Z. Ziółkowski, *Przewodnik po aniołach*, dz. cyt., s. 46.

²⁷ Por. A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, dz. cyt., s. 49.

²⁸ Por. Tamże, s. 50.

że aniołowie, którzy towarzyszą Jezusowi po kuszeniu, są „aniołami opieki”, którzy zostali posłani jako wyraz troski Boga Ojca o Syna²⁹. Wprawdzie aniołowie będą służyli Jezusowi, ale walkę z Szatanem prowadzić będzie bezpośrednio sam Jezus (por. Mt 4, 11)³⁰.

W Getsemani Jezus, wiedząc, że wkrótce zostanie aresztowany i skazany na śmierć, przeżywał ogromne napięcie i trwogę, i „wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go. Pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił” (Łk 22, 43,44). W tym kontekście obecność i znaczenie anioła nabierają wymiaru szczególnego. Było to wysłuchanie modlitwy przez Ojca i wysłanie anioła, który wzmacniał i wspierał Jezusa w chwili decydującej³¹. Bóg swoim aniołom nakazał, aby pomagali i wspierali wszystkich ludzi zmierzających do osiągnięcia zbawienia podczas ich pielgrzymki po ziemi (zob. Ps 91,11; Hbr 1, 14). Jezus, będąc Panem aniołów, nie wzywa ich pomocy. Chce, aby wypełniła się wola Ojca, co ukazano w scenie pojmania i zbrojnej interwencji Piotra³² (por. Mt 26, 52-54). Jezus daje do zrozumienia, że z pomocą swych anielskich sług skutecznie mógłby oddalić wszystkie ataki nieprzyjaciół. W tym momencie aniołom, którzy są posłuszni woli Stwórcy, pozostaje adorowanie Jezusa wraz z Jego doskonałym posłuszeństwem względem woli Ojca.

Na krzyżu, „Drzewie Życia”, Chrystus wyciągnął ręce, aby przygarnąć wszystkich do siebie (zob. J 12, 32). Aniołowie od tego momentu nie będą już zabraniać dostępu do Drzewa Życia, tak jak czynili to w Raju (zob. Rdz 3, 24). Gdy Ofiara Kalwarii dokonała się i Chrystus został złożony do grobu, rzeczywistość Zmartwychwstania dokonała się w sposób niewidzialny. Gdyby nie anioł, który odsunął kamień zakrywający wejście, niewiasty nie zobaczyłyby pustego grobu. Wcześniej interwencja posłańca Bożego spowodowała trzęsienie ziemi, a jednocześnie przerażenie i trwogę strażników³³.

Aniołowie jawią się jako świadkowie Zmartwychwstania Jezusa. Uspokajają szukających Go i utwierdzają w wierze w tę prawdę, przypominając słowa Jezusa, wypowiedziane przed męką o tym, że powstanie z martwych. Słowa Jezusa kierowane do niewiast, są identyczne, jak orędzie anioła, które usłyszały w grobie, ponieważ znając reakcję Izraelitów wobec świata transcendentnego, uspokaja kobiety takim samym pozdrowieniem: „nie

²⁹ Por. Tamże, s. 55.

³⁰ Por. Z. Ziółkowski, *Przewodnik po aniołach*, dz. cyt., s. 51-51.

³¹ Por. A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, dz. cyt., s. 58.

³² Por. M. Polak, *Aniołowie w historii zbawienia*, dz. cyt., s. 255.

³³ Por. Z. Ziółkowski, *Przewodnik po aniołach*, dz. cyt., s. 64.

bójcie się”³⁴(por. Łk 24, 5; Mt 28, 10). Pojawienie się aniołów i treść orędzia skierowanego do kobiet jest kerygmaticzna. Aniołowie przypominają zapowiedzi Jezusa o zmartwychwstaniu³⁵. Wniebowstąpienie kończy się orędziem aniołów obecnych przy Jezusie skierowanym do Apostołów. Fakt Wniebowstąpienia nabiera sensu dopiero po wyjaśnieniach posłańców Pańskich. Ci „dwaj mężowie w białych szatach” sugerują uczniom, że dalsze „uporczywe wpatrywanie się w niebo” jest stratą czasu, a przez to wskazują im, że powinni postąpić zgodnie z wolą Jezusa. Obecność aniołów w trakcie wstępowania Pana do nieba świadczy o ich służbie miłości względem apostołów³⁶. Scena ta też nawiązuje poniekąd do słów Jezusa, który Filipowi i Natanaelowi zapowiedział, że zobaczą „aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (por. J 1, 51). Anielska zapowiedź Paruzji Jezusa jest podkreśleniem wagi zadania, jakie dał im Pan, aby byli Jego świadkami, „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8)³⁷.

4. KULT ANIOŁÓW W LITURGII KOŚCIOŁA

„Dlatego z Aniołami i Archaniołami, i wszystkimi chórami niebios głosimy Twoją chwałę razem z nimi wołając: Święty, Święty, Święty, Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej. Hosanna na wysokości”³⁸

W Piśmie Świętym nie ma fragmentów, które mówią o tym, aby zwracać się do aniołów w modlitwie czy oddawać im cześć w liturgii. Wręcz przeciwnie, teksty biblijne wskazują zawsze na Jedyne Boga, któremu należy się cześć i chwała. Biblii jest bliższa wspólna modlitwa z aniołami i oddawanie czci Bogu, a nie modlitwa do nich³⁹.

Papież Jan Paweł II przypominał, że wpatrywanie się w oblicze Ojca jest przejawem najwyższej adoracji Boga. Z liturgią niebiańską związana jest liturgia ziemską. Liturgia Kościoła łączy się szczególnie w momentach szczytowych, codziennie, na całym świecie. W centralnym punkcie mszy świętej przed rozpoczęciem Modlitwy Eucharystycznej, kapłan odwołuje się do aniołów i archaniołów, aby po trzykroć śpiewać chwałę Świętego

³⁴ Por. M. Polak, *Aniołowie w historii zbawienia*, dz. cyt., s. 268.

³⁵ Por. A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, dz. cyt., s. 68.

³⁶ Por. M. Polak, *Aniołowie w historii zbawienia*, dz. cyt., s. 273.

³⁷ Por. A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa*, dz. cyt., s. 72.

³⁸ Zob. Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986, s. 18*-87*.

³⁹ Por. A. J. Skowronek, *Aniołowie są wśród nas*, dz. cyt., s. 34.

Boga. W liturgii prefacja o aniołach jest streszczeniem biblijno-kościelnego nauczania i dogmatu o aniołach. Uświadamia ona, że w trakcie każdej liturgii eucharystycznej, otwiera się niebo, a liturgia ziemską wraz z liturgią niebieską łączą się we wspólne uwielbienie Stwórcy i Zbawiciela.

Pierwsze wzmianki o istnieniu kultu aniołów można odnaleźć w „Apolonii” Justyna Męczennika, powstałej około 155 roku po Chrystusie. Kult ten był związany z osobą Archanioła Michała. W Kościele rzymskokatolickim rozwinął się kult aniołów z inicjatywy oddolnej około IV wieku po Chrystusie. Za papieża Leona Wielkiego, w V wieku, istniało lokalne święto ku czci aniołów *Natale Basilicae Angeli in Salaria*, które koncentrowało się wokół osoby Michała Archanioła. Święto ku czci aniołów, które rozwijało się od V wieku, zostało w XVII wieku ustanowione świętem kościelnym. W 1670 roku papież Klemens X ten lokalny kult aniołów rozszerzył na cały Kościół powszechny, ustanawiając Święto Aniołów Stróżów na dzień 2 października. Papież Benedykt XV w roku 1921 ustanowił Święto Świętych Archaniołów, które obchodzone jest 29 września⁴⁰. W tych dniach lud Boży żywotnie łączy się z aniołami. Teksty oracji liturgicznych dają większą możliwość medytacji na temat aniołów i ich obcowania z ludźmi⁴¹.

W Kościele Prawosławnym, podobnie jak w Kościele Rzymskokatolickim, pielęgnowany jest kult aniołów. Protestantyzm ten kult odrzucił. Natomiast w Kościele koptyjskim i etiopskim rozwinął się kult chórów anielskich. Oficjalnie kult dobrych duchów został zaaprobowany na Soborze Nicejskim II w 787 roku⁴².

Kult liturgiczny Kościoła odnosi się do trzech postaci ze świata anielskiego, które wymienia Pismo Święte. Są to Archaniołowie: Michał, Gabriel i Rafał. Kościół katolicki od początku swojego istnienia uczy kultu i oddawania czci jednemu Bogu w Trójcy Przenajświętszej. W liście do Kolosan, Apostoł Paweł napisał, że aniołowie są stworzeni przez Boga i tylko Bogu należy się cześć i chwała. Uznanie kultu aniołów związane jest z oddaniem kultu i czci Bogu, wynika on ze związku Boga ze stworzeniami.

O tym, że jedyna cześć należy się Bogu, mówią na kartach Pisma Świętego autorzy natchnieni. Sami aniołowie mówią, że razem z nimi ludzie są braćmi

⁴⁰ Por. Z. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu Kościoła*, [w:] H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2002, s. 238.

⁴¹ Por. T. Loska, *Ewangelia według św. Marka: Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, dz. cyt., s.103.

⁴² Por. Z. Kijas, *Aniołowie w nauczaniu Kościoła*, [w:] H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2002, s. 238.

we wspólnym chwalebnym śpiewie na cześć Boga⁴³. Głęboki związek posługi aniołów z rolą w dziele zbawienia Maryi podkreśla odmawiana codziennie w południe modlitwa „Anioł Pański”. Przywołuje ona scenę spotkania z Gabrielem, po której dokonał się cud Wcielenia Syna Bożego, dzięki pokorze i posłuszeństwu Maryi, „za zwiastowaniem anielskim”. Już papież Grzegorz Wielki w swoich „Dialogach” podkreślał, że podczas składania ofiary Chrystusa niebo się otwiera, a chóry anielskie są obecne i towarzyszą kapłanowi, który jest *alter Christus* przy ołtarzu. Potwierdzeniem tego są słowa kapłana w czasie Ofiary Eucharystycznej⁴⁴. W wielu kościołach na zakończenie mszy świętej kapłan wraz z wiernymi modli się modlitwą do Michała Archanioła⁴⁵.

Zwracając się słowami modlitwy do swojego anioła stróża: „Aniele Boży, stróżu mój...”, człowiek wyraża świadomość istnienia wysłanników Bożych jako opiekunów. Pokorna prośba o troskliwą opiekę aniołów, wstawiennictwo i ich pomoc w codziennym życiu, jest wyrazem ufności w stwórcze dzieło zbawienia⁴⁶.

Kościół w swoim nauczaniu przypomina, że człowiek w pielgrzymce na ziemi nie jest sam, jest pod opieką i ma obok siebie zawsze kogoś, kto widzi, zarówno jego, jak i Boga⁴⁷.

Zakończenie

Aniołowie w ujęciu biblijnym są przede wszystkim wojskiem Boga. Dysponują ogromną Bożą mocą. Od początku historii zbawienia nie tylko ochraniają, ale mają też moc niszczyielską. Przy pomocy ognia i siarki niszczą rozwiąłość i rozpustę Sodomy, a za czasów króla Dawida sieją zarazę w Jerozolimie. Otaczają murem wiernych Bogu, wyjaśniają sny, strącają upadłe dusze w czeluść na Sądzie Ostatecznym. Pomimo, iż dysponują ogromną mocą, tak samo ogromne i bezwzględne jest ich posłuszeństwo względem Boga. Ze swoich atrybutów korzystają jedynie na wyraźny rozkaz Stwórcy, dla zbawienia człowieka. Angelologia w ujęciu biblijnym, jaką Kościół Katolicki do wierzenia swoim wiernym podaje, jest wiedzą oczyszczoną, wynikającą z objawienia Bożego, nie zaś wymaginowaną koncepcją bujnej wyobraźni. Zapewne dla katolika koniecznym jest oczyszczenie

⁴³ Por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁴ Por. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 310*.

⁴⁵ Por. Z. Kijas, *Aniołowie stróżowie, nasi niebiańscy przyjaciele*, dz. cyt., s. 66.

⁴⁶ Por. Tamże.

⁴⁷ Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, s. 125.

podstawowej wiedzy na temat aniołów z uniwersalizmu i synkretyzmu religijnego tak, aby każdy w sposób zrozumiały mógł się z nią zapoznać. Należy podkreślić, że nie są one wytworem ludzkiej wyobraźni. Mają swoją konkretną naturę, dysponują ogromną mocą, jaką obdarzył ich Stwórca i są mu posłuszni z miłości i w wolności. Aniołowie posłani do ludzi korzystają ze swoich atrybutów dla dobra człowieka, jedynie na wyraźny rozkaz Stwórcy. Chętnie współpracują z ludźmi, stają się ich współpracownikami, stróżami oraz patronami.

Streszczenie

Artykuł omawia zadania oraz rolę aniołów i ich posłannictwo w służbie Bogu i człowiekowi. Przybliża ich naturę i znaczenie oraz zwraca uwagę na obecność w życiu człowieka i Kościoła. Odrzuca obraz „medialnych aniołów”, bohaterów przestrzeni kosmicznej, walczących z dobrem i złem posiadających tajemną siłę, którą pozyskują z energii wszechświata. Tekst ten jest także zwięzłym studium opartym na Piśmie Świętym i podaje przykłady ingerencji posłańców Bożych w kluczowych momentach dziejów ludzkości. Aby to osiągnąć, należało dokonać analizy tekstów Pisma Świętego, w których zapisane są treści o aniołach oraz sięgnąć do Tradycji. Zebrany w ten sposób materiał należało poddać krytycznej analizie tak, aby uzyskać zwięzły obraz oraz zarys tematu o aniołach. Chodziło przede wszystkim o źródła i metodę poznania natury aniołów. W następstwie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że Aniołowie są duchami stworzonymi przez Boga. Autorzy tekstu odcinają się od utrwalonego w popkulturze obrazu anioła jako amorka, duszka, opiekuna w różnych życiowych sytuacjach.

Słowa kluczowe: *anioł, człowiek, Bóg, anielskie działanie, wszechświat, kosmos, świat.*

Angels in the service of God and man

Summary:

The article discusses the tasks and role of angels in human life and their mission in the service of God and man. It introduces their nature and significance and draws attention to their presence in the life of man and the Church. It rejects the image of “media angels”, heroes of outer space, fight-

ing against good and evil possessing a secret power which they acquire from the energy of the universe. The text is also a concise study based on Scripture and gives examples of the interventions of God's messengers at key moments in human history. In order to achieve this, it was necessary to analyse the texts of Scripture in which the content about angels is recorded and to draw on Tradition. The material gathered in this way had to be critically analysed in order to obtain a concise picture and outline of the topic of angels. Above all, it was a question of sources and a method of understanding the nature of angels. Following the analysis, it can be multiply concluded that angels are spirits created by God. The authors of the text dissociate themselves from the image of angels perpetuated in pop culture as cupids, spirits and protectors in various life situations.

Keywords: *Angel, man, God, angelic activity, universe, cosmos, world.*

Bibliografia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. św. Pawła, Radom 2008.

Literatura źródłowa

Breviarium fidei, Bokwa I. (red.), Poznań 2007.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2009.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105-170.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537-620.

Literatura pomocnicza

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999.

Cholewiński A., *Nabożeństwa biblijne*, Kraków 1968.

Ciupka S., *Aniołowie podczas paruzji Jezusa Chrystusa*, Kraków 2006.

Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] Adamiak E., Czaja A., Majewski J. (red.), *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007.

Dirnbeck J., *Książka o aniołach, o dobrych mocach, które nas chronią i prowadzą*, Poznań 2011.

Ficoń M., *Od piekła do nadziei zbawienia*, Kraków 2012.

- Garrigues J. M., *Niewidzialny świat aniołów*, Kraków 2009.
- Grün A., *Każdy ma swojego anioła*, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Jezus - Syn Boży i Zbawiciel człowieka*, [w:] *Jezus jest moim Zbawicielem*, „Zeszyt Odnowy w Duchu Świętym” nr 18, Kraków 1996, s. 44-47.
- Jankowski A., *Aniołowie wobec Chrystusa*, Kraków 2003.
- Jankowski A., *Apokalipsa Świętego Jana*, Poznań 1959.
- Jelonek T., *Biblia o zbawieniu*, [w:] *Jezus jest moim zbawicielem*, „Zeszyt Odnowy w Duchu Świętym” nr 18, Kraków 1996, s. 5-12.
- Jelonek T., *Repetytorium biblijne*, Kraków 2013.
- Jelonek T., *Teologia biblijna*, Kraków 2015.
- Kijas Z., *Aniołowie stróżowie. Nasi niebiescy przyjaciele*, Częstochowa 2006.
- Kijas Z., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- Kijas Z., *Aniołowie w nauczaniu Kościoła*, [w:] Oleschko H. (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2002, s. 238-262.
- Kowalczyk M., *Traktat o stworzeniu*, [w:] Adamiak E., Czaja A., Majewski J. (red.), *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław 1985.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985.
- Loska T., *Ewangelia według św. Marka. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, t. 2, Katowice 1996.
- Malina A., *Jezus i księgi Nowego Testamentu*, [w:] A. Żądło (red.), *Aniołowie w życiu ludzi*, Katowice 2009, s. 19-37.
- Oleschko H. (red.), *Księga o Aniołach*, Kraków 2002.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012.
- Panteghini G., *Aniołowie i demony. Powrót tego co niewidzialne*, Kraków 2001.
- Polak M., *Aniołowie w historii zbawienia*, Warszawa-Struga 2001.
- Quoist M., *Między człowiekiem a Bogiem*, Wrocław 1992.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Ravasi G., *Apokalipsa*, Kielce 2002.
- Skoczylas H., *Rola aniołów w Dziele Łukasza*, [w:] Oleschko H. (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2002, s. 33-71.
- Skowronek A. J., *Aniołowie są wśród nas. Fascynacje – dociekania - wierzenia*, Warszawa 2002.

Stanzione M., *Papieże i aniołowie. Opieka aniołów w życiu papieży*, Kraków 2012.

Świderkówna A., *Anioł Jahwe*, [w:] H. Oleschko (red.) *Księga o aniołach*, Kraków 2002.

Szamot M., *Apokalipsa czytana dzisiaj*, Kraków 2000.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Aniołowie- świat widzialny*, t. 5, Londyn 1979.

Wojciechowski M., *Biblijny pogląd na świat. Bóg-człowiek-etyka*, Częstochowa 2009.

Wojciechowski M., *Pochodzenie świata, człowieka, zła*, Częstochowa 2005.

Ziółkowski Z., *Przewodnik po aniołach*, Kraków 2003.

Żądło A. (red.), *Aniołowie w życiu ludzi*, Katowice 2009.

S. Kulpaczyński, *Relacje człowieka wobec aniołów i szatanów w opinii katechizowanych*, [w] SEMINARE 21, Warszawa-Łomianki 2005, s. 297–311.

KONTROWERSJE WOKÓŁ VIII ROZDZIAŁU
ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ
AMORIS LAETITIA PAPIEŻA FRANCISZKA.
OCENA I STUDIUM ANALITYCZNE
Z PERSPEKTYWY CZASU

Treść: Wstęp; 1. Istota sporu. Stanowisko papieskie; 2. Spojrzenie kanonistów; 3. Spojrzenie duszpasterskie; 4. Nowa terminologia w Kościele; 5. Stanowisko Biskupów Ameryki Łacińskiej i odpowiedź Rzymu; 6. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski; Zakończenie.

Wstęp

W dniu 19 marca 2016 r. Papież Franciszek złożył podpis pod adhortacją apostolską *Amoris laetitia* – *Radość miłości* – będącą zwieńczeniem dwóch synodalnych zgromadzeń biskupów, jakie miały miejsce w październiku 2014 i 2015 r. Dokument papieski liczący dziewięć rozdziałów i obejmujący aż 325 punktów przedstawia sytuację małżeństwa i rodziny w kontekście przemian społeczno-kulturowych. Znalazło się w nim wiele tradycyjnych pouczeń dotyczących praktyk religijnych, nadając dokumentowi ożywczy charakter. Można śmiało zarysować tezę, że dokument przeszedłby bez szczególnego echa, wpisując się w katalog papieskiego nauczania, gdyby nie ów najbardziej zagadkowy VIII rozdział zatytułowany *Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć, to, co kruche*¹. Emocje wzbudziły w nim zapisy dotyczące możliwości przystępowania do sakramentu Eucharystii osób żyjących w związkach niesakramentalnych i rozwiedzionych, z czym zresztą

Czesław Bochen – (ur. 1959), absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie (2015), doktorant Akademii Katolickiej w Warszawie.

¹ Zob. Fr, AL 291-312; por. <https://kosciol.wiara.pl/doc/4800428>. Wytyczne -Pastoralne- do-Adhortacji-Amoris-laetitia (odczytano: 30.04.2022).

papież Franciszek się liczył². Natychmiast adhortację zaczęto odczytywać jako rewolucyjny wyłom w dotychczasowym nauczaniu, wywołując lawinę dyskusji i polemik, szczególnie silnie akcentowanej w zestawieniu z wizją św. Jana Pawła II. „Kontrowersje wokół *Amoris laetitia* nieszczęśliwie spływają ten dokument” – przekonuje jednak Agata Rujner, sprowadzając go głównie do ósmego rozdziału kosztem całości³. Trudno odmówić racji autorce, jednak nie może zaprzeczyć, że właśnie pewne niedomówienia wywołały falę spekulacji, zwłaszcza, iż ten prowokacyjny wydawałoby się rozdział, przyczynił się do sytuacji, że dokument wypracowany przez synod został zauważony.

W czym tkwi tajemnica adhortacji, wokół której narosło tyle spekulacji i osądów? Czy stoi ona w sprzeczności wiary w Kościół, który od wieków głosi niezienne prawdy, stanowiące jego depozyt? A Może właśnie adhortacja wychodzi naprzeciw tej prawdzie, by w pełni zbliżyć wiernych do Kościoła? Czy nie jest tak, że Kościół dnia dzisiejszego, w tym zawirowanym i relatywnym świecie, powinien wniknąć dogłębnie w duchowe sprawy ludzi? Problem wydaje się być bardzo złożony na starcie trzeciego millenium. *Amoris laetitia* jest dokumentem obszernym i bez wątpienia wymaga komentarza w szerszym aspekcie, jednak to VIII rozdział wzbudził zastrzeżenia. Zadanie, jaki sobie autor postawił, było zebranie zasadniczych uwag, które przez ostatni czas przewinęły się w Kościele, a zarazem próba odpowiedzi na pojawiające się wątpliwości wysuwane pod adresem Franciszka przez teologów, filozofów, kanonistów i publicystów katolickich.

1. Istota sporu. Stanowisko papieskie

Dyskusja, jaka rozpętała się po publikacji papieskiej adhortacji, dotyczyła zgoła jednej fundamentalnej rzeczy i wszystkie niemniej ważne pozostałe kwestie pozostały przyćmione. Chodziło mianowicie o zajęcie stanowiska – na ile osoby żyjące w związkach niesakramentalnych i rozwodnicy, mają możliwość uczestniczenia w pełnym wymiarze życia religijnego i co leży u podstaw, by można było te osoby raz jeszcze w zupełności, a nie tylko połowicznie włączyć do społeczności wiernych. Najogólniej rzecz ujmując, Franciszek – tak należało rozumieć papieskie przesłanie – pragnął

² Zob. Fr, AL 7.

³ A. J. Rujner, *Decyzja nieodwołalna na przykładzie małżeństwa sakramentalnego. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2021, s. 111.

i pragnie, by osoby żyjące w związkach niesakramentalnych, nieuregulowanych dostąpili tej łaski sakramentu ołtarza, ale w granicach nieprzekraczalnych norm. Czynnikiem usprawiedliwiającym osobę, ma być brak świadomości życia w grzechu nieczystości. Innymi słowy, niekoniecznie osoba, która w takim układzie jest, ma to poczucie. Zmiany mają dotyczyć pastoralnego podejścia do małżeństwa, sposobu rozumienia i uzasadnienia norm odpowiedzialności moralnej za skutki i przyczyny rozpadu małżeństwa, którego sakrament jest niewzruszony.

Jak podkreślał Franciszek pomoc adresowana ma być „tam, gdzie mamy do czynienia jedynie ze wspólnym zamieszkiwaniem”, jak i „nieufnych wobec małżeństwa, współżyjąc ze sobą i odraczając przysięgę małżeńską na czas nieokreślony”⁴. Papież pragnie w pełni otworzyć się na osoby żyjące poza regułami Kościoła. Uczynić to można poprzez odpowiednie duszpasterskie rozeznanie i na to rozeznanie położył główny akcent, przy czym owo rozeznanie dotyczyć ma także osób, których związki formalnie uległy rozpadowi. Jak tego dokonać? Odpowiedzi można znaleźć w kilku akapitach. W pkt. 300 *Amoris laetitia* Franciszek sugeruje konieczność „osobistego” wybadania „indywidualnych przypadków”, albowiem jak sugeruje skoro „stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku”, to konsekwencje lub „skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same”⁵. Podnosząc tę kwestię, Franciszek pokłada zarówno zaufanie w kapłanów, którzy odpowiednio podejną do zagadnienia, jak i do tych osób, które nie będą stawiali warunków „ponad dobro wspólne Kościoła”, mając przy tym nadzieję, „że pewne określone rozeznanie” nie przyczyni się do wykreowania myślenia, „iż Kościół popiera podwójną moralność”. Rozeznanie ma polegać na poruszeniu sumień. Przez „chwile refleksji i skruchy” osoby te mają sobie odpowiedzieć na szereg moralnych pytań. Chodzi o proces towarzyszenia i rozeznania, który „kieruje tych wiernych do uświadomienia sobie swojej sytuacji przed Bogiem”. W tym znaczeniu nie każda okoliczność i sytuacja pociąga zdaniem pasterza Kościoła poważną winę⁶.

Drugi fragment, korespondujący z powyższym (pkt. 301) uzasadnia usprawiedliwienie sytuacji beznadziejnej, ale niekoniecznie stypizowanej grzechem. Franciszek przypomina, że „Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwa-

⁴ Zob. Fr, AL 293; także: *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, (red.) M. Pacuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski, Warszawa 1993.

⁵ W innym miejscu adhortacji Franciszek uzasadnia swoje stanowisko w myśl św. Tomasza z Akwinu; zob. *Sententia libri Ethicorum* VI, 6 (Leonina, t. XLVII, 354).

⁶ Por. Fr, AL 300.

runkowań i okoliczności łągodzących. Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej». By móc bardziej uzasadnić prezentowane stanowisko odwołuje się do języka kanonistów⁷.

Ostatni kontrowersyjny w interpretacji fragment (pkt. 305) stanowi, że „ze względu na uwarunkowania i czynniki łągodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie” lub „w pełni winna, może żyć w łasce Bożej (...), otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”⁸. Oznacza to, że rozgrzeszenie możliwe jest osobie żyjącej wprawdzie w grzechu, ale ten grzech wynika z niezawinionej ignorancji czy też ograniczonej wolnej woli.

A jednak zapisy, które wydawały się niewinne zrodziły wątpliwości a te stały się przedmiotem osobnej dyskusji, tym bardziej, że Franciszek w ich kontekście nie odpowiedział *expressis verbis*, czy osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą korzystać z sakramentu Eucharystii. Papieżowi zaczęto imputować odstępstwo od reguł, choć tu trzeba uczciwie przyznać, iż w żadnym punkcie adhortacji nie ma słowa, by osoby w nowym związku mogły zawsze przystępować do Komunii Świętej. Jedynie, co papież Franciszek zaproponował, to drogę nawrócenia pod opieką kierownika duchowego. Ofertę dla takiego człowieka stanowić ma spowiedź, zaś kapłana rozeznanie, które jest punktem wyjścia do dania lub nieudzielenia abszolucji. Tymczasem nie przekonało to wątpiących, a co za tym idzie, zrodziło się wiele spekulacji⁹.

⁷ Por. tamże, 301.

⁸ Tamże, 305; zob. F. Coccopalmerio, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka*, (tłum.) E. Augustyn, Kraków 2017, s. 15-39; I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych w świetle adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka*, Płock 2017, s. 79-100.

⁹ Chodzi tu o reakcję czterech kardynałów: Raymunda Leo Burkea, Carlo Caffarę, Waltera Brandmüllera i Joachima Meisnera, którzy 19 IX 2016 r. podnosząc w liście pt. *Dubia* do papieża swoje wątpliwości, postawili 5 pytań, nawołując o korektę (petycję kardynałów ze strony KEP poparli bpi: Józef Wróbel i Jan Wątroba). „Jeśli w upublicznonych «wątpliwościach» («dubiach») czterech kardynałowie otwarcie pytają czy *Amoris laetitia* znajduje się jeszcze na gruncie nauki katolickiej, – pisze Magnus Striet – to jedno jest oczywiste: nawet na płaszczyźnie kardynałów nie jest to oczywiste”. Kolejne dwa apele to list otwarty *Correctio filialis de haeresibus propagatis* (*Synowskie napomnienie w sprawie szerzenia herezji*) z IX 2017 r. oraz *Professio* ze I 2018 r. trzech biskupów z Kazachstanu – Tomasza Pety, Jana Pawła Lenggi i Athanasiusa Schneidera, na które Stolica Apostolska nie odpowiedziała. 7 IV 2018 r. w Rzymie zorganizowano konferencję *Dokąd zmierzasz Kościele katolicki?* zakończoną ogłoszeniem Deklaracji (kard. Raymond L. Burke, kard. Walter Brandmüller, kard. Joseph Zen Zekiun, bp Athanasius Schneider, abp Carlo Maria Viganò) – potwierdzając nierozewal-

W Kościele zawrzało. Rozpoczęła się batalia na słowa, której echa wydają się ciągle żywe.

2. Spojrzenie kanonistów

Wszystko zaczęło się od głośnego wystąpienia kard. Waltera Kaspera i ostrej reakcji kard. Raymonda Leo Burke¹⁰. Piotr Majer suponuje, że papież chciał uniknąć odbioru wskazań zawartych w adhortacji, „jako generalnej normy zachowań we wszystkich (zasadniczo) przypadkach i dlatego powstrzymał się od formułowania przepisu o charakterze prawnym”, tym bardziej, iż każdy przypadek jest inny i wymaga jednostkowego rozezna-

ność małżeństwa, a tym samym protestując przeciwko dopuszczeniu rozwiedzionych do sakramentu Komunii Św. Ostatnią polemiką ze stanowiskiem Franciszka była Declaration of Truths (Deklaracja Prawd) z V 2019 r., którą sygnowali kardynałowie: Raymond L. Burke, Janis Pujats, oraz trzech biskupi: Tomasz Peta, Jan Paweł Lenga i Athanasius Schneider. Józef Zabielski wyciąga wniosek, że milczenie Rzymu w tej kwestii oznacza, że „dotychczasowa doktryna Kościoła, dotycząca udziału osób żyjących w związkach «nieregularnych» w życiu sakramentalnym, nie uległa zmianie”; J. Zabielski, *Moralno-pastoralne wyzwania wobec współczesnej rodziny w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Przegląd Teologiczny Collectanea Theologica” 2018 nr 3 (88), s. 147; K. J. Farrell, *Trzeba wypracować nowe modele duszpasterstwa rodzin*, <https://ekai.pl/>, (odczytano: 30.04.2022); W. Góralski, *Potrzebna urzędowa wykładnia. O właściwą interpretację rozdziału VIII adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Amoris laetitia”, „Niedziela”* (6 XI 2016) nr 45, s. 28-29; J. Dyduch, *Adhortacja „Amoris laetitia” twórczą kontynuacją adhortacji „Familiaris consortio”?*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia” (Annales Canonici Monographiae, nr 6)*, (red.) P. Kroczyk, Kraków 2017, s. 43-44; <https://ekai.pl/czterej-kardynalow-napisali-list-do-papieza-ws-wyjasnien-nt-amoris-laetitia>, (odczytano: 30.04.2022); <https://naszdziennik.pl/mysl/193183,wyznanie-niezmiennych-prawdo-malzenstwie-sakramentalnym.html>, (odczytano: 30.04.2022); A. Filipowicz, *Moralność według papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 2019 nr 3, s. 29; K.H. Menke, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” w polu napięcia między wolnością i prawdą*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – *Communio*”, Wrocław 2016 nr 4 (196), s. 170-171.

¹⁰ Kard. Kasper wyraził opinię wprowadzenia zmian w dyscyplinie sakramentów, przy czym Franciszek publicznie wyraził wiele razy wdzięczność za wykład. *Ad vocem* zmian w doktrynie odpowiedział kard. Leo Burke stwierdzając autorytatywnie, że nie ma możliwości ich wprowadzania, czy podważenia nierozdzielności małżeństwa, gdyż byłaby to „ignorancja dla Prawdy”; zob. <http://tygodnik.onet.pl/wwwylacznie/przeczytaj-cale-przemowienie-kard-Kaspera,ktore-zywolo-burze-w-Watykanie/xtrbr>, (odczytano: 30.04.2022); tegoż: *Odpowiedź Księdza Kardynała Waltera na list Księdza Biskupa Ordynariusza. List z dnia 28 kwietnia 2014 roku*, <http://www.diecezja.wloclawek.pl/pl/news/20,aktualnosci/1556,przed-synodem-na-temat-rodziny-korespondencja-pomiedzy-bp-wieslawem-meringiem-a-kard-walterem-kasperem>, (odczytano: 30.04.2022); T. Jaklewicz, *Przed synodem*, „Gość Niedzielny” 2014 nr 20, s. 12; <http://gosc.pl/doc/2201970.niebezpieczna-dyskusja>; (odczytano: 30.04.2022).

nia¹¹. Pojęcie „rozeznanie” w całej rozciągłości przewija się w dokumencie synodalnym¹². Klaus Lüdicke uważa, że skoro *Amoris laetitia* nie zawiera żadnych prawnych regulacji, rozumiało jest, że ze strony kanonistów nie pojawiły się żadne opinie, aczkolwiek jego zdaniem, wyraźny brak takich unormowań „nie oznacza, aby nie można było dostrzec pewnych konsekwencji, jakie ta enuncjacja pociąga za sobą dla prawa kanonicznego”¹³. Zresztą Janusz Gręźlikowski stoi na stanowisku, że Papież „przemawia językiem doświadczenia” w sposób „ujmujący i praktyczny”¹⁴.

Kluczem do wyjaśnienia okoliczności stygmatyzowanej grzechem ma być od tej pory owo pastoralne „rozgrzeszenie”, pojęte jako zrozumienie sytuacji i wniknięcie w nią. Trzy kwestie stworzyły rozbieżności interpretacyjne, w zakresie umożliwienia dostępu do Komunii Świętej osobom w nowych związkach nieregularnych, które podzieliły środowisko episkopalne¹⁵. Natychmiast rozgorzała dyskusja wśród teologów. Zwolennicy pew-

¹¹ Zob. P. Majer, *Czy adhortacja „Amoris laetitia” zmieniła kan. 915 KPK?*, „Prawo Kanoniczne” 2019 nr 4 (62), s. 95.

¹² Motyw ten stał się przedmiotem osobnego studium: *Rozeznanie – przeszłość, terażniejszość, przyszłość*, (red.) s. Drzyżdżyk, M. Gilski, Kraków 2019.

¹³ Zob. K. Lüdicke, *Amoris laetitia – spojrzenie kanonisty*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2017 nr 1 (34), s. 241.

¹⁴ Zob. J. Gręźlikowski, *Implikacje prawno-duszpasterskie adhortacji apostolskiej Amoris laetitia*, „Studia wrocławskie” 2017 nr 19, s. 348.

¹⁵ Zwolennikami dopuszczenia osób w związkach „nieregularnych” do Komunii Świętej byli biskupi Buenos Aires, abp Socrates Villegas (Filipiny); kard. Agostino Vallini (wikariusz Rzymu); kard. Reinhard Marx (Niemcy). Linię przeciwną reprezentowali: abp Charles Chaput (Filadelfia); bp Thomas Tobin (USA); biskupi z Metropolii Alberta – Northwest (Kanada); kard. Mare Quillet (prefekt Kongregacji ds. Biskupów); kard. Gerhard L. Müller (były prefekt Kongregacji Nauki Wiary); biskupi z Kazachstanu. Kard. Luis Martinez Sistach uważa natomiast, że nie należy skupiać się na procesie dopuszczenia do sakramentów, ale na drodze towarzyszenia duszpasterza do Jezusa a przez to angażować taką osobę we wspólnocie by dojrzała do pełnego zrozumienia w jakim akcie cudu eucharystycznego uczestniczy; por. G. Müller, *Dlaczego adhortacja „Amoris laetitia” może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, Kraków 2018, s. 5-30. Abp Gerhard Müller – były Prefekt Kongregacji Nauki Wiary na łamach „L’Osservatore Romano” z 23 X 2013 r. stwierdził, że odwoływanie się w takich przypadkach do Bożego Miłosierdzia byłoby instrumentalizacją jak i banalizacją wizerunku Stwórcy, który nie tylko jest miłosierny ale święty i sprawiedliwy, zaś udzielanie absencji takiemu grzesznikowi wymaga nawrócenia i skruchy; zob. G. Müller, *Inissolubilita del matrimonio e dibattito sui divorziati riposati e isacramento. La forza della grazia*, „L’Osservatore Romano”, (23 X 2013), s. 4-5; tekst polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaih/muller/rc_con_cfaih_20131023_divorziati-riposati-sacramenti_pl.html (odczytano: 30.04.2022); M. Nardello, *Amoris laetitia: osservazioni teologiche, commento*, <http://familiacristiana.it/articolo/amoris-laetitia>, s. 3, (odczytano: 30.04.2022); A. Kuropatwa, *niesakra-*

nych drobnych ustępstw¹⁶ starli się ze strażnikami doktryny¹⁷. Nie obyło się bez poświęceń¹⁸.

Podjęto refleksję, czy oby mamy do czynienia z przełomowym krokiem czy tylko powtórzono w nieco innym ujęciu pewne utarte prawdy. Stanisław Biały, choć moralista i bioetyk przekonuje, że „w zakresie (głoszonej) doktryny Kościoła, odnoszącej się do odpowiedzialności moralnej (i sakramentalnej) za porzucenie współmałżonka, w istocie nic się nie zmienia”¹⁹. To, co zostało wypracowane przez wieki nadal obowiązuje²⁰. Świadczyć ku temu ma papieskie zapewnienie unikania „wszelkich błędnych interpreta-

mentalne małżeństwa jako problem i wyzwanie współczesności. Studium moralno-społeczne w świetle wybranego nauczania Kościoła posoborowego, Warszawa 2018, mps, s. 65-66; s. Biały, *Troska Kościoła Polskiego o małżeństwa rozwiedzione po opublikowaniu adhortacji apostolskiej Amoris laetitia. Aspekt Komunii Świętej*, „Studia Teologiczne”, Białystok-Drohiczyn-Łomża, 2017 nr 35, s. 70; L. Martinez Sistach, *Come applicare L'Amoris laetitia*, Città del Vaticano 2017, s. 88-89.

¹⁶ Zob. F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca 1993, s. 205-220; R. Buttiglione, wywiad z dn. 01.06.2016 r., <http://vaticaninsider.lastampa.it/vatican-insider-polacco/articoli/45221>, (odczytano: 30.04.2022); P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 184-230; T. Kania, *L'immissibilità all'Eucaristia dei divorziati risposati: l'insegnamento della Chiesa e la discussione teologico-morale contemporanea*, Roma 1997, s. 105-130; J. Werckmeister, *Access to the Sacraments for Remarried Divorcees*, *Revue de Droit Canonique*, 1998 nr 48, s. 59-78; W. Hryniewicz, *Blask miłosierdzia*, Kraków 2015. Z Janczewski podaje stosowaną praktykę udzielania sakramentu Eucharystii osobom rozwiedzionym na przykładzie niekatolickich Kościołów wschodnich; zob. tegoż, *Przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesaris et quae sunt Dei Deo. Studia in honorem prof. Josephi Krukowski dedicata*, (red.) M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 408-412.

¹⁷ Por. U. Nowicka, *Komunia dla rozwodników? Refleksje na kanwie wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary z 23 października 2013 r.*, w: *Reddite ergo...*, s. 532-546; G. Müller, *Świadectwo mocy łaski. O nierozzerwalności małżeństwa i debacie dotyczącej dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, (red.) R. Dodaro, Poznań 2015, s. 143-159; V. De Paolis, *Rozwiedzeni żyjący w nowych związkach a sakramenty*, w: *Pozostać...*, s. 175-204.

¹⁸ Prof. Josef Seifert został na ten przykład zwolniony z Międzynarodowej Akademii Filozofii w Getyndze.

¹⁹ S. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 61.

²⁰ Doktryna Kościoła o nierozzerwalności węzła małżeńskiego korzeniami sięga Soboru Florenckiego (1439); potwierdzona następnie podczas Soboru w Trydencie, przypomniana w KPK z 1917 r. (kan. 1016 par. 2; kan. 1118), powtórzona w nowelizacji Kodeksu w 1983 r. (Kan. 1056, 1141) jak i Katolickich Kościołów Wschodnich z roku 1990 (kan. 776, 853); zob. także: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, (red.) A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, t. 3-4/2, s. 525, 714-715.

cji”, jak i to, że „Kościół w żadnym przypadku nie może wyrzec się proponowania pełnego ideału małżeństwa, (...) w całej swej okazałości”²¹. Problem pojawia się wtedy, kiedy nie mamy do czynienia z ideałem. s. Biały przyznaje, że jak dotąd obowiązywała doktryna Kościoła katolickiego wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu, która wykluczała wszelkie wyjątki. Potwierdzał to św. Jan Paweł II²².

Franciszek w swym zamyśle wydaje się być nieustępliwy. Ideał małżeństwa można podbudować nawet wtedy, kiedy wydaje się uległ on bezpowrotnie zachwianiu. Instrumentem w przywróceniu blasku nadwątłej relacji i uczynienia z niej znów żywej tkanki dwojga osób ma być właściwe rozeznanie, które ma „sprzyjać ewangelizacji oraz wzrostowi ludzkiemu i duchowemu”²³. Rozeznanie ma w konsekwencji doprowadzić skruszonego penitenta do Świętej Komunii i właśnie dopuszczenie do tego sakramentu, rozbudziło dyskusję. Komplikacja natury prawnej nałożyła się z komplikacją merytoryczną. Kwestia ta nie pojawiła się znikąd. Była już przedmiotem dociekań synodu z czasów św. Jana Pawła II zakończonego adhortacją – *Familiaris consortio*. Dodajmy, że adhortację św. Jan Paweł II, podobnie jak Franciszek podpisali w czwartym roku swojego pontyfikatu. Na pozór może się wydawać, że dokument wypracowany przez tamten synod, w niczym nie odbiega od dokumentu tegoż synodu. Tak w przypadku FC, jak i AL mamy do czynienia z potrzebą rozeznania sytuacji i uświadomieniem sobie powagi problemu okaleczonych związków, które w swej naturze są różne. Jednak św. Jan Paweł II jednoznacznie postawił kropkę nad „i”, mianowicie osoby w takich relacjach nie mogą uczestniczyć – poza okazywaniem im troski i pomocy – w sakramencie Komunii Świętej²⁴. Dawał temu wielokrotnie dowód²⁵. Potwierdzono to w innych dokumentach Kościoła²⁶ i licznych wypowiedziach teologów²⁷. Niezmiennosc faktów zo-

²¹ Zob. Fr, AL 307.

²² Jan Paweł II, *Veritatis splendor* [dalej: JPII, VS], 80; por. KKK 1754.

²³ Zob. Fr, AL 293; F. Coccopalmerio, *Radość miłości...*, s. 7-8.

²⁴ JPII, *Familiaris consortio* [dalej: FC] 84.

²⁵ Np. z wykazu adwokatów Kurii Rzymskiej wykluczył tych, którzy żyli w konkubinacie, byli w związku cywilnym, innymi słowy żyli „w jawnym grzechu ciężkim”; JPII, *Motu proprio „Iusti iudicis”*, 28 VI 1988 r., *Acta Apostolicae Sedis* 1988 (80), s. 1258-1261.

²⁶ JPII, *Reconciliatio et poenitentia*, Watykan 1984, 34; Kongregacja Nauki Wiary, *List na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach* (14 IX 1994), „L'Osservatore Romano” (PI) 1994 nr 11 (15), s. 49-52; Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Deklaracja dopuszczaniu do Komunii Świętej rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek* (24 VI 2000), „L'Osservatore Romano” (PI) 2000 nr 10 (21), s. 55-56.

²⁷ Por. W. Góralski, *Problem udziału w życiu sakramentalnym osób żyjących w niekanonicznych*

stała także dobitnie określona w KKK, iż małżonek żyjący po rozwodzie w nowym związku znajduje się „w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa” (n 2384). Myśl Wojtyły potwierdził 22 lutego 2007 r. w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* poprzednik Franciszka – Benedykt XVI, który podtrzymał zakaz dopuszczania do „sakramentów osób rozwiedzionych”, będących w nowych związkach, „ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie sprzeciwiają się” ustanowionemu porządkowi. W całej rozciągłości odnosi się to także do związków konkubinackich, żyjących poza sakramentalnym małżeństwem²⁸. Kwestia ta została także ujęta w deklaracji Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych²⁹. W jakimś stopniu Kościół próbuje zastąpić pragnienia sakramentalne osób komunią duchową, ale wykluczając z niej rozwodników³⁰. Św. Jan Paweł II „uchylił drzwi” w tej materii, zaś Franciszek – podkreśla Zbigniew Noskowski – poszerzył furtkę³¹.

Czy praktyka może się mijać z ustaleniami wypracowanymi przez Kościół? Nie patrząc, mamy do czynienia ze zderzeniem normy ujętej przez św. Jana Pawła II (FC 84) z paragrafem Franciszka (Al 301 i 305). Urszula Nowicka uważa całą kwestię za bezdyskusyjną, „bo wynikającą z woli Bożej, a nie z zamysłu człowieka” wyciągając wniosek, że wszelkie próby podważenia jasnego przesłania Magisterium są bezpodstawne. Podnosi zarazem, że w lekturze *Amoris laetitia* nazbyt skoncentrowano się na kwestiach sakramentalnych, w związku z czym dano się „pochłonąć bez reszty sporom o kategorie prawne i dyscyplinarne” a należałoby postawić pytanie „jak prowadzić ludzi do wiary aniżeli ją z góry zakładać (...) skupić uwagę

związkach małżeńskich, „Roczniki Nauk Prawnych” 2004 z. 2 (14), s. 97-107; J. Gręźlikowski, *Wymiar prawny pozostawania katolika w związku niesakramentalnym*, „Forum Iuridicum” 2005 nr 4, s. 159-188; T. Rozkrut, *Ochrona Eucharystii a zakaz dopuszczania do Komunii świętej osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim*, „Annales Canonici” 2005 nr 1, s. 36-44; R. Kantor, *To Bóg jest miłością a nie miłość bogiem. Małżeństwo, nieprawidłowe związki, duszpasterstwo niesakramentalnych*, Tarnów 2009.

²⁸ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis* [dalej: BXVI, SC] 29.

²⁹ Zob. BXVI, SC 55; *Pontificio Consiglio per l'interpretazione Dei Testi Legislativi, Dichiarazione The Code*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 19, s. 521.

³⁰ Por. K. Jaworski, *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2020 nr 36, s. 143-162; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, (red.) K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 385.

³¹ Z. Noskowski, *Roma locuta, causa non finita*, w: *Kłopoty z „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016 nr 4 (59), s. 129-138.

czytelnika bardziej na prewencji, aniżeli na samym leczeniu ran”³².

Temat ten był bardzo żywo dyskutowany jeszcze w okresie przed zapowiedzianym synodem. Giovanni Ceretti, sięgając po decyzje Soboru Nicejskiego z 325 r. przywoływał kanon 8, który miał umożliwić powrót do wspólnoty Kościoła sekcje Nowacjana. Z Cerettim polemikę podjął Attilo Carpin, przekonując, że Kościół starożytny raczej starał się być rygorystyczny, jeśli chodzi o udostępnienie Eucharystii osobom rozwiedzionym³³. W jakim kierunku potoczy się dyskusja uzmysłowił zebrany na nadzwyczajnym Konsystorzu Kolegium Kardynalskiego 21-22 lutego 2014 r. w Watykanie jego główny referent kard. Walter Kasper. Podnosząc kasus indywidualnych przypadków osób będących skądinąd w sytuacji trudnej i skomplikowanej, optował za powrotem ich na sakramentalne łono, powołując się na praktykę pokutną Kościoła pierwszych wieków³⁴. Dwuznacznie potem wybrzmiał oficjalny dokument wieńczący obrady XIV Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów w 2015 r. Analizując niektóre jego formułowania – trudno jest Wojciechowi Góralskiemu autorytatywnie stwierdzić, czy uczestnicy aprobowali nowe podejście czy zachowali wstrzeźliwość w prowokowaniu *Familiaris consortio*, interpretacje bowiem były pokrętne i niejednoznaczne, a przecież to stanowiło preludium do *Amoris laetitia*. Zresztą winę za nieudzielenie absencji osobom dopuszczającym się cudzołóstwa poprzez współżycie w nowym związku, dostrzega w postaci ich samych, niezdolnych do otwarcia furtki nawrócenia. W jego przekonaniu optujący za dopuszczaniem takich osób do Eucharystii, bardzo błędnie skupiają się tylko na wyrażonym przez penitenta żalu i pokucie a przecież to nie jest *condidio sine quanon* do otrzymania rozgrzeszenia, by mogło w pełni zaowocować dostępem do Eucharystii³⁵.

Kard. Kasper na końcowym nadzwyczajnym Synodzie Biskupów, przedstawiając sprawozdanie na temat Ewangelii Rodziny w tekście – *Bibbia, eros e familia* opublikowanym na łamach rzymskiego dziennika „Il Foglio”, odnosząc się do motywu przebaczenia zastanawiał się, dlaczego ono moż-

³² U. Nowicka, *Komunia...*, s. 531.

³³ Zob. G. Ceretti, *Divorzio, nuove nozze e penitenti nella Chiesa primitiva*, Roma 2013, s. 433-437; A. Carpin, *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*, Bologna 2014, s. 278-284.

³⁴ Zob. W. Casper, *Il Vangelo della famiglia*, Brescia 2014, s. 5.

³⁵ Por. <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/0816/01825.html>, (odczytano: 30.04.2022); W. Góralski, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016, s. 28, 57-58.

liwe jest „dla zabójcy”, a nieosiągalne „dla cudzołożnika”³⁶. Kard Kasper jak gdyby nie dostrzegał warunków, które musi spełnić penitent, także zabójca, by dostąpić sakramentalnego rozgrzeszenia – co definiuje KKK – a mianowicie żal za grzechy, skrucha i zadośćuczynienie (1450). Wojciech Góralski podnosi także, że nawet skrupulatne spełnienie przez małżonka pięciu warunków nie gwarantuje absencji, jeśli zabraknie mocnego postanowienia poprawy³⁷. Kanonista w odniesieniu do adhortacji pisze, że osoby, które deklarują życie we wstrzemięźliwości w drugim związku a ulegliby pokusie grzechu nieczystości wyznając ten czyn w szczerym bólu mają szansę uzyskania rozgrzeszenia a tym samym dostąpienia do sakramentu ołtarza³⁸. W przeciwnym razie „dopuszczenie do Eucharystii osób żyjących w grzechu byłoby jej profanacją, co mogłoby otwierać drogi do sakramentów innym grzesznikom, którzy nie mają zamiaru postanowienia poprawy” – przypomina Urszula Nowicka³⁹. Kardynał Kasper poszedł o krok dalej w swoim wystąpieniu, przedstawiając ojcom synodalnym warunki, które miały przekonać słuchaczy. Opierają się one założeniu, że jeśli rozwodnik wyraził żal, a nie ma woli powrotu do pierwszego związku i możliwości opuszczenia nowego, ale ma wolę wychowania dzieci w wierze i pragnienie dostąpienia sakramentów czy można mu odmawiać tego prawa? Kard. Velasio De Paolis dostrzegał w tych pytaniach wyraz dziwnej desperacji, pragnienia „wyboru mniejszego zła”. Odnosząc się do zobowiązań wynikających z nowego związku, zapytywał wprost o powinności z tytułu poprzedniego⁴⁰. Łukasz Synoradzki, podejmuje próbę zrozumienia intencji ojców synodalnych, którzy poruszyli kwestię dopuszczenia lub nie do Eucharystii i sakramentu pokuty osób żyjących w związkach niesakramentalnych, ale nie potrafił udzielić konstruktywnych odpowiedzi, co do przyswiecają-

³⁶ Zob. <https://vdocuments.pub/bibbia-eros-e-famiglia.html>, (odczytano: 30.04.2022).

³⁷ Por. W. Góralski, *O właściwe rozumienie nierozzerwalności małżeństwa. W trosce o rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek*, „Niedziela” (6 IV 2014) nr 14, s. 25.

³⁸ Zob. W. Góralski, *Adhortacja apostołska „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300-308*, Płock 2016, s. 52-77; tegoż: *Problem dostępu...*, s. 87-108; J. Krajczyński, *Rozeznawanie sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Praktyczny komentarz do „Amoris laetitia”*, Kraków 2017, s. 44-45, 61-62; tegoż: *Droga rozeznawania. Pomoc dla osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, „Ius Matrimoniale” 2017 nr 2 (28), s. 40-42;

³⁹ Por. U. Nowicka, *Komunia...*, s. 539.

⁴⁰ Zob. *Divorziati risposati e accesso alla comunione: il pensiero del cardinale Kasper*, <http://www.zenit.org/it/articles>, (odczytano: 30.04.2022); V. De Paolis, *I divorziati risposati e il Sacramento dell'eucaristia e della penitenza*, w: *Permanere nella verità di Cristo matrimonio e comunione nella chiesa cattolica*, (red.) R. Dodaro, Roma 2014, s. 180.

cych sporowi motywów. Dalej argumentuje, że jeśli „Kościół miałby zmienić prawo Boże i dopuścić rozwodników żyjących w nowych związkach do Eucharystii, to równie dobrze można by było dopuścić do sakramentu młodych żyjących bez ślubu czy pary homoseksualne”⁴¹.

Mimo wszystko kanoniści w obliczu miażdżącej przewagi krytycznych uwag pod adresem papieża starali się zamieszczone w dokumencie wskazówki potraktować jako właśnie nienadzwyczajne potwierdzenie dotychczasowego nauczania, gdyż inne być nie powinno, oparte na doktrynie. Ta dyskusja stała się irytująca już na starcie⁴². Wskazywano przy tym, że skoro odpowiednie rozeznanie uwzględnia okoliczności łagodzące par żyjących w związkach cywilnych, to na tym gruncie nie ma uszczerbku poważnej winy, by takie osoby nie uczestniczyły w pełni w uczcie Eucharystycznej, nie naruszając dyscypliny sakramentów⁴³. Zbigniew Janczewski pisze, że papież Franciszek „nie idzie (co jest zrozumiałe), drogą zmiany doktryny (...) ale podejmuje się próby nowej, bardziej złożonej oceny moralnej postępowania osób żyjących poza swoim związkiem sakramentalnym, związanych teraz z nowym partnerem, z którym tworzą następną rodzinę, w kontekście ich uczestnictwa w Eucharystii”. Aspekt kanoniczny na tej płaszczyźnie ustąpił aspektowi sakramentalnemu, opartemu „o nauczanie teologii moralnej i praktykę penitencjarną”⁴⁴. Wnioski, jakie wysnuwa Janczewski, to nie skazywanie osoby doświadczonej popełnionym grzechem na samotność, skoro istnieją okoliczności łagodzące pewne przypadki, tym bardziej, że „sakramenty są dla chrześcijanina”, a nie na odwrót⁴⁵.

Czy w świetle przytoczonych argumentów można mówić, że Franciszek

⁴¹ „Trudno powiedzieć – podkreśla –, czy nagłośnienie problemu to tylko efekt medialny, czy rzeczywiste dążenia niektórych hierarchów kościelnych oraz części Ludu Bożego do liberalizacji w tej kwestii”; por. Ł. Synoradzki, *Komunia święta osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina...*, s. 63, 70.

⁴² Zob. <https://www.deon.pl><https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,32627,kardynal-kasper-diskusje-wokol-amoris-laetitia-nalezy-juz-skonczyc>. Html, (odczytano: 30.04.2022).

⁴³ Zob. Z. Janczewski, *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 2016 nr 2 (59), s. 41-58; P. Steczkowski, *Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwu bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?*, w: *Dyskusje nad...*, s. 88-90; P. Kroczek, *Duszpasterska troska o rodziny zranione*, w: *Droga do „Amoris laetitia”* (Annales Canonici Monographiae, nr 5), (red.) P. Kroczek, J. Krzywda, A. Sosnowski, Kraków 2017, s. 141-158;

⁴⁴ Zob. Z. Janczewski, *Udzielanie...*, s. 44-45, 50.

⁴⁵ Por. Z. Janczewski, *Problem recepcji adhortacji apostolskiej Amoris laetitia w kwestii przystępowania do sakramentów pokuty i Eucharystii osób rozwiedzionych*, „Prawo Kanoniczne” 2018 nr 2 (61), s. 47.

zmienił doktrynę w kwestii nierozzerwalności węzła małżeńskiego Z. Janczewski stara się odwrócić pytanie – czy zmieniło się oficjalne podejście w tej materii? Autor zwraca przy tym uwagę na kontekst sytuacyjny wydanej adhortacji – Jubileuszowy Rok Miłosierdzia⁴⁶. Nie bez powodu Robert Skrzypczak sugestią papieskiego podejścia określa jako „duszpasterskie miłosierdzie”⁴⁷. Tymczasem Jan Dyduch jest zdania, że nie można wszystkiego sprowadzać do chrześcijańskiego współczucia. Problem wymaga wnikliwej interpretacji ekspertów oraz stanowiska Konferencji Biskupów, w przeciwnym podejściu takie skutkuje różnorodnością interpretacji⁴⁸.

Reasumując, związek dwojga osób wtedy tylko posiada znamiona grzechu ciężkiego, na ile jego waga skutkuje dostępem do uczty eucharystycznej. Ocena zaś spoczywa w gestii duszpasterza, dokonującego pasterskiego rozeznania zgodnie z wielowiekową praktyką i nauczaniem doktrynalnym Kościoła. Klaus Lüdicke uzasadnia, że jeśli nie można osądzić, czy człowiek „w swym położeniu znajduje się w grzechu śmiertelnym”, to tym samym nie można mu odmówić należytą Eucharystii, którą gwarantuje Kan 912⁴⁹.

3. Spojrzenie duszpasterskie

Papież Franciszek, jak gdyby stara się nie dystansować od stanowiska wypracowanego przez wieki, jednak w innym miejscu umieszcza akcent – i to może stanowić pewne *novum*⁵⁰. Daje temu wyraz w powołanym 8 września 2017 r. nowym Instytucie Teologicznym ds. Nauki nad Małżeństwem i Rodziną⁵¹. Pierangelo Sequeri nazwał adhortację punktem zwrot-

⁴⁶ Janczewski dla przykładu pokazuje, jak zmieniło się podejście Kościoła w tak delikatnej materii, kiedy na początku XX w. w kategorii grzechu ciężkiego było wszelkie odstępstwo od 6 przykazania pomimo, że te osoby w związku cywilnym po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego żyły ze sobą jak brat z siostrą; zob. Z. Janczewski, *Udzielanie...*, s. 53, 56; <http://www.m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,2417,dlatego-adhortacja-daje-nadzieje-wielu-ludziom.html>, (odczytano: 30.04.2022); Por. Fr, *Misericordia et misera* 12; tegoż: AL 297.

⁴⁷ R. Skrzypczak, *Miłość...*, s. 100.

⁴⁸ Zob. J. Dyduch, *Adhortacja...*, s. 43-44.

⁴⁹ Por. K. Lüdicke, *Amoris...*, s. 246.

⁵⁰ Fr, AL 307; zob. D. Bogner, *Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della «gradualità» in Amoris laetitia*, w: „*Amoris laetitia*: un punto di svolta per la teologia morale?”, (red.), s. Goertz, C. Witting, (tłum.) s. Furlani, A. Staude, E. Capisani, C. Balsamo, Edizioni San Paolo, 2017, s. 168-170.

⁵¹ Por. <http://info.wiara.pl/doc/4195246.Papiez-ustanowil-nowy-Instytut-ds-Studium-nad-Malzenstwem>, (odczytano: 30.04.2022). Wielki kanclerz Instytutu abp Paglia odnosząc się

nym w teologii moralnej na nowo interpretującym *Humanae vitae*⁵². Zmiany przecież mają dotyczyć pastoralnego podejścia do małżeństwa, sposobu rozumienia i uzasadnienia norm odpowiedzialności moralnej za skutki i przyczyny rozpadu małżeństwa, którego sakrament jest niewzruszony. Józef Zabielski, odnosząc się do zróżnicowania oceny moralnej stanu tych małżeństw, wskazuje na szereg nieporozumień płynących z ich interpretacji mówiąc wprost, że rozdział VIII *Amoris laetitia* (291-312) „jest bardzo zagęszczony treściowo i stwarza pewne trudności jego analizy i zrozumienia”⁵³. Podobną myśl wyraża Paweł Sokołowski, zarzucając adhortacji brak precyzji „pod względem teologicznym” oraz „emocjonalność” języka⁵⁴. Ale i tu zdania są podzielone. Według Artura Niemira papieski dokument cechuje konkretność, realizm i prostota i z tego względu adhortacja tak „bardzo przystaje do rzeczywistości”⁵⁵. Jarosław Kupczak dostrzega w papieskim języku „prawdziwe perełki teologiczne, odkrywcze sformułowania i intuicje”, ale przyznaje zarazem, że ten „obrazowy i egzystencjalny, Augustyński język papieża Franciszka (...) nierzadko jednak niepokoi, otwiera możliwości bardzo różnych, także błędnych interpretacji”⁵⁶.

Jak widać nawet w kwestiach wydawałby się formalnych, nie ma jednomyślności i każdy odczytuje obraz według własnego paradygmatu. Stanisław Biały nie podejmuje się rozstrzygać, czy założenia adhortacji odchodzą, czy też nie „od antropologicznej i teologicznej doktryny”, tłumac-

do motywów ustanowienia nowego Instytutu powiedział: „rodzina nie może być abstrakcyjna”, a „Instytut to ewangeliczny talent, który wymaga jednak oczyszczenia”.

⁵² Por. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 62-63.

⁵³ Por. J. Zabielski, *Moralno...*, s. 145; F. Coccopalmerio, *O rozdziale 8 „Amoris laetitia”*, <https://www.gosc.pl/>, (odczytano: 30.04.2022); „*Amoris laetitia*” – co powiedział i czego nie powiedział Franciszek, <https://naszdziennik.pl/wiara-kosciol-w-polsce>, (odczytano: 30.04.2022); G. Vignelli, *Rewolucja duszpasterska. Sześć słów talizmanów w synodalnej debacie o rodzinie*, (tłum.) A. Zielińska, Kraków 2016, s. 87-97. Włoski filozof Rocco Buttiglione zarzucił polemizującym teologom zapatrzenie we własne tezy kosztem prawdy w osobie Jezusa, która przechodzi niezauważalnie; zob. tegoż: *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, (tłum.) M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 31-83. Wstęp do publikacji filozofa napisał kard. Gerhard Ludwig Müller, wskazując, że adhortacja ani nie oscyluje w kierunku etyki sytuacyjnej, ani też zaprzecza stanowisku wypracowanym w *Veritatis splendor* Jana Pawła II. Sprawa dotyczy sumienia i rozumienia grzechu, s. 5-8.

⁵⁴ P. Sokołowski, *Zagrożenia miłości męża i żony według adhortacji apostolskiej Amoris laetitia papieża Franciszka*, „Ateneum kapłańskie” 2017 z. 1 (647), s. 42.

⁵⁵ Zob. J. Martin, *Klucz do „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016 nr 2 (59), s. 49-52; K. Lüdicke, *Amoris...*, s. 270.

⁵⁶ J. Kupczak, *Amoris laetitia. Konflikt interpretacji. Najważniejsza debata w Kościele od zakończenia Soboru Watykańskiego II*, „W drodze”, Poznań 2020, s. 107.

czy jednak stanowisko papieża, że sytuacja pastoralna jakby nie patrzeć jest dziś zgoła całkiem nowa⁵⁷. Stąd ów nacisk na duszpasterskie rozeznanie, które ma się urzeczywistniać nie tylko w oparciu o odpowiednią wiedzę teologiczną – pisze Bogusław Drożdż –, ale także poprzez otwarcie się „na powiew Ducha Świętego”⁵⁸. Rozeznanie dotyczyć ma osób będących w związkach nieformalnych, u podstaw których leży nie tylko ubóstwo ograniczające start życiowy młodych ludzi, ale wpływ trendów kulturowych. Papież Franciszek sugeruje, by docenić samą oznakę miłości tłącą się w związku jako wyraz odzwierciedlenia miłości Bożej, zwłaszcza, że osoby te po jakimś czasie same podejmują decyzję legalizacji związku⁵⁹.

Józef Zabielski, analizując zapisy rozdziału ósmego w oparciu o uwagi Francesco Coccopalmerio sugeruje, by powstrzymać się stanowczego potępienia związków nieuregulowanych, uznając „że w wielu przypadkach można dostrzec w nich pozytywne elementy stałości”. Postawa duszpasterska powinna zmierzać w kierunku dialogu, by na jej bazie ukazać piękno i wartość sakramentalności⁶⁰, tym bardziej, że takie osoby nie do końca żyją w stanie grzechu ciężkiego i są pozbawione łaski uświęcającej, ze względu na nieznaną normę, ewentualnie trudność w ich pojęciu. Kościół już wcześniej podejmował trud zrozumienia skomplikowanych sytuacji (FC, 84, *Gaudium et spes*, 51). Ojcowie synodalni zdawali sobie sprawę z pułapek, jakie mogą stwarzać okoliczności rozgrzeszania takich przypadków, stąd delikatność w rozeznaniu oceny moralnej takiego związku i odpowiedzialności małżonków za życie w związku niesakramentalnym, zwłaszcza, jeśli ten związek zaowocował potomstwem⁶¹. Czy można narażać miłość, która się zrodziła z wszelkimi tego konsekwencjami wykluczając dobro tych dzieci, którego skutki rozstania mogłyby być bolesne? Ale to jest jedna odsłona tego problemu. Tymczasem zupełnie innego znaczenia ma związek, który został zawarty po rozwodzie, a który nie jest ideałem ewangelicznym⁶². Wśród uwarunko-

⁵⁷ Por. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 62.

⁵⁸ Zob. B. Drożdż, *Nie ma powodu ustawać w drodze – o radosnej miłości w rodzinie na kanwie adhortacji apostolskiej Amoris laetitia*, „Perspectiva» Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2016 nr 1 (28), s. 24-25.

⁵⁹ Zob. Fr, AL 294, 295; J. Zabielski, *Urzeczywistnienie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2016-2017, t. 13, s. 174-179.

⁶⁰ Fr, AL 298; J. Zabielski, *Moralno...*, s. 143; por. F. Coccopalmerio, *Radość miłości...*, s. 13-14.

⁶¹ Por. G. Vignelli, *Rewolucja...*, s. 75-85.

⁶² Por. Fr, AL 298, 301; także: J. Zabielski, *Rodzina jako wezwanie współczesnej ewangelizacji. Przekaz III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów 2014 r.*, „Przegląd Teologiczny Collectanea Theologica” 2017 nr 3 (87), s. 186-196.

wał pisze J. Zabielski – są takie, które swoiście „usprawiedliwiają” ten nie-sakramentalny związek oraz te „które wskazują na moralną winę osób żyjących w takowym. Jednoznacznym potwierdzeniem winy jest «świadomość nieprawidłowości swojej sytuacji», co oznacza, że osoby które są «świadome» nieprawidłowości, są świadome grzechu”⁶³.

Jak widzimy, kwestia dotyczy integralnego rozumienia sakramentalności małżeństwa w powiązaniu z cieleśno-duchową strukturą osoby. Karl Heinz Menke próbuje zmierzyć wagę odpowiedzialności sumienia osób, które w drugim małżeństwie próbują znaleźć usprawiedliwienie w Kościele, przyjąwszy że ich pierwsze małżeństwo było zawarte bez wiary z powodów konwencjonalnych. W ten sposób poniekąd rodzi się napięcie między „wolnością” a „prawdą”⁶⁴. Zbigniew Zaremski dostrzega w podejściu do sakramentu małżeństwa dwie przeciwstawne tendencje, które wcale nie wynikają z istoty *sacrum*. Z jednej strony sprowadzenia związku sakramentalnego do poziomu relacji czysto naturalnej, somatycznej i świeckiej. Z drugiej natomiast pojmowanie sakramentu tylko w wymiarze rytualnym, jurysdykcyjnym czy estetycznym, ograniczonym do ceremonii kościelnej, pomijające właśnie znaczenie duchowe tego aktu⁶⁵. W tym rozumieniu Franciszek daje zielone światło, nie wykluczając ich ze społeczności Kościoła⁶⁶. Co to oznacza? Ni mniej, ni więcej, osoba, która dopuściła się grzechu nieczystości, niekoniecznie popełnia ten grzech świadomie. Franciszek, nawiązując do FC wskazuje w swej adhortacji, że należy zrozumieć różne sytuacje życiowe (AL 298) i różne okoliczności wykluczenia (AL 299). Stanisław Biały, interpretując ten zapis pragnie podkreślić, że na duszpasterzu spoczywa obowiązek przybliżenia współżyjącym (seksualnie) poza małżeństwem sakramentalnym „nowej sytuacji, tj. nową naukę (i praktykę pastoralną Kościoła)” i jeśli w swoim sumieniu będą przekonani o swojej niewinności, nie są w stanie odpowiadać moralnie za zaistniałą sytuację, w takim przypadku należałoby takiej parze udzielić sakramentu rozgrzeszenia i komunii świętej⁶⁷.

⁶³ Zob. J. Zabielski, *Moralno...*, s. 144-145.

⁶⁴ Por. K.H. Menke, *Posynodalna...*, s. 172-174, 177, 183.

⁶⁵ Zob. Z. Zaremski, *Zaangażowanie Kościoła w Polsce w służbę małżeństwu i rodzinie*, „Ateneum kapłańskie” 2015 z. 2 (639), s. 223; także: A. Nadbrzeżny, *Łaska sakramentu małżeństwa w posoborowym nauczaniu magisterium Kościoła*, w: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, (red.) A. Czaja, M. Wyźlic, Lublin 2008; A. Czaja, *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Sens...*, s. 45-56.

⁶⁶ Fr, AL. 299.

⁶⁷ Por. tamże, 301. s. Biały próbuje jednak zrozumieć nową interpretację pastoralną, nie do

Problem dopuszczenia rozwodników do sakramentu Eucharystii wydaje się nie mieć końca⁶⁸. Część teologów w pełni zaakceptowała papieskie spojrzenie, iż uczestnictwo w komunii świętej uzależnione ma być od właściwego rozeznania, nie widząc uszczerbku w dyscyplinie sakramentów⁶⁹. Franciszek – podkreśla Artur Filipowicz – „bardziej niż jego poprzednicy, dowartościuje sprawcę czynu”. Jeśli bł. Paweł VI, św. Jan Paweł II szczególnie zwracali uwagę na „obiektywny walor moralności chrześcijańskiej”, to Franciszek skupił się na „subiektywnym i partykularnym jego wymiarze”. Nie znaczy by bagatelizować grzech, lecz by podążać w kierunku zachowania „właściwych proporcji” – podkreśla A. Filipowicz⁷⁰. Autor przekonuje, że „papież nie występuje przeciwko Objawieniu i Tradycji”. W tym przypadku, jeśli nie o kontynuacji można mówić – choć co do tego, teolog nie ma wątpliwości – to o jego „korekcie”, polegającej na wydobyciu „od dawna istniejących, ale mało zauważalnych”, wcześniej niedocenianych „elementów moralnej doktryny Kościoła”⁷¹. Franciszek – przekonuje dalej Filipowicz – jakby próbował powiedzieć, że dotychczasowe metody wyjścia do wiernych zużyły się i zdewaluowały i wymagana jest nowa metodologia podejścia⁷². Autor staje z całą mocą po stronie Franciszka przekonując, że kontestatorzy dyskursu nie rozumieją wizji Kościoła i roli Piotra naszych czasów⁷³. Sam Franciszek w pewnej chwili widząc ciągle toczące się batalie, które przewracały tekst, dawał wyraz zniecierpliwienia i zmęczenia, które w jego rozumieniu nie oddawały prawdy przesłania⁷⁴. Bez wątplenia osten-

końca w pełni będąc przekonanym słuszności swoich dociekań, co świadczy stwierdzenie, że „wydaje się”, że od tej pory duszpasterz „jest zobowiązany” by takiemu nieformalnemu związkowi towarzyszyć w tych moralnych dylematach; zob. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 63.

⁶⁸ P. Grad, *Unieszkodliwianie Magisterium. Studium dyskusji o Amoris laetitia*, „Christianitas” 2016 nr 65, s. 42-43.

⁶⁹ Zob. A. Muszala, *Rozeznawanie w „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, w: *Rozeznanie – przeszłość*, s. 221-251.

⁷⁰ Zob. A. Filipowicz, *Moralność...*, s. 36, 40.

⁷¹ Fr, EG 43; A. Filipowicz, *Moralność...*, s. 30; P. Carlotti, *La morale di papa Francesco*, Bologna 2017, s. 17-19.

⁷² Zob. A. Filipowicz, *Moralność...*, s. 40.

⁷³ Zob. tamże, s. 48-49; Fr, *Nie bądźmy prorokami nieszczęścia, którzy wszędzie wężą zagrożenia i dewiacje. Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Katechetów, 25 września 2016*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/jub_katechetow_25092016.html. (odczytano: 30.04.2022); Fr, *Zgorszenie hipokrytów. Msza św. w Domu św. Marty 20 września 2018*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/> (odczytano: 30.04.2022).

⁷⁴ Papież Franciszek w Przemówieniu do Forum Stowarzyszeń Rodziny 16 VI 2018 r. stwierdził: „Niektórzy sprowadzili Amoris laetitia do bezpłodnej kazuistyki: wolno, nie wolno. Niczego nie zrozumieli... Dziś potrzeba katechumenatu do małżeństwa, podobnie

tacyjny apel 45 teologów i pasterzy skierowany na ręce dziekana Kolegium Kardynalskiego kard. Angelo Sodano, i rozesłany do 218 kardynałów i patriarchów nawołujących do odstępstwa od błędów zawartych w adhortacji nie ułatwiał Franciszkowi dialogu zaogniając atmosferę⁷⁵.

Inni jeszcze optowali, że Franciszkowi nie chodziło bynajmniej o przypomnienie wcześniejszego nauczania, ale że papież celowo wprowadził pewien wybieg przy pomocy klucza „rozeznania”, który niosąc za sobą niezliczoną ilość przypadków dawał możliwość pokrętnych odniesień⁷⁶. Robert Skrzypczak sygnalizuje, że „dobry cel nigdy nie powinien usprawiedliwiać niewłaściwych metod (por. Rz 3, 8)”, szczególnie, jeśli ma się ryzykować zbawienie własnej duszy wymuszonymi okolicznościami⁷⁷. Autor pisze przy tym, że z przytoczonych fragmentów wynika, że św. Jan Paweł II twierdzi, że rozwodnicy „nie mogą przyjąć Komunii, natomiast Franciszek utrzymuje, że mogą, ale pod pewnymi warunkami”, odpowiednim rozeznaniem a przecież i św. Jan Paweł II stawiał warunek – wstrzemięźliwość seksualna⁷⁸. R. Skrzypczak jest zdania, że, papież nie podsuwa gotowych rozwiązań, jednak jego praktyczne podejście do „duszpasterskiego miłosierdzia” (jak się je nazywa) nakazało mu podjąć trud uproszczenia procedur kościelnych stwierdzeń nieważności małżeństwa. Ponadto zachęca

jak istnieje katechumenat do chrztu”. Zaś w wywiadzie dla Ferruccio De Bortoli podniósł: „Zdecydowaliśmy się na dyskusję o rodzinie, która przeżywa poważny kryzys. Nawet trudno ten kryzys ująć. Młodzi coraz rzadziej chcą się pobierać. Jest wiele rodzin podzielenych, w których zamiar wspólnego życia poniósł klęskę. Dzieci bardzo cierpią z tego powodu (...) Musimy na to odpowiedzieć. Dlatego winniśmy przemyśleć problem do głębi. I w świetle tych głębokich przemyśleń zmierzyć się na serio ze szczególnymi sytuacjami, również tymi dotyczącymi osób rozwiedzionych”; <http://www.assisipax.org/lintervista-papa-francesco-ferruccio-de-bortoli/>, (odczytano: 30.04.2022); <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/6/16/papa-francesco-a-forum-famiglie-quelli-che-hanno-ridotto-lamor-laetitia-a-una-sterilecasistica-non-hanno-capito-nulla-ci-vuole-un-catecumenato-per-il-matrimonio/>, (odczytano: 30.04.2022).

⁷⁵ W piśmie akcentowano, że co prawda nie uważają papieża za heretyka, to jednak „wiele wskazań zawartych w *Amoris laetitia* może być” w ten sposób „zinterpretowanych jako heretyckie”; zob. <https://www.ncregister.com/blog/catholic-scholars-appeal-to-pope-francisto-repudiate-errors-in-amoris-laetitia> (odczytano: 30.04.2022); E. Barberini, *Critica alla Amoris laetitia di 45 teologi e filosofi cattolici di tutto il mondo*, „Corrispondenza Romana”, 12 VII 2016.

⁷⁶ Zob. J. Martin, *Klucz...*

⁷⁷ Zob. R. Skrzypczak, *Okaleczone relacje a duch miłosierdzia. Trudna recepcja adhortacji „Amoris laetitia” Papieża Franciszka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2016 t. 29, nr 4, s. 89-90.

⁷⁸ Por. tamże, s. 96.

kapłanów do „kreatywności”⁷⁹. Z drugiej jednak strony, jeśli poczyni się pewne ustępstwo i dopuści się ludzi do Komunii Świętej, „którzy wyświadawszy się, mają nadal intencję życia w nieczystości, będzie to znaczyło, że umacniamy ich życie w grzechu” zwraca uwagę Tomasz Jaklewicz⁸⁰. Pozostaje jeszcze grupa, która zachowuje wstrzemięźliwość przed jednoznacznym stanowiskiem, starając się ważyć wszelkie racje⁸¹. Jerzy Szyran mierzy rzeczywistość doczesną z wieczną, pokazując klęskę tej pierwszej, która nie usprawiedliwia ustępstwa⁸². Tylko wnikliwa analiza dokumentu papieskiego pozwoli zrozumieć przesłanie Franciszka. W zimowym numerze kwartalnika „Więź” z 2016 r. pojawił się cykl artykułów poświęconych adhortacji w kontekście toczącego się sporu pod znamienym tytułem „Kłopoty z *Amoris laetitia*”⁸³. Wzięło w niej udział kilka osób, specjalistów w zakresie teologii fundamentalnej i duchowości. Mirosław Tykfer, który zabrał w jej ramach głos nie widzi sprzeczności tym, co prezentuje Franciszek z poprzednim nauczaniem, zaś dobitnym przykładem ciągłości nauczania ma być punkt 79 adhortacji stanowiący pomost pomiędzy teologią poprzedników a wizją Franciszkową opartą na rozeznaniu. Autor podchwycił sugestię papieża, by w procesie rozeznania kapłan korzystał z rad małżeństw i rodzin, które mają nieco inne, bogatsze w tej materii doświadczenie, aniżeli ich, zaczerpnięte z własnego domu czy konfesjonalu⁸⁴. Krzysztof Grzywocz zwrócił natomiast uwagę na życie, jako na proces dojrzewania, gdzie pewnych etapów nie da się przeskoczyć, trzeba się do nich dostosować, czy dojrzeć. Odnosi się to w całej rozciągłości do norm moralnych. Autor przypomniał przestawienie akcentów, gdzie do tej pory norma była regułą, do której należało się dostosować, ale dojrzałość osobowa wymaga, by norma służyła człowiekowi. To stanowi w opinii autora największe *novum* w Franciszkowej koncepcji małżeństwa. Chodzi w tym

⁷⁹ Por. R. Skrzypczak, *Miłość małżeńska i rodzinna w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 2019 nr 3, s. 100.

⁸⁰ T. Jaklewicz, *Komunia dla rozwiedzionych. Dlaczego nie?*, „Gość Niedzielny” 1 III 2015 nr 9, s. 28.

⁸¹ Zob. J. Kupczak, *Źródła sporu o „Amoris laetitia”*, Poznań 2018, s. 75-266; A. Livi, *Doktryna moralna i praxis duszpasterstwa w Amoris laetitia*, [http:// gloria.tv/article/h3E9c4fu1CcHucTXf2LKKZx5](http://gloria.tv/article/h3E9c4fu1CcHucTXf2LKKZx5), (odczytano: 30.04.2022).

⁸² Por. J. Szyran, *Czy w szczególnych okolicznościach można udzielić rozgrzeszenia osobie żyjącej w związku niesakramentalnym, stosując analogię do zapisu p. 13 Vademecum dla spowiedników?*, <http://www.szyran.republika.pl/rozgrzesz.pdf> (odczytano: 30.04.2022).

⁸³ Por. *Kłopoty...*, s. 101-145.

⁸⁴ Zob. M. Tykfer, *Duszpasterstwo nawrócone, czyli pedagogika Franciszka*, w: *Kłopoty...*, s. 101-108.

przypadku o kształtowanie sumień⁸⁵. Zbigniew Noskowski jest zdania, że sposób ujęcia zagadnienia w adhortacji ma być wyrazem nowej moralności, która nie jest sprzeczna z dotychczasowym nauczaniem, ale nieco odmienna, tak jak Jezus nie przyszedł na świat, aby sprzeciwić się prawu, ale go wypełniać. W swoim przekonaniu Noskowski uważa, że Franciszek, odwołując się do *Evangelii gaudium*, chce pokazać, że konfesjonał to nie jest sala tortur, zaś Eucharystia pokarmem i remedium dla słabych i dlatego lokalni biskup są zobowiązani do formułowania pewnych dodatkowych wytycznych⁸⁶. Papież, nie zmieniając dotychczasowego nauczania Kościoła, otworzył pole do dyskusji, prowokując do myślenia i refleksji. Nie miał zamiaru wywoływania zamętu – przekonywał Ireneusz Mroczkowski⁸⁷. Kazimierz Lubowicki w swej wielostronicowej syntezie, starając się zachować dystans w toczącym się sporze zmierzał do wyciągnięcia przez czytelników osobistych wniosków celem zrozumienia problematyki i wiary. Stąd adekwatny w jego ujęciu tytuł publikacji – „kontekst teologiczny”, który posłużył papieżowi w ogłoszeniu skądinąd tak głośnej adhortacji⁸⁸.

Reasumując, toczący się dyskurs na temat adhortacji Jarosław Kupczak wyszczególnił trzy kierunki interpretacyjne wyrosłe z tego chaosu: 1. zwolenników „interpretacji ciągłości” nauczania, wykluczających zmiany doktrynalne, których stanowisko uznał za najbardziej odpowiadające prawdzie; 2. dostrzegających „umiarkowaną zmianę” wyrażającą się w położeniu subiektywnego akcentu, który pozwala tej grupie dostrzec okoliczności łagodzące osąd moralny. W końcu 3. „interpretację zerwania” widzących w nauczaniu Franciszka inklinację do wzięcia w nawias obiektywistycznej etyki kulturowanej przez posoborowe Magisterium i zastąpienie jej bliższą człowiekowi „etyką osoby”, podatną na poszczególne przypadki i osobiste okoliczności. Rozdźwięk interpretacyjny wśród oddanych katolików: duchownych i świeckich, filozofów, teologów, intelektualistów, jak i prostych ludzi wynika – co wcześniej sygnalizowaliśmy – nie tylko z „nieprecyzyjnych sformułowań adhortacji (...), ale także – zdaniem autora – jej końcowych wniosków, a nawet całości teologii, która wyłania się z lektury papieskiego dokumentu”⁸⁹.

⁸⁵ K. Grzywocz, *Norma dla człowieka, nie człowiek dla normy*, w: *Kłopoty...*, s. 109-121.

⁸⁶ Zob. Fr. *Evangelii gaudium* [dalej: EG] 44 i 47; Z. Noskowski, *Roma...*, s. 129-138.

⁸⁷ Por. I. Mroczkowski, *Etos...*, s. 34-78.

⁸⁸ Zob. K. Lubowicki, *Kontekst teologiczny synodalnych dyskusji o małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 2020.

⁸⁹ Zob. J. Kupczak, *Amoris...*, s. 259-260.

4. Nowa terminologia w Kościele

W całym kontekście dysput teologiczno-prawnych niezauważalnie pojawił się swoisty język wypowiedzi, jak chociażby określenie – nowa ewangelizacja. Stanisław Biały wskazuje, że proces rewolucji w Kościele zrodził się dużo wcześniej niż adhortacja, powołując się na wypowiedź kard. Odilo Pedro Scherera, który cytował dokument z *Aparecidy*⁹⁰. Kluczowym wydaje się w nim stwierdzenie, które nadało kierunek, a mianowicie – „Kościół na całym świecie musi zrezygnować z konserwatywnego duszpasterskiego podejścia na rzecz zdecydowanie misyjnego stylu duszpasterskiego”⁹¹. Ideę założenia objaśnił Franciszek w Rio de Janeiro w 2013 r. podczas spotkania z duchownymi z Brazylii⁹². Odpowiedzialny z ramienia KEP przewodniczący Ogólnopolskiego Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji bp Grzegorz Ryś (2014 r.) zaznaczył, że dokument ten jest radykalną zmianą „w myśleniu, na czym polega misja Kościoła”⁹³.

Symptomatyczne, że Kościół unikał wieloznaczności. Nawet pojęcie „małżeństwa cywilnego” było określeniem pejoratywnym⁹⁴. Tym razem jest obawa pojawienia się „zarzutu sytuacjonizmu i subiektywizmu etycznego”, w którym grzech „przestaje być rzeczywistością teologiczną”, a staje przedmiotem oceny w „aspekcie psychologiczno-socjologicznym”. Innymi słowy rodzi się niepokój wykorzystania subiektywnej interpretacji by wagę grzechu zbilansować i umniejszyć⁹⁵. Mamy do czynienia z relatywnym spojrzeniem, której istotę odsłonił św. Jan Paweł II⁹⁶. Może w tym świetle nabierają

⁹⁰ „Dokument z *Aparecidy* jest kluczowy dla zrozumienia rewolucji Franciszka, czyli jego nauki co do charakteru opieki pastoralnej nad rozwiedzionymi i żyjącymi w nowych związkach itp., zawartych w *Amoris laetitia*”; por. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 72.

⁹¹ Zob. M. Kluba, *Dokument z końca świata*, <http://krakow.gosc.pl/doc/2008460> (odczytano: 30.04.2022). Dokument z *Aparecidy* jest szczególnie cytowany w adhortacji apostolskiej „*Evangelium Gaudium*”.

⁹² M. Kluba przedstawia najważniejsze punkty tego dokumentu, jak: misyjność, przebudowa struktur kościelnych, dialog ze światem współczesnym, walka z pelagianizmem rozumianym jako przywracanie w obliczu kryzysu tego, co przeszłe, walka z klerykalizmem to niektóre kluczowe elementy tego dokumentu. Zdaniem Franciszka ani uleganie przeszłości, ani sięganie do przeszłości nie służy dobru, jako że Bóg „chce Kościoła sprzyjającego wierze, a nie nadmiernie kontrolującego wiarę”; zob. M. Kluba, *Dokument z końca...* .

⁹³ Zob. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 72-73.

⁹⁴ P. Majer, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych (kan. 1071 § 1, 2° Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, Kraków 2009, s. 113.

⁹⁵ Por. M. Machinek, *Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytanie otwarte na marginesie adhortacji „Amoris laetitia”*, „Forum Teologiczne” 2017 nr 18, s. 202-203.

⁹⁶ Zob. JPII, VS 81.

sensu wypowiedziane słowa – „Eucharystia, chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem (...) dla słabych”⁹⁷. Trzeba brać pod uwagę postawę Franciszka na każdym kroku upominającego się o wykluczonych⁹⁸. Przyjmując nauczanie św. Tomasza z Akwinu, iż miłosierdzie, nie musi się kłócić ze sprawiedliwością Krzysztof Krzemiński przekonuje, że „proponowane przez papieża rozwiązania trudnych sytuacji nie wynikają z pustej litości lub braku silnego kręgosłupa moralnego czy labilności poglądów duszpasterzy Kościoła, o co często się ich oskarża, ale z ogólnej zasady umiłowania prawdy”⁹⁹. Zresztą Franciszek w swych wypowiedziach nie raz dawał dowód przywiązania do tradycji¹⁰⁰.

Czy zatem mamy do czynienia z dwutorowością postępowania, w którym *ex officio* deklaruje się stałość i niezmienność reguł a w deklaracjach i dokumentach stwarza się tylko zasłonę do głębszych refleksji?¹⁰¹ Niewątpliwie – zauważa Artur Filipowicz – Franciszek obok Piusa XII i bł. Pawła VI okazał się najbardziej krytykowanym spośród następców Świętego Piotra¹⁰².

⁹⁷ Fr, EG 47.

⁹⁸ Fr, *Przemówienie podczas audyencji generalnej* (5 VIII 2015), cyt. za: XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio finalis* (24 X 2015), Libreria Editrice Vaticana, 2015, 54.

⁹⁹ Por. P. Moskal, *Miłość Boga w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Verbum Vitae” 2013 nr 23, s. 183-195; K. Krzemiński, *Jedność wszystkich rodzin i małżeństw w Kościele w oparciu o Amoris laetitia Papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie” 2017 t. 51, s. 237.

¹⁰⁰ Franciszek, *Rodzina oparta na związku mężczyzny i kobiety jest faktem antropologicznym. Przemówienie podczas seminarium na temat komplementarności mężczyzny i kobiety* (Watykan 17 XI 2014), „L'Osservatore Romano” (PI) 2014, nr 12, s. 37.

¹⁰¹ Papieskie słowa mogą prowokować. Tak jest, gdy akcentuje, że weryfikacji wymagają normy moralne i przykazania kościelne, „które mogły być bardzo skuteczne w innych epokach, ale które nie mają już tej samej siły wychowawczej jako drogi życia”; Fr, EG 43.

¹⁰² Wśród szeregu zarzutów wylicza się dwulicowość, egotyzm za zasłoną prostoty i surowości, ignorancję teologiczną, herezję, spowodowanie chaosu w Kościele i jego upokorzenie. Filipowicz jest zdania, że krytyka ta „przypomina wypowiedzi internetowych hejterów i trolli”, zob. A. Filipowicz, *Moralność...*, s. 27-28; także: A. Schneider, *On the question of a heretical pope*, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2019/03/important-guest-op-ed-bishop-schneider.html>, (odczytano: 30.04.2022); <http://www.fronda.pl/a/ks-bortkiewicz-dla-frondy-amoris-laetitia-wprowadzila-chaos-w-kosciele,93999.html>, (odczytano: 30.04.2022).

5. Stanowisko Biskupów Ameryki Łacińskiej i odpowiedź Rzymu

Na adhortację papieża Franciszka zareagowali biskupi regionu Buenos Aires, którzy 5 września 2016 r. wydali wskazówki, mające charakter komentarza na temat ogólnych zasad przygotowania i wdrażania rozdziału VIII *Amoris laetitia*. W treści wskazywano, że „rozeznawanie nie musi koniecznie prowadzić do sakramentów, lecz może skierować takie osoby ku innym formom ściślejszego włączenia w życie Kościoła”¹⁰³. Pojawia się znów dwuznaczne określenie „nie musi”, co oznacza, że „może”. Oczywiście instrukcja biskupów latynoamerykańskich, odwołując się do wskazań zawartych w FC, akcentuje wstrzemięźliwość seksualną takim parom, względnie oferowanie pomocy w podjęciu starań o unieważnienie poprzedniego małżeństwa, jednakże, biorąc pod uwagę dobro dzieci z nowego związku, jak i okoliczności łagodzące winę i odpowiedzialność według wskazówek w adhortacji (AL 301-302) podziela stanowisko, by w takich sytuacjach przywrócić łaskę sakramentu ołtarza. Aspekt nieakceptowalny przypadku w wykładni św. Jana Pawła II, został w rozumieniu biskupów argentyńskich aprobowany przez Stolicę Apostolską. Papież podzielił opinię hierarchów zza oceanu, choć uczynił to w niepełni klarowanie, poprzez oficjalną publikację dokumentu biskupów i swoją w tej mierze odpowiedź¹⁰⁴. Czy wraz z listem Franciszka, dokument biskupów latynoamerykańskich należałoby potraktować jako „autentyczną wykładnię niejasnych wskazań *Amoris laetitia*”, a tym samym źródło prawa obowiązującego w całym Kościele, – Majer, zastanawiając się nad tym, wychodzi z założenia, że nie można jednak tego faktu ignorować, zwłaszcza, że Biskup Rzymu „wyraził nie włączył ów dokument do autentycznego magisterium, któremu – zgodnie z kan. 752 KPK – należy okazywać «religijne posłuszeństwo rozumu

¹⁰³ 8 Región Pastoral Buenos Aires, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*, 5 września 2016 r., polskie tłumaczenie: <https://www.deon.pl/religia/wiara-i-spolnoczenstwo/art,1248,list-biskupow-ws-amoris-laetitia--pelny-tekst.html>, (odczytano: 30.04.2022). Zgodnie z kan. 433 § 1 KPK region kościelny to zespół kilku sąsiadujących ze sobą prowincji kościelnych (metropolii).

¹⁰⁴ Franciszek w odpowiedzi biskupom argentyńskim wskazał, że „pismo jest bardzo dobre i w pełni wyjaśnia sens ósmego rozdziału *Amoris laetitia*. Nie ma innych interpretacji”, i na papieskie polecenie został opublikowany (wraz z odpowiedzią Głowy Kościoła) w urzędowym organie Stolicy Apostolskiej *Acta Apostolicae Sedis*. Ponadto, przypomina P. Majer – „nadał obu opublikowanym dokumentom rangę magisterium autentycznego”; *Reskrypt Sekretarza Stanu ex audientia Sanctissimi* z 5 VI 2017 r.; AAS 108 (2016), s. 1071-1074.

i woli»¹⁰⁵. Zbigniew Janczewski przywołuje starą maksymę – *Roma locuta causa finita*. Co więcej „papieże stojący przy sterach „Łodzi Piotrowej” posiadają asystencję Ducha Świętego w takim aspekcie „ich nauczanie służy dobru całego Kościoła. Historia pokazuje zaś, iż racja zazwyczaj leży po ich stronie a jego podważanie zazwyczaj prowadzi do głębokich podziałów w łonie tej Wspólnoty”, czego dowodem był kazus Marcina Lutra¹⁰⁶.

Niemniej kanoniści są zdania, że niezależnie od wymiaru prawnego publikacji dokumentu i listu apostolskiego w „Acta Apostolicae Sedis”, dokumenty takowe nie mogą łamać litery KPK, a w tym przypadku kan. 915, który zabrania dopuszczać do Komunii Świętej „ekskomunikowanych” jest niewzruszony i stoi ponad to. Na potwierdzenie tego Istanowiska ma świadczyć zwykła ranga listu, który nie formy choćby *motu proprio*¹⁰⁷. Tym samym Janczewski wyraża pogląd, że pomimo, że papież nie narusza norm kanonicznych, to jednak Stolica Apostolska, powinna wydać instrukcję, wskazującą na ograniczenia i procedury postępowania duszpasterzy, albowiem „«liberalne» traktowanie kwestii spowiedzi i Komunii św. Rozwiedzionych, może bowiem jeszcze bardziej przyczynić się do pro rozwojowego podejścia niektórych osób do małżeństwa”¹⁰⁸. Mimo wszystko nie ma przesłanek, by kan. 915 KPK mógł ulec nowelizacji nawet w świetle nauczania Franciszka i z tego powodu – podnosi Piotr Majer – zachowuje swą aktualność¹⁰⁹. Dodajmy, że zapis kanonu nie upoważnia szafarza do odmówienia Komunii Świętej osobie, nawet gdyby miał wiedzę, że przystępującemu do ołtarza odmówiono rozgrzeszenia ze względu na grzech ciężki i tylko on jeden (korzystający z sakramentu) podejmuje decyzję w osądzie własnego sumienia¹¹⁰.

¹⁰⁵ Piotr Majer jest zdania, że nie interpretacja biskupów argentyńskich dokonana w *Criteria básicos*, choć jest jedyną właściwą wykładnią *Amoris laetitia*, ale list apostolski papieża, który jest pozytywną odpowiedzią na nie stanowi w tym przypadku *magisterium authenticum*, zważywszy dodatkowo, że oba dokumenty zostały datowane na 5 IX 2016 r.; por. P. Majer, *Czy adhortacja...*, s. 97.

¹⁰⁶ Por. Z. Janczewski, *Problem...*, s. 51.

¹⁰⁷ Stanowisko świeckiego wykładowcy z Wyższego Seminarium Najświętszego Serca Pana Jezusa w Detroit, Edwarda N. Petersa; P. Majer, *Czy adhortacja...*, s. 98.

¹⁰⁸ Ograniczenia i procedury, zdaniem Janczewskiego powinny zmierzać w trzech kierunkach: 1. Określenia czy poprzednie małżeństwo było w pełni kanoniczne, gdyż mogłaby istnieć szansa legalizacji takiego związku; 2. Przystąpienie do sakramentów powinno dotyczyć tylko osób, które zawarły związek cywilny wykluczając konkubinaty oraz 3. Przyłożenie się do przykładowego wypełniania obowiązków katolika; zob. Z. Janczewski, *Udzielanie...*, s. 54.

¹⁰⁹ Por. P. Majer, *Czy adhortacja...*, s. 91-111.

¹¹⁰ Tamże, s. 101-102; E. Szczot, *Dopuszczanie do Komunii świętej wiernego katolika*

Pojawia się jeszcze możliwość, którą podnosi autor, a mianowicie swoiste go zgorzenia, które może pociągnąć za sobą praktyka rozeznania zakończona absolucją związków nieprawidłowych¹¹¹. Kościół stara się wyjść naprzeciw takim sytuacjom. Osoby żyjące w związkach nieuregulowanych, deklarujący pełną wstrzeźliwość i posiadający rozgrzeszenie sakramentalne, w związku z faktem, że nie żyją w grzechu ciężkim, ale ich sytuacja stwarza niepotrzebne reperkusje wśród wiernych mogą przystępować do Eucharystii *remoto scandalo*. Z tego też powodu duszpasterze zobowiązani są do unikania ostentacyjnego błogosławienia takich związków i udzielania Komunii Świętej poza przypisaną parafią¹¹².

6. Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski

W sprawie wypowiedział się Kościół latynoamerykański, którego opinię w pełni podzielił papież Franciszek. Nauczanie papieskie zostało między innymi przyjęte przez biskupów Konferencji Episkopatu Niemiec w dokumencie z 1 lutego 2017 r., jak również Biskupa Wojskowego Ordynariatu Kanady 22 lutego 2017 r.¹¹³. Jednak to stanowisko KEP w odniesieniu do poprzednich cytowanych dokumentów Zbigniew Janczewski uznaje za najbardziej „dojrzałe i przemyślane”¹¹⁴. Z jednej strony opowiada się za zachowaniem tradycyjnej doktryny, ale nie zamyka się na propozycję Franciszka. Jak zauważył Biały, pogląd KEP bliski jest opinii abpa Charlesa Chaput’a, przewodniczącego Komisji Episkopatu USA ds. wprowadzania w życie *Amoris laetitia*, który sugerował oprzeć się na nauczaniu Jezusa i poprzednich papieży¹¹⁵. Wyrazem otwarcia się na propozycję Franciszka jest decy-

podlegającego normie kan. 915 KPK, „Roczniki Nauk Prawnych” 1998 nr 8, s. 209.

¹¹¹ Por. P. Majer, *Czy adhortacja...*, s. 91-108.

¹¹² Pontificio Consiglio, t. 19, s. 521; SC 29; Z. Janczewski, *Przyjmowanie...*, s. 404-405; A.R., Luño, *Amoris laetitia: Wskazania dla duszpasterskiego rozeznania*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2017 nr 1 (34), s. 247-251.

¹¹³ „Biskup Scott C. McCaig stwierdził, że adhortacja papieska dopuszcza nie tylko do sakramentów osoby rozwiedzione, żyjące w powtórnych związkach bez uzyskanej nieważności małżeństwa sakramentalnego, żyjące we wstrzeźliwości, ale także nie żyjące w tej czystości, ale tylko ze względu na dobro posiadanych dzieci”; zob. Z. Janczewski, *Problem...*, s. 51-52.

¹¹⁴ Tamże, s. 54.

¹¹⁵ S. Biały przywołuje w tym kontekście słowa abpa M. Jędraszewskiego, który wskazywał, że żadną miarą nie należy „osłabiać prawdy” czy jej uchybiać, zaś podejmowany w tej sprawie dialog, nie może uchybiać wierze, jak również nie sposób iść na ustępstwa i kompromis, jeśli chodzi o zasady moralne; por. s. Biały, *Troska Kościoła...*, s. 63-64.

zja KEP powołania w każdej diecezji duszpasterzy tzw. związków niesakramentalnych. Zapowiedziano w tej kwestii opracowanie vademecum, jak postępować w takich sytuacjach oraz powołanie zespołu specjalnego¹¹⁶. 6 czerwca 2017 r. podczas zebrania plenarnego przedstawiono założenia do dokumentu – *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*. Dokument ten we wstępie wychodził naprzeciw propozycjom Franciszka z zachowaniem wierności tradycji. Podkreślono potrzebę odkrycia „nowej dynamiki” w głębi „zamyślenia Bożego”, przyznając się za Franciszkiem, że zbyt długo trzymano się „sztywnych ram działania”. Odnośnie najbardziej kontrowersyjnej sugestii umożliwienia dostąpienia do Komunii Świętej konkubinarium Episkopat kierował słowa „otuchy i wsparcia” apelując do duszpasterzy o „takt i delikatność”¹¹⁷. Rozeznanie i towarzyszenie nie ma być tożsame z gwarancją udzielania Komunii Św., którą otrzymać mogą tylko za zasadach przedłożonych w adhortacji apostołskiej FC, 84, co ma oznaczać „małżeństwo białe”¹¹⁸. Chodzi tu o nakłonienie pary żyjącej w takim konkubinackim związku do powrotu na sakramentalne „łono”. Warunki powrotu są jasno sprecyzowane: 1. chęć nawrócenia, 2. żal za grzechy, 3. postanowienie poprawy. Tylko w sytuacji, gdy ta droga nie spełni oczekiwań, wtedy dopiero można „mówić o (...) towarzyszeniu w związku nieregularnym” mając na względzie dobro wychowawcze dzieci¹¹⁹.

Wydaje się, że w tych receptach pomija się aspekt zupełnie innego związku, równie nieuregulowanego. Jeśli akt ekspiacji łatwo dotyczy osób żyjących w związkach wolnych i sens powrotu takiej pary na łono Kościoła nie wydaje się specjalnie skomplikowany, poza chęcią dążności do bycia w łasce uświęcającej, to jakby milczeniem pozostawia te osoby, które,

¹¹⁶ Zespołem tym kierować mieli bp J. Wątroba i abp H. Hozer oraz ks. dr P. Drąg. Z braku jednoznaczności w ocenie adhortacji bp Wątroba wyraził półtora miesiąca później ubolewanie, że trzeba skupić się na interpretacjach; zob. tamże, s. 64.

¹¹⁷ KEP, *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*, Warszawa 1 VI 2017 r.

¹¹⁸ „Białe małżeństwo”, czyli życie w związku, ale przy zachowaniu wstrzemięźliwości seksualnej.

¹¹⁹ F. Coccopalmerio uważa, że Kościół postanowił przyznać prawo do sakramentów pokuty i Eucharystii wiernym będącym w związku nieprawym dopiero po weryfikacji dwóch istotnych warunków: czy deklarują wolę zmiany swojej sytuacji życiowej oraz w jakiej mierze jest szansa realizacji tej woli; zob. F. Coccopalmerio, *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica postsinodale „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2017, s. 27-28.

żyją w drugim związku, których właśnie papież Franciszek nie wyklucza, by uczestniczyli w Komunii Świętej. Jak w tym świetle ma polegać rozeznanie, tego wyraźnie się nie mówi¹²⁰. Sprawa ta budziła rozdzwięki, które próbowano rozstrzygnąć podczas organizowanych sympozjów i paneli dyskusyjnych. I tak pod patronatem Komitetu Nauk Teologicznych PAN na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego 24 listopada 2016 r. odbyła się Międzynarodowa konferencja naukowa pod znamienym tytułem *Amoris laetitia – ewolucja czy rewolucja w nauczaniu Kościoła katolickiego o małżeństwie?* Posynodalna adhortacja stała się okazją do wymiany poglądów i oceny teologów z różnych kręgów europejskich (Niemcy, Wielka Brytania, Austria, Słowenia, Węgry). Eberhard Schockenhoff z Uniwersytetu we Fryburgu wskazał, że papież swoim postępowaniem dopuszczenia do sakramentów osób żyjących po rozwodzie cywilnym w powtórnych związkach kieruje się jezuicką tradycją opartą na teologii św. Tomasz z Akwinu, a jako przykład podał punkt 301 dokumentu, gdzie mowa jest o logice włączania, a nie wykluczania. A jednak kłopot z paragrafem 301. zdaniem Roberta Skrzypczaka polega wbrew intencji wnioskodawcy na „jego niejednoznaczności i dopuszczeniu dowolności interpretacyjnej”. O jezuickiej formacji papieża przypominały Sigrid Müller czy Anna Bram, dla których ważne jest rozeznanie sytuacji a nie sztywne zasady i reguły. Skupiając się na obrazach Bram zwróciła uwagę, że „Kościół powinien być latarnią, szpitalem polowym dla miłości zranionej i zagubionej, schroniskiem w czasie burzy” zaś duszpasterze powinni kierować się „wyobraźnią moralną”. Konrad Glombiak przekonywał, że Franciszek w żadnym stopniu nie zбочzył z dotychczasowego nauczania o małżeństwie, jego sakramentalności i nierozzerwalności, wprowadzając tylko zmiany w duszpasterskim podejściu, jednocześnie zwrócił uwagę, że choć adhortacja jasno określa kryteria rozeznania, należy być ostrożnym, przed popełnieniem błędu. Uczestnicy konferencji nie mieli wątpliwości, że *Amoris laetitia* należy postrzegać i odczytywać w kontekście ewolucji aniżeli rewolucji¹²¹. Oczywiście jest to wypadkowa prezentowanych poglądów, które przewijały się także na innych

¹²⁰ Zob. K. Szczygielski, *Konkubinat jako źródło małżeńskiej przeszkody przyzwoitości publicznej w prawie kanonicznym*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2014 nr 8 (2), s. 149-165; s. Paździor, *Konkubinat w prawie kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2017 nr 17 (2), s. 177-188.

¹²¹ Zob. s. Śliwińska, *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej Amoris laetitia – ewolucja czy rewolucja w nauczaniu Kościoła katolickiego o małżeństwie. Opole 24 listopada 2016 r.*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2017 nr 37, s. -279-282; R. Skrzypczak, *Okaleczone...*, s. 88.

podobnie organizowanych konferencjach naukowych¹²².

Odpowiedzialny za redakcję *Wytycznych KEP* Przemysław Drąg powołał się na artykuł Roberta Speamanna, którego opinia była reakcją na postępowe stanowisko biskupów niemieckich¹²³. Autor nie wahał się użyć określeń, iż hierarchowie z Niemiec „naruszają (...) jasne normy” wypracowane przez papieży, w tym św. Jana Pawła II określone w KKK i doktrynie Kościoła. Papięska adhortacja nie może kłócić się z całością tradycji¹²⁴. 8 czerwca 2018 r. na 379. zebraniu plenarnym KEP w Janowie Podlaskim biskupi przyjęli ostatecznie *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia*. Przypomniano wskazówkę Franciszka, że zmiany w Kościele należy przeprowadzać w duchu „hermeneutyki ciągłości”, choć depozyt wiary wymaga pogłębionej refleksji, dojrzałości, odpowiadającej potrzebom i dostosowania go do „naszych czasów”, czy „danej epoki”. Zapowiadano przy tym zaangażowanie się Kościoła na różnych poziomach w adaptacji wytycznych zawartych w adhortacji¹²⁵. Poprzedziło je wiele roboczych wersji umiesz-

¹²² Jedną z takich uczelni, na której podejmowano ożywione dyskusje na temat adhortacji był UKSW. 1 XII 2016 r. staraniem Wydziału Teologicznego odbyła się tam Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa pod tytułem: *Każdy dom jest kandelabrem (Amoris laetitia 8). Rodzina w dobie przemian*. 28 IV 2017 r. na Wydziale Studiów nad Rodziną zorganizowano międzynarodowe sympozjum – *Percezione dell'esortazione apostolica: accompagnare e discernere* – z udziałem prelegentów zagranicznych, jak i krajowych. Na tym ostatnim przyjęto założenie, że nie sposób wymiaru duszpasterskiego oddzielić od dogmatycznego, gdyż byłoby to z uszczerbkiem dla sakramentologii; zob. *Wokół adhortacji Amoris laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2016-2017 nr 8, s. 5-194; P. Ochotny, *Sprawozdanie z konferencji „każdy dom jest kandelabrem” (Amoris laetitia 8). Rodzina w dobie przemian*. Warszawa 1 grudnia 2016 r., „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2017 nr 2 (35), s. 199-203.

¹²³ Por. J. Grześkowiak, *Dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych i ponownie cywilnie poślubionych. Stanowisko Konferencji Biskupów Niemieckich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2017 nr 1 (37), s. 275-277.

¹²⁴ Zob. <http://www.pch24.pl/speamann--erozja-katolickiej-dyscypliny-sakramentalnej-w-niem>, (odczytano: 30.04.2022); także: M.L. Viscardi, C. Gentili, *Amoris laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio*, „Lateranum” 2017 nr 83, s. 147-166; J. Kożuchowski, *Roberta Spaemanna wizja etyki filozoficznej*, „Studia Elbląskie” 2011 nr 12, s. 397-407.

¹²⁵ „Z całą pewnością trzeba będzie wypracować nowe Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin dla Kościoła w Polsce. W oparciu o nie można będzie przygotować diecezjalne, względnie metropolitalne instrukcje wykonawcze oraz powołać do życia ośrodki służby małżeństwu i rodzinie. Równocześnie należy wypracować program i określić kształt przygotowania księży do podejmowania drogi towarzyszenia wiernym i rozeznawania ich konkretnych sytuacji. Pastorską posługę musimy naznaczyć bliskością, spojrzeniem pełnym szacunku i współczucia, które jednocześnie leczą, wyzwalają i zachęcają do dojrzenia w życiu chrześcijańskim (por. EG 169). Potrzebujemy ćwiczyć się w umiejętności słuchania, aby cierpliwie i wytrwale rozbudzać pragnienie chrześcijańskiego ideału i znajdujące drogi prowadzące do prawdziwego wzrostu i dojrzałości”; KEP, *Wytyczne Konferencji...*

czonych na stronach internetowych diecezji, które wprawdzie nie zostały uchwalone, ale ogólne wskazówki znalazły swoje miejsce w *Wytycznych pastoralnych*¹²⁶.

Zakończenie

W dniu 19 marca 2016 r. papież Franciszek ogłosił jeden z najbardziej nagłośnionych dokumentów pontyfikatu, adhortację *Amoris laetitia*, poruszającą problematykę małżeństwa i rodziny, która była zwieńczeniem dwóch zgromadzeń synodalnych biskupów (2014-2015). Kontrowersje wzbudziły zapisy dotyczące umożliwienia osobom rozwiedzionym i żyjącym w wolnych związkach przystępowania do Komunii Świętej. Na pozór wydawało się, że, *nihil novi sub sole*, albowiem poruszone kwestie były już przedmiotem oceny w FC. Uważna lektura obu tekstów, zarówno św. Jana Pawła II jak i Franciszka, uświadamia różnicę w podejściu, którą widać próbują rozwikłać teologowie i kanoniści. Sama kwestia dyskusji, jak się przetoczyła oraz wielość interpretacji świadczy, że sprawy do końca nie są tak oczywiste, jakby się wydawało. Uczestniczy dysput zadali sobie trud zbadania, czy w Kościele katolickim mamy do czynienia z kontynuacją tradycji, czy z faktu pojawienia się adhortacji wynika jakieś rewolucyjne przesłanie.

Otóż Franciszkowy dokument wprowadza pewien subtelny wyłom w dyscyplinie sakramentalnej, zaś utrzymany w granicach unormowanych wykładnią prawa kanonicznego, uniemożliwia kanonistom i interpretatorom w pełni szczerą ocenę. Św. Jan Paweł II określał bowiem, że pojednanie w sakramencie pokuty otwiera niektórym drogę do przyjmowania Eucharystii, o ile żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze otwarci na formę życia niestojącą w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa. Chodzi ściśle o sytuacje, kiedy kobieta lub mężczyzna w kolejnym związku tym razem niesakramentalnym, z powodów niebłahych, jak troska o wychowanie dzieci, nie mogąc doprowadzić do rozstania się, postanawiają podjąć życie w pełnej wstrzemięźliwości seksualnej, czyli

¹²⁶ Chodzi tu o *Wskazania duszpasterskie Biskupów Polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia”*. W dokumencie podkreślano m.in. „Przygotowanie do sakramentu małżeństwa nie może ograniczyć się do kancelaryjnych formalności, ale jest naprawdę priorytetowym działaniem duszpasterskim. Zarówno narzeczeni, jak duszpasterze muszą na nowo odkryć jego ważność. (...) Jakość przygotowania do małżeństwa decyduje w dużej mierze o przyszłym życiu małżeńskim. Potrzeba większego zaangażowania całej wspólnoty chrześcijańskiej w to zadanie (zob. AL 205-216)”, p. 6.

powstrzymując się od aktów płciowych obwarowanych dla sakramentalnego małżeństwa. W jakiejś mierze św. Jan Paweł II był nowatorski i postępowy, ale w granicach wyznaczonych przez doktrynę Kościoła, która jest niezmienna. Wizja Wojtyły oparta była na założeniu, że jakkolwiek oceniając fakt małżonek w sytuacji rozwodowej, układając sobie nowe życie, a nie zachowując wstrzemięźliwości seksualną, pozostaje w jawnym grzechu. Stanowisko to znalazło swoje dodatkowe przełożenie w szeregu dokumentach (np. KKK), potwierdzone również przez jego następcę.

Tymczasem Franciszek proponuje uczynić kolejny krok, zastrzegając, że również jego wizja nie kłóci się z Magisterium. Proponuje pasterskie rozeznanie, spojrzenie na penitenta w duchu miłosierdzia, wnikliwe przebadanie win i zaszłości by wydobyć z głębi ludzkiego życia to, co było emanacją Ducha. W sytuacji poświadczenia okoliczności usprawiedliwiającej separację lub rozwód ale w poczuciu stworzonej krzywdy, która wypłakana „daje” jednakże „nie sankcjonuje” zarazem też „nie warunkuje” życie w czystości, by osoba ta po wyczerpaniu wszystkich możliwości powróciła do sakramentów Kościoła¹²⁷. Rękojmią dochowania wierności tradycji ma być papieski apel unikania „wszelkich błędnych interpretacji” i złożenie owej odpowiedzialności na kapłanie, a ściśle jego rozeznaniu, które warunkuje otwarcie przed penitentem łaskę sakramentu ołtarza.

Ten teologiczny dysonans rozbudził dyskusję, w której oponenty przeciwstawili wypracowane przez św. Jana Pawła II normy (FC 84) założeniom Franciszka (AL. 301, 305). Spór zapoczątkowało wystąpienie głównego referenta na synodzie kard. Waltera Kaspera, który uzależnił postawę rozwodnika od woli wychowania dziecka w wierze jako w sytuacji krańcowej wystarczający powód (po wyczerpaniu innych możliwości, które warunkował św. Jan Paweł II), by umożliwić mu dostąpienie do sakramentów. Reakcją na tego rodzaju dictum były oficjalne oskarżenia ze strony niektórych hierarchów i purpuratów (m.in. R.L. Burke, W. Brandmüller, C. Caffara, J. Meisner, J. Pujtas, C.M. Viganò, J.Z. Zekiun) pod adresem papieża o wspieranie stanowiska przez sam fakt zachowania umiaru i dystansu, posuwając

¹²⁷ A. Filipowicz dowodzi, że stosowana przez Franciszka kategoria „rozeznania” ma wszelkie cechy duchowości ignacjańskiej; zob. A. Filipowicz, *Moralność ...*, s. 45; zob. Fr. *Codziennie jeden krok. Msza św. w Domu św. Marty 22 października 2015*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news> (odczytano: 30.04.2022); <https://jezuici.pl/2016/12/miec-profetyczna-odwage-smialosc-franciszek-jezuitow-36-kg> (odczytano: 30.04.2022); M. Borghesi, J. M. Bergoglio, *Biografia intelektualna: dialektyka i mistyka*, (tłum.) D. Chodyniecki, Kraków 2018, s. 117-133.

się nawet do zarzucania herezji (m.in. J.P. Lenga, T. Peta, A. Schneider). Najtrudniejszy okres przypadł na lata 2016-2019.

Zasadniczo, w toczącej się batalii na słowa, można wyodrębnić dwie grupy: stanowisko kanonistów oraz kierujących się troską pastoralną, których racje się nakładają a argumenty merytoryczne mieszają, wywołując trudność interpretacyjną. Kanoniści próbują niekiedy uzasadniać swoje spojrzenie pastoralnie, ci znowu powołują się na zapisy KPK. Jeśli chodzi o specjalistów od prawa, przytacza się powody, dla których papież nie nadał dodatkowej rangi kodeksowej wizji nakreślonej na synodzie, by doprecyzować synodalną sugestię „rozeznania” (P. Majer), uzasadnia się ciągłość nauczania, co najwyżej rozwija koncepcję, która zrodziła się jeszcze na drugim synodzie w 1980 r. (Z. Noskowski). Wyraża się pretensje, że kwestie prawne przyćmiewają w dyskusji profilaktykę, która powinna leczyć rany (U. Nowicka). Mimo głosów, iż papieski język wypowiedzi jest „ujmujący” i „praktyczny” (J. Gręźlikowski), trudno jest jednak co niektórym ocenić jednoznacznie postawę uczestników synodu. Nie do końca jest jasne, czy na synodzie aprobowano „nowe podejście” w prowokowaniu FC czy „zachowywano wstrzeźliwość” i na ile wpływało to ze szczerych chęci, a na ile było wynikiem medialnego rozgłosu, albowiem interpretacje są niespójne i pozbawione klarowności (W. Góralski, Ł. Synoradzki). Z analizy dokumentu soborowego wynika, że nie do końca sugestia Franciszka była kompatybilna z nauczaniem poprzedników, skoro ucieka się do okoliczności łagodzących w swej argumentacji wskazując, iż właśnie „sakramenty są dla chrześcijanina”, a nie na odwrót (Z. Janczewski).

Podobny chaos dominuje wśród osób interpretujących adhortację przez pryzmat pastoralny, szukając przyczyn w języku (m.in. J. Kupczak, P. Sokołowski, J. Zabielski), choć niektórzy są odmiennego zdania (A. Niemira). Zauważa się, iż tylko Franciszek stawia warunki otwierające penitentowi dostęp do Komunii Świętej (rozeznanie), choć przecież dochowanie życia „w czystości” była dla Jana Pawła II istotną furką (R. Skrzypczak). Próbuje się zwracać uwagę na nowe wyzwania wymagające nieco innej optyki niż tej sprzed kilkadziesiątu lat (S. Biały, B. Drożdż). Podziela się pogląd, że jednak sytuacja sakramentalna nie dla wszystkich par małżeńskich jest jasna, stąd owa dyspensa (m.in. J. Zabielski, Z. Zaremski), analizuje się odpowiedzialność sumienia (K.H. Menke). Przyjmuje, że w minimalnym tylko stopniu Franciszek odbiega od swoich poprzedników dokonując drobnej „korekty” w Magisterium, a krytyka pod adresem papieża jest nieuzasadniona (m.in. A. Filipowicz, K. Glombiak, Z. Noskowski, I. Mroczkow-

ski, J. Kupczak, M. Tykfer). Inni znowu optują, że nawet drobne ustępstwo oznaczać ma sankcjonowanie grzechu (m.in. T. Jaklewicz).

Mimo podjętych dyskusji wokół możliwości dostępu osób będących w związkach nieuregulowanych, Kościół pozostaje wierny doktrynie z aspekcie sakramentalnym, podkreślając nierozzerwalność małżeństwa. Osoby żyjące poza sakramentami, w myśl Magisterium, nie są wykluczone, będąc nadal częścią Kościoła, wszelkie jednakże próby podważenia dotychczasowego nauczania, nie mogą przyćmić prawdy, że tylko sakramentalny charakter małżeństwa jest fundamentem rodziny i trudno utożsamić taki związek z innego tego rodzaju typem, które stwarza tylko pozór węzła małżeńskiego. Franciszek wielokrotnie przypomina w adhortacji o niaruszalności sakramentu. Dziś można mieć wrażenie, że zaporą przeciw rozwodnikom „chyli się ku upadkowi, przepuszczając brudną wodę w głąb Kościoła” – mówi w kontekście podobnego problemu w okresie posoborowym podnoszonego przez Roberta Spaemanna – R. Skrzypczak, jednak „Kościół ma słowa życia wiecznego” z czego wynika, że wszelkie konsekwencje dzisiejszych argumentów i dywagacji „będą pozytywne”, zwłaszcza, że im bardziej zmierza się ku przyszłości, tym bardziej rośnie potrzeba powrotu do źródeł „niezmiennego nauczania chrześcijańskiego”¹²⁸.

Papież Franciszek stara się bronić swój punkt widzenia i jeśli nie zareagował na falę krytyki, to potem próbował odnieść się do swojej postawy, pokazując, jak widzi rodzący się dysonans i co leży mu na sercu. Pragnieniem Franciszka nie jest zmiana zapatrywań, ale nowe *aggiornamento*¹²⁹. Kościół w jego wizji nie może stać w miejscu, ale wychodzić naprzeciw nowym głosom. Nie uciekać od problemów, ale zmierzyć się z nimi, choćby rodziły one znaki zapytania. W przeciwnym razie Kościół pozbędzie się „pokory”, przestanie być Kościołem słuchającym, straci „młodość” i zamieni się w „muzeum”¹³⁰. Kwestia par rozwiedzionych będących w nowych

¹²⁸ Por. R. Skrzypczak, *Okaleczone...*, s. 91.

¹²⁹ Spadaro, *Intervista a Papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 2013 nr 3 (3918), s. 467.

¹³⁰ Fr, *Christus vivit*, nr 41, 177; zob. także: A. Spadaro, „Svegliate il mondo!”. *Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali*, „La Civiltà Cattolica” 2014 nr 1 (3925), s. 6; Fr, *Nie bądźmy nigdy niewolnikami prawa. Msza św. w Domu św. Marty 24 października 2016*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/>, (odczytano: 30.04.2022); Fr, *Rygorystyczny, ale przynajmniej uczciwy. Msza św. w Domu św. Marty 5 maja 2017*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/>, (odczytano: 30.04.2022); Tomáš Halík (w rozmowie z Tomaszem Maćkowiakiem), *Młyn, który klekocze, ale już nie miele*, „Więź” 2017 nr 2 (668), s. 101-104; Franciszek, *Nowe buklaki. Msza św. w Domu św. Marty 18 stycznia 2016*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/>, (odczytano: 30.04.2022).

relacjach nie da się, zdaniem Franciszka, sprowadzić jedynie do pytania o umożliwienie im Komunii Świętej, która w rozumieniu Głowy Kościoła, została opacznie wykorzystana. Papież, jak gdyby wyszedł poza ramy milczenia, by od czasu do czasu odnieść się do tych bolesnych dyskusji. Kto sprowadza rozmowę tylko do tego zagadnienia, zdaniem Franciszka, nie rozumie, na czym polega prawdziwy problem. Wśród wielu ogólnikowości wynikających z treści dokumentu jeden zarzut wydaje się być istotny. Próba tłumaczenia, że osoba rozwiedziona, żyjąca w nowym związku nie w pełni ponosi odpowiedzialność za stan grzechu, w jakim tkwi oczywiście może być usprawiedliwieniem po głębszym rozeznaniu w sytuacji osób niepoczytalnych. Ale czy każde inne rozeznanie może usprawiedliwić wagę grzechu? Papież Franciszek nie przytacza innych kazusów, a jedynie nakłada odpowiedzialność za wagę rozeznania na osobę rozeznającą. Czy to coś istotnego wnosi w zestawieniu ze św. Janem Pawłem II? Niewątpliwe adhortacja stworzyła pewien paradoks komplikacji, gdyż pojawił się konflikt między zachowaniem tradycji, a otwartością na zmianę, co jedno drugiego nie wyklucza, ale w tym kontrowersyjnym aspekcie, może mieć poważne konsekwencje dla przyszłości Kościoła. Stąd konieczność zabrania głosu przez partykularne episkopaty (także w Polsce) w obawie przez falą niewłaściwej interpretacji.

Streszczenie

W 2014 i 2015 roku miały miejsce dwa synodalne zgromadzenia biskupów w Rzymie na temat małżeństwa i rodziny. Już w trakcie ich trwania przebijały się głosy o zapowiadanej rewolucji w doktrynie Kościoła. W 2016 r. papież Franciszek w Roku Miłosierdzia podpisał adhortację apostolską *Amoris laetitia* – *Radość miłości* – która była zwieńczeniem owych obrad. Tekst podzielony został na 9 rozdziałów i obejmuje 325 numerów. Największe emocje wywołał rozdział ósmy. Franciszek przedstawił w nim wizję miłosierdzia w akcie duszpasterskiego rozeznania, w sytuacjach kryzysów małżeńskich, zakończonych rozwodem i separacją. Na pozór wydawało się to niewiele odbiegającego od tego, co podniósł św. Jan Paweł II w adhortacji FC. Papież dopuszczał wówczas okoliczność przystępowania osób będących w związkach nieformalnych, tudzież rozwodników do Komunii Świętej pod warunkiem życia w czystości intymnej. Franciszek poszedł o krok dalej. Nie kwestionując doktryny Kościoła i dochowując jej wierność, dał zielone światło osobom żyjącym w takim układzie, jeśli

uznali w duchu poprzednie życie w małżeństwie za nieudane. Nie zapowiedział wprost, że osoby takie mogą przystępować do sakramentu ołtarza, ale też nie zakwestionował takiej możliwości. Warunkiem było właściwe rozeznanie takich przypadków przez osobę duchowną. W łonie Kościoła, na różnych poziomach przewinęła się żarliwa dyskusja, teologów, biskupów i osób świeckich dla których sprawy wiary nie są obojętne czego tak naprawdę podjął się papież Franciszek i czego oczekuje. Same tytuły publikacji i toczących się sporów wskazywały, że papieski dokument podzielił opinie. Wydaje się, że nie ma jednoznacznej oceny w tym środowisku, co do dokumentu (pomimo jednoznacznej deklaracji Kościoła katolickiego), który nadal będzie rodził spekulacje, ponieważ od oceny pastoralnej grzechu ciężkiego, będzie zależeć umożliwienie dostępu do Komunii Świętej. Nie wydaje się, by przez ten papieski krok w sprawach skądinąd trudnych i złożonych mogło dojść do zachwiania wiary w Kościół. Kościół, żeby być wspólnotą jedności i mocy w dziele samego Stwórcy musi zmierzyć się ze wszystkim aspektami ludzkiej ułomności. Wszelka forma sprowadzenia zagubionych na drogę prawdy czyni z Kościoła Chrystusowego w pełni przybytek Boży, nawet jeśli z pozoru wydaje się to sprzeczne z doktryną wiary czy niemożliwe do zrealizowania

Słowa kluczowe: *małżeństwo, Komunia Św., spowiedź, rozwód, dyscyplina Kościoła rzymskokatolickiego.*

Controversies over Chapter VIII of the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* by Pope Francis. Evaluation and analytical study in retrospective view

Summary

In 2014 and 2015 took place two synodal assemblies of bishops in Rome on marriage and family. Already during the proceedings, voices were heard about upcoming revolution in the doctrine of the Church. In 2016, in the Year of Mercy Pope Francis signed the apostolic exhortation *Amoris Laetitia* – The Joy of Love – which was the culmination of these deliberations. The text is divided into 9 chapters and includes 325 numbers. Among them, Chapter 8 provoked the greatest emotions. In it, Francis presented a vision of mercy as an act of pastoral discernment in situations of marital

crises ending in divorce and separation. On the surface, this did not seem very different from what John Paul II raised in his adoration *Familiaris Consortio*. At that time, the Pope allowed people engaged in informal relationships, or divorcees, to receive Holy Communion on the condition that they lived in intimate chastity. Francis went one step further. Without questioning the doctrine of the Church and remaining faithful to it, he gave the green light to those who lived in such a relationship, if they considered their marriages in their past life to be unsuccessful. He did not explicitly announce that such people should be allowed to receive the sacrament of the altar, but he did not question such a possibility either. The condition was the proper recognition of such cases by a clergyman. In the heart of the Church, at various levels, there was an ardent discussion of theologians, bishops and lay people for whom the matters of faith were not indifferent, about what Pope Francis really undertook and what he truly expected. The very titles of publications and pending disputes indicated that the papal document divided public opinion. It seems that there is no unambiguous assessment in the ecclesiastical environment as to the document (despite the unequivocal declaration of the Catholic Church), which will continue to give rise to speculations, because access to Holy Communion will depend on the pastoral evaluation of a grave sin. It does not seem that the papal step in these otherwise difficult and complex matters could cause a disturbance of faith in the Church. To be a community of unity and power in the eternal act of the Creator himself, the Church must face all aspects of human imperfection. Any effort to bring back the lost to the path of truth makes the Church of Christ fully God's tabernacle, even if it appears to be contrary to the doctrine of faith or impossible to achieve.

Keywords: *marriage, blessed Eucharist, penance, divorce, marriage, discipline of Roman Catholic Church.*

Bibliografia

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Rzym 2007.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Rzym 2013.

Franciszek, *List apostolski „Misericordia et misera”*, Rzym 2016.

Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris letitia”*, Rzym 2016.

Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivat”*, Loreto, 2019.

Franciszek, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (5 VIII 2015), cyt. za: *XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, Relatio finalis* (24 X 2015), Libreria Editrice Vaticana, 2015.

Franciszek, *Rodzina oparta na związku mężczyzny i kobiety jest faktem antropologicznym. Przemówienie podczas seminarium na temat komplementarności mężczyzny i kobiety* (Watykan 17 XI 2014), „L'Osservatore Romano” (PI) 2014 nr 12, s. 37.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Rzym 1984.

Jan Paweł II, *Motu proprio „Iusti iudicis”*, Acta Apostolicae Sedis [dalej: AAS] 80 (1988).

Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Rzym 1993.

Kongregacja Nauki Wiary, *List na temat przyjmowania Komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach* (14 IX 1994), „L'Osservatore Romano” (PI), 1994, nr 11 (15), s. 49-52.

Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania duszpasterskie Biskupów Polskich dla towarzyszenia rodzinie w świetle adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia”*.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i wiernych świeckich na temat głoszenia Ewangelii rodziny w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*, Warszawa 1 VI 2017 r.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, 9 VI 2018, Wiadomości KAI. „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, 17 VI 2018.

Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Deklaracja dopuszczaniu do Komunii Świętej rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek* (24 VI 2000), „L'Osservatore Romano” (PI), 2000 nr 10 (21), s. 55-56.

Pontificio Consiglio per l'interpretazione Dei Testi Legislativi, Dichiarazione The Code, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 19.

Reskrypt Sekretarza Stanu ex audientia Sanctissimi z 5 VI 2017 r.; AAS 108 (2016), s. 1071-1074.

*

Barberini E., *Critica alla Amoris laetitia di 45 teologi e filosofi cattolici di tutto il mondo*, „Corrispondenza Romana”, 12 VII 2016.

Biały S., *Troska Kościoła Polskiego o małżeństwa rozwiedzione po opublikowaniu adhortacji apostolskiej Amoris laetitia. Aspekt Komunii Świętej*,

„Studia Teologiczne”, Białystok-Drohiczyń-Łomża, 2017 nr 35, s. 61-75.

Bogner D., *Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della «gradualità» in Amoris laetitia*, w: „*Amoris Laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*”, (red.) s. Goertz, C. Witting, (tłum.) s. Furlani, A. Staude, E. Capi-sani, C. Balsamo, Edizioni San Paolo, 2017, s. 163-180.

Borghesi M., Bergoglio J. M., *Biografia intelektualna: dialektyka i mistyka*, (tłum.) D. Chodyniecki, Kraków 2018.

Buttiglione R., *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, (tłum.) M. Chojnacki, Kraków 2018.

Carpin A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*, Bologna 2014.

Carlotti P., *La morale di papa Francesco*, Bologna 2017.

Casper W., *Il Vangelo della famiglia*, Brescia 2014.

Ceretti G., *Divorzio, nuove nozze e penitenta nella Chiesa primitiva*, Roma 2013.

Coccopalmerio F., *Il capitolo ottavo della esortazione apostolica postsinodale „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2017.

Coccopalmerio F., *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka*, (tłum.) E. Augustyn, Kraków 2017.

Czaja A., *Sakramentalne małżeństwo w świetle encykliki Benedykta XVI „Deus Caritas Est”*, w: *Sens i wartość małżeństwa*, (red.) A. Czaja, M. Wyżlic, Lublin 2008.

Dokumenty Soborów Powszechnych, (red.) A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004. t. 3-4/2.

Drożdż B., *Nie ma powodu ustawać w drodze – o radosnej miłości w rodzinie na kanwie adhortacji apostolskiej Amoris laetitia*, „*Perspectiva*” Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, 2016 R. 15 nr 1 (28), s. 16-26.

Dyduch J., *Adhortacja „Amoris laetitia” twórczą kontynuacją adhortacji „Familiaris consortio”?*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia” (Annales Canonici Monographiae, nr 6)*, (red.) P. Kroczyk, Kraków 2017, s. 27-46.

Filipowicz A., *Moralność według papieża Franciszka*, „*Studia Bobolanum*” 2019 nr 3, s. 27-58.

Góralczyk P., *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995.

Góralski W., *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300-308*, Płock 2016.

Góralski W., *O właściwe rozumienie nierozzerwalności małżeństwa. W trosce o rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek*, „*Niedziela*” (6 IV

2014) nr 14, s. 25.

Góralski W., *Potrzebna urzędowa wykładnia. O właściwą interpretację rozdziału VIII adhortacji apostolskiej papieża Franciszka „Amoris laetitia”, „Niedziela”* (6 XI 2016) nr 45, s. 28-29.

Góralski W., *Problem dostępu do Komunii świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, w: *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, (red.) J. Krukowski, M. Sitarz, K. Gręźlikowski, Lublin 2017, s. 87-108.

Góralski W., *Problem udziału w życiu sakramentalnym osób żyjących w niekanonicznych związkach małżeńskich*,

„Roczniki Nauk Prawnych” 2004 nr 14, z. 2, s. 97-107.

Góralski W., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.

Grad P., *Unieszkodliwianie Magisterium. Studium dyskusji o Amoris laetitia*, „Christianitas” 2016 nr 65, s. 41-84.

Grześkowiak J., *Dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych i ponownie cywilnie poślubionych. Stanowisko Konferencji Biskupów Niemieckich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2017 nr 1 (37), s. 275-277.

Gręźlikowski J., *Implikacje prawno-duszpasterskie adhortacji apostolskiej Amoris laetitia*, „Studia wrocławskie” 2017 nr 19, s. 333-350.

Gręźlikowski J., *Wymiar prawny pozostawania katolika w związku niesakramentalnym*, „Forum Iuridicum” 2005 nr 4, s. 159-188.

Grzywocz K., *Norma dla człowieka, nie człowiek dla normy*, w: *Kłopoty z „Amoris laetitia”, „Więź”* 2016 nr 4, s. 109-121.

Halik T., (w rozmowie z Tomaszem Maćkowiakiem), *Młyn, który klekocze, ale już nie miele*, „Więź” 2017 nr 2, s. 101-104.

Hryniewicz W., *Blask miłosierdzia*, Kraków 2015.

Jaklewicz T., *Komunia dla rozwiedzionych. Dlaczego nie?*, „Gość Niedzielny” 1 III 2015, nr 9, s. 28.

Jaklewicz T., *Przed synodem*, „Gość Niedzielny” 2014 nr 20, s. 12.

Janczewski Z., *Problem recepcji adhortacji apostolskiej Amoris laetitia w kwestii przystępowania do sakramentów pokuty i Eucharystii osób rozwiedzionych*, „Prawo Kanoniczne” 2018 nr 2 (61), s. 31-62.

Janczewski Z., *Przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Reddite ergo...*

Janczewski Z., *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 2016 nr 2 (59), s. 41-58.

Jaworski K., *Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2020 nr 36, s. 143-162.

Kania T., *Lammissibilità all'Eucaristia dei divorziati risposati: l'insegnamento della Chiesa e la discussione teologico-morale contemporanea*, Roma 1997.

Kantor R., *To Bóg jest miłością, a nie miłość Bogiem. Małżeństwo, nieprawidłowe związki, duszpasterstwo niesakramentalnych*, Tarnów 2009.

Kłopoty z „*Amoris laetitia*”, „Więź” 2016 nr 4 (59), s. 101-145.

Kożuchowski J., *Roberta Spaemanna wizja etyki filozoficznej*, „Studia Elbląskie” 2011, nr 12, s. 397-407.

Krajczyński J., *Droga rozeznawania. Pomoc dla osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, „Ius Matrimoniale” 2017 nr 2 (28), s. 17-46.

Krajczyński J., *Rozeznanie sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Praktyczny komentarz do „Amoris laetitia”*, Kraków 2017.

Kratiuk K., *Synod papieża Franciszka*, Warszawa 2016.

Kroczek P., *Duszpasterska troska o rodziny zranione*, w: *Droga do „Amoris laetitia”* (Annales Canonici Monographiae, nr 5), (red.) P. Kroczek, J. Krzywda, A. Sosnowski, Kraków 2017, s. 141-158.

Krzemiński K., *Jedność wszystkich rodzin i małżeństw w Kościele w oparciu o Amoris laetitia Papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie” 2017 t. 51, s. 233-243.

Kupczak J., *Amoris laetitia. Konflikt interpretacji. Najważniejsza debata w Kościele od zakończenia Soboru Watykańskiego II*, „W drodze”, Poznań 2020.

Kupczak J., *Źródła sporu o „Amoris laetitia”*, Poznań 2018.

Kuropatwa A., *Niesakramentalne małżeństwa jako problem i wyzwanie współczesności. Studium moralno-społeczne w świetle wybranego nauczania Kościoła posoborowego*, Warszawa 2018, mps.

Lubowicki K., *Kontekst teologiczny synodalnych dyskusji o małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 2020.

Luño A. R., *Amoris laetitia: Wskazania dla duszpasterskiego rozeznania*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2017 nr 1 (34), s. 247-251.

Lüdicke K., *Amoris laetitia – spojrzenie kanonisty*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 2017 nr 1 (34), s. 241-246.

Machinek M., *Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytanie otwarte na marginesie adhortacji „Amoris laetitia”*, „Forum Teologiczne” 2017 nr 18, s. 197-211.

Majer P., *Czy adhortacja „Amoris Laetitia” zmieniła kan. 915 KPK?*, „Prawo Kanoniczne” 2019 nr 4 (62), s. 91- 111.

Majer P., *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych (kan. 1071 § 1, 2° Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, Kraków 2009.

Martin J., *Klucz do „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016 nr 2 (59), s. 49-52.

Menke K.H., *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” w polu napięcia między wolnością i prawdą*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – *Communio*”, Wrocław 2016 nr 4 (196), s. 170-183.

Moskal P., *Miłość Boga w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „*Verbum Vitae*” 2013 nr 23, s. 183-195.

Mroczkowski I., *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych w świetle adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka*, Płock 2017.

Muszala A., *Rozeznawanie w „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, w: *Rozeznanie – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, (red.) s. Drzyżdzyk, M. Gilski, Kraków 2019, s. 221-251.

Müller G., *Dlaczego adhortacja „Amoris laetitia” może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, Kraków 2018, s. 5-30.

Müller G., *Świadectwo mocy łaski. O nierozzerwalności małżeństwa i debacie dotyczącej dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, (red.) R. Dodaro, Poznań 2015, s. 143-159.

Nadbrzeżny A., *Łaska sakramentu małżeństwa w posoborowym nauczaniu magisterium Kościoła*, w: *Sens... .*

Niemira A., *Wymóg miłosierdzia w działalności duszpasterstwa rodzin. Refleksje wokół adhortacji Amoris laetitia*, „*Studia wrocławskie*” 2019 nr 21, s. 257-274.

Noskowski Z., *Roma locuta, causa non finita*, w: *Kłopoty...*, s. 129-138.

Nowicka U., *Komunia dla rozwodników? Refleksje na kanwie wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary z 23 października 2013 r.*, w: *Reddite ergo...*, s. 532-546.

Ochotny P., *Sprawozdanie z konferencji „każdy dom jest kandelabrem” (Amoris laetitia 8). Rodzina w dobie przemian*. Warszawa 1 grudnia 2016 r., „*Warszawskie Studia Pastoralne UKSW*” 2017 nr 2 (35), s. 199-203.

Paolis De V., *I divorziati risposati e il Sacramento dell'eucaristia e della penitenza*, w: *Permanere nella verità di Cristo matrimonio e comunione nella chiesa cattolica*, (red.) R. Dodaro, Roma 2014.

Paolis De V., *Rozwiedzeni żyjący w nowych związkach a sakramenty*, w: *Pozostać...*, s. 175-204.

Paździor S., *Konkubinat w prawie kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 2007 t. 17, nr 2, s. 177-188.

Ropiak S., *Modlitwa w polskich rodzinach w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne «Perspectiva»”, 2018 nr 1 (32), s. 140-152.

Rozeznanie – przeszłość, terażniejszość, przyszłość, (red.) s. Drzyżdżyk, M. Gilski, Kraków 2019.

Rozkrut T., *Ochrona Eucharystii a zakaz dopuszczania do Komunii świętej osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim*, „Annales Canonici” 2005, nr 1, s. 31-44.

Rujner A. J., *Decyzja nieodwołalna na przykładzie małżeństwa sakramentalnego. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2021.

Sistach Martinez L., *Come applicare L'Amoris laetitia*, Città del Vaticano 2017.

Sokołowski P., *Zagrożenia miłości męża i żony według adhortacji apostolskiej Amoris laetitia papieża Franciszka*, „Ateneum kapłańskie” 2017 z. 1 (647), s. 42-52.

Skrzypczak R., *Miłość małżeńska i rodzinna w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 2019 nr 3, s. 93-103.

Skrzypczak R., *Okaleczone relacje a duch miłosierdzia. Trudna recepcja adhortacji „Amoris laetitia” Papieża Franciszka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2016 t. 29, nr 4, s. 76-110.

Spadaro A., *Intervista a Papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 2013 nr 3 (3918), s. 467.

Spadaro A., *„Svegliate il mondo!”. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali*, „La Civiltà Cattolica” 2014 nr 1 (3925), s. 6.

Steczkowski P., *Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwu bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?*, w: *Dyskusje nad Amoris laetitia*, (red.) P. KroczeK, „Annales Canonici Monographiae” 2017 nr 6, s. 69-93.

Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, (red.) K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 347-388.

Synoradzki Ł., *Komunia święta osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina podstawową troską Kościoła*, (red.) A. Domaszek, M. Saj, Warszawa 2015, s. 63-77.

Szczot E., *Dopuszczanie do Komunii świętej wiernego katolika podlegającego normie kan. 915 KPK*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1998 nr 8, s. 205-223.

Szczygielski K., *Konkubinat jako źródło małżeńskiej przeszkody przy-*

zwoitości publicznej w prawie kanonicznym, „Miscellanea Historico-Iuridica” 2014 nr 2 (8), s. 149-165.

Śliwińska S., *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej Amoris laetitia – ewolucja czy rewolucja w nauczaniu Kościoła katolickiego o małżeństwie. Opole 24 listopada 2016 r.*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2017 nr 37, s. 279-282.

Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, (red.) M. Paciuszkiewicz, M. Topczewska-Metelska, W. Wasilewski, Warszawa 1993.

Tykfer M., *Duszpasterstwo nawrócone, czyli pedagogika Franciszka*, w: *Kłopoty z „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016 nr 4 (59), s. 101-108.

Vignelli G., *Rewolucja duszpasterska. Sześć słów talizmanów w synodalnej debacie o rodzinie*, (tłum.) A. Zielińska Kraków 2016, s. 75-85.

Viscardi M.L., Gentili C., *Amoris Laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio*, „Lateranum” 2017, nr 83, s. 147-166.

Werckmeister J., *Access to the Sacraments for Remarried Divorcees*, *Revue de Droit Canonique* 1998 nr 48, s. 59-78.

Wokół adhortacji Amoris laetitia, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2016-2017 nr 8, s. 5-194.

Zabielski J., *Moralno-pastoralne wyzwania wobec współczesnej rodziny w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Przegląd Teologiczny Collectanea Theologica” 2018 nr 3 (88), s. 137-147.

Zabielski J., *Rodzina jako wezwanie współczesnej ewangelizacji. Przekaz III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów 2014 r.*, „Przegląd Teologiczny Collectanea Theologica” 2017 nr 3 (87), s. 186-196.

Zabielski J., *Urzeczywistnienie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris laetitia*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2016-2017 t. 13, s. 169-174.

Zaremski Z., *Zaangażowanie Kościoła w Polsce w służbę małżeństwu i rodzinie*, „Ateneum kapłańskie” 2015 z. 2 (639), s. 215-228.

**

<https://www.agensir.it/>

<http://www.assisipax.org/>

<https://www.deon.pl>

<http://www.diecezja.wloclawek.pl/>

<https://ekai.pl/>

<http://familiacristiana.it/>

<http://www.fronda.pl>

<http://gloria.tv/>
<http://gosc.pl/>
<http://info.wiara.pl/>
<https://jezuici.pl/>
<https://kosciol.wiara.pl/>
<http://krakow.gosc.pl/>
<https://naszdziennik.pl/>
<https://www.ncregister.com/>
<https://opoka.org.pl/>
<http://www.pch24.pl/>
<http://press.vatican.va/>
<https://rorate-caeli.blogspot.com/>
<https://naszdziennik.pl/>
<http://www.szyran.republika.pl/>
<http://www.osservatoreromano.va/pl>
<http://tygodnik.onet.pl/>
<http://wiesz.com.pl>
<http://www.vatican.va/>
<http://vaticaninsider.lastampa.it/>
<https://vdocuments.pub/>
<http://www.zenit.org/it/>

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

DOI 10.56898/st.10131

ORĘDZIE MIŁOSIERNEJ MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Treść: 1. Wprowadzenie. 2. Oczekiwania Jezusa względem człowieka. 3. Odpowiedź człowieka – czyny miłosierdzia. 4. Czyn miłosierny. 5. Słowo miłosierdzia. 6. Modlitwa jako czyn miłosierdzia. 7. Cierpienie jako czyn miłosierdzia. 8. Dążenie do doskonałości jak czyny miłosierdzia. Podsumowanie.

1. Wprowadzenie

Wymownym jest wskazanie Jana Pawła II: „Człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnątrz w ducha podobnej miłości w stosunku do bliźnich”.¹ Miłosierdzie jest drugim imieniem miłości², miłości, która gotowa jest do zaspokojenia wszelkich potrzeb człowieka, a szczególnie do daru przebaczenia, do wydobywania dobra spod wszelkich nawarstwień zła³. „Nic tak nie jest potrzebne człowiekowi, jak miłosierdzie Boże”⁴, „że nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga”⁵. Tego miłosierdzia, tej miłości

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

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980, nr 14.

² Por. tamże, nr 7.

³ Por. tamże, nr 6.

⁴ Jan Paweł II, *Nieustannie błagajmy o miłosierdzie Boże*. Przemówienie w sanktuarium Miłosierdzia Bożego, Kraków-Łagiewniki, 7.06.1997, „L' Osservatore Romano” 18:1997, nr 7, nr 1. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 15.

⁵ Jan Paweł II, *Zawiercie cały świat Bożemu miłosierdziu*. Homilia podczas Mszy św., z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, Kraków-Łagiewniki, 17.08.2002, „L' Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, nr 1.

można nauczyć się, jedynie wnikając w tajemnicę miłości Boga. Wpatrując się w Niego, jednocząc się z Jego ojcowskim Sercem, stajemy się zdolni patrzeć na siostry i braci nowymi oczyma, w postawie bezinteresowności i solidarności, hojności i przebaczenia. Bóg mieszka w ludziach, „w takiej mierze, w jakiej miłują się wzajemnie, ponieważ miłości ku Bogu nie wolno oddzielać od miłości ku braciom”⁶.

Konsekwencje największego przykazania, sięgające Starego Przymierza (por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18), pokazuje, że miłość Boga - to wspólnota naszych i Bożych pragnień. Miłość ludzi - to troska o ich sprawy (por. Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34). To faktycznie jedno podwójne przykazanie stanowiące oś moralną i duchową chrześcijaństwa. Złączenie ich w jedno dowodzi istnienia współzależności: jeśli nie kochamy Boga, nie jesteśmy w stanie kochać człowieka, i odwrotnie, nie kochając swego bliźniego, nie możemy kochać Boga (por. 1 J 4, 19-5, 3)⁷.

Siostra Faustyna Kowalska w swym „Dzienniczku” proponuje interesującą refleksję w tej tematyce. Jest to nowość w teologicznym pochyłaniu się nad tym zagadnieniem, które jednocześnie jawi się to jako ważny element teologii duchowości. Analiza tego zagadnienia winna zatem bardziej kompleksowo rozeznaczyć ewangelizacyjne orędzie miłości miłosiernej wobec bliźnich. Przy tej refleksji trzeba zawsze pamiętać, że „Dzienniczek” nie jest studium naukowym i kieruje się zupełnie innymi zasadami namysłu teologicznego. Choć jednocześnie jest doskonałym traktatem teologicznym, dlatego w tekście będzie jawić się bogactwo przywołań tego niepowtarzalnego dzieła św. Faustyny Kowalskiej.

2. Oczekiwania Jezusa względem człowieka

Święta Faustyna notuje słowa Jezusa: „Żądam od ciebie uczynków miłosierdzia, które mają wypływać z miłości ku Mnie. Miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie bliźnim, nie możesz się od tego usunąć, ani wymó-

⁶ *Bóg Ojciec miłosierdzia*, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu, Katowice 1998, s. 115.

⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018, nr 86; J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, „Ephemerides theologicae lovanienses” 40:1964, s. 252-299; C. Spicq, *La morale de l'agape selon le Nouveau Testament*, „Lumiere et vie” 1955, nr 21, s. 102-109; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 95-99.

wić, ani uniewinnić”⁸. I na innym miejscu: „Patrz w miłosierne Serce Moje i odbij litość Jego we własnym sercu i czynie, abys ty, która głosisz światu miłosierdzie Moje, sama nim płonęła”⁹. Jan Paweł II doda: „Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedna postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”¹⁰, albowiem „przez Chrystusa i w Chrystusie Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka i czyni to z potrzeby ojcowskiego serca”¹¹.

Święta podaje także sposoby czynienia miłosierdzia w życiu, tłumacząc przy tym, że zawiera się w nich pełnia miłosierdzia, za niezbitym dowodem miłości ku Bogu¹² oraz że łatwo je spełnić każdemu człowiekowi, nawet najbiedniejszym¹³. Mateuszowy rozrachunek z miłości stanowi podsumowanie nauki Jezusa o miłości Boga i bliźniego (por. Mt 25, 31-44). Tak więc, pełnienie dzieł miłości lub zaniechanie ich, jest decydowaniem o swoim wiecznym losie. Każdy człowiek będzie miał szansę zdania sprawy ze swej postawy miłości. Kryterium oceny będzie stosunek do „najmniejszych”, z którymi utożsamia się Jezus¹⁴.

Św. Faustyna stopniuje uczynki miłosierdzia: pierwsze – czyn, drugie – słowo (przez przebaczenie i pocieszenie), trzecie – modlitwa¹⁵. „Jednak wiele większą ma zasługę miłosierdzie ducha, na które nie potrzeba mieć ani pozwolenia, ani spichlerza, jest ono przystępne dla wszelkiej duszy”¹⁶. Dodaje przy tym ostrzeżenie Jezusa, że nawet wiara najsilniejsza, nic nie

⁸ F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 1983, nr 742.

⁹ Tamże, nr 1688.

¹⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979, nr 9. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 2; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Città del Vaticano 1990, nr 12.

¹¹ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Città del Vaticano 1994, nr 7.

¹² Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 742; I. Różycki, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1999, s. 41; *Piękno i bogactwo Miłosierdzia*, red. Siostry Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 2004, s. 19, 109-110, 162; *W szkole miłosierdzia świętej Siostry Faustyny*, red. Siostry Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 2003, s. 40.

¹³ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1158; H. Wejman, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999, s. 102.

¹⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 95-108; J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, t. 2, Brescia 1991, s. 533-554; V. K. Agbanou, *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: tradition et rédaction*, Paris 1983, s. 170-174; 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.

¹⁵ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 163, 742, 1158; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 101-102; J. Orchowski, *Święta Siostra Faustyna i Boże Miłosierdzie*, Nowy Sącz 2002, s. 61.

¹⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1317.

pomoże bez uczynków¹⁷, a Pan nie przyzna się do duszy, która nie odzwierciedli Jego miłosierdzia¹⁸. Potrzeba odważnego przyznania się do Chrystusa jest podyktowana nadzieją przyszłej nagrody w postaci przyznania się Chrystusa do tych, co Go wyznają na ziemi (por. Łk 12, 8-9).

Podstawą kultu Bożego Miłosierdzia, o którym pisze św. Faustyna, jest bezgraniczna ufność w Miłosierdzie Boże i spełnianie czynów miłosierdzia, które są odpowiedzią człowieka na otrzymany dar miłości Boga¹⁹. „Bądź zawsze miłosierna, notuje Święta słowa Jezusa, jako Ja miłosierny jestem. Kochaj wszystkich z miłości ku Mnie, choćby największych wrogów, aby się mogło w całej pełni odbić w sercu twoim miłosierdzie Moje”²⁰. Gdy trudno jest znaleźć argument przemawiający za tym, aby okazać miłość bliźniemu, wówczas koronnym argumentem staje się to, że Bóg okazuje miłosierdzie wszystkim, bez wyjątku.

Zatem każdy, kto doświadczył miłości Boga i ludzi, będzie zdolny okazać miłość, nawet nieprzyjaciółom. Jezus chce, aby w postawach uczniów można było ujrzeć miłość Boga do całego stworzenia i doświadczyć jej (por. Łk 6, 27-36; Mt 5, 38-48). Miłosierdzie ma się wyrażać także w niewyczerpanej gotowości do wzajemnego przebaczenia sobie (por. Ef 4, 32)²¹. Człowiek doświadczejacy miłosierdzia Boga, powinien sam stawać się miłosierny; winien naśladować miłosiernego Ojca (por. Łk 6, 36).

To odwzorowywanie Pana, które następuje przez „miłość i miłosierdzie”²² sprawia, że człowiek coraz pełniej „widzi wokoło siebie nieustanne potrzeby udzielania się przez czyn, słowo i modlitwę”²³, aż do zupełnej ofiary z siebie za zbawienie braci²⁴. Kulminacyjnym momentem wydaje się tu wołanie Św.

¹⁷ Por. tamże, nr 742; I. Różycki, *Nabożeństwo*, s. 42.

¹⁸ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1148,

¹⁹ Por. tamże, nr 294, 379, 548, 687, 718, 929, 1059, 1146, 1273, 1452, 1520, 1602, 1777; J. Kamieniecka, *Postawa ufności Bogu miłosiernemu w życiu chrześcijańskim w świetle wybranych pism Sługi Bożego Księdza Michała Sopoćko*, Warszawa 1998, s. 143-144 (mps Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie); *W szkole miłosierdzia*, s. 18-21.

²⁰ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1695; Por. tamże, nr 167, 1777.

²¹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 81, 113, 118; KK 40; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013, nr 46; R. Tremblay, *Radicali e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1977, s. 40-44; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227-230; R. Tremblay, *L'„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 69-77.

²² F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1242, 1446.

²³ Tamże, nr 1313.

²⁴ Por. tamże, nr 308, 1316; E. Siepak, N. Dłubak, *Duchowość świętej Faustyny*, Kraków 2000, s. 50.

Faustyny: „Jezu mój, przemień mnie w Siebie, bo Ty wszystko możesz”²⁵ i Jej piękna modlitwa o tę przemianę: o miłosierne oczy, uszy, język, ręce, nogi, serce, by miłosierdzie Pana mogło przejść przez Jej serce do bliźnich²⁶.

To dążenie do świętości przez zjednoczenie z Jezusem Miłosiernym w całym życiu już samo w sobie, jak notuje w „Dzienniczku” Faustyna, jest aktem miłosierdzia gdyż włącza nas w zbawcze dzieło Boga. Jezus mówi: „jeżeli dążysz do doskonałości, wiele dusz uświęcisz, a jeżelibyś nie dążył do świętości, tym samym wiele by dusz pozostało niedoskonałymi”²⁷. Pragnienie Faustyny ofiarowania siebie dla zbawienia braci znalazło odzwierciedlenie w idei nowego Zgromadzenia, którego zażądał Jezus i któremu jako zadanie dał wielbienie Bożego Miłosierdzia, przygotowanie świata na Jego powtórne przyjście²⁸, pośredniczenie między ziemią a niebem²⁹, wypraszenie miłosierdzia dla świata a zwłaszcza dla kapłanów i osób zakonnych³⁰.

Faustyna notuje: „celem twoim jest i towarzyszek twoich łączyć się ze Mną jak najściślej przez miłość. Jedną będziesz ziemię z niebem, łagodzić będziesz słuszny gniew Boży, a wypraszać będziesz miłosierdzie dla świata. Oddaję ci w opiekę dwie perły drogocenne Sercu Mojemu, a nimi są dusze kapłanów i dusze zakonne, za nich szczególnie modlić się będziesz, ich moc będzie w wyniszczeniu waszym. Modlitwy, posty, umartwienia, prace i wszystkie cierpienia, łączyć będziesz z modlitwą, postem, umartwieniem, pracą, cierpieniem Moim, a wtenczas będą miały moc przed Ojcem Moim”³¹. To ciągle pytanie o czynienie dobra ze względu na Boga (por. Mt 6, 1-6.16-18)³².

3. Odpowiedź człowieka – czyny miłosierdzia

Przytaczając słowa Jezusa, proponuje nam – Święta rachunek sumienia z czynów miłości bliźniego: „czy miłością twoją ku bliźnim kieruje miłość

²⁵ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 166.

²⁶ Por. tamże, nr 163; E. Siepak, N. Dłubak, *Duchowość*, s. 49.

²⁷ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1165. Por. H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 100.

²⁸ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 435, 625, 1155.

²⁹ Por. tamże, nr 438, 570.

³⁰ Por. tamże, nr 531, 570, 664, 1013, 1155.

³¹ Tamże, nr 531.

³² Por. B. Gerhardsson, *Geistiger Opferdienst nach Matth 6,1-6.16-21*, w: *Neues Testament und Geschichte*. O. Cullmann zum 70. Geburtstag, red. H. Baltensweiler, B. Reicke, Zurich-Tübingen 1972, s. 69-77; C. Wiener, *Zapłata*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Doufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 1111-1112.

Moja, czy modlisz się za nieprzyjaciół? – Czy życzysz dobrze tym, którzy w jakikolwiek sposób cię zasmucili, albo obrazili?”³³. I jednocześnie odpowiada na kartach „Dzienniczka”, jak w praktyce codziennego życia powinna przejawiać się ta miłość. Odpowiada także czym ona jest, skąd czerpie swoją moc, jak daleko może i powinna się posunąć.

Uczeń Jezusa, który kształtuje swoje życie zgodnie z Jego nauką, musi liczyć się ze sprzeciwem ludzi, odrzucających takie poglądy i postawy (por. J 15, 20). Nawet oni jednak są bliźniami, którym jesteśmy dłużni miłość (por. Rz 13, 8). Jest to wezwanie do naśladowania Boga, którego miłość dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku (por. Kpł 19, 18). Miłość nieprzyjaciół jest trudna, ale możliwa. Potrzeba jednak głębszego zrozumienia miłości w ogóle. Nie chodzi bowiem tylko o uczucie. Kochać nieprzyjaciela oznacza chcieć dla niego dobra, rezygnując z pragnienia zemsty (por. Mt 5, 43-48)³⁴.

„O wielkości człowieka świadczy czyn, a nie słowo, ani uczucie, pisze św. Faustyna, dzieła, które z nas wypłynęły, te o nas mówić będą. Jezu mój, nie dozwól mi na marzenia, ale daj mi odwagę i siłę do spełnienia woli Twojej świętej”³⁵ i dodaje „Jezu mój, wiem, że Ty tak postępujesz z nami, jak i my postępujemy z bliźniami”³⁶. Tłumaczy również, że wielkość człowieka polega „nie na czynach wielkich, ale na wielkiej miłości. Miłość ma wartość i ona nadaje wielkość czynom naszym, chociaż uczynki nasze są drobne i pospolite same z siebie, to wskutek miłości stają się wielkie i potężne przed Bogiem”³⁷. Ludzie będą sądzeni według swych uczynków miłosierdzia (por. Iz 58, 7; Hi 22, 6-7; Syr 7, 32-35), a nie według jakichś nadzwyczajnych czynów (por. Mt 7, 22-23; 25, 31-46)³⁸.

³³ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1768.

³⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 60, 81; G. Bouwman, *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Bari 1969, s. 72-77; J. Salij, *Wielowarstwowość naśladowania Boga*, w: *Powołanie człowieka*, t. 3: *Być człowiekiem*, red. B. Bejze, Poznań - Warszawa 1974, s. 257-269; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 17-21; G. Giavini, *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi*, t. 2: *Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento*, „Scuola cattolica” 100:1972, s. 92-96.

³⁵ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 663.

³⁶ Tamże, nr 692.

³⁷ Tamże, nr 889.

³⁸ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 103, 95-99, 110; Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 45; G. Barth, *Das Gesetzesverhältnis des Evangelisten Matthäus*, w: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*, Neukirchen - Vluyn 1965, s. 82-86; Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981,

Jednakże, aby nasze czyny miłosierdzia miały taką wartość i nie były tylko filantropią, miłość nasza musi czerpać swoją moc z Boga. Faustyna pisze: „Z Jezusa czerpię siłę do walki ze wszystkimi trudnościami i sprzeciwami. Pragnę przejść w Jezusie, abym mogła się doskonale oddać душom. Bez Jezusa nie zbliżyłabym się do dusz, bo wiem, czym jestem sama z siebie. Wchłaniam Boga w siebie, aby Go oddać душom”³⁹.

Napełnienie Bogiem, zjednoczenie z Nim, jest źródłem czynów miłosierdzia i mocą, która pozwala człowiekowi na pełne zaangażowanie w Boże dzieło zbawienia, tak, że może on za św. Faustyną powiedzieć „żyję dla dusz, aby ich przyprowadzić do miłosierdzia Twego Panie”⁴⁰. Święta w swoich pismach podkreśla bardzo mocno potrzebę głębokiego pragnienia „zbawienia dusz” i takiego właśnie ukierunkowania wszystkich swoich wysiłków. Nie umniejsza przez to wartości czynów miłosierdzia skierowanych na pomoc bliźnim w potrzebach doczesnych, ale patrzy na tę pomoc w perspektywie eschatologicznej⁴¹. Przecież „zbawienie, potęga i królowanie” (Ap 12, 10) należą ostatecznie i nieodwołalnie do Boga i do Chrystusa. Chrześcijanie stają się uczestnikami tego zwycięstwa dzięki zbawczej krwi Nowego Przymierza i dzięki wierności Bogu wśród prześladowań (por. Ap 12, 10-18; Hbr 2, 3).

To ukierunkowanie na zbawienie braci ukazuje jako jeden z podstawowych motywów wszelkich podejmowanych działań, jako konieczną cechę chrześcijańskich czynów miłosierdzia. Jest to jakby znamię wyciśnięte na każdym akcie miłości bliźniego, od czynu przez słowo, modlitwę, cierpienie, aż do całkowitej ofiary z siebie, do ofiarowania nawet własnej śmierci za braci⁴².

Nie ma miłości do Jezusa bez miłości do bliźnich. Jezus, który żąda miłości dla siebie, żąda także miłości dla bliźniego. Miarą tej miłości jest miłość Jezusa do uczniów. Moralność chrześcijańska nie realizuje abstrakcyjnego wzoru, nie polega na podporządkowaniu się bezosobowemu prawu, lecz na miłości do osoby, która przejawia się w myślach, uczynkach i dzia-

s. 42-65; T. Halik, *Dotknij ran*, Kraków 2010, s. 94, 198-199; J.-P. Collange, *De Jésus à Paul: Letique du Nouveau Testament*, Genève 1980, s. 45-51; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 21-25; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, s. 60-69.

³⁹ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 193. Por. E. Siepak, N. Dłubak, *Duchowość*, s. 50-56; *Piękno i bogactwo Miłosierdzia* s. 21, 127-128.

⁴⁰ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 971.

⁴¹ Por. tamże, nr 39, 207, 429, 516, 639-641, 865-867, 923-932, 1031-1036, 1052-1055.

⁴² Por. tamże, nr 135-137, 308-309, 1103, 1680.

łaniu. Dowodem największej miłości jest ofiara z życia złożona za drugiego człowieka. Ten dowód miłości do bliźnich dał Jezus na krzyżu, a uczniowie dali go w życiu apostołskim (por. J 13, 34; 15, 12-17)⁴³.

Podjęmowane czyny miłosierdzia dzieli wprawdzie Święta, stopniując, na: czyn, słowo, modlitwę, ale jednocześnie wiele miejsca w swoich pismach poświęca innym aktom, jakimi są cierpienie czy dążenie do doskonałości, które również ukazuje jako czyny miłości bliźniego. To napomnienie streszcza wiele elementów przykazania miłości, oczekując braterstwa (por. 1 P 2, 17), harmonii serca (por. Rz 12, 9-13), przebaczenia nieprzyjaciołom (por. Mt 5, 44; 1 Tes 5, 15; Rz 12, 14.17-21)⁴⁴. Wzorem takiej postawy jest Chrystus, który cierpiał jako sprawiedliwy za niesprawiedliwych (por. 1 P 3, 8-18)⁴⁵.

4. Czyn miłosierny

„Pali się duch mój, pisze św. Faustyna, w miłości czynnej, nie tracę czasu na żadne marzenia, biorę każdą chwilę pojedynczo, bo ta jest w mocy mojej; przeszłość nie do mnie należy, przyszłość nie moja, czas obecny wykorzystać staram się całą duszą”⁴⁶. Zresztą, jak wskazuje Jan Paweł II, „nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości”⁴⁷. To jednocześnie wielkie zadanie ewangelizacyjne.

Wiara pokazuje, że „miłość ta zdolna jest do pochylania się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś

⁴³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 40; Franciszek, *Encyklika „Luemni fidei”*, nr 16; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005, nr 13; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 40-47; J. B. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, Kraków 2012, s. 84; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 67-80.

⁴⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1717; B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. 1, Roma 1980, s. 317-320; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo misterio*, Roma 1998, s. 199-202; R. Tremblay, *L'„innalzamento” del Figlio*, s. 69-77.

⁴⁵ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 73, 113; Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007, nr 2; s. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo*, t. 3, Bologna 1984, s. 315-319; A. Scola, *Chi e la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclésiologia*, Brescia 2005, s. 214-217.

⁴⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 351.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia*. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Błonia krakowskie, 18.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, nr 3.

nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i <<dowartościowany>>⁴⁸. Faktycznie, „w świecie jest obecna miłość (...), ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość, to znaczy uwierzyć w miłosierdzie”⁴⁹. O umiejętność wykorzystania czasu na czyny miłosierdzia prosi Święta w swojej modlitwie: „dopomóż mi, Panie, aby oczy, uszy, język, ręce, nogi, serce moje były miłosierne”⁵⁰, konkretyzując nam jednocześnie na czym mają te czyny polegać.

Aby były miłosierne:

Oczy – mamy nie podejrzewać nigdy i nie sądzić według zewnętrznych pozorów, ale dostrzegać w ludziach to, co piękne i pomagać im,

Uszy (słuch) – skłaniać się do potrzeb bliźnich, wystrzegać się obojętności na cierpienia i skargi bliźnich,

Język – nie mówić ujemnie o bliźnich, mieć dla każdego słowa pociechy, przebaczać,

Ręce – wyświadczać dobro bliźniemu, na siebie przyjmować to, co trudne, wymagające wysiłku, nużące,

Nogi – spieszyć z pomocą bliźnim, opanowując swoje własne znużenie i zmęczenie, aż do upodobania w służeniu bliźnim,

Serce – współczuć z cierpieniami bliźnich, być szczerym i otwartym nawet wobec tych, którzy będą nadużywać dobroci, milczeć o własnych cierpieniach⁵¹.

To jest konkretny program jaki proponuje nam święta Faustyna Kowalska i jaki sama podjęła w swoim życiu. Ukazuje Ona jednocześnie, że przyjęcie tego programu prowadzi do przemiany wewnętrznej, do zjednoczenia z Jezusem, a w rezultacie do zbawienia⁵². Faustyna pisze: „Nie mam nic dla siebie, bo wszystko rozdałam duszom, tak, że stanę w dzień sądu z niczym przed Tobą, bo wszystko rozdałam duszom, a więc nie będziesz mnie miał z czego sądzić i spotkamy się w ten dzień: Miłość z miłosierdziem”⁵³.

W związku z poszerzającym się „krajobrazem ubóstwa, świat potrzebuje dzisiaj nowej „wyobraźni miłosierdzia”, bez której „głoszenie Ewangelii – bę-

⁴⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 6.

⁴⁹ Tamże, nr 7.

⁵⁰ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 163.

⁵¹ Por. tamże, nr 163.

⁵² Por. *Piękno i bogactwo Miłosierdzia*, s. 162-165; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 94-95.

⁵³ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1426.

dące przecież pierwszym nakazem miłosierdzia – może pozostać niezrozumiane i utonąć w powodzi słów (...). Miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów⁵⁴. 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”⁵⁵.

5. Słowo miłosierdzie

Wśród czynów miłości bliźniego wymienia św. Faustyna także słowo miłosierdzie precyzując, że rozumie przez to przebaczenie i pocieszenie⁵⁶. Bóg-Człowiek bierze na siebie grzech świata (por. J 1,29), albowiem przyszedł, aby przebaczać i zbawiać (por. Łk 19, 10). Jezus Chrystus, objawiając miłosierdzie Ojca, potwierdza, że Bóg jest przede wszystkim Bogiem zbawiającej miłości, która znajduje swój wyraz w przebaczeniu. Później dodaje do tego jeszcze: wdzięczność, myśl czyli dobre spojrzenie, a także powstrzymywanie się od sądów⁵⁷.

Siostra Faustyna dodaje jeszcze: „Wtenczas jesteście najwięcej podobni do

⁵⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2001, nr 50. „Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje (...) aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje – a druga tylko przyjmuje, bierze (jak np. w wypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci, ofiarodawcy, który świadczy potrzebującym), w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowana. A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia” (Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 14). Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Città del Vaticano 2003, nr 73.

⁵⁵ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 49. Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1988, nr 42; Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 50.

⁵⁶ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 163, 224, 742, 1158; „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” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1829).

⁵⁷ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 163, 253, 719-720, 1269; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 114-115.

Boga, pisze Święta, kiedy przebaczymy bliźnim. Bóg jest miłością, dobrocią, miłosierdziem⁵⁸ i na innym miejscu: „Kto umie przebaczać, ten gotuje sobie wiele łask od Boga”⁵⁹. Natomiast Jan Paweł II przypomina: „Miłość, która dźwiga, podnosi z upadku, zaprasza do ufności”⁶⁰. Sam Jezus Chrystus „ukazał, że człowiek nie tylko doświadcza i dostępuje miłosierdzia Boga samego, ale także jest powołany do tego, ażeby sam czynił miłosierdzie drugim: <<Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią>> (Mt 5, 7)”⁶¹.

Tak niewiele trzeba, aby się nawrócić i żyć pełnią życia. Wystarczy przyjąć miłość Boga i całym sercem ją odwzajemnić. Miłość Jezusa jest bezgraniczna, niepojęta miłosierdziem wobec każdego człowieka. Wielkość serca Boga otwarta jest na powszechny plan zbawienia, aby ostatecznie wszyscy mogli przebywać w „domu Ojca” (J 14, 2). Taka jest decyzja Boga, Ojca pełnego miłosierdzia, ale otwartym pozostaje pytanie, co wybierze człowiek? (por. Łk 15, 11-32). Miłosierny Ojciec Niebieski kieruje się w swym postępowaniu nie tyle sprawiedliwością, co dobrocią i miłosierdziem. „Miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską”⁶². Ten obraz ma wiele myśli wspólnych z przypowieściami o zabłąkanej owieczce (por. Łk 15, 4-7) i zagubionej drachmie (por. Łk 15, 8-10)⁶³.

Podkreśla również znaczenie milczenia, które łączy z miłością⁶⁴, a także kontroli nad mową i wyeliminowania grzechów języka⁶⁵. Faustyna notuje: „Duch Jezusa jest zawsze prosty, łagodny, szczerzy, wszelka złośliwość, zazdrość, nieżyczliwość pokrywana uśmiechem życzliwości jest diabełkiem inteligentnym; słowo surowe, ale płynące z miłości szczerzej nie rani serca”⁶⁶. I na innym miejscu: „O mój Jezu, kiedyż będziemy patrzeć na dusze z wyższych pobudek? Kiedy nasze sądy będą prawdziwe? Dajesz nam sposobność do ćwiczenia się w uczynkach miłosierdzia, a my ćwiczymy się w sądach”⁶⁷.

⁵⁸ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1148.

⁵⁹ Tamże, nr 390.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 40.

⁶¹ Jan Paweł II, Encyklika „*Dives in misericordia*”, nr 14.

⁶² Tamże, nr 5.

⁶³ Por. Franciszek, Encyklika „*Lumen fidei*”, nr 19; s. Zamboni, *Odejście i powrót do domu Ojca: grzech i nawrócenie*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, s. Zamboni, Warszawa 2009, s. 319-341; G. Rosse, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995, s. 603-617.

⁶⁴ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 552.

⁶⁵ Por. tamże, nr 119, 375, 590.

⁶⁶ Tamże, nr 633.

⁶⁷ Tamże, nr 1269

Tym czasem Nowe Przymierze, jak podkreśla Jan Paweł II, wyraźnie ukazuje, że „Chrystus objawiając miłość – miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem. Wymaganie to stanowi sam rdzeń orędzi mesjańskiego, sam rdzeń etosu Ewangelii”⁶⁸. Przecież, zawsze chodzi o miejsce w życiu człowieka „miłości jako siły jednoczącej i dźwigającej zarazem, miłości miłosiernej”⁶⁹, dodaje Jan Paweł II.

6. Modlitwa jako czyn miłosierdzia

Dopóki człowiek żyje, jest szansa, aby wszystko uratować. Bóg wykorzystuje najmniejszy cień nadziei w człowieku, aby go do siebie przyprowadzić i zwrócić mu naruszona godność. Każdy, kto tego doświadczył, zobowiązany jest nie tylko wysławiać miłosierdzie Boga, ale powinien z całą mocą świadczyć o nim wśród tych, którzy nie mają odwagi zwrócić się ku Bogu. Można zewnętrznie trwać przy Bogu, ale zachowywać się jak niewolnik, służąc Mu, lecz czyniąc to z lęku (por. Łk 15, 11-32). W Chrystusie tajemnica nieskończonego miłosierdzia Bożego względem człowieka zdolna jest sięgnąć aż do ukrytych korzeni jego nieprawości, aby skierować go ku nawróceniu, aby go odkupić i skłonić do pojednania (por. Ef 2, 4-5)⁷⁰. Modlitwa jako czyn miłosierdzia

„W żadnym czasie, pisze Jan Paweł II, w żadnym okresie dziejów – a zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła wobec Boga, a zarazem w stosunku do ludzi”⁷¹. Okoliczności „przy każdej sposobności” (Ef 6,18) odpowiada wezwaniu Jezusowemu do nieustannej modlitwy (por. Łk 18, 1.7; 21, 36), powtórzonemu przez Apostołów (por. 1 Tes 5, 17). Chodzi o nadprzyrodzoną (por. Ef 2, 22; 3, 5; Kol 1, 8; Jud 20) modlitwę „w Duchu” (Ef 6, 18).

Celem walki ze złem prowadzonej przez chrześcijan nigdy jednak nie może być zniszczenie człowieka, ma ona zmierzać do usunięcia samego zła i tego wszystkiego, co prowadzi zamęt. Szczególną rolę w tym duchowym

⁶⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 3.

⁶⁹ Tamże, nr 14. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2635.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 20.

⁷¹ Tamże, nr 15.

zmaganiu odgrywa słowo Boże i modlitwa (por. Ef 6, 18). Bezpośrednim sprawdzianem tego wzrostu - zwłaszcza w dziedzinie szukania woli Bożej - będzie „głębsze poznanie” (por. Ef 1, 17) spraw Bożych i coraz subtelniejsze „wycucie” - tzn. zmysł moralny, który w najrozmaitszych sytuacjach życiowych odkryje wolę Bożą, a tym samym pozwoli nieomylnie ocenić „co lepsze”, co moralnie doskonalsze⁷².

Podjęcie tej powinności i wypełnienie jej jest tym konieczniejsze, im większe jest oddalenie się człowieka od Boga i Jego miłosierdzia, im większy wzrost sekularyzacji w świecie, im bardziej zagrożona jest godność i powołanie człowieka. W tym kontekście Jan Paweł II zwraca uwagę, że „im bardziej świadomość ludzka ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa <<miłosierdzie>> - im bardziej, oddalając się od Boga, oddala się od tajemnicy miłosierdzia - tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do miłosierdzia Boga <<wołaniem wielkim>> (por. Hbr 5, 7)”⁷³.

Właśnie modlitwę święta Faustyna podaje najczęściej jako czyn miłosierdzia oczekiwany przez Jezusa. Zalicza ją do najbardziej dostępnych i łatwych sposobów czynienia miłosierdzia, który może być praktykowany wszędzie, przez wszystkich i wobec wszystkich⁷⁴. Idzie tu o cnotę teologalną miłości, która stanowi autentyczny i rozpoznawalny znak Kościoła i życia chrześcijańskiego. Jako wielkość autonomiczna, wyrażająca sama istotę życia chrześcijańskiego, tutaj jest dynamika, stały wzrost, stąd i główna jego sprężyna, miłość, powinna się stale „coraz bardziej doskonalić” (por. Flp 1, 9)⁷⁵.

Jezus Miłosierny wskazuje swej Sekretarce: „Będziesz przez modlitwę

⁷² Por. H. Schlier, *Le temps de l'Église. Recherches d'exégèse*, Tournai 1961, s. 201-211; J. Guillet, *Duch*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 225; Y. Congar, *Spirito dell'uomo, Spirito Santo*, Brescia 1987, s. 22-27; A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, s. 76-97; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 271-286; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, s. 165-168.

⁷³ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 15.

⁷⁴ Por., F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1313; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 121.

⁷⁵ Por. V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, London 1972, s. 95-111; H. Schürmann *Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, „*Catholica*” 26:1972, s. 18-23; T. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, s. 106-116; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961, s. 9-10, 53-57, 252-255; L. Rossi, *Carità*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, red. L. Rossi, A. Valsecchi, Roma 1976, s. 94-96; R. Laurentin, *Nowy wymiar miłości*, Warszawa 1977, s. 54-66.

pośredniczyć między ziemią a niebem”⁷⁶. „Zadaniem twoim jest zdobywać Mi dusze modlitwa i ofiara, zachęcaniem do ufności w miłosierdzie Moje”⁷⁷ notuje św. Faustyna słowa Jezusa. Dodaje następnie: „Nie wiemy, jaką liczbę dusz zbawić mamy swymi modlitwami i ofiara, dlatego módlmy się zawsze za grzeszników”⁷⁸ ponieważ „modlitwa duszy pokornej i miłującej rozbraja zagniewanie Ojca i ściąga błogosławieństw morze”⁷⁹. Modlitwa staje jako szczególna więź duchowa między poszczególnymi osobami oraz społecznościami chrześcijańskimi (por. 1 Tes 5, 25).

Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom Jezusa, jak również „zbołałej ludzkości”, podaje Faustyna, jako szczególny dar Pana, formuły nowych modlitw: koronki do Bożego Miłosierdzia, litanii, nowenny, do których Jezus dołączył swoje obietnice⁸⁰. „Przez odmawianie tej koronki zbliżasz ludzkość do Mnie”⁸¹, przez nią „podoła Mi się dar wszystko, o co Mnie prosić będą”⁸². Przytacza też słowa Jezusa: „Najmilsza Mi jest modlitwa, to modlitwa za nawrócenie dusz grzesznych, wiedz córko Moja, że ta modlitwa zawsze jest wysłuchana”⁸³. To zachęta do modlitwy w intencji każdego, kto ma trudności z przyjęciem Bożej woli i nie potrafi dostrzec, że Boże decyzje zawsze są pełne miłości i prowadzą do wolności (por. Rz 10, 1)⁸⁴.

7. Cierpienie jako czyny miłosierdzia

„Cierpienie jest skarbem największym na ziemi – pisze św. Faustyna – prawdziwą miłość mierzy się termometrem cierpień”⁸⁵. Podkreśla w ten sposób pośrednio dwa pozytywne aspekty doświadczanego cierpienia:

⁷⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 438

⁷⁷ Tamże, nr 1690.

⁷⁸ Tamże, nr 1783.

⁷⁹ Tamże, nr 320.

⁸⁰ Por. tamże, nr 475, 796, 929, 949, 1035, 1059, 1379, 1565, 1797; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 123-124.

⁸¹ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 929.

⁸² Tamże, nr 1541.

⁸³ Tamże, nr 1397.

⁸⁴ Por. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament à après le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 260-265; B. Kaye, *Law and Morality in the Epistles of the New Testament*, w: *Law, Morality and the Bible. A Symposium*, red. B. Kaye, G. Wenham, Dovners Grove 1978, s. 80-84; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 93-98; s. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Ésprit selon saint Paul*, w: I. de La Potterie, s. Lyonnet, *La vie selon l'Ésprit, conditio du chrétien*, Paris 1965, s. 170-179.

⁸⁵ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 342.

jego wartość jako czynu miłosierdzia oraz wielkie znaczenie w oczyszczeniu i uświęceniu osobistym człowieka. Cierpienie niezawinione osiągnęło pełny i owocny wymiar w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 1, 22-24)⁸⁶. To rodzi wartość cierpienia ludzi zjednoczonych z cierpieniami Chrystusa. Św. Paweł dopowie: „cierpienie terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nim objawić” (Rz 8, 18) oraz „w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24)⁸⁷. „Cierpiący człowiek jest drogą Kościoła, bowiem jest on przede wszystkim drogą samego Chrystusa, miłosiernego Samarytania”⁸⁸. W mesjańskim programie Chrystusa cierpienie jest wyzwaniem, które ma wyzwalać miłość i w ten sposób budować „cywilizację miłości”⁸⁹.

Cierpienie Święta traktuje jako szczególny dar Boży i ceni je tak, że nie waha się napisać: „Aniołowie, gdyby mogli, to by nam dwóch rzeczy zazdrościli: pierwszej – to jest przyjmowania Komunii św., a drugiej – to jest cierpienia”⁹⁰. Aby jednak doświadczenie cierpienia miało taką wartość o jakiej pisze Święta musi być ono zjednoczone z cierpieniem zbawczym Jezusa gdyż samo w sobie takiej mocy nie posiada. „Abym miała zasługę za cierpienie, pisze w swoim „Dzienniczku”, łączyć się będę w cierpieniu ściśle z Męką Pana Jezusa”⁹¹ i dalej „łączę wszystkie cierpienia moje z Twoimi i składam do skarbca Kościoła dla pożytku dusz”⁹².

Także Maryja, jako prawdziwa Córa Syjonu, doświadczy w życiu boleśnego przeznaczenia swego narodu. Razem z Synem, będzie Ona stanowić centrum sprzeciwu, wobec którego będą się musiały odkryć zamysły serc ludzkich: za Jezusem lub przeciw Niemu (por. Łk 2, 35; Ez 14, 17; Za 12, 10). Maryja będzie współuczestniczyć odkupieńczo, jako Matka, w cierpieniach Jezusa (por. J 19, 25-27). Więcej boleść z powodu odrzucenia Jezusa przez ludzi będzie w ciągu wieków raniła Jej duszę⁹³. Dlatego budowanie świata

⁸⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 4; A. Muszala, *Przewodnik po cierpieniu*, Kraków 2016, s. 72-74; R. Tremblay, *L’ „innalzamento” del Figlio*, s. 37-77.

⁸⁷ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”*, nr 92; Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Città del Vaticano 1984, nr 30; G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, Kielce 2008, s. 90; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 65-78; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 181-187; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 42-47.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 53.

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, nr 30.

⁹⁰ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1804.

⁹¹ Tamże, nr 1762,

⁹² Tamże, nr 740.

⁹³ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 50; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpa-*

w duchu miłości miłosiernej Kościół zawiera Maryi, „Matce Miłosierdzia”⁹⁴.

Znając wartość cierpienia, Faustyna nie waha się przyjmować go w swoim życiu. Siła łaski Bożej zwycięża ludzkie słabości. Im bardziej człowiek jest słaby, tym wyraźniej zauważa się działanie łaski Bożej (por. 2 Kor 12, 9). Wie jednocześnie, że sam Pan potrzebuje niejako jej cierpienia jako włączenia się w Jego Dzieło Zbawcze⁹⁵. Notuje Święta: „zażądał Pan ode mnie, abym Mu się oddała jako ofiara”⁹⁶ i dalej słowa Jezusa „Potrzeba mi cierpienia twoich dla ratowania dusz”⁹⁷, „pragnę, pragnę zbawienia dusz; pomóż Mi, córko Moja, ratować dusze. Złącz swe cierpienia z Meką Moją i ofiaruj Ojcu Niebieskiemu za grzeszników”⁹⁸. I na innym miejscu: „jedna jest cena, za którą się kupuje dusze – a to jest cierpienie połączone z cierpieniem Moim na krzyżu”⁹⁹.

Jezus przeszedł drogę cierpienia. Tą samą drogą pójdą także jego uczniowie, gdyż uczeń powinien naśladować Mistrza. Kto idzie za Jezusem, musi uczyć się od Niego przyjmowania różnych utrapień życia (por. Łk 9, 23). W pewnych okolicznościach uczeń ma być gotowy nawet do oddania swojego życia za Chrystusa i Ewangelię (por. J 15, 13). „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich (...) bo i Chrystus ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się posłusznym aż do śmierci – a śmierci krzyżowej” (Flp 2, 4-8)¹⁰⁰. Tylko taka postawa zapewnia człowiekowi zbawienie wieczne (por. Mt 16, 24)¹⁰¹.

sterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, nr 22; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 59; R. E. Brown, *La morte del Messia. Un Commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999, s. 1149-1155; A. Gelin, *Pismo św. o człowieku*, Paris 1971, s. 56-65.

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 118.

⁹⁵ Por. F. X. Durrwell, *La mort du Fils*, Paris 2006, s. 134-136; J.-F. Collange, *De Jésus à Paul: L'Étude du Nouveau Testament*, s. 228-231; A. Muszala, *Przewodnik po cierpieniu*, s. 83-85; s. Grabska, *Comment lire les lettres de Saint Paul pour utiliser son enseignement dans la théologie morale contemporaine*, „*Studia moralia*” 13:1975, s. 55-59.

⁹⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 190.

⁹⁷ Tamże, nr 1612.

⁹⁸ Tamże, nr 1032.

⁹⁹ Tamże, nr 324.

¹⁰⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1717; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 125-140; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio*, s. 227-230; R. Tremblay, *L'„immalzamento” del Figlio*, 69-77; M. Hengel, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, s. 16-124; s. Legasse, *I poveri di spirito. Vangelo e non violenza*, Brescia 1976, s. 25-29.

¹⁰¹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 90, 135; Franciszek,

Jezus cierpiał dla ustanowienia królestwa Bożego i wszyscy, którzy kontynuują to dzieło, muszą dzielić Jego cierpienia. Paweł „raduje się w cierpieniach” (por. Kol 1, 24), chętnie je ofiarowując w intencji swoich adresatów (por. Ga 4, 19; 2 Tm 2, 10), bo przez to przyczynia się w tajemniczy sposób do „dobra Ciała Chrystusa, którym jest Kościół” (por. Kol 1, 24). Tajemnicze jest „dopełnienie w ciele udręk Chrystusa” (por. Kol 1, 24). Zatem osobiste udręki Pawła, ściślełączonego z Chrystusem (por. 2 Kor 1, 5; 4, 10-11; Ga 6, 17) stają się własnością Chrystusa, Jego Ciała eklezjalnego¹⁰².

Tak rozumiane i przyjmowane cierpienie staje się darem włączającym człowieka w dzieło zbawienia świata, staje się ofiarowaniem życia za braci, znakiem najwyższej miłości według słów Pana: „Nie ma większej miłości od tej gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Stąd misterium paschalne stanowi szczytowy punkt objawienia miłosierdzia¹⁰³. Takie pojmowanie i przyjmowanie cierpienia w codziennym życiu proponuje światu św. Faustyna w swoim przesłaniu¹⁰⁴.

8. Dążenie do doskonałości jak czyni miłosierdzia

Skoro jednak człowiek może rzeczywiście wzrastać w łasce Boga (por. J 15, 2; Mt 13, 8; Ef 3, 15-19), a ten wzrost jest także zadaniem człowieka (por. Ef 4, 15), to ludzkie dążenie do świętości – jako forma po-

Encyklika „*Lumen fidei*”, nr 16; R. Tremblay, „*Ma io vi dico...*”. *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 102-105; J. B. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie?* s. 82-85; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 125-140.

¹⁰² Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exultate”*, nr 92; Jan Paweł II, *List apostołski „Salvifici doloris”*, nr 30; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 56; A. Muszala, *Przewodnik po cierpieniu*, s. 82-84.

¹⁰³ „Jezus nad wszystko swoim postępowaniem, całą swoją działalnością objawił, że w świecie, w którym żyjemy, obecna jest miłość. Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo. Miłość ta w sposób szczególnie daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną <<ludzka kondycją>>, która na różne sposoby ujawnia ograniczoną i słabość człowieka zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym <<miłosierdziem>>” (Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, nr 3).

¹⁰⁴ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 16; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et Épîtres)*, Paris 1965, s. 155-158; H. Wejman, *Zbawcza wartość*, s. 125; F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 29-38; A. Grail, *De la Morale du Nouveau Testament*, „*Lumière et vie*” 1955, nr 21, s. 7-9; O. Prunet, *La morale chrétienne après les écrits johanniques*, Paris 1957, s. 135-139

słuszeństwa Bogu i Jego łasce – jest całkowicie uprawnione i konieczne¹⁰⁵. Świętość jest „podstawowym dziedzictwem synów Bożych, „szczególnym podobieństwem do Chrystusa”, „odzwierciedleniem doskonałości Ojca”¹⁰⁶.

Ukazując to wzrastanie ku najwyższej miłości, czyli wzrastanie człowieka w świętości, wskazuje Święta i na drugi aspekt podejmowanego aktu. Jest nim wartość samego dążenia do doskonałości, czyli trudu ,jaki podejmuje człowiek, walcząc z własnym grzechem i słabością, pracując nad ugruntoowaniem cnót, uległością woli Bożej i w konsekwencji, otwierając się coraz bardziej na zjednoczenie z Bogiem¹⁰⁷. To „dążenie do te <<wysokiej miary>> zwyczajnego życia chrześcijańskiego”¹⁰⁸, które opiera się na darze i przykazaniu miłości¹⁰⁹. Zdobywając się na coraz większą miłość, chrześcijanin staje się coraz doskonalszym pod względem świętości, a to z kolei sprawia, że jego spotkanie z Jezusem w dzień Jego przyjścia będzie pełne radości i chwały. Więcej, świadectwo miłości jest fundamentem chrześcijańskiej wspólnoty. Z miłości wobec najbliższych wyrasta miłość do wszystkich ludzi (por. Ga 6, 10) i świętość wobec Boga (por. 1 Tes 3, 13; 4, 7)¹¹⁰.

Z jednej strony wskazuje Święta na potrzebę otwarcia się w tym wysiłku na moc łaski: „Nawet łask Moich nie jesteś zdolna przyjąć, bez szczególnej pomocy Mojej – wiesz czym jesteś”¹¹¹ a z drugiej na konieczność własnego wysiłku człowieka. Jak wszystko w życiu chrześcijanina, tak i tu wartość aktu czerpana jest z Boga, jak ze źródła ale konieczne jest podjęcie trudu wzrastania. Bóg na wzór dobrego ojca korzysta z cierpienia jako środka wychowawczego, ku budowaniu świętości (por. Hbr 12, 2-6; Prz. 3, 11-12). Życie duchowe daje i rozwija tylko Bóg (por. Hbr 10, 38), ku perspektywie wieczności, która jest uczestnictwem, w Jego świętości. Karcenie ludzi przez Boga ma na celu pouczenie ich i wychowanie, aby wszyscy mogli

¹⁰⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 40; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, nr 10, 17.

¹⁰⁶ Por. Jan Paweł II, *Otrzymałście ducha przybrania za synów. Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1991. Città del Vaticano 1990*, nr 4.

¹⁰⁷ Por. Jan Paweł II. *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań. Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego, Elbląg, 6.06.1999, L'Osservatore Romano* 20:1999, nr 8, nr 4.

¹⁰⁸ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Città del Vaticano 2001, nr 31.

¹⁰⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 107.

¹¹⁰ Por. H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 141-145; P. Grelot, *Problèmes de morale fondamentale. Une éclairage biblique*, Paris 1982, s. 86-89; J. Cambier, *La liberté chrétienne selon saint Paul, „Lumière et vie” 12:1963*, s. 23-31; G. Bonnet, *Au nom de la Bible et de l'Évangile, quelle morale*, Paris 1978, s. 112-114.

¹¹¹ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 738.

dojść do świętości (por. Hbr 12, 10). Boża pedagogia płynie z ojcowskiej miłości, a kto chciałby jej uniknąć, pozbawia się udziału w dziecięctwie Bożym (por. Hbr 12, 1-13)¹¹².

W wielu miejscach swego „Dzienniczka” Faustyna pisze o znaczeniu tego „trudu wzrastania” w świętości¹¹³. „Jeżeli dążysz do doskonałości, notuje św. Faustyna, wiele dusz uświęcisz, a jeżeli byś nie dążył do świętości, tym samym wiele by dusz pozostało niedoskonałymi. Wiedz o tym, że ich doskonałość od twojej doskonałości zależeć będzie”¹¹⁴ ponieważ „im dusza doskonalsza, tym większe światło rozciąga wokół siebie i dalej sięga; może być ukryta i nieznaną nawet najbliższemu, a jednak jej świętość odbija się w duszach na najodleglejszych krańcach świata”¹¹⁵.

Rozumiejąc to, zachęca dzisiejszy świat do przyjęcia daru i zadania świętości i sama przyjmuje go w całej pełni. Pisze ona w „Dzienniczku”: „staram się o jak największą doskonałość, aby być pożyteczną Kościołowi. Każdej pojedynczej duszy czy to świętość, czy upadek odbija się w całym Kościele. Ja obserwując siebie i tych z którymi jestem bliżej, poznałam, jak wielki wpływ wywieram na inne dusze, nie przez jakieś heroiczne czyny, bo te są same z siebie uderzające, ale przez tak drobne, jak poruszenie ręki, spojrzenie i wiele innych rzeczy, których nie wymieniam, a jednak działają i odbijają się w innych duszach”¹¹⁶. Jednak świętość jest ostatecznie dziełem, którego dokonuje Chrystus mocą Ducha Świętego. Człowiek nie może osiągnąć świętości bez pomocy łaski¹¹⁷.

I dalej „staram się o świętość, bo przez to będę pożyteczną Kościołowi. Robię ustawicznie wysiłki w nocie, staram się wiernie naśladować Jezusa, a ten szereg codziennych cnót, cichych, ukrytych, prawie niedostrzegalnych, ale spełnianych z wielką miłością składam do skarbca Kościoła Bożego na korzyść wspólną dusz. Czuję wewnątrz, jakbym miała odpo-

¹¹² Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, nr 9; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 57; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 1, 17; A. Schultz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962, s. 293-298; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, Kraków 1984, s. 30-32.

¹¹³ Por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 163, 1165, 1364, 1475, 1505.

¹¹⁴ Tamże, nr 1165.

¹¹⁵ Tamże, nr 1601.

¹¹⁶ Tamże, nr 1475.

¹¹⁷ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Città del Vaticano 1988, nr 27.

wiedzialność za wszystkie dusze, czuję dobrze, że żyję nie tylko dla siebie, ale dla całego Kościoła”¹¹⁸.

Wobec tych, którzy chcą pójść za Nim, ukazuje konsekwencje, jakie się z tym wiążą. Naśladowanie Jezusa nie jest czynnością jednorazową, ale wymaga nieustannej kontynuacji. Życie człowiek stoi bowiem w miejscu, ale ciągle się rozwija. Podobnie więc, musi się rozwijać relacja z Jezusem, jeśli ma być prawdziwa i życiodajna. Kto pragnie być uczniem Chrystusa, musi być gotów na największe trudy i cierpienia ze śmiercią włącznie (por. Łk 9, 23; Mt 16, 24)¹¹⁹.

Podsumowanie

W dzisiejszym świecie nacechowanym egoizmem, hedonizmem, konsumpcjonizmem Orędzie Miłosierdzia, jakie przedstawia św. Faustyna Kowalska, staje się wołaniem o powrót człowieka do wartości chrześcijańskich, do źródła jakim jest sam Bóg. „Nie zazna ludzkość spokoju, dopokąd nie zwróci się do Źródła Miłosierdzia Mojego”¹²⁰ – wskazuje wyraźnie.

To wołanie o powrót człowieka do Boga, jest równocześnie wielkim wołaniem o życie w duchu, czyli o życie w pełni człowieczeństwa. W pełni zjednoczenia z Bogiem, w pełni miłości i wolności dziecka Bożego. Jest to przesłanie bardzo naglące w obecnej sytuacji świata i „ostatnie” jak określił je Jezus w jednym z objawień: „daję ludzkości ostatnia deskę ratunku – to jest ucieczkę do miłosierdzia Mojego”¹²¹. Jak widać, przyjęcie tego przesłania jest konieczne dla ludzkości, ale równocześnie jest bardzo łatwe i możliwe dla każdego. Odpowiada ono bowiem, jak wskazuje Święta, na pragnienia i potrzeby wpisane najgłębiej w ludzkie serca, jest upragnioną odpowiedzią na pytania i bolączki naszych czasów, a także realizacją jego nie stanowi trudności dla natury ludzkiej, a wymagania jego nie przekraczają ludzkich możliwości, „jest ono przystępne dla wszelkiej duszy”¹²².

„Boże upusty uchyliły się dla nas, chcemy z niuch korzystać nim nadej-

¹¹⁸ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 1505.

¹¹⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”*, nr 90; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 561-564; R. Tremblay, *Radicati e fondati nell Figlio*, s. 125-140; J. Pierron, P. Grelot, *Posłannictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 722-725; R. Tremblay, „*Ma io vi dico...*”, s. 102-105; L. Di Pinto, *L'uomo visto da Gesu di Nazareth*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 677-705.

¹²⁰ F. Kowalska, *Dzienniczek*, nr 699.

¹²¹ Tamże, nr 998.

¹²² Tamże, nr 1317.

dzie dzień sprawiedliwości Bożej”¹²³ i dalej „Jeżeli dusza nie czyni miłosierdzia w jakikolwiek sposób, nie dostąpi miłosierdzia Mojego w dzień sądu. O, gdyby dusze umiały gromadzić sobie skarby wieczne, nie byłyby sądzone, uprzedzając sądy Moje miłosierdziem”¹²⁴. Miłosierdzie ma zatem także odniesienia i aplikacje międzyludzkie. To wręcz miłosierna miłość bliźniego wyrażająca się w bogactwie czynów, manifestowanych na różne sposoby. To szczególnie modlitwa, cierpienie i doskonałość stają się miejscami owej znaczony miłosierdziem miłości bliźniego. „Dzienniczek” Siostry Faustyny Kowalskiej jeszcze raz okazał się znakomitym źródłem dla prowadzonej refleksji naukowej, wobec którego teologia musi stanąć w autentycznej postawie pokory, choć twórczo otwarta na taki wspaniały dar Boży.

Streszczenie

Podstawowe oczekiwanie Jezusa względem człowieka to uczynki miłosierdzia, które winny wypływać z miłości ku Bogu. To pragnienie miłości i miłosierdzia. Miłosierdzie jest drugim imieniem miłości. Wielkość odpowiedzi człowieka polega na wielkiej miłości. Podejmowane dzieła miłosierdzia to czyn, słowo, modlitwa, cierpienie i dążenie do doskonałości, do świętości, postrzegane, jako naśladowanie Chrystusa i miłość bliźniego. Nawet oczy, uszy, język, ręce, nogi i serce winny być miłosierne. Miłości ku Bogu, nie wolno oddzielać od miłości ku braciom. To wołanie o powrót człowieka do Boga oraz o życie w duchu miłosierdzia, a więc w pełni zjednoczenia z Bogiem, w pełni miłości i wolności dziecka Bożego. Miłosierdzie jest najlepszą odpowiedzią na pytania i bolączki czasów współczesnych, a jego realizacja nie stanowi trudności dla natury ludzkiej, a wymagania jego nie przekraczają ludzkich możliwości.

Słowa kluczowe: *miłosierdzie, Faustyna Kowalska, czyny miłosierdzia, modlitwa, cierpienie, doskonałość.*

¹²³ Tamże, nr 1159.

¹²⁴ Tamże, nr 1317.

The Message of Merciful Love Towards our Neighbour

Summary

Jesus basically expects each human being to carry out the deeds of mercy, whose source is the love for God. It is a desire for love and mercy. Mercy is another name for love. The scale of man's answer is the extent of their love. The works of mercy are: deeds, words, prayers, sufferings and striving for perfection, for holiness, perceived as the imitation of Christ and love of one's neighbor. Our eyes, ears, tongue, hands, legs and heart should practice love toward others. Love for God must not be separated from our neighbors' love. This a call for man to return to God, to live in the spirit of mercy, which means one's full union with God in the fullness of love and in the freedom of God's children. Mercy is the best answer given for various questions and pains of today's world. Practicing mercy is neither beyond human capacities nor beyond the possibilities of human nature.

Keywords: Faustyna Kowalska, mercy, deeds, prayer, suffering, perfection.

Bibliografia:

Agbanou V. K., *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: tradition et rédaction*, Paris 1983.

Barth G., *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, w: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*, Neukirchen – Vluyn 1965, s. 54-154.

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005.

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007.

Bonnet G., *Au nom de la Bible et de l'Évangile, quelle morale*, Paris 1978.

Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227-245.

Bouwman G., *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Bari 1969.

Bóg Ojciec miłosierdzia, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu, Katowice 1998.

Brantschen J. B., *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, Kraków 2012.

Brown R. E., *La morte del Messia. Un Commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999.

- Caffarra C., *Viventi in Cristo*, Milano 1981.
- Cambier J., *La liberté chrétienne selon saint Paul*, „Lumiere et vie” 12:1963, s. 5-40.
- Cerfaux L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962.
- Collange J.-P., *De Jésus à Paul: L'étique du Nouveau Testament*, Genève 1980.
- Congar Y., *Spirito dell'uomo, Spirito Santo*, Brescia 1987.
- Coppens J., *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, „Ephemerides theologicae lovanienses” 40:1964, s. 252-299.
- Deidun T., *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981.
- Di Pinto L., *L'uomo visto da Gesù di Nazareth*, w: *L'antropologia biblica*, red. G. De Gennaro, Napoli 1981, s. 645-716.
- Durrwell F.-X., *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003.
- Durrwell F.-X., *Il Padre. Dio nel suo misterio*, Roma 1998.
- Durrwell F.-X., *La mort du Fils*, Paris 2006.
- Feuillet A., *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25,31-46*, „Nouvelle revue theologique” 102(1980), s. 179-196.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exultate”*, Città del Vaticano 2018.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013.
- Furnish V. P., *The Love Command in the New Testament*, London 1972.
- Gelin A., *Pismo św. o człowieku*, Paris 1971.
- Gerhardsson B., *Geistiger Opferdienst nach Matth 6,1-6.16-21*, w: *Neues Testament und Geschichte. O. Cullmann zum 70. Geburtstag*, red. H. Baltensweiler, B. Reicke, Zurich-Tübingen 1972, s. 69-77.
- Giavini G., *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi, II: Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento*, „Scuola cattolica” 100:1972, s. 83-97.
- Gnilka J., *Il Vangelo di Matteo*, t. 2, Brescia 1991.
- Grabska S., *Comment lire les lettres de Saint Paul pour utiliser son enseignement dans la théologie morale contemporaine*, „Studia moralia” 13:1975, s. 41-65.
- Grail A., *De la Morale du Nouveau Testament*, „Lumiere et vie” 1955, nr 21, s. 3-12.
- Grelot P., *Problèmes de morale fondamentale. Une éclairage biblique*, Paris 1982.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, Kielce 2008.
- Gryglewicz F., *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984.

Guillet J., *Duch*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 224-226.

Halik T., *Dotknij ran*, Kraków 2010.

Häring B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. 1, Roma 1980.

Hengel M., *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1988.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Città del Vaticano 2003.

Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdza*. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Błonia krakowskie, 18.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, s. 20-22.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Città del Vaticano 1990.

Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993.

Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Città del Vaticano 1988.

Jan Paweł II, *List apostolski „Novo 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 Vaticano 1994.

Jan Paweł II, *Nieustannie błagajmy o miłosierdzie Boże*. Przemówienie w sanktuarium Miłosierdzia Bożego, Kraków-Łagiewniki, 7.06.1997, „L'Osservatore Romano” 18:1997, nr 7, s. 52-53.

Jan Paweł II, *Otrzymałście ducha przybrania za synów*. Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1991, Città del Vaticano 1990.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.

Jan Paweł II, *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań*. Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego, Elbląg, 6.06.1999, „L'Osservatore Romano” 20:1999, nr 8, s. 17-19.

Jan Paweł II, *Zawierzcie cały świat Bożemu miłosierdziu*. Homilia podczas Mszy św., z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, Kraków-Łagiewniki, 17.08.2002, „L'Osservatore Romano” 23:2002, nr 9, s. 17-18.

Jankowski A., *Duch Dokonawca*. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego, Katowice 1983.

Kamieniecka J., *Postawa ufności Bogu miłosiernemu w życiu chrześcijańskim w świetle wybranych pism Sługi Bożego Księdza Michała Sopoćko*, Warszawa 1998, (mps Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

- w Warszawie).
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.
- Kaye B., *Law and Morality in the Epistles of the New Testament*, w: *Law, Morality and the Bible. A Symposium*, red. B. Kaye, G. Wenham, Dovners Grove 1978, s. 72-97.
- Kowalska F., *Dzienniczek*, Kraków 1983.
- Larcher C., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament à après le Nouveau Testament*, Paris 1962.
- Laurentin R., *Nowy wymiar miłości*, Warszawa 1977.
- Lazure N., *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et Épîtres)*, Paris 1965.
- Legasse S., *I poveri di spirito. Vangelo e non violenza*, Brescia 1976.
- Lyonnet S., *Liberté chrétienne et loi de l'Ésprit selon saint Paul*, w: I. de La Potterie, s. Lyonnet, *La vie selon l'Ésprit, conditio du chrétien*, Paris 1965, s. 169-195.
- Muszala A., *Przewodnik po cierpieniu*, Kraków 2016.
- Orchowski J., *Święta Siostra Faustyna i Boże Miłosierdzie*, Nowy Sącz 2002.
- Panimolle S., *Lettura pastorale del Vangelo*, t. 3, Bologna 1984.
- Pierron J., Grelot P., *Posłannictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 719-725.
- Piękno i bogactwo Miłosierdzia*, red. Siostry Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 2004.
- Prunet O., *La morale chrétienne à après les écrits johanniques*, Paris 1957.
- Rad G von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- Rosse G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995.
- Rossi L., *Carità*, w: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, red. L. Rossi, A Valsecchi, Roma 1976, s. 89-99.
- Różycki I., *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1999.
- Salij J., *Wielowarstwowość naśladowania Boga*, w: *Powołanie człowieka*, t. 3: *Być człowiekiem*, red. B. Bejze, Poznań - Warszawa 1974, s. 257-280.
- Schelkle H. H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, Kraków 1984.
- Schlier H., *Le temps de l'Église. Recherches d'exégèse*, Tournai 1961.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Schrage W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961.
- Schrage W., *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982.
- Schultz A., *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962.

Schürmann H., *Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, „Catholica” 26:1972, s. 15-37.

Scola A., *Chi e la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eccelesiology*, Brescia 2005.

Siepak E., Dłubak N., *Duchowość świętej Faustyny*, Kraków 2000.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Spicq C., *La morale de l'agape selon le Nouveau Testament*, „Lumiere et vie” 1955, nr 21, s. 103-122.

Stuhlmacher P., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981.

Tremblay R., *L'„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001.

Tremblay R., *„Ma io vi dico...”. Lagire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005.

Tremblay R., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1977.

Tremblay R., *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003.

Wejman H., *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999.

Wendland H.-D., *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975.

Wiener C., *Zaplata*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 1107-1112.

W szkole miłosierdzia świętej Siostry Faustyny, red. Siostry Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 2003.

Zamboni S., *Odejście i powrót do domu Ojca: grzech i nawrócenie*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, s. Zamboni, Warszawa 2009, s. 319-341.

KARDINAL STEFAN WYSZYŃSKIS DENKEN ÜBER DIE SOZIALERZIEHUNG IN POLEN. EINIGE AUSGEWÄHLTE BEHAUPTUNGEN UND DEREN AKTUALITÄT HEUTE

Inhalt: Einführung; 1. Die biografische Skizze des „Primas des Jahrtausends“; 2. Die grundlegenden Annahmen der Sozialerziehung nach S. Wyszyński; 2.1 Der familiäre Kontext der Sozialerziehung; 2.2 Der staatlich-nationale Kontext der Sozialerziehung; 2.3 Der religiöse Kontext der Sozialerziehung; 3. Die Aktualität von Wyszyńskis Vision der Sozialerziehung; Ausblick

Einführung

Nicht nur das Leben von Kardinal Stefan Wyszyński (1901-1981), der mit dem Titel „Primas des Jahrtausends“¹ ausgezeichnet wurde, sondern auch seine soziale oder sozialpädagogische Reflexion erregen seit Jahren ungebrochenes Interesse unter polnischen Akademikern, Pädagogen und

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. R. Łatka, *Działalność i nauczanie społeczne prymasa Stefana Wyszyńskiego (1948–1981)*. *Zarys zagadnienia*, in: „Myśl Polityczna” 2020 Nr. 4, S. 34.

Seelsorgern.² Dies hängt in erster Linie damit zusammen, dass die Lehre dieses herausragenden Polen eine tiefgreifende Analyse sozialer Phänomene beinhaltet, die aus der Annahmen der marxistischen Ideologie und der Umsetzung kommunistischen Sozialtechnik resultierten.³ Hinzu kommt, dass die sozialpädagogische Reflexion von S. Wyszyński als „Zeugen der schweren Zeiten“⁴ gerade heute angesichts zahlreicher Krisen gesellschaftspolitischer⁵ und religiöser Natur sowie der immer deutlicher spürbaren Erziehungs- und Bildungskrise an Dynamik gewinnt.⁶

In diesem Zusammenhang ist vorab festzuhalten, dass die publizierten Texte des „Primas des Jahrtausends“ sich nicht der Sprache der pädagogischen Wissenschaften zuordnen lassen.⁷ Andererseits ist aber bekannt,

² Vgl. u. a.: A. Rynio, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001; M. P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, Bd. I-IV, Warszawa 1994-2002; P. Latawiec, *Prace dyplomowe ATK – UKSW inspirowane osobą i dziełem Stefana kardynała Wyszyńskiego*, in: „Studia Prymasowskie” 2008 Nr. 2, S. 385-410; M. Kowalczyk, Cz. Parzyszek (Hrsg.), *Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Tysiąclecia i ewangelizator*, Warszawa 2012; R. Bednarczyk, *Prawa, obowiązki i zadania wychowawcze rodziców w myśli Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Studium katechetyczne*, Warszawa 2017; E. K. Czaczkowska, R. Łatka (Hrsg.), *Prymas Wyszyński a niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 2019; A. Rynio, *Idea narodu i odpowiedzialności za naród w kazaniach milenijnych Czcigodnego Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2020; M. Wódka, S. Fel (Hrsg.), *Stefan Wyszyński, Chrześcijańska doktryna społeczna*, Lublin 2020; A. F. Dziuba, *Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński*, Warszawa 2021; R. Łatka, *Co nam zostanie po beatyfikacji? Przegląd publikacji dotyczących prymasa Stefana Wyszyńskiego wydanych w latach 2020–2021*, in: „Myśl Polityczna” 2021 Nr. 3, S. 193-213.

³ Vgl. C. Opalach, *Praktyczne implikacje nauczania o rodzinie kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Nurt SVD” 2021 Nr. 1, S. 264.

⁴ B. Mitkiewicz, *Myślenie prakseologiczne Stefana Wyszyńskiego i jego implikacje pedagogiczne*, in: „Forum Pedagogiczne UKSW” 2011 Nr. 2, S. 162.

⁵ Wie B. Śliwerski anmerkt, haben „die letzten Jahre ... in das gesellschaftspolitische Leben unseres Landes einerseits einen konterrevolutionären politischen und axionormativen Wandel gebracht, andererseits eine ernsthafte politische Krise im Kontext der Weltanschauung, Unterschiede und Spaltungen sowie einen radikalen Rückgang der Religiosität bei jungen Menschen”; B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa Tysiąclecia Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 20. Darüber hinaus ist hier auch die soziale Unsicherheit zu erwähnen, die auf die wachsenden imperialistischen Bestrebungen Russlands und den seit dem 24. Februar 2022 andauernden Krieg gegen die Ukraine zurückzuführen ist; vgl. Laboratorium Badań Medioznawczych Uniwersytetu Warszawskiego (Hrsg.), *Wojna w Ukrainie w opinii Polaków sondaż telefoniczny LBM UW*, Warszawa 2022.

⁶ Vgl. A. Rynio, *Ponadczasowa wartość i atrakcyjność pedagogicznego przesłania czcigodnego Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: *Rodzina – Wychowanie – Przyszłość*, (Hrsg.) E. Osewska, J. Stala, Kraków 2020, S. 344.

⁷ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 22.

dass man im Diskurs über die Sozialerziehung, die den Menschen als Teil des gesellschaftlichen Ganzen begreift und die Erziehung konsequent dem Prozess der Sozialisation zuordnet⁸, nach Anregungen sucht, welche die Form und Richtung im Kanon von Werten und Verhaltensmustern zu bestimmen helfen, die für eine bestimmte Gemeinschaft und ihr gesamtes kulturelles Erbe definiert sind.⁹ Darüber hinaus entwickelt und schöpft die Pädagogik selbst als Erziehungswissenschaft, ohne ihre primären Quellen in den breit verstandenen Geisteswissenschaften (z. B. in Philosophie, Geistesgeschichte und Soziallehre) aufzugeben, ihren fachspezifischen Reichtum auch aus der Forschung innerhalb der theologischen Wissenschaften.¹⁰

In diesem Zusammenhang stellt das Ziel des vorliegenden Aufsatzes eine theoretische Analyse der grundlegenden Leitlinien der Reflexion von Kardinal Stefan Wyszyński zur Sozialpädagogik in Polen dar. Um eine synthetische Annäherung an das so formulierte Thema zu erlangen und angesichts dessen, dass S. Wyszyński für den deutschsprachigen Leser eine wenig bis gar unbekanntere Figur sein mag, wird im ersten Schritt eine Skizze seiner Biographie vorgestellt. Anschließend werden die relevantesten Kontexte diskutiert, die die Grundzüge des Konzepts der Sozialerziehung nach dem „Primas des Jahrtausends“ ausmachen, nämlich der familiäre, der staatlich-nationale und der religiöse Kontext. Die Überlegungen werden mit dem Versuch abgeschlossen, die Aktualität der von S. Wyszyński vertretenen Vision der Sozialerziehung aufzuzeigen.

1. Die biografische Skizze des „Primas des Jahrtausends“

Stefan Wyszyński wurde am 3. August 1901 geboren als Sohn von Stanisław und Julianna (geb. Karp) Wyszyński¹¹, in dem kleinen Dorf Zuzela am Bug, an der Grenze zwischen Masowien und Podlachien, das damals

⁸ Vgl. S. Dziekoński, *Wychowanie społeczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „*Studia Prymasowskie*” 2011 Nr. 5, S. 137.

⁹ Vgl. Z. Pyskło, *Wychowanie młodzieży do odpowiedzialnego zaangażowania się w życie społeczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „*Studia Teologiczne Białystok Drohiczyn Łomża*” 2013 Nr. 1, S. 315; S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006, S. 282-283;

¹⁰ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 22

¹¹ Vgl. A. Hamryszczak, *Muzeum Lat Dziecięcych Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Zuzeli*, Archiwa, in: „*Biblioteki i Muzea Kościelne*” 2020 Nr. 114, S. 99.

im russischen Teil Polens lag.¹² Dort begann er seinen Bildungsweg, den er dann in Andrzejewo fortsetzte, wohin seine Familie im April 1910 umzog, nachdem sein Vater die Organistenstelle in der dortigen Pfarrei Mariä Himmelfahrt übernommen hatte.¹³ Das Elternhaus war für S. Wyszyński die Wiege grundlegender menschlicher, patriotischer und religiöser Werte, die einen großen Einfluss auf sein späteres Leben hatten.¹⁴ Seine Eltern brachten ihm nicht nur die Sensibilität, Einfachheit, Bescheidenheit, den Respekt vor jedem Menschen, die Fürsorge für die Ärmsten, sondern auch die Liebe zur Heimat und zur Kirche sowie aufrichtige Frömmigkeit bei.¹⁵ Des Weiteren entwickelte der junge Stefan Wyszyński, nachdem seine Mutter Julianna am 31. Oktober 1910 infolge postpartaler Komplikationen gestorben war,¹⁶ eine besonders starke Hingabe an die Muttergottes, die im Laufe der Zeit zum Hauptmerkmal seiner Religiosität wurde.¹⁷

1912 begann Stefan Wyszyński seine Sekundarschulbildung im Privatschulgymnasium Wojciech Górski in Warschau, das patriotische Traditionen pflegte. Diese Schulausbildung wurde jedoch durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Jahre 1914 unterbrochen. Der junge Wyszyński wurde gezwungen, auf die Wirtschaftsschule für Buben und junge Männer in Łomża zu wechseln, die außerhalb des Kriegsgebiets lag. Im Sommer 1917 beschloss er, in das Bischöfliche Knabenseminar in Włocławek (Leslau) einzutreten.¹⁸ 1920 begann er seine weitere Priesterausbildung in derselben Stadt im Bischöflichen Priesterseminar.¹⁹ Die letzte Etappe seines Studiums war von einer schweren Lungenkrankheit geprägt, die ihn daran hinder-

¹² Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński – Prymas Tysiąclecia*, in: „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 2020 Nr. 12, S. 9; R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966)*, https://www.pwt.wroc.pl/images/doktoraty/R_Zgorzelak_praca.pdf - (abgerufen am 20.07.2022), S. 22

¹³ Vgl. A. Hamryszczak, *Muzeum*, S. 99.

¹⁴ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 22.

¹⁵ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 10; A. P. Dydycz, *Błogosławionego Stefana Kardynała Wyszyńskiego droga przez mękę ku niebu*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Polskie i europejskie drogi do wolności*, (Hrsg.) M. Kałużyńska-Tyburnska, R. Pokrywiński, A. Kwaśniewski, R. Bednarczyk, Pelplin 2021, S. 119-120.

¹⁶ Vgl. A. Hamryszczak, *Muzeum*, S. 99; R. Czarnowski, *U kolebki Prymasa Tysiąclecia. W setną rocznicę urodzin i chrztu świętego Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Łomża 2001, S. 37-38.

¹⁷ Vgl. A. Hamryszczak, *Muzeum*, S. 105; S. Przepierski, *Opatrznościowy pasterz. Droga życia Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Częstochowa 2020, S. 21-22.

¹⁸ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 22; M. P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 1994, S. 41.

¹⁹ Vgl. M. P. Romaniuk, *Życie*, S. 51-66; W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 13.

te, mit seinen Kurskollegen die Priesterweihe zu empfangen. S. Wyszyński wurde daher allein am Tag seines 23. Geburtstages zum Priester geweiht, also am 3. August 1924, in der Kapelle Unserer Lieben Frau von Tschenstochau im Dom zu Włocławek. Die erste heilige Messe feierte er am 5. August im Marienheiligtum auf dem Jasna Góra in Tschenstochau.²⁰

Bischof Stanisław K. Zdzitowiecki (1854-1927) stellte den jungen Priester nach einem Jahr pastoraler Arbeit zum Fachstudium des Kirchenrechtes an der Universität Lublin (ab 1928 Katholische Universität Lublin) frei. Während seiner Promotion entdeckte Stefan Wyszyński sein besonderes Interesse im Bereich der Sozialwissenschaften. Hier vertiefte er seine Kenntnisse und unternahm kurz nach dem Abschluss seines Studiums eine Forschungsreise ins westeuropäische Ausland.²¹ Nach seiner Rückkehr nach Polen diente Wyszyński in den Jahren 1930-1931 als Kaplan in Lipno und wurde anschließend zum Dozent für Sozialwissenschaften am Priesterseminar in Włocławek ernannt.²² In Rahmen seiner damaligen wissenschaftlichen Tätigkeit betonte S. Wyszyński ganz besonders den Gegensatz von Kommunismus und christlichem Wertesystem sowie die schädlichen Auswirkungen kommunistischer Unternehmungen in anderen Ländern.²³

Im Laufe des Zweiten Weltkriegs wurde S. Wyszyński als bekannter Geistlicher und sozialer Aktivist von den deutschen Nationalsozialisten verfolgt. Dies war der Grund, warum er aus Włocławek fliehen musste. Er hielt sich zu dieser Zeit an vielen Orten versteckt (u. a. in der Region Lublin, in Wrociszew, Kozłówka, Żułów und Laski bei Warschau) und engagierte sich als Seelsorger der Gruppe „Kampinos“ (Militärabteilung der Polnischen Heimatarmee) im Warschauer Aufstand im Jahre 1944.²⁴ Nach der Befreiung von Włocławek aus den Händen der Wehrmacht im Januar 1945 kehrte Wyszyński in seine Diözese zurück und war maßgeblich an der Reorganisation des zerstörten Priesterseminars beteiligt.²⁵ Dann wurde er zum Rektor dieser kirchlichen Einrichtung ernannt. In Anbetracht

²⁰ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 13.

²¹ Vgl. P. Nitecki, *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2008, S. 111; R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 23.

²² Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 14; A. Poniński, *Działalność duszpasterska ks. Stefana Wyszyńskiego we włocławskim okresie jego życia*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 33-67.

²³ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 24-25; vgl. auch: P. Nitecki, *Kościół wobec komunizmu. Międzywojenna publicystyka ks. Stefana Wyszyńskiego*, in: „Przegląd Powszechny” 1991 Nr. 10, S. 113-125.

²⁴ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 14.

²⁵ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 26.

seiner Vorkriegstätigkeit bekam er zugleich den Posten des Herausgebers der Diözesan-Wochenzeitung „Ład Boży” („Gottesordnung”).²⁶ In dieser Zeitschrift veröffentlichte S. Wyszyński 46 Artikel, in denen er die Grundwahrheiten der Soziallehre der Kirche einfach und verständlich vorstellte, insbesondere die Probleme der Familie und die Sorge um das Gemeinwohl sowie die Frage der Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat.²⁷

Zwei weitere Ereignisse sind in der Biographie von S. Wyszyński besonders relevant: erstens seine Ernennung zum Bischof der Diözese Lublin am 4. März 1946 durch Papst Pius XII. und zweitens die Übernahme des prominenten Amtes des Primas von Polen (und des Erzbischofs des Metropolitens von Gniezno und Warschau) nach dem Tod von Primas August Hlond im Jahr 1948.²⁸ Wie W. Chrostowski feststellte, war die Wahl von Bischof S. Wyszyński für diese Funktionen kein Zufall, da die Kriegs- und Nachkriegszeit in Polen von zwei Totalitarismen, also dem nationalsozialistischen und dem kommunistischen, geprägt war.²⁹ Insbesondere im Kontext der Aktivität seitens der Kommunisten, die auf eine vollständige Unterordnung der Kirche unter die Partei und auf die Atheisierung der polnischen Gesellschaft abzielte³⁰, war Bischof Wyszyński nicht nur als Kenner des Kommunismus, sondern auch als dessen entschiedener Kritiker bekannt. Seine Ernennung zum Primas von Polen weckte also begründete Hoffnung auf einen wirksamen Widerstand des polnischen Episkopats gegen die damals an der Weichsel herrschende Ideologie.³¹

In den frühen 1950er Jahren nahmen die Spannungen zwischen dem

²⁶ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 15; siehe auch: M. Laskowska, *Książd Stefan Wyszyński jako dziennikarz i redaktor (1924–1946)*, Toruń 2011.

²⁷ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 26; siehe auch: S. Wyszyński, *Ład w myślach. Artykuły z „Ładu Bożego” z lat 1945–1946*, Włocławek 2001.

²⁸ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 15; R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 26; siehe auch: A. Rynio, *Biskup Stefan Wyszyński jako ordynariusz diecezji lubelskiej i Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 157–186; B. Czyżewski, *Kardynał Stefan Wyszyński – arcybiskup metropolita gnieźnieński*, w in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 187–205; E. Sukiennik, *Stefan Wyszyński jako arcybiskup metropolita warszawski (1948–1981)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 207–230;

²⁹ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 16.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 26; P. Nitecki, „Wiem jak godną stolicę obejmuję w dziedzictwie”. *Biskup Stefan Wyszyński Pasterz Kościoła Lubelskiego*, Lublin 2012, S. 67; 193–204; P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, Londyn 1979, S. 295–304

Staat und der Kirche in Polen erheblich zu.³² Die Folge davon war die Verhaftung von Kardinal Stefan Wyszyński am 25. September 1953 im Rahmen der kommunistischen Repressionen, die als geplante Maßnahmen zur Beseitigung der Opposition und aller unabhängigen Institutionen zu verstehen waren.³³ Primas Wyszyński wurde inhaftiert und an zahlreichen Orten in Isolation untergebracht, u.a. in Rywałd (25.9.1953–12.10.1953), in Stoczek Warmiński (12.10.1953–6.10.1954), in Prudnik (6.10.1954–27.10.1955) und in Komańcza (27.10.1955–26.10.1956).³⁴ In der Zeit seiner Gefangenschaft in Komańcza verfasste Kardinal Wyszyński den Text des Gelübdes der polnischen Nation, das am 26. August 1956 in Anwesenheit von einer Million Pilgern und dem polnischen Episkopat in der Kapelle der Muttergottes von Tschenstochau feierlich verlesen wurde.³⁵

Die Zeit nach der Freilassung von Primas Wyszyński, der damals zum Inbegriff des Freiheitssymbols der Kirche und der polnischen Nation wurde³⁶, brachte vielfältige Aktivitäten religiöser Natur in der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens mit sich. Von besonderer Bedeutung war in diesem Zusammenhang die „Große Novene“ („Wielka Nowenna“)³⁷, die in den Jahren 1957–1965 vor dem 1000. Jahrestag der Taufe Polens gebetet wurde.³⁸ In den darauffolgenden Jahren engagierte sich Kardinal Stefan Wyszyński - bis zu seinem Tod am 28. Mai 1981 - vor allem für soziale Gerechtigkeit und Frieden in Polen. Darüber hinaus forderte er seine Landsleute zur Übernahme bürgerlicher Verantwortung auf und wies ihnen die

³² Nähere Informationen zu den Beziehungen zwischen dem kommunistischen Staat und der katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen sind u.a. in folgenden Veröffentlichungen zu finden: A. Micewski, *Kościół – Państwo 1945–1989*, Warszawa, 1994; W. Ważniewski, *Stosunki między władzą państwową a Kościołem katolickim w Polsce powojennej (1944–1989)*, Siedlce 1997; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003; W. Wyszowadzki, *Relacje państwo – Kościół w latach 1950–1956*, „Polski Uniwersytet na Obczyźnie w Londynie: Zeszyty Naukowe” 2018 Nr. 6, S. 75–87.

³³ Biblioteka Pedagogiczna w Siedlcach, *Życiorys Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, http://bpsiedlce.pl/upload/File/Dokumenty/patronat_2021/KSWZ.pdf (abgerufen am 10.08.2022).

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 19.

³⁶ Vgl. M. Kałużyńska-Tyburska, *Wystąpienia Prelegentów (transkrypcja audio)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Polskie i europejskie drogi do wolności*, (Hrsg.) M. Kałużyńska-Tyburska, R. Pokrywiński, A. Kwaśniewski, R. Bednarczyk, Pelplin 2021, S. 88.

³⁷ Weitere Details zum Inhalt und Ablauf der „Großen Novene“ (1957–1965) in Polen enthalten u.a. folgende Publikationen: M. Kowalczyk, *Prymasa Tysiąclecia program Wielkiej Nowenny (1957–1966) w perspektywie teologicznej po odzyskaniu wolności (1989)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, (Hrsg.) R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 87–101;

³⁸ Vgl. W. Chrostowski, *Kardynał Stefan Wyszyński*, S. 20.

Richtung, in die Erneuerung gehen sollte. Dabei betonte er die Rolle des Gewissens als Grundlage für die Neuausrichtung eines nationalen, familiären und persönlichen Lebens. Seine Beerdigung fand am 31. Mai 1981 statt und versammelte Tausende von Gläubigen und Ungläubigen, die ihre große Achtung und Ehrfurcht vor seiner Person und seinem Lebenswerk zum Ausdruck brachten.³⁹

2. Die grundlegenden Annahmen der Sozialerziehung nach S. Wyszyński

Die dem Lebenswerk und der sozialpädagogischen Reflexion des „Prymas des Jahrtausends“ zugrunde liegenden Ideen sind in der anthropologisch-philosophischen Strömung der katholischen Soziallehre zu finden.⁴⁰ Kardinal Wyszyński baut seine Lehre vor allem auf den Annahmen der Philosophie des hl. Thomas von Aquin⁴¹ und des integralen Humanismus von J. Maritain auf⁴². Diese Annahmen bilden also das Fundament für Wyszyńskis Verständnis der menschlichen Würde im Prozess der integralen humanen Entwicklung und in Bezug auf die natürliche und übernatürliche Ordnung der Welt.⁴³ Die Anerkennung der Existenz dieser zwei Ordnungen, in denen der Mensch existiert, erfordert nach Wyszyński die Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen den drei grundlegenden „Erziehungsstrukturen“⁴⁴, mithin der Familie, dem Staat und der Kirche, die nicht nur Rechte zur Erziehung neuer Generationen, sondern auch be-

³⁹ Vgl. ebd., S. 23-24.

⁴⁰ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 23.

⁴¹ Vgl. u.a.: H. Seidl, *The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion*, in: „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 1987 Nr. 3, S. 435-460; W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, in: „Studia Gdańskie” 2000 Nr. 13, S. 175-186; J. Surzyn, *Conception of Human Being According to St. Thomas Aquinas*, https://www.researchgate.net/publication/277695815_Conception_of_Human_Being_According_to_St_Thomas_Aquinas (abgerufen am 20.07.2022).

⁴² Vgl. u.a.: W. Schultz, *Jacques Maritain in the 21st Century: Personalism and the Political Organization of the World*, Cambridge 2022; M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka*, <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/35301/0004.pdf> (abgerufen am 12.08.2022); B. Król, *Osobowość, wolność i rozumność człowieka w świetle wybranych dzieł Jacquesa Maritaina*, in: „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2014 Nr. 34, S. 53-66.

⁴³ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 22.

⁴⁴ S. Wyszyński, *Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły. Rozprawa doktorska*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1929, S. 20

sondere Pflichten haben.⁴⁵ Diese Sichtweise resultiert vor allem daraus, dass die Sozialerziehung nach Wyszyński durch die Verwurzelung und Teilhabe der Person in drei sozialen Kontexten vollständig gewährleistet werden kann, und zwar im familiären, staatlich-nationalen und religiösen Kontext. Das Beachten grundlegender gesellschaftlicher Prinzipien ist dabei erforderlich.⁴⁶

Abschließend ist zu betonen, dass das komplexe Analysieren des gesamten Gedankenguts von Kardinal Stefan Wyszyński zur Sozialerziehung in Polen den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. So wird im nächsten Schritt bloß eine Skizze des sozialpädagogischen Denkens von S. Wyszyński vorgestellt, die nur die drei zuvor erwähnten und wichtigsten Kontexte seiner Reflexion zur Sozialerziehung betrifft.⁴⁷

2.1. Der familiäre Kontext der Sozialerziehung

Nach Wyszyński bildet die Familie das grundlegende Umfeld der allgemein verstandenen menschlichen Erziehung. Niemand anders als die Eltern, die das Geschenk des Lebens an das Kind weitergeben, sollen auch die ersten Erzieher sein.⁴⁸ Kardinal Wyszyński vertritt die Position, dass niemand die Eltern in ihrer Erziehungspflicht ersetzen kann. Das sei darauf zurückzuführen, dass die Eltern in ihrer Liebe die besten Methoden und Wege finden können, um ihre Kinder positiv zu beeinflussen.⁴⁹ Es sei die Elternliebe, die die Eltern dazu verpflichte, langfristig Verantwortung für ihre eigenen Kinder zu übernehmen⁵⁰ und ihnen sozial anständige (auch moralische) Normen eigenverantwortlich zu vermitteln. In diesem Sinn gelte die auf gegenseitigem Respekt aufbauende Haltung der Eltern als Grundlage dafür, dass ihre Kinder dann selbst eine zukunftsorientierte Perspektive entdecken, in der sie sich die im familiären und sozialen Um-

⁴⁵ Vgl. A. Romanko, *Podmioty zobowiązane do wychowania dziecka według Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Wybrane zagadnienia*, in: „Kościół i Prawo” 2019 Nr. 1, S. 52.

⁴⁶ Vgl. A. Rynio, *Spoleczno-moralne przesłanie pedagogiczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 61.

⁴⁷ Vgl. A. Romanko, *Podmioty zobowiązane*, S. 53.

⁴⁸ Vgl. S. Wyszyński, *Miłość na co dzień. Rozważania*, Bd. I, Rzym 1971, S. 152; J. Kistorz, *Aktualność myśli pedagogicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego w wychowaniu współczesnej młodzieży*, in: „Studia Warmińskie” 2007/2008 Nr. 44-45, S. 213.

⁴⁹ Vgl. Z. Struzik, *Rodzina w obronie życia, wolności i wiary w nauczaniu ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, Warszawa 2018, S. 148

⁵⁰ Vgl. M. Lewicka, *Rodzina w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Perspektywa pedagogiczna*, in: „Studia Pelplińskie” 2021 Nr. 55, S. 161.

feld vertretenen Prinzipien zu Eigen machen. Dies sei von großer Bedeutung, weil das Kind dann selbst die Motive, die sich verschiedenen Ereignissen und Handlungen anderer Menschen verdanken, hauptsächlich aus der Perspektive der Einhaltung oder Nichteinhaltung der Regeln betrachte, die ihm durch seine Eltern vermittelt worden seien.⁵¹ Praktisch geht es auch darum, dass die Eltern ihren Kindern durch ihr eigenes Beispiel und ihre eigene Lebenseinstellung nicht nur Nächstenliebe, Fürsorge und Respekt, sondern auch Brüderlichkeit, Patriotismus⁵² und systematisches Arbeiten (auch an sich selbst) beibringen sollen.⁵³ Zudem soll die von den Eltern begonnene Erziehung der Kinder in den Bildungseinrichtungen und im gesellschaftlichen Leben fortgeführt werden und nicht umgekehrt.⁵⁴

Darüber hinaus betont Primas Wyszyński, dass sich die besondere Verantwortung der Eltern in dieser Hinsicht aus ihrem Recht ergebe, über die Erziehung ihres Nachwuchses selbst zu entscheiden. Denn dies gelte als eine Art Naturgesetz, das sich aus der elterlichen Würde ergebe und allen anderen Rechten vorausgehe. Das heißt, die Eltern sind in einer Konfliktsituation zwischen dem staatlichen Recht und dem Elternrecht sogar verpflichtet, das Naturrecht zu verteidigen, um ihre Kinder gemäß der von ihnen gelebten und für richtig gehaltenen Überzeugung und Weltanschauung zu erziehen.⁵⁵

Für Kardinal Wyszyński gilt Familie als grundlegendste soziale Einheit, welche die Hilfe anderer sozialer Strukturen benötige, sei es auf der übernatürlichen Ebene (Kirche) oder auf der natürlichen Ebene (Nation und Staat).⁵⁶ In diesem Kontext widmet er seine große Aufmerksamkeit dem Thema Sozialhilfe, die jede Familie in Anspruch nehmen könne, insbesondere diejenige Familien, die ihren Aufgaben u.a. auf Grund von Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit, Familiengröße und niedriger Einkommensquote nicht gänzlich nachkommen könnten. Die allerbeste Hilfe für Familien sieht Wyszyński in gut bezahlten Arbeitsplätzen, die ein menschenwürdiges Leben ermöglichen.⁵⁷ Der Staat sollte darum seinen Haushalt so pla-

⁵¹ Vgl. M. Lewicka, *Rodzina w nauczaniu*, S. 161.

⁵² Vgl. D. Jagielska, *Wychowanie społeczne w myśli konserwatywnej w Polsce 1945–1962*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 126.

⁵³ Vgl. C. Opalach, *Praktyczne implikacje*, S. 269.

⁵⁴ Vgl. A. Romanko, *Podmioty zobowiązane*, S. 55.

⁵⁵ Vgl. S. Wyszyński, *Prymat człowieka w ładzie społecznym. Odnowa*, Londyn 1976, S. 99; C. Opalach, *Praktyczne implikacje*, S. 268; A. Romanko, *Podmioty zobowiązane*, S. 54.

⁵⁶ Vgl. A. Rynio, *Społeczno-moralne przesłanie*, S. 62.

⁵⁷ Vgl. J. Danecki, *Wychowawcza wartość nauczania bł. Stefana Kardynała Wyszyńskiego o ro-*

nen, dass die von der Armut bedrohten Familien finanziell unterstützt werden können. Außerdem hebt S. Wyszyński hervor, dass die Aufgabe der Kirche gegenüber den Familien vor allem darin besteht, die Familien jederzeit auf religiöse, geistliche und sittliche Weise zu begleiten.⁵⁸

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, dass in der Reflexion des „Primas des Jahrtausends“ die Familie auch als primäres Subjekt des Lebens, der Geschichte und der nationalen Kultur verstanden wird. In diesem Sinne bilde sie eine natürliche Gemeinschaft, in der man nicht nur die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens erfahre, sondern auch einen wesentlichen Beitrag zum Wohl der gesamten Gesellschaft und Nation leiste.⁵⁹ Aus diesem Grund, so Kardinal Wyszyński, „existiert eine komprimierte, biologische Gemeinschaft und Bindung zwischen der Familie und der Nation sowie ihrem gegenseitigen Dienst aneinander. Die Erfahrung lehrt, dass das Fehlen dieser Bindung eine Degeneration entweder der Familie oder der Nation zur Folge hat.“⁶⁰

2.2. Der staatlich-nationale Kontext der Sozialerziehung

Der Staat und die Nation sind für Kardinal Wyszyński untrennbar miteinander verbunden, weil die gesamte einheimische Kultur auf ihnen beruhe und sich aufbaue.⁶¹ Eine staatlich organisierte polnische Nation müsse sich daher bemühen, eine Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, die innerlich kohärent und ausreichend funktionsfähig ist, alle materiellen und geistigen Güter zu beschützen und zu gewährleisten.⁶² Ausgehend von diesem Prinzip konzentrierte sich Stefan Wyszyński im Laufe seines Dienstes als Priester, als Bischof und als Kardinal besonders auf die pädagogische Bildung der polnischen Nation⁶³ sowie darauf, das Bewusstsein zu wecken, dass der Staat gegenüber einer angemessenen Erziehung und Bildung seiner Bürger

dzinie i narodzie, in: „Forum Pedagogiczne“ 2020 Nr. 2, S. 67.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 68.

⁵⁹ Vgl. A. F. Dziuba, *Kultura chrześcijańska a rodzina w przepowiadaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski*, in: „Studia Prymasowskie“ 2008 Nr. 2, S. 166.

⁶⁰ S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990, S. 687.

⁶¹ Vgl. A. Rynio, *Mądre wychowanie patriotyczne przedmiotem troski Prymasa Tysiąclecia*, in: „Studia Prymasowskie“ 2011 Nr. 5, S. 255.

⁶² Vgl. Z. Struzik, *Wolność w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego w 100. rocznicę odzyskania Niepodległości*, in: *Ojczyzna i naród w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego i Jana Pawła II*, (Hrsg.) Z. Struzik, J. Babiński, Warszawa 2019, S. 119.

⁶³ Vgl. A. Rynio, *Mądre wychowanie*, S. 250; J. Danecki, *Wychowawcza wartość*, S. 69.

nicht passiv sein kann.⁶⁴ In diesem Zusammenhang betonte er in erster Linie die universalistische Erziehung und Bildung junger Generationen, die die persönliche, moralische, geistige und körperliche Entwicklung umfassen müssten. Die Idee der universalistischen Erziehung und Bildung bildet in seiner sozialpädagogischen Reflexion das übergeordnete Prinzip aller Bildungs- und Erziehungsaktivitäten.⁶⁵

Das vorrangige Ziel des Staates besteht nach Wyszyński darin, die Erziehung eines jungen Polen in der Nation so zu lenken, dass er nicht nur im vollen Bewusstsein seiner Pflichten, sondern auch aller seiner Rechte in das öffentliche, gesellschaftliche und berufliche Leben eintritt.⁶⁶ Eine Schlüsselrolle sollte dabei die patriotische Erziehung spielen, die Wyszyński als einen der wesentlichsten Bereiche der integralen Erziehung verstand.⁶⁷ Patriotische Erziehung hat auf junge Generationen bewusst einzuwirken, um diese darin zu unterstützen, wahre und aktive Heimatliebe bei gleichzeitiger Entwicklung von Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Kulturen, Nationen und Religionen zu entfalten.⁶⁸ Daher geht es S. Wyszyński nicht nur um die Ausformung einer nationalen Identität, die durch die Verbindung mit der gesamten nationalen Geschichte aufgebaut werden soll, sondern vielmehr auch darum, die Bereitschaft des Einzelnen zur Stärkung der Beziehung der eigenen Nation zu anderen Nationen zu fördern. Die Grundlage des sozialpädagogischen Handelns sollte aus diesem Grund die menschenfreundliche Botschaft des Evangeliums bilden, und in keinem Fall dürfe zugelassen werden, dass die Ziele der Sozialerziehung nach irgendwelchen Ideologien oder politischen Vorteilen ausgerichtet werden.⁶⁹

Die soziale Bildung der jungen Generation sei mit Blick auf die Verantwortung für den Staat und die Nation umzusetzen. Primas Wyszyński zufolge hängt dies mit dem Pflichtbewusstsein gegenüber dem Glauben und der nationalen Kultur zusammen und ist eine klare Konsequenz des Christseins.⁷⁰ Gerade aus der christlichen Vergangenheit der polnischen

⁶⁴ Vgl. A. Romanko, *Podmioty zobowiązane*, S. 55.

⁶⁵ Vgl. C. Opalach, *Praktyczne implikacje*, S. 269

⁶⁶ Vgl. S. Wyszyński, *Odpowiedzialność – obowiązki – prawa w życiu narodu*, in: *Stefan kardynał Wyszyński. Głos z Jasnej Góry*, S. Wyszyński, Warszawa 1986, S. 464.

⁶⁷ Vgl. A. Gronkowska-Kozia, *Wychowanie patriotyczne w posłudze duszpasterskiej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Biografistyka Pedagogiczna” 2021 Nr. 2, S. 210.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 211.

⁶⁹ Vgl. M. Kowalczyk, *Znaczenie i aktualność nauki Prymasa Stefana Wyszyńskiego o podmiotowości narodu*, in: „Teologia w Polsce” 2018 Nr. 2, S. 120.

⁷⁰ Vgl. ebd.; A. Rynio, *Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: *Prymas Wyszyński a Niepodległa: naród – patriotyzm – państwo w nauczaniu*

Nation sollen die universellen und zeitlosen Werte übernommen werden, die als Basis für die Arbeit an der Erneuerung des persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Lebens zu verstehen seien. Dabei handele es sich nicht nur um die ethischen Normen und moralischen Prinzipien, sondern auch um die christliche Liebe, die alle Bereiche des sozialen Lebens durchdringen müsse.⁷¹ In diesem Sinne gehöre Liebe zum Wesen des Menschseins und bilde den Ausgangspunkt für jede menschliche Beziehung.⁷² Wie Kardinal Wyszyński behauptet, „wird der Wert eines Menschen daran gemessen, wie und in welchem Ausmaß er liebt“⁷³. Denn Liebe befähige den Menschen, Gerechtigkeit und Frieden zu verteidigen, und drücke sich in konkreten Taten aus, insbesondere gegenüber den anderen in jeglicher Not. Außerdem sei sie eine Bedingung für einen gelungenen Wiederaufbau des sozialen Lebens, der Gewissensfreiheit, des Primats des Menschen über die Dinge und der Achtung aller Bürgerrechte.⁷⁴

Zudem betont Kardinal Wyszyński, dass zu den Prärogativen des Christentums, auf denen die nationale Kultur gründet, auch das Prinzip der dienenden Beziehung des politischen Systems und des Staates zu den Bedürfnissen der Nation, die Sorge um den Frieden und die Freiheit des Volkes sowie die Bürgerpflicht, diese Freiheit zu verteidigen, bis hin zur Bereitschaft, sein Leben für sie zu geben, gehört.⁷⁵ Auf diese Weise bekräftigt S. Wyszyński die hohe Bedeutung der Tugend der Heimatliebe im gesellschaftlichen Leben, die er folgend der Lehre des hl. Ambrosius an zweiter Stelle nach der Liebe zu Gott platziert. Die Heimatliebe ist nach seinem Verständnis eine Quelle der Klugheit, des Mutes, der Mäßigung gegenüber sich selbst sowie der Großzügigkeit gegenüber Anderen und Fremden.⁷⁶ Außerdem befähige sie die jungen Menschen zu einer nachhaltigen Entwicklung von den für Alltägliches erforderlichen persönlichen und sozialen Eigenschaften wie Fleiß, Gewissenhaftigkeit, Pflichtbewusstsein, Kooperationsbereitschaft, Resilienz und Zusammenhalt usw.

2.3. Der religiöse Kontext der Sozialerziehung

niu Prymasa Tysiąclecia, (Hrsg.) Ewa K. Czackowska, Rafał Łatka, Warszawa 2019, S. 114.

⁷¹ Vgl. A. Rynio, *Mądre wychowanie*, S. 252.

⁷² Vgl. S. Wyszyński, „*Kamienie węgielne budowania na górach świętych...*“, in: *Dzieła zebrane*, S. Wyszyński, Bd. II, Warszawa 1995, S. 14-17; S. Dziekoński, *Wychowanie społeczne*, S. 145.

⁷³ S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię...*, Poznań 2001, S. 290.

⁷⁴ Vgl. S. Dziekoński, *Wychowanie społeczne*, S. 145.

⁷⁵ Vgl. Vgl. A. Rynio, *Mądre wychowanie*, S. 255.

⁷⁶ Vgl., ebd., S. 260.

An dieser Stelle sollte es erneut betont werden, dass Stefan Wyszyński die Grundlagen der Sozialerziehung eher aus der Theologie als aus der Soziologie ableitet.⁷⁷ Dies hängt vor allem damit zusammen, dass er die christliche Heilslehre⁷⁸ und den „Glauben des erlösten Menschen“⁷⁹ als unverzichtbare Bedingung für einen persönlichen und sozialen Fortschritt versteht. Daher beinhaltet das Programm seiner Sozialerziehung das Ideal eines mit der spirituellen Kultur vertrauten Menschen, der nicht nur sich selbst objektiv und kritisch bewerten kann, sondern auch andere Personen und die Realität, in der er lebt.⁸⁰

In diesem Kontext schreibt S. Wyszyński eine besondere Rolle der religiösen Erziehung und Bildung zu, die das tiefste Wesen der Allgemeinbildung bilden und grundlegende Elemente zur Entwicklung eines guten Menschen und Bürgers enthalten.⁸¹ Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Kirche nach Ansicht des „Primas des Jahrtausends“ eine Reihe von Aufgaben den Jugendlichen gegenüber zu erfüllen hat. Dabei geht es nicht nur darum, die Wahrheit über Gott, die Welt und den Menschen an die jüngere Generation zu vermitteln und den Raum für höhere Ambitionen und eine kritische Bewertung der Welt zu schaffen, sondern auch darum, das Gefühl und das Bewusstsein hoher persönlicher Würde zu stärken.⁸² Wyszyński geht in seiner Reflexion davon aus, dass die Kirche vor allem eine Gebetsschule sein soll. Denn das Gebet verwandelt den Menschen, fördert Geduld, Demut, innere Entwicklung und Wahrhaftigkeit und bewahrt ihn vor der Resignation.⁸³ Die Partizipation der Kirche in der Sozialerziehung ist daher unersetzlich, weil die erzieherischen Prozesse auf die Entwicklung von persönlichem und gesellschaftlichem Streben nach Vollkommenheit ausgerichtet sein müssen. Dieses Streben besteht in der Fähigkeit, das Gute zu wählen, es mitzugestalten und daran teilzuhaben.⁸⁴

Des Weiteren legt S. Wyszyński einen erheblichen Wert auf die moralische Entwicklung von jungen Menschen, wobei die „Bildung eines guten und sensiblen Gewissens“ im Vordergrund stehen müsse.⁸⁵ Denn nur

⁷⁷ Vgl. Z. Pyskło, *Wychowanie młodzieży*, S. 319.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ A. Rynio, *Ponadczasowa wartość*, S. 355.

⁸⁰ Vgl. Z. Pyskło, *Wychowanie młodzieży*, S. 319; A. Rynio, *Wychowanie młodzieży*, S. 146.

⁸¹ Vgl. J. Kostorz, *Aktualność myśli*, S. 211.

⁸² Vgl. ebd., S. 214.

⁸³ Vgl. S. Wyszyński, *Ojciec nasz*, Poznań 1977, S. 13; J. Kostorz, *Aktualność myśli*, S. 214.

⁸⁴ Vgl. J. Kostorz, *Aktualność myśli*, S. 214; A. Rynio, *Wychowanie młodzieży*, S. 206.

⁸⁵ Vgl. M. A. Roszewski, *Wizja wychowania w wymiarze nauczania społecznego Prymasa Ste-*

ein auf Gottes Gesetz beruhendes rechtschaffenes Gewissen bildet einen Auftakt für gerechte Gestaltung des Gemeinwohls im gesellschaftlichen Leben.⁸⁶ Stefan Wyszyński bleibt in seiner Moralreflexion der traditionellen christlichen Lehre treu und verweist auf das universelle und intuitive Gewissensverständnis. So wird eine normative Beurteilung menschlichen Handelns gesichert, sowohl des eigenen Handelns als auch des Handelns von anderen Menschen.⁸⁷ Nach S. Wyszyński ist es relevant, bei jungen Menschen ein sensibles Gewissen zu formen, weil es einen Menschen verpflichtet, Zeugnis für die Wahrheit abzulegen. Ein sensibles Gewissen ist nun so etwas wie eine „Visitenkarte“ des Menschen.⁸⁸ Nur die menschlichen Personen, die von einem gut geformten Gewissen geleitet werden, sind in der Lage, die richtigen Entscheidungen zu treffen und den Frieden zu stiften.⁸⁹

3. Die Aktualität von Wyszyński's Vision der Sozialerziehung

Die polnische Gesellschaft, aber auch die europäischen Gesellschaften, brauchen heute klare und deutliche Bezugspunkte und neue Impulse, um ihre Grundwerte zu schützen. In diesem Sinne ist die Lehre von Primas Wyszyński zu sozialen Fragen ein stets aktueller Bezugspunkt und Impulsgeber.⁹⁰ Die Aktualität von Wyszyński's Vision der Sozialerziehung liegt vor allem im ganzheitlichen Verständnis der menschlichen Person, das aus einer tiefen anthropologischen, ontologischen, theologischen und ethischen Reflexion resultiert.⁹¹ Seine sozialpädagogische Vision gewinnt auch an Aktualität nicht nur dank dem Realismus der erzieherischen Annahmen,⁹² sondern auch durch die Betonung der Notwendigkeit einer vertieften Zusammenarbeit zwischen der Familie, dem Staat und der Kirche.⁹³ Damit können der Friede, die soziale Ordnung⁹⁴

fana Kardynala Wyszyńskiego, in: „Teologia i Człowiek” 2007 Nr. 10, S. 154.

⁸⁶ Vgl. S. Dziekoński, *Wychowanie społeczne*, S. 140.

⁸⁷ Vgl. A. Rynio, *Společno-moralne*, S. 66.

⁸⁸ Vgl. R. Zgorzelak, *Wątki antropologiczne*, S. 109-110.

⁸⁹ Vgl. R. Ficik, *Wiara, kultura i personalistyczna wizja osoby ludzkiej w nauczaniu Kardynala Stefana Wyszyńskiego*, in: „Studia Nauk Teologicznych” 2021 Nr. 16, S. 203.

⁹⁰ Vgl. Vgl. M. Kowalczyk, *Znaczenie i aktualność*, S. 125.

⁹¹ Vgl. A. Rynio, *Ponadczasowa wartość*, S. 350-351.

⁹² Vgl. ebd., S. 351.

⁹³ Vgl. A. Romanko, *Podmioty zobowiązane*, S. 52.

⁹⁴ Vgl. K. Sulej, *Czy szkoła gwarantuje wychowanie? Analiza kard. Stefana Wyszyńskiego*, in: „Społeczeństwo” 2020 Nr. 2, S. 100.

sowie die entsprechend ausgewählten und durchdachten Verhaltensnormen und Werte garantiert werden.⁹⁵

Es ist hervorzuheben, dass Kardinal Wyszyński durch die Analyse des Problems der Sozialerziehung von Kindern und Jugendlichen einerseits in die Realität des nationalen, kirchlichen und familiären Lebens eindringt, andererseits die Grundsätze und Funktionsweisen des gesellschaftspolitischen Systems erläutert.⁹⁶ Ausgehend von der Kenntnis der Grundsätze der Sozialethik, der Sozialisierung von Jugendidealen und der Entwicklung sozialchristlicher Tugenden wollte Wyszyński in jungen Menschen die Sehnsucht nach einer Gesellschaft ohne Ungerechtigkeit, Gewalt, Konzentrationslager, Sklaverei und Kriege wecken.⁹⁷ In diesem Sinne sollten die Sozialerziehung selbst, das persönliche Leben des Einzelnen sowie die gesamte zeitgenössische gesellschaftspolitische Kultur auf den folgenden Prinzipien aufgebaut sein, die sich aus dem von S. Wyszyński proklamierten Dekalog der Liebe ergeben⁹⁸:

1. *Respektiere jeden Menschen, denn Christus lebt in ihm. Sei sensibel gegenüber jeder anderen Person (...).*
2. *Denke gut von allen – denke nicht schlecht von irgendjemandem. Versuche auch im Schlimmsten etwas Gutes zu finden.*
3. *Sprich immer freundlich über andere – spreche nicht schlecht über andere. Du sollst den Schaden wiedergutmachen, den dein Wort angerichtet hat. Bilde keine Spaltung zwischen Menschen.*
4. *Sprich mit jeder Person in der Sprache der Liebe. Erhebe deine Stimme nicht. Fluche nicht. Sei nicht verärgert. Verdrücke keine Tränen. Beruhige andere Menschen und sei zu ihnen freundlich.*
5. *Vergib allen alles. Hege keinen Groll in deinem Herzen. Lebe in Eintracht mit anderen.*
6. *Handle immer zum Wohle deines Nächsten. Tue allen Gutes, so wie du es auch dir wünschst. Denke nicht darüber nach, was dir jemand schuldet, sondern was du anderen schuldest.*
7. *Hilf im Leiden aktiv. Eile mit Trost, Rat, Hilfe (...).*
8. *Arbeite fleißig, weil andere von den Früchten deiner Arbeit profitieren, so wie du die Arbeit anderer in Anspruch nimmst.*

⁹⁵ Vgl. M. A. Roszewski, *Wizja wychowania*, S. 162.

⁹⁶ Vgl. A. Rynio, *Ponadczasowa wartość*, S. 358.

⁹⁷ Vgl. A. Gronkowska-Kozia, *Wychowanie patriotyczne*, S. 216.

⁹⁸ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 33; E. K., Czackowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013, S. 406–407.

9. *Beteilige dich an der Sozialhilfe für andere. Öffne dich den Armen und Kranken. Leihe deine Sachen aus. Versuche die Bedürftigen in deiner Nähe zu sehen.*

10. *Bete für alle, auch für deine Feinde.*⁹⁹

Nach Primas Wyszyński ist die Vision der Sozialerziehung als Frucht der christlichen Liebe anzusehen. Diese Vision setzt also voraus¹⁰⁰, dass die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus in das soziale und politische Leben hinübergeführt wird. Ein solches Vorgehen ermöglicht die Schaffung nachhaltiger Grundlagen einer authentisch humanistischen Kultur, die die ganzheitliche Entwicklung eines jeden Menschen und der gesamten Menschheit auf der Basis von wahrhaft christlichen Werten ermöglicht.¹⁰¹ Dies geschieht durch die Befreiung von Egoismus, moralischem Relativismus, Nationalismus, Aggression, Gewalt oder Intoleranz.¹⁰² Somit bildet seine Vision der Sozialerziehung ein von der christlichen pädagogischen Tradition inspiriertes Erziehungsideal, das darauf abzielt, eine menschlichere Welt aufzubauen, in der Menschen unterschiedlicher Einstellungen und Weltanschauungen zusammenleben, den Frieden und die gemeinsamen Werte pflegen und einen offenen Dialog miteinander führen.¹⁰³

Ausblick

Selbst wenn unsere theoretische Analyse die von Kardinal Stefan Wyszyński diskutierte Frage nach der Sozialerziehung keineswegs erschöpft, kann sie einen Beitrag zu einer weiteren und vertieften Diskussion liefern. Dabei wollen wir allerdings nicht unkritisch pädagogische oder sozialpädagogische Paradigmen aus der Vergangenheit übernehmen, sondern sie im Kontext gegenwärtiger Herausforderungen interpretieren. Dazu gehören u.a. zahlreiche politische und soziale Unruhen¹⁰⁴, aber auch

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Vgl. J. Kistorz, *Aktualność myśli*, S. 217.

¹⁰¹ Vgl. R. Ficik, *Wiara*, S. 208.

¹⁰² Vgl. A. Gronkowska-Koziar, *Wychowanie patriotyczne*, S. 217.

¹⁰³ Vgl. B. Mitkiewicz, *Myslenie prakseologiczne*, S. 186.

¹⁰⁴ Vgl. u. a.: Chrostowski M., „Bezbożny sojusz”? *Populizm i wiodące religie monoteistyczne*, in: „Przegląd Politologiczny” 2021 Nr. 26, S. 89-103; ders., *Edukacja w obliczu populizmu: trudności i perspektywy*, „Pedagogika Społeczna” 2021 Nr. 81–82, S. 171-189; ders., *O potrzebie wzmoczonej edukacji międzykulturowej w obliczu prawicowego populizmu w Polsce*, in: „Edukacja Międzykulturowa” 2022 Nr. 18, S. 191-203; ders., *The effects of religious education on prodemocratic positions in the face of the right-wing populism in Poland: Theoretical*

die Identitätskrise, die sich unter Jugendlichen und Erwachsenen ausbreiten und die Familien- und Erziehungskrisen zur Folge haben.¹⁰⁵

Das Leben und das pädagogische Erbe des „Primas des Jahrtausends“ sollten als Gegenstand von didaktischen und wissenschaftlichen Handlungen angesehen werden, weil sie die relevanten Hinweise für die Gestaltung gesellschaftspolitischer Verhältnisse über alle Grenzen hinweg liefern und sich dabei auf zeitlose Werte berufen. Gemeint sind hier u.a. Liebe, Wahrheit, Glaube, Friede, Fleiß und Gerechtigkeit. Diese Werte bilden einen spezifischen Schlüssel zur Bewältigung zeitgemäßer Erziehungs-, Bildungs- und Sozialaufgaben.¹⁰⁶

Das Lebenswerk und die sozialpädagogischen Überlegungen von Kardinal Wyszyński fördern schließlich gerechtfertigten Widerstand im Denken und Handeln von menschlichen Subjekten.¹⁰⁷ Sie gelten als Motivations- und Inspirationsquelle für die Auseinandersetzung mit Bildungs- und Erziehungsprozessen, welche auf den zukunftsorientierten Dialog und die Begegnung in gegenseitiger Liebe hinauslaufen wollen. Es geht also letzten Endes nicht um eine religiöse „Indoktrination“ von Gesellschaften, sondern vielmehr um eine Erziehungs-, Bildungs- und Praxistheorie, die auf grundlegenden Werten beruht. Diese Theorie kann durchaus zum Ausgangspunkt für eine effiziente Veränderung persönlichen und sozialen Lebens werden.

analysis and clues for educational practices, in: „Journal of Religious Education“ 2022 Nr. 70, S. 43–62.

¹⁰⁵ Vgl. A. Rynio, *Spoleczno-moralne przesłanie*, S. 74.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 74.

¹⁰⁷ Vgl. B. Śliwerski, *Pedagogia Prymasa*, S. 33-34.

Abstract:

Selbst wenn das pädagogische Erbe von Kardinal Stefan Wyszyński historischen Charakter hat und in einem völlig anderen gesellschaftspolitischen Kontext als dem heutigen entstanden ist, verliert es nicht an Aktualität. Dies liegt vor allem daran, dass die von diesem herausragenden Polen geschaffene Vision des Konzepts der Sozialpädagogik auf der Idee eines ganzheitlichen Menschenverständnisses beruht und auch in den zeitlosen Erziehungsprärogativen sichtbar ist. In diesem Kontext ist das Ziel des vorliegenden Aufsatzes eine theoretische Analyse der Reflexion von Kardinal Stefan Wyszyński über die Sozialerziehung in Polen. Der Autor beginnt mit einer Skizze zur Biographie des „Primas des Jahrtausends“, die allenfalls eine Ouvertüre darstellt, um die wichtigsten Aspekte seiner Vision von der Sozialerziehung, d.h. ihres familiären, staatlich-nationalen und religiösen Kontextes, zu erläutern. Der Aufsatz endet mit dem Versuch, die Aktualität sozialpädagogischen Denkens des Primas aufzuzeigen.

Schlüsselwörter: *Stefan Kardinal Wyszyński, Sozialerziehung, Sozialpädagogik, Katholische Kirche*

Refleksja Kardynała Stefana Wyszyńskiego na temat wychowania społecznego w Polsce. Wybrane twierdzenia i ich aktualność

Streszczenie

Pomimo tego, że pedagogiczne dziedzictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego posiada charakter historyczny i powstało w zupełnie odmiennym od dzisiejszego kontekście społeczno-politycznym, to nie traci ono na swojej aktualności. Wynika to przede wszystkim z faktu, że stworzona przez tego wybitnego Polaka wizja koncepcji wychowania społecznego, zbudowana jest wokół założeń integralnej wizji osoby ludzkiej, a także uwidacznia się w ponadczasowych prerogatywach wychowawczych. W tym kontekście, celem niniejszego artykułu, jest teoretyczna analiza, dotycząca refleksji Kardynała Stefana Wyszyńskiego na temat wychowania społecznego w Polsce. Autor rozpoczyna od prezentacji szkicu biografii „Prymasa Tysiąclecia”, co stanowi niejako uwerturę do omówienia najważniejszych

aspektów jego wizji wychowania społecznego, tj. kontekstu rodzinnego, państwo-narodowego i religijnego. Całość rozważań wieńczy próba ukazania aktualności prymasowskiej myśli społeczno-pedagogicznej.

Słowa kluczowe: *Stefan Kardynał Wyszyński, wychowanie społeczne, pedagogika społeczna, Kościół katolicki, Polska*

Reflection of Cardinal Stefan Wyszyński on the topic social education in Poland. Selected theorems and their relevance

Summary

Despite the fact that the pedagogical legacy of Cardinal Stefan Wyszyński has a historical character and was created in a completely different way in today's socio-political context, it does not lose its topicality. This is mainly due to the fact that it was created by This outstanding Pole's vision of the concept of social education is built around the assumptions of an integral vision of the human person, and is also reflected in the timeless educational prerogatives. In this context, the aim of this article is a theoretical analysis of Cardinal Stefan Wyszyński's reflections on social education in Poland. The author begins by presenting a sketch of the biography of „Prymasa Tysiąclecia”, which is a kind of overture to discuss the most important ones Cardinal Stefan Wyszyńskis Denken über die Sozialerziehung in Polen. Einige ausgewählte Behauptungen und deren Aktualität heute aspects of his vision of social education, i.e. the family context, national and religious state. The whole considerations are crowned with an attempt to show the topicality of the primate's socio-pedagogical thought.

Keywords: *Stefan Cardinal Wyszyński, social education, social pedagogy, Catholic Church, Poland*

Bibliographie:

Biblioteka Pedagogiczna w Siedlcach, *Życiorys Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, http://bpsiedlce.pl/upload/File/Dokumenty/patronat_2021/KSWZ.pdf (abgerufen am 10.08.2022).

Chrostowski M., „Bezbożny sojusz”? *Populizm i wiodące religie monoteistyczne*, in: „Przegląd Politologiczny” 2021 Nr. 26, S. 89-103.

Chrostowski M., *Edukacja w obliczu populizmu: trudności i perspektywy*, „Pedagogika Społeczna” 2021 Nr. 81–82, S. 171-189.

Chrostowski M., *O potrzebie wzmożonej edukacji międzykulturowej w obliczu prawicowego populizmu w Polsce*, in: „Edukacja Międzykulturowa” 2022 Nr. 18, S. 191-203.

Chrostowski M., *The effects of religious education on prodemocratic positions in the face of the right-wing populism in Poland: Theoretical analysis and clues for educational practices*, in: „Journal of Religious Education” 2022 Nr. 70, S. 43–62.

Chrostowski W., *Kardynał Stefan Wyszyński – Prymas Tysiąclecia*, in: „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 2020 Nr. 12, S. 9-27.

Cichosz W., *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, in: „Studia Gdańskie” 2000 Nr. 13, S. 175-186.

Czaczkowska E. K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.

Czaczkowska E. K., Łatka R. (Hrsg.), *Prymas Wyszyński a niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 2019.

Czarnowski R., *U kolebki Prymasa Tysiąclecia. W setną rocznicę urodzin i chrztu świętego Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Łomża 2001.

Czyżewski B., *Kardynał Stefan Wyszyński – arcybiskup metropolita gnieźnieński*, w in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 187–205.

Danecki J., *Wychowawcza wartość nauczania bł. Stefana Kardynała Wyszyńskiego o rodzinie i narodzie*, in: „Forum Pedagogiczne” 2020 Nr. 2, S. 61-72.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.

Dydych A. P., *Błogosławionego Stefana Kardynała Wyszyńskiego droga przez mękę ku niebu*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Polskie i europejskie drogi do wolności*, (Hrsg.) M. Kałużyńska-Tyburska, R. Pokrywiński, A. Kwaśniewski, R. Bednarczyk, Pelplin 2021, S. 119-144.

Dziekoński S., *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006.

Dziekoński S., *Wychowanie społeczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Studia Prymasowskie” 2011 Nr. 5, S. 137-154.

Dziuba A. F., *Kultura chrześcijańska a rodzina w przepowiadaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski*, in: „Studia Prymasowskie” 2008 Nr. 2, S. 165-199.

Ficek R., *Wiara, kultura i personalistyczna wizja osoby ludzkiej w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Studia Nauk Teologicznych” 2021 Nr. 16, S. 195-213.

Gronkowska-Koziar A., *Wychowanie patriotyczne w posłudze duszpasterskiej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Biografistyka Pedagogiczna” 2021 Nr. 2, S. 205-218.

Hamryszczak A., *Muzeum Lat Dziecięcych Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Zuzeli*, Archiwa, in: „Biblioteki i Muzea Kościelne” 2020 Nr. 114, S. 97-122.

Jagielska D., *Wychowanie społeczne w myśli konserwatywnej w Polsce 1945–1962*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 117-137.

Kałużyńska-Tyburska M., *Wystąpienia Prelegentów (transkrypcja audio)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Polskie i europejskie drogi do wolności*, (Hrsg.) M. Kałużyńska-Tyburska, R. Pokrywiński, A. Kwaśniewski, R. Bednarczyk, Pelplin 2021, S. 23-107.

Kostorz J., *Aktualność myśli pedagogicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego w wychowaniu współczesnej młodzieży*, in: „Studia Warmińskie” 2007/2008 Nr. 44-45, S. 207-218.

Kowalczyk M., Parzyszek Cz. (Hrsg.), *Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Tysiąclecia i ewangelizator*, Warszawa 2012; R. Bednarczyk, *Prawa, obowiązki i zadania wychowawcze rodziców w myśli Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Studium katechetyczne*, Warszawa 2017.

Kowalczyk M., *Prymasa Tysiąclecia program Wielkiej Nowenny (1957–1966) w perspektywie teologicznej po odzyskaniu wolności (1989)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, (Hrsg.) R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 87–101.

Kowalczyk M., *Znaczenie i aktualność nauki Prymasa Stefana Wyszyńskiego o podmiotowości narodu*, in: „Teologia w Polsce” 2018 Nr. 2, S. 117-127.

Król B., *Osobowość, wolność i rozumność człowieka w świetle wybranych dzieł Jacques’a Maritaina*, in: „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2014 Nr. 34, S. 53-66.

Laboratorium Badań Medioznawczych Uniwersytetu Warszawskiego (Hrsg.), *Wojna w Ukrainie w opinii Polaków sondaż telefoniczny LBM UW*, Warszawa 2022.

Laskowska M., *Ksiądz Stefan Wyszyński jako dziennikarz i redaktor (1924–1946)*, Toruń 2011.

Latawiec P., *Prace dyplomowe ATK – UKSW inspirowane osobą i dziełem Stefana kardynała Wyszyńskiego*, in: „Studia Prymasowskie” 2008 Nr. 2, S. 385-410.

Lewicka M., *Rodzina w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Perspektywa pedagogiczna*, in: „Studia Pelplińskie” 2021 Nr. 55, S. 159-173.

Łatka R., *Co nam zostanie po beatyfikacji? Przegląd publikacji dotyczących prymasa Stefana Wyszyńskiego wydanych w latach 2020–2021*, in: „Myśl Polityczna” 2021 Nr. 3, S. 193-213.

Łatka R., *Działalność i nauczanie społeczne prymasa Stefana Wyszyńskiego (1948–1981). Zarys zagadnienia*, in: „Myśl Polityczna” 2020 Nr. 4, S. 33-56.

Micewski A., *Kościół – Państwo 1945–1989*, Warszawa, 1994.

Mitkiewicz B., *Myślenie prakseologiczne Stefana Wyszyńskiego i jego implikacje pedagogiczne*, in: „Forum Pedagogiczne UKSW” 2011 Nr. 2, S. 161-188.

Nitecki P., *„Wiem jak godną stolicę obejmuję w dziedzictwie”. Biskup Stefan Wyszyński Pasterz Kościoła Lubelskiego*, Lublin 2012.

Nitecki P., *Kościół wobec komunizmu. Międzywojenna publicystyka ks. Stefana Wyszyńskiego*, in: „Przegląd Powszechny” 1991 Nr. 10, S. 113-125.

Nitecki P., *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2008.

Opalach C., *Praktyczne implikacje nauczania o rodzinie kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Nurt SVD” 2021 Nr. 1, S. 263-276.

Poniński A., *Działalność duszpasterska ks. Stefana Wyszyńskiego we włocławskim okresie jego życia*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 33-67.

Przepierski S., *Opatrznościowy pasterz. Droga życia Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Częstochowa 2020.

Pyskło Z., *Wychowanie młodzieży do odpowiedzialnego zaangażowania się w życie społeczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyn Łomża” 2013 Nr. 1, S. 315-328.

Raina P., *Kardynał Wyszyński*, Londyn 1979.

Romaniuk M. P., *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 1994.

Romaniuk M. P., *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, Bd. I-IV, Warszawa 1994-2002.

Romanko A., *Podmioty zobowiązane do wychowania dziecka według Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Wybrane zagadnienia*, in: „Kościół i Prawo” 2019 Nr. 1, S. 51-59.

Roszewski M. A., *Wizja wychowania w wymiarze nauczania społecznego Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, in: „Teologia i Człowiek” 2007 Nr. 10, S. 143-163.

Rynio A., *Biskup Stefan Wyszyński jako ordynariusz diecezji lubelskiej i Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, in: *Kardynał Stefan*

Wyszyński. *Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 157–186.

Rynio A., *Idea narodu i odpowiedzialności za naród w kazaniach milenijnych Czcigodnego Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2020.

Rynio A., *Mądre wychowanie patriotyczne przedmiotem troski Prymasa Tysiąclecia*, in: „Studia Prymasowskie” 2011 Nr. 5, S. 247-264.

Rynio A., *Ponadczasowa wartość i atrakcyjność pedagogicznego przesłania czcigodnego Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: *Rodzina – Wychowanie – Przyszłość*, (Hrsg.) E. Osewska, J. Stala, Kraków 2020, S. 343-361.

Rynio A., *Spoleczno-moralne przesłanie pedagogiczne Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 55-77.

Rynio A., *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001.

Rynio A., *Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: *Prymas Wyszyński a Niepodległa: naród – patriotyzm – państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, (Hrsg.) Ewa K. Czaczkowska, Rafał Łatka, Warszawa 2019, S. 105–120.

Sadowski M., *Personalizm chrześcijański Jacques’a Maritain’a jako fundament koncepcji godności człowieka*, <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/35301/0004.pdf> (abgerufen am 12.08.2022).

Schultz W., *Jacques Maritain in the 21st Century: Personalism and the Political Organization of the World*, Cambridge 2022.

Seidl H., *The Concept of Person in St. Thomas Aquinas: A Contribution to Recent Discussion*, in: “The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 1987 Nr. 3, S. 435-460.

Struzik Z., *Rodzina w obronie życia, wolności i wiary w nauczaniu ks Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, Warszawa 2018.

Struzik Z., *Wolność w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego w 100. rocznicę odzyskania Niepodległości*, in: *Ojczyzna i naród w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego i Jana Pawła II*, (Hrsg.) Z. Struzik, J. Babiński, Warszawa 2019, S. 115-143.

Sukiennik E., *Stefan Wyszyński jako arcybiskup metropolita warszawski (1948–1981)*, in: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, (Hrsg.) w: R. Czekalski, Warszawa 2021, S. 207–230.

Sulej K., *Czy szkoła gwarantuje wychowanie? Analiza kard. Stefana Wyszyńskiego*, in: „Społeczeństwo” 2020 Nr. 2, S. 91-100.

Surzyn J., *Conception of Human Being According to St. Thomas Aquinas*, https://www.researchgate.net/publication/277695815_Conception_of_Human_Being_According_to_St_Thomas_Aquinas (abgerufen am 20.07.2022).

Śliwerski B., *Pedagogia Prymasa Tysiąclecia Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, in: „Polska Myśl Pedagogiczna” 2021 Nr. 7, S. 19-35.

Ważniewski W., *Stosunki między władzą państwową a Kościołem katolickim w Polsce powojennej (1944–1989)*, Siedlce 1997.

Wódka M., Fel S. (Hrsg.), *Stefan Wyszyński, Chrześcijańska doktryna społeczna*, Lublin 2020; A. F. Dziuba, *Prymas – kanclerz – patron. Kardynał Stefan Wyszyński*, Warszawa 2021.

Wyszowadzki W., *Relacje państwo – Kościół w latach 1950–1956*, „Polski Uniwersytet na Obczyźnie w Londynie: Zeszyty Naukowe” 2018 Nr. 6, S. 75-87.

Wyszyński S., „Kamienie węgielne budowania na górach świętych...”, in: *Dzieła zebrane*, S. Wyszyński, Bd. II, Warszawa 1995, S. 14-17.

Wyszyński S., *Idzie nowych ludzi plemię...*, Poznań 2001.

Wyszyński S., *Ład w myślach. Artykuły z „Ładu Bożego” z lat 1945-1946*, Włocławek 2001.

Wyszyński S., *Miłość na co dzień. Rozważania*, Bd. I, Rzym 1971.

Wyszyński S., *Nauczanie społeczne 1946-1981*, Warszawa 1990.

Wyszyński S., *Odpowiedzialność – obowiązki – prawa w życiu narodu*, in: *Stefan kardynał Wyszyński. Głos z Jasnej Góry*, S. Wyszyński, Warszawa 1986.

Wyszyński S., *Ojciec nasz*, Poznań 1977.

Wyszyński S., *Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły. Rozprawa doktorska*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1929.

Wyszyński S., *Prymat człowieka w ładzie społecznym. Odnowa*, Londyn 1976.

Zgorzelak R., *Wątki antropologiczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966)*, https://www.pwt.wroc.pl/images/doktoraty/R_Zgorzelak_praca.pdf - (abgerufen am 20.07.2022).

KS. MIROSŁAW BRZEZIŃSKI

DOI 10.56898/st.10430

STOPNIOWOŚĆ I NAWRÓCENIE W ŻYCIU MAŁŻEŃSKIM I RODZINNYM (FC 9)

Treść: Wstęp; Stopniowość poznania prawdy o miłości, małżeństwie i rodzinie; Nawrócenie w życiu małżeńskim i rodzinnym; Stopniowość i nawrócenie w wychowaniu; Stopniowość i nawrócenie w duszpasterstwie rodzin; Podsumowanie.

Wstęp

Małżeństwo, trwały i nierozzerwalny związek mężczyzny i kobiety zbudowany na fundamencie miłości, która czerpie z jedyne go źródła – „Boga, który jest miłością” (por. 1J 4,8.16), i na nim zbudowana rodzina jest powołana, by każdego dnia na nowo odkrywać stale i stopniowo pełnię prawdy o miłości i ją urzeczywistniać w codziennych relacjach. Na tej drodze, ze względu na ludzkie słabości małżonkowie upadają, gubią się, przeczą tej miłości, którą sobie przyrzekli wypowiadając słowa przysięgi małżeńskiej i dlatego też potrzebują stałego i ciągłego nawrócenia. Potrzeba stopniowości i stałości w poznawaniu prawdy o miłości i na drodze nawrócenia w jej realizacji wynika przede wszystkim z różnorodności sytuacji, a jakich do dziś znajdują się rodziny chrześcijańskie. Są to sytuacje, na które wpływ mają zarówno czynniki wewnętrzne – dojrzałość małżonków, rozumienie miłości, chęć wypełniania przyrzeczeń małżeńskich, czynniki osobowościowe, oraz czynniki zewnętrzne wynikające z nader szybkich dziś zmian społecznych, obyczajowych, kulturowych czy nawet ekonomicznych. Wskazał na to Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* pisząc, że: „rodzina w czasach dzisiejszych znajduje się pod wpływem rozległych,

Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński – Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński, prof. KUL – Kierownik Katedry Nauk o Rodzinie w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Adres do korespondencji: Aleje Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: mbrzezinski@kul.pl

ORCID: 0000-0001-5012-1626..

głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin przeżywa ten stan rzeczy, dochowując wierności tym wartościom, które stanowią fundament instytucji rodzinnej. Inne stały się niepewne i zagubione wobec swych zadań, a nawet niekiedy zwątpiły i niemal zatraciły świadomość ostatecznego znaczenia i prawdy życia małżeńskiego i rodzinnego. Inne jeszcze, na skutek doświadczanych niesprawiedliwości, napotykały na przeszkody w korzystaniu ze swoich podstawowych praw. 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 napotykają na przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny. Podtrzymując pierwszych, oświecając drugich i wspierając tych, którym stwarzane bywają trudności, Kościół pragnie służyć każdemu człowiekowi, zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny”¹. Pragnie to czynić, by pomóc małżonkom i rodzinom urzeczywistnić to, czym tak naprawdę jest małżeństwo i rodzina chrześcijańska, a więc wspólnotą życia i miłości, wiary, i jednocześnie pomóc w wypełnieniu podstawowych zadań rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie jakimi są: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła².

Jako, że jednym z pierwszych i podstawowych zadań Kościoła względem małżeństwa rodziny jest głoszenie zamysłu Bożego, ewangelicznej prawdy o małżeństwie i rodzinie i pomoc w urzeczywistnieniu tej prawdy, zechcemy poprzez analizę nauczania Jana Pawła II wskazać na konieczność stopniowości jej poznawania i przyjmowania, oraz stopniowości w nawróceniu małżonków w jej urzeczywistnieniu. Ważnym aspektem będzie też ukazanie stopniowości w głoszeniu prawdy i nawróceniu w działalności duszpasterskiej Kościoła, zwłaszcza w obszarze duszpasterstwa rodzin, ze względu na różną sytuację małżeństw i rodzin. W tym celu posłużymy się także niektórymi wypowiedziami papieża Franciszka, który potwierdza słuszność sformułowań i diagnozy dokonanej w adhortacji *Familiaris co-*

¹ Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 1. Podobną diagnozę o wpływie czynników zewnętrznych na jakość życia małżeńskiego stawia papież Franciszek, określając szybkość dokonujących się zmian zwrotem „kultura tymczasowości”. Będzie o tym mowa w dalszej części artykułu. Zob. Franciszek, *Amoris laetitia* (19.03.2016), n. 39.

² O tych zadaniach rodziny w świecie współczesnym traktuje III część adhortacji *Zadania rodziny chrześcijańskiej*. Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 17-48.

nosrtio, i wskazuje także na konieczność stopniowego i stałego poznawania prawdy o miłości, oraz stałego i stopniowego nawrócenia w życiu małżeńskim i rodzinnym³.

Stopniowość poznania prawdy o miłości, małżeństwie i rodzinie

Jak każda ludzka rzeczywistość, tak też miłość, jako relacja i postawa, i na niej zbudowane małżeństwo, a w konsekwencji rodzina wymaga poznania. To poznanie jest stałym i procesem i wymaga stałego zaangażowania małżonków. Wymaga też zrozumienia różnych sytuacji, różnego rodzaju percepcji i zaangażowania, wreszcie przekazu odpowiedniego dla różnych osób. Dlatego dokonuje się ono stopniowo w zależności od różnorodności sytuacji, które zostały już wcześniej wskazane. Nie da się bowiem wszystkiego poznać od razu, a tym bardziej zrozumieć i urzeczywistnić, dlatego małżonkowie poznają odkrywającą prawdę razem i stopniowo.

Pierwszym elementem stałości i stopniowości w życiu małżeńskim wydaje się być konieczność wzajemnego poznania. Kobieta i mężczyzna, którzy jeszcze przed zawarciem sakramentalnego związku małżeńskiego byli dla siebie niejako „obcy”, teraz są mężem i żoną i mają dzielić ze sobą wszystko, mają stawać się jednością w wymiarze komunii osób aż do jedności w sensie fizycznym. Stają w nowej rzeczywistości, w nowej też odpowiedzialności za siebie i za siebie nawzajem, w nowej odpowiedzialności za realizację słów i treści przysięgi małżeńskiej (miłości, wierności, uczciwości, bycia ze sobą aż do śmierci), w nowej odpowiedzialności za miłość, która już nie jest narzeczeńska, lecz małżeńska, miłość, która jest na wskroś ludzka, wierna, wyłączna, pełna, i płodna⁴. Są stale odpowiedzialni za poznanie prawdy o małżeńskiej miłości i o sposobach jej okazywania, bo mimo, iż przez całe małżeństwo będzie to ta sama miłość, to będą się zmieniać sposoby jej przeżywania i okazywania. Będzie to zależne m.in. od takich zdarzeń jak narodziny pierwszego i kolejnych dzieci, choroba, śmierć rodziców, pójście dzieci do szkoły, odejście dorosłych dzieci z rodzinnego domu czy inne. Dlatego przez całe życie małżeńskie jest konieczność ciągłego i stopniowego poznania się, ale też pragnienia bycia poznanym, aby jeszcze lepiej siebie rozumieć i wspierać się w rozwoju. Jak zauważa

³ Por. Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 295.

⁴ Por. Paweł VI, *Humanae vitae* (25.07.1968), n. 9.

Franciszek, „nawet doświadczenia i chwile trudne są okazją do ciągłego zaskakiwania i otwierania nowych drzwi, do nowego spotkania, jakby to był pierwszy raz. Każdy etap życia, każde nowe doświadczenie jest ciągłym i stopniowym wzajemnym kształtowaniem się małżonków”⁵.

Na drodze wzajemnego poznawania i dojrzewania warto dokonać, za Janem Pawłem II pewnej analogii, poprzez ukazanie znaczenia wzrastania do ludzkiej dojrzałości na drodze powołania kapłańskiego. A przecież powołanie do małżeństwa, jak do kapłaństwa, czy życia konsekrowanego, jest tym samym powołaniem do miłości realizowanym tylko w inny sposób. Otóż Jan Paweł II wskazuje, że „wzrastanie do dojrzałości wymaga od kapłana nie tylko nieustannego pogłębiania różnych wymiarów swej formacji, ale także i przede wszystkim umiejętności coraz bardziej harmonijnego ich łączenia tak, by stopniowo tworzyła się między nimi wewnętrzna jedność, a jest to miłość pasterska. Ona nie tylko porządkuje i jednoczy różne aspekty, ale podkreśla ich specyfikę jako aspektów formacji kapłana będącego odzwierciedleniem, żywym wizerunkiem, sługą Jezusa Dobrego Pasterza”⁶. Analogicznie we wzrastaniu do dojrzałości w małżeństwie, w osobowej relacji męża i żony potrzebny jest stały, stopniowy rozwój, poznawanie i pogłębianie różnych aspektów życia małżeńskiego i rodzinnego, poszukiwanie umiejętności harmonijnego ich łączenia, aby w ten sposób budowana wewnętrzna jedność, będzie znajdować swe dopełnienie i zwieńczenie w jedności aktu małżeńskiego, w stawaniu się coraz bardziej małżeńskim *communiopersonarum*. Dokonuje się to poprzez wzajemne, stopniowe poznanie i wzrastanie w miłości małżeńskiej, w tym, co jest specyfiką miłości małżeńskiej – urzeczywistnieniem miłości Trójcy Świętej i Jej bycia *Communio Personarum*. To właśnie dzięki miłości „możliwa jest zmiana, wzrost, rozwój dobrych potencjalności, jakie każdy nosi w sobie. Każde małżeństwo jest «historią zbawienia», a to zakłada, że wychodzi z kruchości, która dzięki Bożemu darowi oraz twórczej i hojnej reakcji stopniowo ustępuje miejsca rzeczywistości coraz bardziej solidnej i pięknej. I dlatego jednym z największych zadań mężczyzny i kobiety w miłości jest to, aby urzeczywistniać w sobie coraz bardziej dar człowieczeństwa, wspierać się w rozwoju i pomagać w kształtowaniu. A tego można dokonać poprzez zaangażowanie pełne miłości”⁷. Miłość małżeńska jest bowiem dynamiczną relacją, której rozwój podkreśla jej specyfikę – bycie

⁵ Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 221.

⁶ Jan Paweł II, *Pastoresdabovobis* (25.03.1992), n. 72.

⁷ Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 221.

darem i przyjęcie daru drugiej osoby w sposób całkowity, bezinteresowny, bezwarunkowy i nieodwołalny, która przekształca się wraz z poczęciem pierwszego dziecka w miłość rodzicielską. I tu mamy kolejny ważny aspekt stopniowości poznawania, czym jest miłość małżeńska, następnie rodzicielska, jakie są jej wymagania i jak należy ją stopniowo urzeczywistniać w codzienności życia.

Kolejnym ważnym elementem stopniowości życia małżeńskiego, jest poznawanie wymagań moralnych płynących z istoty sakramentu małżeństwa i treści przysięgi małżeńskiej, zwłaszcza wobec coraz szybciej dokonujących się przemian społecznych, kulturowych i obyczajowych. Jak podkreśla bowiem Jan Paweł II, małżeństwo i „rodzina, jak każda ludzka rzeczywistość, jest powołana do rozwoju i wzrostu. Po przygotowaniu w okresie narzeczeństwa i po zawarciu sakramentalnego małżeństwa dwoje ludzi rozpoczyna swą codzienną wędrówkę w kierunku stopniowego urzeczywistniania wartości i obowiązków małżeństwa”⁸. Małżonkowie zatem, aby mogli urzeczywistnić obowiązki płynące z zawartego sakramentu, są zobowiązani, do stałego, stopniowego ich poznawania a następnie urzeczywistniania. Dotyczy to wszystkich obszarów życia, w tym także życia moralnego. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II wskazując, że „małżonkowie, w zakresie swego życia moralnego, są powołani do ustawicznego postępu, wiedzeni szczerym i czynnym pragnieniem coraz lepszego poznawania wartości, które prawo Boże chroni i rozwija, oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych decyzjach”⁹. Co więcej, wskazuje, że wymagania te płyną od samego Chrystusa i powinny być traktowane jako „nakaz Chrystusa do wytrwałego przewycięzania trudności. A zatem „tego, co nazywa się «prawem stopniowości» nie można utożsamiać ze «stopniowością prawa», jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji. Wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga, a to powołanie realizuje się w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywiona spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę [Jan Paweł II, *Homilia na zakończeniu VI Synodu Biskupów*, (25.10.1981), n. 8]”¹⁰. I wbrew tym, którzy uważają wymagania moralne za zbyt wysokie

⁸ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 65.

⁹ Tamże, n. 34.

¹⁰ Tamże, n. 34.

Ważnym elementem poznawania obowiązków moralnych życia małżeńskiego i ich realizacji jest wg. Jana Pawła II, także „stopniowe poznawanie i życie zgodnie z nauką zawartą

i nieosiągalne przez małżonków należy podkreślić, że „moralność ta winna być rozumiana w kategoriach ewangelicznej prostoty, ma polegać na naśladowaniu Jezusa Chrystusa, na zawierzeniu Mu, na przyzwoleniu, by Jego łaska przekształcała małżonków, by odnawiało ich Jego Miłosierdzie udzielane w komunii życia Jego Kościoła”¹¹. Stopniowe poznawanie prawdy pozwala, przy pomocy łaski sakramentalnej, w coraz pełniejszym naśladowaniu Chrystusa i wypełnianiu zobowiązań płynących z zawartego sakramentu i przysięgi małżeńskiej. Małżonkowie winni też mieć świadomość, że w Swojej miłości do człowieka Bóg nie nakłada na człowieka obowiązków większych niż te, które jest w stanie udźwignąć i przy pomocy łaski sakramentu wypełnić. Warto też dodać, że obowiązki te płyną z miłości do człowieka¹².

Przy stopniowym poznawaniu ewangelicznej prawdy o małżeńskiej miłości i jej wymaganiach, przychodzi kolej w życiu małżeńskim a następnie rodzinnym na stopniowe dzielenie się poznaną prawdą poprzez jej głoszenie. Niewątpliwie „rodzina chrześcijańska jest pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, a poprzez stopniowe wychowanie i katechezę doprowadzeniu do pełnej

w encyklice *Humanae vitae*, jako normatywną dla ich życia płciowego”. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 34.

Papież Franciszek ujmuje aspekt prawa stopniowości w następujący sposób: „W tym względzie św. Jan Paweł II zaproponował tak zwane „prawo stopniowości”, będąc świadomym, że człowiek „poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju” (FC 34). Nie jest to „stopniowość prawa”, ale stopniowość w roztropnym wypełnianiu wolnych aktów w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów prawa. Bowiem prawo jest również darem Boga wskazującym drogę, darem dla wszystkich bez wyjątku, który można przeżywać mocą łaski, chociaż każdy człowiek rozwija się „powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka”(FC 9). Por. Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 295.

¹¹ Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (06.08.1993), n. 119.

¹² Potwierdzeniem tego, że człowiek jest w stanie ponieść obowiązki moralne na niego nałożone, i że płyną one z miłości są m.in. słowa z Ewangelii wg św. Jana: „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań, a przykazania Jego nie są ciężkie” (J 5, 2-3). Jan Paweł II zaś dodaje, że: „ewangeliczna prostota w konfrontacji z rzeczywistością, może i powinna prowadzić do zrozumienia głębszej prawdy o tym, że naśladowanie Chrystusa pomaga stopniowo poznać zasady autentycznej moralności chrześcijańskiej i przysparza życiowej energii, aby można było ją realizować. [...] «Kto miłuje Chrystusa, zachowuje Jego przykazania» (por. J 14, 15). Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n. 119.

dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej”¹³. Oczywiście rzeczą jest, że najpierw małżonkowie dzielą się poznaną Ewangelią między sobą, następnie przekazują ją dzieciom, a wreszcie wychodzą z nią do innych małżeństw i rodzin. W ten sposób „budują Kościół. W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół”¹⁴.

Nawrócenie w życiu małżeńskim i rodzinnym

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II zwraca uwagę, że „istotnym i stałym elementem zadania uświęcenia rodziny chrześcijańskiej jest przyjęcie ewangelicznego wezwania do nawrócenia, skierowanego do wszystkich chrześcijan, którzy nie zawsze pozostają wierni «nowości» chrztu, który ich uczynił «świętymi»”¹⁵. W sytuacji małżonków mówimy nie tylko o wierności powołaniu do świętości wynikającego z sakramentu chrztu św., ale też z wierności powołania do świętości wynikającego z sakramentu małżeństwa. Tenże bowiem sakrament nadaje specyfikę powołaniu do świętości we dwoje, w odpowiedzialności za świętość współmałżonka a w przyszłości także odpowiedzialności za świętość dzieci. Chodzi tu o nawrócenie umysłu i serca, o nawrócenie, które jest ciągłym patrzeniem i czynieniem wszystkiego dla dobra osoby kochanej – żony/męża, dziecka/dzieci, nawet za cenę rezygnacji z siebie, ale taka jest miłość. Doświadczenie pokazuje że w zasadzie każda „rodzina chrześcijańska nie zawsze trwa konsekwentnie w prawie łaski i świętości sakramentu chrztu i sakramentu małżeństwa¹⁶, i dlatego wszyscy członkowie rodziny potrzebują skruchy i wzajemnego przebaczenia. „Szczególnym znakiem wstąpienia na drogę nawrócenia w życiu rodzinnym jest sakrament pojednania i pokuty chrześcijańskiej, którego sprawowanie nabiera szczególnego znaczenia dla życia rodzinnego, gdyż pozwala odkryć w duchu wiary tego, jak grzech sprzeciwia się nie tylko przymierzowi z Bogiem, ale i przymierzowi małżeńskiemu oraz komunii rodzinnej, prowadzi małżonków i wszystkich członków rodziny do spotkania Boga, „bogatego w miłosierdzie” (Ef 2, 4), który rozszerzając swą miłość potężniejszą niż grzech, odbudowuje i udoskonala przy-

¹³ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 2.

¹⁴ Tamże, n. 15.

¹⁵ Tamże. 58.

¹⁶ Tamże.

mierze małżeńskie i komuniją rodzinną¹⁷. Warto podkreślić, że skorzystanie z łaski sakramentu pojednania winno być poprzedzone wzajemnym przebaczeniem i prośbą o wybaczenie lub też do niego prowadzić. Zwróćmy uwagę, że sakrament pojednania jest ściśle związany z sakramentem Eucharystii, oba związane są z sakramentem małżeństwa. Sakrament pojednania pozwala doświadczyć miłości miłosiernej, sakrament Eucharystii jest uobecnieniem miłości Boga do człowieka poprzez ofiarę Jezusa Chrystusa, a sakrament małżeństwa jest sakramentem miłości kobiety i mężczyzny, żony i męża zakorzenionej w miłości Boga. Jeśli więc małżonkowie i pozostali członkowie rodziny, jako chrześcijanie, pragną w pełni uczestniczyć w Eucharystii – sakramencie miłości, która „w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą Ofiarę Krzyża, oznacza to, iż wynika z niej nieustanna potrzeba nawrócenia, osobistej odpowiedzi na wezwanie św. Pawła: «W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!» (2 Kor 5, 20). Jeżeli więc chrześcijanin ma na sumieniu brzemień grzechu ciężkiego, to, aby mógł mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, obowiązkową staje się droga pokuty, poprzez sakrament Pojednania¹⁸. Jeżeli więc małżonkowie, rodzice, dzieci mają na sumieniu jakiś grzech, winni skorzystać z drogi nawrócenia i pojednania z Bogiem w sakramencie i pojednania z najbliższymi. Niewątpliwie, zauważa Jan Paweł II, istotnym elementem rozwoju duchowości małżeńskiej i rodzinnej, podążaniu na drodze nawrócenia i poznawania obowiązków jest czytanie i medytacja Słowa Bożego¹⁹. Stopniowość na drodze nawrócenia małżeńskiego i rodzinnego będzie wy-

¹⁷ Tamże. Paweł VI tak pisze w Encyklice *Humanae vitae*, w numerze 25: „Jeśli zaś są jeszcze [małżonkowie] uwikłani w grzechy, niech nie upadają na duchu, ale z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego Sakrament Pokuty obficie udziela”.

¹⁸ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), n. 37.

¹⁹ Jan Paweł II czyni to poprzez analogię do rozeznawania powołania i rozwoju życia dochowego powołanych do kapłaństwa. „Istotnym elementem formacji duchowej jest połączone z rozmyślaniami i modlitwą czytanie Słowa Bożego (*lectio divina*), słuchanie pokorne i pełne miłości Tego, który mówi. W świetle i w mocy Słowa Bożego można bowiem odkryć, zrozumieć i pokochać własne powołanie, słuchanie pokorne i pełne miłości Tego, który mówi. W świetle i w mocy Słowa Bożego można bowiem odkryć, zrozumieć i pokochać własne powołanie, pójść za nim i wypełnić swoją misję, dzięki czemu cała egzystencja odnajduje swój jedyny i radykalny sens w tym, że właśnie do niej skierowane jest Słowo Boże powołujące człowieka, a zarazem z niej biorą początek słowa człowieka, który odpowiada Bogu. Zażyłość ze Słowem Bożym może ułatwić proces nawrócenia, nie tylko w tym sensie, że pozwala oderwać się od zła, by przyłączyć się do dobra, lecz również w tym, że wzbudza w sercu myśli Boże, tak iż wiara, jako odpowiedź na Słowo, staje się nowym kryterium osądu i oceny ludzi i rzeczy, wydarzeń i problemów”. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, n. 47.

nikała właśnie z lepszego i głębszego poznawania Ewangelii miłości, małżeństwa i rodziny, oraz z wymagań płynących z sakramentu małżeństwa. Małżonkowie, tak jak wszyscy chrześcijanie winni mieć na uwadze, że „łaska działa w konkretnym czasie i zazwyczaj ogarnia człowieka i przemienia stopniowo”²⁰.

Poznanie wyzwań stojących na drodze nawrócenia małżeńskiego i rodzinnego jest związane ze stopniowym „odrywaniem się” od tego, co proponuje współczesny świat, a co nie jest zgodne z ewangeliczną prawdą o miłości, małżeństwie i rodzinie, co niejednokrotnie zaprzecza też osobowej godności człowieka. Wymaga stopniowego, ale stałego nawrócenia i zaangażowania w życie Kościoła i w życie społeczne, wymaga porzucenia egoizmu, także małżeńskiego egoizmu we dwoje na rzecz otwarcia się i bycia dla innych.

Ponieważ „grzech, bardzo głęboko przeniknął w struktury dzisiejszego świata i często nie pozwala rodzinie na pełne urzeczywistnienie siebie samej i swoich podstawowych praw, to istnieje potrzeba przeciwstawienia się mu poprzez nawrócenie umysłu i serca, w wyrzeczeniu się własnego egoizmu i naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego. Takie nawrócenie będzie miało dobroczynny wpływ nie tylko na odnowę rodziny, ale też na odnowę struktur społecznych, w której rodzina żyje. Dlatego potrzebne jest ciągłe, nieustanne nawracanie, które wymaga wewnętrznego oderwania się od wszelkiego zła i przyłgnięcia do dobra w jego pełni, a które w praktyce dokonuje się często etapami, prowadzącymi coraz dalej”²¹. I trzeba podkreślić, że jest to możliwe, ponieważ „Kościół z ufnością wierzy, że nawet ci, którzy oddalili się od przykazania pańskiego i do tej pory żyją w takim stanie, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości”²², do czego są zachęceni i zaproszeni.

Stopniowość i nawrócenie w wychowaniu

Miłość małżeńska w swoim rozwoju dąży do płodności i przekazania życia dzieciom. „Rodzicielskie «my» męża i żony rozbudowuje się przez zrodzenie potomstwa i wychowanie w «my» rodziny”²³. Miłość rodzicielska wymaga od małżonków, którzy od momentu poczęcia ich dziecka stają się rodzicami,

²⁰ Franciszek, *Gaudete et exultate* (19.03.2018), n. 50.

²¹ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 9; por. Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 122.

²² Tamże, n. 84.

²³ Jan Paweł II, *List do rodzin*(02.02.1994), n. 16.

aby wzrastali też stopniowo i stale w poznawaniu, czym jest miłość rodzicielska i jak najlepiej ją realizować. I tu również potrzeba stałości i stopniowości poznania, wszak inaczej będzie wyglądała ich miłość do dziecka, które jest jeszcze w łonie matki²⁴, inaczej po narodzinach w okresie niemowlęctwa, inaczej do dziecka, inaczej do adolescenta a jeszcze inaczej do dorosłego dziecka, które będzie opuszczało rodzinny dom. I mimo, że to wciąż ta sama rodzicielska miłość, to musi ciągle znajdować nowe sposoby i formy okazywania. Potrzebuje stałego, stopniowego i ciągłego poznania, ale też będzie potrzebowała nawrócenia, gdy rodzice będą dostrzegać swoje błędy, będą dostrzegać w rodzicielskich postawach przewagę egoizmu, miłości własnej nad miłością do dzieci. Jak widzimy, stopniowość „obejmuje całe życie małżeńskie i dlatego zadanie przekazywania życia winno być włączone w ogólne posłannictwo całego życia chrześcijańskiego małżeństwa”²⁵. Przekazywanie życia, które jest nieodzownie związane wychowaniem i budowaniem relacji rodzice – dzieci, ale też dzieci – rodzice, oparte jest przede wszystkim na czwartym przykazaniu „Czcij ojca twego i matkę swoją” (Wj 20, 12). Według Jana Pawła II przykazanie to „pozostaje w organicznym związku z całym procesem wychowania człowieka. Rodzicielstwo staje się pierwszym i podstawowym faktem obdarzania człowieczeństwem. Zrodzenie co do ciała oznacza początek dalszego «rodzenia», stopniowego i wielostronnego rodzenia poprzez cały proces wychowania. Przykazanie to wymaga od dziecka czci dla ojca i matki, ale jednocześnie nakłada niemal «symetryczny» obowiązek na rodziców. Także oni powinni «czcić» swoje dzieci, zarówno małe, jak i dorosłe. [...]«Zasada czci», czyli afirmacji człowieka jako człowieka, jest winna być podstawowym warunkiem prawidłowego procesu wychowawczego”²⁶. Jeśli tej zasady, która jest wyrazem wzajemnej miłości rodziców i dzieci brakuje, oznacza to konieczność wkroczenia na drogę nawrócenia i rozeznania, gdzie odrzucona jest miłość, szacunek i „cześć”.

Należy podkreślić za Janem Pawłem II, iż „misja wychowawcza wymaga, ażeby rodzice chrześcijańscy ukazali dzieciom wszystkie te treści, które są konieczne do stopniowego dojrzewania ich osobowości z punktu widzenia ludzkiego i chrześcijańskiego”²⁷. Wychowanie ma prowadzić

²⁴ Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, n. 11, wskazał, iż jest to przede wszystkim „okres tworzenia przestrzeni dla mającego się narodzić dziecka, by mogło objawić się jako dar”.

²⁵ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 34.

²⁶ Jan Paweł II, *List do rodzin*, n. 16.

²⁷ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 39, por. M. Brzeziński, *Zadania rodziny według Familiaris consortio*, w: *W dialogu z młodymi o rodzicielstwie i życiu*, red. M. Brzeziński,

z jednej strony do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, a z drugiej do stopniowego wprowadzenia w tajemnicę zbawienia, i coraz bardziej świadomego przeżywania otrzymanego daru wiary²⁸. Warto podkreślić, że w nauczaniu Jana Pawła II temat rodzicielstwa duchowego jest bardzo często obecny obok rodzicielstwa biologicznego i wychowania do pełni człowieczeństwa. Ukazuje on bowiem fizyczno-duchową jedność osoby ludzkiej, o której nie można zapominać. Wskazuje więc, że rodzicielstwo duchowe jest realizowane przez ojca i matkę na mocy ich godności i misji kapłańskiej poprzez stopniowe wprowadzenia ich do modlitwy, w odkrywanie Bożego misterium i nauczania osobistej z Nim rozmowy poznawania i czci Boga, a także miłości bliźniego. A najlepszym sposobem nauki modlitwy i bycia w bliskości i przyjaźni z Bogiem jest przykład, czyli wspólna modlitwa z dziećmi i odkrywanie Bożych tajemnic²⁹. Niewątpliwie ważnym elementem wprowadzenia dzieci w bliską relację z Bogiem i wspólnotą Kościoła, jak zauważa Jan Paweł II „jest stworzenie dzieciom warunków do naturalnego wprowadzenia w modlitwę liturgiczną, właściwą dla całego Kościoła, zarówno przez przygotowanie do niej, jak i przez objęcie nią życia osobistego, rodzinnego i społecznego. Stąd konieczność stopniowego uczestnictwa wszystkich członków rodziny w Eucharystii, zwłaszcza niedzielnej i świątecznej oraz w innych sakramentach, a szczególnie w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej dzieci. [...] Tak więc do rodziny chrześcijańskiej będzie należała troska o to, by również w domu obchodzić w formie stosownej dla jej członków okresy i święta roku liturgicznego”³⁰.

Na drodze wychowania rodzice potrzebują nie tylko stopniowości, ale jak zostało to już wspomniane nawrócenia, zwłaszcza jeśli poddają się napotykanym trudnościom lub wpływom zewnętrznym i pozostawiają wychowanie innym osobom lub instytucjom, które mają tylko charakter pomocniczości i takimi powinny zostać. Stopniowość nawrócenia rodziców w procesie wychowawczym winna być pomocą na zwłaszcza w obliczu trudności w dziele wychowania, ze względu na chociażby szybko dokonujące się zmiany społeczne, kulturowe, obyczajowe, nowe trendy i mody, brak czasu rodziców. Mimo to, „rodzice winni ufnie i z odwagą kształtować w dzieciach istotne wartości życia ludzkiego jak właściwą wolność wobec dóbr materialnych, mając na uwadze, że «więcej wart jest człowiek z racji tego czym jest,

Institut Papieža Jana Pawła II, Warszawa 2017, s. 188.

²⁸ Por. Tamże.

²⁹ Por. Tamże, n. 60.

³⁰ Tamże, n. 61.

niż ze względu na to, co posiada» (KDK 35). W obliczu indywidualizmów i egoizmów, powinny nabyć nie tylko poczucie prawdziwej sprawiedliwości, która prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka, ale także i tym bardziej poczucie prawdziwej miłości, jako postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec drugich, a zwłaszcza najbiedniejszych i potrzebujących. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych stosunkach braci i siostr oraz różnych, współżyjących w rodzinie pokoleń³¹.

Warto podkreślić, że stopniowe i stałe nawrócenie rodziców w procesie wychowawczym obejmować powinno w sposób szczególny wymiar seksualny, dojrzewania i poznawania własnej seksualności i płciowości. Zwłaszcza dziś „w obliczu kultury, która «banalizuje» płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności, rodzice winni skupić się na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa, gdyż płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy – i ujawnia swe prawdziwe znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości³². I tu należy podkreślić za Janem Pawłem II w wychowaniu do miłości „konieczność wychowania seksualnego i wychowania do czystości³³, których to elementów jeśli rodzice nie podejmują, winni podjąć drogę nawrócenia ponieważ wychowanie jest ich podstawowym zadaniem wypływającym z rodzicielskiej miłości. Mając świadomość trudności do pokonania, rodzice chrześcijańscy winni mieć świadomość też, że „bez krzyża nie ma zmartwychwstania. Dlatego, w tym kontekście trzeba zrozumieć, że z życia rodzinnego nie da się usunąć ofiary, co więcej, trzeba ją przyjmować sercem tak, aby doznała pogłębienia miłość małżeńska i stała się źródłem wewnętrznej radości³⁴. A każda ofiara oznacza rezygnację z siebie, a więc wkroczenie na drogę nawrócenia, a każde szczerze nawrócenie wymaga rezygnacji z siebie, a więc ofiary.

³¹ Tamże, n. 37.

³² Tamże.

³³ Tamże; por. M. Brzeziński, *Zadania rodziny według Familiaris consortio*, s. 187.

³⁴ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 34.

Stopniowość i nawrócenie w duszpasterstwie rodzin

Niewątpliwie ważnym elementem stopniowości i nawrócenia w życiu małżeńskim i rodzinnym dotyczy także działalności duszpasterskiej Kościoła, na rzecz małżeństwa i rodziny, a więc duszpasterstwa rodzin. Duszpasterskie nawrócenie w służbie małżeństwu i rodzinie winno być i wyrażać się wg. Jana Pawła II, stałym głoszeniem ewangelicznej prawdy o małżeństwie i rodzinie, umacnianiem tych, którzy poznali swoje małżeńskie powołanie i przy pomocy łaski sakramentalnej je realizują. Wyraża się ono także w wyjściu na tzw. „peryferie”, gdzie są takie małżeństwa i rodziny, które się zagubiły na drodze powołania, lub zostały pozostawione same sobie i nie czują się podmiotem działalności Kościoła, bądź też nie usłyszeli jeszcze ewangelicznej prawdy o miłości, małżeństwie i rodzinie, i dlatego nie mogli jej w wolności przyjąć i urzeczywistnić.

Wydaje się, że pierwszym ważnym krokiem nawrócenia w działalności duszpasterstwa rodzin będzie jeszcze większe zaangażowanie dobrze uformowanych i przygotowanych osób świeckich, zwłaszcza chrześcijańskich małżeństw. Wierni świeccy są i winni być przecież „ludźmi «wyprowadzającymi pokój» (Mt 5, 9), zarówno przez nawrócenie «serca», jak przez działanie na rzecz prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości”³⁵, a poprzez świadectwo swego małżeńskiego życia, mogą być przykładem, że wymagania płynące z sakramentu małżeństwa i treści przysięgi małżeńskiej są możliwe do realizacji. Są też przykładem budowania wspólnoty wiary, wspólnoty domowego Kościoła poprzez przyjęcie Słowa Bożego, oraz sprawowanej w sakramentach i przeżywanej małżeńskiej miłości. Wszak przyjęcie Dobrej Nowinyo rodzinie jest wkroczeniem na drogę nawrócenia serca i duszy człowieka i do osobistego związania go z Jezusem Chrystusem³⁶, pójściem za Chrystusem i wypełnianiem też wymagań moralnych.

Duszpasterskie nawrócenie będzie wyrażało się też w głoszeniu ewangelicznej prawdy przez wiernych świeckich. Nakaz Jezusa „Idźcie i głosźcie Ewangelię” (Mk 16,15) zawsze pozostaje tak samo ważny i przynaglający, a sytuacja aktualna wymaga, aby każdy czuł się wezwany i powołany do jej głoszenia³⁷. Należy uznać i docenić w głoszeniu Ewangelii szczególne miejsce rodzin chrześcijańskich, które dzięki ich zaangażowaniu będzie służyło rozwojowi ich samych jako Kościoła domowego, jak również przyczyni się

³⁵ Jan Paweł II, *Christifideles laici* (30.12.1988), n. 42.

³⁶ Por. Tamże, n. 33.

³⁷ Tamże.

do rozwoju Kościoła powszechnego. Szczególny mandat głoszenia Ewangelii, płynący z mocy i łaski sakramentu małżeństwa będzie obejmował w pierwszym rzędzie własną rodzinę³⁸, a z kolei stopniowo będzie promieniować na inne małżeństwa i rodziny. Szczególną rolę mogą tu odegrać zrzeczenia, stowarzyszenia i ruchy wiernych świeckich³⁹.

Duszpasterskie nawrócenie w kolejnym kroku nie może ograniczyć się do „najbliższych rodzin chrześcijańskich, ale winno przejawić się jeszcze żywiej wobec tych rodzin, które znajdują się w sytuacjach trudnych czy nieprawidłowych. Kościół wobec wszystkich ma słowo prawdy, dobroci, zrozumienia, nadziei, żywego uczestnictwa.[...] Działalność duszpasterska Kościoła winna być progresywna także w sensie pójścia za rodziną i towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju”⁴⁰. Stopniowość i nawrócenie w duszpasterskim zaangażowaniu na rzecz i dla dobra rodzin, winno być realizowane „na wzór Dobrego Pasterza, w sposób szczególnie w stosunku do tych rodzin, [...] które muszą stawić czoło sytuacjom obiektywnie trudnym”⁴¹.

Ważnym momentem duszpasterstwa rodzin, które wymaga stałego i stopniowego nawrócenia, w dostosowywaniu sposobów i języka w przekazywaniu ewangelicznej prawdy o miłości, małżeństwie i rodzinie jest przygotowanie młodych do życia w sakramentalnym małżeństwie i rodzinie. Jak podkreśla Jan Paweł II „w naszych czasach bardziej niż kiedykolwiek, konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego”⁴². Co więcej, „należy pojmować i urzeczywistniać jako proces stopniowy i ciągły”⁴³. Konieczność coraz lepszego świadomego przygotowania wynika nade wszystko z coraz szybszych „zmian, które dokonują się w łonie prawie wszystkich współczesnych społeczeństw. Zmiany te wymagają, ażeby nie tylko rodzina, ale także społeczeństwo i Kościół podjęły wysiłek odpowiedniego przygotowania młodych do odpowiedzialności za ich własne jutro. [...] Doświadczenie bowiem uczy, że młodym ludziom dobrze przygotowanym do życia rodzinnego udaje się to na ogół lepiej niż innym”⁴⁴.

I ostatni obszar, na którym winno dokonywać się stopniowe nawróce-

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n.71.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 30

⁴⁰ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 65.

⁴¹ Tamże, n. 77.

⁴² Tamże, n. 66.

⁴³ Tamże

⁴⁴ Tamże

nie w działalności duszpasterstwa rodzin i podejmowanie nowych wysiłków dotyczy uznania i docenienia roli kobiety – matki w życiu rodzinnym i z tym związana ochrona życia ludzkiego na każdym jego etapie – od momentu poczęcia do jego naturalnej śmierci. Jak czytamy w *Familiaris consortio* zadaniem Kościoła jest podkreślanie konieczności uznania prawdy o równości mężczyzny i kobiety w naturze i godności, a jednocześnie odmiennego powołania i wzajemnej komplementarności, docenienie jej pracy w domu, zwłaszcza pracy wychowawczej, podejmowanie działań prowadzących do przezwyciężenia mentalności, według której większy zaszczyt przynosi kobiecie praca poza domem, niż praca w rodzinie⁴⁵. I wreszcie jak zostało wspomniane potrzeba jeszcze stałego nawrócenia w głoszeniu przez Kościół „normy moralnej, która winna kierować odpowiedzialnym przekazywaniem życia. Kościół nie jest bynajmniej autorem tej normy, ani jej sędzią. Kościół, posłuszny prawdzie, którą jest Chrystus i którego obraz odbija się w naturze i godności osoby ludzkiej, tłumaczy normę moralną i przedkłada ją wszystkim ludziom dobrej woli, nie ukrywając, że wymaga ona radykalizmu i doskonałości”⁴⁶. Nawrócenie Kościoła w tej dziedzinie jest o tyle potrzebne, że z różnych stron są zarzuty pod adresem Kościoła iż tymi sprawami się zajmować nie powinien, że to sprawa kobiety, która nosi dziecko w swoim łonie i może zrobić z nim „co chce”, bo to jest „jej ciało”. Ale prawo do życia jest prawem, każdego poczętego do życia człowieka niezależnie od okresu jego rozwoju i stanu zdrowia. I mimo, iż „Kościół jako Matka, chce być bliski wszystkim małżeństwom, które napotykają na trudności w tym ważnym punkcie życia moralnego [...] nie tylko w konkretnej realizacji, ale także w samym zrozumieniu wartości zawartych w normie moralnej”⁴⁷, to musi mieć stałą świadomość, że Autorem i Dawcą wszelkiego życia jest Bóg, a Kościół ma niestrudzenie głosić tę prawdę, nawet, a zwłaszcza wtedy, kiedy jest ona odrzucana i kiedy człowiek przyznaje sobie prawo do decydowania o życiu lub śmierci drugiego człowieka.

⁴⁵ Por. Tamże, n. 23. Warto podkreślić, że Kościół, a zwłaszcza Jan Paweł II, zrobił już bardzo dużo w obronie godności kobiety i docenieniu jej roli w życiu rodziny, społeczeństwa i Kościoła, jak chociażby ogłaszając dwa listy o godności i posłannictwie kobiety: list *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), oraz *List do kobiet* (29.06.1995), ukazując rolę, godność i tzw. „geniusz kobiety”.

⁴⁶ Tamże, n. 33.

⁴⁷ Tamże

Podsumowanie

Podsumowując nasze rozważania na temat nawrócenia i jego stopniowości w życiu małżeńskim i rodzinnym, należy podkreślić konieczność ciągłości i stałego zaangażowania małżonków oraz wszystkich członków rodziny w ten proces. Nawrócenie jest bowiem stałym procesem, które dokonuje się w życiu każdego człowieka i otwiera go na poznanie prawdy. W kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego, chodzi przecież o poznanie prawdy o miłości, jako fundamencie wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej i stopniowe wprowadzenie jej w życie. Ten poznawczy proces prowadzi wszakże nie tylko do poznania prawdy, ale do poznania tych wszystkich słabości i ułomności, a więc grzechu, które nie pozwalają na jej urzeczywistnienia i tu wkraczamy na drogę nawrócenia – stałego i cierpliwego.

Możemy bowiem, opierając się na przywołanym nauczaniu Jana Pawła II i Franciszka wskazać, że celem stałego i stopniowego nawrócenia jest „coraz bogatsze poznanie i pełniejsze włączenie Tajemnicy miłości w ich życie”⁴⁸. Ta tajemnica została najpełniej objawiona w osobie Jezusa Chrystusa, a więc chodzi o jak najlepsze poznanie Go i włączenie w życie wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, poprzez Jego stałą obecność. Warto zauważyć też, że stopniowe i stałe nawrócenie w życiu małżeńskim i rodzinnym, ale także, co warto podkreślić, na drodze rozeznania powołania do miłości realizowanego w małżeństwie czy życiu konsekrowanym, pozwala pokonać to, co papież Franciszek określił jako „kulturę tymczasowości”. „Kultura tymczasowości”, która wyraża się w „szybkości, z jaką ludzie przechodzą z jednej relacji uczuciowej do innej. W rozumieniu relacji miłości podobnie jak dzieje się w sieciach społecznościowych, tzn. że można ją podłączyć lub odłączyć w każdej chwili i na każde żądanie można ją zablokować. Kultura ta wyraża się również o lęku, jaki budzi perspektywa stałego zaangażowania, obsesji na punkcie czasu wolnego, w relacjach, które obliczają koszty i korzyści, i są utrzymywane jedynie wówczas, jeśli są środkiem, aby zaradzić samotności, aby zapewnić ochronę lub zyskać jakąś usługę. Na relacje uczuciowe przenosi się to, co dzieje się z przedmiotami i środowiskiem: wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska jak długo służy”⁴⁹.

Stopniowość głoszenia ewangelicznej prawdy i nawrócenie w życiu rodziny, wyrażać się będzie w pokonywaniu egoizmu i indywidualizmu, jako

⁴⁸ Tamże, n. 9.

⁴⁹ Franciszek, *Amorislaetitia*, n. 39.

kolejnego elementu współczesnych przemian i „kultury tymczasowości”. Egoizm indywidualizm i „narcyzm, czynią człowieka niezdolnym do spojrzenia poza siebie, poza własne pragnienia i potrzeby. Sprawiają, że patrzy się na człowieka tylko po to, by go wykorzystać, nie myśląc o tym, że w końcu samemu może się być wykorzystywany, manipulowany i tak samo opuszczony”⁵⁰. Nie myśli się o tym, że miłość wyklucza egoizm, narcyzm, myślenie tylko o sobie, swoim dobru, swojej przyjemności.

Warto zauważyć, że konieczność troski o ciągłe i stopniowe nawrócenie dotyczy nie tylko osób młodych poszukujących prawdy o miłości, małżeństw, które rozpoczynają swoją wspólną drogę, życiową, ale także tych małżeństw, które przeżyły ze sobą już wiele lat. „Także oni stają wobec niebezpieczeństwa zerwania więzi, poszukując swego rodzaju «autonomii» i odrzucając ideał starzenia się razem, troszcząc się jedno o drugie i wspierając się wzajemnie”⁵¹. Dlatego, aby małżeństwo było, zgodne z zamysłem Stwórcy, stałym i trwałym związkiem mężczyzny i kobiety, prowadzącym, czasem przez trudne ścieżki życia, do szczęścia i do osiągnięcia zbawienia, potrzebne jest w życiu małżeńskim i w życiu rodzinnym stopniowe, ale stałe nawrócenie, oczyszczanie się z egoizmu i urzeczywistnianie poznawanej wciąż prawdy o miłości objawionej i stale objawianej przez Jezusa Chrystusa. Możemy powiedzieć, że to stałe i stopniowe nawrócenie jest potrzebne na każdym etapie rozwoju miłości, począwszy od okresu dojrzewania, poprzez dorosłość aż do starości, a właściwie do tego momentu, w którym „śmierć małżonków nie rozłączy”.

Streszczenie:

Mężczyzna i kobieta, rozpoczynając drogę życia małżeńskiego potrzebują ciągłego i stopniowego poznawania samych siebie, dojrzewania w człowieczeństwie oraz w wypełnianiu roli męża i żony, a po poczęciu i narodzinach dziecka/ci także roli ojca i matki. Małżeństwo to także czas ciągłego i stopniowego poznawania ewangelicznej prawdy o tym czym jest sakramentalny związek małżeński, czym jest miłość małżeńska, która stoi u podstaw małżeństwa i jak powinna być przeżywana i wyrażana w różnych okresach życia.

To stopniowe poznawanie prawdy, zbliża małżonków do siebie, pozwala budować małżeńską komunie, a także komunie z Bogiem, i sprawia że, w sy-

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

tuacjach, kiedy jest ona zapominana lub odrzucana, mogą wejść na drogę stopniowego nawrócenia i powrót do tej miłości, która ich połączyła i która znajduje swoje źródło i pełnię w „Bogu, który jest miłością”. Droga nawrócenia wymaga zrozumienia swego błędu, grzechu, a w związku z tym, także umiejętności przeproszenia i przebaczenia. Stopniowość i nawrócenie obejmuje także w życiu rodzinnym cały proces wychowawczy, zaczynając do momentu poczęcia dziecka i przygotowania mu przestrzeni by mogło „objawić się jako dar”.

Stopniowość dotyczy także duszpasterskiej działalności Kościoła w przekazywaniu ewangelicznej prawdy o małżeństwie i miłości małżeńskiej, wymaganiach płynących z sakramentu małżeństwa i przysięgi małżeńskiej oraz nawrócenia w dostosowywaniu sposobów jej przekazywania w coraz dynamiczniej zmieniających się warunkach społecznych, kulturowych i obyczajowych.

Znaczenie tej stopniowości i nawrócenia w życiu małżeńskim i rodzinnym, oraz działalności duszpasterskiej zechcemy okazać na podstawie analizy nauczania Jana Pawła II, w sposób szczególny adhortacji *Familiaris consortio* oraz nauczania papieża Franciszka. Są one o tyle ważne, o ile nie wszystkie małżeństwa są w stanie przyjąć tę samą ilość prawdy, przyswoić ją i nią żyć, ze względu nie tylko na różny sposób percepcji, ale przede wszystkim na różne sytuacje, w których się znajdują (por. FC 1).

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, miłość, stopniowość, nawrócenie, Jan Paweł II

Gradualism and conversion in marital and family life (FC 9)

Summary:

A man and a woman embarking on the journey of married life need continuous and gradual learning about themselves, maturing in humanity and in fulfilling the role of husband and wife, and after the conception and birth of a child/children, also the role of father and mother. Marriage is also a time of continuous and gradual learning of the Gospel truth about what the sacramental marriage relationship is, what marital love is, which is at the foundation of marriage, and how it should be lived and expressed in different periods of life.

This gradual learning of the truth brings the spouses closer to each other, allows them to build marital communion, as well as communion with God, and makes it possible that, in situations where it is forgotten or reject-

ed on they can embark on the path of gradual conversion and return to that love which brought them together, and which finds its source and fullness in „God who is love”. The path of conversion requires an understanding of one's error, sin, and therefore also the ability to apologize and forgive. Gradualism and conversion also encompasses in family life the entire educational process, beginning up to the moment of the child's conception and the preparation of space for the child to be „revealed as a gift”.

Gradualism also applies to the Church's pastoral activity in communicating the evangelical truth about marriage and conjugal love, the requirements flowing from the sacrament of marriage and the marriage vow, and conversion in adapting the ways of communicating it in increasingly dynamic changing social, cultural and moral conditions.

We will demonstrate the importance of this gradualness and conversion in marital and family life, and pastoral activity, based on analysis of the teachings of Pope John Paul II, in particular the adoration *Familiaris consortio*, and the teachings of Pope Francis. These are important insofar as not all married couples are able to receive the same amount of truth, assimilate it and live it, due not only to different perceptions, but above all to the different situations in which they find themselves (cf. FC 1).

Keywords: marriage, family, love, gradualism, conversion, John Paul II

Bibliografia:

Brzeziński M., *Zadania rodziny wg. Familiaris consortio*, w: *W dialogu z młodymi o rodzicielstwie i życiu*, red. M. Brzeziński, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2017, s. 177-198.

Franciszek, *Amorislaetitia* (19.03.2016).

Franciszek, *Gaudete et exultate* (19.03.2018).

Jan Paweł II, *Familiarisconsortio* (22.11.1981).

Jan Paweł II, *Mulierisdignitatem* (15.08.1988).

Jan Paweł II, *Christifideleslaici* (30.12.1988).

Jan Paweł II, *Pastoresdabovobis* (25.03.1992).

Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994).

Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (06.08.1993).

Jan Paweł II, *List do kobiet* (29.06.1995).

Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).

Paweł VI, *Humanae vitae* (25.07.1968).

KS. WALTER RACHWALIK

DOI 10.56898/st.10001

FENOMEN OBJAWIEŃ MISTYCZNYCH W ŻYCIU MISTYCZKI KATARZYNY SZYMON

Treść: Wstęp. 1. Źródła o życiu mistycznym Katarzyny Szymon. 2. Zjawiska mistyczne Katarzyny Szymon, a. Przykłady uniesień ekstazy; b. Opisy przypadków bilokacji; c. Mistyczna ociążałość; d. Zjawisko hipertermii; e. Charyzmat glosolalii; f. Kontekst występowania fenomenu inediai; g. Przypadki telekinezy; i. Osmogeneza; j. Stygmaty – geneza i ich autentyczność. Zakończenie.

Wstęp

Z badań teologów katolickich wynika, iż na przestrzeni wieków, począwszy od czasów Jezusa z Nazaretu, niektórym wiernym Bóg nieprzerwanie udziela szeregu łask mistycznych, w tym, nielicznym z pośród nich, również przywileju duchowego i fizycznego uczestnictwa w Męce Zbawiciela w znaku nadprzyrodzonego charyzmatu ukrytych lub widzialnych stygmatów¹. Badania, m. in. włoskich autorów, wykazały, że od czasów św. Franciszka z Asyżu (1181-1226) do początku wieku XXI, w Kościele stwierdzono obecność ponad 500 stygmatyków, spośród których około

Ks. Walter Rachwalik – mgr-lic. Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ojciec duchowy polskiej mistyczki Alicji Lenczewskiej (1934-2012), ORCID 0000-0001-9213-0037, e-mail: ks.rachwalik.walter@wp.pl.

¹ Łk 10, 7-8; Mk 6, 7-13, 16, 15-20; Łk 9, 1-2. 49-50; Dz 2, 1-13, 3, 1-11, 5, 12-16, 8, 4-8, 9, 32-43, 14, 8-28, 16, 16-24, 19, 1-20, 20, 7-13; 1 Kor 12, 1-11; Rz 12, 6-16; Ef 4, 11; zob. także: *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. 86; J. Gogola, *Fenomeny doświadczeń mistycznych*, w: Encyklopedia Katolicka KUL, t. XII, Lublin 2008, 1292-1293; W. Rachwalik, *Dwie Twarze Polskiego Mistycyzmu, św. Siostra Faustyna Kowalska i Alicja Lenczewska*, Gdańsk 2022, s. 5-26; tenże: *Pasyjne fenomeny mistyczne*, Studia Sandomierskiej 26 (2019), 239-256; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 2003, t. II, s. 511-513; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 336-354; S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, 455-456.

100 żyło w wieku XX². Do ich grona należały m.in. św. Gemma Galgani (1878-1903)³, bł. Anna Katarzyna Emmerlich (1774-1824)⁴, Luisa Picarreta (1865-1947)⁵, sł. Boża Teresa Neumann (1898-1962)⁶, Św. Ojciec Pio z Pietrelciny⁷ i Natuzza Etolo (1924-2009)⁸.

1. Źródła o życiu mistycznym Katarzyny Szymon

Do ich należała również, pochodząca z Górnego Śląska, Katarzyna Szymon (1907-1986). Była ona analfabetką, dlatego jedyne źródło informacji o jej nadprzyrodzonych doświadczeniach religijnych, stanowią pisemne relacje znajomych, którzy spisali jej osobiste wspomnienia oraz, jako naoczni świadkowie, szczegółowo przedstawili okoliczności epifanii w jej osobie licznych fenomenów mistycznych. Relacje te zostały wydane drukiem staraniem Edwarda Ożóga⁹, Stefana Budzyńskiego¹⁰ i Tadeusza Mickowskiego¹¹.

Pierwszy z nich, odnosząc się do pisemnych wspomnień świadków jej życia, wyraził przekonanie, że im „kłamstwo jest nieznané”, a ich oświadczenia wiarygodnie opisują dzieje życia i charyzmaty, jakimi Bóg obdarzył K. Szymon. Tenże autor wskazuje jeszcze inne źródła potwierdzające jej życie mistyczne, a są nimi kasyety magnetofonowe z nagranyymi orędziami,

² P. M. Marianeschi, *Stygmaty*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, dz. cyt. s. 119-125; R. Di Muro, *Franciszek z Asyżu*, w: tamże, s. 157-164.

³ G. Ruppolo, *Głębie duszy czyli św. Gemma Galgani*, Wydawnictwo „WAM”, Kraków 2020.

⁴ T. Wegener, *Bł. Anna Katarzyna Emmerich. Stygmaty i wizje. Biografia*, Wydawnictwo AA,

⁵ M.R. Del Genio, *Luiza Pikarreta*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, Słownik, dz. cyt. s. 173-181.

⁶ K. Pietrzyk, *Teresa Neumann: stygmatyczka z Konnersreuth*, Wydawnictwo Salezjanów, Warszawa 1992.

⁷ F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio, Odtajnione archiwa Watykanu*, Serafin, Kraków 2009, s. 243-248, 252-255; W. Rachwalik, *100-lecie stygmatyzacji św. Ojca Pio z Pietrelciny – nowe spojrzenie*, „Studia Pelpińskie”, 54(2020), s.277-287.

⁸ F. Armenti, *Natuzza Evolo – ‘robak z ziemi’, który stał się nasieniem*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 189-197.

⁹ E. Ożóg, *Życie i cierpienie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon*, Bielsko-Biała, 1989.

¹⁰ S. Budzyński, *Stygmatyczka, Katarzyna-Szymon*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa;

¹¹ T. Mickowski, *Katarzyna Szymon Polska stygmatyczka 1907 - 1986 życie i świadectwa*, Wydanie II poszerzone i uzupełnione, Katowice – Kostuchna, 2012; zob. także: W. Rachwalik, *Mistyczka z Górnego Śląska – rzecz o Katarzynie Szymon*, Gdańsk 2022; *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, wydanie II w XII rocznice śmierci stygmatyczki, 1998.

które, podczas ekstaz, miała przekazywać w imieniu Boga¹². Przebieg niektórych ekstaz został zarejestrowany na taśmie filmowej, także na fotografiach, natomiast o całokształcie jej życia traktuje film dokumentalny zatytułowany „Mistrz i Katarzyna”¹³.

2. Zjawiska mistyczne Katarzyny Szymon

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakich fenomenów mistycznych doświadczyła Katarzyna Szymon oraz opis okoliczności, w których te zjawiska wystąpiły.

Spośród nadzwyczajnych charyzmatów Ducha Świętego, znanych z opisów biblijnych, stwierdzonych w doświadczeniach mistyków i opisywanych przez teologów, niektóre z nich stały się udziałem również K. Szymon. Badania wykazały, że doświadczała ona m. in. ekstaz, bilokacji, ościężałości mistycznej, hipertermii, glosolalii, inedii, telekinezy, osmogenezy oraz stygmatów wewnętrznych i widzialnych. Zostaną one omówione w tej kolejności, tak, aby uwieńczeniem była analiza doświadczanych przez nią stygmatów zewnętrznych. One bowiem dały jej możliwość udziału w Męce Pańskiej, przynosząc jej sławę wśród wielu wiernych Kościoła.

a. Przykłady uniesień ekstatycznych

Wśród przejawów życia mistycznego, występuje zjawisko ekstatycznego uniesienia. Autorzy, podejmując próbę opisu tego fenomenu, wskazują na greckie pochodzenie tego pojęcia wyrażonego dwoma sławami. Pierwsze z nich brzmi *ekstasis*, i znaczy odstąpić, drugie zaś *metafor* i oznacza fakt odchodzenia od zmysłów. Stan ekstatyczny jest wynikiem głębokich przeżyć duchowych udzielonych przez Boga, a uzewnętrzniając się, w niektórych przypadkach może być widziany przez innych¹⁴.

K. Szymon wielokrotnie doświadczała stanów ekstatycznych, o czym

¹² *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, wydanie II w XII rocznicę śmierci stygmatyczki, 1998. [brak miejsca wydania publikacji].

¹³ E. Ozóg, *Życie i cierpienie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon*, s. 5; zob. także: www.katarzynaszymon.pl

¹⁴ R. Garigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 832-836; J. Gogola, *Ekstaza*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. XII, Lublin 2008, 1292-1293; R. Di Muro, *Ekstaza*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 35-40; W. Rachwałik, *Dwie twarze polskiego mistycyzmu*, s. 6-8; S. Urbański, *Teologia życia wewnętrznego*, s. 309-319; S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, s. 444-446.

świadczą liczne relacje naocznych świadków. Są wśród nich świeccy katolicy różnych stanów oraz księża. W ich wspomnieniach pojawiają się fakty, zarówno z jej lat młodości, jak i z okresów późniejszych.

Paulina Mazur, rówieśniczka K. Szymon, zapamiętała ją, że gromadziła wokół siebie gromadkę dzieci wokół kapliczki stojącej niedaleko domu gospodarza Komarusa, gdzie z nimi się modliła. Miała też zwyczaj uczestniczenia w dziecięcych zabawach. Któregoś dnia, jak zapisała P. Mazur, ich koleżanka podczas wspólnej zabawy, ku zdziwieniu wszystkich, w jednej chwili stanęła w bezruchu, „stała się jakby była nieżywa”. Autorka wspomnienia, będąc już osobą dorosłą, gdy rozważyła opisane zdarzenie doszła do wniosku, że była świadkiem jej pierwszych nadprzyrodzonych doznań. Wyraziła to przekonanie słowami: „To musiał być początek jej tajemniczego życia i pokutnego życia”¹⁵.

Inna z grupy jej rówieśniczek Agnieszka Morawiec zapewniła, że K. Szymon miała nadprzyrodzone widzenia, gdy mieszkała w Studzienicach. Z jej relacji wynika, że któregoś dnia wraz z innymi kobietami Katarzyna udała się na pole, gdzie sadiły ziemniaki. Nagle znalazła się ona w ekstazie, kobiety, nie rozumiejąc jej zachowania, przestraszyły się widząc, że jej twarz się odmieniła. Gdy się ocknęła, opowiedziała im, co widziała, one jednak jej nie dowierzały. Któraś z nich poradziła, aby zachować to zdarzenie w tajemnicy, „gdyż nie wiadomo, co to jest, a ludzie mówią – że cuduje”. Do ponownego spotkania A. Morawiec z K. Szymon doszło po szesnastu latach, wtedy też, podczas licznych wizyt, wielokrotnie była świadkiem jej ekstatycznych uniesień¹⁶.

W późniejszym czasie, jedna ze znajomych K. Szymon, Krystyna Bem z matką udała się do niej o wieczornej porze. Podczas wspólnej modlitwy K. Szymon złożyła ręce i podparła głowę, po chwili wyprostowała się i zebrani usłyszeli jak wypowiadała jakieś słowa w niezrozumiałym języku. Po chwili do każdego z obecnych przez nią miała przemawiać zmienionym głosem św. Maria Magdalena. Miała się zwrócić również do K. Bem, zapewniając, że jej spowiedzi były ważne odprawione. Zachęciła ją do życia w cnocie czystości i do przystępowania do Komunii Świętej. K. Bem, jak napisała, była tym pouczeniem oszołomiona, gdyż w tym okresie rzeczywiście spowiedź odprawiała z wielkim niepokojem. Z zachowanego opisu wynika, że gdy ekstaza dobiegła końca, mistyczka prze-

¹⁵ P. Mazur, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 56.

¹⁶ S. Budzyński, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 50 n.

budziła się jakby ze snu, i była zmęczona¹⁷.

W innym czasie, znajoma mistyczki, Klara Kuc dnia wraz z innymi odwiedziła K. Szymon (znały się od 1960 r.). Jak to miały w zwyczaju, najpierw wspólnie się pomodliły, potem porozmawiały o interesujących ją sprawach, a o godz. 15. podjęły dalszą modlitwę. Gdy kończyły odmawianie koronki do Bożego Miłosierdzia, „Katarzynę jakby zastała ekstaza”, a z jej ran wypłynęło trochę krwi. K. Kuc oświadczyła, że obecni, nie rozumiejąc, co się wydarzyło, przestraszyli się¹⁸.

Wilhelm Błatoń również był świadkiem ekstatycznych uniesień K. Szymon. Po raz pierwszy miało to miejsce w 1975 r. w Mysłowicach, kiedy to przybył tam z pewną grupą osób. Podczas ekstazy usłyszał, jak przez jej usta mieli przemawiać różni święci, a gdy wrócił do domu, poruszony tym zdarzeniem, nie mógł zasnąć. Niedługo potem ponownie ją odwiedził i tym razem była świadkiem ekstazy, podczas której przez Katarzynę mieli przemówić Matka Boża i Ojciec Pio.

Kiedy 15 V 1979 r. K. Szymon zamieszkała w jego domu, odwiedzało jej wielu pielgrzymów. Jako gospodarz, brał z nimi udział w modlitwie, a podczas jej trwania mieli możliwość być świadkiem ekstaz, podczas których istoty pozaziemskie miały do nich przemawiać ustami mistyczki. Jak W. Błatoń oświadczył, pielgrzymi odnosili się do usłyszanych pouczeń z pełną powagą.

W innym czasie, gdy W. Błatoń wrócił po wieczornej Mszy Świętej do domu, usłyszał, że ktoś z Katarzyną rozmawiał, podszedł więc do drzwi jej pokoju i stwierdził, że trwała tam rozmowa Katarzyny z jakimś mężczyzną. Z przebiegu rozmowy wywnioskował, że miała to być rozmowa pomiędzy nią a Panem Jezusem. Początkowo rozmowa odbywała się w języku polskim, a z opisu W. Błatonia wynika, że K. Szymon wyraziła współczucie Zbawicielowi, że cierpi także za jej grzechy. Jednakże Pan Jezus w odpowiedzi miał ją zapewnić, że tak nie było, lecz że cierpiał za cały świat, za każdego człowieka, którzy swoimi grzechami nieprzerwanie Go krzyżuje.

Pozostała część dialogu odbywała się w niezrozumiałym przez W. Błatonia języku. Po jej zakończeniu, a tym samym po odejściu Zbawiciela, gospodarz domu wszedł do jej pokoju i zapytał, czy tu był Pan Jezus. Odpowiedź, którą usłyszał, potwierdziła jego przypuszczenie. W swoich wspomnieniach W. Błatoń zapewnia, że w niektóre dni słyszał rozmowy, które

¹⁷ K. Bem, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 47.

¹⁸ K. Kuc, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 60.

K. Szymon miała podczas ekstazy miała odbywać z Matką Bożą, świętymi lub duszami cierpiącymi, które przychodziły i prosiły ją wstawiennictwo u Boga.

Stan ekstatyczny, jak o tym zaświadczył W. Błatoń, został wykorzystany przez Boga, aby ostrzec i gospodarza i K. Szymon przed zagrażającymi im restrykcjami lokalnej komunistycznej władzy. Właśnie podczas stanu duchowego uniesienia, pozaziemska istota miała ich przed tym ostrzec i poleciła zmianę miejsca pobytu. Urzędnicy nie chcieli wyrazić zgody na przedłużenie czasowego meldunku w jego domu, a nie podporządkowanie się ich decyzjom pociągało za sobą surowe kary. Natychmiast podjęto wówczas decyzję, aby przewieźć mistyczkę w bezpieczne miejsce, a tymczasowego schronienia udzieliła jej Laura Czerniewska, mieszkanka Katowic.

Z tego okresu jej życia zachowało się kilka opisów stanów ekstatycznych K. Szymon. Jeden z nich związany był z poważną chorobą mistyczki, która podczas pobytu w domu L. Czerniawskiej, poważnie zachorowała. Wtedy też, podczas ekstazy, w obecności świadków, miały miejsce rozmowy pomiędzy Panem Jezusem i K. Szymon. Zdarzało się, że odbywały się one w języku przypominającym hebrajski. Najpierw z ust Katarzyny słychać było jej słowa, które wypowiadała własnym głosem, potem jej głos zamieniał się w męski, i wtedy miał przemówić Pan Jezus. (w sieci internatowej dostępne są krótkie filmiki z tych wydarzeń)¹⁹.

Inne przykłady ekstaz, podczas których K. Szymon stawała się przekaznikiem słów wypowiedzianych przez nią przez istoty pozaziemskie, podaje jej opiekunka Maria Godziek. Była ona świadkiem, gdy podczas ekstazy przez jej usta miała przemówić Matka Boża zapowiadając, że jeśli pewien ksiądz, który był negatywnie usposobiony do jej nadprzyrodzonych doświadczeń „w tym tygodniu” nie zaniecha prześladowań mistyczki, nie odwoła zła, które popełnił względem jej osoby, to „w tym tygodniu umrze”. Z relacji M. Godziek wynika, że ów oskarżyciel uparcie trwał przy swoim oraz że umarł zgodnie z zapowiedzią „w tym tygodniu”. Po swej śmierci, zmarły, miał przyjąć do niej z zaświatów i poprosić mistyczkę o przebaczenie mu zaciągniętej winy.

Z jej zapisków wynika, że kiedy 27 II 1982 r. K. Szymon ciężko zachorowała, wezwano kapłana, który udzielił jej sakramentów, natomiast lekarz zamierzył skierować ją do szpitala. Jednakże chora stanowczo nie wyraziła zgody i oznajmiła, że jeśli ma umrzeć, to chce, aby to się stało w domu.

¹⁹ W. Błatoń, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 62-70.

Trzy godziny po odejściu lekarza mistyczka znalazła się w stanie ekstazy, a przez jej usta, zmienionym głosem miała przemówić Matka Boża. Miała ona oznajmić zebrany, że gdyby chorą przewieziono do szpitala, trzeciego dnia umarłaby, ponieważ Jej Syn by ją zabrał, gdyż nie chciał patrzeć na to, „jak się znęcają nad Jego córką”. Kolejna ekstaza, zapamiętana przez M. Godziek miała miejsce 6 III 1982 r. Podczas tej ekstazy miała przez nią przemówić zmienionym głosem Pan Jezus i oznajmić, że odbiera jej wszystkie choroby z wyjątkiem ran Swej Męki. Zgodnie z zapowiedzią, jak zapewniła M. Godziek, mistyczka została uzdrowiona z wszystkich dolegliwości, pozostały jedynie bolesne stygmaty²⁰.

Wymowne świadectwo, potwierdzające fakt doświadczania przez K. Szymon stanów ekstatycznych, złożył na piśmie Włodzimierz Wojciechowski, który był jej lekarzem. Będąc świadkiem jej stanów ekstatycznych, odniósł się do nich jednym, krótkim zdaniem. Stwierdził on, że „ekstazy występowały zawsze po dłuższej modlitwie, w czasie których uczestniczyła Katarzyna Szymon”²¹.

Naocznymi świadkami nadprzyrodzonych uniesień śląskiej mistyczki byli również katolicy kapłani, którzy nawiedzali ją wraz z wiernymi w kolejnych miejscach zamieszkania, a wydarzenia te opisali jako teolodzy.

Przykładowo ks. Ryszard Kubasiak, który poznał K. Szymon w 1981 r., zapewnia, że w większości przypadków, w czasie odwiedzin, był świadkiem jej ekstaz, podczas których były wypowiedzane m. in. słowa demaskujące błędy i grzechy świata oraz wzywające wiernych do modlitwy i pokuty²².

Zakonnik, o. W. Więckowski oświadczył, że często był świadkiem ekstaz K. Szymon, podczas których mieli przemawiać przez nią Zbawiciel, Matka Boża i niektórzy spośród świętych. Z jego opisu wynika, że przed duchowym uniesieniem prowadziła ona rozmowy z pielgrzymami i modliła się z nimi, a gdy nadchodził czas ekstazy, wyłączała się i wpatrując się w niewidzianą przez obecnych postać, prowadziła z nią rozmowę. Przedmiotem tych objawień, zapewnia o. W. Więckowski, było wezwanie do poprawy życia, także upomnienia, żeby do Komunii Świętej wierni przystępowali na kłęcząco. Zalecano również praktykowanie 3 godzinnego postu eucharystycznego²³.

Ważnym przyczynkiem do oceny stanów ekstatycznych K. Szymon jest relacja ks. Jana Czekaj, w której szczegółowo opisał zewnętrzne objawy,

²⁰ M. Godziek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 77-78.

²¹ W. Wojciechowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 115.

²² R. Kubasiak, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 96 n.

²³ W. Więckowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 101.

których występowanie stwierdzają teologowie życia mistycznego. Pierwszy z nich znalazł swój wyraz w „zastygnięciu” jej osoby, kolejny we wzroku nieruchomo utkwionym w jednym punkcie, następny w całkowitym odizolowaniu się od obecnych uczestników wspólnej modlitwy. Po chwili, przy zmieniającym się głosem, miały przez nią przemówić istoty pozaziemskie, wśród nich Matka Boża i św. Jan Kanty. Odnosząc się do ostatniego fenomenu, ks. J. Czekał, stwierdził, że wydawało się, że jej duch poza jej ciałem, a nim władał w tym czasie ktoś inny. Na koniec stwierdził, że „po ekstazie s. Katarzyna znowu jakby przywrócona do życia z głębokiego snu, zaczęła się rozglądać, uśmiechać, mówić swoim dawnym głosem”²⁴.

Podobny, szczegółowy opis zachowania się K. Szymon podczas ekstazy sporządził ks. Andrzej Pomietło. Podczas jej trwania, jak stwierdził, mistyczka znieruchomiała w nadziemskim zachwycie, a na jej twarzy pojawił się spokój i radość. Po chwili, jak zaświadczył, miała przez nią przemówić Matka Boża, która najpierw przedstawiła się, kim jest, a potem wygłosiła dłuższą duchową naukę, wzywając obecnych do nieustannej modlitwy, nawrócenia, a przez to do powstrzymywania fali grzechów obrażających Jej Syna. Miała również zwrócić uwagę wiernych na posłannictwo i wybranie Katarzyny.

Ekstazie tej, jak zapewnia ks. A. Pomietło, towarzyszyła intensywna woń fiołków. Pod koniec miał przez nią przemówić do zebranych Zbawiciel i zapewnić o swoim miłosierdziu, którym chce obdarzyć każdego człowieka i całą ludzkość. Cenną jest informacja o czasie trwania tegoż nadprzyrodzonego uniesienia polskiej mistyczki, otóż ks. A. Pomietło oświadczył, że ekstaza trwała około 2,5 godzin”²⁵.

b. Opisy przypadków bilokacji

Teologowie, podejmując próbę opisu fenomenu bilokacji, twierdzą, że występuje on bardzo rzadko. Jego oryginalność wiąże się z faktem równoczesnego przebywania jednej i tej samej osoby w dwóch oddalonych od siebie miejscach. Źródłem wiedzy na ten temat są relacje świadków, którzy zapewniają, że wiedzieli mistyka, że z nim rozmawiali. Podczas trwania tego fenomenu ciało mistyka przybiera dwie formy. W pierwszej z nich zachowuje ono naturalną własną materialność i pozostaje ono w bezruchu spowodowanym zawieszeniem funkcji życiowych. Drugie ciało w formie

²⁴ J. Czekał, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 90.

²⁵ A. Pomietło, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 90.

mistycznej znajduje się w innym miejscu, a świadomość mistyka przebywa właśnie w tym drugim. Gdy bilokacja dobiega końca, świadomość ta powraca do ciała oryginalnego, co przypomina ocknięcie się ze snu²⁶.

Z relacji naocznych świadków życia K. Szymon wynika, że zdarzało się jej przebywać równocześnie w dwóch odległych od siebie miejscach, w których ją widziano.

Agnieszka Morawiec była częstym świadkiem ekstaz K. Szymon, podczas których miała wówczas liczne nadprzyrodzone widzenia, a po ekstazach opowiadała, gdzie w tym czasie była. I tak, kiedy któregoś dnia A. Morawiec przyszła z odwiedzinami do K. Szymon, zastała tam dużą grupę pielgrzymów. Podczas modlitwy mistyczka znalazła się w ekstazie: obecni usłyszeli, że pozostając wśród nich, w tym samym czasie miała przebywać w Abisynii, gdzie toczyła się wojna. Zachowywała się, jakby była na froncie, przeskakiwała zwłoki poległych, głośną opisując to, co widziała na polu walki. To nadprzyrodzone wydarzenie, jak czytamy w zapiskach A. Morawiec wprowało w zdumienie tych pielgrzymów, którym nigdy wcześniej nie było dane być świadkiem bilokacyjnej ekstazy śląskiej mistyczki²⁷.

Stanisław Płonka, kierowca K. Szymon, zapewnia, że wielokrotnie korzystał z dobrodziejstwa jej daru bilokacji. Oświadczył, że w dniach, kiedy był zaplanowany ich wspólny wyjazd, mistyczka przychodziła do niego wcześniej rano, budząc go. Gdy pojawiał się w Kostuchnie w jej mieszkaniu, usprawiedliwiała się, dlaczego była zmuszona go obudzić. Miała na względzie to, aby wyjazd mógł nastąpić według planu, a w przeciwnym razie ich wyjazd musiałby się opóźnić²⁸.

Podobnie i Marta Gotek, była bezpośrednim świadkiem bilokacji K. Szymon. Rzecz miała miejsce jesienią 1985 r., gdy oprócz niej w mieszkaniu obecnych było trzech mężczyzn. Opisywanego dnia w katowickiej katedrze pewnemu kapłanowi udzielano święceń biskupich. Podczas trwania uroczystości, jak czytamy w oświadczeniu M. Godek, mistyczka osłabła tak, że musiała położyć się na tapczanie. Jeden z mężczyzn, lekarz o nazwisku Szymczyk, nieustannie badał w tym czasie jej puls i bicie serca. O godz. 15, gdy zebrani odmówili koronkę do Miłosierdzia Bożego, a K. Szymon wydawała się być nieprzytomną. W pewnej chwili coś nią wstrząsnęło, tak

²⁶ F. Armenti, *Pozorna obecność osób w dwóch odległych miejscach jednocześnie (bilokacja)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 189-197; W. Rachwałik, *Dwie twarze polskiego mistycyzmu*, dz. cyt., s. 6.

²⁷ A. Morawiec, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 53.

²⁸ S. Płonka, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 72.

jakby obudziła się ze snu, a uśmiechając się zapytała, czy zgadną, gdzie przebywała w tych długich godzinach rzekomej drzemki. Oświadczyła, że wzięła udział w katedralnych uroczystościach i opisała szczegółowy ich przebieg²⁹.

W 1981 r., po urodzinach K. Szymon, w Kostuchowie wieczorem odprawiona była Msza Święta w jej intencji. Wzięły w niej udział wszystkie znajome Katarzyny, a ona mistycznie była wśród nich, mimo, że w tym czasie z powodu słabego zdrowia pozostawała w swoim mieszanu. Zapytana o to przez M. Godek, potwierdziła swoją tam obecność, również była ona widziana przez tamtejszego proboszcza. M. Godek oświadczyła, że „takie zdarzenia często bywały”³⁰.

W okresie, gdy M. Godek pracowała zawodowo, często w domu nocą szyla zleconą odzież. Kiedy w noc poprzedzającą urodziny K. Szymony, całą noc szyla swój prezent, w pewnej chwili usłyszała, że ktoś chodzi. Domyślając się, kto to był, wypowiedziała głośno tylko jedno słowo: „Katarzynko” i nastąpiła cisza. Rankiem udała się do mistyczki z urodzinowym podarunkiem, a gdy się spotkały, usłyszała słowa swej przyjaciółki potwierdzające, że, dzięki bilokacji, była u niej w nocy. M. Godek tak opisała to poranne spotkanie z mistyczką: „Przyjeżdżam do niej rano, a Katarzyna pierwsza słowa kieruje do mnie: Czy to było potrzeba, abys była noc szyla. Szanuj swoje zdrowie”³¹.

W innym czasie M. Godek udawała się na pielgrzymkę. Chcąc dotrzeć na dworzec PKP, musiała skorzystać z miejskiego autobusu. Niestety, autobus miał spóźnienie, a do odjazdu pociągu zostało kilka minut. Zawołała więc o pomoc św. Ojca Pio i K. Szymon, a w chwili, gdy weszła do wagonu, pociąg od razu ruszył, ponadto znalazło się jeszcze jedno wolne miejsce; poruszona, przez całą podróż z nadmiaru szczęścia była jakby nieprzytomna. Po powrocie z pielgrzymki udała się do Katarzyny, aby podzielić się wiadomościami., ona spuentowała całe to nadzwyczajne zajście w kilku słowach: „Na ostatnią minutę wyjeżdżasz, a później ratunku wołasz”³².

c. Mistyczna ocieężałość

Z badań teologów wynika, że innym zjawiskiem mistycznym przełamu-

²⁹ Tamże, s. 81.

³⁰ Tamże, s. 78.

³¹ Tamże, s. 79.

³² M. Godek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 79.

jącym prawa natury jest w swej istocie fenomen nadzwyczajnej ciężkości. Podczas trwania tego zdarzenia, ciało mistyka nagle nabiera tak ogromnego ciężaru, że nie da się go w żaden sposób przesunąć, podnieść czy przemieścić. Bóg udziela tego charyzmatu w oznaczonym sobie celu, a gdy je osiąga, ciało mistyka odzyskuje naturalny ciężar³³.

W nadprzyrodzonych doświadczeniach K. Szymon miał miejsce ten fenomen, przez świadków określanych jako omdlenie.

Anastazja Sosna wraz z mężem byli naocznymi świadkami takiego zdarzenia. Z ich relacji wyłania się opis zjawisk, które towarzyszyły epifanii tego wyjątkowego fenomenu monistycznego. Zwykle na początku mistyczka bezwładnie osuwała się na ziemię, trwając w bezruchu około jednej godziny, jej twarz na ten czas traciła naturalny kolor twarzy i bladła. Jednakże nie to zjawisko wywoływało ogólne poruszenie wśród świadków. Otóż, okazywało się, że przybierała tak wielki ciężar, że nawet kilku mężczyzn nie było w stanie jej podnieść. A. Sosna, określając tego przyczynę, stwierdzała, że była wówczas „twarda”³⁴.

Inny opis ociężałości mistycznej K. Szymon sporządziła jej bliska znajoma, Marta Gębała. Była ona kilkakrotnie świadkiem bolesnych omdleń mistyczki, a zjawisko to trwało zwykle około 5 minut³⁵.

Z ociężałością mistyczną K. Szymon zetknęła się również inna jej znajoma, Maria Bednarek, która któregoś dnia spotkała się z mistyczką na dworcu kolejowym w Turzy Śląskiej. W pewnej chwili, K. Szymon, spoglądając na torowisko oświadczyła, że widziała przechodzącego tam Ojca Pio. M. Bednarek, chcąc w lewo przesunąć mistyczkę, zaskoczona stwierdziła, że nie zdołała jej nawet poruszyć, „była twarda jak kamień”³⁶.

Podobnie Agnieszka Morawiec zapewniła, że również i ona wielokrotnie była świadkiem mistycznej ociężałości K. Szymon. Któregoś dnia razem z innymi kobietami próbowały ją podnieść, ale nie było możliwe i w jej przekonaniu nawet siłacz nie był w stanie jej udźwignąć. S. Morawiec opisała humorystyczną sytuację, gdy gościła K. Szymon w swoim domu. Podczas jej pobytu niespodziewanie, podczas ekstazy, K. Szymon upadła przygnieciona mistycznym ciężarem własnego ciała. W tym samym czasie był z nimi krewny A. Morawiec, któremu oznajmiła, że jej nie pod-

³³ F. Armenti, *Nadzwyczajna ciężkość*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 57; W. Rachwałik, *Dwie twarze współczesnego mistycyzmu*, dz. cyt., s. 10.

³⁴ A. Sosna, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 39.

³⁵ M. Gębała, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 57.

³⁶ M. Bednarek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 45.

niesie, lecz mężczyzna roześmiał i widząc kruchą postać leżącej mistyczki zapewnił, że podniesie ją bez problemu. Podszedł więc do niej i chciał ją unieść, jednakże, choć nazwał ją „taką kurką”, nie zdołał jej podnieść i zawstydzony wyszedł z domu³⁷.

d. Zjawisko hipertermii

Do grupy fenomenów mistycznych przyciągających uwagę świadków zalicza się zjawisko mistycznego pożaru miłości. Teologowie, wyjaśniając istotę hipertermii, stwierdzają, że Bóg niektórym wiernym pozwala doświadczyć tak silnej swojej miłości, iż wywołuje ona wybuch ciepła odczuwalnego także cieleśnie. Może dojść do sytuacji, w której temperatura ciała mistyka podnosi się nawet do 48°C. Bóg podtrzymuje mistyka przy życiu, ponieważ w zwykłych okolicznościach każdy człowiek w takiej temperaturze musiałby umrzeć. U niektórych świętych, zdarzały się przypadki prawdziwego poparzenia, serca rozżarzonego niczym piec, ciepła nie do wytrzymania dla obecnych, także gotujących się łez i krwi³⁸.

Świadkom życia K. Szymon zawdzięczamy informację o fenomenie mistycznym, którego istotą jest pojawianie się u mistyków ekstremalnie wysokiej temperatury ciała, która w każdym innym przypadku sprowadza na śmierć.

Marta Godek w swoich wspomnieniach wskazała dwa przykłady okoliczności doświadczenia przez K. Szymon łaski hipertermii. 10 II 1982 r. mistyczka zachorowała na zapalenie płuc, bolało ją serce i wnętrzności, a temperatura jej ciała wahała się od 39 do 42°C. Mimo podawania różnych antybiotyków temperatura nie ustępowała. O godzinie 23. straciła przytomność, nie poznawała nikogo, dopiero o pierwszej po północy stan się nieco polepszył. Sytuacja powtórzyła się miesiąc później, kiedy to 11 XI 1982 r. K. Szymon ponownie zachorowała bardzo ciężko, trawiąca gorączka osiągnęła 40°C³⁹.

Czesław Szymczak, lekarz opiekujący się, odnotował dwa podobne przypadki. 6 II 1982 r. temperatura przekroczyła 39°C, a dwadzieścia dni później, 27 lutego straciła przytomność, a temperatura osiągnęła 42°C⁴⁰.

³⁷ A. Morawiec, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 51.

³⁸ P. Marianeschi, *Pożar miłości (hipertermia)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 85-88; W. Rachwałik, *Dwie twarze polskiego mistycyzmu*, s. 13.

³⁹ M. Godek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 75, 77.

⁴⁰ C. Szymczak, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 75.

Jednym z kapłanów, którzy utrzymywał kontakty z K. Szymon, był proboszcz z Broniszowa, ks. Jan Czekaj, który zaprosił mistyczkę na parafialne uroczystości odpustowe. Wszystko było przygotowane, lecz w sobotę wieczorem otrzymał wiadomość, że ma ona wysoką gorączkę. Kilka dni później odwiedził ją w jej domu, tam powiedziano mu, że „temperatura wystąpiła tylko na czas wyjazdu, kiedy on bezpowrotnie upłynął, to temperatura ustąpiła i Katarzyna znowu poczuła się normalnie, ale na wyjazd już było za późno”. Wydarzenie to przyjęto w duchu wiary, jako zaplanowane przez Pana⁴¹.

e. Charyzmat glosolalii

Jednym z darów Ducha Świętego jest charyzmat mówienia obcymi językami. Fakt występowania tego fenomenu jest konsekwencją zapowiedzi Zbawiciela, który przed swoim wniebowstąpieniem zlecił uczniom obowiązek głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Zapewnił, że przez wzgląd na ich wiarę udzieli im, obok innych darów, również umiejętności posługiwania się nowymi, nieznanymi przez nich językami (por. Mk 16,17). Podobnie Apostoł narodów w katalogu darów charyzmatycznych umieścił informację, że Duch Święty może udzielić wiernym przemawiania językami, oraz ich tłumaczenia (por. 1 Kor 12,10). Teolodzy, wyjaśniając znaczenie słowa *glosolalia*, wskazują na jego greckie pochodzenie, *glossa* oznacza język, a *laleo* – mówić. Z badań wynika, że języki w którym modlą się obdarzeni tym charyzmatem zazwyczaj ani ich nie znają ani nie rozumieją⁴².

K. Szymon była analfabatką, a mimo tego, jak potwierdzają to zebrane świadectwa, Bóg udzielił jej charyzmatu posługiwania się nie znanymi jej językami starożytnymi i współczesnymi.

Któregoś dnia, wieczorem, Krystyna Bem wraz z jej matką i innymi starszymi niewiastami uczestniczyły w spotkaniu u K. Szymon. Matka uprzedziła córkę, że w tym czasie może dojść do mistycznych spotkań ze

⁴¹ J. Czekaj, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 91.

⁴² Fakt przemawiania obcymi językami miał miejsce w dniu zesłania Ducha świętego, a prawdziwość tego wydarzenia potwierdzili obecni w tym czasie w świętym mieście mieszkańcy ościennych ludów, którzy stwierdzili, że uczniowie posługując się ich językiem, głosili wielkie dzieła Boże (por.: Dz 2,4). Fenomen ten zdarzył się również później, podczas modlitwy prowadzonej wśród pogan przez św. Pawła (por. Dz 10,44-46), oraz wśród uczniów św. Pawła (por. 1 Kor 12,4-10); R. Di Muro, *Mówienie językami (glosolalia)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 25; W. Rachwałik, *Dwie twarze polskiego mistycyzmu*, s. 13.

świętymi i duszami czyścicowymi. Katarzyna siedziała na krześle przy stoliku pod obrazem, natomiast kobiety cicho rozmawiały. K. Bem tak opisała okoliczności, w których K. Szymon przemówiła w obcym języku: „Pani Kasia złożyła ręce do modlitwy i poparła głowę. Po pewnej chwili wyprostowała się i dość szybko coś mówiła w niezrozumiałym dla nas języku. Wydawało mi się że mówiła słowa *Deus meus* (Bóg mój)... coś jakby *confiteor* we Mszy Świętej”⁴³.

Stanisław Płonka zapewnia, że jeśli wśród odwiedzających K. Szymon byli pielgrzymi zagraniczni i były do nich kierowane podczas ekstazy jakieś pouczenia, istota pozaziemska przez mistyczkę przemawiała w ich ojczystrych językach, np. po niemiecku. S. Płonka wielokrotnie był świadkiem takich wydarzeń⁴⁴.

Bliska znajoma Katarzyny, Maria Bednarek, oświadczyła, że podczas widzeń (tak nazywano jej stany ekstatyczne) często mówiła w obcych językach. Któregoś dnia, gdy razem odbywały podróż pociągiem, nagle K. Szymon zaczęła z kimś się witać i rozmawiać w jakimś niezrozumiałym języku. Jej niewidocznym współmówcą okazał się być Ojciec Pio, który swoją obecność potwierdził znanym jego duchowym dzieciom nadziejskim zapachem⁴⁵.

f. Kontekst występowania fenomenu inedii

Teolodzy, badając zagadnienie inedii, stwierdzili, że Bóg, udzielając mistykowi tej łaski sprawia, że traci on naturalny apetyt. Nie może on w tym czasie spożywać jakichkolwiek pokarmów stałych bądź płynnych. Jednocześnie Stwórca podtrzymuje go przy życiu, w przeciwnym razie, nastąpiłby jego zgon. Ich zdaniem, fenomen ten jest wyrazem najgłębszego zjednoczenia mistyka z Bogiem. Analizując zjawisko długotrwałego obywania się bez pokarmu, stwierdzono, że sytuacja ta nie wpływa na jakość życia mistyków. Okazuje się, że sumiennie wykonują codzienne obowiązki, ciesząc się pełnią sił fizycznych i duchowych. W niektórych przypadkach jedynym pokarmem jest konsekrowana Hostia, którą przyjmują w Komunii Świętej⁴⁶.

⁴³ K. Bem, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 47.

⁴⁴ S. Płonka, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 71.

⁴⁵ M. Bednarek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 45.

⁴⁶ R. Talmelli, *Długotrwałe obywanie się bez pokarmu (inedia)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 32; W. Rachwałik, *Dwie twarze współczesnego mistycyzmu*, s. 13.

W mistycznych doświadczeniach K. Szymon odnotowano nadprzyrodzone zjawisko całkowitego wstrzymywania się od jakichkolwiek form odżywiania. Również w jej przypadku jej życie biologiczne podtrzymywała przyjmowana przez nią Komunia Święta

Inicjatywę całkowitego postu, jak stwierdziła Agnieszka Morawiec, K. Szymon podejmowała przez kolejnych 40 lat - od 30 do 70 roku życia! Post rozpoczynała w Środę Popielcową i kończyła w Wielką Sobotę. 40 dni całkowicie wstrzymywała się od pokarmów, jedynie czasami piła wodę. Podobny post podejmowała w okresie Adwentu⁴⁷. Marta Gębala, przyjaciółka K. Szymon, była świadkiem jej postów, ponieważ w tym czasie służyła jej w różnych czynnościach, gdyż mistyczka była osłabiona i postem i cierpieniami rąk. Nic nie jadła, tylko piła wodę i przyjmowała Komunię Świętą w kościele lub w domu⁴⁸.

Emilia Dzida zaświadczyła, że „Katarzynka przed Bożym Narodzeniem żyła w wielkim poście. Całe tygodnie nic nie jadła i nie piła. Chodziła tylko do świątyni i karmiła się Ciałem Bożym, czyli Komunią Świętą. Pod koniec była tak słaba, że nie mogła już tam pójść”⁴⁹. Kiedy podczas Wielkiego Postu K. Szymon przed pewnymi niechętnymi ludźmi znalazła schronienie w domu Anastazji Sosny, każdego dnia uczestniczyła we Mszy Świętej w kościele i przyjmowała Komunię Świętą⁵⁰. Mistyczka zapytana któregoś dnia przez Wilhelma Błatonia, dlaczego tak pościła, odpowiedziała, bo chciała cierpieć „za cały świat, za kapłanów, za złe matki, te co dzieci nienarodzone zabijają”⁵¹.

g. Przypadki telekinezy

Innym zjawiskiem mistycznym uzewnętrzniającym się jest fenomen samoistnego przesuwania się przedmiotów. Teolodzy, wyjaśniając zjawisko telekinezy, wskazują na greckie pochodzenie tego wyrazu, jego rdzeniem są słowa *psyche* i *kinesis*, które oznaczają duszę i ruch. Ich zdaniem, zjawisko to pojawia się rzadko, zazwyczaj w związku z samoistnym przemieszczaniem się Świętej Hostii lub jej części⁵².

⁴⁷ A. Morawiec, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 51.

⁴⁸ M. Gębala, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 57

⁴⁹ E. Dzida, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 55.

⁵⁰ A. Sosna, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 58.

⁵¹ W. Błatoń, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 69.

⁵² L. Borriello, *Samoistne przesuwanie się przedmiotów (telekineza/psychokineza)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 111-112; W. Rachwałik, *Dwie twarze współczesnego mistycy-*

Telekineza, zaliczana do niezwykle spektakularnych fenomenów mistycznych, wielokrotnie była powodem religijnego zachwyty wielu świadków życia K. Szymon. Maria Bednarek wielokrotnie był świadkiem tego zjawiska. Zaświadczyła, że gdy w okresie Wielkiego Postu mistyczka nie mogła udać się do kościoła z powodu osłabienia, a gdy zdarzało się, że kapłani nie chcieli przychodzić do jej domu z Komunią Świętą, wówczas na oczach zebranych pojawiała się w powietrzu Święta Hostia, która bez niczyjej pomocy przesuwała się w kierunku mistyczki, by znaleźć się na jej języku⁵³.

Podobną relację zostawiła Agnieszka Morawiec, która zapewnia, że przez blisko 30 lat K. Szymon w różnych okolicznościach otrzymywała Komunię Świętą bezpośrednio z nieba. Także w domu A. Morawiec to się zdarzyło, wtedy duża Hostia „szła” od strony okna. Obecni (9 osób) zauważyli Hostię, gdy znajdowała się 1 metr przez nią, mistyczka ją ujrzała, „upadła na kolana i tak się zachowywała jak w kościele w chwili przyjmowania Komunii Świętej”⁵⁴.

Znajoma K. Szymon, Emilia Dzida oświadczyła, że w ostatnich tygodniach Adwentu i Wielkiego Postu, gdy z powodu osłabienia mistyczka nie mogła uczestniczyć we Mszy Świętej w kościele i tam przyjmować Komunię Świętą, wówczas otrzymywała ją w nadzwyczajny sposób w domu. Z opisu E. Dzida wynika, że któregoś dnia, kiedy wraz z innymi niewiastami w porze popołudniowej była w domu mistyczki, podczas wspólnej z nią modlitwy różańcowej nagle mistyczka spojrzała w górę, w tej samej chwili jej oblicze rozjaśniło się i obecni ujrzeli dużą białą Hostię która „schodziła do jej ust”⁵⁵.

Również Marta Gębala, u której mistyczka mieszkała wspomniała, że też była świadkiem przyjęcia przez K. Szymon Komunii Świętej „z niewidzianych rąk”. Któregoś dnia, w czasie Wielkiego Postu, gdy ścieliła jej łóżko, nagle mistyczka przykłęknęła na stołeczku. W tej samej chwili M. Gębala, jak oświadczyła pod przysięgą, zobaczyła Hostię Świętą leżącą na jej języku. Innym razem, gdy M. Gębala i trzy inne niewiasty towarzyszyły mistyczce podczas podwieczorku, w pewnej chwili, mistyczka siedząc w łóżku, przyjęła Komunię Świętą podaną przez niewidocznego szafarza⁵⁶.

zmu, s. 10.

⁵³ M. Bednarek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 46.

⁵⁴ A. Morawiec, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 50

⁵⁵ E. Dzida, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 55.

⁵⁶ M. Gębala, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 57-58; zob. tamże, s. 68, 78, 80.

h. Osmogeneza

Wśród charyzmatów Ducha Świętego jest dar emitowania fluidów zapachowych. Zjawisko to uzewnętrznia się poprzez wydzielanie się z ciała mistyka intensywnego i miłego zapachu. Czasami dzieje się tak również w pobliżu grobów świętych lub w miejscach, w których przebywali za ziemskiego życia. Uważa się, że zjawisko fluidów wonnych może znaleźć swoje uzasadnienie jedynie z perspektywy nadprzyrodzonej, ponieważ zapachy te nie są w żadnym przypadku tożsame z występującymi w naturze, z woń emanowana przez ciało mistyka jest potwierdzeniem obecności Bożej w jego życiu⁵⁷.

Świadkowie życia K. Szymon potwierdzają, że w różnych okolicznościach odczuwali nadzwyczajny zapach, który emitował z jej osoby, także z przedmiotów do niej należących.

Stanisław Płonka, kierowca K. Szymon zapewnia, że podczas podróży Katarzyna często zapadała w krótkotrwałe ekstazy, a przed ich rozpoczęciem podróży odczuwali przepiękne, również krótkotrwałe, zapachy. S. Płonka zapewnia, że Katarzyna miała zwyczaj duchowo odwiedzać swoich znajomych, gdzie dawała znak przez zapach⁵⁸.

Zachowały się również oświadczenia kobiet, które należały do kręgu najbliższych znajomych K. Szymon. Pierwsza z nich, Klara Kuc, zetknęła się z nadzwyczajnym zapachem, które emanował z bandaża nasączonego krwią z ran stygmatycznych mistyczki oraz z jej fotografii.

Z jej relacji wynika, że któregoś dnia wraz z koleżankami odwiedziła mistyczkę, a gdy w godzinie miłosierdzia odmówiły koronkę, K. Szymon znalazła się w ekstazie i z ran stygmatycznych dłoni wypłynęła w niewielkiej ilości krew. Gdy K. Kuc poprosiła o możliwość otrzymania tej krwi, mistyczka zgodziła się, wskazała miejsce, gdzie przechowywała bandażę i poleciła odciąć stosowny kawałek. Po osuszeniu ran bandażem, udały się do swoich domów, a podczas drogi „szedł z [nimi] przepiękny zapach tej krwi”.

W mieszkaniu K. Kuc znajdował się domowy ołtarzyk, na którym obok krzyża i figur postaci świętych, znajdowała się fotografia K. Szymon. Któ-

⁵⁷ A. Taquerrey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, s. 527; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 882; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, s. 360; F. Armenti, *woń duchowa (osmogeneza)*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, dz. cyt., s. 142-143; W. Rachwałik, *Dwie twarze polskiego mistycyzmu*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁸ S. Płonka, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 70, 72.

regos dnia, jak oświadczyła, podczas śniadania odczuła piękną woń przypominającą zapach kowali i róż. Na tę chwilę przysłała z odwiedzinami jej znajoma, która od razu odczuła tę woń i zapytała, skąd ona się roznosi. W odpowiedzi usłyszała, że zapach ten emanuje z fotografii K. Szymon⁵⁹.

Również z relacji Doroty Lazar wynika, że spotkała się ona z omawianym zjawiskiem kilkakrotnie. Któregoś dnia, podczas wizyty w mieszkaniu mistyczki, była świadkiem, gdy z jej boku, z rany serca, wypłynęło tak dużo krwi, tak że trzeba było nakładać tampony z gazą. Jeden z nich otrzymała D. Lazar, a kiedy wracała tramwajem do domu, jak oświadczyła, „był tak silny zapach, jakby pachniał najdroższy balsam. Każdy pytał, co tak pięknie pachnie”⁶⁰.

Nadprzyrodzoną woń odczuwali również lekarzy, którzy opiekowali się chorą mistyczką. I tak Czesław Szymczak, oświadczył, że często podczas modlitwy, w której uczestniczyła K. Szymon, wyczuwał różany zapach odznaczający się niezwykłą delikatnością. Kilkakrotnie zapach ten pojawiał się, gdy przebywał w innych miejscach i zmagał się z pewnymi trudnościami, miał wtedy pewność, że mistyczka duchowo była przy nim⁶¹. Inny z lekarzy, Włodzimierz Wojciechowski, oświadczył, że gdy miał okazję uczcić rany na dłoniach, delikatnie je ucałował, wówczas odczuł „delikatny zapach fiołków pochodzący się ze stygmatów”⁶².

Istotnym wydaje się być oświadczenie ks. Ryszarda Kubasiaka, z którego wynika, że kilkakrotnie podczas modlitwy z pielgrzymami w mieszkaniu K. Szymon odczuwał miłą woń, zapewniając, że „podobne odczucia miały osoby towarzyszące”⁶³.

i. Stygmaty – geneza i ich autentyczność

Wśród nadprzyrodzonych charyzmatów Ducha Świętego, teologowie wskazują na zjawisko stygmatyzacji zewnętrznej. Słowo określające ten dar, pochodzi od greckiego *sigma* oznaczającego piętno, zamię lub bliznę. Z punktu widzenia medycznego można je określić jako obrażenia skórne przybierające różne kształty, o różnej głębokości. W znaczeniu ścisłym, w przypadku omawianego fenomenu, określa ono odbicie ran Chrystu-

⁵⁹ K. Kuc, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 60.

⁶⁰ D. Lazar, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 85.

⁶¹ Cz. Szymczak, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 114.

⁶² W. Wojciechowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 115.

⁶³ R. Kubasiak, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 97.

sowych. Bóg udziela ich wybranym wiernym, znacząc ich dłonie, stopy, klatkę piersiową, czasami również plecy i głowę. Rany te pojawiają się samorzutnie, w formie zewnętrznej, utrzymują się przez krótszy lub dłuższy czas, niekiedy okresowo. Stygmatyzacja dokonuje się zazwyczaj podczas ekstazy, a poprzedzają ją i towarzyszą jej bardzo silne cierpienia fizyczne i moralne. Potwierdzeniem autentyczności stygmatów jest fakt ich zniknięcia przed zgonem mistyka⁶⁴.

K. Szymon była stygmatyczką, a ich genezę wyjawiała 23 marca 1984 r., dwa lata przed swoją śmiercią, dziennikarzowi Bohdanowi Rodziewiczowi. Podczas rozmowy oświadczyła, że około 13 lat przed wybuchem II wojny światowej (w roku 1926) zaczęła cierpieć z powodu coraz mocniejszych bólów w rękach, w nogach i w boku. Trwało to nieprzerwanie do 1946 roku, kiedy to otworzyły się niegojące rany. Przez wiele lat udawało się jej skutecznie ukrywać ten fakt i dlatego, chcąc unikać rozgłosu, nosiła długie spódnice i rękawiczki⁶⁵.

Tak więc, uwzględniając datę jej śmierci (24 VIII 1986), nie trudno stwierdzić, że w przeciągu sześćdziesięciu lat swego długiego życia (ur. 21 X 1907) dwadzieścia lat cierpiała z powodu niewidzialnych stygmatów, a przez kolejnych czterdzieści miała udział w Męce Pańskiej w znaku stygmatów zewnętrznych⁶⁶.

Opisy stygmatów zewnętrznych K. Szymon zawdzięczamy pisemnym relacjom złożonym przed naocznych świadków tego fenomenu mitycznego.

Analizę zgromadzonych opisów naocznych świadków stygmatów widzialnych K. Szymon rozpoczynamy od relacji Agnieszki Morawiec, jej rówieśniczki z okresu ich dzieciństwa. Zapamiętała ona, że w pierwszym okresie pojawienia się otwartych ran, Katarzyna owijała ręce, aby ukryć je przed innymi.

Opisała ona okoliczności, kiedy to po raz pierwszy mogła zobaczyć najpierw rany na dłoniach, a w innym czasie rany nóg i ranę serca. A. Mora-

⁶⁴ M. Chmielecki, S. Urbański, *Stygmaty*, w: LDK, 836-837; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 860, 878; P. Marianeschi, *Stygmaty*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, s. 120-124; L. Peroni, *Ojciec Pio, pełna biografia*, s. 275; A. Tanquerrey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, s. 525; W. Rachwałik, *Pasyjne fenomeny mistyczne*, s. 240-250; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, s. 355.

⁶⁵ B. Rodziewicz, „Tygodnik Katolików ZORZA” nr 17/1403 – 1984, w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, dz. cyt., s. 459-461.

⁶⁶ Dla porównania: św. O. Pio z Pietrelciny miał stygmaty ukryte 8 lat (1910-1918), zewnętrzne 50 lat (1918-1968), w: W. Rachwałik, *100-lecie stygmatyzacji św. Ojca Pio z Pietrelciny – nowe spojrzenie*, „*Studia Pelplińskie*” 53(2019); św. Siostra Faustyna Kowalska nosiła stygmaty niewidzialne 10 lat (1928-1938), w: F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 2012, nr 759, s. 388.

wiec mieszkała ze swoją siostrą i któregoś dnia postanowiły przemeblować swoje mieszkanie. Na tę chwilę przyszła do nich z odwiedzinami Katarzyna, więc razem przystąpiły do pracy. Gdy przesuwaly szafę, siostry zauważyły, że ręce jej były skrwawione, wtedy też po raz pierwszy ujrzały te rany. W pierwszej chwili siostry pomyślały, że okaleczyła się sama, wydrapując je, ona jednak tłumacząc się, wyjaśniła, że podrapała się „na gwoździach”.

Po tym zdarzeniu A. Morawiec z większą uwagą obserwowała jej zachowanie. W innym czasie, gdy Katarzyna przyszła do ich mieszkania (wróciła z cmentarza), zapytała ją, czy „na nogach ma też takie rany”. Nie odpowiedziała, jednakże poprosiła o możliwość umycia nóg, które zabrudziła na cmentarzu. A. Morawiec tak wspomina to wydarzenie: „Spojrzałam na jej nogi, a one przecięte z dołu i z góry w tych miejscach na obu kończynach. Pytam ją dalej – a serce Kasiu? Pokazała mi to miejsce (odsłoniła) – a tu takie duże cięcie. Mówię do niej, że to jest nie do wytrzymania. Był to piątek, więc cała koszula była też skrwawiona”⁶⁷.

Wiele lat później, kiedy A. Morawiec mieszkała w Katowicach, odwiedziła ją pewna koleżanka, która była magistrem farmacji. Kiedy spotkały się z Katarzyną w pewnej chwili owa farmaceutka zapytała Katarzynę, co to jest, co miała na rękach. Ta, odwracając jej ciekawość „zażartowała” i odpowiedziała, że „się skaleczyła”. Jednak sprawy przybrały niespodziewany przebieg w chwili, gdy pani magister zaczęła z niej drwić, bo słyszała, że Katarzyna „ma widzenia”. Gdy siedziały naprzeciwko siebie, nagle, mimo że była to niedziela, (a zdarzało się do tej pory tylko w piątki), z rany jednej z rąk „wytrysnęła fontanna krwi, wprost na tę panią magister”. Przestraszona, w panice, zaczęła wołać o bandażę, ponieważ była pewna, że Katarzyna się wykrwawi. A. Morawiec wraz z Katarzyną zaczęły się śmiać, gdyż wiedziały, że za chwilę wszystko wróci do stanu poprzedniego. W omawianym okresie, jak wynika z oświadczenia A. Morawiec, krwawienie pojawiało się w piątek każdego tygodnia nie tylko w miejscu pięciu ran, lecz także na głowie, gdzie otwierały się rany. Początkowo obie siostry przychodziły do Katarzyny w każdy piątek, po pewnym czasie zrezygnowały z wizyt, „gdyż nie można było na to patrzeć, zwłaszcza na to, jak Katarzyna cierpi”⁶⁸.

Inna ze znajomych K. Szymon, Marta Gębała zapoznała się z mistyczką w połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, w tym czasie K. Szymon mieszkała u rodziny Kryształików. M. Gębała twierdzi, że w pierw-

⁶⁷ A. Morawiec, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 52-53.

⁶⁸ Tamże.

szych latach ich znajomości stygmatów nie było, nie pamięta, kiedy się pojawiły, natomiast zapamiętała, że gdy się pojawiły, to „początkowo były małe”. Wielokrotnie, gdy odwiedzała mistyczkę w jej mieszkaniu w czwartki i piątki, była naocznym świadkiem krwawień. Opisując pojawienie się cienkich stróżek krwi na jej głowie, zapewniła, że pojawiały się „wokół głowy jak wieniec”. Niezwykle cennym jest opis tego, co ona najpierw przeżywała, zanim z rąk i stóp wypływała krew. M. Gębala zapamiętała, że mistyczka „doznawała bolesnego skurczu na całym ciele”⁶⁹.

Kolejny świadek, Klara Kuc, z K. Szymon zapoznała się około roku 1960. Któregoś dnia odwiedziła ją, gdy mieszkała w Katowicach, na Laryszu. Było to w godzinie miłosierdzia, podczas której wspólnie odmówiły koronkę do Miłosierdzia Bożego, podczas modlitwy Katarzyna zasłabła, a z jej ran wypłynęła niewielka ilość krwi⁷⁰.

Dorota Lazar o K. Szymon dowiedziała w 1974 r. podczas rekolekcji w Czernej. Wielokrotnie odwiedzała ją na Laryszu, a w pewien czwartek, wraz z innymi pielgrzymami, była świadkiem, jak na czas od godziny 15 do 16 otwarły się rany na jej głowie. Oświadczyła, że rany na zrębach stóp były zawsze otwarte. Jedyne różnica polegała na tym, że czasem były one w tych miejscach mniejsze, czasem się powiększały. W jednym przypadku z rany boku tak mocno wypływała krew, że obecni byli zmuszeniu nakładać tampony z gazy. D. Lazar odnotowała kolejną ważną informację, otóż, jeśli wśród obecnych był ktoś „z grzechem śmiertelnym, wówczas rany pękały i mocno krwawiły”⁷¹.

Opiekunka mistyczki, Maria Godziek, była naocznym świadkiem nadzwyczajnego zdarzenia, które miało miejsce w Wielki Czwartek 1980 r., podczas jej pobytu w domu Wilhelma Błatonia. Tego dnia, stwierdziła M. Godziek, mistyczka cierpiała więcej niż zazwyczaj, krew wypływała z rąk, głowy, boku i oczu. Kiedy nastąpiła północ, coś ją zerwało z łóżka, ona zaś „była tak rozciągnięta jak [Pan Jezus] na Krzyżu. Głowa jej zwisała. Trwało to do dwóch godzin. Straszna to była męka, ramię na którym Pan Jezus nosił krzyż też miała strasznie rozpalone. Ciało było jak biczowane, bóle brzucha. Straszna to była noc cierpień”⁷².

Z tego samego roku pochodzi wspomnienie Stanisławy Petryńskiej. 29 kwietnia udała się ona do Łazisk Rybnickich i odwiedziła Katarzynę,

⁶⁹ M. Gębala, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 57-58.

⁷⁰ K. Kuc, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 60.

⁷¹ D. Lazar, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 84 n.

⁷² M. Godziek, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 75.

została przez nią życzliwie przyjęta, dane jej było zobaczyć rany na jej rękach. Kierując się szczerym pragnieniem uczczenia Ran Pana Jezusa, przy pożegnaniu z miłością ucałowała rany na rękach Pani Katarzyny, co, jak wyznała było to jej wewnętrzną potrzebą⁷³.

Krystyna Bem, jak czytamy w jej wspomnieniu, w listopadzie 1983 r. przybyła z wizytą do K. Szymon. Zobaczyła „wielkie rany na rękach i i rany na głowie”, były one „sklepione brązowo-czarnym strupem, zaś naokoło była różowa obwódka”. Dołączyła do innych pielgrzymów i przykłęknąwszy ucałowała ranę na prawej ręce. Za szczęście poczytywała sobie możliwość aż trzykrotnego ich uczczenia w ten właśnie sposób, zapamiętała, że rany były bardzo bolesne.

Z wypowiedzi K. Szymon, którą K. Bem powtórzyła w swojej relacji, wynika, że mistyczka miała pewność, komu zawdzięcza posiadanie tych ran. Ukazując rany na rękach powiedziała: „Popatrz Krysiu, takie rany dał mi Pan Jezus”⁷⁴.

Z tego samego roku (1983) zachowało się wspomnienie Marty Muszyńskiej. Odwiedziła K. Szymon, natomiast samo spotkanie odbyło się niemal w milczeniu, zapamiętała ją leżącą na tapczanie, miała siwe, gładko uczesane włosy, była zmęczona, mówiła powoli i z wielkim trudem. Dzień przyniósł jej wielkie cierpienia, których doświadczała w każdą środę i piątek, rany otwarły się i krwawiły, a tego dnia zebrało się w jej pokoju wielu pielgrzymów⁷⁵.

Wilhelm Blatoń, który udzielił K. Szymon schronienia w swoim domu, jak wspomina, miał okazję uświadomienia komendanta milicji (MO), że w jego domu mieszkała stygmatyczka Katarzyna Szymon. Gdy któregoś dnia został wezwany na komendę, ówczesny komendant zapytał go wprost, kim jest kobieta, którą u niego mieszkała. Odpowiedział: „że jest to ta kobieta, co ma rany Pana Jezusa”. Miał prawo tak o niej powiedzieć, ponieważ często widywał jej rany.

W jego wspomnieniach na uwagę zasługuje opis nadzwyczajnego fenomenu mistycznego. Któregoś dnia, w piątek, (był rok 1985), kiedy wszedł do jej pokoju, zastał ją nieprzytomną, leżącą na łóżku, zalaną krwią, która wypływała z oczy i z ran głowy. Oświadczył, że „miała jak Pan Jezusa cierniową koronę, i nie dawała znaku życia”. Dyskretnie wyszedł lecz po

⁷³ S. Petryńska, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 73.

⁷⁴ K. Bem, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 48-49.

⁷⁵ M. Muszyńska, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 55.

śniadaniu wrócił i zastał ją będącą „przy swoich siłach”. Gdy zapytał, dlaczego była tak pokrwawiona, w odpowiedzi usłyszał proste wytłumaczenie: „mam takie cierpienie”.

Z jego świadectwa wynika, że w każdą środę i każdy piątek powtarzała się opisywana męka, a twarz i głowa K. Szymon opływały krwią. W maju tegoż roku, wspomina W. Błatoń, Katarzyna „straszenie krwawiła. Krew leciała także z boku. Wszyscy to widzieli, którzy w tym czasie przychodzili Katarzynę odwiedzić”⁷⁶.

Wśród naocznych świadków faktu posiadania przez K. Szymon są również kapłani katoliccy. Pierwszy z nich, ks. Andrzej Pomietlo opisując swoją pierwszą wizytę w domu K. Szymon, stwierdził, że miało to miejsce w Pszczynie, w 1975 r. w jeden z piątków miesiąca września. Po przybyciu zobaczył, że K. Szymon zajmowała niewielki pokoik, stało tam łóżko, a obok „wspaniały” domowy ołtarzyk. A w jakim stanie zastał mistyczkę? otóż „w łóżku leżała starsza kobieta z krwawiącymi ranami na obu dłoniach”⁷⁷.

Kolejny z kapłanów, zakonnik, o. Marian Więckowski, oblat, pod koniec 1978 lub 1979 r. został przywieziony do K. Szymon do Kostuchy przez pana Płonkę. Zastał ją siedzącą na wersalce, odbyła się serdeczna rozmowa, podczas której mistyczka opowiadała o swoich przeżyciach duchowych i opisała okoliczności pojawienia się ran. On zaś, jak oświadczył, miał możliwość obejrzenia ran na dłoniach, jednak sam nie podjął się oceny tychże, pozostawiając to kompetencji lekarzy, którzy się nią opiekowali i innych upoważnionych do tego osób. Na koniec oświadczył: „W jedno tylko nie wierzę, by sama sobie to zrobiła, jak długo można by tak czynić?”⁷⁸.

Z kolei ks. Ryszard Kubasiak po raz pierwszy spotkał się z K. Szymon w 1981 r., kiedy to przybył do jej domu, wraz z wiernymi należącymi do parafialnej grupy modlitewnej, został przez nią serdecznie przyjęty. Ks. R. Kubasiak zapamiętał rany z jej dłoni oraz zaschłą krew widniejącą na policzkach (pozostałość po krwawych łzach) i na głowie. Od tego dnia wraz z parafinami, także z młodzieżą, odwiedzał ją co miesiąc, czasem co dwa. Podczas tych wizyt wielokrotnie był świadkiem, jak z ran dłoni wypływała krew. Oświadczył też: „Jeden raz widziałem (bez możliwości złudzeń) wypływające krwawe łzy z oczy”⁷⁹.

⁷⁶ W. Błatoń, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 63, 66-68.

⁷⁷ A. Pomietlo, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 104.

⁷⁸ M. Więckowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 99.

⁷⁹ R. Kubasiak, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 97.

Ojciec Tymoteusz Hulas należał do grupy kapłanów będących w stałym kontakcie z K. Szymon. W dniach od 18 IX 1983 r. do 5 VIII 1986 r. odwiedził ją wielokrotnie. Przedłożył on następujące oświadczenie: „Po okresie tej znajomości mogę jednoznacznie stwierdzić, że jest rzeczą niemożliwą, aby Katarzyna Szymon stygmaty spreparowała, drapała, nakłuwała szpilkami itp., jak twierdza złośliwi⁸⁰.

Ks. Jan Czekaj, jak wspomina, przed laty otrzymał od pewnej osoby list, do którego nadawca dołączył fotografię „pewnej kobiety, na rękach której widniały duże rany a z oczu strugami wypływała krew”. Gdy po pewnym czasie przyjechał do niej po raz pierwszy, zastał ją siedzącą na tapczanie. Później dowiedział się, że z powodu cierpień bardzo rzadko z niego schodziła, a gdy następowała taka konieczność, czyniła to przy pomocy opiekunki. Wtedy też, jak oświadczył, zobaczył „na rękach i nogach Siostry Katarzyny Szymon [tak ją tytułował] wielkie strupy, pod którymi można było dostrzec krew. Również na głowie dały się zauważyć stróżki krwi, choć ran nie było widać”. W innym czasie, było to w środę, gdy odwiedził ją, widziałam „jak spod dużych ran (strupów) sączyła się powoli krew, również z oczu i głowy, choć żadnych ran nie było widać (siedziałem obok niej)”⁸¹.

Na temat ran K. Szymon zachowały się pisemne oświadczenia lekarzy, pod których była opieką. 6 II 1982 r. lekarz medycyny Czesław Szymczak tak opisał wyniki swoich badań: „Kończyny dolne – obrzękłe, w okolicy kostek obrzęk miskowaty. Stwierdzam także rozległe rany pokryte skrzepłą krwią, na brzegach krew żywoczerwona. Skóra wokół ran była nieznacznie obrzękła. Rany były widoczne na powierzchni grzbietowej rąk i stóp oraz po stronie dłoniowej i podeszwowej nóg. Rany te sprawiały wrażenie, jak gdyby stanowiły skutek przebicia rąk i stóp na wylot. Ponadto stwierdziłem ranę na przedniej powierzchni dolnych żeber, po stronie prawej w linii obojczykowej i pachowej przedniej. Stwierdziłem także rany drobniejsze i liczne linie ułożone na pograniczu skóry owłosionej głowy i czoła”⁸².

W innym czasie Cz. Szymczyk był świadkiem następującego zdarzenia. Gdy któregoś dnia wszedł do jej pokoju, żeby zawiesić święty obraz na ścianie, w pewnym momencie zauważył, że z jej ran na ręce wytrysnęła fontanna krwi, mniej więcej na wysokość około 5-6 cm”⁸³.

Jako wierzący katolik, Cz. Szymczyk pozostawił niezwyklej wagi

⁸⁰ T. Hulas, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 101 n.

⁸¹ J. Czekaj, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 89.

⁸² C. Szymczyk, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 108-109.

⁸³ Tamże, s. 114.

oświadczenie wskazujące religijny charakter ran, które zbadał.

Z uwagi na wyjątkowość tegoż oświadczenia, cytujemy je w całości: „Niniejszym chciałem oświadczyć, że Katarzyna Szymon była stygmatyczką. Jako lekarz medycyny stwierdzam, że rany Katarzyny Szymon umiejscowione zgodnie z ranami naszego ukochanego Jezusa Chrystusa, były prawdziwe. Jako stygmaty samoistne, wynikające z istnienia głębokiej wiary, jaką posiadała Katarzyna Szymon. Rany – stygmaty były nagrodą za jej niespotykane u innych ludzi bardzo ciężkie życie poczynszy od wieku czterech lat, aż do ostatniej godziny swojego życia”⁸⁴.

Drugim lekarzem był Władysław Wojciechowski, który po raz pierwszy odbył wizytę w domu K. Szymon w maju 1985 r., a z jego notatek wynika, że od tego czasu odwiedził ją osiemnaście razy. Podczas jednej z tych wizyt był naocznym świadkiem krwawienia stygmatów, a określając ich wielkość porównał ją do ówczesnej monety 20-złotowej. W sposób nie podlegający żadnej wątpliwości, sporządził on orzeczenie dotyczące stygmatów Katarzyny Szymon.

Oto pełna jego treść: „Obserwowałem Katarzynę przez okres 18-tu miesięcy. Złożyłem 18 wizyt, podczas których od 1 do 3 godzin miałem okazję obserwować jej stygmaty. Stwierdzam autorytatywnie, że stygmaty są prawdziwe i nie stwierdzam żadnych dowodów ich fałszowania, śladów nakłuć ostrym narzędziem bądź otarć naskórka”⁸⁵.

Wiadomo już, że 29 III 1984 r. K. Szymon odwiedził redaktor Bohdan Rodziewicz. Współrozmówczyni była zmęczona, ponieważ, z racji środy (podobnie działo się w każdy piątek) w godzinach od 5.30 do 8.30, rany na rękach, boku i nogach otwały się i krwawiły. W tym czasie zawsze towarzyszyły jej cierpienia i mistyczne przeżycia, których treści nie ujawniała. Gdy odpoczęła, wyraziła zgodę, aby redaktor mógł przyjrzeć się tym ranom.

Z tych niezaplanowanych oględzin B. Rodziewicz sporządził szczegółowy protokół. Oświadczył, że jego obserwacja, co prawda, nie miała nic z medycznej precyzji opisu, jednakże była świadectwem naocznego świadka.

Tak opisał przebieg oględzin ran stygmatycznych mistyczki: „Oglądałem je długo i uważnie. Początkowo pełen sceptycyzmu, później przepełnianego mnie zdziwienia wobec tego niezwykłego zjawiska. Przyglądając się na przykład ranom na nodze, stwierdziłem z całą pewnością, ślady świe-

⁸⁴ Tamże, s. 112.

⁸⁵ W. Wojciechowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 116.

zo skrzepniętej krwi i to zarówno na wierzchu, jak i pod stopą. Podobnie zresztą jak i z obu stron rąk. Wokół warstwy świeżo zakrzepniętej krwi nie dostrzegłem najmniejszych śladów zadrapań, pocierania czy mechanicznych uszkodzeń. Warstwa zakrzepniętej krwi jest kilkumilimetrowej grubości. Nie tworzy ona jakiegś zaschniętej powierzchni, ale przypomina raczej żywą ranę, z której stale wydobywa się pewna ilość krwi”⁸⁶.

Dopełnieniem tematu autentyczności stygmatów K. Szymon stanowią opisy wydarzeń, które miały miejsce po jej śmierci, która nastąpiła 24 VIII 1986 r. Odwołamy się w tym przypadku do zachowanych pisemnych oświadczeń naocznych świadków: ks. Jana Czekaj, o. Mariana Więckowskiego oraz doktora Wojciecha Wojciechowskiego.

Katarzyna Szymon zmarła 24 VIII 1986 r. o godz. 15.30. Po otrzymaniu wiadomości o śmierci mistyczki do jej domu przybył ks. Jan Czekaj, gdzie zastał zmarłą ubraną w szaty III Zakonu św. Franciszka, do którego za życia należała. Zwłoki, ze względu na temperaturę, położono na pewien czas na podłodze.

Ks. J. Czekaj postanowił uczcić miejsca dawnych ran i przy tej okazji mógł z bliska dokonać ich oględzin. Oto jego relacja: „Po raz ostatni z największą czcią i pobożnością ucałowałem miejsca dawnych ran. Ręce, zresztą jak i całe zwłoki były zimne, ale wiotkie jakby u człowieka zemdłonego. Dawne duże strupy na rękach i w nogach zaczęły się w oczach goić i znikać”⁸⁷.

Następnie, jak miało miejsce za życia K. Szymon, ks. J. Czekaj odprawił w jej pokoju Mszę Świętą w intencji tej, którą nazwał pierwszą polską stygmatyczką. Po Mszy Świętej odmówiono Anioł Pański i Koronkę do Bożego Miłosierdzia, potem przeniesiono jej zwłoki w prześcieradłach i kocu na ganek i złożono w trumnie, pogrzeb odbył się 28 VIII 1986 r., tj. w 5. dniu po śmierci.

O. Marian Więckowski również uczestniczył w jej pogrzebie. Gdy wszedł do jej domu, zatrzymał się przy trumnie, w której złożone jej śmiertelne szczątki. Oświadczył, iż zauważył, „że owe stygmaty z rąk jakby goiły się. Po odpadnięciu strupa ciało było trochę inne, tak jak to zwykle bywa, gdy ktoś miał jakiś strup, a zacznie się goić”⁸⁸.

W dzień pogrzebu ks. Jan Czekaj parokrotnie podchodził do trumny,

⁸⁶ B. Rodziewicz, „Tygodnik Katolików ZORZA” nr 17/1403 – 1984 rok, w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, dz. cyt., s. 459-461.

⁸⁷ J. Czekaj, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 94-95.

⁸⁸ W. Więckowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 101

a kiedy stanął tam po raz ostatni, żegnając się, dotknąłem jej rąk. Zaskoczony stwierdził, że ręce Katarzyny były inne, niż to ma miejsce u zmarłych. Zapewnił, że „paznokcie [były] różowe, ręce nadal zimne ale wiotkie, luźne, bez żadnych objawów śmierci biologicznej. Żadnych nieprzyjemnych zapachów nie dało się odczuć, wręcz coś przeciwnego (choć już był piąty dzień po śmierci). Dawne wielkie strupy znikły prawie zupełnie. Pozostały tylko resztki, znaki po byłych ranach”⁸⁹.

Włodzimierz Wojciechowski, lekarz medycyny, złożył w tej sprawie następujące oświadczenie: „Cechą stygmatów jest ich znikanie po śmierci, bez pozostawiania żadnych śladów. W załączeniu są dwa zdjęcia – jedno bezpośrednio po śmierci, na którym widnieją niewielkie ślady skrzepniętej krwi. W przypadku fałszywych stygmatów skrzep krwi pozostawałby cały czas jednakowo nienaruszony po śmierci denata”⁹⁰.

Z powyższej analizy wiarygodnych relacji naocznych świadków życia Katarzyny Szymon wynika w sposób oczywisty, że w jej drodze wiary istotną część stanowiły liczne nadzwyczajne fenomeny mistyczne. Niektóre z nich, m. in. przypadki telekinezy, ociążałości mistycznej i mówienie obcymi językami oddziaływały na świadków ze szczególną mocą i kierowały ich uwagę ku sprawom Bożym.

Ostatecznie jednak, jak się wydaje, do wiernych najdobitniej przemawiały stygmaty widzialne, które na jej ciele pojawiły się w roku 1946 i zniknęły tuż przed śmiercią, która nastąpiła w roku 1986. W badaniach stygmatów K. Szymon pomija się również wyniki analiz jej ran stygmatycznych specjalnej komisji lekarskiej, powołanej przez biskupa katowickiego i, jak należy sądzić, zapewne przechowywanych w archiwalnych zasobach diecezji katowickiej⁹¹.

⁸⁹ J. Czekaj, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 95.

⁹⁰ W. Wojciechowski, w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 116.

⁹¹ Jedynym śladem tego wydarzenia jest relacja Marty Godek, opiekunki mistyczki, która jako jedyna z poza zespołu komisyjnego, była naocznym świadkiem przeprowadzonych badań i tak to wydarzenie opisała: „W 1984 roku na cały [Wielki] [P]ost Katarzynę zabrano na badanie powołane przez Kurię [Katowicką], powołując się na polecenie Ojca Świętego [Jana Pawła II]. Dlatego Katarzyna wyraziła zgodę, gdyż inaczej by się nie zgodziła. [W prywatnych objawieniach] Pan Jezus stale mówił: „I tak ci córko nie uwierzą”. Ale mówiła, że nie chce Ojcu Świętemu robić przykrości. Na tym badaniu towarzyszył jej dr Neuman [i] ks. XX [...]. Były to badania okropne. Byłam tego świadkiem, ja młoda nie pozwoliłabym na takie tortury. Dodatkowo sprawiali jej ból, rany jej zaszywali, wstrzykiwali coś na nowym miejscu, aby rana sama się tworzyła, gdy dr Neuman twierdził, że rany są pochodzenia nieludzkiego. W Wielki Czwartek [19 kwietnia 1984 roku] przyjechała cała ekipa ludzi, księża, lekarze, pielęgniarki z laboratorium, fotograf z kamerami. Męczyli całą noc i cały [Wielki] Piątek [20 kwietnia]. Dniem i nocą świecili reflektorami. Nie wiem czy to tak religijnie wyglądało. Gościli całą noc i cały [Wielki

Zakończenie

Osoba mistyczki Katarzyny Szymon, zarówno za jej życia jak i po śmierci, wzbudzała i stale wzbudza zainteresowanie, ponieważ w jej doświadczeniach mistycznych wierni odkrywali i wciąż odkrywają obecność Stwórcy wśród stworzeń⁹². Oddzielnej analizie należałoby poddać treść nagranych na kasetach magnetofonowych wypowiedzi istot pozaziemskich, które miały przemawiać do zebranych przez usta K. Szymon podczas licznych ekstaz, po to, aby ocenić ich wartość teologiczną i duchową⁹³. Jawi się również pilna potrzeba przebadania heroicznego jej cnót, uwzględniając jej, nieprzerwany od dzieciństwa, duchowo-cielesny udział współudział w Męce Zbawiciela, który swoje apogeum osiągnął w znaku ran stygmatycznych⁹⁴ oraz fakt złożonego przez nią Bogu ślubu życia w dziewiczej czystości i duchowe konsekwencje tegoż wydarzenia⁹⁵.

Piątek], naigrawali się z niej, że nie można było na to patrzeć. Podczas ekstazy wbijali jej igły w różne miejsca. W Wielką Sobotę [21 kwietnia] w Kurii puszczały film na temat Katarzyny, wyśmiewając się, że wielki mieli cyrk. Jeden z kapłanów nie mógł tego wytrzymać, przyjechał i powiedział, że w Kurii tak się wyśmiewają. Było to dla Katarzyny bardzo bolesne. W maju biorą ponownie Katarzynę na badania. Nie chce się już za wszelką cenę zgodzić, gdyż ma uraz. Dr Neuman tłumaczył, że wszystko już mają, aby stwierdzić, że rany są prawdziwe, że teraz jej nie uspią, że to będzie tylko 10 minut. ale okazało się, że ją uspiłi i trwało przeszło 3 godziny. Był bardzo duży upływ krwi, stan zdrowia był ciężki. Nikt się nią nie interesował. Nie wiadomo było co robić – anemia, ręce to same siniaki, nogi od kolan do pachwin całe czarne. Robili badania nadnercza, tak że bardzo cierpiała. Wszystko to ofiarowała Bogu, że to polecenie Ojca Świętego. Jak była młodsza (ur. 1907 roku) i się tego domagała, by jej te rany zbadali, to nazywali ją głupią”, M. Godek w: S. Budzyński, *Stygmatyczka Katarzyna Szymon*, s. 80-81.

⁹² R. Kubasiak, *Życiorys Katarzyny Szymon*, w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, dz. cyt., s. 9-10; wyrazem tego był udział w jej pogrzebie około 20 tys. wiernych, w: tamże: s. 23; zob. także: W. Rachwałik, *Mistyczka z Górnego Śląska*, dz. cyt., s. 3-12.

⁹³ W 1998 r. opublikowano drukiem treść 150 nagranych na kasetach magnetofonowych pouczeń, które podczas ekstaz miały być przez K. Szymon udzielane przez różne istoty pozaziemskie, w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, dz. cyt., s. 13-393;

⁹⁴ „8 marca 1946 roku w I piątek Wielkiego Postu u Katarzyny Szymon pojawiły się stygmaty na obu dłoniach, na stopach, pod prawą pierśią i na czole pod włosami. Stygmaty wraz z cierpieniami trwały aż do śmierci, czyli przez 40 lat. W początkach stygmaty były mało widoczne, dlatego Katarzyna mogła je ukryć, lecz nie można było ukryć cierpienia, związanych z posiadaniem stygmatów. Cierpiała bardzo w środy i piątki i wtedy wołała być sama. Wtedy rany krwawiły, krew spływała nawet z oczu po policzkach (jest to utrwalone na zdjęciach). Cierpienia wzmagaly się do kresu wytrzymałości. Rany się otwierały. Miała uczucie jak gdyby na żywo wkręcano w jej ciało śruby, które rozrywały ciało i kości. Każdy krok zadawał jej straszny ból”, w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, dz. cyt., s. 11-12; zob. także: W. Rachwałik, *Mistyczka z Górnego Śląska*, dz. cyt., s. 3-12.

⁹⁵ M. Godziek, w: T. Mickowski, *Katarzyna Szymon Polska stygmatyczka 1907 - 1986 życie i świadectwa*, dz. cyt., s. 55.

Streszczenie

Życie Katarzyny Szymon, od dzieciństwa po sędziwą starość (1907-1986), naznaczone było cierpieniem oraz licznymi łaskami i fenomenami mistycznymi, w tym także charyzmatem stygmatów widzialnych. Oddała się Bogu, składając religijny ślub życia w cnocie dziewiczej czystości. W przykładzie jej drogi mistycznej, znajduje swoje odbicie pewność Kościoła, opartej na Ewangelii, że w oczach Boga najwyższe uznanie znajduje wierny naśladowujący pokorę Najświętszego Serca Zbawiciela (por. Mt 11, 25-30).

Słowa kluczowe: *życie oddane Bogu – służba braciom – ofiara całopalna*

The phenomenon of mystical revelations in the life of the mystic Katarzyna Szymon

Summary

Katarzyna Szymon's life, from childhood to old age (1907-1986), was marked by suffering and numerous graces and mystical phenomena, including the charism of visible stigmata. She gave herself to God by making a religious vow to live in the virtue of virginal purity. The example of her mystical path reflects the Church's certainty, based on the Gospel, that in the eyes of God the faithful imitating the humility of the Sacred Heart of the Savior receives the highest recognition (cf. Mt 11:25-30).

Keywords: *life devoted to God, service to brothers, burnt offering*

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia, wydanie V, Pallottinum Poznań 2014.
- F. Armenti, *Natuzza Evolo – „robak z ziemi”, który stał się nasieniem*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, L. Borriello – R. Di Muro, (red.), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018, s. 189-197.
- S. Budzyński, *Stygmatyczna, Katarzyna-Szymon*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa [rok wydania: brak danych].
- F. Castelli, *Przesłuchanie Ojca Pio, Odtajnione archiwa Watykanu*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009, s. 243-248, 252-255.

Chrześcijańskie fenomeny mistyczne, Słownik, L. Borriello – R. Di Muro, (red.), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018.

R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 866-869.

M.R. Del Genio, *Luiza Pikarreta*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, L. Borriello – R. Di Muro, (red.), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018, s. 173-181.

J. Gogola, *Fenomeny doświadczeń mistycznych*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. XII, Lublin 2008, 1292-1293.

P. M. Maricaneschi, *Stygmaty*, w: *Chrześcijańskie fenomeny mistyczne*, Słownik, L. Borriello, R. Di Muro, (red.), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2018, s. 119-125.

T. MICKOWSKI, *Katarzyna Szymon Polska stygmatyczka 1907 - 1986 życie i świadectwa*, Wydanie II poszerzone i uzupełnione, Katowice – Kostruchna, 2012.

E. OŻÓG, *Życie i cierpienie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon*, Bielsko-Biała, 1989.

K. PIETRZYK, *Teresa Neumann: stygmatyczka z Konnersreuth*, Wydawnictwo Salezjanów, Warszawa 1992.

W. RACHWAŁIK, *100-lecie stygmatyzacji św. Ojca Pio z Pietrelciny – nowe spojrzenie*, „Studia Pelpińskie”, 54(2020), s.277-287.

W. RACHWAŁIK, *Doświadczenia mistyczne w religijnym życiu św. Siostry Faustyny Kowalskiej – w nowej odsłonie*, „Świdnickie Studia Teologiczne” Rok XVI (2019) nr. 2, s. 1010-122.

W. RACHWAŁIK, *Dwie Twarze Polskiego Mistycyzmu*, Gdańsk 2022.

W. RACHWAŁIK, *Pasyjne fenomeny mistyczne*, „Studia Sandomierskie” 26 (2019), 239-256.

W. RACHWAŁIK, *Mistyczka z Górnego Śląska – rzecz o Katarzynie Szymon*, Gdańsk 2022.

B. RODZIEWICZ, *Świadectwo dziennikarza*, Tygodnik Katolików „ZORZA” nr 17/1403 – 1984; w: *Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986*, wydanie II w XII rocznicę śmierci stygmatyczki, 1998, [brak miejsc wydania], s. 459-461.

G. RUPPOLO, *Głębok duszy czyli św. Gemma Galgani*, Wydawnictwo „WAM”, Kraków 2020.

A. TANQUEREY, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 2003, t. II, s. 511-513.

S. URBAŃSKI, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 336-354.

T. Wegener, *Bł. Anna Katarzyna Emmerich. Stygmaty i wizje. Biografia*, Wydawnictwo AA, Kraków 2022.

S. WITEK, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, 455-456.

Życie polskiej stygmatyczki Katarzyny Szymon żyjącej w latach 1907-1986, wydanie II w XII rocznicę śmierci stygmatyczki, 1998, [brak miejsca wydania].

KS. RADOSŁAW KACPRZAK
DOI 10.56898/st.10638

HOMILIA OBRZĘDOWA - ANTIDOTUM NA KRYZYS WIARY W KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY

Treść: Wstęp; 1. Rola i znaczenie homilii obrzędowej w przepowiadaniu o Kościele Chrystusowym; 2. Elementy charakterystyczne homilii obrzędowej; 3. Homilia obrzędowa pokarmem na drodze wiary; Zakończenie.

Wstęp

W ostatnim czasie, w wielu dyskusjach, podejmowana jest tematyka związana z kryzysem wiary ludzi należących do wspólnoty Kościoła. W kręgach rozmawia się o sposobach i nowych metodach dotarcia do tej grupy osób, które powtarzają znaną maksymę: „Chrystus tak, Kościół - nie”. W sytuacjach kryzysowych, właściwszym kierunkiem będzie raczej skupienie się najpierw na przyczynach takiego stanu i podobnie, jak w przypadku choroby, postawienie odpowiedniej diagnozy, a dopiero później wskazanie nowych kierunków i rozwiązań. Aby nie ulec frustracji czy też całkowitej rezygnacji, istnieje wyraźna potrzeba zdefiniowania na nowo przestrzeni, w których wierni będą mogli ponownie odkryć i poznać raz jeszcze wartość wiary w Kościół Chrystusowy.

Pierwszą i podstawową płaszczyzną odkrywania tego zagadnienia, jest przepowiadanie Słowa Bożego. Homilia głoszona w czasie Mszy świętej sprawowanej nie tylko w niedzielę, ale także w czasie konkretnych obrzędów liturgicznych tj. pogrzeb czy ślub, może stać się dobrą okazją do wskazania dróg pogłębienia wiary w czasie kryzysu. Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (zob. Rz 10, 17).

Ks. Radosław Kacprzak - kapłan diecezji radomskiej, doktor teologii pastoralnej w zakresie homiletyki, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Zainteresowania badawcze: teologia przepowiadania, komunikacja, ewangelizacja. Adres e-mail: r.kacprzak76@gmail.com

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie podkreślenie znaczenia i siły homilii obrzędowej, która może stać się dobrym początkiem na drodze odkrywania wiary w Kościół Chrystusowy. Warto już na wstępie podkreślić, że uczestnikami tego rodzaju celebracji liturgicznych, są często ludzie, którzy mają bardzo luźny związek z Kościołem i przychodzą do świątyni często jedynie po to, aby celebrować rytuały zamiast szukać pogłębienia żywej więzi z Bogiem. Tym bardziej więc, w sytuacji obecnego kryzysu wiary, warto zadać sobie pytanie o to czy we wspólnocie Kościoła znajduje się przestrzeń do doświadczenia spotkania z Chrystusem i owocnego rozwijania tej relacji, a nie jedynie zaspokajania głodu zwyczajów i norm społecznych.

Homilia obrzędowa spełnia zatem ważne zadanie i może stanowić dobry początek do postawienia sobie ważnych pytań związanych z wiarą w Chrystusowy Kościół, który przeżywa kryzys. Jest ona także zaproszeniem do odkrycia określonego stylu życia wiarą, szczególnie dzisiaj, gdy współczesny świat chce uczynić Boga wielce nieobecnym.

1. Rola i znaczenie homilii obrzędowej w przepowiadaniu o Kościele Chrystusowym

Przez ostatnich kilka lat pojawia się charakterystyczna narracja podkreślająca, że aktualna sytuacja Kościoła jest bardzo trudna i, aby temu zaradzić, niezbędne jest dzieło jego odnowy. Sugeruje się, że to sam Kościół wymaga pogłębienia swojej tożsamości czyli zastanawiania się nad swoją tajemnicą¹. W świetle sentencji *Ecclesia semper reformanda est*, znanej z tradycji chrześcijańskiej, Kościół jest w stanie ciągłego rozeznawania siebie, które prowadzi do jego zmiany. We właściwym tego słowa znaczeniu: jest w ciągłym kryzysie, w który wprowadza go konfrontacja z Ewangelią, a jeszcze mocniej - z wydarzeniem Jezusa Chrystusa². Wskazanie istotnego źródła i przyczyny tej kryzysowej sytuacji zaproponował już kilka lat wcześniej papież Franciszek w encyklice *Evangelii Gaudium*. Ojciec święty podkreślał, że „z jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go

¹ Zob. Czaja A, Musioł M, *Tematyka i cele programu duszpasterskiego „Wierzę w Kościół Chrystusowy” na rok 2022/23* (red). R. Chromy, M. Musioł, K. Piechaczek, Katowice 2022, s. 13.

² Zob. Nowicki W., *Wierzę w Chrystusowy Kościół*, w: „Biblioteka Kaznodziejska” 6 (2022), s. 4-5.

widział, pragnął i umiłował jako swoją i świętą i nieskalaną Oblubienicę, z rzeczywistym obliczem, jakie Kościół dziś przedstawia”³.

W kontekście słów obecnego papieża warto zwrócić uwagę na to, że niebagatelną rolę w odkrywaniu na nowo drogi wiary, pomimo kryzysu i idealizowania obrazu Kościoła, może spełnić homilia obrzędowa. Należy wyraźnie podkreślić jej wagę i zadać sobie istotne pytanie: czy ci, którzy uczestniczą w liturgii obrzędowej, słyszą zaproszenie do doświadczenia Boga czy raczej język dzielenia i wykluczenia? Alternatywą dla takiego przekazu jest raczej zachęta do wejścia na drogę Ewangelii, która jest z jednej strony wymagająca i pociągająca, a nie kojarzy się tylko z językiem nakazów i zakazów⁴. Warto w tym miejscu przypomnieć, że właściwym kontekstem przepowiadania powinna być Eucharystia i to właśnie w czasie jej sprawowania homilia, jest integralną częścią liturgii. Przepowiadanie ma ważne znaczenie także wtedy, gdy jest ono głoszone poza Eucharystią i wówczas również może być określane jako kazanie pod warunkiem, że Słowo Boże, głoszone zgodnie z przepisami liturgicznymi, stanowi część sprawowanej liturgii, jest oparte na tekście świętym i naświetla konkretną sytuację adresatów, którzy zazwyczaj w trudnych sytuacjach mogą doświadczać osobistego kryzysu wiary w Kościół⁵. Trzeba jasno przypomnieć, że we wszystkich wprowadzeniach pastoralnych zawartych w księgach liturgicznych do sprawowania sakramentów świętych i sakramentaliów, podkreślana jest ważna rola homilii, która może być pomocą w odkrycia jej na nowo, zwłaszcza w trudnych momentach życiowych⁶. Homilia obrzędowa jest wielkim zadaniem dla głoszącego, ale stanowi istotną wartość dla słuchaczy, którzy uczestniczą w liturgii.

Homilia obrzędowa jako antidotum na kryzys wiary w Kościół Chrystusowy, jest przede wszystkim bardzo dużym wyzwaniem dla samego ho-

³ Franciszek, Adhortacja Apostolska *Evangelii gaudium*, nr 26 [dalej skrót: EG]

⁴ Por. W. Nowicki, *Wierzę..*, dz.cyt., s.5.

⁵ Por. G. Siwek *Homilie obrzędowe*, Kraków 1997, s. 6.

⁶ We wprowadzeniu pastoralnym do obrzędów chrztu możemy przeczytać, że liturgia słowa Bożego zmierza do tego, aby przed udzieleniem sakramentu ożywić wiarę rodziców, chrzestnych i wszystkich obecnych i powinna się ona składać z czytań biblijnych oraz homilii, po której powinna być chwila ciszy (zob. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, s. 24; W przypadku sprawowania obrzędów sakramentu małżeństwa a także pogrzebu wprowadzenia pastoralne podkreślają wagę i znaczenie homilii, wskazując używając dwóch jasnych i precyzyjnych słów: wypada i należy ja wygłosić (zob. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, s.17; *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991, s. 25.

milisty. Okoliczności, które skłaniają niektórych wiernych do odwiedzenia świątyni parafialnej, (np. przyzwyczajenie, szacunek dla tych, którzy ich zaprosili na uroczystość), stają się niekiedy jedyną okazją, by przez dobrze przygotowane i wygłoszone kazanie, obudzić w nich na nowo wiarę i wyrwać ich z postępującej sekularyzacji. Treść homilii obrzędowej, z pewnością, może nabrać tutaj szczególnego znaczenia, jednak głoszenie Słowa Bożego wymaga też zaangażowanej postawy samego głoszącego. Należałoby rozpocząć od wzbudzenia tęsknoty za Bogiem, pragnienia dawania świadectwa, ujawnienia swojej otwartości, bliskości serca i miłości. Trzeba, aby homiletyk pogłębiał znajomość Ewangelii i rozeznawał drogi Ducha, a jako ewangelizator powinien cechować się otwartością na dialog, cierpliwością oraz wyrozumiałością⁷. Dynamika wzbudzenia tęsknoty za Bogiem może być podtrzymywana przez zadawanie ludzkich pytań i określanie ich niepokojów, by trafiać także do serc osób oddalonych od Boga i pobudzać ich do odkrycia wiary zamiast dawania gotowych odpowiedzi⁸. Homilia powinna być głoszona przede wszystkim po to, aby zgromadzeni na liturgii wierni, mogli owocnie przeżyć Eucharystię. Gdy tak się stanie, wówczas spełnia ona swoje ważne zadanie jako naturalne i skuteczne narzędzie wyznawania wiary w Kościół i budowania go. Eucharystia i głoszona w czasie niej homilia odgrywa ważną rolę jako przestrzeń do odkrycia tego, że to Pan mieszka w Kościele. Uczestnicy liturgii mogą wówczas zrozumieć, że właśnie podczas Eucharystii dojrzewa nasza wiara, a historia zbawienia trwa w obecnym życiu Kościoła, zaś sama Msza święta jest streszczeniem i podsumowaniem naszej wiary⁹.

Wielu uczestników liturgii, w czasie której głoszona jest homilia obrzędowa, to ludzie, którzy mają bardzo luźny związek z Kościołem i często brakuje im relacji z Chrystusem. Przychodzą na nabożeństwo tylko pod presją tradycji i poprzestają jedynie na celebrowaniu rytuałów. Są też tacy, którzy po wielu latach, ze względu na konkretną okoliczność, przyszli do świątyni. Taka okazja jest dobrym momentem, by homilia spełniła swoje zadanie pobudzając słuchaczy do zadawania sobie ważnych pytań o sens

⁷ Zob. L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019, s. 156.; zob. EG 42, 45, 165.

⁸ Zob. R. Biel, *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 61, 6 (2014), s. 62.

⁹ Zob. S. Dyk, *Wprowadzenie*, w: *Zeszyt homiletyczny. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022/2023. Wierzę w Kościół Chrystusowy*, (red.) R. Chromy, M. Musioł, K. Piechaczek, Katowice 2022, s. 8.

życia i potrzebę wyznawania wiary. Obrzędy, w których uczestniczą ludzie świeccy, są związane często z doświadczeniami codziennego życia oraz licznymi rozterkami, z którymi mierzy się współczesny człowiek, dlatego też kaznodzieja powinien przede wszystkim zachęcać do coraz mocniejszego utożsamiania się z Kościołem oraz ponawiania aktu zaufania wierze Kościoła i włączania się w pielgrzymkę wiary¹⁰.

W czasie przepowiadania obrzędowego ważnymi wektorami, które należy uwzględnić są: kontekst głoszenia oraz same okoliczności. Takie podejście do homilii sprawi, że jeszcze bardziej zostanie wyodrębniona jej rola oraz istotne znaczenie, w procesie umocnienia wiary słuchaczy lub pobudzenia jej na nowo wśród tych, którzy utracili żywy kontakt ze wspólnotą Kościoła. Kaznodziejstwo obrzędowe, chcąc spełnić swoją ważną misję, powinno zatem uwzględniać ewangeliczne wskazania samego Jezusa, który podkreślał, że przyszedł nie tylko do zdrowych, ale przede wszystkim do tych, którzy się źle mają (por. Mk 2,17). Warto jeszcze raz przypomnieć, że uczestnicy liturgii obrzędowych bardzo często przeżywają liczne duchowe choroby, których źródłem jest brak żywej wiary, gdyż nie odkryli jej mocy w Kościele Chrystusowym.

Głoszenie homilii obrzędowych spełni zatem swoją istotną funkcję, gdy obejmie swym charakterem i zasięgiem nie tylko ludzi będących już w Kościele, ale i tych, którzy są na Jego peryferiach. Zdecydowanie też warto przepowiadać w taki sposób, aby uczestnicy liturgii po wyjściu ze świątyni mieli pragnienie podzielenia się wiarą z tymi, którzy przeżywają kryzys.

2. Elementy charakterystyczne homilii obrzędowej

Przepowiadanie obrzędowe stanowi integralną część liturgii. Warto zatem przypomnieć istotne elementy homilii obrzędowej, by stała się ona pomocą w umocnieniu wiary w Kościół Chrystusowy. Podejmując tematykę charakterystycznych składników homilii obrzędowej, trzeba na samym początku zaznaczyć, że ważne jest uwzględnienie wskazań liturgicznych, które jasno podkreślają jej znaczenie. Niezbędne jest także zauważenie jej istotnych wymiarów tj. biblijnego, egzystencjalnego, chrystocentrycznego i eklezjalnego. Dokumenty liturgiczne zawarte w księgach związanych z celebracją obrzę-

¹⁰ Por. S. Araszczyk, *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji "Evangelii gaudium"*, w: „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 294-295; zob. L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 158.

dów wyraźnie wskazują, że celem homilii jest wykorzystywanie proklamowanych tekstów biblijnych, pogłębienie teologicznego sensu konkretnego sakramentu oraz mobilizowanie wiernych do wypełnienia obowiązków wypływających z ich przyjęcia. Wskazania te jednak mają pewien mankament, bowiem cechuje je formuła instruktażowa i podkreślają jedynie katechetyczne podejście do tego rodzaju kaznodziejstwa¹¹. Homilia obrzędowa powinna raczej obrać taki kierunek, który przyczyni się do odnowy żywej wiary. Nie wystarczy sama zawartość elementów, które mogą poszerzyć wiedzę na temat Kościoła i nauki samego Chrystusa. Aby właściwie zrozumieć jej wielkie znaczenie i elementy strukturalne, warto uświadomić sobie, że, podobnie jak w przypadku homilii niedzielnej, jej istota nie odbiega od tej, która jest głoszona w dzień Pański. Celem homilii obrzędowej jest zatem interpretacja ludzkiego doświadczenia w świetle Słowa Bożego, aby wierni mogli znaleźć Jego sens i w pełni uczestniczyć w sprawowanej Eucharystii. Sam kaznodzieja wygłaszając taką homilię, powinien określić jej jasny cel, który polega na przybliżeniu słuchaczom doniosłości konkretnego sakramentu i umożliwienia pełnego w nim udziału¹². Centralne miejsce w homilii obrzędowej, powinno zajmować Słowo Boże i to właśnie w Jego świetle trzeba wyjaśniać konkretne sytuacje życiowe. Trzeba też ukazywać ich chrześcijański wymiar jako przeciwwagę dla rytuałów. W świetle Słowa Bożego można tłumaczyć znaki i czynności liturgiczne, gdyż one tak naprawdę czerpią swoje źródło z Biblii. Same teksty biblijne mogą być tak dobrane, aby odnosiły się do konkretnej sytuacji życiowej i dobrze jest, aby również uczestnicy liturgii mieli możliwość wyboru biblijnych fragmentów¹³. Trzeba unikać przypadkowości, dowolności oraz szablonowości w posługiwaniu się tekstami biblijnymi. W doborze czytań można kierować się trzema celami: teologicznym, duszpasterskim i parenetycznym. Taka dynamika pomaga w zadbaniu o lepsze zrozumienie tajemnicy sprawowanego obrzędu, przyczynia się do lepszego pożytku duchowego wiernych i ożywienia wiary tych, którzy przeżywają kryzys. Cel parenetyczny może być zachętą do wypełnienia przyjętych zobowiązań moralnych. Istotne wydaje się tutaj zastosowanie teologiczno - tematycznej harmonizacji tekstów biblijnych, dzięki której zostanie uwydatniona teologiczna treść danego sakramentu, bardzo ważna w przypadku homilii obrzędowych¹⁴.

¹¹ Zob. J. A. Wallace, *Przepowiadanie obrzędowe*, w: „Przegląd Homiletyczny” 9 (2005), s. 62.

¹² Tamże.

¹³ Por. G. Siwek, *Homilie ... dz. cyt.*, s. 16-17.

¹⁴ Por. J. Twardy, *Aktualizacja Słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009, s. 120-121.

W czasie głoszenia homilii obrzędowych, trzeba zauważyć, że Bóg mówi do człowieka w konkretnym miejscu i czasie, a Jego Słowo może być inspiracją do odkrycia na nowo wiary w osobistym życiu lub powrotu na tę drogę po trudnym kryzysie. Homilia obrzędowa nie może jednak ograniczać się jedynie do przekazu tekstu biblijnego, ale powinna wyjaśniać wydarzenia życia ludzkiego w świetle ponadczasowych treści Objawienia i być wierna pedagogii wiary, która podkreśla, że to Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi i wtedy to On staje się wyzwolicielem z sytuacji beznadziejnych, często związanych z kryzysem przeżywania wiary. Przepowiadanie, które pomaga interpretować sytuacje egzystencjalne w świetle Słowa Bożego, powinno prowadzić do wiary integralnej, która będzie wyrażana w praktykach religijnych oraz życiu zgodnym z Ewangelią¹⁵.

Element egzystencjalny wykorzystywany w czasie homilii obrzędowej spełnia konkretne zadanie, którego celem jest doprowadzenie słuchaczy do postawienia sobie pytań o cel ich obecności w czasie liturgii. Bardzo ważne jest to, aby kaznodzieja, interpretując ludzkie życie w świetle Słowa Bożego, stawiał takie pytania, które zachęcą słuchaczy do ujrzenia swojej egzystencji w wymiarze wiary lub staną się inspiracją do odkrycia daru w swoim życiu. Tego typu dynamika może być okazją do odejścia od rutyny, która grozi nie tylko samemu przepowiadającemu, ale także odbiorcom.

Kaznodzieja, stawiając pytania egzystencjalne, które mają prowadzić do umocnienia osobistej wiary w Kościół Chrystusowy, powinien pamiętać o tym, że sam przekaz prawd wiary rządzi się swoimi regułami. Homilia obrzędowa powinna być tak przygotowana, aby już na samym początku pojawiły się dylematy i pytania, jakie dana prawda wiary wywołuje w życiu słuchaczy. Taki ujęcie, ułatwi obudzenie większego zainteresowania u odbiorców, a także utrzyma ich uwagę przez cały czas trwania homilii. Nie może być zatem ona wykładem na temat prawd wiary. Powinna być raczej takim głosem, które konkretną prawdą wejdzie w życie słuchaczy i rozświetli ich codzienność. Ważną wskazówką jest tutaj soborowa definicja samej homilii, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego¹⁶.

Znaczącym elementem w kontekście egzystencjalnego wymiaru homilii jest odkrycie potrzeb tych, do których jest kierowane przesłanie Kościoła.

¹⁵ Por. W. Przychyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II. Pytania, problemy, Wyzwania*, Kraków 2013, s. 126- 128.

¹⁶ Zob. Tenże, *Jak głosić prawdy wiary*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przychyna, Kraków 2002, s. 17-18; por. KL 52.

Dlatego warto dobrze odczytać kontekst kultury i sytuacji słuchaczy, którzy znaleźli się w konkretnej sytuacji życiowej uczestnicząc w obrzędzie liturgicznym. Sam sposób głoszenia powinien zachęcać słuchaczy do podjęcia ewangelicznych wskazań w kryzysowej sytuacji. Należy dodać, że homilia odzwierciedla wiarę Kościoła, a nie własne przeżycia samego homilisty. Nie bez znaczenia jest fakt, że słuchaczami homilii obrzędowych są ludzie o różnym poziomie wiary. Istotne jest zatem, aby obserwując coraz częstszy kierunek selektywnego podejścia do wiary w Chrystusowy Kościół, pobudzić wśród słuchaczy nadzieję i dodać im otuchy¹⁷.

W homilii obrzędowej głoszonej w czasie różnych ważnych życiowych wydarzeń warto zwrócić uwagę na to, by słuchaczom wskazać drogę do spotkania z Bogiem i dlatego kluczową sprawą jest tutaj uwzględnienie jej chrystocentrycznego wymiaru. Przepowiadanie należy tak poprowadzić, aby w centrum sakramentalnej celebracji było spotkanie ze zbawczym misterium Chrystusa i z Jego żywą obecnością wśród słuchaczy. Głoszenie w tym duchu ma prowadzić do pobudzenia chęci życia w łasce i doprowadzenia do odkrycia żywej wiary¹⁸. Przepowiadanie homilijne powinno być zatem zawsze ukierunkowane na misterium Chrystusa. To Chrystus ma być w centrum całej celebracji liturgicznej, w której kluczową rolę odgrywa sama homilia. Zadaniem homilisty, który głosi Słowo Boże, jest ukazanie słuchaczom, w jaki sposób dokonuje się aktualizacja tego Słowa „tu i teraz”. Ważne jest, aby głoszący homilię, w krótkiej i mocnej formie proklamował lub przywoływał inicjatywę Bożego działania, która stanie się nie tyle głosem nauki o Jezusie Chrystusie, ile raczej będzie prawdziwym zwiastowaniem obecnego Chrystusa¹⁹.

Podjmując zagadnienie dotyczące charakterystycznych elementów homilii obrzędowej, trzeba też jasno przypomnieć, że istnieje wyraźna potrzeba uwzględnienia jej wymiaru eklezjalnego. Uczestnicy liturgii powinni zatem usłyszeć, że nie da się głosić Chrystusa bez Kościoła. Wydaje się zatem, że aktualną sprawą jest tutaj zwrócenie uwagi na potrzebę mistagogicznego głoszenia Chrystusa obecnego w czasie liturgii. Aktualne jest również położenie nacisku na wymiar moralny jako zaproszenie do pójścia

¹⁷ Zob. J. Świędrowski, *Posługa duszpasterza i kaznodziei w kluczu nawrócenia duszpasterskiego i misyjności*, w: „Studia Loviciensia” 23(2021), s. 231-232.

¹⁸ Por. R. Hajduk, *Posłani głosić Dobrą Nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s.319, por. J. A. Wallace, *Przepowiadanie obrzędowe...* dz.cyt, s. 68.

¹⁹ Por. D. Chrzanowski, *Zrozumieć kerygmat. Treści didaskaliczne przepowiadania homilijnego*, w: *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, (red.), M. Dąbrowka, M. Klementowicz Tarnów 2017; por. S. Dyk, *Współczesne przepowiadanie homilijne misteriiów publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008, s.292.

za Nim drogą wiary i przyjęcia Jego hierarchii wartości²⁰.

W obliczu kryzysu, który polega na niewłaściwym rozumieniu misji Kościoła, istotne jest stałe podkreślanie, że, pomimo słabości ludzi, nadal jest On Kościołem Chrystusowym. Natomiast koncentrowanie się na Jego obecnej, trudnej sytuacji nie jest dobrym kierunkiem w czasie przepowiadania obrzędowego. Eklezjalny wymiar Kościoła jako ważny element przepowiadania powinien raczej zmierzać w stronę przekazywania słuchaczom liturgii, że Kościół Chrystusowy to nie to samo co chrześcijaństwo i katolicyzm. Warto spróbować uświadomić sobie, że jest On na pierwszym miejscu Matką. Nikt bowiem nie rodzi się sam do wiary i nikt nie nawiązuje indywidualnej więzi z Chrystusem. Nikt też nie udziela sobie sam sakramentów. Wszyscy jesteśmy dziećmi, niezależnie od sprawowanych funkcji i posług czy misji²¹. W takiej sytuacji ważne jest zatem, by homileta w czasie przepowiadania obrzędowego w swoim przekazie ułatwiał słuchaczom rozumienie Kościoła Chrystusowego. Chodzi bowiem o to, aby ich uodpornić na zniekształcone informacje, które pomijają fakt, że jest to święty Kościół grzesznych ludzi i wypaczają Jego obraz.

3. Homilia obrzędowa pokarmem na drodze wiary

Świat regularnie karmi nas różnymi treściami, które bardzo często utrudniają umocnienie wiary w Kościół Chrystusowy. Medialny przekaz w ostatnim czasie jest tak konstruowany, by pokazać, że wiara pogłębiana we wspólnocie Kościoła nie przyczynia się do umocnienia ludzi, którzy przeżywają różne kryzysy życiowe. Zachęca się wręcz, by dokonywać publicznych aktów apostazji, które mają prowadzić do wniosku, że Kościół Chrystusowy nie stanowi żadnej wartości dla współczesnego człowieka.

Mówiąc o homilii obrzędowej, która jest szansą dotarcia do ludzi z orędziem Dobrej Nowiny, warto przytoczyć parafrazę słów św. Augustyna: „karmię Was tym, czym sam żyję”. Zdanie to nie straciło na aktualności także w dzisiejszych czasach, zwłaszcza w kontekście homiletyki. Może być wręcz cenną inspiracją do takiego ukształtowania przepowiadania obrzędowego, aby stało się zaproszeniem do smakowania pokarmu życiodajnego i czerpania sił zarówno dla kaznodziei, jak i dla słuchaczy

²⁰ Por. G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007, s. 36-38.

²¹ Por. H. Seweryniak, *Jak mówić o Kościele dziś*, w: *Prawdy wiary...*, dz.cyt. s. 145.

często okazjonalnie tylko uczestniczących w liturgii.

Umocnienie wiary w słuchaczu jest procesem, który potrzebuje czasu i cierpliwości. Kluczową sprawą, podobnie jak w przypadku homilii niedzielnych, jest zwrócenie uwagi już na samą strukturę kazania. Ważne jest przy tym, aby pojawiło się tutaj zakorzenienie orędzia zbawczego wydobytego z wybranego fragmentu Biblii w doświadczeniu życiowym słuchaczy. Trzeba podjąć trud budowania właściwej płaszczyzny spotkania pomiędzy doświadczeniem wiary obecnym w świadectwie Pisma a doświadczeniem wiary, które jest we współczesnym świecie. Jeśli przyjmujemy zasadę, że centralnym tematem homilii będzie misterium paschalne Chrystusa, to ważne jest uwzględnienie go w odniesieniu do codzienności słuchaczy, aby przepowiadanie nie sprawiało wrażenia głoszenia „ponad głowami” tych, którzy uczestniczą w liturgii²².

Homilia obrzędowa spełni swoje zadanie jako inspiracja do szukania bardziej regularnego a nie tylko okazjonalnego pokarmu na drodze wiary, gdy uwzględnione zostanie także pierwszeństwo indykatywu zbawczego przed imperatywem moralnym. Takie podejście do głoszenia słowa jest dużą pomocą w uniknięciu błędu moralizowania, który zbyt często pojawia się w czasie sprawowania różnych obrzędów takich jak ślub czy też pogrzeb. Tutaj trzeba wyraźnie przypomnieć, że doskonałość moralna jest owocem doskonałości duchowej, a ta jest oparta na działaniu Łaski Bożej. Należy też wyraźnie podkreślić, że indykatyw zbawczy nie tylko wypredza nakazy moralne, ale też uzasadnia możliwość ich wypełnienia²³.

Celem przepowiadania Słowa Bożego nie tylko w czasie niedzielnej liturgii, ale również podczas głoszenia obrzędowego jest zbawienie, do którego dochodzi się przez nawrócenie i wiarę we wspólnocie Kościoła. Homilia, która prowadzi do umocnienia wiary lub odkrycia jej na nowo, może stać się dobrym początkiem do osobistego nawrócenia i wyboru Jezusa, który jest obecny w Kościele. Istotne jest przypomnienie, że głoszenie Dobrej Nowiny może prowadzić nie tylko do rozwoju posiadanej wiary, ale także odzyskania jej wśród tych, którzy ją zagubili. Kościół bowiem nie opuszcza tych, którzy wiarę przyjęli, ale stara się ją także pogłębić, umacniać i ożywiać czyniąc ją coraz bardziej doskonałą²⁴.

²² Por. S. Płusa, *Homilia- regularny pokarm wiary*, w: *Jak przepowiadać dziś. Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, (red.), W. Czupryński, S. Dyk, Olsztyn 2014, s. 43-44.

²³ Por. S. Dyk, *Model przepowiadania homilijnego*, w: „Przegląd homiletyczny” 7(2000), s.145-147.

²⁴ Por. L. Szewczyk, *Osobowe spotkanie z Chrystusem w homilii*, w: *Jak przepowiadać dziś*,,, dz.cyt, s.50.

W czasie przepowiadania obrzędowego, należy także zwrócić uwagę na to, aby sama homilia mogła doprowadzić do osobistego spotkania z Chrystusem i odkrycia Go w Kościele na drodze wiary. Celem przepowiadania homilijnego jest zatem ukazanie obecności i działania Jezusa, także w samej liturgii i doprowadzenie do zjednoczenia z Nim. Wiara jest bowiem osobowym przyłgnięciem do Boga i jako taka, stanowi podstawowy cel przepowiadania Słowa Bożego. Takie spotkanie z Chrystusem jest możliwe w czasie liturgii czyli również w homilii jako jej integralnej części²⁵.

Warto spróbować, w taki sposób pokazywać słuchaczom drogę wiary, aby stała się ona odpowiedzią na uprzedzające działanie Boga. Wiara ma polegać nie tyle na przyjęciu określonych prawd, ile raczej na bezgranicznym przyłgnięciu do Boga całym swoim życiem²⁶. Dobre przygotowanie i wygłoszenie homilii obrzędowej może zatem przyczynić się do wzbudzenia tęsknoty za pogłębieniem wiary w Chrystusowy Kościół. Może być też początkiem drogi do częstszego odkrywania relacji z Chrystusem nie tylko okazjonalnie, ale również w czasie niedzielnej Eucharystii. W takich momentach homilia będzie regularnym pokarmem na drodze wiary, który umocni ludzi przeżywających różne kryzysy.

Zakończenie

Kościół, zarówno dzisiejszy, jak i wczorajszy czy też jutrzejszy, jest sakramentem Jezusa Chrystusa. Dla wielu jednak ludzi jawi się On jedynie jako struktura czysto ludzka służąca społeczeństwu. Wielu ludzi nie umie dostrzegać w Nim niczego, oprócz jego ludzkich zasług: jest poważany tylko wtedy, gdy rozwija środki służące jakiemuś celowi doczesnemu tj. np. przynoszenie ulgi w nędzy. Jest doceniany za zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości i braterstwa między narodami(..). Jediną Jego misją jest uobecnianie ludziom Jezusa Chrystusa, którego ma On głosić i pokazywać oraz dawać. Kościół nie może uchylić się od tego posłannictwa. Jest teraz i zawsze będzie Kościołem Chrystusa(..) Sam Kościół jest niczym, jeśli nie stanowi sakramentu, skutecznego znaku Chrystusa²⁷.

W kontekście tych słów, zapisanych ostatnio przed jednego z kardynałów, można znaleźć zachętę do szukania sposobów docierania do wiernych, którzy

²⁵ Tamże, s. 56-57.

²⁶ Por. Z. Zaremski, *Świadectwo życia wiary. Refleksja teologicznopastoralna*, w: „Ateneum Kapłańskie” 179(2022), z 3 (682), s. 521.

²⁷ Por. R. Sarah, *Na wieczność. Rozważania nad obliczem kapłaństwa*, Warszawa 2022, s. 23-25.

chcą pogłębienia wiary w Kościół Chrystusowy lub szukają dróg powrotu do Niego w obliczu osobistego kryzysu, spowodowanego różnymi okolicznościami życia. Wydaje się, że jedną z przestrzeni, która może być pomocą w odkryciu osobistej wiary, jest głoszenie i słuchanie homilii w ramach liturgii obrzędowej.

Przedstawiona refleksja, jest próbą zainspirowania zarówno głoszących, jak i słuchających homilii obrzędowych do odkrycia ich znaczenia w ramach przepowiadania podczas celebracji liturgicznych także poza niedzielną Eucharystią. Warto przypomnieć, że uczestnikami liturgii obrzędowych jest grupa osób, które często okazjonalnie przychodzi do Kościoła i to raczej z obowiązku, pod presją tradycji, dlatego ten rodzaj przepowiadania jest dobrym *antidotum* na kryzys, który często jest ich udziałem.

W tytule artykułu pojawia się nietypowe słowo *antidotum*, które wywołuje różne skojarzenia. Tego rodzaju termin nabierze właściwego znaczenia i mocy, gdy będzie rozumiany jako jeden ze środków zaradczych w kryzysowej sytuacji. Trzeba też zauważyć, że homilia obrzędowa może być właściwym pokarmem na drodze wiary, jeśli spełni ona konkretne kryteria zwracając uwagę na kontekst i okoliczności głoszenia. Nie może ona jednak skupiać się na wyjaśnianiu prawd wiary, gdyż wówczas stanie się jedynie przekazem wiedzy i nie osiągnie swojego zamierzonego celu wynikającego z jej definicji jako ważnej jednostki przepowiadania.

Mając świadomość takiej sytuacji, należy wyraźnie podkreślić, że osiągnięcie zamierzonego celu jest możliwe dopiero wtedy, gdy jeśli homilia spełni określone wymogi. Trzeba podkreślić, że kazania te z racji uczestników celebracji liturgicznej wymagają starannego przygotowania z uwzględnieniem jednocześnie roli głoszącego, jak i obecności samych słuchaczy. Homiliści stają bowiem przed trudnym zadaniem głoszenia Dobrej Nowiny w specyficznych okolicznościach życiowych. Bardzo często cele i pragnienia głoszących słowo nie spotkają się ze zrozumieniem i oczekiwaniami słuchaczy, którzy mają obraz Kościoła idealnego lub takiego, który nie odpowiada na wyzwania współczesnych czasów, bo przeżywa kryzys.

Podobnie jak w przypadku homilii niedzielnych, ale także w sytuacjach okolicznościowych homilia powinna zawierać głębokie prawdy biblijno-teologiczne, aktualizowane w kontekście liturgicznym, egzystencjalnym i eklezjalnym. Dobrze jest, aby taka homilia zawierała jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz a także była oparta na jednym temacie²⁸. Staranne przygotowanie homilii, która będzie się odznaczała przejrzystą budową

²⁸ Zob. J. Twardy, *Proces przygotowania homilii*, w: „Roczniki Teologiczne” 61(2014), z. 12, s. 83.

i interesującą treścią, jest szansą na pobudzenie wiernych do słuchania, aby uczestnicy liturgii mogli z niej skorzystać w codziennym życiu²⁹.

We współczesnej literaturze kaznodziejskiej, zauważyć można, pewien niedosyt opracowań dotyczących przepowiadania obrzędowego. Pojawia się zatem potrzeba pogłębionej refleksji na ten temat i szerszej analizy roli homilii obrzędowej, która może odegrać bardzo ważną rolę w dzisiejszych czasach kryzysu wiary w Chrystusowy Kościół. Trzeba jasno podkreślić, że jedyną misją Kościoła jest uobecnianie ludziom Jezusa Chrystusa, a homilia obrzędowa może spełnić ważną rolę w odkryciu tego, że Jezus jest i będzie z nami aż do skończenia świata.

Streszczenie

Czasy, które ostatnio przeżywamy, pokazują kryzys wiary w Kościół Chrystusowy. Pojawiają się liczne głosy, które próbują oceniać Kościół jedynie w kategoriach instytucji, a nie wspólnoty wiary z Chrystusem jako Jego założycielem. Poszukiwanie sposobów dotarcia z Dobrą Nowiną związane jest bezpośrednio ze zjawiskiem sekularyzacji wśród wiernych czy też z ich kryzysem wiary, ale dotyczy również tej grupy, która pragnie umocnienia relacji z Chrystusem. Zanikająca potrzeba systematycznego uczestniczenia w niedzielnej Eucharystii powinna zainspirować kaznodziejów do tego, by pozyskać na nowo wiernych pojawiających się w kościele okazjonalnie (ślub, pogrzeb, chrzest). Dlatego homilia obrzędowa, dobrze przygotowana i wygłoszona z zaangażowaniem, może pomóc słuchaczom wejść na drogę poszukiwania wiary. Powinna być również formą interpretacji ludzkiego doświadczenia w świetle Słowa Bożego.

Homilia obrzędowa może stać się antidotum na obecny kryzys wiary w Kościół Chrystusowy i zarazem może być właściwym pokarmem na drodze wiary, jeśli spełni konkretne wymagania. Istnieje potrzeba, aby tego rodzaju przepowiadanie uwzględniało konkretny kontekst głoszenia i okoliczności. Treść, forma homilii i postawa głoszącego Słowo Boże, powinny być zaproszeniem do pogłębienia wiary w Chrystusowy Kościół.

Słowa kluczowe: *homilia obrzędowa, wiara, Kościół, kryzys.*

²⁹ Por. J. Wiśniewski, *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2022, s. 97.

The Homily at Ceremonies: A Useful Antidote for the Crisis of Faith in the Church of Christ

Summary

The distinct feature of our time is a crisis of belief in the Holy Catholic Church. There are numerous voices that try to assess and judge the Church merely as an institution and not a community of faith with Jesus Christ as its Founder. The search for ways to reach out to people with the Good News is directly related to the phenomenon of secularization among the faithful or the crisis of their faith, yet it also applies to that other group of people who actually want to strengthen their relationship with Christ.

The disappearing need for systematic participation in the Sunday Eucharist should inspire preachers to try to win back those faithful who appear in church just occasionally (a wedding, funeral, baptism). Therefore the homily at such ceremonies, one which is well-prepared and delivered with the preacher's profound commitment, can help the listeners to enter or re-enter the path of faith or searching for the faith. It should also be a form of interpreting of the human experience in the light of God's Word.

The homily delivered during various religious ceremonies can therefore become an antidote to the current crisis of trust for the Church. At the same time it can nourish the faith as experienced individually when it meets appropriate requirements. There is a need for this kind of preaching to take into account the specific context of preaching and its circumstances. The content, the form of the homily and the attitude of the preacher of the Word of God should be an invitation to deepen their faith in Christ.

Keywords: *ritual homily, faith, Church, crisis,*

Bibliografia

Araszczyk S., *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji „Evangelii gaudium”*, w: „Teologiczne Studia Siedleckie” 12(2015), s. 294-295.

Biel R., *W poszukiwaniu kształtu nowej ewangelizacji*, w: „Roczniki Teologiczne” 61, 6(2014), s.62.

Chrzanowski D., *Zrozumieć kerygmat. Treści didaskaliczne przepowiadania homilijnego*, w: *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijne-*

go, (red.), M. Dąbrówka, M. Klementowicz, Tarnów 2017, s. 100-101.

Czaja A, Musioł M, *Tematyka i cele programu duszpasterskiego „Wierzę w Kościół Chrystusowy” na rok 2022/23* (red). R. Chromy, M. Musioł, K. Piechaczek, Katowice 2022, s. 13.

Dyk S., *Model przepowiadania homilijnego*, w: „Przegląd homiletyczny” 7(2000), s.145-147.

Dyk S., *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008, s.292.

Dyk S., *Wprowadzenie*, w: *Zeszyt homiletyczny. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2022/2023. Wierzę w Kościół Chrystusowy*, (red). R. Chromy, M. Musioł, K. Piechaczek, Katowice 2022, s. 8.

Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary, Olsztyn 2014, s.50.

Hajduk R., *Posłani głosić Dobrą Nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s.319.

Nowicki W., *Wierzę w Chrystusowy Kościół*, w: „Biblioteka Kaznodziej-ska” 6 (2022), s. 4-5.

Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1987, s. 24. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, s.17.

Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1991, s. 25.

Płusa S., *Homilia- regularny pokarm wiary*, w: *Jak przepowiadać dziś. Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, (red.) W. Czupryński, S. Dyk, Olsztyn 2014, s. 43-44.

Przyczyna W., *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II. Pytania, problemy, Wyzwania*, Kraków 2013, s. 126- 128.

Przyczyna W., *Jak głosić prawdy wiary*, w : *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, (red.) W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 17-18

Sarah R., *Na wieczność. Rozważania nad obliczem kapłaństwa*, Warszawa 2022, s. 23-25.

Seweryniak H., *Jak mówić o Kościele dziś*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, (red.) W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 145.

Siwek G., *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007, s. 36-38.

Siwek G., *Homilie obrzędowe*, Kraków 1997, s. 6.

Śwędrowski J., *Posługa duszpasterza i kaznodziei w kluczu nawrócenia duszpasterskiego i misyjności*, w: „Studia Loviciensia” 23(2021), s. 231-232.

Szewczyk L., *Osobowe spotkanie z Chrystusem w homilii*, w: *Jak przepo-*

wiadać dziś. Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary, (red), W. Czypryński, S. Dyk, Olsztyn 2014, s.50.

Szewczyk L, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku z sekularyzowanym*, Katowice 2019, s. 156.

Twardy J., *Aktualizacja Słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 120-121.

Twardy J., *Proces przygotowania homilii*, w: „Roczniki Teologiczne” 61(2014), z. 12, s.83.

Wallace J. A ., *Przepowiadanie obrzędowe*, w: „Przegląd Homiletyczny” 9 (2005), s. 62.

Wiśniewski J., *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2022, s. 97.

Zaremski Z., *Świadectwo życia wiary. Refleksja teologiczno -pastoralna*, w: „Ateneum Kapłańskie” 179 (2022), z.3 (682), s. 521.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

DOI 10.56898/st.10639

WIERZĘ W KOŚCIÓŁ COMMUNIO – WYZWANIEM DLA HOMILIJNEGO PRZEPOWIADANIA

Treść: Wstęp, 1. Jak jest obecnie z wiarą w Kościół Chrystusowy?, 1.1. Współczesna krytyka Kościoła, 1.2. Wiara wymaga zaufania, 1.3. Kryzys relacji międzyludzki, 2. Powrót do nauczania soborowego nadzieją dla Kościoła, 2.1. *Communio* Kościoła, 2.2. Źródło *communio* Kościoła w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, 2.3. *Communio* Kościoła w głoszonym słowie Bożym, 2.4. Chrztost i Eucharystia budują *communio* Kościoła, 3. Wnioski i postulaty homiletyczne.

Wstęp

Najbliższy rok duszpasterski 2022/2023 w Kościele polskim upłynie pod hasłem „Wierzę w Kościół Chrystusowy”. Biskupi w Polsce zachęcają wspólnoty kościelne do refleksji nad wiarą w Kościół Chrystusowy na różnych płaszczyznach (naukowej, pastoralnej czy modlitewnej), w którym obecny jest sam Chrystus w żywym słowie Bożym i postaci eucharystycznej, w świętych sakramentach, w ich szafarzach i wspólnocie wierzących w Chrystusa¹.

W ostatnich czasie świat coraz bardziej nastaje na Kościół, często jest to nieuzasadnione i jest przejawem zwykłej ignorancji czym jest Kościół. Coraz częściej kontestowane jest nauczanie Kościoła. Nadto pocovidowy „odpływ” wiernych – zaniechanie praktyk religijnych we wspólnocie Kościoła oto dzisiejsza rzeczywistość. Te i tym podobne problemy Kościoła wymuszają poszukiwanie praktycznych rozwiązań. Biskupi mają nadzieję, że hasło roku duszpasterskiego na rok 2023 pozwoli poznać naturę i istotę Kościoła, jego

Ks. dr Wojciech Turowski – kapłan diecezji łomżyńskiej, wykładowca homiletyki w WSD Łomża, obecnie jest zainteresowany recepcją żywego słowa i odczytywanego słowa na ambonie.

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986. (KL)7.

cel i sens. Pierwszą płaszczyzną realizacji, wynikającą z natury Kościoła jest przepowiadanie słowa Bożego. Artykuł jest propozycją dla homilistów, aby na wiarę w Kościół Chrystusowy spojrzeli głębią soborową jako *communio*. Artykuł oparty jest na paradygmacie: jak jest z wiarą w Kościół Chrystusa, jak powinno być i co postulujemy dla homilistów.

1. Jak jest obecnie z wiarą w Kościół Chrystusowy?

Dobra diagnoza pomoże podjąć właściwe działanie. Na początek warto się przyjrzeć jak jest z wiarą, z samymi wierzącymi i ich nastrojami.

1.1. Współczesna krytyka Kościoła

We współczesnym świecie zauważa się osłabienie wiary, spadają słupki statystyk niedzielnych praktyk religijnych, przynależności do Kościoła². Na Kościół patrzy się przeważnie jednostronnie, jak na instytucję hierarchiczną, zapominając o jego aspekcie misteryjnym – Bosko-ludzkiej naturze oraz jego boskim pochodzeniu i zbawczej roli, jak również wspólnotowej naturze oraz misyjnym posłaniu do świata. Zapewne krzywdzące i niepełne jest patrzenie na Kościół wyłącznie rozumowo, dostrzeganie tylko jego zewnętrznych przejawów działania w świecie, zewnętrzną strukturę organizującą Kościół. Krytycy Kościoła wysuwają rozliczne zarzuty poczynając od tego, że Kościół w swojej historii sprzeniewierzył się pierwotnemu orędziu Jezusa, aż po stwierdzenie, że jest on zacofany, przestarzały i nie odpowiada współczesnej świadomości człowieka oraz duchowi czasu. Nie biorą pod uwagę tego, **czym świat byłby bez Kościoła i jego dzieła w dziejach naszej cywilizacji chrześcijańskiej**³. Kościół widzi się w aspekcie hierarchicznym, przez pryzmat negatywnych, nagannych zachowań niektórych osób

² Wyniki badań statystycznych CBOS z 2021 roku pokazują, że zarówno wśród nastolatków, jak i młodzieży w wieku akademickim w ciągu ostatnich 25 lat znacznie spadł odsetek osób wierzących w Boga (o 20%) i praktykujących (o 50%)³. Mówią o tym także inne statystyki. W 2018 roku wiarę wyznawało 63% młodych ludzi. Jest to ok. 20% mniej niż w roku 1994, kiedy to aż 81%⁴ młodych Polaków określało się mianem wierzących. Nie jest w tej sytuacji pocieszający fakt, że w analogicznym okresie z 6 do 8% wzrósł odsetek głęboko wierzących. Jednocześnie w tym samym dwudziestopięcioleciu – od roku 1994 do 2018 – czterokrotnie wzrósł procent młodzieży deklarującej brak wiary w Boga (za Katolicka Agencja Informacyjna, Kościół w Polsce. Raport, 5.03.2021, s. 119, <https://ekai.pl/wp-content/uploads/2021/03/Raport-Kosciol-w-Polsce-2021.pdf>).

³ Por. J. Królikowski, *Wierzę w Kościół święty*, w: http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3275/krolikowski_art3_kosciol_lokalny.pdf

duchownych. Jakąś wykładnią są statystyki ujęte w zestawienia liczbowe i ich porównywanie. Za mało patrzeć tylko z punktu socjologicznego czy kulturowego, gdyż Kościół to tajemnica trudna do ogarnięcia samym rozumem, jest on obecnością działającego w nim Boga, dlatego na Kościół należy patrzeć „oczyma wiary” i przyjąć przez wiarę.

Przecież istotą wiary, czyli egzystencjalną postawą człowieka wobec Boga, jest wyjście naprzeciw przychodzącego Pana i zaproszenie Go do swojego domu – jestestwa. Trzeba powiedzieć, że takich wyznawców, których relacja z Bogiem jest pogłębiana poprzez osobiste zaangażowanie się w życie Kościoła, systematyczne uczestnictwo w Eucharystii z komunią włącznie czy przez przynależność do którejś z grup formacyjnych działających w parafii jest sporo. Nadal – mimo iż tendencja jest spadkowa – prawie dla połowy badanych katolików (47%) Kościół jest miejscem, w którym wciąż się odnajdują. Co trzeci Polak (32 %) bierze udział w mszy, nabożeństwie lub spotkaniu religijnym raz w tygodniu, czując taką wewnętrzną potrzebę⁴. Zapewne to się przekłada na więzi z Bogiem i z innymi wierzącymi.

1.2. Wiara wymaga zaufania

Wiara w Kościół wymaga zaufania Kościołowi i zbudowania żywej relacji z Chrystusem. Daje to perspektywę Kościołowi, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa i pozwala odkrywać w nim Boga oraz wchodzić w żywą i trwałą więź z Nim i z innymi. Takie spojrzenie otwiera Kościół i przypomina mu, że wiara nie jest sprawą indywidualną, postawą styczną, ale jest żywym dynamicznym, nieustannym przeżywaniem obecności objawiającego się Boga w Kościele, co prowadzi do zaufania Bogu i dzielenia się Nim z innym, a nie tylko zawłaszczania Go sobie. Tak rozumiana wiara w Kościół wiąże się ściśle z wiarą Kościołowi⁵. A z tym dziś jest problem. Dochodziśmy do zagadnienia, które mocno wybrzmiewało w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy wznoszono hasła Chrystus „tak”, Kościół „nie”. I w ten sposób wyrażano dezaprobatę, brak ufności do Kościoła. Obecnie zdaje się, że nadal to hasło jest aktualne. CBOS często stawia pytania o stosunek do Kościoła instytucjonalnego. Największa grupa – 27 % osób – uważa, że Kościół jest wspólnotą, w której ich wiara się spełnia. Prawie tyle samo dorosłych

⁴ *Religijność Polaków po pandemii*, w: <https://wiedz.pl/2022/06/29/religijnosc-polakow-po-pandemii-udzial-w-praktykach-spada-z-46-do-37-proc/>

⁵ Por. A. Czaja, *Wierzę w Kościół. Katechezy o bożym domu dla nas*, Opole 2013, s. 8.

Polaków (26 %) postrzega Kościół przez pryzmat księży i biskupów, którzy tym, co mówią i robią, zniechęcają ich do siebie⁶. Współcześnie kontestuje się nauczanie Kościoła, oczekuje głębokich reform systemowych i rewizji doktryny. Zdaje się, że rozwiązaniem tym podobnych problemów jest „droga synodalna” rozpoczęta na XVI Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów, które zainicjował papież Franciszek pod hasłem: „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია uczestnictwo i misja”. Jednak sprawa wydaje się o wiele trudniejsza, gdyż dziś stawiany sprzeciw Kościołowi, oficjalne odejścia z Kościoła, zaprzestanie praktyk religijnych, „moda na niewiarę Kościołowi”, to są skraje przejawy braku zaufania Kościołowi. Jednak warto postawić pytanie czy nie jest to raczej przejawem utracenia wiary w Boga, żywej relacji „ja” i „TY” Boże, albo, co gorsze, może jest to zawoalowany sprzeciw wobec samego Chrystusa? Pytając jak jest z wiarą w Kościół? Należy odpowiedzieć, że słabnie a w istocie dotyczy kryzysu wiary w Chrystusa obecnego w Kościele.

Dobrze wyczuli to polscy biskupi sygnalizując w liście do kapłanów na Wieki Czwartek w 2008 r. „Umowa – przymierze z Najwyższym Kapłanem”, gdzie czytamy: „Pilnie potrzebna jest dobra katecheza o Kościele, a raczej o obecności Chrystusa w Kościele. Potrzebna jest nam, potrzebna jest wiernym”. Rzeczywiście mamy ciągle do czynienia nie tylko z uproszczonym, ale nawet błędnym postrzeganiem Kościoła w świecie, pomijania w nim obecności żywego Boga. Należy się zgodzić ze stwierdzeniem bpa A. Czaj, że „wiara w Kościół jest sprawdzianem wiary w Boga, a stan zaufania i podporządkowania się Kościołowi miernikiem jakości zawierzenia i posłuszeństwa Bogu”⁷.

1.3. Kryzys relacji międzyludzkich

Praktyki religijne przekazane przez środowisko rodzinne czy przez systematyczny przekaz wiary na lekcjach religii są pewnym *sacrarium*, przestrzenią świętą, w której odczuwa się obecność Boga, a człowiek wchodzi przez religijne wychowanie w żywą relację z Absolutem. Jednak pojęcie „religii” nie jest tożsame z „wiarą”. Kard. J. Ratzinger dopowie: „Wiara może przejawiać się w życiu człowieka jako religia, ale nie zawsze musi się ona do religii sprowadzać”⁸. Wiara jest sprawą wyboru, decyzją, **dobrowolną od-**

⁶ *Religijność Polaków po pandemii*, dz. cyt.

⁷ A. Czaja, *Wierzę w Kościół*, dz. cyt., s. 6.

⁸ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 42.

powiedzią na wezwanie i udaniem się w drogę za Tym, który wzywa, którego obecność jest mocno odczuwalna. Wiara jest egzystencjalną postawą, postawą podjętej decyzji, wolnego wyboru⁹.

Rozluźnienie więzi z Kościołem, a za tym idzie relacji wiary, przyspieszyła trwająca dwa lata pandemia COVID - 19. Restrykcje sanitarne, lęk przed zarażeniem się sprawiły, że wielu ludzi zaczęło się izolować i odzwyczajając od codziennych praktyk religijnych, systematycznego przystępowania do sakramentu pojednania i pokuty oraz Eucharystii, rozluźniły się spotkania ze znajomymi we wspólnocie parafialnej. Izolowanie się od ludzi, było koniecznością chwili, jednak, było ono wbrew ludzkim potrzebom. Do kościoła po pandemii wrócili przede wszystkim ci, którzy mieli z nim więź silniejszą niż sama tradycja¹⁰.

Trwanie w relacji z drugą osobą jest podstawową potrzebą ludzką. Budowanie relacji jest jedną z podstawowych umiejętności społecznych, dzięki której człowiek potrafi dobrze funkcjonować w społeczeństwie, jest szczęśliwy, czerpie radość z przebywania z innymi. Ta umiejętność pozwala na realizację zamierzonych celów własnych oraz innych, zaspokajanie potrzeb m.in. przynależności do grupy oraz na samorealizację w obszarze prywatnym i zawodowym jak również religijnym. Nawijazywanie relacji jest naturalną potrzebą człowieka. Czytamy o tym na pierwszych stronach Księgi Rodzaju, gdzie Bóg stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo¹¹ i stwarza mężczyźnie niewiastę, by nie był on sam, stworzył Bóg zatem odpowiednią dla niego pomoc¹². Człowiek jest stworzeniem Boga, Jego partnerem i reprezentantem, powołanym do dialogu z Nim¹³. Człowiek potrzebuje relacji z innymi, nie może żyć samotnie, potrzebuje więzi z Bogiem dlatego chce przynależeć do grupy modlitewnej, która podziela te same wartości.

Ks. M. Dziewiecki uważa, że kryzys wiary zaczyna się zwykle od kryzysu więzi. Złe więzi prowadzą do cierpienia, zniechęcenia, do krzywd czy wyrzutów sumienia. Bolesne relacje, zwłaszcza z bliskimi nam osobami, wynikają zwykle z tego, że w którejś fazie życia zaczęliśmy słuchać bardziej

⁹ Por. M. Manikowski, *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, w: „Logos i ethos” nr 2 (33)2012, s. 182. (179–201)

¹⁰ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Komunikat z badań. Zmiany religijności Polaków po pandemii*. Czerwiec 2022, w: https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_085_22.PDF

¹¹ Por. Rdz 1, 26–27.

¹² Por. Rdz 2, 18.

¹³ S. Wronka, *Człowiek jako istota relacyjna w Piśmie Świętym*, w: *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. Grzegorz Wąchoł, Kraków 2020, s. 164.

samych siebie czy innych ludzi niż Boga. Prowadzi to do frustracji, rozczarowania samym sobą i pytaniem się o sens życia czy zwątpieniem w samego Boga. Antidotum na kryzys wiary w Boga jest postawa miłości wobec wszystkich, a szczególnie więź z tymi, którzy uczą się miłości od Jezusa¹⁴.

2. Powrót do nauczania soborowego nadzieją dla Kościoła

Wiara w Kościół, a dokładnie w Chrystusa obecnego w Kościele słabnie. Bóg dla wielu przestaje być Osobą jak tego uczy Kościół, a zaczyna przybierać formę raczej bliżej nieokreślonej transcendencji, z którą kontaktu przestaje się szukać w Biblii, w nauczaniu Kościoła, poprzez praktyki religijne, na wspólnej drodze wiary w Kościele. Tego kontaktu każdy szuka indywidualnie jak potrafi, próbując różnych sposobów na własną rękę w kontemplacji natury, bezpośrednim obcowaniem z nią na spacerze, w podziwianiu estetycznego piękna czy w medytacji mającej skoncentrować tak, by człowiek panował nad własnym ciałem i duszą¹⁵.

Warto wrócić do fundamentalnego nauczania, do źródeł. Pełniejszy obraz o Kościele ukazuje nam spojrzenie soborowe, które jest optymalne, osadzone w Tradycji Kościoła i we współczesnych jego realiach a jest to spojrzenie na Kościół jako *communio*. Termin ten od Soboru Watykańskiego II należy do najbardziej trafnych określeń na istotę Kościoła. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* słowo *communio* użyte jest aż ponad dwadzieścia razy. Sobór mówiąc o Kościele *communio* podkreśla wyjątkową wspólnotę i jedność jaka istnieje w samej Trójcy Przenajświętszej, która zamieszkuje przez Jezusa w Kościele Chrystusowym¹⁶. Inną relacją, która istnieje w Kościele – mistycznym Ciele Chrystusa – między wierzącymi oraz całą wspólnotą i każdego z osobna Sobór również nazywa *communio*¹⁷. Emanacją tej więzi jest Duch Święty ożywiający, udzielający różnych charyzmatów i uświęcający przez sakramenty Kościoła¹⁸.

¹⁴ Por. M. Dziewiecki, *Kryzys wiary zaczyna się zwykle od jednej, konkretnej sfery życia. Jak się chronić?*, w: <https://pl.aleteia.org/2017/11/13/ks-dziewiecki-kryzys-wiary-zaczyna-sie-zwykle-od-jednej-konkretnej-sfery-zycia-jak-sie-chronic/>.

¹⁵ Por. D. Solińska, *Polak-katolik? Religijność Polaków w kontekście procesów desekularyzacyjnych*, w: <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/18309/3002-MGR-KU-WOK-90012110109.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

¹⁶ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986. (KK) 2, 8, 50.

¹⁷ Por. KK 3,4,7.

¹⁸ Por. KK 4, 7, 14, 15.

Takie spojrzenie pozwoli zauważyć istotną sprawę, która jest często pomijana w różnych ocenach Kościoła, a jest to relacja do Chrystusa Zmarłychwstałego, która determinuje wiarę i przynależność do Kościoła. Uwzględnienie tej istotnej sprawy pozwoli wyjść z impasu, w jakim obecnie znajduje się Kościół z wielu stron krytykowany. Należy zauważyć, że brakuje silnych relacji wiary z samym Chrystusem i między samymi wierzącymi. Współcześnie istnieje nagła potrzeba patrzenia na Kościół dogłębnie – *ad intra*, a nie tylko powierzchownie. Docierać do tego swoistego dynamicznego wnętrza, do Kościoła Bożego, w którym spotkać można Boga objawiającego siebie człowiekowi i w ten sposób może wywiązać się relacja zaufania, powierzenia siebie Bogu – relacja wiary. Soborowe spojrzenie na Kościół jako *communio* pomoże odnowić współcześnie wiarę w Kościół Chrystusowy, który jest misterium Boga z ludźmi, jak naucza Sobór Watykański II¹⁹. W dalszej części zostanie przybliżone nauczanie Kościoła o *communio* na płaszczyźnie wiary, tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, w przepowiadanym słowie Bożym i w wybranych sakramentach.

2.1 *Communio* Kościoła

W 1985 r. II Nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie stwierdził, że ekklezjologiczna idea *communio* powinna być postrzegana jako centralna i podstawowa idea tekstów soborowych. Synod nakreślił podstawowe rysy ekklezjologii *communio*, co stało się też drogowskazem dla wielu teologów. *Communio* Kościoła została właściwie przejęta urzędowo przez Kościół i spotykało się z bardzo szeroką akceptacją teologiczną²⁰.

Łacińskie słowo *communio* oznacza „wspólny udział, uczestniczenie, wspólnotę”. W języku greckim brzmi *koinonia* oznacza również wspólnotę, udział, uczestnictwo w czymś. Zwrot ten zawiera w sobie także znaczenie udziału i uczestnictwa w rzeczach (świętych, sakralnych). W tym znaczeniu *koinonia* jest odpowiednikiem łacińskiego *communio* – komunii.

Stary Testament na określenie wspólnoty używał zwrotu „przymierze” – hebr. *berith*. Transcendentny Bóg nie był, aż tak blisko stworzenia, tak uważali Izraelici. Wspólnotę między osobową określano hebr. *chaburah*.

¹⁹ Por. KK 1.

²⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”* (1993), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, (red.) Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 390-401; A. Napiórkowski, *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002, s. 172n.

Jednak termin ten nigdy nie był używany na opisanie relacji człowieka z Bogiem. Transcendencja Stwórcy tu stanowiła nieprzekraczalny próg. *Chaburah* w I wieku przed Chrystusem oznaczano grupę faryzeuszów, później zaś rabinów, aby ostatecznie nazywać nim grupę zebraną na uczenie paschalnej.

Tak więc na określenie wspólnoty wiary w Jezusa Chrystusa i wspólnoty Kościoła w pierwszym wieku chrześcijaństwa stosowano terminy *communio* (łac.), *koinōnia* (gr.) *chaburah* (hebr.). Należy pamiętać, że od Paschy Jezusa, terminy te kryły coś więcej niż więź międzyludzką, komunikację horyzontalną i wspólnotową w spojrzeniu socjologicznym czy grupy, którą łączy wspólny interes, w której podzielane są te same wartości. Terminy te stały się w teologii określeniem wspólnoty Trójcy Świętej oraz wynikającej z niej wspólnoty i jedności ludzi z Bogiem (udział w życiu Bożym przez Słowo i sakramenty) i ludzi między sobą. „Komunia” oznacza więc najgłębszy z możliwych rodzajów więzi. Jest najtrafniejszym paradygmatycznym określeniem opisującym wewnętrzne życie Boże samej Trójcy Przenajświętszej i udzielanie się Jej w Duchu Świętym ludziom.

2.2. Źródło *communio* Kościoła w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej

Kościół na ziemi założył Bóg-Człowiek – Jezus Chrystus, Boży Syn. Jego Osoba jest spójnią pierwiastka Boskiego i ludzkiego. Dlatego o Kościele nie da się mówić tak prosto, gdyż jest to złożona rzeczywistość, misterium Boga z ludźmi, tajemnica Słowa Wcielonego. Kościół jest Boski i zarazem ludzki. Jest widzialnym Kościołem ziemskim i niewidzialnym – bogaty w dary niebiańskie. Te dwie rzeczywistości tworzą jedno rzeczywistość, którą jest Kościół zrośnięty w pierwiastek boski i ludzki²¹. *Katechizm Kościoła Katolickiego* dopowie, że „do istoty Kościoła należy to, że jest on ludzki i jednocześnie Boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KKK 771). Tak więc rzeczywistość Kościoła jest złożona.

W tym miejscu dochodzimy do źródła *communio* Kościoła. Sobór poucza, że „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, (...) A wierzących w Chrystusa

²¹ Por. KK 8.

postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu[, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha” (KK 2). Kościół wyznaje wiarę i tak naucza, że wspólnota Kościoła jest Bożym dziełem, jest to Boży Kościół, wyrosły z paschalnego dzieła Chrystusa i działający mocą Ducha Świętego. Istniejące w nim więzy są więzami Trójcy Przenajświętszej, dlatego nie sposób poznać Go do głębi nie wtajemniczając się w *communio* Osób Boskich.

Kościół jest to przede wszystkim wspólnota w komunikacji wertykalnej z Bogiem, której inicjatorem i samą więzią jest Bóg a w komunikacji horyzontalnej wspólnota, którą łączy Duch Święty mieszkający w Kościele i w sercach wierzących²². Życiodajna więź *communio* jest w Jezusie Chrystusie, który dlatego stał się człowiekiem. Nowy Testament stosując terminie *communio* chce zaakcentować ową jedność jaka istnieje pomiędzy człowiekiem i Bogiem przez Jezusie Chrystusie, Jego Wcielenie w narodzie Żydowskim a także jedność w Nim z innymi narodami. Ewangelista Mateusz wyprowadza rodowód Jezusa od Abrahama, pozostającego archetypem narodu wybranego²³. Św. Łukasz idzie dalej – nawiązuje w swoim rodowodzie do Adama, archetypu całej ludzkości²⁴. Św. Paweł afirmuje tę drugą linię w interpretacji Jezusa Chrystusa, rozwijając ją w temacie „nowego Adama”²⁵, to znaczy przedstawiciela i początku nowej ludzkości. Powyższe świadectwa nowotestamentalne wskazują na Jezusa jako „zwornik”, „spójnia”, „ogniwo” konieczny do stnienia *communio* i jedności w Kościele Chrystusowym.

Mówiąc o *communio* Kościoła należy powiedzieć, że jest ona jednocześnie darem i zamysłem Boga, bo to Bóg wychodzi z inicjatywą relacji do człowieka. Sobór tak to ujmuje: „Przedwieczny Ojciec stworzył świat a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym” (KK 2). Tak więc Bóg pragnie nas obdarzyć życiem Bożym, co dokonał przez swojego Syna ofiarowując siebie w Kościele. Bóg w Kościele przychodzi jako dar w Duchu Świętym. Zatem *communio* Kościoła jest partycypowaniem w Bożym życiu, przez Jezusa Chrystusa, w paschalnym Jego dziele celebrowanym w liturgii Kościoła w mocy Ducha Świętego i we wspólnocie wiary z innymi, co jest „współuczestniczeniem” i „zjednoczeniem wiernych” w Duchu Świętym.

²² Por. KK 4.

²³ Por. Mt 1, 1-17.

²⁴ Por. Łk 3, 23-38.

²⁵ Por. 1 Kor 15, 45-49.

Communio Kościoła jest ciągle żywe i trwałe, nie zdołały go zniszczyć: ani grzech Adama²⁶, wody potopu²⁷, złoty cielec²⁸ czy każdy grzech z apostazją włącznie, gdyż swoją trwałą witalność ma w więzach Trójcy Przenajświętszej. W Trzech Boskich Osobach ciągle trwają relacje, które można nazwać „dar z samego siebie”. Ojciec biorąc z głębi swojej istoty, ofiarowuje siebie i w ten sposób rodzi Syna. Nie odmawia Mu niczego. Daje wszystko, czym jest: swoją boską naturę, wiedzę oraz miłość: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój” (Mt 11,27) – mówi Jezus w Ewangelii św. Mateusza. Odpowiedzią na ten gest Ojca, jest równie szczodry dar z siebie, jaki czyni Syn. On również nie pozostawia niczego dla siebie, ale składa się w całkowitej ofierze. Te dwa nieskończone dary wzajemnej miłości dwóch Osób Boskich spotykają się ze sobą w wieczności i tchną Ducha, który odtąd sam będzie nazywany Darem oraz Płomieniem Miłości, życiodajnym źródłem Bożej łaski w Kościele²⁹. W ten sposób ani Syn, ani Ojciec, ani Duch Święty nie zatrzymują niczego w sobie, ale wszystko ofiarowują innym Osobom tej odwiecznej wspólnoty. Takie patrzenie na Kościół Chrystusa przejęli ojcowie Kościoła, gdzie łacińskie *communio* oznaczało rzeczywistość Kościoła jako wspólnoty Trójcy Przenajświętszej i wspólnoty Boga z ludźmi odnawianej przez stałą relację wzajemności, uczestniczenia w głoszonym Słowie i sakramentach, współudzielania i współobdarowywania w wymiarze duchowym i materialnym. Dlatego o Kościele w pierwszych wiekach mówiono, że jest ikoną Trójcy Przenajświętszej. Jego „największym wzorem i zasadą [...] jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Św. w Trojności Osób”. Można powiedzieć, że Kościół stanowi dla Niej pole działania. Troisty Bóg przyobleka się w ciało Eklezji. Jak pisał Tertulian: „Gdzie Trzej to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam Eklezja, która jest ciałem Trzech”³⁰. Tak więc Ojciec udziela ludziom tego, co ma najcenniejsze i co kocha całym swoim jestestwem – własnego Syna. On natomiast, aby dać wyraz swojemu całkowitemu oddaniu Ojcu, zgadza się stać się darem. Wszystko to dokonuje się za pośrednictwem Ducha, który asystuje wcieleniu, prowadzi

²⁶ Por. Rdz 3,1 nn.

²⁷ Por. Rdz 7,6 nn.

²⁸ Por. Wj 32,1 nn.

²⁹ Por. B. Kopeć, *Teologia Trójcy Świętej w tajemnicy Eucharystii, a trynitarne przeżycia mistyczne św. Faustyny Kowalskiej*, w: https://www.academia.edu/29052657/TEOLOGIA_TR%C3%93JCY_%C5%9AWI%C4%98TEJ_W_TAJEMNICY_EUCHARYSTII_A_TRYNITARNE_PRZE%C5%BBYCIA_MISTYCZNE_%C5%9AW_FAUSTYNY_KOWALSKIEJ

³⁰ Za R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII/2004, s. 176.

Chrystusa w czasie całej Jego ziemskiej misji³¹, by na końcu, w momencie konania, ponownie stać się darem Syna dla Ojca³². Jak z tego wynika, aby chcieć zrozumieć *communio* Kościoła potrzeba poznawać Trójcę Przenajświętszą, mimo iż jest to jedna z trudniejszych prawd wiary i aby Ją poznać należy znać Jezusa, który jest jedno z Bogiem, jest Jego obrazem, a ożywia go Duch Święty, który zawsze jest tam, gdzie jest Ojciec i Syn, gdzie Kościół Chrystusowy³³.

2.3. *Communio* Kościoła w głoszonym słowie Bożym

W tym miejscu należy się zatrzymać nad misją przepowiadania słowa Bożego, która jest pierwszorzędnym zadaniem i zarazem spójnią Kościoła. Dlatego Kościół należy rozumieć jako społeczność tych, którzy uwierzyli w słowo Boże – *congregatio fidelium*, gromadzącą się przez Słowo we wspólnocie wyznania, gdzie służba Słowu jest służbą kapłańską³⁴. O czym Sobór Watykański II tak powie: „Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół swój głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: <<Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże>>. A Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa” (KK 5). Głosić Ewangelię czyli Królestwo Boże, to obwieszczać aktualne działanie Boga a nie wskazywać na jakieś miejsca, rzeczy, instytucje. Apostołowie byli świadkami czynów i słów Jezusa, nie chcieli i nie mogli ich zatrzymać dla siebie. Dzieło paschalne Jezusa, Jego męka, śmierć i Zmartwychwstanie były publiczne, dokonały się faktycznie, dlatego apostołowie są świadomi ciężącego na nich obowiązku i „biada gdyby nie głosili Ewangelii!”³⁵. Pamięć o tych świętych słowach i znaki – zbawczych czynach Jezusa stały się trwałym „tworzywem” misji i *communio* Kościoła. Tak więc depozytariuszami Ewangelii stali się Apostołowie, im został przekazany mandat głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów. Odtąd głoszenie Ewangelia będzie należało do głównej powinności Kościoła. Istotę zwrotu „*communio* Kościoła” oddaje apostoł Jan w 1. swoim Liście, gdzie czytamy: „Oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, aby-

³¹ Por. Mt 4,1; Łk 4, 16-21.

³² Por. Łk 23,46.

³³ Por. J 10, 30; 14,9.

³⁴ Por. W. Kasper, *Nowe akcenty w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej*, w: „Concilium” 1-5 (1969), s. 168.

³⁵ Por. 1 Kor 9,16.

ście i wy mieli współuczestnictwo (*koinōnia*) z nami. A mieć z nami współuczestnictwo (*koinōnia*) znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3). Apostołowie mieli świadomość, że przez głoszoną Ewangelię buduje się żywa więź ze Zmartwychwstałym i odczuwalna jest Jego obecność w życiu chrześcijańskiej wspólnoty. Najbardziej widocznym świadectwem dynamiczności słowa jest *Ewangelii św. Łukasza i Dzieje Apostolskie*. Niemal każda refleksja ewangelisty dotycząca słowa (*logos*) zawiera odniesienie do przepowiadania Jezusa i Jego uczniów. **Znaczenie hebrajskiego rzeczownika *dabar*** pomaga w sposób istotny pogłębić zrozumienie wykorzystania przez ewangelistę terminu *logos*. W polu semantycznym *dabar* zawiera się nie tylko „słowo”, ale także „fakt” lub „czyn”, przez co termin ten doskonale opisuje działanie słowa Bożego, które po jego wypowiedzeniu niemal natychmiast przekształca się w wydarzenie³⁶. Słowo głoszone przez Apostołów jest potwierdzane „znakami i cudami” (Dz 4,30) potwierdzające prawdziwość głoszonego orędzia. Tak więc słowo przepowiadane jest słowem wzywającym do wiary w Jezusa, w tej wierze utwierdzające i potwierdzane jest nadzwyczajnymi znakami towarzyszącymi misji Kościoła.

Przez chwilę zatrzymajmy się na osobie **głosiciela gdyż jest on wspólnoto twórczy**, jest gwarantem wierności orędzia Ewangelii, która rodzi wiarę o czym czytamy w Liście do Rzymian: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,10). Głosiciel nie tylko przekazuje wiarę i sam nią żyje o czym czytamy: „Dla mnie (...) żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21). Taka postawa – świadectwa, jest mocno wiążąca, budująca autentyczne *communio* Kościoła. Głosiciel słowa Bożego jest w *communio* Kościoła przez sakrament kapłaństwa oraz przez mandat posłania przez Kościół (do diecezji – biskup czy do parafii – prezbiter i diakon). Aby zadzierzgnęła się w sercu wiara i ufność do Boga potrzeba głosić Ewangelię – słowa Chrystusa, który przyszedł, aby objawić nam wolę Ojca – „Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, człowiek do ludzi posłany, głosi słowo Boże” (Konstytucja o Objawieniu Bożym, Sob. Wat. II 4). Przepowiadający orędzie zbawienia winien również mieć taką wolę, jak Jezus – głosić nie siebie, swoje idee, ale słowa Chrystusa – słowa samego Boga. Gdyż Kościół zrodził odwieczny *Logos* – który stał się Ciałem.

³⁶ Por. M. Rosik, *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu Słowa zbawienia* (Dz 4,23-31), w: „*Verbum vitae*”2 (2002), s. 151.

Kościół trwa podtrzymywany mocą Ducha Świętego, jest zbudowany ze słowa Bożego i ciągle się buduje przez zeń. Od samego początku rozumiał to Kościół, dlatego przepowiadanie Chrystusa, Jego męki i zmartwychwstania uczynił zasadniczą treścią apostołskiego kerygmatu i swoją podstawową powinnością.

Drogę do intymnej *communio* z Bogiem w Kościele toruje głoszenie kerygmatyczne, prowadzi on do nawrócenia i uwierzenia Chrystusowi, zaproszenia do swojego życia. Dopiero potem istnieje potrzeba wspólnoty. To pod wpływem słowa Bożego wierni gromadzą się i tworzą wspólnoty – gminy chrześcijańskie, wspólnoty parafialne. Zadanie spoczywające na głosicielu słowa Bożego, jest to misja nie do przecenienia, istotna, od której nie może się on uchylać. Homilista jest podmiotem narzędziem w rękach Pana. Jemu użycza swoich ust, serca, aby Słowo trwało i przynosiło zbawienie. Wspólnota kościelna wyrasta z wiary polegającej na przyjęciu usłyszanego słowa, które należy zaakceptować. Nie można go pojmować jako czegoś dowolnego, przybierającego formę abstrakcyjnego zdania, interpretowanego koniunkturalnie, gdyż słowo Boże jest wciąż takie samo, jak zostało ludziom ukazane w Osobie, czynach i słowach Jezusa Chrystusa. Słowo Boże gromadzi i jednoczy społeczność wiernych wokół dzieła Jezusa Chrystusa, które napędza serca wierzących i cały Kościół. Dlatego w pismach Ojców Kościoła często powraca określenie *Ecclesia creatura Verbi*: Kościół stworzony przez Słowo – przez Syna Bożego.

Słowo Boże, to kolejny czynnik jednoczący i tworzący *communio* wiary w Kościele. „*Communio* Kościoła ma swój początek w wierze w Chrystusa zmartwychwstałego. Przepowiadanie apostołskie rodziło wiarę, pomnażało wyznawców Chrystusa i inicjowało relację *communio* z Bogiem o czym już była mowa. Przepowiadanie wydarzenia Chrystusa jest „słowem” jednoczącym, poprzez które Bóg przemawia do świata.

Słowo jest wyrażeniem myśli. Słowa nie wypowiedziane będące w rozumnej duszy są „mową wewnętrzną” polegającą na obrazach słownych. Wyartykułowane są „mową zewnętrzną” – artykulacją, wypowiedzią, mową w danym języku. Myśl zawsze jest wcześniejsza od wszelkiego słowa. Z myśli wykrawane są wszelkie idee w procesie przeistaczania ich w słowa. Mówiąc o słowie sięgamy do sfery duchowej. Źródło słowa bowiem, kryje się w wymiarach ducha, w głębi nas samych, a swój początek ma w Bogu, który jest Duchem, w którym istnieją wszelkie idee, zamysły, Który jest Zbawczym *Logosem*. Słowo istnieje w przestrzeni i w czasie. Myśl nie jest ograniczona przestrzenią i czasem, jest uniwersalna. Wypowiedziane sło-

wo nabiera kształtu fizycznego, brzmienia, znaku fonetycznego czy graficznego. W tym wymiarze słowo ujawnia swą funkcję integrującą świat ducha z jego ideami, pojęciami i myślami ze światem fizycznym, konkretną czasoprzestrzenią w której funkcjonuje. Dochodzimy do momentu, gdzie przez słowa przekazywany jest sens rzeczy, ta wartość słowa, która jest niematerialna. Dlatego słowa mimo iż są skodyfikowanymi znakami są czymś więcej niż znaki. To dotyczy znaczenia słowa (jego semantyki) i możliwości znaczeniowej w konkretnej wypowiedzi, siły przekazu, zdolności pobudzania, jakie niesie w sobie słowo wypowiedziane czy spisane. Słowo znak odwołuje do treści przedstawianej. Słowo może być symbolem, który zastępuje to co symbolizuje. Symbol, żeby dobrze zrozumieć trzeba znać jego funkcję zastępczą. Zatem każde słowo, ciągi frazeologiczne składają się na wypowiedź i to one – słowa, mają szalone oddziaływanie na wolę, intelekt, emocje człowieka, które mogą zbliżać człowieka do człowieka i zacieśniać więź między ludźmi i Bogiem.

Integrująca funkcja słowa, budująca wiarę i *communio* została wykorzystana w nauczaniu Jezusa. Właśnie w taki sposób Bóg postanowił zbawić świat, jak to wyraził św. Paweł: „Spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1,21). Jezus w swoim nauczaniu odwoływał się do obrazów symboli i znaków dobrze znanych słuchaczom. Jego ulubioną formą były parabole, przez które odwoływał się do przykładu z życia słuchaczy, aby móc wyjaśnić jakiś aspekt Bożego życia, królestwa Bożego. Niektóre z przypowieści są klasycznymi figurami Kościoła *communio*. Zwrócił na to uwagę Sobór Watykański II w następujących słowach: „Jak w Starym Testamencie objawienie Królestwa często przedstawione jest typicznie, tak też i teraz wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy, które brane bądź z życia pasterskiego, bądź z uprawy roli, bądź z budownictwa, bądź wreszcie z życia rodzinnego i narzeczeństwa, mają swe oparcie w księgach Proroków” (KK 6). W dalszej części Konstytucja dogmatyczna o Kościele wylicza biblijne obrazy wspólnoty Kościoła a są nimi: „owczarnia”, w której jedyną i konieczną jest sam Chrystus; „trzoda”, w której Bóg jest pasterzem, który za swoje owce oddaje swoje życie; „uprawna rola” czyli rola Boża gdzie Bóg jest rolnikiem i zasadził Kościół; jako „winnica wybrana”, w której pnem winnego krzewu jest Chrystus, Kościół jest niezliczoną ilością zielonych pędów; „budowla Boża”, w której Bóg jest odrzuconym przez ludzi kamieniem węgielnym, jej fundamentem. Budowla ta otrzymuje różne nazwy takie jak dom Boga,

świątynia święta, nowe Jeruzalem czy „górne Jeruzalem”³⁷. Przepowiadanie homilijne winno być biblijne, osadzone w nauczaniu Kościoła, powinno korzystać z biblijnych figur *communio* Kościoła, które to obrazy wskazują Boga, który jest podwaliną i życiodajną mocą wspólnoty oraz, że *communio* Kościoła to zgromadzeni ludzie, Lud Boży wyznający wiarę w Chrystusa Przewodnika, Pasterza.

2.4. Chrzest i Eucharystia budują *communio* Kościoła

Sobór Watykański II docenia wartość liturgii a w niej sakramentów dla żywotności i wspólnoty Kościoła Chrystusowego. Pierwszym dokumentem opracowanym przez to zgromadzenie była Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, która jest wyrazem troski, by przez odnowioną liturgię nastąpiło łatwiejsze zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusie³⁸. W Nim Kościół jest jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego³⁹.

Pierwszym sakramentem inicjującym *communio* z Bogiem i Kościołem jest sakrament chrztu. Czym jest ten sakrament najpełniej wyraził to Katechizm: „Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczepieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania. Chrzest jest sakramentem odrodzenia przez wodę i w słowie” (KKK 1213). Woda jest znakiem jednoczącym chrześcijan, przez swoje symboliczne znaczenie obmywające z wszelkiego grzechowego brudu (wszyscy jesteśmy grzesznikami – por. Rz 3,9) a w szczególności z grzechu pierworodnego. Woda ma znaczenie życiodajne, udziela Bożego życia. Z sakramentem chrztu łączą się również słowa: wezwanie kandydata po imieniu i wypowiedzenie Boskich Imion: „N. ja ciebie chrzczę w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. W tradycji semickiej – której po części jesteśmy spadkobiercami – imię było nierozdzielnie związane z osobą. Dlatego chrzest w imię Boskich osób wiąże ściśle, na zawsze z Bogiem, z Jezusem Chrystusem, jego dziełem odkupienia, które Go wywyższa czyni Panem – *Kiriose*m. Ten zbawczy fakt dopełnia sakramentalny znak namaszczenia ochrzczonego Olejem Krzyżma. Wów-

³⁷ Por. KK 6.

³⁸ Por. KL 1.

³⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (KKK) 775.

czas ochrzczony zostaje wszczepiony w Chrystusa, jego udziałem staje się Jezusowe namaszczenie Duchem Świętym i zostaje włączony w Jego potrójną misję: kapłańską, prorocką i królewską realizowaną odtąd we wspólnocie chrześcijan (*christianoī*, tzn. namaszczonech)⁴⁰. Przez chrzest nowo ochrzczony otrzymuje Ducha Świętego oraz przyobleka się w Chrystusa, co symbolizuje przyjęcie białej szaty. Należy podkreślić, że sakrament chrztu ma charakter paschalny, ponieważ włącza ochrzczonego w odkupieńczą śmierć Chrystusa oraz daje udział w Jego zmartwychwstaniu, dlatego jest związany z Eucharystią i powinien być udzielany na Mszy św., z udziałem wspólnoty parafialnej.

Kiedy mówimy o wierze w Kościół Chrystusowy nie sposób nie zauważyć wpólnoto-twórczej roli Eucharystii. W Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, czyli Jezus Chrystus, będący naszą Paschą i Chlebem żywym, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom⁴¹. Ustanowienie Eucharystii łączy się z ustanowieniem Kościoła. Obie rzeczywistości wyrastają z jedynego w swoim rodzaju wspólnotowego posiłku i wypełnienia Chrystusowego testamentu: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,25), **powtarzania gestów, jakie On sam czynił pierwszy raz podczas Ostatniej Wieczerzy**. Tak wyrażone życzenie oznacza, iż Jezus wybiega daleko poza grupę Dwunastu i obliguje wszystkie pokolenia do uroczystego ponawiania tego co przeżywali apostołowie zgromadzeni z Jezusem w wieczerniku przy biesiadnym stole. Zatem to, co Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy raz ustanowił, trwać będzie, z Jego woli, na zawsze, „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21)⁴². Zauważył tę przedziwną więź jedności *communio (koinōnia)* w zgromadzeniu Kościoła na Eucharystii św. Paweł i pisze tak: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem (*koinōnia*) we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem (*koinōnia*) w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10,16-17a). Ta wspólnota, jest *communio* w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa. W innym miejscu powie: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteście nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,5). Tak św. Paweł wyraża teologiczną prawdę o egzystencjalnym związku pomiędzy ludźmi i Chrystusem

⁴⁰ Por. Dz 11, 26.

⁴¹ Por. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, nr 5, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, s. 483–484.

⁴² Por. A. Nowicki, *Eucharystia w Kościele, Kościół w Eucharystii*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6(1998) nr 2, s. 1.

oraz organicznym związku zachodzącym pomiędzy członkami eklezjalnego Ciała realizujących się misteryjnie w Eucharystii. „Sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (KK 3).

Nowa wspólnota, która zawiązała się po paschalnym wydarzeniu Jezusa, po Jego śmierci, zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego jest *communio* opartą na wierze w Chrystusa i na głoszeniu w mocy Ducha Świętego tej wiary – krzyża Chrystusowego, śmierci i chwalebego zmartwychwstania – oraz przeżywaniu *communio* podczas łamania Chleba – jest to nowa *chaburah* Jezusa – to wspólnota jego Paschy, która jest miłością aż do końca, daniem udziału i uczestnictwem w Jego własnym życiu i śmierci, jak stwierdza J. Ratzinger⁴³.

Zatem Eucharystia jest najpełniejszym wyjaśnieniem czym jest „*communio* Kościoła”. Właściwie to wyraził Jan Paweł II: „Eucharystia objawia się zatem jako zwieńczenie wszystkich sakramentów, dzięki którym osiągamy doskonałą komuniję z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodnym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego”⁴⁴. Jest ona widzialną *communio* Kościoła, innymi słowy jest źródłem i szczytem Kościoła⁴⁵. W niej dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem nie tylko wspólnoty celebrującej Nową Paschę, ale jest to współuczestnictwo i współudzielanie się Boga wszystkim wspólnotom Kościoła zgromadzonym na Łamaniu Chleba.

Podsumowując należy powiedzieć, że wszystkie sakramenty mają swój, sobie właściwy, wkład w „budowanie Ciała Chrystusowego”⁴⁶, tworzenie i wzmacnianie wspólnoty z Bogiem i ludzi między sobą, zapoczątkowanej na chrzcie, „który wciela w Kościół”⁴⁷ i stanowi „sakramentalny węzeł jedności”⁴⁸. Tak więc to chrzest jako pierwszy wprowadza we wspólnotę – *communio* z Bogiem i wspólnotą Kościoła. Jednakże w dynamice wspólnoty kościelnej punktem kulminacyjnym jest zawsze Eucharystia, najpełniejszy wyraz Słowa Wcielonego, konkretna manifestacja i cudowna realizacja jedności ludu Bożego⁴⁹.

⁴³ Por. K. Porosło, *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/posługi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, w: „Roczniki Teologiczne” Tom LXII, zeszyt 8(2015), s. 134.

⁴⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003, 34.

⁴⁵ Por. KL 7.

⁴⁶ KL 59.

⁴⁷ KK 11.

⁴⁸ Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986 (DE) 22.

⁴⁹ Por. KK 11.

3. Wnioski i postulaty homiletyczne

Wobec zaprezentowanej złożoności problemu rozumienia czy może lepiej nie rozumienia istoty Kościoła czym jest jego *communio* nadal aktualne jest wezwanie Jezusa „idźcie i głóście”⁵⁰ oraz „Ja was posyłam jak owce między wilki”⁵¹. Mimo niesprzyjających okoliczności nadal należy głosić Ewangelię korzystając z podstawowej formy jaką jest homilia. Głoszenie homilii na liturgii ożywia słowo Boże w niej odczytywane i pozwala lepiej zrozumieć znaki i gesty liturgiczne. Spełnia funkcję integrującą dwa stoły: stół słowa Bożego i stół Eucharystii. Zatem homilia jest na usługach eucharystycznego misterium *communio*. Aby homilia miała „siłę przyciągania” powinna być „natchniona i wyrażona apostołską żarliwością, która jest dla niej czymś naturalnym, pełna dobrej nadziei, podsycająca wiarę, rodząca pokój i jedność. Homilia, która posiada te przymioty, głoszona co niedzielę, ożywia i umacnia liczne wspólnoty czy to parafialne, czy inne” (EN 43) – nauczał papież Paweł VI w Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*.

Należy zawsze pamiętać o spełnianej misji, w czym imieniu jest realizowana i w jakim celu. Głosciciel nie może zapominać jak wiele dobrego lub złego może uczynić wypowiedzianym słowem. Każde słowo ma moc, umiejmy tę moc wykorzystać w dobrej sprawie. Słowo Boże mam moc sprawczą, dlatego homilia jest czynnością zbawczą.

Duszpasterskie hasło „Wierzę w Kościół Chrystusowy” będzie dobrą okazją, by w nauczaniu homilijnym wybrzmiało co znaczy wierzyć w Kościół, aby przypomnieć podstawowe prawdy wiary na ten temat. Jednak warto, by wszyscy ludzie Kościoła przyjęli wskazanie kard. J. Ratzingera: „Kościół najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary, który staje się dla nich życiem”⁵².

1. Kryzys wiary w Kościół jest skutkiem zerwanych relacji z Bogiem lub ich w ogóle nienawiązania. Jednym z zadań homilii jest wzywać słuchaczy do wiary lub ją rozwijać. Homilia winna być nie tylko komunikatywna lecz komunikacyjna. W homiliach powinna często pojawiać się pytanie, co znaczy wierzyć w Kościół? Wierzyć w Kościół, to nie to samo co wierzyć w Boga. Objawiający się Bóg jest godzien, aby Jemu ufać, kochać i wierzyć Mu. Wiara w Kościół jest

⁵⁰ Por. Mk 16,15.

⁵¹ Mt 10,16.

⁵² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 288.

konkretyzacją wiary w Boga, jest czymś wtórnym, zdeterminowanym wiarą w Boga. Zatem, wierzyć w Kościół, to wierzyć w pierw w Boga Emmanuela, który jest Bogiem z nami w Kościele i w historii świata. Homilia powinna być wygłoszona w taki sposób, by wywiązywała się więź z Bogiem, by słuchacz zaczął wierzyć w Kościół, w którym spotkał Boga bliskiego ludziom, Który angażuje się w nasze życie, by dać nam na zawsze swoje Boże życie i uczynić z nas duchową świątynię, budowaną przez samego Boga. Postuluje się o homilię relacyjną, prowokującą do zmiany postawy, do nawiązania więzi z Chrystusem, do wchodzenia w osobistą relację z misterium odkupienia sprawowanym na mszy św. Owocem takiego przepowiadania będzie nie tylko wiara w Boga, ale potrzeba przeżywania radości wiary we wspólnocie. Zatem od homilisty wymaga się aby był „komunikatorem”, „budowniczym pomostów” między Bogiem i ludźmi, aby swoją działalnością – wygłoszonym komunikatem – pozwolił słuchaczom nawiązać żywą relację z Bogiem.

2. Kolejnym postulatem jest głoszenie słowa Bożego. Kościół jest środowiskiem wiary, która gromadzi wierzących. Wiara rodzi się ze słuchania Ewangelii i jest podstawą życia i rozwoju Kościoła. Przyjęcie wiary jest jednoznaczne ze zgodą na bycie „zgrupowanym” w *communio* Kościoła⁵³. Dlatego należy ciągle głosić słowo Boże „w porę i nie w porę”. Wymaga to od głosicieli dobrze skonstruowanej homilii, która powinna być chrystocentryczna, eklezjotwórcza, kerygmaticzna, gdyż tylko taka pomaga w docieraniu do słuchaczy i budowaniu *communio*. Dobrze wygłoszony kerygmat, w którym Chrystus jawić się będzie jako jedyny Zbawiciel, który jest obrazem Boga Ojca, który przyszedł w Jego imię, by nas wybawić od zguby wiecznej i w obecnej chwili również przychodzi, aby wyzwolić z grzechu i wszelkich jego skutków czym jest utrapienie, ucisk czy prześladowanie. W tym podobnych słowach wyrażony kerygmat, z mocą Ducha Świętego i entuzjazmem wiary dopełnia wszystko. Tzn. oświeca zaćmiony umysł, poucza i buduje żarliwością przekazu. Ponadto należy sobie uświadomić, że „głoszenie Chrystusa” oznacza nie tylko „mówienie o Chrystusie”, jako o wydarzeniu historycznym, ale coś więcej: oznacza wieszczenie Go w taki sposób,

⁵³ Por. S. Dyk, *Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), s. 30.

że staje się On obecny. Głoszenie Chrystusa oznacza Jego uobecnianie i dawanie Go tym, którym się Go zwiastuje. Należy pamiętać, że odczytywana Ewangelia to nie tylko słowo o Chrystusie i słowo samego Chrystusa, ale w jakiś tajemniczy sposób — sam Chrystus⁵⁴.

3. Treści homilii winny być wypełnione Ewangelią, a szczególnie przypowieściami Jezusa obrazującymi tajemnicę *communio* Kościoła.
4. Nie powinno zabraknąć treści didaskalicznych, pogłębiających wyznawaną wiarę w niedzielnym *Credo*. I nie chodzi o wiedzę ani o deklarację wiary. Wierzyć, to przede wszystkim zaufać, pozwolić się prowadzić poznaniu, jakie daje światło wiary. Poznanie przez wiarę różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść sam rozum, w homilii przedkładane są do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu i nie można ich poznać bez Objawienia Bożego⁵⁵. Wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku, a jest to porządek łaski, nadprzyrodzony porządek. Za Soborem Watykańskim II należy głosić, że „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu”⁵⁶. Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności. Tak więc wiara, która rodzi się ze słuchania homilii nie ogranicza rozumu ani jego działania, lecz dopomaga dojść do pełnej prawdy⁵⁷.
5. W homilii nie może zabraknąć prawdy, że Kościół jest rzeczywistością nie tylko Boską, ale i ludzką. Jest to rzeczywistość złożona, w której owe dwa składniki tworzą jedną rzeczywistość Bosko-ludzką. Należy głosić i wytłumaczyć, że jest jeden Kościół Chrystusowy, który jest zrodzony z otwartego boku Zbawiciela. „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć, przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie. Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich powołanych ze wszystkich narodów, ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje”⁵⁸. „Kościół ten,

⁵⁴ Por. L. Siwiecki, *Człowiek w komunii z Bogiem*, w: „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 1, s. 202.

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, 9.

⁵⁶ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, (KO) 5.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 16.

⁵⁸ KK 7.

ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)⁵⁹. Istotę Kościoła stanowi to, czego nie widać gołym okiem. To jest wewnątrz jego życie, dynamizm czerpiący swoją energię z obecności w nim Boga. Nawet jeśli istnieją instytucje kościelne i widzialne struktury, to i tak kieruje nim w sposób niewytłumaczalny Duch Święty.

6. W wykładni homilijnej o *communii* należy odnieść się do Trójjedynego Boga. Nie chodzi, by podczas homilii czynić wykład prawd dogmatycznych, nie, lecz głosiciel powinien podzielić się własnymi refleksjami po osobistym studium nauczania Kościoła na ten temat.
7. W czasach, kiedy wypomina się grzechy ludzi Kościoła nie powinno zabraknąć treści o świętości Kościoła. Z wiarą, homilista powinien głosić, że Kościół swoje *communio* czerpie z świętości Kościoła, a On jest święty, ponieważ Jezus Chrystus, Święty Boga⁶⁰, jest z nim nierozzerwalnie zjednoczony⁶¹; jest święty, ponieważ kieruje nim Duch Święty, który oczyszcza, przemienia, odnawia. Nie jest święty ze względu na nasze zasługi, ale dlatego że Bóg czyni go świętym, Kościół jest owocem Ducha Świętego i „żyje” z Jego darów. To nie my czynimy go świętym, to Bóg – Duch Święty w swojej miłości uświęca Kościół⁶². Zatem bez lęku, mimo że czasami ataki na doktrynalne prawdy Kościoła są ostre i bolesne, to z odwagą należy przepowiadać o jego Boskim pochodzeniu i świętości.
8. Przepowiadanie liturgiczne jest w służbie liturgii, a co za tym idzie każdego sakramentu. W artykule wskazano tylko na dwa sakramenty, które najbardziej ukazują *communio* Kościoła. Każdy sakrament na swój sposób buduje Kościół i umacnia jego wewnętrzną więź.

W czasach, kiedy „moda” jest apostazja za Soborem należy powtarzać, że „poprzez chrzest mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w nowe i wieczne przymierze, w przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem”⁶³. Tak więc poprzez chrzest człowiek odradza się jako syn Boży.

⁵⁹ KK 8.

⁶⁰ Por. Mk 1,24.

⁶¹ Por. Mt 28,20.

⁶² Por. Papież Franciszek, „Kościół święty złożony z grzeszników” – przemówienie podczas audyencji generalnej w dniu 2 października 2013 roku, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audyencje/ag_02102013.html.

⁶³ KK 9.

Sakrament chrztu wiarę inicjuje, wszczepia ochrzczonych jak winne gałązki w życiodajny pień winnej latorośli – w Jezusa Chrystusa i w Jego Kościół. W homilii nie powinno brakować treści uzasadniających sakramentalną wiarę, że przez chrzest św. ludzkie bytowanie staje się prawdziwym Bożym dzieciństwem, dokonują się narodziny w Duchu «z łona Kościoła» i poprzez wspólnotę⁶⁴.

Przepowiadając słowo Boże i głosząc prawdę wiary, że Kościół jest Chrystusowy i jest *communio* z nami należy wskazywać przede wszystkim na Eucharystię, w której *communii* Kościoła osiąga swoją pełnię. Jest to sakrament oznaczający i sprawiający jedność Ludu Bożego. Jest to szczyt i ośrodek sakramentalnej komunii, źródło *communio*, które jest zarówno jednoczeniem z Bogiem w Chrystusie oraz wzajemnym zespoleniem swych uczestników. Eucharystia została ustanowiona nie dlatego, aby spożywać Chrystusa, ale po to, aby się z Nim zjednoczyć; nie tyle my przyjmujemy Chrystusa, ile On nas przyjmuje. Inaczej można powiedzieć, że Eucharystia to cud Bożej miłości pragnącej zjednoczyć się z ludźmi⁶⁵. Misterium Eucharystii, to „skarbnica” tematów do homilii ukazujących *communio*. Istnieje nagła potrzeba wyjaśniania liturgii, opisywania znaków, gestów a przez to wprowadzania słuchaczy w żywy kontakt z Jezusem obecnym w celebrowanym sakramencie.

Być może, gdyby więcej było głoszonych homilii z entuzjazmem i wiarą w Jezusa, gdyby bardziej wiązano słowo Boże z celebrowaną liturgią, to zapewne ludzie by tak łatwo nie odchodzili od Kościoła, nie rezygnowali z Eucharystii, nie rozmijali się ze Zmartwychwstałym Panem. Zatem, przed Kościołem poważne wyzwanie, nałożone przez biskupów, jeśli nie zmarnujemy szansy, to po ciemności ujrzemy światło Zmartwychwstałego i przyjdzie odrodzenie, wiosna wiary w Kościele.

Streszczenie

Najbliższy rok w duszpasterstwie upłynie pod hasłem: „Wierzę w Kościół Chrystusowy”. Treść zaproponowanego przez Episkopat Polski hasła odsyła do Kościoła i zapytania się czym on jest oraz znalezienia odpowiedzi co znaczy wierzyć w Kościół Chrystusowy. W obecnych czasach Ko-

⁶⁴ Por. J. Szymik, Religio vera. Rzeczywistość chrześcijaństwa – chrześcijański wymiar rzeczywistości według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 2, s. 8-10.

⁶⁵ Por. M. Starowieyski, Eucharystia pierwszych chrześcijan, w: *II Kongres Eucharystyczny w Polsce*, Warszawa 1986, s. 84. (73-87).

ściół jest notorycznie krytykowany. Częste ataki są nieuzasadnione i wynikają z niezajomości czym jest tak naprawdę Kościół, który jest Bosko – ludzki. Nie wystarczy widzieć w nim tylko to co zewnętrzne, ludzkie; należy dostrzegać obecnego w nim żywego Boga, który jest Duchem. Artykuł jest homiletyczną refleksją ukierunkowaną na soborowe rozumienie Kościoła jako *communio*. W artykule zwrócono uwagę na następujące istotne sprawy, które pomogą w głoszeniu orędzia wiary w Kościół, a są nimi: Istotne problemu w postrzeganiu wiary w Kościele i Kościół; Co znaczy wierzyć w Kościół *communio*; Trójca Przenajświętsza wzorem relacji w Kościele; Głoszenie słowa Bożego buduje więź w Kościele oraz istotna rola sakramentu chrztu i Eucharystii w soborowym ujęciu *communio* Kościoła. Artykuł kończą wnioski i postulaty, z których najistotniejsze, to głoszenie homilii z entuzjazmem, w duchu soborowego nauczania i biblijnego rozumienia *communio*. Głosiciel nie może zapominać, że to od jego słów dużo zależy czy wywiąże się u słuchaczy żywa relacja z Bogiem, który do nich przemówił. Nie powinno zabraknąć prawdy, że Kościół jest Boży, a nie tylko ludzki; jest Chrystusowy, gdzie przez sakramenty dochodzi się do rozumienia i doświadczenia co znaczy *communio*.

Słowa kluczowe: *Kościół communio, przepowiadanie słowa Bożego, relacyjność wiary, sakrament chrztu i Eucharystii.*

I believe in the *communio* Church - a challenge for homily preaching

Abstract

The next year in pastoral ministry will pass in accordance with the following words: „I believe in the Church of Christ.” The content of the slogan proposed by the Polish Episcopate refers to the Church, asking what it is and finding the answer what it means to believe in the Church of Christ. The Church is notoriously criticized these days. Often the attacks are unjustified and result from ignorance of what the Church is, which is divine-human. It is not enough to see in it only what is external, human, one must see the living God present in it, who is the Spirit. The article is a homiletic reflection focused on the conciliar understanding of the Church as *communio*. The article highlights the following important issues that will help

in preaching the message of faith in the Church: Significant problems in perceiving faith in the Church and the Church; What does it mean to believe in the *communio* Church; The Holy Trinity as a model of relationships in the Church; The proclamation of the word of God builds a bond in the Church and the important role of the sacraments of baptism and the Eucharist in the conciliar approach to *communio* of the Church. The article ends with conclusions and postulates, the most important of which is preaching the homily with enthusiasm, in the spirit of the conciliar teaching and the biblical understanding of *communio*. The preacher must not forget that it is from his words that a lot depends on whether the listeners' living relationship with the God who has spoken to them will develop. The truth should not be missing that the Church is God's Church, not only human, it is also Christ's Church, where through the sacraments one comes to understand and experience what *communio* means.

Key words: *Church communio, preaching the word of God, relationality of faith, the sacrament of baptism and the Eucharist.*

Bibliografia

Źródła:

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986.

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986

Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986.

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „*Communio notio*” (1993), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, (red.) Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995

Opracowania:

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Komunikat z badań. Zmiany religij-*

ności Polaków po pandemii. Czerwiec 2022, w: https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2022/K_085_22.PDF

Czaja A., *Wierzę w Kościół. Katechezy o bożym domu dla nas*, Opole 2013.

Dziewiecki M., *Kryzys wiary zaczyna się zwykle od jednej, konkretnej sfery życia. Jak się chronić?*, w: <https://pl.aleteia.org/2017/11/13/ks-dziewiecki-kryzys-wiary-zaczyna-sie-zwykle-od-jednej-konkretnej-sfery-zycia-jak-sie-chronic/>.

Dyk S., *Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), s. 27 – 42.

Kasper W., *Nowe akcenty w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej*, w: „Concilium” 1-5 (1969), s. 161-170.

Kopeć B., *Teologia Trójcy Świętej w tajemnicy Eucharystii, a trynitarne przeżycia mistyczne św. Faustyny Kowalskiej*, w: https://www.academia.edu/29052657/TEOLOGIA_TR%C3%93JCY_%C5%9AWI%C4%98TEJ_W_TAJEMNICY_EUCHARYSTII_A_TRYNITARNE_PRZE%C5%B- BYCIA_MISTYCZNE_%C5%9AW_FAUSTYNY_KOWALSKIEJ

Królikowski J., *Wierzę w Kościół święty*, w: http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3275/krolikowski_art3_kosciol_lokalny.pdf

Manikowski M., *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger i Józef Tischner*, w: „Logos i ethos” nr 2 (33)2012, s. 179–201.

Nowicki A., *Eucharystia w Kościele, Kościół w Eucharystii*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6(1998) nr 2, s. 41-50.

Napiórkowski A., *Jedność konsekrowana*, Kraków 2002.

Papież Franciszek, „Kościół święty złożony z grzeszników” – przemówienie podczas audiencji generalnej w dniu 2 października 2013 roku

Porosło K., *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy/postługi w polskim duszpasterstwie parafialnym*, w: „Roczniki Teologiczne” Tom LXII, zeszyt 8(2015), s. 131-143.

Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.

Rosik M., *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu Słowa zbawienia (Dz 4,23-31)*, w: „Verbum vitae” 2 (2002), s. 151-164.

Siwiecki L., *Człowiek w komunii z Bogiem*, w: „Studia Sandomierskie” 18 (2011), nr 1, s. 197-214.

Skrzypczak R., *Kościół jako misterium, communio i missio*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII/2004, s. 176 - 184.

Solińska D., *Polak-katolik? Religijność Polaków w kontekście procesów desekularyzacyjnych*, w: <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/18309/3002-MGR-KU-WOK-90012110109.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Wronka S., *Człowiek jako istota relacyjna w Piśmie Świętym*, w: *Człowiek w relacji do... Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, red. Grzegorz Wąchoł, Kraków 2020, s. 161–192.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

DOI 10.56898/st.10002

KULT ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU W DIECEZJI EŁCKIEJ (1992-2022)

Treść: Czy św. Brunon jest patronem diecezji ełckiej?; Uroczystość, święto czy wspomnienie?; Sanktuarium św. Brunona z Kwerfurtu w Giżycku; Jubileusz 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona; Uroczystości świętobrunonowe i inne inicjatywy; Zakończenie i propozycje;

W dziejach Polski św. Brunon z Kwerfurtu zajmuje szczególne miejsce – jest on bowiem obok św. Wojciecha głównym filarem rodzącego się Kościoła i budowanej w naszej Ojczyźnie państwowości. Również dla diecezji ełckiej, utworzonej na mocy bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* w 1992 r., jest on postacią niezastąpioną. Wszak to tu według niektórych badaczy (np. H.G. Voigta) miał Brunon ponieść śmierć męczeńską, ochrzciwszy uprzednio nad wielkim i dalekim jeziorem (utożsamianym z jeziorem Niegocin) jednego z wodzów plemiennych i jego poddanych. Zasadne jest zatem zbadanie kultu tego Świętego na tych terenach, począwszy od 1992 r., aż do 2022 r., kiedy zakończono proces badawczy. Nieodzowna tu będzie odpowiedź na pytania: Czy św. Brunon jest patronem diecezji ełckiej? Czy pamięć o św. Brunonie w diecezji ełckiej ma rangę uroczystości, święta czy wspomnienia? Jakie formy kultu św. Brunona były i są nadal propagowane na terenie diecezji ełckiej? Podstawą do opracowania niniejszej problematyki stały się dokumenty źródłowe zawarte w poszytach archiwalnych Kurii Biskupiej w Ełku, „Kronice Urzędowej Diecezji Ełckiej” i schematyzmach, a także opracowania, wśród których na szczególną uwagę zasługuje specjalny numer „Martyrii” z czerwca 2009 r., poświęcony w całości życiu i dziełom św. Brunonowi oraz upamiętnieniu tegoż świętego w diecezji ełckiej.

Czy św. Brunon jest patronem diecezji ełckiej?

Pytanie sformułowane w tytule paragrafu może nieco zdziwić, zważywszy na to, iż od początku istnienia diecezji ełckiej określano św. Brunona z Kwerfurtu jako współpatrona tej diecezji. Przykładowo bp Jerzy Mazur w *Liście pasterskim biskupa ełckiego z okazji 1000-lecia śmierci św. Brunona z Kwerfurtu* pisał: „Św. Brunon wraz ze św. Wojciechem stał się jednym z filarów rodzącego się Kościoła w naszej Ojczyźnie. Tradycja głosi, że poniósł męczeńską śmierć w naszym regionie, dlatego został uznany za współpatrona diecezji ełckiej”¹. Podobnie zwracał się do Ojca Świętego bp Wojciech Ziemia w *Liście biskupa ełckiego do Ojca Świętego Jana Pawła II*, datowanym na 24 września 1993 r.: „Diecezja ełcka, jakkolwiek istnieje dopiero od kilkunastu miesięcy, posiada starożytną tradycję ewangelizacyjną. Z archidiecezji warmińskiej wyniosła tradycję św. Wojciecha – Biskupa i Męczennika, natomiast z diecezji łomżyńskiej, ożywia nasz kościół tradycja św. Brunona, również Biskupa i Męczennika”². Z kolei w *Kronice diecezjalnej* z 1993 r. mamy taki zapis: „Dnia 11 lipca br. odbyły się w Giżycu diecezjalne uroczystości ku czci św. Brunona, patrona diecezji ełckiej. Uroczystościom przewodniczył bp Edward Samsel”³. Także w pierwszym numerze pisma urzędowego diecezji ełckiej („Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” – który był zarazem pierwszym *Schematyzmem Diecezji Ełckiej*) zawarto informację, iż patronami diecezji ełckiej są Najświętsza Maryja Panna Matka Kościoła oraz św. Wojciech Biskup i Męczennik i św. Brunon z Kwerfurtu. Ci dwaj ostatni jako patronowie drugorzędni⁴. Powtarzano to za każdym razem, wydając kolejne schematyzmy dla diecezji ełckiej. Warto tu jeszcze przytoczyć pismo Nuncjusza Apostolskiego w Polsce – abpa Józefa Kowalczyka – z 25 marca 1992 r, w którym napisał: „Jego Świątobliwość Jan Paweł II postanowił, że Drugorzędnymi Patronami Diecezji Ełckiej z dniem 25 marca 1992 r. stają się: św. Wojciech i św. Brunon z Kwerfurtu”⁵.

¹ J. Mazur, *List pasterski biskupa ełckiego z okazji 1000-lecia śmierci św. Brunona z Kwerfurtu*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 3.

² *List biskupa ełckiego do Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 58.

³ „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 92.

⁴ „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1992, nr 1, s. 89.

⁵ Kuria Biskupia w Ełku, Dekret abpa Józefa Kowalczyka z 25 marca 1992 r. [to samo: *Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz przynależności metropolitarnej poszczególnych diecezji*, „Kronika Urzędowa Diecezji

Problem z dedykowaniem diecezji ełckiej św. Brunonowi z Kwerfurtu pojawił się już w 1993 r. Wówczas to bp Wojciech Ziemba zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie dla diecezji ełckiej wybranych patronów. W odpowiedzi na to pismo 7 października 1993 r. Jan Paweł II wydał specjalne breve apostolskie, a Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów – dekret, w których to dokumentach definitywnie ustanowiono i zatwierdzono dla diecezji ełckiej patronów. Nie znajdziemy jednakże w tych pismach żadnej wzmianki o św. Brunonie z Kwerfurtu. Co więcej, dowiadujemy się, że bp Wojciech Ziemba wybrał i przedstawił do zatwierdzenia tylko dwóch patronów dla diecezji: Najświętszą Maryję Pannę Matkę Kościoła i św. Wojciecha Biskupa i Męczennika. Echo tamtych zdarzeń, jak również ostateczne postanowienie Stolicy Apostolskiej, przybrało następujący zapis: „Hac oblata occasione Summus Pontifex benigne confirmavit electionem BEATAE MARIAE VIRGINIS SUB TITULO <MATER ECCLESIAE> in Patronam principalem et SANCTI ADALBERTI, episcopi et martyris in Patronum secundarium apud Deum dioecesis Liccanensis, cuius Episcopus Excellentissimus Dominus Adalbertus Ziemba electionem ipsam praesentaverat”⁶ [W tej sytuacji Ojciec Święty łaskawie zatwierdził wybór Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła na patronkę główną i św. Wojciecha, biskupa i męczennika jako patrona drugorzędnego, z mocy Boga, diecezji ełckiej, o które to wybranie prosił bp Wojciech Ziemba – tłum W.G.].

W związku z powyższym, zasadne jest nie tylko postawienie zapytania w tytule paragrafu: Czy św. Brunon jest patronem diecezji ełckiej? Zasadne wydaje się też stwierdzenie, iż diecezja ełcka, na podstawie oficjalnych i ostatecznych dokumentów Stolicy Apostolskiej, ma wyznaczonych tylko dwóch patronów – Najświętszą Maryję Pannę Matkę Kościoła (jako patrona głównego) i św. Wojciecha Biskupa i Męczennika (jako patrona drugorzędnego). Dokonało tego na prośbę biskupa ełckiego – Wojciecha Ziemby w roku 1993. Stąd też św. Brunon nie może być uznawany w diecezji ełckiej za jej patrona, ponieważ ani pierwszy biskup diecezji ełckiej, ani kolejni nie

Ełckiej” 1992, nr 1, s. 23-24]. Kopia pisma abpa Józefa Kowalczyka znajduje się w archiwum prywatnym autora.

⁶ *Breve apostolskie dotyczące patronów diecezji definitywnie ustanowionych i zatwierdzonych przez Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 3; *Dekret Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów dotyczący patronów diecezji ełckiej definitywnie ustanowionych i zatwierdzonych przez Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 4.

zwrócili się z taką prośbą do Stolicy Apostolskiej, a zachowane dokumenty najwyższej władzy Kościoła nie pozwalają na takie określenie przynajmniej w sensie formalnoprawnym. Skądinąd intrygującym jest też problem pisma nuncjusza apostolskiego w Polsce z 25 marca 1992 r. informującego o ustanowieniu dla diecezji ełckiej trzech patronów. Nie należy to jednak do głównego tematu tej pracy, podobnie, jak odpowiedź na pytania: Dlaczego nie pojawił się w piśmie bpa ełckiego do Stolicy Apostolskiej wątek św. Brunona z Querfurtu? Czy też: Co zrobili władarze diecezji z tym faktem przez kolejnych 30-lat funkcjonowania?

Uroczystość, święto czy wspomnienie?

Aby odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule paragrafu, warto najpierw przyjrzeć się charakterystyce poszczególnych pojęć. **Uroczystości** mają najwyższą rangę w Kościele, wyższą od świąt, natomiast tę samą co niedziele – są one najważniejszymi obchodami liturgicznymi i należą do tzw. dni głównych. Ich obchód rozpoczyna się od pierwszych Nieszporów dnia poprzedniego. Uroczystości, ze względu na przeżywaną treść dzieli się na: Uroczystości Pańskie, Uroczystości Maryjne i Uroczystości ku czci świętych. Jeśli uroczystość wypada w piątek, to automatycznie znosi obowiązek postu oraz wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych. **Święta** z kolei mają niższą rangę niż uroczystości. Dzieli się na: Święta Pańskie, Święta Maryjne oraz Święta ku czci świętych. Obchodzenie świąt rozpoczyna się w danym dniu wspomnianego święta, a nie wieczorem dnia poprzedzającego. Natomiast **wspomnienia** w roku liturgicznym to te obchody, które dotyczą kultu świętych oraz czci Matki Bożej. Dzieli się je na obowiązkowe (nie można ich pominąć w liturgii, ze względu na wysoką wagę) oraz wspomnienia dowolne (według uznania można je opuścić)⁷.

Od strony kanonicznej ustanowienia, przenoszenia czy znoszenia uroczystości, świąt czy wspomnień, dokonuje najwyższa władza w Kościele, co też potwierdza Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1244: „Ustanawianie dni świątecznych oraz dni pokuty, wspólnych w całym kościele, ich przenoszenie i znoszenie, należy do wyłącznej władzy kościelnej, z zachowaniem przepisu kan. 1246 § 2”⁸.

⁷ *Uroczystości, święta i wspomnienia. Co to za różnica?*, <https://priet.pl/uroczystosci-swietai-wspomnienia-co-to-za-roznica/> (dostęp: 12.06.2022).

⁸ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum, Poznań 1984, kan. 1244, § 1.

Tradycją Kościoła jest, iż dzień głównego patrona diecezji czy też kościoła parafialnego ma rangę co najmniej święta, a najczęściej uroczystości (sollemnitas/uroczystość), z kolei patrona drugorzędnego, co najmniej wspomnienia obowiązkowego, chociaż zdarzają się także przypadki święta. W przypadku św. Brunona z Kwerfurtu mamy do czynienia ze wspomnieniem obowiązkowym od roku 2001. W listopadzie 2001 r. biskup ełcki Edward Samsel, zwrócił się bowiem do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie dla diecezji ełckiej kalendarium liturgicznego. 17 grudnia tegoż roku Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała dokument, w którym zatwierdziła (confirmatum) dla diecezji ełckiej **Uroczystość NMP Matki Kościoła** (poniedziałek po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego), **Uroczystość Poświęcenia Katedry** – (in ipsa ecclesia / w samym kościele), a **Święto** dla pozostałych kościołów i parafii w diecezji – (in Dedicattione ecclesiae cathedralis / z formularza Kościoła katedralnego (19 czerwca) oraz **Święto NMP Matki Miłosierdzia** – ad Portam Acialem / z Ostrej Bramy (16 listopada)⁹. Jeśli chodzi o św. Brunona, to Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów poleciła, aby było to **wspomnienie obowiązkowe**¹⁰.

Sanktuarium św. Brunona z Kwerfurtu w Giżycku

U podstaw ustanowienia sanktuarium św. Brunona w Giżycku legła pamięć o tym świętym na terenach mazurskich. To tu według niektórych badaczy (np. H.G. Voigta) miał Brunon ponieść śmierć męczeńską, ochrzciwszy uprzednio nad wielkim i dalekim jeziorem (utożsamianym z jeziorem Niegocin) jednego z wodzów plemiennych i jego poddanych. Wpisując się w tę tradycję, bp Wojciech Ziemba 31 stycznia 1994 r. erygował przy kościele św. Brunona w Giżycku sanktuarium diecezjalne tegoż świętego. W uzasadnieniu prośby o podniesienie kościoła do rangi sanktuarium proboszcz parafii, ks. Zdzisław Mazur, napisał: „Prośbę swą motywuję wielkością i zasługami patrona – pierwszego misjonarza tych ziem, oraz faktem, iż obok Matki Kościoła św. Brunon patronuje diecezji ełckiej. Kult św. Brunona, pomijając tradycję, jest głęboko zakorzeniony wśród miejscowej ludności katolickiej, jak i protestantów – metalowy krzyż w miejscu do-

⁹ *Pismo Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2001, nr 3-4, s. 12-14.

¹⁰ Tamże, s. 14.

mniemanej śmierci Brunona oraz wspólne procesje w dniu odpustu parafialnego”¹¹.

Kościół katolicki w Giżycku istniał już w drugiej połowie XV w. Potem panował tu protestantyzm, a katolicyzm odrodził się dopiero na początku XX w. i było to związane z napływem do miasta osadników wyznania rzymskokatolickiego. Katolicy ci w 1905 r. zakupili parcelę, na której w latach 1907-1909 wzniesli kaplicę ku czci św. Brunona. Poświęcił ją dziekan reszelski – ks. Paweł Romahn 17 listopada 1910 r. (po wybudowaniu kościoła została ona sprzedana baptystom). Parafię katolicką w Giżycku utworzono 18 września 1926 r. Zaraz potem podjęto starania o budowę kościoła. Głównym promotorem tego dzieła był ks. Seweryn Quint, a projekt świątyni opracował architekt Martin Weber. Kamień węgielny pod kościół położono 23 sierpnia 1936 r., a 26 czerwca 1938 r. biskup warmiński Maksymilian Kaller dokonał jego konsekracji ku czci św. Brunona i Pamięci (Gedächtniskirche). Drugi człon świątyni upamiętnić miał żołnierzy poległych na froncie I wojny światowej.

Świątynia pw. św. Brunona w Giżycku szczęśliwie przetrwała II wojnę światową. Jest ona jednonawowa, aczkolwiek betonowe pilastry z przejściami tworzą wrażenie kościoła trzynawowego. Od strony północnej przylegają do nawy świątyni trzy absydy, które wewnątrz wykorzystane są jako nisze, gdzie swoje pomieszczenie znalazły konfesjonały. Świątynia ma 16 m. szerokości i 30 m. długości.

Od strony zachodniej kościół św. Brunona okala fronton. Prowadzi do niego z poziomu ul. Pionierskiej osiemnaście kamiennych stopni. Szczyt frontonu zdobią litery S(anctus) B(runon), będące monogramem Świętego. W ścianie szczytowej umieszczono płaskorzeźbę przedstawiającą trzy postaci: św. Brunona z pastorałem i w paliuszu (a w aureoli napis „St. Bruno”), obok niego po prawej stronie – Krzyżaka ze znakiem krzyża na płaszczu, a po lewej stronie – niemieckiego żołnierza z pierwszej wojny światowej, z opartym o ziemię karabinem w rękę. Kompozycja taka wynikała z faktu, iż kościół był budowany dla garnizonu wojska niemieckiego stacjonującego w Giżycku i pomyślany jako pomnik oraz mauzoleum poległych na Wschodzie żołnierzy. Dlatego niektóre elementy wyposażenia kościoła zostały wykonane z kul armatnich (np. schody) i bagnetów (np. wskazówki zegara i układ tarczy na wieży).

Po drugiej wojnie światowej płaskorzeźbę tę na wniosek wiernych za-

¹¹ Z. Mazur, *Święty Brunon wpisany w historię Giżycka*, „Martyria” 2009, nr 3, s. 12-13.

tynkowano i początkowo zastąpiono drewnianym krzyżem. Z biegiem czasu staraniem ks. Wacława Radziwona na froncie umieszczono mozaikę przedstawiającą św. Brunona w otoczeniu wojowników pruskich, zadających mu śmierć. Projekt mozaiki opracował doc. dr inż. Zygmunt Konażewski w 1974 r., a samą mozaikę wykonał artysta Piotr Staszuk.

Do kościoła prowadzą trzy wejścia, umieszczone w trzech podcieniowych wnękach frontonu. Kruchta jest niewielka, oddzielona od nawy trzema szklanymi drzwiami. Nad wnękami podcieniowymi oraz nad kruchtą znajduje się amfiteatralnie skonstruowany chór, na nim organy firmy „Biernacki” z 1966 r.

We wnętrzu świątyni centralne miejsce zajmuje ołtarz główny, wybudowany na wysoko podniesionym prezbiterium. Płaszczyzna prezbiterium podniesiona jest w stosunku do płaszczyzny całego kościoła o 8 stopni. Prócz tego ołtarz główny posiada własne 4 stopnie. To podniesienie ołtarza głównego jest bardzo funkcjonalne, bowiem dzięki niemu kapłana celebrującego nabożeństwo widać dobrze z każdego miejsca w kościele. Ołtarz główny ma dwie mensy: przednią, położoną niżej oraz tylną, położoną wyżej. Pozwalało to na odprawianie Mszy św. w sposób tradycyjny i w sposób nowy, zgodny ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II (twarzą do ludu). W wyższą mensę wbudowane jest tabernakulum, otwierające się na poziom mensy niższej. Na ścianie ołtarzowej wisi obraz o wymiarach 3m x 1,5 m, ukazujący na tle jeziora św. Brunona w stroju pontyfikalnym. Nawiązuje on do legendy o św. Brunonie, który przybywszy na teren Giżycka od strony ziemi łomżyńskiej, nad wielkim jeziorem Niegocin, nawrócił na wiarę chrześcijańską wodza imieniem „Izegup” i ochrzcił go wraz z poddanymi w wodach tegoż jeziora (kopie tego obrazu znajdują się prawie we wszystkich świątyniach diecezji ełckiej).

Po obu stronach stopni prowadzących do prezbiterium znajdują się (na poziomie prezbiterium) dwa balkony, z których jeden spełnia funkcję ambony. O balkony te oparte są zbudowane na poziomie nawy dwa ołtarze boczne: św. Antoniego oraz Matki Boskiej Ostrobramskiej. Z przedwojennego wyposażenia kościoła warto wymienić jeszcze dwa żyrandole, dostosowaną do stylu kościoła: wieczną lampkę, krucyfiks na ołtarzu, lichtarze i mosiężne obicie tabernakulum.

Monumentalną, choć niewysoką wieżę, pokrywa czterospadowy dach, a od strony wschodniej i zachodniej zdobią ją tarcze zegarowe znakowane krótkimi bagnetami. Dzwony kościoła zostały wykonane w firmie Metalton J. Bukowskiego w Kętach w roku 1953. Dzwon o tonie cis, ważący

670 kg, jest ozdobiony po jednej stronie wizerunkiem Matki Boskiej Ostrobramskiej i napisem: „Matko nasza, nie opuszczaj swoich dzieci”, a po przeciwnej stronie – wizerunkiem św. Brunona i napisem: „Św. Brunonie, patronie naszej parafii, miej nas w swojej moźnej opiece”¹².

Miejszem szczególnym w Giżycku jest Wzgórze św. Brunona – domniemane miejsce śmierci świętego. To tutaj w 1910 r. mieszkańcy miasta w 900-lecie śmierci świętego wzniesli wysoki, sześciometrowy krzyż z napisem: „Dzielnemu misjonarzowi niemieckiemu, który jako pionier na Mazurach z 18 towarzyszami w dniu 9 marca 1009 r. poniósł śmierć męczeńską dla chrześcijaństwa i swojej ojczyzny, szlachetnemu Brunonowi z Kwerfurtu ku chwalebnej pamięci. Kościół ewangelicki Lötzen 1910”. Obecnie tablica ta znajduje się w kościele ewangelickim przy pl. Grunwaldzkim w Giżycku. W 2009 r. z okazji 1000 rocznicy śmierci świętego na wzgórzu poczyniono wiele prac konserwatorskich i budowlanych, m.in. odnowiono krzyż, ustawiono ołtarz – pomnik ku czci św. Brunona, uporządkowano teren, zrobiono drogi dojazdowe, zamontowano oświetlenie oraz monitoring¹³.

Jubileusz 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona

W diecezji ełckiej jubileusz 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu zainaugurowano w 2002 r. powołaniem m.in. komitetu organizacyjnego tychże uroczystości i przygotowaniem programu nowenny. Przewodniczącym komitetu został proboszcz parafii św. Brunona – ks. dr Zdzisław Mazur. Oprócz niego do komitetu zostali włączeni: ks. Marian Salamon (wiceprzewodniczący), ks. dr Wojciech Guzewicz, ks. dr Jerzy Sikora, ks. dr Marian Szczęsny, ks. Czesław Domel, ks. Stanisław Wysocki, ks. Lech Janowicz, ks. Zbigniew Łobaczewski, Zofia Ilwicka, Barbara Pieńkowska i Marzena Szołomej. Do głównych zadań komitetu należało przygotowanie we współpracy z Wydziałem Duszpasterstwa Ogólnego Ełckiej Kurii Diecezjalnej programu nowenny obchodów millennium śmierci św. Brunona, a także czuwanie nad jego realizacją¹⁴.

Osobą inspirującą działania ku czci świętego Brunona w diecezji był niewątpliwie bp Edward Samsel. Przyszedł on do Ełku z Łomży, gdzie są bogate

¹² Zob. W. Guzewicz, *Sanktuaria diecezji ełckiej*, Ełk 2011, s. 31-46.

¹³ Z. Mazur, *Krzyż św. Brunona nad jeziorem Niegocin*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 17.

¹⁴ „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2001, nr 3-4, s. 69-70.

tradycje Brunonowe. Miał on swoje wyobrażenie tego świętego, cenił jego dziedzictwo duchowe. Często o nim mówił, podkreślał zasługi w krzewieniu Ewangelii, stawiał za wzór autentycznego świadka wiary. Często też brał udział w uroczystościach świętobrunonowych w Giżycku¹⁵. Gdy został ordynariuszem, oprócz ustanowienia nowenny przed milenium męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu ułożył modlitwę (w czasie pobytu na rekolekcjach w Częstochowie) z zaleceniem odmawiania w parafiach:

„Wszechmogący Boże! Stajemy przed Tobą z dziękczynieniem za dar wysłużony nam przez Twojego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa, a przyniesiony naszym przodkom przez św. Wojciecha i Brunona, patronów diecezji ełckiej.

Wraz z całym Kościołem w Ojczyźnie naszej trwamy w dziękczynieniu za misję świętego Brunona, kontynuatora misji świętego Wojciecha.

Przez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła, oraz świętego Brunona, Biskupa i Męczennika, prosimy o umocnienie wiary w naszych katolickich rodzinach, w naszej młodzieży i dzieciach. Otwieramy Księgę świętej Ewangelii i zobowiązujemy się na progu trzeciego tysiąclecia żyć na co dzień Jej orędziem. Świadomi własnej słabości, prosimy Cię, Boże, o Twoje miłosierdzie.

Który żyjesz i królujesz przez wszystkie wieki wieków. Amen”¹⁶.

To dziedzictwo Brunonowe w diecezji ełckiej po nagłej śmierci bpa Edwarda Samsela przejął jego następca – bp Jerzy Mazur. Dekretem z 13 lutego 2006 r. powołał on Diecezjalny Komitet Obchodów Jubileuszu na czele z biskupem Romualdem Kamińskim, a innym dekretem ustanowił Międzyparafialny Komitet Obchodów Jubileuszu w Giżycku. Zaczęto realizować szereg inicjatyw. Między innymi powstały stacje Drogi Krzyżowej przy głównej trasie na Wzgórze św. Brunona. Podjęto decyzję o modernizacji Wzgórza i przebudowie trasy. Ponadto biskup ełcki wpisał w obchody także ofiarowanie choinki na Plac św. Piotra w 2008 r. W piśmie do kard. Tarcisio Bertone (Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej) tak m.in. pisał: „Chciałbym przekazać z naszych mazurskich lasów, z ziemi, na którą przyszedł z Chrystusową Ewangelią z Kwerfurtu Święty Brunon, Biskup i Męczennik, najpiękniejszy i najbardziej okazały świerk. To drzewo dowiozione przez nas do Watykanu i ustawione na Placu św. Piotra, uświetniłoby Święta Bożego Narodzenia w Rzymie, w roku 2008. Stałoby się ono

¹⁵ Zob. A. Pieńkowski, *Życie i działalność bpa Edwarda Eugeniusza Samsela (1940-2003)*, Ełk 2014.

¹⁶ „Martyria” 2009, nr 3, s. 2.

też symbolem łączącym wieki, scalającym podziały i jednoczącym Kościół wokół swoich świętych¹⁷.

W ostatnim etapie nowenny bp Jerzy Mazur, w niedzielę misyjną 19 października 2008 r., ogłosił Rok Świętego Brunona Bonifacego z Kwerfurtu. W dekrecie erygującym ten rok pisał: „Zachęcam wszystkich diecezjan i przebywających na terenie diecezji ełckiej do głębokiego duchowego przeżycia tysiąclecia męczeńskiej śmierci pierwszego Apostoła naszych ziem (...). Niech to będzie czas dziękczynienia za to wielkoduszne świadectwo o wierze naszych przodków¹⁸. Natomiast w oddzielnym komunikacie, odczytanym w parafiach diecezji w niedzielę 8 marca, zaprosił na czerwcowe uroczystości do Giżycka: „Wszystkich Drogich Duszpasterzy, Katechetów i Wychowawców proszę o przypomnienie życia i misji św. Brunona swoim wiernym, uczniom i wychowankom. Władze samorządowe proszę o otwartość i uwzględnienie tego tematu w programach oraz pracy edukacyjnej i kulturalnej swoich jednostek administracyjnych. Wszystkich wiernych i ludzi dobrej woli zachęcam do modlitwy (...), nawiedzenia Sanktuarium św. Brunona w Giżycku, systematycznego czytania Pisma św., korzystania z sakramentu spowiedzi i komunii św. oraz permanentnego pogłębiania swego życia duchowego na wzór św. Brunona. W czasie głównych uroczystości Roku Święta Brunona tj. 20 i 21 czerwca 2009 r., będzie można zyskać odpust zupełny pod zwykłymi warunkami¹⁹”.

W obchody jubileuszu 1000-lecia śmierci św. Brunona wpisane było także spotkanie ekumeniczne w Giżycku 22 stycznia 2009 r. Przybyli na nie przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej, duchowni innych kościołów chrześcijańskich: Kościoła Greckokatolickiego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Był bp Tadeusz Pikus – przewodniczący Komisji ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski. W swoim słowie podkreślił, że to Jezus Chrystus jest fundamentem jedności, bowiem w nim dokonuje się coś niezwykłego: łączy się bóstwo z człowieczeństwem, w nim jedna się ludzkość. Przybyli biskupi z metropolii warmińskiej i białostockiej, kapłani z diecezji ełckiej, przedstawiciele władz samorządowych województwa warmińsko-mazurskiego i podlaskiego oraz mieszkańcy Giżycka. Spotkanie odbyło się

¹⁷ „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2007, nr 1-2, s. 54-56.

¹⁸ *Dekret ustanawiający Rok Świętego Brunona w diecezji ełckiej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2008, nr 3-4, s. 93-94.

¹⁹ *Komunikat bpa Jerzego Mazura przed uroczystościami jubileuszowymi św. Brunona Bonifacego z Kwerfurtu*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 12.

w dwóch częściach. Najpierw w katolickim sanktuarium św. Brunona była liturgia Mszy św., której przewodniczył abp Wojciech Ziemia – metropolita warmiński, a homilię wygłosił bp Rudolf Bażanowski z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Następnie w kościele ewangelicko-augsburskim odbyło się nabożeństwo Słowa Bożego, któremu przewodniczył bp Rudolf Bażanowski, a kazanie wygłosił abp Edward Ozorowski z Białegostoku²⁰.

Ukazały się też rozmaite materiały duszpasterskie, przybliżające postać św. Brunona. Diecezja wydała – z przeznaczeniem dla wszystkich parafii – kopię obrazu z postacią św. Brunona z giżyckiego sanktuarium. Opracowano szczegółowe plany uroczystości. Wydano okolicznościowy medal według projektu prof. Wincentego Kućmy, specjalny numer „Martyrii” (nr 6 z 2009 r.), album pt. „Diecezja Ełcka” autorstwa ks. Karola Bujnowskiego, ks. Wojciecha Guzewicza i p. Artura Kubasika. Wydział Katechetyczny opracował i wydał scenariusze katechez i inne materiały o św. Brunonie w formie drukowanej oraz na płycie CD. W ramach obchodów tysiąclecia męczeńskiej śmierci św. Brunona ważnym wydarzeniem, aczkolwiek nie na ziemi diecezji ełckiej, tylko w metropolii, był kongres naukowy pt. „Św. Brunon – patron lokalny czy symbol powszechności Kościoła i jedności Europy?” zorganizowany przez Wydział Humanistyczny UWM w Olsztynie w dniach 21-22 maja 2009 r. Podobne sympozjum, ale o nieco mniejszym wymiarze, miało miejsce w Ełku dwa lata wcześniej (2007); jego organizatorami byli bp Romuald Kamiński i ks. prof. Wojciech Guzewicz²¹. Pokłosiem sympozjum była m.in. wydana przez ks. prof. Guzewicza książka popularnonaukowa pt. „Śladami św. Brunona z Kwerfurtu”, która rozeszła się w nakładzie blisko 10 tys. egzemplarzy.

Główne uroczystości milenijne śmierci św. Brunona w diecezji ełckiej miały miejsce 20 i 21 czerwca 2009 r. na Wzgórzu w Giżycku. 20 czerwca (w sobotę) w godzinach wieczornych miało miejsce nabożeństwo ekumeniczne oraz nabożeństwo misyjne dla młodzieży. Natomiast uroczysta Msza św. została odprawiona w dniu 21 czerwca o godz. 11.00. Uroczystościom przewodniczył legat papieski – kardynał Józef Glemp, Prymas Polski²². Hasłem uroczystości jubileuszowych były słowa z Ewangelii św. Jana: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). Logo natomiast odzwierciedlało misję i męczeńską śmierć św. Brunona. Św. Brunon gło-

²⁰ J. Sikora, *Spotkanie ekumeniczne w Giżycku*, „Martyria” 2009, nr 2, s. 6 i 19.

²¹ W. Guzewicz, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Brunonie. Ełk, 25 maja 2007 r.*, „Studia Ełckie”, 10(2008), s. 471-473.

²² W. Guzewicz, *Sanktuaria diecezji ełckiej*, s. 40.

szący Ewangelię (w środkowym polu) z Biblią w ręku – to realizacja posłania Chrystusowego. Z uniesionym Krzyżem – to głoszenie nauki i Zmartwychwstania Chrystusa. Widnieje też wspólnota Kościoła (w lewym polu) oraz grupa pogan (w prawym polu). Św. Brunon zginął śmiercią męczeńską, mamy więc napis: *Millennium martyrii sancti Brunonis*. Złoty kolor logo oznacza boskie pochodzenie światła rozświetlającego ciemności świata. Twórcą logo był prof. Wincenty Kućma²³. Jak podają czynniki oficjalne diecezji, łącznie wzięło udział w tych uroczystościach blisko 20 tysięcy wiernych z całej diecezji i spoza jej granic.

Uroczystości świętobrunonowe i inne inicjatywy

Na wzór uroczystości świętowojeckich w Ełku od połowy lat 90-tych ubiegłego stulecia organizowane były uroczystości świętobrunonowe w Giżycku. Naturalnie były one skromniejsze i miały raczej zasięg lokalny. Charakterystycznym ich rysem był udział pielgrzymów z Polski i z Niemiec: katolików, grekokatolików, ewangelików oraz prawosławnych. Przykładowo uroczystości w roku 2001 odbyły się 15 lipca. O godz. 14 wyruszyła procesja z kościoła św. Brunona na Wzgórze Świętego Brunona, gdzie pod krzyżem sprawowana była Msza św. pod przewodnictwem abpa Edmunda Piszczka z Olsztyna. W modlitwach, oprócz katolików, brała udział niewielka grupa ewangelików, którzy wspomniany krzyż wystawili na 900-lecie męczeństwa świętego, pragnąc w ten sposób podziękować Bogu za Brunona – apostoła tych ziem. Podczas procesji na Brunonowe Wzgórze, zauważyć można było dziesięciu mężczyzn ubranych w czarne płaszcze i kapelusze z piórem, idących jeden koło drugiego. Byli to przedstawiciele kwerfurckiego kościoła, którzy postanowili co roku uczestniczyć w obchodach męczeńskiej śmierci swego rodaka. Oprócz tego zorganizowano „Jarmark Świętego Brunona”, wzorowany na średniowiecznych jarmarkach europejskich. Podczas jarmarku można było zobaczyć m.in. pokazy bitew rycerskich, wyroby gliniane i ich powstawanie, a także wysłuchać koncertów muzycznych i skosztować tradycyjnej mazurskiej kuchni²⁴.

W obchody świętobrunonowe w Giżycku włączają się wszystkie parafie katolickie z terenu miasta. Aby usprawnić organizację tych uroczy-

²³ *Hasło i logo uroczystości jubileuszowych św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 4, s. 14.

²⁴ E. Samsel, *Zaproszenie do udziału w uroczystościach ku czci świętego Brunona w Giżycku – 15 lipca 2001*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2001, nr 1-2, s. 52-53.

stości, powołano 8 lipca 2012 r. Bractwo Świętego Brunona z Kwerfurtu. Głównym celem bractwa jest upowszechnianie wzoru św. Brunona, dbanie o wzrost wiary i kultury chrześcijańskiej, pielęgnowanie dobrych zwyczajów ekumenicznych i inicjowanie dobrych inicjatyw duszpasterskich²⁵. Zarząd Bractwa stanowią księża proboszczowie parafii miasta Giżycka, a uzupełniają go osoby świeckie, po jednej z poszczególnych parafii miasta. Dziekanem Kapituły Bractwa jest każdorazowy proboszcz parafii pw. św. Brunona w Giżycku – kustosz sanktuarium.

Naturalną rzeczą jest, iż gros inicjatyw podejmowanych w Giżycku organizowanych jest przez samą parafię i sanktuarium św. Brunona. To tu m.in. przez cztery lata funkcjonowała kuchnia św. Brunona dla ubogich, powołano Gimnazjum i Liceum Katolickie św. Brunona, jedną z ulic nazwano imieniem Świętego. Przy trakcie na Wzgórze Świętego Brunona ustawiono stacje Drogi Krzyżowej²⁶.

Żywy jest udział w kulcie św. Brunona w Giżycku władz samorządowych. Przykładowo w 1999 r. uchwałą Rady Miasta Giżycko obrało za swego patrona św. Brunona z Kwerfurtu, biskupa i męczennika, a miasto Kwerfurt – rodzinne miasto Brunona – stało się miastem zaprzyjaźnionym z Giżyckiem²⁷. Samorządowcy z Giżycka przyczynili także do powstania kantaty pt. „Msza Święty Brunon”. Kantatę skomponował Karol Drynkowski na zamówienie władz miejskich Giżycka. Prapremiera odbyła się 16 marca 2009 r. w Sanktuarium św. Brunona w Giżycku. Wykonawcami jej byli: wspomniany Karol Drynkowski – organy, Krzysztof Starosta – skrzypce i Grażyna Zielińska – solistka (sopran). Kompozycja utrzymana jest w tradycyjnym stylu muzycznym i w oryginalnej wersji przeznaczona na sopran, chór mieszany oraz orkiestrę smyczkową. Składa się z 14 stałych części mszalnych – rozpoczyna ją „Introitus”, a kończy „Agnus Dei”²⁸. 29 maja 2009 r. odbyło się w Giżycku III Spotkanie Samorządowców Diecezji Elckiej pod hasłem „Samorządowcy w służbie życiu”. Podczas spotkania bp Jerzy Mazur w sanktuarium św. Brunona sprawował Mszę św. Modlono się także na Wzgórzu św. Brunona. Wykład „Św. Brunon – budowniczy jedności Europy opartej na trwałych wartościach ewangelicznych” przedstawił dr Robert Kempa. Tematem wystąpienia dr Marii Smerczyńskiej była „Współodpowiedzialność władz samorządowych za dar życia”, a ks. dr Je-

²⁵ „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2012, nr 3-4, s. 53-54.

²⁶ Z. Mazur, *Święty Brunon wpisany w historię Giżycka*, s. 14.

²⁷ J. Sikora, *Przed tysiącleciem śmierci św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 8-9.

²⁸ Tenże, *Kantata pt. „Msza Święty Brunon” w Giżycku*, „Martyria” 2009, nr 4, s. 16.

rzego Fidury – „Życie darem od Boga i zadaniem dla człowieka”. Uczniowie Szkoły Podstawowej nr 4 w Giżycku zaprezentowali inscenizację „Śladami św. Brunona”²⁹.

Warto wymienić też kilka innych inicjatyw uczczenia św. Brunona w diecezji ełckiej. Należą do nich niewątpliwie Apteki Św. Brunona. Jako pierwsza powstała apteka św. Brunona w Ełku – zatwierdził ją bp Samsel 4 września 2002 r.³⁰ W 2022 r. było ich 7 – po jednej w Augustowie, Orzyszu, Rucianem-Nidzie, Prostkach i Kalinowie oraz dwie w Ełku. Funkcjonują one w ramach Centrum Medyczno-Oświatowego im. bł. Marianny Biernackiej i Charytatywno-Społecznego Centrum „Corda Cordis”. Wypracowany zysk przeznaczają na działalność statutową Caritas Diecezji Ełckiej³¹. W 2009 r. został przygotowany przez p. Piotra Kowalskiego (reżysera i dyrektora Teatru im. Józefa Węgrzyna w Ełku) spektakl teatralny o św. Brunonie. Przedstawienie skonstruowano z kilku form komunikacji, tj. z konwencji teatralnej, z fragmentów filmowych, pantomimy, tańca itd.³² W roku jubileuszowym ukazała się też książka ks. Jana Skorupskiego – „Opowieść oślepiętego mnicha”, ciekawa propozycja przedstawienia życia i dzieła św. Brunona. W opracowaniu tym autor dokonał swoistej kompilacji: wątki historyczne uzupełnił i ubarwił ciekawym opowiadaniem literackim. Przez to książkę czyta się z większym zainteresowaniem niż zwykły dyskurs czy poemat. Najwięcej ma do opowiedzenia tytułowy, oślepiony przez Jaćwingów, mnich o imieniu Wipert. Oczywiście głównym bohaterem jego opowieści jest św. Brunon. Jawi się on nam jako postać żywa, z krwi i kości³³. Na uwagę zasługuje także figura św. Brunona, która została wykonana i poświęcona w roku jubileuszowym, a następnie ustawiona w katedrze ełckiej. Figurę z drewna lipowego wykonał p. Wojciech Szczecina z miejscowości Paszyn koło Nowego Sącza – artysta, który ukończył słynną szkołę Antoniego Kenera w Zakopanem. Św. Brunon ukaza-

²⁹ W.J. Strażewicz, *Powiat giżycki a milenium św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 16.

³⁰ *Apteka św. Brunona w Ełku*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2002, nr 3-4, [brak numeracji stron].

³¹ Zob. R. Sawicki, *Wykaz działalności Caritas Diecezji Ełckiej w latach 1992-2021*, w: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji ełckiej (1992-2022)*, red. M. Sienkowski, R. Sawicki, Ełk 2022, s. 215.

³² *Spektakl teatralny o św. Brunonie*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 32.

³³ Zob. J. Skorupski, *Opowieść oślepiętego mnicha. O św. Brunonie*, Warszawa 2009; zob. *Wotum św. Brunonowi. Rozmowa z ks. Janem Skorupskim, autorem „Opowieści oślepiętego mnicha”, proboszczem parafii św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Ełku*, „Martyria” 2009, nr 6, s. 31.

ny jest w stroju liturgicznym, w postawie stojącej, w lekkim kontrapoście, z prawą nogą wysuniętą lekko do przodu. Na piersiach nałożony paliusz arcybiskupi. Na głowie czerwona mitra ze złożonymi elementami roślinnymi. W lewej ręce trzyma pastorał, prawą podtrzymuje na piersi zieloną księgę oraz złoty krzyż trójlistny. U dołu, przy pastorału, liść palmy, który symbolizuje męczeństwo świętego³⁴.

Zakończenie i propozycje

Święty Brunon z Kwerfurtu, który dał świadectwo Bogu, ponosząc śmierć męczeńską przed tysiącem lat na naszej ziemi, może i powinien być patronem nie tylko naszej ziemi (diecezji), ale także całej nowej ewangelizacji. Nie jest łatwo znaleźć bowiem idee lub postaci na naszym terenie, które by tak jasno wskazywały na potrzebę dawania współcześnie świadectwa wierze. Jan Paweł II mówił 2 czerwca 1997 r. w Gorzowie Wielkopolskim: „Bracia i Siostry, w naszych czasach, gdy nie potrzeba już świadectwa krwi, tym bardziej czytelne musi być świadectwo codziennego życia. O Bogu winno się świadczyć słowem i czynem, wszędzie, w każdym środowisku: w rodzinie, w zakładach pracy, w urzędach, szkołach, biurach. W miejscach, gdzie człowiek się trzyma i gdzie odpoczywa. Winniśmy wyznawać Boga przez gorliwe uczestniczenie w życiu Kościoła; przez troskę o słabych i cierpiących, a także poprzez podejmowanie odpowiedzialności za sprawy publiczne w duchu troski o przyszłość narodu budowaną na prawdzie Ewangelii. Taka postawa wymaga dojrzałej wiary, osobistego zaangażowania. Winna wyrażać się w konkretnych czynach. Za taką postawę trzeba nieraz płacić heroizmem i ogromnym poświęceniem. Czyż i w naszych czasach, w naszym życiu nie doświadczaliśmy różnego rodzaju upokorzeń, starając się dochować wierności Chrystusowi i w ten sposób zachować chrześcijańską godność? Każdy chrześcijanin jest powołany, by zawsze i wszędzie tam, gdzie go Opatrzność postawi, przyznawać się do Chrystusa przed ludźmi (por. Mt 10, 32)”.

Choć kult św. Brunona z Kwerfurtu był i jest nadal inicjowany oraz podtrzymywany w diecezji ełckiej (zarówno przez wiernych, jak i przez poszczególnych biskupów i kapłanów), poprzez chociażby organizowanie co roku uroczystości świętobrunonowych w Giżycku czy zorganizowanie w 2009 r. w diecezji jubileuszu 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Bruno-

³⁴ J. Sikora, J. Groszczyk, *Figura św. Brunona*, „Martyria” 2009, nr 7-8, s. 5.

na, nie ma on jednak formalnych podstaw prawnych. Zarówno breve papieskie Jana Pawła II, jak i dekret Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 1993 r. wyraźnie i ostatecznie zdefiniowały, jacy patroni są przyznani diecezji ełckiej. W obu wypadkach brak jest wymienienia św. Brunona z Kwerfurtu. Dlatego postuluję, aby w najbliższym czasie (wszak mamy już 30 lat funkcjonowania diecezji!) odpowiednie czynniki kościelne w Ełku skierowały formalną prośbę do Stolicy Apostolskiej, aby ta włączyła św. Brunona z Kwerfurtu w grono patronów diecezji ełckiej. Można by się także zwrócić się do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów o podniesienie wspomnienia św. Brunonie (12 lipca) do rangi święta w naszej diecezji (skoro np. św. Stanisław Papczyński, choć nie jest patronem, ma w diecezji ełckiej rangę wspomnienia obowiązkowego, to tym bardziej wydaje się zasadne, aby wspomnienie św. Brunona, który stanie się patronem, podnieść do rangi święta). Działania te pozwolą uregulować dość zawiłą sytuację formalnoprawną. Będzie to także swoisty hołd złożony św. Brunonowi z Kwerfurtu przez mieszkańców obecnej ziemi suwalsko-augustowsko-mazurskiej.

Streszczenie

Problem podjęty w niniejszym artykule skupia się na omówieniu kultu św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji ełckiej w latach 1992-2022. Obok przeanalizowania różnych form kultu rozstrzygnięta została tu istotna kwestia naukowa: Czy św. Brunon jest patronem diecezji ełckiej? Stwierdzono m.in., że choć kult św. Brunona z Kwerfurtu był i jest nadal inicjowany oraz podtrzymywany w diecezji ełckiej (zarówno przez wiernych, jak i przez poszczególnych biskupów i kapłanów), poprzez chociażby organizowanie co roku uroczystości świętobrunonowych w Giżycku czy zorganizowanie w 2009 r. w diecezji jubileuszu 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona, nie ma on jednak formalnych podstaw prawnych. Zarówno breve papieskie Jana Pawła II, jak i dekret Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 1993 r. wyraźnie i ostatecznie zdefiniowały, jacy patroni są przyznani diecezji ełckiej. W obu wypadkach brak jest wymienienia św. Brunona z Kwerfurtu. Całość wywodu została oparta na archiwalnej i źródłowej bazie materiałowej.

Słowa kluczowe: *kult św. Brunona, diecezja ełcka*

The cult of St. Bruno of Kwerfurt in the Diocese of Ełk (1992-2022)

Summary

The problem discussed in this article focuses on the cult of St. Bruno of Qwerfurt in the Diocese of Ełk in the years 1992-2022. In addition to analyzing various forms of worship, an important scientific question was resolved here: Whether St. Brunon is the patron of the diocese of Ełk? It was stated, inter alia, that although the cult of St. Bruno of Qwerfurt was and is still initiated and supported in the Ełk diocese (both by the faithful and by individual bishops and priests), for example by organizing the annual St. Bruno, but it has no formal legal basis. Both the papal briefs of John Paul II and the decree of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments of 1993 clearly and finally defined which patrons are granted to the Ełk diocese. In both cases, there is no mention of St. Bruno from Qwerfurt. The whole argument was based on the archival and source material base.

Key words: *cult of St. Bruno of Qwerfurt, Diocese of Ełk*

Bibliografia

Breve apostolskie dotyczące patronów diecezji definitywnie ustanowionych i zatwierdzonych przez Ojca Świętego Jana Pawła II, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 3.

Dekret Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów dotyczący patronów diecezji ełckiej definitywnie ustanowionych i zatwierdzonych przez Ojca Świętego Jana Pawła II, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 2(4), s. 4.

Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz przynależności metropolitarnej poszczególnych diecezji, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1992, nr 1, s. 23-24.

Guzewicz W., *Św. Brunon z Kwerfurtu i jego przesłanie po tysiącleciu*, „Dobry Pasterz”, 34(2009), s. 79-92.

Guzewicz W., *Sanktuaria diecezji ełckiej*, Ełk 2011.

Guzewicz W., *Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Brunonie*.

Ełk, 25 maja 2007 r., „*Studia Ełckie*”, 10(2008), s. 471-473.

Guzewicz W., *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu*, Ełk 2008.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Pallotinum, Poznań 1984.

List biskupa ełckiego do Ojca Świętego Jana Pawła II, „*Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej*” 1993, nr 2(4), s. 58.

Mazur J., *List pasterski biskupa ełckiego z okazji 1000-lecia śmierci św. Brunona z Kwerfurtu*, „*Martyria*” 2009, nr 6, s. 3.

Mazur Z., *Święty Brunon wpisany w historię Giżycka*, „*Martyria*” 2009, nr 3, s. 12-13.

Pieńkowski A., *Życie i działalność bpa Edwarda Eugeniusza Samsela (1940-2003)*, Ełk 2014.

Pismo Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, „*Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej*” 2001, nr 3-4, s. 12-14.

Sikora J., Groszczyk J., *Figura św. Brunona*, „*Martyria*” 2009, nr 7-8, s. 5.

Skorupski J., *Opowieść oślepionego mnicha. O św. Brunonie*, Warszawa 2009.

Uroczystości, święta i wspomnienia. Co to za różnica?, <https://priest.pl/uroczystosci-swiate-i-wspomnienia-co-to-za-roznica/> (dostęp: 12.06.2022).

KS. JAROSLAV KALINOVSKIJ
DOI 10.56898/st.10171

HISTORIA FIGURY MATKI BOŻEJ W SEJNACH

Treść: 1. Rys historyczny sanktuarium; 2. Dzieje figury Madonny Sejneńskiej; 3. Analiza artystyczna figury; 4. Wymowa teologiczna figury; 5. Kult Matki Bożej obecnie w Sejnach; Streszczenie.

Biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim II pod przewodnictwem Pawła VI wezwali Kościół do oddawania należnej czci osobie Matki Bożej. Wskazali tenapel w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Maryja dzięki łasce Bożej wywyższona po Synu ponad wszystkich aniołów i ludzi, jako Najświętsza Matka Boża, która uczestniczyła w misteriach Chrystusa, słusznie doznaje od Kościoła szczególnej czci. (...) Sobór święty celowo podaje do wiadomości tę naukę katolicką i napomina równocześnie wszystkie dzieci Kościoła, aby szczerze zachowywały i rozwijały kult Błogosławionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny, a praktyki i nabożeństwa ku Jej czci zalecane w ciągu wieków przez Urząd Nauczycielski cenili wysoko i pobożnie zachowywali to, co zostało postanowione w minionych czasach o kulcie obrazów Chrystusa, Błogosławionej Dziewicy i świętych” (KK 66-67)¹.

To wezwanie Soboru nadal kontynuował Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*. We wstępie do dokumentu wspomniał, że od początku pontyfikatu starał się o wzrost znaczenia kultu maryjnego, bo pobożność maryjna „stanowi wyborną cząstkę tego religijnego kultu, w którym głębie mądrości i szczyt religijności jakby w jedno się zlewają i który dlatego jest szczególnym zadaniem ludu Bożego” (MC, wstęp).

Jednakże po zakończeniu *VaticanumII*, pomimo zachęty ojców soboro-

Ks. Jaroslav Kalinovskij – kapłan archidiecezji białostockiej, posługujący w diecezji elckiej, w parafii Sejnach, duszpasterz Litwinów.

¹ Por. F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 194-196.

wych do wzmocnienia kultu, cześć oddawana Maryi (szczególnie na Zachodzie) znacznie osłabła, co zauważył niemiecki teolog A. Läßle pisząc: „W przeciwieństwie do wieków ubiegłych mówienie dziś o Najświętszej Maryi Pannie radośnie, swobodnie i beztrąsko, nie jest rzeczą łatwą, a można powiedzieć, że nawet w znacznym stopniu utrudnioną. (...) Chryścijaнин katolik bardzo dziś potrzebuje zachęty do wprowadzenia w zakres swej wiary osoby Maryi i przekonania o potrzebie oddawania Jej czci (...). Odwaga, by wierzyć w Najświętszą Maryję Pannę i oddawać Jej cześć, świadczy o odwadze kroczenia drogą wiary własnego Kościoła. Ta odwaga, by wierzyć wspólnie ze wspólnotą swego Kościoła musi zawierać w sobie także odwagę ciągłego uświadamiania sobie początków i rozwoju chrześcijańskiej drogi wiary zawartej w Piśmie Świętym, obecnej w żywej tradycji oraz wspieranej najnowszymi dociekaniem teologicznymi”².

1. Rys historyczny sanktuarium

Sejny, to miasto położone w Polsce północno-wschodniej, nad rzeką Marychą, zwaną też Sejnienką lub Sejną. Swoją początek zawdzięczają Zygmuntowi I Staremu, który 22 XII 1522 r. przekazał kniaziewi Iwanowi Michajłowiczowi Wiśniowieckiemu „pół mili kwadratowej”³ ziemi, położonej nad jeziorem o tej samej nazwie. Z inicjatywy kniazia założono dwór Sejny, w którym zaczęto osiedlać pierwszych poddanych. Byli to głównie chłopcy przybywający z miejscowości Przełom i Merecz. W tych dobrach mieszkali również bojarzy, którzy trudzili się dostarczaniem korespondencji, a także karczmarze⁴. Wraz z nowymi osadnikami napływały także zwyczaje i obyczajowość mieszkańców, panujące w Wielkim Księstwie Litewskim.

Pod koniec XVI w. nastąpił rozwój wsi. W źródłach z 1559 roku wspomniano, że podwładni kniazia Andrzeja Wiśniowieckiego mieszkali w różnych miejscach dóbr sejneńskich, a inwentarz tych dóbr z 1598 r. zawiera informacje o siedmiu wsiach z 500 mieszkańcami. Byli to przeważnie Ru-

² A. Läßle, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, przeł. K. Wiśniewska, Warszawa 1991, s. 13-15. Książkę tę bardzo polecał polskim katolikom, duchownym i świeckim w swojej przedmowie znany biblista z KUL ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz, s. 5-11.

³ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. B. Chlebowski, W. Walewski, t. X, Warszawa 1899, s. 418-420.

⁴ J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antonowicz, Białystok 1967, s. 53-60.

sini, ale wśród osadników znajdowali się również Litwini, a także nieliczni Tatarzy, którzy już za czasów księcia Witolda mieszkali w pobliżu Berżnik i Grodna. W latach 1547-1567 przybyli na te tereny również pierwsi Polacy, wywodzący się z drobnej szlachty mazowieckiej, pochodzący głównie z okolic Wizny⁵.

W XVII w. rozwój osadnictwa na omawianych terenach mocno wyhamował, co było spowodowane potopem szwedzkim (1655-1660). Wiele wsi straciło wówczas swoich mieszkańców.⁶

Napływ nowej ludności po wojnie był początkowo dość słaby, gdyż wojna i zaraza spowodowały duże straty na terenie całego kraju. W pierwszym okresie tereny te zasiedlane były jedynie przez nieduży procent chłopów, przeważnie Litwinów. Świadczy o tym fakt, że nastąpiła na tych terenach lituanizacja niektórych nazw słowiańskich, np.: Bobańce na Babańce, Radziejewskie na Radziuszki. Od strony Podlasia i Mazowsza nastąpił napływ chłopów polskiego pochodzenia wskutek czego ludność ruska zaczęła się wycofywać z tych terenów, a ci którzy pozostali, ulegli szybkiemu spolonizowaniu.

Kolejny zastój demograficzny na Sejneńszczyźnie spowodowała wojna północna oraz epidemia dżumy, które w roku 1710 objęły znaczną część Wielkiego Księstwa Litewskiego, nie omijając również Sejneńszczyzny⁷.

Pierwsza połowa XVIII wieku charakteryzowała się wielkim napływem ludności niemieckiej imazurskiej, co było spowodowane rządami pruskimi. Przybywali przede wszystkim, urzędnicy, wojskowi i rzemieślnicy. Drugą grupą licznie zasiedlającą te tereny byli Żydzi. Głównym źródłem ich dochodu stał się handel oraz prowadzenie karczm. Wiek XIX przyniósł w zasadzie stabilizację procesu kolonizacji na terenie omawianej parafii. Utrwalona przed

⁵ Tamże, s. 103.

⁶ Tamże, s. 108-109.

⁷ Jedną z największych klęsk, jakie spotkały Litwę i Wilno, było morowe powietrze w roku 1710. Bazylianin Jan Olszewski pisał wtedy: „...gniew Boski na Wilno nastąpił, zło powietrze iako pożarem iakim ze Żmoydzi postępując, a opanowawszy Iurbork, Kowno, y inne tameczne kraie, y zbliżywszy się aż do Trok po letku y pomału wkradło się w Wilno...”. Ludzie uciekali z Wilna, wielu udawało się do Borun, gdzie był klasztor bazylianów. Ojcowie bazylianie nie odmawiali posługi sakramentalnej o nią proszących. Olszewski wspominał, że „...ojcowie mieli wielu do spowiedzi przez niedziel trzy, bo żaden bez spowiedzi „communieyodeyść nie chiał”. Olszewski po przyjeździe do Wilna „...idąc ulicą rzadko mógł na człowieka trafić... Ustały wszystkie handle y rzemiosła, y o rzemieślnika bardzo trudno było... Po konwentach y klasztorach wielka ruina”. J. Olszewski, *Abrys domowej nieszczęśliwości y wnątrzney niesnaski, woyny, Korony Polskiej y Wielkiego Xięstwa Litewskiego(...)* wyrażony Anno 1721, wyd. K. Kluczycki, Kraków 1899, s. 82, 85.

stu laty struktura, z nielicznymi wyjątkami, przetrwała do dnia dzisiejszego⁸.

Jak już wcześniej wspomniano, król Zygmunt I Stary przekazał ziemie położone nad jeziorem Sejny kniaziowi I.M. Wiśniowieckiemu⁹. Z jego inicjatywy wzniesiono na wzgórzu dwór Sejny (zwany później Wysokimi Sejnami lub Wysokim Dworem). Po śmierci Andrzeja Wiśniowieckiego w 1584 r. dobra objęła wdowa Eufemia z Wierzbickich z dziećmi. W wyniku podziału otrzymała je córka Hanna, żona Mikołaja Sapiehy, wojewody witebskiego. W 1593 r. sprzedano je staroście przeroślowskiemu i półtelskiemu Jerzemu Grodzińskiemu i jego żonie Justynie z Dłuskich. To właśnie małżonkowie Grodzińscy byli założycielami miasta Sejny, którego powstanie datuje się na lata między 1593 r. a 1602 r.¹⁰ Miasto założono na zachodnim brzegu rzeki Sejny (na południe od dworu), na gruzach wsi Bujewiczna, przy trakcie handlowym z Mercza do Prus¹¹.

Miasto początkowo nosiło nazwę Juriewo (od imienia założyciela), ale nazwa ta nie utrzymała się i później zwano je Sejnami¹². Według A. Połujańskiego nazwa Sejny pochodzi od litewskiego słowa „seniai”, oznaczająca trzech starców, rycerzy Władysława Jagiełły¹³. Natomiast ks. s. Jamiołkowski twierdzi, że źródłowo należy szukać w wyrazie „sieno”, jako że było tam wiele łąk¹⁴.

Prężnie rozwijające się miasteczko zniszczyła prawie doszczętnie wojna szwedzka w 1655 r. Kolejnym ciosem dla jego rozwoju była przetaczająca się po tych terenach wojna północna oraz wspomniana już zaraza z 1710 roku. Źródła podają, iż w tym okresie w Sejnach pozostało jedynie piętnaście domostw¹⁵. Dopiero w II połowie XVIII w. nastąpił intensywniejszy rozwój miasteczka. Dokonało się to głównie za sprawą dominikanów, którzy zamierzali uczynić miasto znaczącym ośrodkiem kultu religijnego, handlu i rzemiosła. Z ich inicjatywy wybudowano na rynku murowany ratusz, mieszczący na piętrze kramy i zajazd, a na drugiej kondygnacji siedzibę władz miejskich¹⁶. Wzniesiono także sukiennice mieszczące 21 kramów i drewniane hale.

⁸ W. Guzewicz, *Dzieje parafii Sejny...*, s. 11-12.

⁹ W. Jemielity, *Sejny*, kol. 1358.

¹⁰ J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim...*, s. 173-174.

¹¹ Z. Filipowicz, *Suwalszczyzna*, Warszawa 1980, s. 12-13, 110-111.

¹² *Miasta polskie w Tysiącleciu*, red. nauk. M. Siuchniński, t. 1, Wrocław 1965, s. 279.

¹³ A. Połujański, *Wędrówki po guberni augustowskiej w celu naukowym odbyte*, Warszawa 1859, s. 268.

¹⁴ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 26-27.

¹⁵ *Miasta polskie w Tysiącleciu*, s. 279.

¹⁶ Por. W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 113-115.

W okresie ożywionego rozwoju miasta niebywałą popularnością cieszyły się jarmarki, odbywające się w uroczystości patronalne Kościoła; targi zaś miały miejsce w poniedziałek każdego tygodnia. W 1797 r. zostały utworzone dwie szkoły – elementarna i wyższa- z bogatą biblioteką. Dwa lata później zostały jednak zlikwidowane¹⁷. Warto też zaznaczyć, że w 1778 r. staraniem mieszczan żydowskich wybudowano synagogę¹⁸.

Na przełomie XVIII i XIX w. Sejny straciły na znaczeniu w aspekcie handlowo-kulturalnym. Spowodowane to było przede wszystkim likwidacją zakonu dominikanów (1804), przeniesieniem szkoły do Suwałk, pożarem w 1818 r., jak również otwarciem nowej drogi bitej prowadzącej z Kowna do Suwałk¹⁹. Dopiero w okresie Królestwa Polskiego nastąpiło ożywienie miasta. Zadecydowały o tym dwa czynniki: umieszczenie powiatu i sądu pokoju oraz utworzenie diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej²⁰. W 1866 r. Sejny miały 17 domów murowanych, 272 drewnianych i około 3570 mieszkańców (w tym duży procent Żydów). W 1871 r. teren parafii zamieszkiwało 4443 katolików i 2781 narodowości żydowskiej²¹.

Pod względem administracji państwowej Sejny należały w tym okresie do Wielkiego Księstwa Litewskiego, zaś od 1807 r. do Księstwa Warszawskiego i od roku 1815 do Królestwa Polskiego. Od odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 r. znalazły się w obrębie województwa białostockiego, a w roku 1975 należały do województwa suwalskiego. Obecnie, jest to miasto powiatowe. Od roku 1999 administracyjnie należy do województwa podlaskiego. Miasto liczy około 6000 mieszkańców.

Pierwsi właściciele Sejn nie mieli na miejscu kościoła i prawdopodobnie należeli do parafii w Berżnikach. Dopiero następny właściciel dóbr J. Grodziński zbudował przed 1602 r. drewniany kościół pod wezwaniem św. Jerzego, swojego patrona. Kościół ów przetrwał do roku 1842. W głównym ołtarzu umieszczono obraz patrona świątyni św. Jerzego Męczennika zabijającego smoka; w świątyni znajdowały się też dwa boczne ołtarze²². Grodziński wraz z żoną byli bezdzietnym małżeństwem, z pewnością dlatego zaprosili do swoich dóbr ziemskich ojców dominikanów, którym przekazali je 25 VI 1602 r. Pierwszymi dominikanami w Sejnach byli ojcowie:

¹⁷ Z. Filipowicz, *Suwalszczyzna*, s. 110-112.

¹⁸ Por. *Miasta polskie w Tysiącleciu*, s. 26-27.

¹⁹ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska...*, s. 26.

²⁰ Por. tenże, *Sanktuaria maryjne...*, s. 152.

²¹ Por. tenże, *Diecezja augustowska...*, s. 26.

²² E.F. Klimaniec, *Parafia sejneńska...*, s. 20.

Seweryn Krzywiński z Tarnowa – przeor klasztoru Świętego Ducha w Wilnie, Wojciech Sękowski – kaznodzieja oraz Samuel Krasowski, Justyn Wamiński i Seweryn Grzyczkowski²³.

Na początku zakonnicy zamieszkali przy kościele pw. św. Jerzego. Wkrótce kościół stał się za mały, dlatego przystąpiono do budowy większego. Już 1 VII 1603 r. kapituła dominikanów w Poznaniu zatwierdziła fundację konwentu sejneńskiego. W roku 1610 przystąpiono do budowy nowej, murowanej świątyni na wyniosłym wzgórzu, gdzie wcześniej znajdowały się zabudowania folwarku Wiśniowieckich. Już w roku 1619 zakończono budowę kościoła, chociaż wewnątrz trwały prace wykończeniowe. Konsekracji świątyni pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, św. Jerzego Męczennika i św. Jacka dokonał w roku 1632 biskup wileński Jerzy Tyszkiewicz.

Kościół był zwrócony absydą (z wielkim ołtarzem) na wschód. Wewnątrz miał układ trójnawowy, a jego długość wynosiła 17,46 m. Współcześni mówili, że „wystrój wewnętrzny kościoła był piękny”. Rozbudowa świątyni (i jednocześnie jej przebudowa) nastąpiła w II. poł. XVIII w., w stylu zwanym „barokiem wileńskim”. Wzniesiono wówczas dwuwieżową fasadę, która jest tak charakterystyczna dla Sejn aż do dzisiaj. W czasie przebudowy zmieniono orientację kościoła. W miejscu poprzedniego prezbiterium przedłużono wnętrze o dwa przęsła i zbudowano wspomnianą już monumentalną dwuwieżową fasadę. Murowany główny ołtarz ustawiono przy wewnętrznej ścianie dawnego wejścia do kościoła, czyli od strony zachodniej, a wszystkie 10 ołtarzy ustawiono przy poszczególnych filarach, dzielących świątynię na trzy nawy²⁴.

Równocześnie prowadzona była budowa klasztoru. Prawdopodobnie było to w końcu XVII lub na początku XVIII wieku. Klasztor należał początkowo do prowincji polskiej. Od 1647 r. dominikanie sejneńscy podlegali pod prowincję litewską św. Anioła Stróża w Wilnie²⁵.

Konwent sejneński liczył zawsze od 30 do 40 zakonników w klasztorze. Można ustalić, że od 1602 r. do 1804 r. było około 50 przeorów. W 1660 r. dominikanie otworzyli nowicjat i studia filozoficzne, a w 1669 także stu-

²³ J. Kłoczowski, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222-1972*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. tenże, t. I, Warszawa 1975, s. 66.

²⁴ Por. E.F. Klimaniec, *Parafia sejneńska...*, s. 23-26.

²⁵ J. Złotkowski, *Figura łaskami słynąca...*, s. 28; J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce przedrozbiorowej*, w: *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, red. L. Bienkowski i in., Lublin 1972, s. 23.

dia teologiczne. W 1797 r. zakonnicy utworzyli szkołę średnią; na początku zgłosiło się 49 uczniów (byli to głównie synowie miejscowej szlachty). Gimnazjum było trzyklasowe z przedmiotami: retoryka, język polski, język łaciński, język niemiecki, geografia, historia, arytmetyka i zasady dobrego wychowania. W gimnazjum wykładało trzech zakonników. Do szkoły przyjmowano chłopców w wieku od 7 do 22 lat. Z powodu kasaty zakonu, gimnazjum również upadło²⁶.

Dominikanie prowadzili także dynamiczne duszpasterstwo. Zwracali szczególną uwagę na kaznodziejstwo; utworzyli specjalny urząd kaznodziei. W latach 1751-1794 w prowincji litewskiej przeprowadzono 249 misji, trwających od 3 tygodni do 3 miesięcy. Udział w nich brali także dominikanie sejneńscy²⁷.

Wraz z erygowaniem klasztoru biskup wileński Benedykt Wojno utworzył parafię i powierzył zakonnikom obowiązki duszpasterskie²⁸. Granice parafii zatwierdzono z daleko idącym uwzględnieniem stanu posiadania proboszcza berżnickiego i włączono tylko te tereny, które były własnością klasztoru. W procesie tym powstawały nietypowe sytuacje - w granicach jednej parafii druga parafia miała „wysepkowe” tereny. Tak np. wieś Klejwy należała do parafii sejneńskiej, a folwark o tej samej nazwie do Berżnik²⁹.

W 1744 r. na wileńskim synodzie diecezjalnym przedstawiono terytorium omawianej parafii. Należało do niej miasto Sejny oraz wsie: Babańce, Degucie, Gawieniańce, Klejwy, Łopuchowo, Młyny Milewskie, Posejny, Skustele, Stabieńszczyzna, Sumowo i dwór Szelpakowskie³⁰. Był to jednak mało dokładny spis. W 1796 r. na zlecenie rządu pruskiego dominikanie sporządzili już dokładny spis miejscowości wchodzących w skład parafii. Oprócz wymienionych wsi dodano: Berżyny, Bubele, Daniłowce, Gryzkańce, Nowosady, Pojeziorki, Pomorze, Posejanka, Puniszki, Reszecie, Romanowce, Skurkiszki, Szejpizki, Sztakuny i Zalesie. Ponadto wymieniono też dwory: Janiszki, Ochotniki, Pomorze, Szejpizki i Wiktoryno oraz folwark Grudziewszczyzna i karczmę Żagówka³¹.

Każdy nowo mianowany przeor klasztoru stawał się również proboszczem parafii. W pracy wyręczał go inny ksiądz zwany kuratem. Jednak

²⁶ W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne...*, s. 23-26.

²⁷ W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 58.

²⁸ Tamże, s. 37.

²⁹ W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 122-125.

³⁰ W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne...*, s. 152.

³¹ W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 122-126.

niektóre czynności liturgiczne, jak udzielanie chrztów i ślubów oraz sporządzanie metryk należały do proboszcza. On też zdawał relację z zarządu przed dziekanem³².

Jan Paweł II na mocy bulli *Totustuus Poloniaepopulus* z 25 III 1992 r. dokonał największej w dziejach Polski reorganizacji diecezji i metropolii. Z części diecezji łomżyńskiej i warmińskiej utworzono diecezję ełcką, włączając ją do nowo utworzonej metropolii warmińskiej, w skład której weszła archidiecezja warmińska oraz diecezje elbląska i ełcka³³. Parafia sejneńska znalazła się w nowej diecezji ełckiej i w 2017 roku liczyła 7030 wiernych; jej obecny proboszcz ks. prałat Zbigniew Bzdak jest także dziekanem dekanatu sejneńskiego pod wezwaniem św. Kazimierza³⁴ oraz kustoszem sanktuarium Matki Bożej Sejneńskiej³⁵.

Od roku 1925, wraz z ustanowieniem diecezji łomżyńskiej, dotychczasowa katedra sejneńska stała się kolegiatą, z którą do dzisiaj związana jest kapituła kolegiacka sejneńsko-wigierska. Paweł VI na prośbę biskupa łomżyńskiego Mikołaja Sasinowskiego nadał w 1973 r. kolegiacie sejneńskiej tytuł Bazyliki Mniejszej³⁶.

2. Dzieje figury MadonnySejneńskiej

Jerzy Grodziński, jak wspomniano, około początku XVII w. zbudował w Sejnach drewniany kościół pod wezwaniem swojego patrona – św. Jerzego Męczennika. Nową świątynię należało wyposażyć w szaty liturgiczne i naczynia. W tym celu udał się do Królewca. W tym czasie Prusy Królewskie były ostoją protestantyzmu. Ze świątyni katolickich przejmowanych przez wyznawców luteranizmu usuwano przedmioty liturgiczne niepotrzebne nowym wyznawcom. Podobny los spotkał figury i obrazy Matki Bożej oraz świętych, których kult protestanci odrzucili. Tym właśnie sposobem do Sejn trafiła zakupiona w Królewcu (lub w Gdańsku) rzeźbiona w drzewie lipowym figura Madonny. Nie ma na niej oznaczonego miejsca

³² Tamże, s. 125-126.

³³ T. Kasabuła, *Dzieje archidiecezji białostockiej (w zarysie)*, w: *Schematyzm archidiecezji białostockiej 2014*, red. J. Grzegorzczak i in., Białystok 2014, s. 54.

³⁴ *Schematyzm diecezji ełckiej*, red. A. Skowroński, Ełk 2012, s. 473-475.

³⁵ B. Boguszewska, K. Kistelska- Borkowska, *Księga łask w Sanktuarium Matki Boskiej Sejneńskiej w Sejnach*, Lublin 2017, s. 7-9.

³⁶ E.F. Klimaniec, *Parafia sejneńska...*, s. 8.

i czasu jej powstania³⁷. Jednak można przypuszczać, że rzeźba powstała na przełomie XIV i XV stulecia. Jest to gotycka statua Madonny należąca do tak zwanych Madonn szafkowych. Z pojawieniem się cudownej Figury Matki Boskiej w Sejnach związana jest też pewna ciekawa legenda, którą opisuje A. Połujański w książce „Wędrówki po guberni Augustowskiej”. Oto fragment tej legendy: „Udał się więc Grodziński do wskazanego we śnie miejsca i z wielką trudnością dobiwszy targu, nabytą statwę ułożył na bryce końmi gniademi ciągnionej. Skoro ruszył i z tym kosztownym nabytkiem w drogę, pozostały w Królewcu snycerz pożałował, że za mało jeszcze wziął pieniędzy od Grodzińskiego za swój towar i puściwszy się w pogoń za nim, chciał mu zwrócić wzięte pieniądze, jeśli wyższej ceny podług żądania nie postąpi. Lecz tak się znużył daremną pogonią, iż stracił już chęć zapędzać się, aż wreszcie udało mu się zoczyć i dopędzić Grodzińskiego, lecz jakże się zdziwił, gdy w miejsce koni gniadych ujrzał do bryki Grodzińskiego zaprzężone siwosze, co więcej, gdy zatrzymawszy się na drodze, obadwa szukali w bryce statuy, znalezionej być nie mogła, co spowodowało powrót wspólny do Królewca, dokąd jadąc szukali po drodze swej zguby, jednakże na próżno, bo statua zrzędzeniem cudownym znalezionej została u snycerza w tem samym miejscu, skąd wzięta była. Ten cud większą jeszcze chciwość snycerza wzbudził, który postanowił żądać za statwę tyle złota, ile ona zaważy. Grodziński zrazu zwątpił o dopięciu swego zamiaru, lecz następnie westchnąwszy do Boga, postanowił całe swe mienie sprzedać, byleby tę statwę mógł dostać. Lecz jakież ich obudwu było zdziwienie, gdy statua zaważyła mniej od poprzednio zapłaconej snycerzowi wartości. Przeto chcąc, nie chcąc, snycerz poprzestać musiał na wartości ostatecznie przez się ustanowionej. (Porównaj wykup ciała św. Wojciecha od Prusaków). Grodziński zabrawszy powtórnie statwę, przywiózł ją bez przeszkód do Sejn, lecz gdy kościół nie był jeszcze ukończony, postanowił ją tymczasem umieścić w jednym z kościołów katolickich w Grodnie. Ale gdy ani konie, ani też woły na przemian zaprzężone w żaden sposób tego ciężaru z miejsca ruszyć nie mogły, (cud powtarzający się przy każdym niemal przewożeniu statui świętej), Grodziński uznając wtem wolę Boga, pozostawił statwę w Sejnach.”

Wykonana przez anonimowego rzeźbiarza (zapewne z Gdańska) z drewna lipowego ma 1,17 m wysokości, choć według niektórych źródeł z podestem i koroną mierzy 1,45 m lub 1,66 m. Rozbieżności te wynikają

³⁷ W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 84.

prawdopodobnie ze sposobu mierzenia. Siedząca na tronie Najświętsza Panna prawą ręką obejmuje i przytula do siebie Dzieciątko Jezus, w lewej zaś trzyma jabłko. Jej matczyną twarz zdobi łagodny uśmiech, stopy spoczywają na wysokiej podstawie przypominającej chmury, wśród których na pierwszy plan wyłania się ludzka twarz i umieszczony powyżej niej księżyc zwrócony końcami ku dołowi. Zarówno Zbawiciel, jak i Jego Matka, odziani są w jasne szaty ze złotą lamówką. Ramiona Maryi okrywa niebieski płaszcz ze złotym wykończeniem, Jezusa zaś – płaszcz w odcieniach koloru pomarańczowego. Głowy obu postaci wieńczą bogato zdobione i zakończone krzyżem korony typu zamkniętego.

Po otwarciu figury widać Maryję rozpościerającą złoty płaszcz, pod osłoną którego skrywa się tryptyk. Jego skrzydła stworzone z połów płaszcza są malowane, środek zaś rzeźbiony. Na zewnętrznych częściach ukazano dwadzieścia siedem modlących się postaci, m.in. rycerzy krzyżackich, duchownych oraz mieszczan. Środkowa płaskorzeźba przedstawia Trójcę Świętą – Tron Łaski (jak nazwał Prymas Stefan Kardynał Wyszyński) a siedzący na tronie w złotych szatach Bóg Ojciec został przedstawiony jako starszy mężczyzna o długich włosach oraz brodzie. W rozpostartych dłoniach trzyma on krucyfiks z ukrzyżowanym na nim Chrystusem. Kompozycję od góry zamyka symbolizująca Ducha Świętego złota gołębicą.

Przywieziona do Sejn figura od razu była czczona w drewnianym kościele. Dopiero w roku 1619 w uroczystej procesji ojcowie dominikanie w asyście wiernych przenieśli figurę Matki Bożej do nowo wybudowanej świątyni i ustawili ją w specjalnie przygotowanej wnęcie nastawy ołtarza głównego. Tego dnia ozdobiono również skronie Najświętszej Panny i Zbawiciela złotymi koronami, które w 1775 r. w obawie przed kradzieżą zamieniono na srebrne. Choć brak jest szczegółowych informacji, które umożliwiłyby dokładne opisanie losów łaskami słynącej rzeźby, to wiadomo, że w 1818 r. podczas burzy została zniszczona świątynia, a cudem ocalała jedynie figura. Czternaście lat później kapituła diecezji węgierskiej czyli sejneńskiej podjęła decyzję o nie otwieraniu płaszcza Najświętszej Maryi Panny w wielkim ołtarzu³⁸.

Biskup sejneński Konstanty Ireneusz Łubieński (1863-1869) ufundował cudownej figurze nowe srebrne korony. Po rocznych pracach renowatorskich, w 1931 roku statua wróciła na przeznaczone jej miejsce, a w obcho-

³⁸ B. Boguszewska, K. Kistelska- Borkowska, *Księga łask w Sanktuarium Matki Boskiej Sejneńskiej*, s. 10-13.

dzony na święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny odpust po raz pierwszy od lat została otwarta³⁹.

W roku 1881 biskup sejneński Piotr Paweł Wierzbowski (1872-1893) z gorącej czci nabożeństwa do Matki Bożej własnym kosztem zbudował północną prawą kaplicę. Wyposażył ją w dwukondygnacyjny ołtarz w stylu klasycystycznym, z wnęką w nadstawie (nad tabernakulum), do której przeniesiono cudowną figurę Matki Bożej Sejneńskiej. Kaplica ta nosi nazwę Matki Bożej i stała się stałym miejscem dla cudownej statuy⁴⁰.

Wartość artystyczną figury podkreślali wszyscy opisujący ją badacze. Ks. S. Jamiołkowski zaznaczył, że „wszystko to jest zrżnięte z tegoż jednego drzewa, ale farbami bardzo przypadłymi do różnych szat i twarzy jest adopowane pięknie do zdumienia”⁴¹. Ks. J. Złotkowski pisał, że „krewniak Grodzińskiego za nieznaną cenę zdobył nieocenionej wartości nadzwyczaj rzadkie dzieło artystyczne, przepiękną figurę szafkową Matki Boskiej dla sejneńskiego kościoła”⁴². Natomiast ks. W. Kłapkowski podkreślał w swoim opracowaniu, że „najcenniejszym klejnotem kościoła (w Sejnach) była i jest statua Matki Boskiej”, co też doceniali dominikanie sejneńscy, dając temu przekonaniu wyraz w swoich kronikach⁴³. Także podczas licznych sesji kapituły sejneńskiej wyrażano troskę o cudowną figurę, podkreślając jej wielkie walory artystyczne oraz niezwykle znaczenie dla kultu maryjnego i rozwoju pobożności ludowej. Ostatecznym dowodem wartości artystycznej figury Matki Boskiej Sejneńskiej jest uzasadnienie Ministerstwa Kultury i Sztuki, Zarządu Muzeów i Ochrony Zabytków w Warszawie dotyczące udzielenia kredytu w 1967 r. na konserwację statuy. W uzasadnieniu tym podano, że figura Matki Boskiej jest bardzo rzadkim obiektem tego typu na terenie kraju, posiada unikalną wartość naukową i artystyczną; została przeto zakwalifikowana przez Państwową Komisję Weryfikacyjną jako zabytek pierwszej klasy⁴⁴.

3. Analiza artystyczna figury

Cudowna Figura Matki Bożej Sejneńskiej należy do tzw. madonn szafkowych, które po otwarciu stanowią tryptyk. Wysokość statuy z cokołem

³⁹ Por. tamże, s. 13.

⁴⁰ Por. *Bazylika Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny...*, s. 83.

⁴¹ W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 17-18.

⁴² J. Złotkowski, *Figura łaskami słynąca...*, s. 17.

⁴³ Por. W. Kłapkowski, *Konwent dominikanów...*, s. 17.

⁴⁴ S. Wysocki, *Dzieje kultu figury...*, s. 26-27.

wynosi 1,17 m (sam cokół ma 28 cm). Statua otwiera się dwoma skrzydłami od szyi aż do podstawy cokołu. Zalicza się ją do rzeźb pełnych, drewnianych, polichromowanych, przyściennych.

Rzeźba przedstawia siedzącą na tronie przykrytym poduszką Matkę Boską z Dzieciątkiem stojącym na Jej prawym kolanie. Maryja ubrana jest w długą luźną szatę przewiązaną paskiem oraz obficie fałdowany płaszcz, opadający kaskadami i rurkowatymi fałdami na cokół, na którym spoczywają stopy w spiczasto zakończonych trzewikach. W lewej ręce Maryja trzyma jabłko – symbol władzy, prawą zaś podtrzymuje stojące na Jej kolanie Dzieciątko. Ubrane jest ono w długą szatę i podobnie jak Matka w sfałdowany płaszcz. Dzieciątko trzyma prawą ręką palec Madonny, lewą natomiast podtrzymuje fałdy szaty. Głowa Maryi jest odsłonięta. Okalają ją długie, płytko modelowane, lekko sfałdowane włosy spadające na plecy. Włosy Dzieciątka są krótkie, sięgają do ucha i przylegają do głowy płaskimi wijącymi się lokami. Twarz Maryi jest owalna, pełna i lekko uśmiechnięta o drobnych ustach, wąskim i długim nosie, dużych oczach, wąskim czole i wydatnym podbródku. Dzieciątko ma głowę kulistą, lekko spłaszczoną. Policzki są zaokrąglone, czoło wypukłe, ma mały zadarty nos, drobne mięsiste usta, szeroko rozstawione oczy, nieduże uszy. Pod stopami Maryi widoczne są chmury oraz twarz ludzka zwrócona w górę, widoczna swą prawą stroną i częścią lewej. Przyciśnięta jest ona sierpem księżycy zwróconego rogami w dół.

Po otwarciu figury ukazuje się pośrodku rzeźba przedstawiająca Trójcę Przenajświętszą, na ażurowym cokole z ostrokołowymi arkadami. W środkowej części siedzi na tronie Bóg Ojciec. Ubrany jest w płaszcz z modelowanymi i rurkowatymi fałdami, który opada na cokół. Głowę okalają pasma włosów spadające na ramiona. Długa broda pokrywa piersi. W rozłożonych rękach Bóg Ojciec trzyma krucyfiks.

Głowa Chrystusa będąca elementem krucyfiksu okolona grubą i cieniową koroną jest lekko pochylona na prawe ramię. Włosy są długie, pokrywają kark i górną część pleców, jedno skręcone pasmo opada na ramię. Twarz Zbawiciela pokryta jest krótkim zarostem, a broda zakończona dwoma spiralnie skręconymi lokami. Postać Jezusa Chrystusa jest wysmukła i o wydłużonych proporcjach. Kolana są lekko podgięte, stopy zaś skrzyżowane. Widoczna jest wyraźnie w całej postaci budowa anatomiczna kośćca i umięśnienia. Nad głową Boga Ojca unosi się Duch Święty w postaci gołębiczy.

W tle umieszczony jest płaszcz Maryi. Na skrzydłach występują posta-

cie klęczące w kornej modlitwie. Przedstawiają one dostojników duchownych i świeckich, kobiety i mężczyzn. Po stronie lewej takich postaci jest 13 a po prawej 14. Na pierwszym planie po obu skrzydłach widnieją postacie dwóch krzyżowców.

Podstawa rzeźby jest drewniana, profilowana motywem gotyckich ostrokołów. W płycinie znajduje się srebrna ażurowa plakietka przedstawiająca Baranka z chorągiewką oraz wielokwiatowa wić roślinna. Ramka zdobiona jest akantową palmą⁴⁵.

W celu określenia pochodzenia i czasu powstania gotyckiej rzeźby szafkowej w sejneńskim kościele należy zaś ukazać ogólny rys historyczny grupy rzeźb, z których się ona wywodzi, a następnie ustalić jej prawzór oraz podać zawartą w figurze treść ideową i artystyczną. Rzeźby dewocyjne pochodzące w przeważającej części z terenów niemieckich są wytworem religijnej kultury XIV wieku. Można je podzielić na dwie grupy: o treści historycznej oraz symbolicznej. Pierwsze, historyczne, skupiają uwagę głównie na osobie Jezusa Chrystusa. Przedstawiają poszczególne wydarzenia z Jego życia. Celem ich jest wywołanie u modlących się silnych przeżyć religijnych, a tym samym zaktualizowanie wydarzenia historycznego. Wielką rolę w rozpowszechnianiu tego typu obrazów odegrali mistycy niemieccy i klasztory dominikańskie. W tej grupie Maryja Panna jeszcze nie jest postacią centralną. Grupa druga to rzeźby symboliczne, które pomijają wątek historyczny a wyrażają spekulatywną myśl teologiczną. W tej grupie centralne miejsce w przedstawieniu zajmuje prawie wyłącznie Maryja Matka Chrystusa. Natchnieniem do tego ujęcia były przede wszystkim symbole biblijne, które odnoszono do Matki Boskiej i motywy literackie. Analiza ikonograficzna figury sejneńskiej będzie przebiegała w dwóch kierunkach: w ujęciu zamkniętym i otwartym.

Do najstarszych rzeźb maryjnych średniowiecza należy tzw. Madonna tronująca. Takie przedstawienie Maryi sięga początków sztuki chrześcijańskiej. W okresie przedgotyckim spotyka się nowy element w tego typu przedstawieniach. Jest nim błogosławiące Dzieciątko Jezus umieszczone na łonie Maryi. Od około roku 1300 spotyka się z początku rzadko, a od 1320-1330 już bardzo często Dzieciątko Jezus w pozycji stojącej. Wreszcie

⁴⁵ Por. W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne...*, s. 157-158; s. Wysocki, *Dzieje kultu figury...*, s. 20-21. Ks. K. Dochód omawiając treści teologiczne w figurze „Tron łaski” w Sejnach dochodzi do wniosku, że człowiek jest mieszkaniem Trójcy Świętej, a Maryja – pełna łaski – najdoskonalszym przybytkiem i mieszkaniem Boga. K. Dochód, *Aspekt historyczno-teologiczny rzeźb*, s. 50-69.

ostateczną formą będzie Madonna tronująca ze stojącym na podwyższonym kolanie Dzieciątkiem, któremu podaje jabłko, jako „nowa Ewa”, dająca „nowemu Adamowi” owoc oznaczający życie zamiast owocu symbolizującego grzech i śmierć. Takie ujęcie jest prawzorem dla madonn szafkowych. Niemiecki historyk W. Fries przypuszcza, że pochodzi on z terenów włoskich, ewentualnie czeskich, bowiem około 1400 r. artyści czescy korzystali z wzorów włoskich. Pojawienie się takiego ujęcia na terenie Prus Zachodnich można wytłumaczyć faktem, że do 1309 r. stolicą Zakonu Niemieckiego była Wenecja. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że z tamtych terenów przeniesione zostały główne rysy przedstawienia Madonny. Następnie dodano szczegóły, które stanowiły specyfikę terenów niemieckich, jak np. motyw księżycy u stóp Maryi⁴⁶.

Rzeźba szafkowa zawiera wiele symboli (postawa siedząca, jabłko, księżyc) wyrażających różne atrybuty władzy i przywilejów Maryi, scen figuralnych (Trójca Święta) oraz obrazy osób oddających cześć Trójcy Świętej. Do najstarszych madonn szafkowych z końca XII w. należy Madonna z Bobon. Jest to figura z kości słoniowej (wysokość 35,5 cm), która otwiera się pionowo na dwie części wzdłuż całej postaci Maryi i Dzieciątka. We wnętrzu rzeźby zawarte są sceny z życia Chrystusa aż do sądu ostatecznego. Pierwszą rzeźbę szafkową z drewna sporządzoną na wzór poprzedniej identycznie otwierającej się jest Madonna z Maubuisson z drugiej połowy XIII wieku. Inny sposób otwierania się rzeźby pojawia się w latach 1320-1330 w figurze Madonny z Quelven w Bretanii. Statua otwiera się od obojczyka w dół. Taki też sposób otwierania występuje w figurze Matki Boskiej w Sejnach – od linii obojczyka Maryi pionowo w dół aż do konturu cokołu, na podobieństwo tryptyku.

Rzeźba otwarta łączy dwa tematy *Mater misericordia* i *Tron Łaski*. Prawzorem dla rzeźb zawierających tron łaski były francuskie XIII-wieczne figury madonn otwierających się na sposób gotyckiego tryptyku⁴⁷. Pierwszą Madonną z Trójcą Świętą jest prawdopodobnie Madonna z Morlaix, miejsca szczególnego kultu Trójcy Świętej. Jest to jeszcze jeden motyw przemawiający za słusznością upatrywania miejsca i czasu powstania prawzoru

⁴⁶ Por. W. Fries, *Die Schreinmadonna*, „Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums” (1928-29), s. 26-45.

⁴⁷ Tamże, s. 26, 36; *Historia sztuki polskiej*, red. T. Dobrowolski, t. I, Kraków 1965, s. 320-321; A. Liedtke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961, s. 121; T. Dobrzeński, *U źródeł przedstawień: „Tron łaski” i „Pietas Domini”*, „Roczniki Muzeum Narodowego w Warszawie” 15(1971) nr 1, s. 221-312.

madonn otwartych zawierających Trójcę Świętą. W tym czasie znany jest już w literaturze motyw płaszczka opiekuńczego. Objęcie płaszczem oznacza wtedy uwolnienie więźnia lub złagodzenie kary. Przywilej ten przypisywano osobom wysoko postawionym, zwłaszcza kobietom. Przeniesienie takiego przywileju na osobę Maryi przypisuje się cystersom już w XII w., którzy po tercji modlitw kanonicznych odmawiali antyfonę *Sub Tuum praesidium*. Także pierwszą wiadomość o pojawieniu się Madonny ochraniającej płaszczem można spotkać u cystersów w latach 1220-1230. Pierwotnie Maryja w przedstawieniu szafkowym występowała jako opiekunka mnichów – cystersów, a dopiero w połowie XIV w. pojawiła się jako *Mater omnium*, biorąca pod opiekę nie tylko mnichów, lecz i przedstawicieli całego chrześcijaństwa. Istnieją dwa ujęcia *Mater omnium*; jedno rozdziela postacie modlące się według płci po obu stronach Maryi, drugie dzieli ludzi na stany. Z prawej strony Madonny znajdujemy osoby duchowne, z lewej natomiast klęczą przedstawiciele stanów świeckich. Madonna sejneńska chroni pod prawym ramieniem 14, a pod lewym 13 osób nie dzieląc je według płci ani według stanów. Po każdej stronie najbliższej widza klęczą rycerz Zakonu Niemieckiego⁴⁸.

Z powyższego można wnioskować, że Madonny szafkowe z terenu państwa krzyżackiego nie pochodzą z jednego prawzoru. Warto wskazać prawzory, z których zostały zapożyczone ich istotne elementy. Dla rzeźby w formie zamkniętej prawzorem wydaje się być tronująca Madonna z Dzieciątkiem z 1320-1330 r. pochodząca z terenów włoskich, natomiast prawzorem tryptyku jest Madonna z Boubon z XII w. Treść ideowa Madonn szafkowych została zapożyczona z przedstawień *Mater misericordiae* i *Troonu Łaski*. Wszystkie te elementy, połączone w idealnej harmonii, występują również w omawianej figurze sejneńskiej.

Co do czasu powstania maryjnej figury sejneńskiej, to należy ją zaliczyć do grupy Madonn szafkowych Zakonu Niemieckiego, podobnie jak Madonna z Norymbergii, Elbląga, Klonówki, Lubieszowa i Paryża. Do ustalenia czasu mogą posłużyć takie kryteria, jak: strój osób utrwalonych na malowidłach płaszczka opiekuńczego, krój ich szat itp. W. Fries na tej podstawie określił czas powstania Madonny z Norymbergii, najstarszej z grupy omawianych Madonn, na lata 1379-1397. Madonna z Sejn może być datowana na czas nieco późniejszy, to jest na pierwszą połowę XV wieku⁴⁹.

⁴⁸ Por. R. Cicholewski, *Problematyka badawcza pomorskich Madonn szafkowych*, „Studia Pelplińskie” 2(1971), s. 135-137, 142-143.

⁴⁹ Por. s. Wysocki, *Dzieje kultu figury...*, s. 25-26.

4. Wymowa teologiczna figury

Figura szafkowa Madonny Sejneńskiej niezaprzeczalnie należy do najbardziej cennych dzieł sztuki sakralnej i znana jest w Polsce, szczególnie w jej części północno-wschodniej oraz katolikom narodowości litewskiej w naszej Ojczyźnie jak też i na Litwie. Jest z pewnością znana i ceniona przez historyków sztuki również poza Polską. Treść teologiczną figury można rozważać w ujęciu zamkniętym i otwartym. W pierwszym – Matka Boska siedzi na tronie, by rozdzielać ludziom łaski. Na kolanach trzyma Dzieciątko i ukazuje je światu; w ręku ujmuje jabłko. Występuje jako „nowa Ewa”, a Chrystus jako „nowy Adam”. Stopami dotyka księżycy i globu ziemskiego z wyobrażeniem twarzy ludzkiej. Jest więc Panią nieba i ziemi. Rzeźba zawiera wiele symboli z postawy „Madonny tronującej”, sztuka chrześcijańska od swoich początków zawierała wspomniane elementy.

Prymas wyjaśniał, iż ostatni sobór nazwał Maryję prawzorem Kościoła. Trójca Święta jest szczególnym znamieniem Kościoła, a Maryja przeżywała na sobie w Nazarecie działanie Trójcy. W centrum i sercu Kościoła musi być nadal Ta, która była w wieczniku Zielonych Świąt, gdy Jezus od Ojca posyłał Ducha Świętego. Matka Boska Sejneńska pod swym płaszczem chroni wszystkich proszących i ich modlitwy przedstawia Trójcy Świętej. Kardynał s. Wyszyński koronował ponad czterdzieści obrazów łaskami słynących, ale pierwszy raz stanął przed postacią, która mieści w sobie tajemnicę Trójcy Świętej. We wnętrzu figury odtworzono obraz Ojca, Ukrzyżowanego Syna i Ducha Świętego. Maryja Sejneńska posiada właśnie w swoim wnętrzu odtworzony obraz Trójcy Świętej. W rzeźbie zawarta jest próba zrozumienia tajemnicy Maryi. Jest to zarazem tajemnica każdego człowieka, który jest dzieckiem Ojca Niebieskiego, Boga Zbawiającego i Ducha Uświęcającego⁵⁰.

Może to właśnie pod wpływem słów Prymasa Polski wypowiedzianych podczas koronacji statuy Matki Bożej Sejneńskiej 7 IX 1975 r., podkreślających związek Maryi z trzema osobami boskimi, zaczęto Madonnę Sejneńską nazywać Matką Bożą od Trójcy Świętej⁵¹.

O wielkiej czci Maryi doznawanej przez wiernych w Sejnach i o łaskach za Jej wstawiennictwem otrzymanych świadczą tytuły, jakimi do Niej zwrac-

⁵⁰ S. Wyszyński, *Maryja – ukształtowana przez Trójcę Świętą – wzorem dla nas* (Sejny, 7.09.1975), RULKD 38(1976) nr 1, s. 9.

⁵¹ B. Boguszewska, K. Kistelska- Borkowska, *Księga łask w Sanktuarium Matki Boskiej Sejneńskiej*, s. 10-12, 18.

cano się w przeszłości i czyni się to też obecnie. Maryja jest nazywana: „Matką Bożą Sejneńską, łaskami słynąca, od Trójcy Świętej, Matką Wspomożycielką Wiernych, Przemocną Orędowniczką”⁵².

Nawiązując do postrzegania średniowiecznej sztuki sakralnej jako *Biblia pauperum* (Biblia dla ubogich), lud patrząc na obrazy, witraże, rzeźby był pouczany o prawdach wiary. Taką „Biblią dla ubogich” mogła być i nadal tę funkcję może spełniać Madonna Sejneńska. Wierni przypatrując się tej figurze, czytając opracowania jej poświęcone i oglądając fotografie statuy mogą odnaleźć treści katechetyczne pouczające ich o roli Maryi w dziele naszego zbawienia.

Jak zaznaczył ks. R. Cicholewski, średniowieczne szafkowe figury Matki Bożej w typie Matki Bożej Sejneńskiej, służyły jako zestawy ołtarzy polowych podczas celebrowania Mszy św. dla ówczesnych rycerzy, także z zakonu krzyżackiego. Ten sposób wykorzystywania figur szafkowych przybliżał osobę Matki Bożej ówczesnym rycerzom, skłaniał ich do oddawania Jej czci i polecania się Jej opiece⁵³.

Figura Matki Boskiej przebywała w Sejnach od początku założenia miasta i klasztoru dominikanów. Zawsze znajdowała się w miejscu naczelnym – w nastawie głównego ołtarza, a później w specjalnej kaplicy. Zarówno zakonnicy, jak i księża diecezjalni, łączyli z figurą swoją działalność duszpasterską. Dominikanów, jako zakon, cechowało szczególne nabożeństwo do Matki Najświętszej. Tym można wytłumaczyć wielość odpustów w uroczystości i święta maryjne. Na ile przyczyniła się do tego obecność statuy, trudno dociec. Figura nie zawierała szczególnego przywileju Matki Boskiej; można było łączyć z tym wizerunkiem każdą uroczystość i święto maryjne.

Parafia sejneńska była nieliczna, odpust zaś gromadził wiele tysięcy osób. Przybywali ludzie z odległych stron. Wspólnie modlili się, przystępowali do sakramentów świętych, uczestniczyli w bogatej liturgii i słuchali wytrawnych kaznodziejów. Wzbogaceni duchowo i pełni przeżyć wracali do wiosek zagubionych wśród jezior i lasów.

5. Kult Matki Bożej obecnie w Sejnach

Obecnie duszpasterze w Sejnach ustalają program pracy w żywym powiązaniu z kultem Matki Boskiej; nadal głównym odpustem jest Nawiedze-

⁵² *Bazylika Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, s.*, s. 83.

⁵³ Por. R. Cicholewski, *Problematyka badawcza...*, s. 150-151.

nie NMP. W sposób uroczysty obchodzi się również inne święta maryjne. Wierni gromadzą się w kaplicy na Godzinki ku czci N.M. Panny. Rozwijają się nowe formy kultu. Każdego roku w maju odbywają się nabożeństwa dla młodych małżeństw. Do Sejn przybywają ministranci na swoje spotkania. Młodzież po ukończeniu szkoły, dziękuje w kaplicy za lata nauki i prosi o łaski na dalsze życie. Zdarza się, że narzeczeni niekiedy biorą ślub w kaplicy. Matki po chrzcie niosą tam nowo ochrzczone dzieci. Po I Komunii św. w kaplicy następuje wpisanie do Różańca, i wprowadzenie do szkaple-rza NMP. W pierwszą niedzielę września odbywają się uroczystości rocznicy koronacji. W kaplicy można spotkać modlących się ludzi. Niektórzy zapalają przed ołtarzem świece i zostawiają karteczki z prośbą lub podziękowaniem.

Sejneńszczyzna to region, w którym od zawsze mieszkali zarówno Litwini, jak i Polacy. Pod koniec XIX w. miasto stało się ośrodkiem kultury litewskiej, wydawano kilka czasopism w tym języku. Tym chętniej przybywała tutaj ludność z odległych stron. Litwini i dzisiaj modlą się przed figurą w swoim języku. Wzajemne kontakty obu narodowości nie zawsze były przyjazne. Wspólna obecność na modlitwie łagodziła różnice i skłaniała do właściwych zachowań⁵⁴.

Streszczenie

Historia sejneńskiego sanktuarium rozpoczyna się od przybycia do Sejn w roku 1593 nowych właścicieli: Jerzego Grodzińskiego i jego żony Justyny z Dłuskich. Pod ich patronatem w latach 1593-1602 miasteczko rozkwitło, przybywali nowi osadnicy. Grodzińscy ufundowali drewniany kościół pw. św. Jerzego męczennika, który przetrwał do XIX w. Jako bezdzietni, w 1602 r. dobra przekazali dominikanom, którzy początkowo zamieszkali przy drewnianym kościele. Wkrótce kościół okazał się za mały, dlatego też w latach 1610-1619 dominikanie wzniesli murowaną świątynię pw. Nawiedzenia NMP, św. Jerzego i św. Jacka. Kościół konsekrował w roku 1632 biskup wileński Jerzy Tyszkiewicz.

Dzięki figurze Madonny Sejny stały się maryjnym sanktuarium, w którym do roku 1804 gorliwie duszpasterzowali dominikanie.

Figura Matki Bożej Sejneńskiej od wieków urzeka wiernych, odwiedzających sanktuarium swoim arcyzmem oraz spokojem płynącym z Jej obli-

⁵⁴ Por. W. Jemielity, *Sanktuaria maryjne...*, s. 171-172.

cza. Pielgrzymi, modląc się w Bazylice czują, że Matka Boska otacza swoją opieką tych, którzy zbliżają się do Boga i powierzają mu swoje troski. Wydaje się, że figura Madonny Sejneńskiej, bogata w treść teologiczną, może ożywiać i umacniać wiarę wszystkich modlących się w tej świątyni.

Słowa kluczowe: *Figura Matki Bożej Sejneńskiej, Kult Matki Bożej w Sejnach, Parafia w Sejnach.*

History of the statue of Our Lady in Sejny

Summary

Bearing in mind such an important presence of Mary in Christian worship, namely in the Catholic Church and Orthodoxy, as well as the popular piety (folk religiousness), it was undertaken to develop Marian themes in the sanctuary in Sejny, in the Ełk diocese. The subject of the study is: *The cult of the Mother of God the sanctuary in Sejny.*

During this period, the cult developed, which made it possible to apply for the coronation of the figure, and the coronation itself certainly deepened this Marian part and gave rise to its continuation.

The is devoted to the history of the Sejny parish and the history of the statue of the Mother of God. It needed a theological analysis, characteristic of the statue and presentation of the theological meaning.

The is devoted to Marian popular piety. The Marian devotions practiced in the universal Church were presented, but, above all, those characteristics of the Sejny sanctuary, such as: the Perpetual Rosary, novena, chaplet and litany to Our Lady of Sejny, Holy Masses celebrated in Her honor and ordered by the faithful, sacraments and various pastoral initiatives being an expression of the vitality of the cult of the miraculous figure of Our Lady of Sejny.

Keywords: *Figure the Mother of God of Sejny, The cult Mother of God in Sejny, Parish in Sejny.*

Bibliografia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. 5, Poznań 2015.
Bazylika Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Sejnach, red.

Z. Bzdak, teksty E.F. Klimaniec, Sejny 2018.

Boguszewska B., Kistelska- Borkowska K., *Księga łask w Sanktuarium Matki Boskiej Sejneńskiej w Sejnach*, Lublin 2017.

Cicholewski R., *Problematyka badawcza pomorskich Madonn szafkowych*, „Studia Pelplińskie 2(1971)”, s. 127-152.

Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej, Mariologia. Eklezjologia*, przeł. W. Szymona, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 44-205.

Dochód K., *Aspekt historyczno-teologiczny rzeźby z motywem „Tronu łaski” w kontekście kultu statuy Matki Bożej w kolegiacie sejneńskiej*, Warszawa 2001 (mps BUKSW).

Filipowicz Z., *Suwalszczyzna*, Warszawa 1980.

Fries W., *Die Schreinmadonna*, „Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums” (1928-29), s. 26-45.

Grzegorzczak J i in., Białystok 2014, s. 54.

Guzewicz W., *Dzieje parafii Sejny w latach 1804-1925*, Ełk 1994 (mps).

Jemielity W., *Sanktuaria maryjne w diecezji łomżyńskiej*, Łomża 1991.

Jemielity W., *Sejny*, EK XVII, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 1358-1359.

Jemielity W., *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972.

Jemielity W., *Podział administracyjny diecezji wigierskiej, augustowskiej, czyli sejneńskiej i diecezji łomżyńskiej*, „Studia Łomżyńskie” 2(1989), s. 163-179.

Kasabuła T., *Dzieje archidiecezji białostockiej (w zarysie)*, w: *Schema-tyzm archidiecezji białostockiej 2014*, red. J. Grzegorzczak i in., Białystok 2014, s. 53-67.

Klimaniec E.F., *Parafia sejneńska. 400 lat dziejów*, Sejny 2018.

Krahel T., *Zarys dziejów (Archi)diecezji Wileńskiej*, „Studia Teologiczne” (Białystok, Drohiczyn, Łomża) 5-6(1987-1988), s. 7-72.

Kumor B., *Augustowska diecezja*, EK I, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973, kol. 1086-1087.

Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła w okresie niewoli narodowej 1772-1918, t. II*, Lublin 1980.

Kłapkowski W., *Konwent dominikanów w Sejnach*, Wilno 1939.

Kłoczowski J., *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222-1972*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972*, red. tenże, t. I, Warszawa 1975, s. 14-189.

Kłoczowski J., *Zakony męskie w Polsce przedrozbiorowej*, w: *Zakony mę-*

skie w Polsce w 1772 roku, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1972, s. 7-147.

Läpple A., *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, przeł. K. Wiśniewska, Warszawa 1991.

Miasta polskie w Tysiącleciu, red. nauk. M. Siuchniński i in., t. 1, Wrocław 1965.

Połujański A., *Wędrówki po guberni augustowskiej w celu naukowym odbyte*, Warszawa 1859.

Schematyzm diecezji ełckiej, red. A. Skowroński, Ełk 2012.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, red. B. Chlebowski, W. Walewski, t. X, Warszawa 1899.

Spagnolo V., *Matka dla Ciebie. Myśli o Maryi*, przekł. M. Wróblewska, Warszawa 2015.

Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV do końca XVIII wieku*, w: *Studia do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antonowicz, Białystok 1967.

Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*, w: *Materiały do dziejów Ziemi Sejneńskiej, t. I*, red. J. Antonowicz, Białystok 1963, s. 9-222.

Wysocki S., *Dzieje kultu figury Matki Boskiej w kościele Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Sejnach*, Lublin 1975 (mpsArKUL).

Wyszyński S., *Maryja – ukształtowana przez Tróję Świętą – wzorem dla nas* (Sejny, 7.09.1975), *Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej* 38(1976) nr 1, s. 9-15.

Złotkowski J., *Figura łaskami słynąca Matki Boskiej i kościół sejneński*, Wilno 1938.

KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI
DOI 10.56898/st.10635

PRYMAS WYSZYŃSKI A SOBOROWA ODNOWA KOŚCIOŁA W POLSCE

Treści: Wstęp; 1. Uczestnictwo kard. Wyszyńskiego w pracach Soboru Watykańskiego; 2. Język narodowy w liturgii; 3. Wprowadzanie reform liturgicznych w Kościele katolickim w Polsce; Zakończenie.

Wstęp

Duszpasterski „Rok Kościelny 2022”, w Kościele katolickim w Polsce, jest przeżywany pod hasłem „Posłani w pokoju Chrystusa”. Wysiłek duszpasterski koncentruje się na zgłębieniu przeżywania Sakramentu Eucharystii. Hasło to wpisuje się w 60. rocznicę inauguracji Soboru Watykańskiego II, który rozpoczął się 1 października 1962 r. Z tej okazji warto przypomnieć o reformach posoborowych, które wprowadzono w Kościele katolickim. Można odnieść wrażenie, że największym echem na gruncie polskim odbiły się przemiany liturgiczne zawarte w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*. W dokumencie poświęcono uwagi sprawowaniu Eucharystii oraz czynnemu w niej uczestnictwu i owocnego przeżywania sakramentu. Jak trafnie zauważył ks. B. Nadolski „*liturgia stała się najbardziej widocznym miejscem odnowy Kościoła. Miejscem najbardziej czułym, ponieważ jest ona sercem życia Kościoła*”¹

Prymas Wyszyński, był jednym z najwybitniejszych postaci historii najnowszej Kościoła katolickiego w Polsce. Jan Paweł II, jako pierwszy, nazwał go Prymasem Tysiąclecia. Kierował Kościołem w epoce komunizmu - czasach niezwykle trudnych dla katolików. Jego nieugięta postawa w obronie

Ks. prof. UKSW dr hab. Józef Łupiński (ur. 1962) – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalista w zakresie historii Kościoła i historii Polski.

¹ B. Nadolski, *Realizacja Konstytucji o liturgii w Kościele Powszechnym – stan faktyczny i perspektywy*, w: RBL 38 (1985), nr 4-5, s. 286.

Kościół, budziła niepokój ze strony władz komunistycznych. Odważnie bronił praw katolików oraz jednoznacznie i odważnie bronił wolności religijnej wiernych. Jednym z ważnych wyzwań hierarchy było pogłębienie życia liturgicznego. Kard. Wyszyński zdawał sobie sprawę, że jedynie niewielka część polskich katolików rozumiała łacinę liturgiczną a jednocześnie pragnęli oni pogłębić jej przeżywanie i aktywne w niej uczestniczenie. Dlatego zaangażował się w realizację postanowień reform liturgicznych w duchu soborowym. Niekiedy zarzucano prymasowi, iż celowo opóźniał realizację reform posoborowych. Podkreślano postawę zachowawczą opór w realizacji zmian zaproponowanych przez sobór. Powielano szereg stereotypów opierających się na wybranych fragmentach wypowiedzi prymasa, w których jakoby ewidentne było iż zamiarem kard. Wyszyńskiego było spowalnianie realizacji reform liturgicznych na gruncie Kościoła katolickiego w Polsce. Trzeba wyraźnie stwierdzić, że wypowiedzi prymasa w konkretnym kontekście historycznym rzucają inne światło na jego intencje i wprowadzanie w życie reform posoborowych w Polsce.

Wezwanie do pogłębienia i ożywienia uczestnictwa wiernych w liturgii przez wieki towarzyszyło Kościołowi katolickiemu. W czasach najnowszych francuski benedyktyn dom Prosper Guéranger (1805-1875), opat klasztoru w Solesmes był jednym z inicjatorów ruchu odnowy liturgicznej. W swoich publikacjach postulował, aby liturgia była autentyczną, winna posiadać cztery cechy: starożytność, powszechność, namaszczenie i aurytety. Łączył owocne przeżywanie liturgii z dogmatami, respektowaniem moralności chrześcijańskiej, z doświadczeniem życia nadprzyrodzonego i praktykowaniem cnót wiary, nadziei i miłości. Jego zdaniem, istotą odnowy liturgii miało być nie tylko jej sprawowanie i przeżywanie, lecz także kontynuację w liturgii życia².

Papieże XX w. Pius XII i Jan XXIII zachęcali wiernych do pogłębionego przeżywania liturgii. Przykładem zachęty do świadomego uczestnictwa w obrzędach roku liturgicznego, a szczególnie Wielkiego Tygodnia, było zalecenie papieża Piusa XII, aby przeniesiono liturgię Wielkiego Tygodnia z godzin porannych na porę wieczorną, by bardziej zbliżyć się do prawdy historycznej przypominającej wydarzenia Triduum Paschalnego. Wkrótce, również w Polsce, katolicy mogli wziąć liczniejszy udział w wieczornej liturgii Wielkiego Tygodnia. Skutkiem tego było liczniejsze niż kiedykol-

² Por. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger - opat z Solesmes inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, w: RBL, 29 (4) 1976, s. 213–220.

wiek, uczestnictwo wiernych w liturgii ostatnich dni Wielkiego Tygodnia poprzedzających Niedzielę Zmartwychwstania. Kard. Wyszyński przy różnych okazjach dawał wyraz wdzięczności za wielką rolę, jaką odegrał papież Pius XII w odnowie liturgii. Ruch liturgiczny od początku formacji kapłańskiej przyszłego prymasa Polski odgrywał istotną rolę. W nauczaniu i posłudze nawiązywał z osobistego doświadczenia bogactwa liturgii i jej głębokiego przeżywania, co stało się cenną inspiracją do aktywnego uczestnictwa w realizacji posoborowej odnowy życia liturgicznego³.

Znaczący wpływ na pogłębione przeżywanie liturgii przez Stefana Wyszyńskiego - kleryka seminarium duchownego we Włocławku Stefana Wyszyńskiego, odegrał ks. Władysław Kornilowicz - jeden z wybitniejszych w tym okresie przedstawicieli odnowy ruchu liturgicznego. Stefan uczestniczył w wykładach na temat pogłębionego przeżywania liturgii i żywo interesował się problematyką kościelnej odnowy liturgicznej. W późniejszym okresie i rozpoczęciu studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ponownie spotkał się z ks. Kornilowiczem, który opiekował się księżmi studium na KUL-u. Swą bogatą wiedzę liturgiczną przekazywał na wykładach, podczas okolicznościowych odczytów, na spotkaniach duszpasterstwa młodzieży akademickiej i grup inteligencji katolickiej. Ks. Wyszyński widział w nim gorliwego i mądrego kapłana, który dzielił się ze studentami własnym doświadczeniem przeżywania liturgii. Według ks. Kornilowicza, zaangażowane sprawowanie i przeżywanie liturgii, winno być podstawą działalności duszpasterskiej. Postulował, aby celebrans podczas odprawiania Mszy św. jak najwyraźniej podkreślał osobę Jezusa Chrystusa, a sam pozostawał w cieniu⁴. Jako ceniony i znany kierownik duchowny zachęcał kapłanów, osoby konsekrowane oraz wiernych do pogłębionego przeżywania liturgii, zalecał umiłowanie modlitwy brewiarzowej, jako cennego źródła modlitwy Kościoła. Według niego osobiste przeżywanie liturgii w dużej mierze zależało od pogłębienia wiedzy teologiczno-liturgicznej, która prowadziła do świadomego przeżywania aktu wiary. Częste kontakty przyszłego prymasa z ks. Władysławem skutkowały coraz głębszym umiłowaniem liturgii⁵. Po prekonizacji na arcybiskupstwo warszawskie i gnieźnieńskie wydał list pasterski, w którym napisał, iż w liturgicznym życiu Kościoła, znajdują się skarby wiary i moralności, cenne wartości ascetyczne oraz wychowawcze. Podkreślił, że uroczy-

³ P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii w nauczaniu pasterskim kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2012, s. 36, 45-46.

⁴ Por. S. Wyszyński, *Nasz Ojciec - Ksiądz Władysław Kornilowicz*, Warszawa 1980, s. 37 n.

⁵ P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii...*, dz. cyt., s. 37-38.

stości i święta roku liturgicznego są okazją do głębszego przeżywania prawd teologicznych i podstaw wiary. Uroczystości kościelne według ks. prymasa miały nie tylko cele teologiczne, lecz zawierały cele wychowawcze⁶. W 1949 r. w liście na Wielki Czwartek zachęcał duchowieństwo, aby wiązać umiłowanie Kościoła z umiłowaniem liturgiki, która jednoczy Kościół z Trójcą Świętą, a także ludzi między sobą⁷. Uważał, że pogłębieniu wiary sprzyja świadome i zaangażowane uczestnictwo w liturgii. Zachęcał duchowieństwo do nieustannego poszerzania wiedzy liturgicznej, aby głębiej przeżywać sprawowanie liturgii Mszy św. oraz do owocnego odmawiania modlitwy brewiarzowej. Apelowal do wiernych, by korzystali z dostępnych mszalików, pomagających zrozumieć liturgię. Dodatkową pomocą miały być organizowane nabożeństwa stanowe dla ojców i matek oraz dzieci i młodzieży, podczas których zalecano korzystać komentarzy Pisma św. oraz odpowiednio dobranej literatury. Prymas Wyszyński dostrzegał ważną rolę w wychowywaniu dzieci i młodzieży do owocnego uczestnictwa w liturgii. Aby ukazać Mszę św. w sposób bardziej rozumiały i przystępny dla młodzieży, należało dać do ręki teksty liturgiczne, wyjaśniać znaczenie gestów liturgicznych i symbolikę wiary oraz ukazywać potrzebę więzi z Chrystusem. Zachęcał, aby księża zapraszali młodzież do aktywnego udziału w służbie liturgicznej, przez to znajdowali się w centrum modlącej się wspólnoty. W ten sposób wspólnie z dorosłymi mogli głębiej przeżywać wyznawaną wiarę. Prymas był przekonany, że ważnym elementem liturgii Mszy św. jest dziękczynienie po Komunii jako cenny akt, w którym wyraża się wiarę, że Chrystus przychodzi do człowieka. Dziękczynienie wzbudza nowe wyzwania, sugeruje myśli i uczucia, które ożywiają życie duchowe wierzących. Kard. Wyszyński zalecał młodych do korzystania z kierownictwa duchowego, które także prowadzi do owocnego czytania tekstów liturgicznych i osobistej modlitwy⁸.

1. Uczestnictwo kard. Wyszyńskiego w pracach Soboru Watykańskiego

25 stycznia 1959 r. papież Jan XXIII publicznie zapowiedział zwołanie Soboru Watykański II, który „...zarówno w dyscyplinie, jak i doktrynie bę-

⁶ S. Wyszyński, *O kierunkach pracy kapłańskiej*, Warszawa 1949 r., w: *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946-1974*, t. I, Paris 1975, s. 136-139.

⁷ Tenże, *Duchowieństwo polskie w obliczu potrzeb współczesnych*, tamże, s. 108-118.

⁸ Por. P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii... dz. cyt.*, s. 43-44.

dzie szedł w kierunku odnowy polegającej na powrocie do źródeł⁹. W zamysle papieża sobór miał posiadać charakter duszpasterski, stąd też ważną rolę miała odegrać reforma liturgii, która odgrywała ważną rolę w dziele odkupienia prowadząc człowieka od grzechu do życia w łasce. Podobnie rozumiał potrzebę reformy soborowej ks. prymas. W przerwach między sesjami soborowymi powracał do Polski. Przy różnych okazjach, m. in. podczas dni skupienia, w trakcie spotkań z duchowieństwem i wiernymi dzielił się wrażeniami z uczestnictwa w soborze i relacjonował jego przebieg. Uważał, że reforma liturgii, winna odegrać istotną rolę w posoborowej odnowie Kościoła Katolickiego. Ojcowie soborowi pragnęli znaleźć właściwą odpowiedź na potrzeby Kościoła w nowych czasach. Prymas czynnie angażował się w obrady soborowe dotyczące przemian liturgicznych. W ramach publicznych wystąpień podczas obrad Centralnej Komisji Przygotowawczej do Soboru Watykańskiego II, a także często zabierał głos w imieniu biskupów polskich. Wspólnie z hierarchami przedstawiał stanowisko dotyczące ewentualnych zmian także poza salą obrad. Co tydzień w Instytucie Polskim w Rzymie biskupi pod przewodnictwem kard. Wyszyńskiego spotykali się na omawianiu bieżących problemów związanych z reformą liturgii¹⁰. W trakcie przyjazdów do Polski na bieżąco informował duchowieństwo i wiernych o postępie i przygotowaniu kolejnych rozdziałów Konstytucji o Liturgii. Cenną inicjatywą duchowieństwa oraz wiernych było zainicjowanie akcji modlitewnej w kraju na rzecz soboru pod hasłem „Czuwania soborowego z Maryją Jasnogórską”¹¹.

Od początku chrześcijaństwu towarzyszyły reformy inicjowane i wprowadzane w życie postanowieniami soborów i synodów, których celem była odnowa Kościoła. Najczęściej inspiracje odnowy Kościoła pochodziły od papieży, biskupów oraz świętych, którzy autentycznie byli zatroskani o jego odnowę. Łacińska sentencja *Ecclesia semper reformanda* przypominała o potrzebie nieustannego dążenia do pierwotnego ideału Kościoła.

Uczestnicy Soboru Watykańskiego II zdawali sobie sprawę, że jedną z istotnych decyzji była potrzeba odnowy liturgii, której celem najważniejszym jest pogłębienie relacji między Bogiem a człowiekiem. Na wiele lat, przez soborem, w Kościele Katolickim, zastanawiano się nad reformą życia liturgicznego, a zwłaszcza odnową przeżywania Sakramentu Eucharystii.

⁹ Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006, s. 39.

¹⁰ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, T. IV. *Czasy Prymasowskie 1962-1963*, Warszawa 1994, s. 168.

¹¹ A. Smagacz, *Czuwania soborowe formą duchowej obecności Kościoła Polskiego na Soborze Watykańskim II*, w: „Resovia Sacra”, R. 21 (2014), s. 387-411.

Rozwijało się zamyślenie do liturgii eucharystycznej. Proces ten odbywał się stopniowo i bez pośpiechu. Trzeba zaznaczyć że częstokroć życie liturgiczne wiernych było dalekie od świadomego udziału w liturgii, nacechowane indywidualizmem oraz niewielkim zrozumieniem tekstów mszalnych.

Prymas Wyszyński uczestniczył w soborze ze świadomością pilnej potrzeby odnowy Kościoła. Na etapie wstępnym soboru rozesłano biskupom całego świata kwestionariusz z pytaniem, jakie tematy winny być omawiane na podczas jego obrad. Kard. Wyszyński wraz z większością hierarchów uważał, że najistotniejsze byłaby odnowa życia liturgicznego. Ojcowie soborowi zastanawiali się, w jakim stopniu modlitwa Kościoła w tradycyjnej formie odpowiadała potrzebom duchowym wiernych. Z jednej strony ważne było uszanowanie historycznej przeszłości Kościoła, a z drugiej świadomość konieczności podejmowania nowych wyzwań. Dlatego ojcowie soborowi zastanawiali się jak zreformować liturgię i jednocześnie zachować to co jest najcenniejsze z wielowiekowego dziedzictwa lub co mogłoby ulec zmianie¹².

Pierwszym dokumentem opracowywanym w trakcie obrad soborowych była Konstytucja o Liturgii. Między pierwszą a drugą sesją, w fazie przygotowawczej soboru powołano szereg komisji. Do hierarchów rozesłano kwestionariusze dotyczące kwestii zmian w liturgii. W trakcie obrad wzięto pod dyskusję kilkadziesiąt wniosków. Spośród biskupów Kościoła katolickiego Jan XXIII powołał centralną Komisję Przygotowawczą do Soboru Watykańskiego, w której znalazł się także kard. Stefan Wyszyński. Komisja Liturgiczna przygotowująca schemat o liturgii zgromadziła kilkudziesięciu członków reprezentujących Kościoły katolickie na świecie. Papież Jan XXIII otworzył sobór w dniu 11 października 1962 r. Odnowa liturgii, korespondowała z duszpasterskim celem soboru, ponieważ w niej Kościół odnajdował źródło i szczyt swojej działalności. Modlitwa zawsze była jedną z najważniejszych przejawów życia kościelnego, który nieustannie się modlił i poprzez liturgię tworzył jedną wspólnotę.

Prymas Wyszyński wziął udział we wszystkich czterech sesjach soborowych. Początkowo był członkiem Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych, natomiast od pontyfikatu Pawła VI, został wybrany do Kolegium Prezydialnego, w skład którego wchodziło kilkunastu kardynałów. W trakcie obrad soborowych wygłosił na auli soborowej kilkanaście przemówień, w trakcie których zachęcał do reformy liturgii, a szczególnie do odnowy modlitwy brewiarzowej¹³.

¹² Por. P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii...dz. cyt.*, s. 52.

¹³ Por. P. Waleńdzik, *Miejsce liturgii...dz. cyt.*, s. 56-57.

Wszystkie posiedzenia ojców soboru rozpoczynały się Mszą św. Podczas obrad wewnątrz Bazyliki świętego Piotra, pozostawali jedynie ojcowie soborowi. Pod koniec III sesji soborowej w dniu 4 grudnia 1963 r. przeprowadzono generalne głosowanie nad schematem Konstytucji o Liturgii. Spośród 2151 uprawnionych go głosowania jedynie 4 nie poparło tekstu konstytucji. Warto zaznaczyć, że ogłoszenie Konstytucji o Liturgii zbiegło się dokładnie z 400. rocznicą zakończenia soboru trydenckiego - 4 grudnia 1563 roku¹⁴. Nowy dokument miał wejść w życie w I niedzielę Wielkiego Postu 1964 r. Aby reforma liturgii mogła skutecznie wprowadzić konieczne zmiany w życiu Kościoła, niezbędne było zredagowanie szeregu rozporządzeń wykonawczych. Podczas przygotowania dokumentu, w ramach dyskusji soborowych, proponowano wiele zmian i poprawek. Istotną kwestią było uwzględnienie zwyczajów lokalnych kościołów, które starały się bronić własnych tradycji liturgicznych, wynikających z różnych kultur i obyczajów. Dlatego niełatwo było sporządzenie, ogólnych a zarazem szczegółowych zarządzeń dla całego Kościoła. Sobór starał się, aby liturgia pomagała w duszpasterskim wychowaniu wiernych, którzy mogliby czynnie modlić się wspólnie z kapłanem.

2. Język narodowy w liturgii

Podczas soboru podjęto kwestię dotyczącą języka używanego w liturgii. Według kard. Wyszyńskiego, istotną kwestią było, czy pozostawić język łaciński w sprawowaniu liturgii, czy też z niego zrezygnować, czy łacina miała pozostać jedynie w liturgii Mszy świętej, czy także podczas sprawowania innych sakramentów. Zagadnienie to wywołało wiele kontrowersji. Prymas był zdania, że należy wprowadzić języki narodowe do liturgii sakramentów. Uważał, że części stałe Mszy św. oraz modlitwę brewiarzową, dalej odmawiać w języku łacińskim. W pozostałych przypadkach opowiadał się za wprowadzeniem języków narodowych. Według hierarchy, łacina była widocznym symbolem Kościoła Katolickiego. Pozwalała bowiem, na korzystanie z bogatej tradycji kościelnej. Język łaciński był podstawą do poznawania tradycji bogactwa myśli teologicznej i filozoficznej oraz kulturowej Kościoła. Kolejnym argumentem, za zachowaniem języka łacińskiego

¹⁴ S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerżawski (Mysterium Christi, 1), Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 27 n.

w liturgii, była świadomość Prymasa, iż język łaciński pomógł w zachowaniu tożsamości Polaków, podczas rozbiorów i w czasach obrony wiary katolickiej przed protestantyzmem i prawosławiem. Łacina była dla Polaków pomostem do zrozumienia kultury zachodniej. Natomiast większość ojców soborowych uważało, że całą liturgię należało sprawować wyłącznie w językach narodowych. Prymas zdawał sobie sprawę z tego, że coraz mniej rodaków rozumiało język łaciński i trudno było im aktywnie uczestniczyć we Mszy św. Trzeba zauważyć, że prymas Wyszyński wraz Episkopatem Polski, w kwestii wprowadzenia języków narodowych do Mszy świętej i sprawowania liturgii pozostałych sakramentów, optowali za opinią większości ojców soborowych. Ostatecznie przeważył argument o potrzebie aktywnego i świadomego udziału wiernych w liturgii. W tym celu podjęto działania opracowania nowego rytuału Mszy św. i sakramentów w językach narodowych. Kard. Wyszyński zadawał sobie sprawę, że sprawowania sakramentów nie można zredukować wyłącznie do odczytywania modlitw, ale również należało wyjaśniać znaczenie symboliki obrzędów liturgicznych. Zachęcał kapłanów, aby tłumaczyli wiernym głębszy sens liturgii, którą sprawowali i przybliżali osobę Chrystusa, który działał przez święte znaki¹⁵.

Ważnym elementem we wprowadzaniu zmian, wprowadzania języka polskiego w liturgii, było jego stopniowe i przemyślane wcielenie w życie. Prymas podchodził do tej kwestii w sposób zachowawczy. Baczenie obserwował realizację reform w liturgii w innych krajach i starał nie popełniać, gdzie indziej zauważonych błędów. Kolejnym problemem, z którym zmagali się uczestnicy soboru, była kwestia reformy brewiarza. Jeszcze przed rozpoczęciem soboru, zastanawiano się nad wprowadzeniem pewnych zmian w modlitwie brewiarzowej. Niepokojącym zjawiskiem było coraz częstsze opuszczanie przez duchowieństwo odmawiania modlitwy brewiarzowej. Według prymasa, odmawianie brewiarza przez duchowieństwo, należało zachować jako obowiązkowe. Nowe czasy wymagały od duchownych żarliwej modlitwy. Brewiarz jest bogactwem modlitw, zaś jego prowadziło do Boga, a jednocześnie do rozważania tajemnic życia Chrystusa, Maryi i świętych. Ostatecznie podjęto decyzję, aby także brewiarz został przetłumaczony na języki narodowe. Ponadto także dokonano pewnego uproszczenia jego układu¹⁶.

Kard. Wyszyńskiemu bardzo bliska była pobożność maryjna. Podczas

¹⁵ M. Rola, *Wkład kard. Stefana Wyszyńskiego w prace Soboru Watykańskiego II*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne”, III/1985-1990, s. 64-66. (całość 54-74)

¹⁶ Tamże, s. 60-61.

sprawowania posługi prymasowskiej, wiele uwagi poświęcał roli Maryi w Kościele. Prymas zawierzył jej Kościół w Polsce. Była to cenna inicjatywa, która zaowocowała Wielką Nowenną Narodu Polskiego. Na soborze zabiegał, aby Matce Bożej poświęcono oddzielny dokument i zaproponował ogłoszenie dogmatu o Maryi jako współodkupicielce. Ostatecznie, do ogłoszenia dogmatu nie doszło. Wobec tego biskupi polscy, przygotowali specjalny memoriał, w którym zwrócili się do papieża Pawła VI, by Maryi nadano tytuł Matki Kościoła. Prośbę poparła część biskupów brazylijskich i belgijskich. 21 listopada 1964 r. na zakończenie III sesji soborowej Paweł VI w Konstytucji o Kościele ogłosił Maryję Matką Kościoła¹⁷.

Kard. Wyszyński, wraz z polskimi biskupami, z pewnym dystansem, odnosili się do projektu dokumentu soborowego dotyczącego wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Wynikało to m. in. z odmiennych doświadczeń i powojennej sytuacji Kościoła w Polsce. Dekret wywołał sporo emocji. Zawarte w nim poglądy na temat wolności religijnej wiązały się z podziałem powojennego świata na państwa kapitalistyczne, kraje bloku radzieckiego i tak zwany Trzeci Świat, czyli państwa postkolonialne, nierzadko zafascynowane ideologią marksistowską, szczególnie w Ameryce Łacińskiej. Prymas był niepisany liderem i przedstawicielem bloku państw sowieckich. Podczas obrad soborowych wypowiadał się jasno i wyraziście na temat ideologii marksistowskiej. Na jednym ze spotkań kard. Wyszyński stwierdził: „Chcieliby mnie skłonić, bym do wiernych mówił językiem dyplomatycznym, ale ja jestem pasterzem. Język pastoralny musi być jednoznaczny”¹⁸. Ostatecznie idea ateizmu została potępiona w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et Spes*.

Prymas postulował także, aby w soborze wzięli udział również ludzie świeccy. Z Europy Środkowo - Wschodniej spośród osób, którym zaproponowano uczestnictwo jedynie prof. Stefan Świeżawski z KUL-u osobiście wzięł udział w Soborze jako audytor¹⁹.

¹⁷ Tamże, s. 58-59.

¹⁸ Por. W. Chrzanowski, *Prymas Stefan Wyszyński Jako Mąż Stanu*, w: „Ethos”, R. 15, nr 1/2, 57-58 (2002), s. 251-259.

¹⁹ Por. P. Gutowski, *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, w: „Ethos”, R. 15, nr 25 (4) (2020), s. 233-261.

3. Wprowadzanie reform liturgicznych w Kościele katolickim w Polsce

Kościół Katolicki po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, zetknął się w różnych krajach z problemem interpretacji uchwał soborowych, a szczególnie w realizacji reformy liturgicznej. Po zamknięciu obrad soborowych w Kościele Katolickim w Polsce, podjęto proces wcielania w życie jego uchwał. Władze komunistyczne za wszelką cenę podejmowały próby kontrolowania wprowadzania odnowy liturgicznej. M. in. utrudniano wydawanie tekstów liturgicznych, a cenzura z swej strony chciała mieć wpływ na wydawane teksty liturgiczne. Kard. Wyszyński zamierzał przywieźć do kraju oficjalne teksty dokumentów soborowych w języku łacińskim i polskim, lecz komuniści nie wydali pozwolenia na ich sprowadzenie do Polski. W konsekwencji nastąpiło poważne opóźnienie w drukowaniu odnowionych ksiąg liturgicznych w języku polskim.

Prymas bacznie obserwował realizację zmian liturgicznych zarówno w Polsce jak i za granicą. Nierzadko duchowni i świeccy oczekiwali szybkiego wprowadzania reform liturgicznych bez ich głębszego zrozumienia. Niektórzy księża, arbitralnie sami wprowadzali zmiany w sprawowaniu liturgii. Kard. Wyszyński zalecał cierpliwość i roztropność w odkrywaniu głębi posoborowej liturgii. Część duchowieństwa z niecierpliwością chciała natychmiast wprowadzać zmiany w życie. Tkwiło w tym działaniu zagrożenie wprowadzania nieprzemyślanych zmian, podobnie, jak dochodziło do nich w zachodniej Europie. W efekcie wprowadzano jedynie czysto zewnętrzne przemiany polegające np. na przestawieniu obrazów czy figur w kościołach, lub na stosowaniu odnowionych ksiąg liturgicznych bez głębszego zrozumienia sensu liturgii. Hierarcha widział następstwa samowolnie wprowadzonych zmian do liturgii. Pośpieszna akomodacja zmian liturgicznych znalazła także naśladowców w Polsce. Tłumaczono, iż w niektórych krajach zaraz po soborze wydano nowe księgi liturgiczne, natomiast w Polsce hierarchowie mieli celowo opóźnić wprowadzenie postanowień soborowych i używanie języka ojczyściego we Mszy św. oraz podczas sprawowania pozostałych sakramentów. Do prymasa wysyłano liczne skargi od wiernych w tej kwestii. Część duchowieństwa lekceważyło wskazówki oraz zalecenia przekazywane przez Konferencję Episkopatu Polski. Dochodziło do samowoli w nieprzestrzeganiu zasad sprawowaniu liturgii szczególnie w środowiskach zakonnych. Ich członkowie tłumaczyli się otrzymaniem od swoich przełożonych szczególnych zezwoleń na

wprowadzanie zmian liturgicznych. Kard. Wyszyński wyjaśniał członkom zakonów i zgromadzeń, że liturgia nie może być znakiem jedności Kościoła bez jednoczesnego zachowania dyscypliny kościelnej i liturgicznej. Nie wyrażał zgody, na zbyt pospieszne zmiany, do których dochodziło np. we Francji, Niemczech czy Holandii, gdzie Eucharystia była odprawiana bez poszanowania przepisów liturgicznych. Swoboda we wprowadzaniu posoborowych postanowień reformy liturgii mogła doprowadzić do anarchii. W imię szeroko mylnie rozumianej swobody, duchowieństwo na Zachodzie tworzyło na własny użytek dowolne formy liturgiczne pozbawione głębi teologicznej. W realizacji reform soborowych dochodziło gdzieniegdzie, do poważnych dewiacji, gdy wprowadzano do liturgii wymyślone obrzędy, nowe rytury sprawowania sakramentów, własne dodatki do modlitw eucharystycznych, pozwalając sobie na zastępowanie tekstów biblijnych świecką terminologią. Według hierarchy jedynie Kościół miał władzę decydowania o stosowaniu nowych przepisów lub zmian, celem uniknięcia chaosu. Jak widać wprowadzanie posoborowej odnowy liturgicznej napotykało na trudności, a nawet dochodziło do otwartej kontestacji odnowy przedstawionej w Konstytucji o Liturgii oraz w wytycznych duszpasterskich władz kościelnych. Z drugiej strony część duchowieństwa oraz świeccy opowiadali się za zachowaniem dotychczasowych form liturgicznych, postrzegając w nich gwarancję tradycji i wiary.²⁰

Episkopat Polski był pozytywnie ustosunkowany do przemian liturgicznych. Hierarchowie na czele z kard. Wyszyńskim przejawiali postawę posłuszeństwa wobec decyzji podejmowanych przez papieża Pawła VI i Stolicę Apostolską. Dokumenty opublikowane po ogłoszeniu Konstytucji o Liturgii pozwalają stwierdzić, iż biskupi zachowywali zasadę zachowawczą stopniowej recepcji soborowych reform liturgicznych. Prawdopodobnie powodem tej sytuacji było nieprzygotowanie do szybkiego wprowadzania zmian liturgicznych. Dla wiernych reforma mogła być sporym zaskoczeniem. Nic więc dziwnego, że zwłaszcza w początkowej fazie napotymano na różnego rodzaju opory. Część uważała, że nie było potrzeby wprowadzania zmian, w sytuacji gdy ludność licznie uczęszczała na Msze św. Pełne kościoły w Polsce miały dowodzić o żywej wierze społeczeństwa, co chroniło wiernych od zagrożenia wojującego ateizmu, który za wszelką cenę starał

²⁰ J. J. Kopeć, *Reforma liturgii po 30 latach od edycji Soborowej Konstytucji Sacrosanctum Concilium*, w: H. J. Sobeczko (red.), *Studia liturgiczno-pastoralne*, t. II, Opole 1994, s. 23–24.

się niszczyć pozycję Kościoła²¹.

Prymas Wyszyński bacznie obserwował realizację odnowy liturgicznej. Nie ryzykował i nie narażał wiernych na nieuzasadnione eksperymentowanie. Jedynie stopniowe realizowanie zmian w liturgii według hierarchii miało racje bytu. Uważał, że należy bacznie obserwować wprowadzanie przemian liturgicznych w innych krajach, aby zapobiec ewentualnym błędom. Dlatego sądził, że należało postępować roztropnie i bez zbytniego pośpiechu. Doświadczenia życiowe podpowiadało, że Kościół powinien unikać nagłych i rewolucyjnych zmian. Odnowę posoborowej liturgii widział jako niełatwe zadanie. Przede wszystkim należało ją tak realizować, by nie zatracić charakteru duszpastersko-wychowawczego. Najważniejszym celem odnowy według Prymasa było wprowadzenie wiernych do owocnego, świadomego i aktywnego przeżywania liturgii. Miało to być wielkie wyzwanie dla kapłanów i wiernych. Dlatego realizowanie odnowy liturgicznej w Polsce wprowadzano stopniowo. Wprowadzanie w życie odnowy liturgicznej było weryfikowane przez diecezjalne komisje liturgiczne. Nad ich działalnością czuwała Komisja Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa. Konstytucja o Liturgii jasno podkreślała, że w realizacji przemian liturgicznych nie ma miejsca na indywidualne interpretacje soborowych postanowień: „nikomu (...), choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w liturgii”²².

Zakończenie

W Kościele Katolickim w Polsce, po soborze watykańskim, priorytetem było wdrażanie postanowień zawartych w Konstytucji o Liturgii. Najważniejszym zadaniem była odpowiednia formacja duchowieństwa i wiernych. Stopniowe wprowadzenie języka polskiego do liturgii okazało się rozwiązaniem optymalnym. W efekcie przyczyniło się do świadomego i owocnego uczestnictwa w liturgii. Realizacja postanowień Konstytucji o Liturgii uwzględniała specyficzny kontekst polskiej pobożności, opartej na tradycyjnej pobożności ludowej. Wprowadzaniu soborowych reform jest procesem ciągłym i ciągle aktualnym. Polega ona na trwałej formacji duchowieństwa i wiernych. Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*

²¹ Por. H. J. Sobeczko, *Pastoralne wyzwania Konstytucji Sacrosanctum Concilium dla Kościoła w Polsce* w: „Seminare. Poszukiwania naukowe” 21 (2005), s. 238.

²² *Konstytucja o Liturgii*, art. 22 § 1,3.

stwierdził: „Konieczna jest stała odnowa i ciągła formacja wszystkich: kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich. (EiE, nr 72). Potrzebne są wysiłki zmierzające do ułatwienia zrozumienia głębokiego sensu liturgii Kościoła, a także odpowiedniego pouczenia o obrzędach, autentycznej duchowości i wychowania do tego, by przeżywać ją w pełni²³.

Nie można zrozumieć wprowadzania reform posoborowych w Polsce, bez odniesienia do specyficznego kontekstu historycznego naszego kraju. Kościół realizował posoborową odnowę w ramach systemu komunistycznego wrogięgo wobec religii. Wiara w Polsce, spychana na margines, była nastawiona na obronę i przetrwanie. Trafnie odnowę soborową rozpoczęto od pogłębienia liturgii. Dzięki prymasowi przeprowadzano ją ostrożnie, ze spokojem, co w dalszej perspektywie okazało się zbawienne, ponieważ uniknięto błędów, do jakich doszło w innych krajach.

Po kilkudziesięciu latach od soboru należy stwierdzić, że program odnowy Kościoła Katolickiego w Polsce oraz reformy Kościoła nadal nie zostały w pełni zrealizowane. Sobór Watykański II stał się historycznym przełomem w Kościele. Wydawało się, że recepcja soborowa w Polsce już się zakończyła. Święty papież Jan Paweł II podczas swego pontyfikatu przypominał Polakom, że sobór w dalszym ciągu pozostaje dziełem niedokończonym.

Warto postawić pytanie, jakie są kwestie nadal aktualne i wymagające odnowy ciągłej odnowy Kościoła w Polsce. W 1989 r. nastąpiły w kraju głębokie przemiany społeczno-polityczne. Część duchownych uważało, że realizacja reform soborowych została zrealizowana. Z dzisiejszej perspektywy okazuje się, że nadal potrzeba odnowy posoborowej. Są obszary na które należałoby zwrócić szczególną odwagę: na większą świadomość konieczności dawania świadectwa życia i wiary, katolickiej, odwagi do publicznego manifestowania wiary, bo jak podkreślał Prymas Wyszyński „inaczej zostaniemy zamknięci w czterech ścianach zakrystii czy plebanii.” Katolicyzm masowy jest spektakularny, ważny w chwilach zagrożenia, ale nie zawsze pogłębiony. Dopiero po przemianach 1989 r. można dokonać realnej oceny stanu Kościoła Katolickiego w Polsce. Obserwując postawy wiary Polaków w ostatnich latach można stwierdzić, ile osób jest faktycznie zaangażowanych w przeciętnych polskich parafiach, ile wiernych regularnie uczestniczy we Mszy świętej i w życiu osobistym, kieruje się nauką Ewangelii. Jest to miara, która weryfikuje, na ile nauka soborowa została wcielona w życie. Przed Kościołem Katolickim w Polsce otwarły się szero-

²³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (2003), nr 72–73.

kie możliwości nauczania, powstały nowe katolickie uczelnie, wydawnictwa, rozgłośnie radiowe. Widoczne są pewne symptomy odnowy: coraz liczniejsze i prężnie działające ruchy katolickie, troska Kościoła o rodziny, obrona życia nienarodzonych, wzrost przyjmujących Komunię św. To wszystko może potwierdzać fakt, coraz bardziej świadomego i owocnego udziału części wiernych w Eucharystii. Niewątpliwie duży wpływ na realizację postanowień soborowych zawdzięczamy Prymasowi Tysiąclecia, a także papieżowi Janowi Pawłowi II. Nauczanie Jana Pawła II wyraźnie wyrasta z przekazu soborowego. Jest to wielkie dziedzictwo, które warto nieustannie pogłębiać i rozwijać. Tym nie mniej ciągle potrzeba większego zaangażowania w świadomym przeżywaniu liturgii w Kościele oraz ściślejszej więzi między wiarą a życiem codziennym, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Wielkim wyzwaniem jest głoszenie orędzia zbawienia wszystkim ludziom, prowadzenie działalności misyjnej. Ważnym zadaniem jest odpowiednia formacja kleryków w seminariach duchownych do głębszego rozumienia i przeżywania liturgii. Jak stwierdził Święty Jan Paweł II: "Świat dzisiejszy woła o kapłanów świętych. Tylko kapłan święty może stać się w dzisiejszym coraz bardziej z sekularyzowanym świecie, przejrzystym świadkiem Chrystusa i jego Ewangelii"²⁴.

Innym ważnym priorytetem, jest troska o duchowy poziom, rodzinę. Potrzeba gruntownej pracy duszpasterskiej z rodzinami w każdej parafii, konieczność zakładania organizacji poświęconych niesieniu pomocy rodzinom biednym, tworzenie domów dla samotnych matek, czy wychowanie młodych do życia rodzinnego. Ważna jest też akcja charytatywna na rzecz ludzi chorych, ubogich, osób z marginesu, alkoholików i narkomanów. Wszystko to winno opierać się na pogłębione wierze i życiu sakramentalnym. Warto dzisiaj zrobić rzetelny bilans, co się udało w zrealizować na obszarze odnowy posoborowej, a co wymaga większego wysiłku i pracy, aby ciągle na nowo odkrywać ducha postanowień Soboru Watykańskiego II.

Streszczenie

W Kościele Katolickim w Polsce, po Soborze Watykańskim II, priorytetem była realizacja postanowień zawartych w Konstytucji o Liturgii. Najważniejszym zadaniem była właściwa formacja duchowieństwa i wiernych.

²⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 86.

Optymalnym rozwiązaniem okazało się stopniowe wprowadzanie języka polskiego do liturgii. W rezultacie język narodowy przyczynił się do świadomego i owocnego uczestnictwa w liturgii. Realizacja postanowień Konstytucji o Liturgii, uwzględniała specyficzny kontekst pobożności polskiej, opartej na tradycyjnej pobożności ludowej. Nie sposób zrozumieć wprowadzenia reform posoborowych w Polsce, bez odniesienia do specyficznego kontekstu historycznego naszego kraju. Kościół dokonał posoborowej odnowy w systemie komunistycznym wrogim religii. Wiara w Polsce, ze-pchnięta na margines, była nastawiona na obronę i przetrwanie. Odnowa soborowa rozpoczęła się trafnie od pogłębienia liturgii. Dzięki prymasowi Wyszyńskiemu, została przeprowadzona ostrożnie i spokojnie, co na dłuższą metę okazało się zbawienne, ponieważ uniknięto błędów popełnianych w innych krajach.

Kilkadziesiąt lat po Soborze trzeba powiedzieć, że program odnowy Kościoła Katolickiego w Polsce i reformy Kościoła, wciąż nie zostały w pełni zrealizowane. Sobór Watykański II był historycznym punktem zwrotnym w Kościele. Wydawało się, że soborowe przyjęcie w Polsce się skończyło. Podczas swojego pontyfikatu św. Jan Paweł II przypomniał Polakom, że Sobór jest wciąż niedokończonym dziełem.

Słowa kluczowe: *Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii, Kościół Katolicki w Polsce, prymas Stefan Wyszyński, odnowa posoborowa.*

Primate Wyszyński and the Council's renewal of the Church in Poland

Summary

In the Catholic Church in Poland after the Second Vatican Council, the priority was the implementation of the provisions contained in the Constitution on the Liturgy. The most important task was the proper formation of the clergy and the faithful. The gradual introduction of the Polish language to the liturgy turned out to be the optimal solution. As a result, it contributed to conscious and fruitful participation in the liturgy. The implementation of the provisions of the Constitution on the Liturgy took into account the specific context of Polish piety, based on traditional popular piety. It is impossible to understand the introduction of post-conciliar reforms in

Poland without reference to the specific historical context of our country. The Church carried out post-conciliar renewal within a communist system hostile to religion. Faith in Poland, pushed to the margins, was focused on defense and survival. The conciliar renewal aptly began with a deepening of the liturgy. Thanks to the primate Wyszyński, it was carried out carefully and calmly, which in the long run turned out to be salutary, because mistakes made in other countries were avoided.

Several decades after the Council, it must be said that the program of renewal of the Catholic Church in Poland and reforms of the Church have still not been fully implemented. The Second Vatican Council was a historic turning point in the Church. It seemed that the conciliar reception in Poland was over. During his pontificate, Saint Pope John Paul II reminded Poles that the Council was still an unfinished work.

Keywords: *Second Vatican Council, Constitution on the Liturgy, Catholic Church in Poland, Primate Stefan Wyszyński, post Council reforms.*

Bibliografia

Chrzanowski W., *Prymas Stefan Wyszyński Jako Mąż Stanu*, w: „Ethos”, R. 15, nr 1/2, 57-58 (2002), s. 251-259.

Czerwik S., *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski (Mysterium Christi, 1), Zawichost–Kraków–Sandomierz 2012, s. 19–52.

Gutowski P., *Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II*, w: „Ethos”, R. 15, nr 25 (4) (2020), s. 251-259.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (2003), nr 72–73.

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.

Konstytucja o Liturgii, Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 48-78.

Kopeć J. J., *Reforma liturgii po 30 latach od edycji Soborowej Konstytucji Sacrosanctum Concilium*, w: H. J. Sobeczko (red.), *Studia liturgiczno-pastoralne*, t. II, Opole 1994, s. 11-39.

Koperek S., *Dom Prosper Gueranger - opat z Solesmes inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, w: RBL, 29 (4) 1976, s. 213–220.

Nadolski B., *Realizacja Konstytucji o liturgii w Kościele Powszechnym*

– *stan faktyczny i perspektywy*, w: RBL 38 (1985), nr 4-5, s. 286-290.

Raina P., *Kardynał Wyszyński, T IV. Czasy Prymasowskie 1962-1963*, Warszawa 1994.

Rola M., *Wkład kard. Stefana Wyszyńskiego w prace Soboru Watykańskiego II*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne”, III/1985-1990, s. 54-74.

Smagacz A., *Czuwania soborowe formą duchowej obecności Kościoła Polskiego na Soborze Watykańskim II*, w: „Resovia Sacra”, R. 21 (2014), s. 387-411.

Waleńdzik P., *Miejsce liturgii w nauczaniu pasterskim kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2012.

Wyszyński S., *O kierunkach pracy kapłańskiej w: Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, t. I, Paris 1975, s. 136-139.

Wyszyński S., *Duchowieństwo polskie w obliczu potrzeb współczesnych*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, t. I, Paris 1975, s.108-118.

Zieliński Z., *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006.

Sobeczko H. J., *Pastoralne wyzwania Konstytucji Sacrosanctum Concilium*, dla Kościoła w Polsce w: „Seminare. Poszukiwania naukowe” 21 (2005), s. 233-247.

KS. RYSZARD FICEK
DOI 10.56898/st.10164

CHRISTIAN ENGAGEMENT IN THE SOCIO-ECONOMIC LIFE IN THE THOUGHT OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI

Treść: Introduction; 1. Christian Involvement in the Socio-economic Life as Participation in the Work of Creation; 2. The Ministerial- Servient Dimension of Involvement in the Economy; 3. Involvement in the Socio-economic Life in Its Salvific Meaning; Conclusion.

Introduction

The Christian vision of involvement in socio-economic life presents all creative economic activity of man as the primary and essential element of human life and vocation. A man understood as a being created in the image and likeness of God, receiving an explicit command from the Creator authorizing him to change the existing reality of the world, becomes a partner and co-worker of God in His creative work. The Mystery of the Incarnation and Redemption of the Son of God emphasizes this aspect of human life, making it an essential dimension of the relationship with God, which has the mark of immortality.

In the light of the teaching of Cardinal Wyszyński, which is part of

Ks. Ryszard Ficek – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja Rockville Centre, NY), doktor teologii moralnej, doktor politologii (stosunki międzynarodowe), wieloletni wykładowca teologii moralnej, katolickiej nauki społecznej i nauk politycznych w Jordan University College w Tanzanii. Zainteresowania naukowe: teologia moralna, antropologia kulturowa, stosunki międzynarodowe. Ważniejsze publikacje książkowe: *Tanzania: narodziny i funkcjonowanie państwa* (2007), *Christians in Socio-Political Life: An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan S. Wyszyński, Primate of Poland* (2020), *Zaangażowanie chrześcijan w życie publiczne w kontekście nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego* (2020), *Primate of the Millennium: Cardinal Stefan S. Wyszyński, Life and Legacy* (2021). Adres do korespondencji: rficek@optonline.net.

the broader context of Catholic social teaching, a Christian understood as “homo Dei,” as well as a man of faith functioning in the reality of the Church regarded as “God’s tabernacle with people” cannot therefore passively vegetate in the surrounding reality. In turn, the dynamics of the creative and salvific dimension of Christian life realized by the commandment of love determine the proper way of his existence. In other words, the personalistic vision of the human person is a challenge for a Christian to live actively in earthly reality. It also results from the very concept of the Gospel’s love, considered in terms of the lifestyle and existence of a Christian. For love is in itself a dynamism. Therefore, a Christian adopting a lifestyle resulting from faith is, in a way, “forced” to actively manifest his presence in the world, that is, to commit to transforming the totality of earthly reality in the creative and salvific dimension.

Participation in God’s work of creation leads to the discovery of man’s high rank in the world. As a person - being the subject, purpose, and meaning of all socio-economic life - he has an unquestionable primacy in all economic reality through which he completes the work of creation. The personalist nature of the socio-economic activity, therefore, requires responsibility not only for the individual and social development of the human person but also for the proper shape of the human relationship to the world and the world to man.

The personalistic structure, as well as the dialogical nature of the human person, which enables their integral development, requires a series of interpersonal relationships that are mutually dependent, which also play a fundamental role in terms of their involvement in the economy. Thus, the value of the socio-economic activity is not concentrated only in the individual sphere of human life but - complemented by the diaconal dimension - opens the human person to other people, allowing him to experience the essence of his own humanity more fully. However, this requires subordinating the complex socio-economic reality to fundamental moral principles. Only then can the entire sphere of human socio-economic activity included in God’s economy of salvation begin to build a new world based on the “new man in Christ.”

Presenting the socio-economic activity from a soteriological perspective displays that the salvific dimension determines the value of this sphere of human life. An essential aspect of the vision of commitment to the economy understood in this way becomes the evangelizing and sanctifying function that enables the transformation of man and the world based on evan-

gical values. Thanks to this, human involvement in the transformation of temporal reality is included in the sphere of the sacred - which in the perspective of a "new heaven and a new earth," acquires a special meaning.

1. Christian Involvement in the Socio-economic Life as Participation in the Work of Creation

The analysis of human involvement in socio-economic life, implemented from the point of view of the personalistic vision of the human person, emphasizes his central position in the entire reality of the created world. Man - as "Homo Dei" in the ontical, moral and praxeological sense, as well as a being endowed with a unique dignity resulting from the fact of creating him as a person, redeemed and able to cooperate with God's economy of salvation - becomes the subject, creator and goal of the entire socio-economic life. The socio-economic activity becomes, at the same time, a level through which man expresses himself, creating his life and fulfilling his fundamental vocation. However, this requires the invention of appropriate conditions to respond to God's proposals to change the reality of the temporal world - which is also an expression of participation in God's work of creation. The moral order assumed as the appropriate maturity and the fitting predispositions of the human personality in the individual and community dimension, the systemic and socio-political conditions enable the creation of proper conditions for integral socio-economic development and taking full responsibility for this vital dimension of human life.

Personalist Character of Socio-Economic Activity

Cardinal Wyszyński's anthropological and theological analysis of the complex economic reality from a personalistic perspective places the human person at the center of his considerations, who - as the most critical link in the entire economic process - is its subject as well as creator. At the same time, however, a particular man - the center and goal of all economic life - makes individual choices and specific decisions, which must always be related to criteria beyond economic pragmatics. Therefore, presenting the theological and anthropological foundations of socio-economic life is becoming one of the most critical ways of humanizing this area of human activity and overcoming seeing it not only through the

prism of economic rationality.¹

Thus, God, who is the activity itself - it belongs to His essence and reveals Himself in creative and salvific activities - by creating man in his "image and likeness," simultaneously calls him to cooperate with himself.² According to Wyszyński, the man involved in this creative dynamism is to derive a perfect shape from the creation formed by the Word. The seediness of the world is to induce man to bring the actual being (*esse reale*) closer to the perfect being (*esse perfectum*). The belief in the world's creation through the Word justifies a dynamic understanding of matter. There is simply nothing in the world that does not live and be active; everything is ordered to development and completion.³ This cooperation with God is expressed primarily through the broadly understood commitment to social life, which also ought to be a socio-economic strive for the full realization of humanity both in the temporal and eternal dimensions.⁴

The priority and preeminence of the human person in the entire created world - including in the whole rich reality of socio-economic life - is opposed to any form of dehumanization of economic activity, which is expressed in the degradation of man, reducing him to the role of an object or dependence on the matter.⁵ The personalist concept of the human person in the teaching of the Primate of the Millennium, on the one hand, (1) promotes man as a being endowed with exceptional dignity and value. (2) On the other hand, it emphasizes the need for self-realization of his goals and life tasks.⁶ Throughout his teaching, Cardinal Wyszyński emphasizes that the primary subject and goal of socio-economic life is a man. In this dimension of life, he has a wide range of activities.⁷ Though, it should not be forgotten that the dynamic process of broadly understood socio-economic activity carries a certain ambivalence of consequences. It can create a risk of depersonalization, especially in the case of rapid manufacturing activity, fast industrial development, high technology, and mass production.⁸

¹ Cf. S. Wyszyński, „*Homo Dei*», 576.

² Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, 366.

³ Cf. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 24-37.

⁴ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, 109; 319.

⁵ Cf. S. Wyszyński, *Przez waszą mękę*, 461.

⁶ Cf. H. Wańkiewicz, *Prawa człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, 3-12.

⁷ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, 319.

⁸ All the abounding reality of the world has been given to man to complete the work of creation. By engaging in the economy, a man creates a new civilization that, as a result of human activity, links a complicated – and, at the same time, hierarchical - the structure

Creative involvement in socio-economic life does not boil down only to human self-realization but aims to generate specific social energy, serving all humanity. Thanks to this, the human person activates all the gifts rooted in human nature and develops his dispositions: reason, will, and emotions, and also achieves the necessary moral skills such as patience, perseverance, steadfastness, solidarity, conscientiousness, etc. Therefore, the human creative activity requires effort and a sense of responsibility but also allows free self-creation, ennobles, and sanctifies one's personality.⁹ The priority of the human person as the subject of socio-economic activity, shown in the teaching of the Primate in the history of salvation, emphasizes not only the assessment of the value of involvement in the economy but, above all, promotes it. In the theological aspect, the imitation of Christ gave the creative socio-economic activity a liberating power. It is not only about liberation from the generally understood economy of profit but about the ever-deeper socialization process of the complex dimensions of socio-economic activity.¹⁰ In this sense, creative socio-economic activity - especially work - expresses the degree of social sophistication, the idea of peace and fraternity, secures solidarity of achievements and failures as well as emphasizes the value of the human person and also his freedom.¹¹

Creative socio-economic activity understood in this way is not without hardship and inconvenience, a consequence of original sin.¹² Thus, it does

of needs, desires, and obligations with the continuation of the creative work. This gives man's destiny, nature, and goals an unlimited perspective. The human economy becomes a decisive factor in world development, the building of the coming greatness, and the genuine discovery of a man in the view of the forthcoming "new heaven and a new earth." Therefore, all socially functional and beneficial human activity has a deep ethical meaning not only because it is determined by the spiritual faculties of man - reason and will - but also because it wants to achieve goals that enrich man in his individual and social dimension. Involvement in the socio-economic life realized through creative activity is a continuation of God's action and cooperation with the Creator in the work of creating and improving the world, at the same time becoming a universal vocation to cooperate in God's plan of creating the world. It is, therefore, a kind of trust placed in man for himself, and it satisfies the need for self-creation through work, which is ingrained in human nature. Cf. S. Wyszyński, *Kościół wyzwala z niewoli materii*, 147; S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 30; Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 366-638.

⁹ Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 101-109; Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 366-361.

¹⁰ Cf. S. Wyszyński, *Chrystus społecznik*, 48-59

¹¹ Cf. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 361.

¹² Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 107-109; Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 366-367; Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, 125-126.

not seem to be a curse or a tragic necessity. In the light of the mystery of the Incarnation and Redemption of Jesus Christ, the entire sphere of human existence, including the realm of socio-economic activity, takes on a new meaning.¹³ God's Economy of Salvation, by combining the mystery of the Incarnation with the work of Redemption expressing itself fully in the paschal mystery of Christ, leads to the elimination of sins and the liberation of man to his full extent. Christ's act of salvation touches upon the whole order of creation which, by participating in the *mysterium iniquitatis* - although to a different size and with a remarkable degree of responsibility - obtains the grace of Redemption. It also applies to the entire sphere of social and economic life directly involved in the paschal *opus* of Christ the Worker.¹⁴

Moral Order as a Condition of Socio-Economic Renewal

The personalist nature of the socio-economic activity, in which the human being is its most important link - the subject and creator, and at the same time, the center and goal of the entire socio-economic life - requires not only an analysis of this sphere of human life through the prism of economic rationality. Socio-economic life is not only capital, investments, modern technologies, qualified workforce, raw materials, enterprises, and appropriately formed various types of institutions, but also applicable rules of conduct, deeply entrenched beliefs, and habits constituting the moral foundation for this sphere of human activity.¹⁵

The rapid development of socio-economic life and the dynamization of forms of human economic activity brings a certain ambivalence of consequences. Therefore, do not only new development opportunities appear, but also severe threats of depersonalization due to the autonomy of economic activity and its detachment from the moral sphere.¹⁶ The Christian vision of socio-economic life, therefore, requires revealing the whole truth about man, which invariably reminds one that "he has primacy over the created world."¹⁷ Then, all human activity, to have its value, must be de-

¹³ Cf. S. Wyszyński, *Chrystus społecznik*, 7.

¹⁴ Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 20-23

¹⁵ Cf. S. Wyszyński, *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła*, 166.

¹⁶ Cf. S. Wyszyński, *Wyzwalanie współczesnych niewolników*, 958.

¹⁷ Cf. S. Wyszyński, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, 103-105; S. Wyszyński, *Nowy człowiek - nowy ład*, 3.

pendent on the Highest Value. At the same time, any attempt to autonomize human activity aimed at independence from the Creator will be destructive.

Man and his dignity, therefore, become the highest value that should be adequately understood and respected not only in socio-economic systems but also in all programs and arrangements. Being the central value and integrating all state activities, the human person becomes its priority. Therefore, it cannot be dominated by any political and economic structures, markets, social groups, institutions, or ideologies. The comprehensive implementation of the complex scope of tasks to which a person is called, as well as the provision of appropriate conditions for socio-economic life and its final effects, requires a moral order, which in the Primate's reflection is also referred to as the social order. In the worldly dimension, the moral order becomes a reflection and a result of the internal order existing in human nature and the objective Divine Order in the world. Therefore, the social order becomes a reflection of God's perfection, as well as an expression of reverence given to the Creator.¹⁸ As the Primate understands, the moral order expresses a specific spiritual climate of human existence, interpersonal relations, and the functioning of structures, as well as direct connections between the principles and practice of life.¹⁹ At the same time, it conditions genuine progress in all forms and spheres of human life, including the socio-economic dimension.²⁰ Recognizing "God Who is Love" as Lord and Creator becomes Cardinal Wyszyński's primary condition for building a moral order in human society. Through the Mystery of the Incarnation, God enters into a concrete human existence in order to save human weakness, insufficiency, and limitations through His grace and to accomplish the work of Redemption from sin.²¹

God, as the Creator of the world, determines its laws and principles, which - also on the socio-economic level - expose His eternal wisdom and lead man to the fullness of his calling, both in the natural and supernatural dimensions.²² The moral order seen in the light of revelation exposes its double character, which appears, at the same time, as a condition and a process, a situation and a task, as well as an ultimately dynamic reality

¹⁸ Cf. J. Majka, *Nauczanie społeczne Prymasa Polski*, s. 252-254.

¹⁹ Cf. H. Kiwiński, *Ład moralny w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego*, 12.

²⁰ Cf. S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, 134.

²¹ Cf. S. Wyszyński, *Kamienie węgielne budowania na górach świętych*, 65.

²² Cf. S. Wyszyński, *In principio erat Verbum*, s.58.

that transcends a man towards greatness, fullness, and holiness. The legitimacy of this conclusion stems from the recognition of Jesus Christ and His Incarnation as the final and binding model for building a moral and social order.²³ The homocentric dimension of the Primate's socio-economic life - expressed in recognition of the importance of the human person created in the "image and likeness of God" and called to participate in the creation of the world - encourages one to value and secure the order of the material world, which is an essential element of the social and economic subject to dynamic processes of development and progress.²⁴

Responding to God's call

The personal dignity, natural predispositions, and the calling that God gives a man in the act of creation and Redemption oblige him not only to be responsible for individual and social growth and development but also to express themselves concern for the complex reality of the world that he is to submit to himself. Therefore, in the name of one's own development, by participating in the work of creation, a person is obliged to undertake comprehensive activities aimed at improving social devices and creating living conditions worthy of a human person. It is expressed primarily in the responsibility for the socio-economic shape of human life.²⁵

The human-earth relationship - directly related to work - also becomes an opportunity to emphasize the ambivalent nature of economic involve-

²³ Cf. S. Wyszyński, *Kamień węgielny wszelkiego budowania*, 22-24; S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, 403.

²⁴ Cf. S. Wyszyński, *Niech miłość idzie przez Polskę*, s. 153.

²⁵ An integral understanding of faith as an attitude embracing the whole person with all dimensions of his existence will not only be a rational acceptance of revealed truths but the essential criterion for accepting and recognizing a life calling as a call to transform the world on the socio-economic level. In this context, faith becomes the fundamental motivating force of many specific attitudes and socio-economic dimensions. It justifies all morality that is not autonomous for a Christian. The perspective of faith reveals a deeper motivation to man so that the commitment to transform the created world is empowered. Socio-economic activity, which is a particular response to God's call, requires from man, first and foremost, proper rooting in the structures in which he lives and belonging to the environment for which he undertakes his activity. Integration with concrete reality gives you a feeling of "being at home" and thus allows one to understand one's tasks and responsibilities. Consequently, it leads to actual inclusion in the life of your environment. Cf. S. Wyszyński, *Obowiązek i prawo ludzkiej pracy*, 451; S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, 401; S. Wyszyński, «*Veritati et caritati*», 865; S. Wyszyński, *Zło dobrem zwyciężaj*, 194-199; Cz. Bartnik, *Zarys myśli teologicznej Kardynała Wyszyńskiego*, s. 224-228.

ment. All work - integral to the human vocation - brings joy and satisfaction, toil, torment, as well as suffering. In this context, the Primate strongly rejects the view that work is a punishment for original sin.²⁶ Thus, the burden of work seen from the perspective of faith is not a curse for a man - it cannot bring pessimism - because it is thanks to this that work has a liberating, ennobling, and sanctifying value.²⁷ Despite original sin and the resulting disharmony of matter, man - thanks to his rational nature - can discover God's intentions contained in the work of creation. It enables him to take responsibility for the vocation he has been endowed with. The cooperation with God - although threatened with desacralization - initiated in this way introduces the entire sphere of human activity into the original orbit of God's economy of salvation, making it an essential factor in the humanization of the complex reality of socio-economic life.²⁸

Thus, work - as an essential element of socially beneficial economic activity - apart from the comprehensive shaping of the human person in the individual and social dimension - becomes a way of realizing love for one's neighbor. Because work is understood as love, it is exposed as a witness of love.²⁹ Therefore, work becomes a moral imperative that enables a human being's personal development and social bonds in the family, a professional, national and international dimension. Moreover, implementing the commandment of love through economic activity allows one to participate in the work of God the Creator-Love.³⁰ It is crucial in the context of the economic crisis, resulting mainly from the specificity of the country's political system degenerating social life in all its dimensions. By pointing to the communal and historical aspects of the socio-economic activity, the Primate shows the need for a radical change in the consciousness of Poles, leading to the proper shaping of individual, family, national, professional, and civic-political conscience. Thus, only in this way can man respond responsibly to God's call.

Thus, extensive involvement in the temporal world - including its socio-economic perspective - is included in the sacred dimension. It links complex economic issues with the issue of prayer, rest, and celebrating the

²⁶ Cf. S. Wyszyński, *Szanujcie zagony ojców waszych!*, 111-115; S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s. 95-98.

²⁷ Cf. F. Mazurek, *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej*, s.49.

²⁸ Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 54-55; S. Wyszyński, *Jakiej chcecie Polski*, s. 490.

²⁹ Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, 36.

³⁰ Cf. S. Wyszyński, *«Crux-spes nostra»*, s.1027.

holy day. Rest is fully realized by joining it with the sacred sphere, thanks to which it becomes a form of celebration. It is expressed primarily in the Christian principle of “pray and work.” Primate Wyszyński thus points to the fact that there is a pretty fluid border between the spheres of activity and contemplation. At the same time, the need to integrate work and prayer appears in the context of complex socio-economic issues. Therefore, involvement in transforming the reality of the temporal world acquires deeper motivation and fuller meaning.³¹ Man cannot be reduced solely to the economic dimension (*homo oeconomicus*). The human person transcends the socio-economic dimension - he transcends it towards freedom, spontaneous creativity, building art, and focusing on spiritual matters. As a result, the work acquires a much more complete anthropogenetic character. Christianity supports this process by providing powerful forces to create personal life. Among other things, it supports the proper use of free time and building the sacred liturgy necessary for a human being.³²

By introducing a human person to a specific order of life and action, God, in a sense, excludes him from the general nature of his creative plan, thus emphasizing his individuality. Thanks to this - by engaging in a specific order of action - man is to provide his particular contribution to the development of God's creation.³³ It obliges them to be creatively involved in socio-economic life and to go beyond the egotist tightening of self-service. Thus, the awareness of socially beneficial economic activity joining the order established by God gives a sense of connection with the Creator, who is present and active in the world. Therefore, creative involvement in the economy becomes a service to God as long as it allows you to discover and fulfill your truth in the world.³⁴

2. The Ministerial- Servient Dimension of Involvement in the Economy

The particular value of all creative human activity - including involvement in the economy - is that it has a social character, resulting from the communitarian nature of the human person open to the reality of the “out-

³¹ Cf. S. Wyszyński, *Aktualność zasady „módl się i pracuj”*, s. 37.

³² Cf. Cz. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s.192.

³³ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.13.

³⁴ Cf. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s.311-312.

side world.” By engaging in socio-economic activity, a man exerts a *stigma* on his work. However, this process is characterized by a feedback reaction. The products of human activity also affect him - both in the individual and social dimensions. Therefore, if a human person fulfills himself through his creative activity, thanks to this, he becomes more fully himself - and thus achieves his socialization, realizing himself in the community dimension. However, this requires the coordination of individual actions with the common good, which is conditioned by subordinating all socio-economic activities to moral principles. Therefore, only the renewal of all socio-economic dimensions of human life and action will enable the full humanization of social structures, which is the fundamental goal of the national Christian pedagogy of the Primate of the Millennium.

Socialization of the Human Person through the Socio-economic Activity

Christian personalism, in terms of Cardinal Wyszyński, displays the priority of the human person, potentiality, and the dialogical nature of its nature, simultaneously emphasizing the possibility of its continuous supplementation and development. However, a man by nature is a “needy being” with a sense of constant existential hunger and appetite for life. Being open to the world’s reality, though, he cannot live and develop without continuous exchange with the surrounding environment. Thus, life’s socio-economic dimension becomes a means of self-realization for him.³⁵

In the light of Christian truth, the world was given to man so that he might complete the work of creation. This motive permeates the entire economic commitment of man, even when it only satisfies his own needs. The socio-economic sphere of human activity creates a new civilization that, as a result of the work of a human person, intertwines the satisfaction of conditions and the continuation of creative work. Man’s destiny, nature, and goals thus acquire an unlimited perspective. Economic activity, therefore, becomes a decisive factor in world development, the building of the coming greatness, and the genuine discovery of man. Rising above the contract or a bargain category becomes the backbone of social life, the joint effort of conscious, accessible, and responsible individuals who create a shared future.³⁶

³⁵ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.360.

³⁶ Cf. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s.34-38.

Mutual interpersonal relations - especially present in economic activity - are becoming an essential factor leading to the comprehensive shaping of a person, both in the individual and social dimensions. These relationships enable the socialization of man, which is expressed in the creation of a strong group of people and community-forming bonds.³⁷ All socio-economic activity has a goal that transcends it. It is primarily service to man, satisfying his needs and securing his dignity.³⁸ Human economic activity means opening to the condition of others, serving love, and creating not only individual good but also the common good. In this sense, cooperation and unification of efforts fulfill the call flowing from the Gospel. It is, among other things, the humanization of socially beneficial economic activity so that its quality, discipline, and efficiency are not the result of training or manipulation but the fruit of personal and social self-determination.³⁹ Therefore, involvement in business activity acquires a deeper subjective and personalistic value.

The social dimension of economic life, emphasizing respect for human dignity and rights, freedom, truth, justice, and love, leads to integral human development in a spirit of solidarity to achieve harmony and order in all socio-economic sectors of human life. The attitude of solidarity realized in socio-economic life is thus manifested both in responsibility for the lives of the weaker and in international relations. For this reason, a person, class, or nation cannot be treated instrumentally - as a tool for their own particular interests - but become an equal partner in economic life. The attitude of openness and readiness to solve complex economic problems in all their dimensions is also extremely valuable. It can be considered a manifestation of particular sensitivity to the needs of the world and man, making it possible to overcome the effects of "economic sins," i.e., selfishness, the pursuit of immoral profit, and the desire for power at all costs.

Towards Renewal of the Rules of Professional Work-Ethics

The dialogical nature of a human being enables him to achieve his full potential only through cooperation in the community with others. In the context of economic life, it is expressed in undertaking various activities, thanks to

³⁷ Cf. S. Wyszynski, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 380.

³⁸ Cf. S. Wyszynski, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, s. 140.

³⁹ Cf. S. Wyszynski, *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego*, 987-994; Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s.369-370.

which a human person contributes his individual participation to a complex management process. However, this requires the coordination of particular forms of economic involvement with the principles of the common good and subjecting them to ethical and moral verification. The prospect of choosing and calling man to participate in the creation of the “new heaven and a new earth” emphasizes the richness of the human person and his destiny even more.⁴⁰ On the one hand, his dignity gives every action a deep ethical meaning because it marks his work with an “element of rationality.” On the other hand, work allows a person to mature and achieve ever higher self-awareness and social awareness. On this path, a personal formation takes place, approaching the pattern God intended in us, creating man as a creator.⁴¹

The issue of socially beneficial economic activity expressed primarily through work is also related to the case of a particular profession as well as a professional community. However, while the concept of work means an activity of a human being associated with the actual use of his spiritual, intellectual, and physical potential, the idea of profession seems to be a term corresponding not so much to the act as to the human being.⁴² In such a context, professional work constitutes only a specific scope of human creative activity expressed in self-interested and productive work. The professional community can be defined as a social group formed based on the performance of a specific group of people in constant activities to produce appropriate economic goods to satisfy multiple human needs.

In his teaching, Primate Wyszyński confronts the sociological content of the term “profession” with the moral content of the concept “vocation.” The first of them - according to the Cardinal - expresses only a pragmatic and utilitarian form of human involvement, as opposed to a “vocation,” which corresponds more closely to the human person’s spiritual as well as

⁴⁰ Cf. S. Wyszyński, *Do wiernych w archikatedrze warszawskiej*, s. 963.

⁴¹ Cf. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s.363-364.

⁴² The term “profession” can be understood in the subjective and objective sense. The objective aspect primarily expresses the elements constituting the occupation. These include, among others: the improvement factor in the performance of specific production or service activities, a thorough psychological formation, integrally connected with a different mentality, and finally, an element of social recognition that conditions an exact economic and social position. Taking these elements into account allows defining a “profession” in the subjective aspect as a group of people performing these activities. An important role is also played by the religious and moral factor, which in each profession emphasizes God’s specific calling to specific tasks and the individual path of development and improvement on the spiritual level. Cf. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s.239-240.

bodily nature, self-esteem, and dignity. God-Creator Participation in the work of creation - primarily concerning man - indirectly, however, also involves a matter in the act of continued creation, making it a material of a specific value.⁴³ The category of vocation in the teaching of Cardinal Wyszyński is, therefore, a central and critical concept. It affects the subjective and objective aspects of the profession, making it an area not only of man's economic and social existence but also determines the religious dimension of his existence. Man's economic commitment becoming participation in the work of creation is also associated with the sanctification of both the subject and the object of human activity.⁴⁴

Responsibility for the nation prompts commitment to those values that make up its substance, both in the material and spiritual spheres. Service to the country through professional work becomes the measure of civic responsibility. It includes concern for the proper performance of professional work.⁴⁵ It considers all its components, such as wisdom, knowledge, professional qualifications, and place in the society defined by profession. Therefore, as the subject of professional work, man must develop many specific virtues to enable him to serve the nation reliably. They are expressed primarily through faithfulness, diligence, thrift, sacrifice, and altruism. It helps to identify the profession with personal life, which protects against the automation of professional ethics.⁴⁶

Presenting professional activity in the context of the essential ethical norms and principles rooted in the Christian system of values allows the Primate to offer a general vision of the renewed professional ethics, its perspectives, and actual motivations. The principle of service plays a fundamental role here, as it expresses the essential directions of a detailed renewal of the ethics of individual professions. Wyszyński's concept, therefore, displays both the scope of this principle and the conditions necessary for its implementation, as well as outlines the goals achieved by the attitudes of social service created in a person, expressed and implemented by professional activity. Thus, the primary purpose of economic activity is to serve all those values which make it possible

⁴³ Cf. *Ibidem*, s.241-243.

⁴⁴ Cf. S. Wyszyński, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego*, s. 805-806; S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek*, s. 11-20.

⁴⁵ Cf. S. Wyszyński, *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego*, 990-992; Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, 367; S. Wyszyński, *Bezimienny bohater symbolem ofiarnego poświęcenia dla Ojczyzny*, s. 660-661.

⁴⁶ Cf. S. Wyszyński, *U stóp Patronki polskiej młodzieży akademickiej*, s. 143148.

to realize the vocation of the human person in the natural and supernatural dimensions. From the perspective of professional work, this is done only through activity rooted in the Christian ethical and moral system, in which the most important values are: justice, love, truth, and peace.⁴⁷

The main goal of renewing the principles of professional ethics is to shape, affect, and organize a society in which people will have a normative sense - awareness of what ethical principles apply to them in a specific reality of socio-economic life - they will approve of behavior resulting from moral norms. They will try to comply with these standards in life. Therefore, only an integral transformation of both man - the subject of professional activity - and the renewal of social structures based on the foundation of justice, love, truth, and peace make it possible to renew the principles of professional ethics and heal the economic dimension of human life.⁴⁸

The Pedagogical Function of the Socio-economic Activity

The pastoral and teaching service of Cardinal Wyszyński, including a comprehensive program of religious-educational activities, also indicated several specific solutions to complex socio-economic problems. It was necessary, especially in the context of the Polish political situation. Marxist-atheist indoctrination, combined with the socialist-economic model based on centrally controlled structures, posed a real threat to the country's economic structures and undermined the foundations of the national existence built on the Christian system of values. The distorted vision of the world and the human person neither deprived man of an essential spiritual sphere nor reduced him to the product level of the material world. It distorted the fundamental dimensions of human life, preventing man from fully realizing his needs and goals.⁴⁹ It, therefore, requires immediate action to restore man to his proper place in the reality of the created world.

The Primate's pastoral experience and knowledge of social and political realities and conditions indicate, first of all, not the need for democratization but the necessity to humanize all dimensions of social life based on the Christian doctrine.⁵⁰ Only in this way can a proper model of Christian

⁴⁷ Cf. S. Wyszyński, *Wpływ ducha Ewangelii na życie społeczno-ekonomiczne*, s. 426-430.

⁴⁸ Cf. S. Wyszyński, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, s. 820.

⁴⁹ Cf. S. Wyszyński, *Duch Boży w wolnym człowieku*, s. 779-780.

⁵⁰ Cf. S. Wyszyński, *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego*, s. 993.

pedagogy be created, permeating all structures of human life.⁵¹ Thus, concern for the humanization of all dimensions of social life in the teaching of Cardinal Wyszyński is of paramount importance. It is essential in the context of responsibility for the integral development of human life in all its dimensions. The Christian education model is the only constructive alternative to the atheistic concepts of Marxist-Leninist ideology.⁵²

Thus, the Person of Jesus Christ, the “cornerstone of a building,”⁵³ becomes Christian pedagogy’s principal and final criterion. Therefore, the Eternal Word, God’s creative act, is not only the realization of action in the sense of an accomplishment that is fulfilled and finally completed. Jesus Christ-*Logos*, the beginning of the history of the world, gives it its starting form. As a result, everything that is to mature to fullness, which includes certain regularities and orders, value systems, and meaningfulness of existence - along with man and the history assigned to him - is a kind of pre-disposition to learn, use, experience, and direct these values and meanings towards higher fullness and synthesis.⁵⁴ Valuation of the entire sphere of earthly reality, while considering the priority of the human person, enables man to realize his aspirations and desires following his vocation fully. From the perspective of involvement in the economy, this prevents negative forms of dehumanizing and degrading the human person in this critical dimension of social life.⁵⁵ Therefore, the comprehensive good of the human person requires a radical transformation of individual and social mentality. It leads to modeling interpersonal relations where Christian spirituality becomes the main inspiration for all human activity.⁵⁶

⁵¹ Cf. *Ibidem*.

⁵² Cf. S. Wyszyński, *Dobrzy bracia*, s. 748.

⁵³ Cf. S. Wyszyński, *Podwójne budowanie domu Bożego*, s. 61.

⁵⁴ Cf. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s.362.

⁵⁵ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.320.

⁵⁶ The main goal of Christian personalist pedagogy aimed at healing the socio-economic sphere of human life consists primarily in overcoming selfish and greedy attitudes, openness to the needs of others, mutual service in love, and liberation from all forms of enslavement and alienation. Only in this way can one combat the structures of evil that degenerate socio-economic life, as well as create and improve complex interpersonal relationships, thus opening up new possibilities for life and development. The fundamental subject of pedagogization is, therefore, the integral development of the human person, which in the context of the Primate’s vision of co-relational personalism meant both the full development of the person - as an individual - and the community. These realities are related to each other through various references and mutually conditioned relationships. Cf. S. Wyszyński, *Wpływ ducha ewangelizacji na życie społeczno - ekonomiczne*, s.427.

Thanks to God the Creator, who is their source and final point of reference, they can become the share of every human being and thus of the entire human community.⁵⁷ However, the focal point of Primate's aretology is love, which combines a commitment to socio-economic life with the category of personal vocation and responsibility for its implementation. Therefore, love - understood in this way, incorporated into the supernatural perspective of faith and hope, and permeates all aspects of the Christian life, including its socio-economic dimension - becomes its foundation.⁵⁸ Therefore, the ministerial extent of involvement in the economy appears as a result of the synthesis of the human spirit, mind, will, and heart, which humanizes matter, giving it an individual and original character of distinctiveness and uniqueness.⁵⁹

When analyzing the pedagogical nature of involvement in economics from the perspective of the Primate's teaching, it must be stated that it is always shown in the aspect of moral responsibility. Accepting the truth that God is the ultimate goal of all activity - including social and economic activity - creates a sense of responsibility for realizing a life calling. Therefore, moral responsibility for the entirety of socio-economic life requires an appropriate pedagogy to shape a new person who will be guided in his life by the Gospel's principles, relating them to the concrete reality of social life. Primate Wyszyński, appealing to new people, the tribe emphasizes the necessity of their integral formation, which implies - in addition to personality maturity - moral maturity and sensitivity, awareness of their human dignity, and the call to the glory of God's children (cf. Rom 8:21).⁶⁰

3. Involvement in the Socio-economic Life in Its Salvific Meaning

According to Primate Wyszyński, the entire earthly reality is permeated by the logic of the cross and the resurrection of Jesus Christ. Thus, the involvement of the human person in the transformation of the created world, incorporated into the paschal perspective, acquires a new - soteriological dimension. As a result, the creative activity of man - situated in the area of

⁵⁷ Cf. S. Wyszyński, *Miłosierdziem budujemy Kościół Boży*, s.186.

⁵⁸ Cf. S. Wyszyński, *Zwycięstwo wiary naszej*, s. 513.

⁵⁹ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.333.

⁶⁰ Cf. S. Wyszyński, *Zło dobrem zwyciężaj*, s.66-67.

the paschal mystery of Jesus Christ - bears a kind of sacramental character and brings the human person various goods, including the power of salvation. As a result, involvement in a socio-economic activity is not opposed to the supernatural realm. Still, it is for it a kind of material reality that prepares for the meeting of "new heaven and new earth." The integral connection of Christian work with prayer allows socio-economic activity to discover the sanctifying dimension of human life. As a result, a human person endowed with the dignity of a child of God can transcend toward good and freedom, the source of which he discovers his Creator and Redeemer.

The Evangelizing Purpose

Christians' commitment to transforming the created world, and thus to social and economic life, is integral to Christ's call to proclaim the Gospel. Because of the fundamental truth, any promotion of human progress is linked to the fullness of Christian liberation. Therefore, building a new world and a contemporary society is possible only through a renewed man, which is the ultimate goal of all Christian commitments.⁶¹ It is crucial in the context of modern civilization, which in all its basic dimensions shows signs of a crisis affecting both the human person and the traditional hierarchy of values. Therefore, the complex and challenging circumstances of the modern world require all the more evangelizing influence capable of transforming and healing all the essential structures of social life. Cardinal Wyszyński is convinced that "the Gospel is able - without great programs - to organize our social, moral, professional, economic and political life."⁶²

However, this requires a firm attitude of Christian witness that enables the content of the Gospel to be translated into a concrete dimension of human life.⁶³ The above process, however, can only be realized in the Church because only "the Church has power over matter."⁶⁴ For this reason, "(...) true humanism is always Christian."⁶⁵ It should be remembered, however, that evangelization, uniting itself principally with the Church, covers the entire people of God. Therefore, it becomes not only the subject of evangelization but also its object as a divine-human reality. It means that the

⁶¹ Cf. S. Wyszyński, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, s. 820.

⁶² S. Wyszyński, *Nie trzeba się bać Ewangelii*, s.161.

⁶³ Cf. S. Wyszyński, „O cudowna przemiano...” s.328.

⁶⁴ S. Wyszyński, *Kościół wyzwala z niewoli materii*, s. 146.

⁶⁵ S. Wyszyński, *Chrześcijański humanizm*, s.720.

Church first evangelizes herself so that, as an authentic witness of Christ, she may make Christ's message and the work of salvation present to the whole world as an authentic witness to Christ in her entirety and through her individual faithful members. As an evangelizing as well as evangelized community, the Church is truly a servant of people on all levels of their lives. In this way, the human dimension of the Church's mission is revealed, and the work of evangelization is inseparably connected with showing man the truth about himself concerning his vocation to social life as well as his task of changing and transforming the world.⁶⁶

Evangelization - as making Christ present in the human individual and social life - is associated with promoting all activities aimed at changing the world and making it a place worthy of man. It raises the need for an integral link between economic and ethical issues. The subordination of the laws of the economy to moral rules, making possible authentic evangelization, becomes an indispensable condition for proper socio-economic development and integral progress. Thanks to this, economic involvement can fulfill a crucial evangelizing function. However, this requires that the Good News be considered an inspiring doctrine that defines all social and economic issues.⁶⁷

The evangelical hierarchy of values, which does not allow for absolutizing or overly depreciating material goods, is also crucial for maintaining the socio-economic balance. An essential condition for ensuring the country's economic stability is the rules regulating the fair distribution of material goods. Thanks to these elements, tasks that may appear to be purely temporal be-

⁶⁶ Only this internal transformation set off evangelization and led to an alteration of the actions of individual people, to a change in their personal lives, and - at least partially - to a transformation of the environment in which they live and work. The socio-economic dimension of involvement in social life, which is an expression of pro-existence and human altruism, thus constitutes one of the crucial factors of Christian witness, enabling the evangelization and Christianization of the world. The paschal mystery, initiated by the act of the Incarnation, has profound implications for the entire existence of the baptized person, including that sphere that expresses itself through human action. The Good News, therefore, becomes a reality that fulfills an essential Christian task. Cf. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s.39-41.

⁶⁷ Thus understood, socially beneficial economic activity becomes an essential element of transforming the world and of man, healing interpersonal relations, and the organization of systems governing social life. Involvement in the economy - a crucial community-forming factor and, at the same time, a vital evangelization element - gives human society the features of an evangelical community. Thanks to this, every work of love and justice related to Christ, even if it is expressed in technical or material help, becomes the starting point for evangelizing activity. Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.376-379.

come essential factors in the work of evangelization, rooted in the message of the Good News and read out in a spirit of faith, hope, and love.

According to the Christian model, the fundamental basis for shaping social and economic life is the universal truth about God's sonship, thanks to which man enjoys a unique dignity and exaltation in the whole reality of the created world.⁶⁸ This way, economic involvement can become a factor in evangelizing progress. It is done mainly through the personalization of socio-economic activities. Therefore, it allows one to combine a commitment to the economy, work, improvement, and its consequences: toil and sacrifice with the person of Jesus Christ. Socio-economic burden appropriately related to the Person of God-Man, Servant, and Worker draws from it its deepest aspirations finds its ultimate meaning, and brings into the reality of existence the religious and moral values presented in the Gospel.

A special place in the teaching of the Primate of the Millennium is occupied by Mary - the Mother of God-Man, who is an essential link between God and the world. As "God-Parent," she joins the history of salvation precisely through her being the Mother of Jesus Christ. It is expressed through a special kind of "sacrament of motherhood," through the various ways of mediation between man, the Son of God, and the Holy Trinity, comprehensive salvific and spiritual help - and finally, in an ontic and moral model.⁶⁹ The testimony of Mary's life, marked by her sacrificial service to God and man, thus appears as an expression of the critical influence of the Gospel on earthly reality. Thus, Mary, personifying the attitude of the "diaconia" toward the universal economy of salvation, becomes a particular heart of humanity, the womb of temporal history, and the constant Mother of the new man.⁷⁰

However, the climax of the history of salvation is the Mystery of the Incarnation of Jesus Christ, the Son of God. The salvific influence of the Incarnation and the work of Redemption on human existence is expressed primarily in the complete liberation of man and restoration of a set of essential values. In this sense, the relationship between God and the world of matter, which appeared in Jesus Christ, gives rise to the power of life, enabling the development of the human person according to evangelical standards. Its strength permeates all layers of reality and is the factor that directs and conditions the development of all dimensions of human exist-

⁶⁸ Cf. S. Wyszynski, *Ewangeliczna miara wartości społeczno-gospodarczych*, s. 3.

⁶⁹ Cf. Cz. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, s. 434.

⁷⁰ Cf. Z. Kraszewski, *Matka Boża w nauczaniu Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, s.61-84; W. Miziołek, *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s.255-216.

ence. From Christ, creation receives structure and durability and an inexhaustible dynamism that makes it possible to complete more and more. Thus, the Creator exists in the world and in the man who acts through Christ. This creative activity process is Christ-centered- the source from which the forces flow to guide the entire universe back to God.⁷¹

The Sanctifying Purpose

Intensive civilization development of the modern world, technological and economic changes - and significant institutional as well as legal progress concerning socio-economic relations - become a significant challenge to their life mission for Christians. It is true that the socio-economic dimension of human life has a specific autonomy and develops "according to its own methods and laws, but within the limits of the moral order, so that God's intention towards man is fulfilled."⁷² Involvement in socio-economic activity is neither a critical element of the Christian vision of life nor the fundamental path to sanctifying the human person and the reality of the temporary world.

However, this requires a firm opposition to productive materialism and a break with the false vision of man and the world, which dehumanizes and degenerates social life in all dimensions. Otherwise, the atheistic-materialistic idea of life, entailing various forms of desacralization and dehumanization of human activity, becomes not only an expression of a false ideology but also presents a real threat to both man and the whole world.⁷³ Man, rejecting his reference to God concerning the world, does not fully recognize the laws governing this world, and then the world turns against him.⁷⁴ The involvement of Christians in mortality is, therefore, of an ecclesial nature. It enables the sharing of the Good News not only in the community of the Church but allows Christ to be fully revealed to the world and to make His salvation present.⁷⁵ The Christian concept of the human person makes it possible to show the fullness of his vocation not only from a natural but also from a supernatural perspective. Involvement in socio-economic life, hence,

⁷¹ Cf. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s.368.

⁷² S. Wyszyński, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce*, 808.

⁷³ Cf. S. Wyszyński, «*Homo oeconomicus*», s.587

⁷⁴ Cf. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, 11; Bajda, *Doczesne zadanie człowieka a nadzieja chrześcijańska*, s.86.

⁷⁵ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.355-536.

becomes an essential element of integral human formation.⁷⁶

It means that creative involvement in the economy - an essential dimension of human activity - is included in the perspective of the Paschal Mystery. Therefore, it makes it possible not only to follow all reality deformed by sin to regain its original harmony. At the same time, it becomes an opportunity and a call to restore the human face to the likeness of God. This kind of perspective through the cross thus constitutes an essential form of sanctification of the human person. The Christ-centered principle of the complete consecration of human existence requires the Primate to educate man - individually and socially - in the spirit of fidelity to Jesus Christ, made present in the Church. Fidelity to the Son of God - the Redeemer of man and the world - is the primary criterion for the Christianization of economic activity, leading to its sanctification. It is at the same time the fundamental foundation of the mission carried out by the Church, which "(...) shows to all God's children holiness and the realization of ultimate eschatological tasks, as an essential vocation of the entire human family which, living and sanctifying on earth, aims at the Heavenly Father".⁷⁷

⁷⁶ The Christian concept of commitment to socio-economic life, embracing a mysterious synthesis of suffering and joy, reflects the age-old dichotomy of grace and sin. Thus, it becomes a dramatic struggle that simultaneously provides toil, torment, and grief while bringing satisfaction and happiness. Although it is expressed in various forms, it is nevertheless an inseparable element of all human socio-economic activity. It is especially true of human work. One of the essential dimensions of suffering and the toil of work is its expiatory nature, consisting primarily in making reparation for original sin and opposing its effects. Thus, the good created sometimes with great effort brings man closer to the eschatic reality, the fullness of which will be revealed in eternity. Cf. S. Wyszyński, *Wołamy o „nowych ludzi plemię“ dla stolicy i Polski*, 287; S. Wyszyński, „*Krzyż stał się bramą* „, s. 35-46; S. Wyszyński, *Jasne promienie w obozie męki*, s.329-330.

⁷⁷ S. Wyszyński, *Pokój - pragnieniem całej rodziny ludzkiej*, 340. Therefore, combining external activity with spiritual life remains extremely important. It allows for an integral connection between prayer and work. The Christian vision of social and economic life sees prayer as a factor that dynamizes work through God's love and sees prayer as a form of work that is united with God. Work and prayer (*ora et labora*), combining man's spiritual and physical dimensions, contribute to his full development and sanctification - which from the supernatural perspective, means the path to salvation. In the teaching of Cardinal Wyszyński, the sacramental dimension plays a significant role in the sanctification of the human person. It is mainly connected with the Eucharist, which is not only the memorial of the Last Supper that makes the death of Jesus Christ present. The Eucharist is also the sacrament of the end times, integrally linked to the mystery of the resurrection, enabling man *hic et nunc* to participate in the eschatic future. Cf. S. Wyszyński, *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka*, 286; S. Wyszyński, *Kim ma być człowiek w świecie współczesnym*, s.143-146; S. Wyszyński, *Modlitwa do Chrystusa na ulicach Warszawy*, s.183-185; J. Lewandowski *Eucharystia*, s.23-79.

At the same time, it allows us to conclude that creative involvement in the transformation of the world, entering into a close relationship with Christ, bears a kind of image of Christ as a link between the earth and God the Father. Thus, it becomes a real collaboration of man with God as Creator and Savior. From this perspective, man is not in danger of secular activism, and all creative activity - also on the economic level - acquires ascetic features. Since spiritual values penetrate all dimensions of human activity, his action acquires a new, sanctifying value and religious meaning.

The Transcendence of the Human Person through the Realization of his/her Vocation

The theological and philosophical concept presented by Cardinal Wyszyński - emphasizing the value and dignity of the human person on the one hand and the autonomy of earthly reality on the other - allows one to look at the involvement in worldly reality through the prism of the personalistic vision of man and the world. The doctrine rooted in the tradition of the Church and understood in terms of co-relational personalism becomes the foundation of the primate's teaching - analyses, assessments, decisions made, and economic dimension, as well as promoting the human person in all social life. The reference to God, the disclosure of the entire relationship situated on the plane of creation and salvation, allows completing the image of human dignity and its value integrally connected with human subjectivity. In other words, the human person considered in the order of truth and good, that is, in the cognitive and moral order - as the primary subject of the entire economic and social life - is, for theological and ethical reflection on economics, the essential criterion for analyzes, descriptions, and evaluations. At the same time, it becomes a category around which all normative and directive provisions focus.⁷⁸ *Man, therefore, remaining in his*

⁷⁸ Therefore, the subjective character of human nature is the fundamental source of its transcendence. Man as a subject - a perfect personal being in the entire temporal world - reveals the ability to transcend himself through the acts of cognition performed by him. Some thought systems (e.g., Marxism, atheistic existentialism) reduce the human transcendence only to the horizontal (horizontal) dimension - understanding it only as permanent progress: sociological and mental, self-creation of one's own nature and overcoming the natural world - reduce the human person only to the temporal dimension. Although Primate Wyszyński's thought considers horizontal transcendence, it focuses primarily on the vertical dimension, which results from the most profound and fundamental

*essence a finite being, goes beyond himself in his inspirations, intentions, and actions. Driven by hope, he thus creates a transcendent horizon of his being and acting. However, the final aim of human transcendence understood as its absolute apogee, is the deification of human life, understood as a mystical and permanent union with God. In this context, the issue of the transcendence of the human person concerning the entire sphere of socio-economic life is clearly emphasized.*⁷⁹

The fundamental condition for realizing a person's full personal maturity is his openness to the truth. According to Wyszyński, the truth always relates to the Absolute Truth. Therefore, the authentic truth has the value of absolute certainty and universality, which makes it valid always and everywhere.⁸⁰ Being a particular form of emanation of God's Personality, it inspires a man to seek, be active and engage in all dimensions of his life. Therefore, the capacity for transcendence, rooted in human nature, enables him to respond to the call of the Truth.⁸¹ The man-person has the capacity for self-determination, in which he experiences himself as a free being. Freedom is expressed in the agency that entails responsibility. Responsibility, in turn, reveals the order and dependence of freedom on truth. Thus, concerning conscience as a factor determining a person's transcendence in deeds is inseparably connected with goodness.⁸²

Transcendence toward the good that exists under conditions of freedom ultimately leads to the Absolute Good and is realized both individually

essence of the human person understood as *homo religiosus*. Cf. S. Wyszyński, *Oddanie się Matce Boga Żywego*, s.119-120; S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, 190; S. Wyszyński, *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona*, s.25-26; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s.190-191.

⁷⁹ The praxeological character of Primate Wyszyński's teaching means that his interest in the discussed issues focuses primarily on the subject of the axiological transcendence of the human person. It is expressed in man's attitude towards the sphere of lower values - economic or vital - as well as higher values - cognitive, moral, and aesthetic. The realization of these values determines neither a person's proper psychological and spiritual development nor the final achievement of the transcendent dimension of humanity, which is fully realized in God. From a socio-economic perspective, this issue manifests itself in a commitment to transform the existing reality of the temporal world, which also awaits complete liberation. Cf. S. Wyszyński, *Budowa kultury chrześcijańskiej*, 895-891; S. Wyszyński, *Budowanie Wrocławia z żywych i wybranych kamieni*, s. 104-106.

⁸⁰ Cf. S. Wyszyński, *Uniwersytet Katolicki w społeczeństwie polskim*, s.182-191; S. Wyszyński, *Harmonia Bożo-ludzka w Polsce*, s. 937-938

⁸¹ Cf. S. Wyszyński, *Wiedza i wiara patrzą w niebo*, s.207-210.

⁸² Cf. S. Wyszyński, *Miasto Nieujarzmione śpiewa*, s.97-100; S. Wyszyński, *Na Jubileuszowy Rok Święty*, s. 604-605

and socially.⁸³ In the dimension of economic activity, the transcendence towards the Absolute Good, expressed by building the common good and community of goods, acquires not only a social but also a historical character. By engaging in the economy, man transcends beyond the boundaries of his temporal, limited existence, reaching entire generations. Thanks to this, the fruits of human activity continue in specific effects and whole processes of consequences, creating the history of progress and development of civilization.⁸⁴

While God's Kingdom has already begun on earth, it is still a prospect for the future. However, thanks to the mystery of the Redemption accomplished by "God-man, who came from heaven to earth to show the world that the salvation of man takes place not in space, but on the globe,"⁸⁵ the world appears as a special place where God's love is revealed. Thus, by engaging man in the transformation of the temporal world - by linking the human person, the principal subject of action, with matter - a unique process of transcendence is carried out, the ultimate goal of which can only be God-Love. Thus, thanks to love, which is also the synthesis of human life, we express "(...) all our striving for God and, at the same time, for man."⁸⁶ "Love for God is related to love for man. Love for one's neighbor is nourished by God's love and finds its full expression in deeds for others."⁸⁷ Its activity has its source in God and is expressed in a constant, dynamic commitment initiated in the mystery of the life of the Holy Trinity. Thus, love becomes a unique process of transcendence through which man can realize his response to God's love: through love for what is God's creation and through a commitment to the world, thus practically fulfilling the commandment of love of neighbor.⁸⁸

⁸³ Cf. S. Wyszyński, *Rodzina- Naród-Społeczeństwo*, s.690.

⁸⁴ Cf. S. Wyszyński, *Budowanie Wrocławia z żywych i wybranych kamieni*, 101-108; S. Wyszyński, *Płock-Czerwińsk- Grunwald-Konstancja- Jasna Góra. Płock*, s. 109-117.

⁸⁵ S. Wyszyński, *Kształtowanie kultury społeczno-katolickiej w Polsce*, s. 438.

⁸⁶ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 57.

⁸⁷ In addition to being a means for contemporary man to satisfy his needs and secure his proper dignity, the socio-economic dimension of human life also becomes the fundamental way of realizing oneself, both on the natural and supernatural levels. Thus, socio-economic life confirms the whole and authentic dimension of human transcendence. The main goal of economic involvement does not come down solely to the economic extent. It allows man to look at his life as a gift of God that transcends the boundaries of mortality. Therefore, the world cannot obscure God, nor can it stand in the way of his comprehensive self-development or fulfillment. Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 57.

⁸⁸ Cf. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 52.

The integral fusion of commitment to the transformation of the world with love makes human creative activity soteric and deserving. Thus, the work of cooperation with God-Love is completed - not only in the creative dimension but also in the soteric one. Therefore, human involvement in transforming temporal reality is included in the sacred sphere, making it especially important. A distinctive integration of “*vitae active et contemplative*” takes place here, thanks to which human economic activity - carried out mainly through work - becomes an expression of Christian spirituality. Primate Wyszyński emphasizes the importance of prayer, which “(...) ‘must leave the chapel’ and approach specific activities with us.”⁸⁹ As a manifestation of God’s love through worship, it forms the image of human action; it becomes a factor in transforming creative activity in earthly life into a realm that is beyond material reality. Thus, the symbiosis of prayer and various forms of involvement in the socio-economic dimension of human life becomes the fullest expression of the transcendence of the human person, reaching even the supernatural sphere.

The world carries a specific risk for the fulfillment of the Christian vocation. Still, at the same time, it becomes a unique challenge for, as Wyszyński emphasizes: *Ex Deo nati* – it means those “who are born of God!” (John 1:13).⁹⁰ This challenge is addressed to all Christians, who, in the perspective of the “new heaven and a new earth,” are understood as: “(...) God’s elite! It will bind their life by kinship with God. It will justify their life value through the work of the whole man, his soul, and body, as well as in nature and grace. He will bind the earth to heaven. He will restore God to the earth, and he will give the earth to God and thus make the earth possible for everyone to live and seek God!”⁹¹

Conclusion

The analysis of the complex issues of Christian activity in the socio-economic dimension, carried out in the teaching of Cardinal Wyszyński, places his innovative reflection in the plane of the theology of earthly reality. Involvement in the economy becomes a fundamental dimension of human relations with the world, expressed in the mutual process of co-shaping

⁸⁹ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s.77.

⁹⁰ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s.52.

⁹¹ *Ibidem*.

both the human person and the earthly reality, which is the environment of his life and development. Showing this reality from the perspective of God, the Creator, and Savior allows us to look at this aspect of human activity as an essential dimension of the human vocation manifesting itself in the real world.

Rooting the presented reflection primarily in biblical revelation and Catholic social doctrine supported by knowledge of other scientific fields, as well as a good orientation in the historical, socio-economic and political transformations of the time - creates an original concept showing the socio-economic dimension of human involvement in the perspective of God's economy of salvation. It is essential, especially in the context of the specific socio-political situation of the country, dominated by the Marxist ideology, which proclaims an apparent cult of work degraded all dimensions of human activity, including themselves.

The personalist vision of involvement in the economy presented by Cardinal Wyszyński presents human socio-economic activity from the perspective of the mystery of God, the Church, and salvation events. Therefore, by cooperating in the work of creation, man participates in God's creative mystery, confirmed by Jesus Christ, who manifests himself in the Church. Thus, man's creative socio-economic activity becomes the plane for his meeting with the Person of Creator and Savior.

Finally, the socio-economic plane becomes the place where the personal world of man meets the world of matter. The conclusion is that all the products of economic activity are not captured only in marketing but are a revelation of the human person in the material reality. Through creative activity understood this way, a human being defines his personality, revealing the truth about himself. The personalistic outline of Cardinal Wyszyński's teaching, emphasizing the vital dimension of human involvement in socio-economic life, captures him primarily in terms of a personal vocation that each human person is endowed with. Its implementation becomes the essential task of every human being which is of fundamental importance, both in the natural and supernatural dimensions.

Abstract

Due to the multifaceted character of Stefan Wyszyński's personalist concept, this article focuses on the Christian vision of involvement in socio-economic life. In this context, several important questions arise: is the idea

of total commitment to socio-economic life feasible in the Christian life? Is Christianity compatible with effective socio-economic activity? The above questions are essential in the era of modern civilization changes. Moreover, attention was drawn to how personalism can constitute the basis for shaping the attitude of involvement in worldly reality, especially concerning the contemporary vision of active participation in social life and the broadly understood economy. The analysis of these issues relates to the realities of Christian life inscribed in the creative and salvation perspective. In this sense, creative activity in the socio-economic dimension is perceived in the context of realizing the fullness of the human personality in the temporal and supernatural dimensions. It allows the human person to join the dynamics of modern-day socio-economic changes but also allows a person to discover the right place in the changing realities of the contemporary world.

Keywords: *Stefan Wyszyński, involvement in socio-economic life, personalism, evangelization, the autonomy of the earthly reality*

Chrześcijańska koncepcja zaangażowania w życie społeczno-gospodarcze w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Streszczenie

Ze względu na wieloaspektowość personalistycznej koncepcji Stefana Wyszyńskiego, niniejszy artykuł jest skoncentrowany na chrześcijańskiej wizji zaangażowania w życie społeczno-gospodarcze. W tym kontekście jawi się szereg istotnych pytań: czy idea pełnego zaangażowania w życie społeczno-gospodarcze jest możliwa do zrealizowania w życiu chrześcijańskim? Czy chrześcijaństwo da się pogodzić z efektywną aktywnością w dziedzinie społeczno-gospodarczą? Powyższe kwestie mają niezwykle istotne znaczenie w dobie współczesnych przemian cywilizacyjnych. Ponadto, niniejszy artykuł zwraca uwagę na to, w jakim zakresie personalizm może stanowić podstawę do kształtowania postawy zaangażowania w rzeczywistość doczesną, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnej wizji aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym i szeroko rozumianej ekonomii.

Przeprowadzona analiza niniejszych zagadnień odnosi się do realiów życia chrześcijańskiego, wpisane go w perspektywę stwórczo-zbawczą.

W tym sensie, twórcza aktywność w wymiarze społeczno-gospodarczym postrzegana jest w kontekście realizacji pełni osobowości człowieka nie tylko w wymiarze doczesnym, ale także nadprzyrodzonym. Umożliwia to włączenie się osoby ludzkiej w dynamikę współczesnych przemian społeczno-gospodarczych, ale również pozwala człowiekowi odkryć właściwe miejsce w zmieniających się realiach współczesnego świata.

Słowa kluczowe: *Stefan Wyszyński, zaangażowanie w życie społeczno-gospodarcze, personalizm, ewangelizacja, autonomia rzeczywistości ziemskiej*

Bibliografia

Bajda H; J., *Doczesne zadanie człowieka a nadzieja chrześcijańska*, *Ateneum. Kapłańskie* (1973), vol. 65, 73-90.

Bartnik Cz., *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, in: Cz. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1986, 183-242.

Bartnik Cz., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

Bartnik Cz., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.

Bartnik Cz., *Zarys myśli teologicznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Ateneum. Kapłańskie*” 1981, vol. 73, 222-231.

Garbarz A., *Eschatologiczny wymiar pracy ludzkiej*, „*Resovia Sacra*” 1995, vol. 2, 79-84.

Gocko J., *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno moralne*, Lublin 1996.

Kiwiński H., *Ład moralny w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego*, „*Życie Katolickie*” 1986, vol. 5, 1118.

Kraszewski Z., *Matka Boża w nauczaniu Księdza Prymasa. Stefana Wyszyńskiego*, in: *W kierunku człowieka*, B. Bejze (red.), Warszawa 1971, 67-84.

Lewandowski J., *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego*, Warszawa 1988.

Majka J., *Nauczanie społeczne Prymasa Polski*, *Ateneum. Kapłańskie*” 1981, vol. 97, 238-254.

Mazurek F., *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 1999.

Mazurek F., *Społeczno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, *Chrześcijanin w Świecie*” 1989, vol. 6, 1-8.

Miziołek W. „Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kardynała Stefana Wyszyńskiego”, *„Ateneum. Kapłańskie”* 1981, vol. 97, 255-276;

Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, vol. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997.

Rosik S., *Wezwania i wybory moralne: refleksje teologiczno moralne*, Lublin 1992.

Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, vol. II, Kraków 1982.

Waśkiewicz H., *Prawa człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 1982, vol. 10, 3-12.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Wyszyński S., „*Krzyż stał się bramą*”. 20-lecie wznowienia pracy na *Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Lublin 7 VII 1964, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 35-46.

Wyszyński S., „*O cudowna przemiano...*”. *Gniezno. Bazylika prymasowska*, 1. 1. 1964, in: *Ze stolicy Prymasów*, S. Wyszyński, Poznań 1988, 188-196.

Wyszyński S., «*CruX- spes nostra*», *Do pisarzy i literatów Warszawy* 28. 03. 1981, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 1023-1027.

Wyszyński S., «*Homo Dei*». *I kazanie świętokrzyskie 13 I 1974*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 574-580.

Wyszyński S., «*Homo oeconomicus*», *II kazanie świętokrzyskie 20. 01. 1974*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 581-588.

Wyszyński S., «*Veritati et caritati*» *Z okazji 60 rocznicy KUL* 12. 11. 1978, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 861-867.

Wyszyński S., *Aktualność zasady „módl się i pracuj”*. *Wąchock* 7. 11. 1979, in: *Praca a godność człowieka*, S. Wyszyński, Częstochowa 1983, 34-40.

Wyszyński S., *Bezimienny bohater symbolem ofiarnego poświęcenia dla Ojczyzny. W 50 rocznicę sprowadzenia zwłok Nieznanego Żołnierza do Warszawy 31X1975*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 659-662.

Wyszyński S., *Boży apel Narodu Polskiego na Ostrowiu Wrocławskim*. *Wrocław* 3 V 1970, in: „*Idzie nowych ludzi plemię...*”, *Wybór przemówień i rozważań*, S. Wyszyński, Poznań-Warszawa 1973, 131-137.

Wyszyński S., *Budowa kultury chrześcijańskiej*, *Do członków „Odrodzenia” na Jasnej Górze* 15 09. 1979, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 893-897.

Wyszyński S., *Budowanie Wrocławia z żywych i wybranych kamieni. Wrocław, kościół Świętego Wojciecha, 15 10. 1966*, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 101-108.

Wyszyński S., *Chrystus społecznik*, Poznań 1947.

Wyszyński S., *Chrześcijański humanizm. Do lekarzy Warszawy 4. 04. 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 719-725.

Wyszyński S., *Człowiek we wspólnocie Kościoła odpowiedzialny za Kościół Chrystusowy. List pasterski na wielki post 1978*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 815-821.

Wyszyński S., *Do wiernych w archikatedrze warszawskiej 6. 11. 1981*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 962-969.

Wyszyński S., *Dobrzy bracia, Podczas uroczystości 250 rocznicy przybycia Bonifratrów do Warszawy, 26. 09. 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 747-751.

Wyszyński S., *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie 19 V 1977*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 778-782.

Wyszyński S., *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej 6.1.1978*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 801-809.

Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej. Konferencje o pracy*, Poznań 1957.

Wyszyński S., *Ewangeliczna miara wartości społeczno-gospodarczych, „Colloquium Salutis” 1971, vol.3, 3-5.*

Wyszyński S., *Harmonia Bożo-ludzka w Polsce. Bazylika archikatedralna w Warszawie 6 I 1980*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 930-938.

Wyszyński S., *In principio erat Verbum... W 600-lecie powstania Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków, kościół Świętej Anny, 5. 09. 1964*, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 56-68.

Wyszyński S., *Jakiej chcecie Polski? Do młodzieży akademickiej w Warszawie 22 III 1972*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 488-493.

Wyszyński S., *Jasne promienie w obozie męki. Podczas uroczystości w Działdowie 12 VII 1967*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 328-332.

Wyszyński S., *Kamienie węgielne budowania na górach świętych. Na Jas-*

nej Górze po powrocie z uwięzienia 2 XI 1956, in: *Kościół w służbie Narodu*, S. Wyszyński, Rzym 1981, 62-67.

Wyszyński S., *Kamień węgielny wszelkiego budowania. Zalesie Dolne 28 VIII 1980*, in: *Kościół w służbie Narodu*, S. Wyszyński, Rzym 1981, 25-31.

Wyszyński S., *Kim ma być człowiek w świecie współczesnym. Słowo pasterskie na XXXII Tydzień Miłosierdzia 15 VIII 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 743-746.

Wyszyński S., *Kościół wyzwala z niewoli materii. Podczas konsekracji kościoła Świętego Jakuba w Warszawie 24 IX 1960*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 145-149.

Wyszyński S., *Kształtowanie kultury społeczno-katolickiej w Polsce. Do prawników 15. 01 1971*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 436-444.

Wyszyński S., *Miasto Nieujarzmione śpiewa. Milenijne Te Deum w Stolicy. Warszawa, Archikatedra Świętego Jana, 24 VI 1966*, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, -Poznań 1979, 92-100.

Wyszyński S., *Miłosierdziem budujemy Kościół Boży*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 786-790.

Wyszyński S., *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993.

Wyszyński S., *Miłość na co dzień*, Poznań 1980.

Wyszyński S., *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła. Do duchowieństwa w Gdańsku 23 XI 1960*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 161-167.

Wyszyński S., *Modlitwa do Chrystusa na ulicach Warszawy. Podczas procesji Bożego Ciała 9 VI 1977*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 183-185.

Wyszyński S., *Na Jubileuszowy Rok Święty. List Pasterski na wielki post 1974*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 602-605

Wyszyński S., *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek. Do delegacji NSZZ „Solidarność” Region Mazowsze 19X1980*, in : *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 960-965.

Wyszyński S., *Nie trzeba się bać Ewangelii. Do kapłanów stolicy 24 XII 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 764-768.

Wyszyński S., *Niech miłość idzie przez Polskę. Na zakończenie jubileuszu świętego Franciszka w Warszawie 6 XIII 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946-*

1981, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 752-759.

Wyszyński S., *Nowy człowiek - nowy ład*, „Ład Boży” 1945, vol. 1, no. 8, 3.

Wyszyński S., *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 14-28.

Wyszyński S., *Obowiązek i prawo ludzkiej pracy. Rozważanie pierwszomajowe 1 V 1971*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 451.

Wyszyński S., *Oddanie się Matce Boga Żywego. Kazanie do Kapłanów Stolicy podczas Godziny Adoracyjnej*. Warszawa, 1 III 1961, in: „*Idzie nowych ludzi plemię...*”, *Wybór przemówień i rozważań*, S. Wyszyński, Poznań-Warszawa 1973, 118-121.

Wyszyński S., *Płock- Czerwińsk- Grunwald-Konstancja- Jasna Góra. Płock, Katedra*, 12. XI 1966, in: *Z rozważań nad kulturą ojczyzną*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 109-117.

Wyszyński S., *Podwójne budowanie domu Bożego*. Warszawa. Parafia św. Franciszka, 22 09 1980, in: *Kościół w służbie Narodu*, S. Wyszyński, Rzym 1981, s.60-63.

Wyszyński S., *Pokój - pragnieniem całej rodziny ludzkiej. Homilia w Gnieźnie 1. 01. 1968*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 338-342.

Wyszyński S., *Praca i postępowanie. Do wyższych przełożonych zakonnych 17 V 1978*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 836-838.

Wyszyński S., *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza 2 II 1978*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 810-814.

Wyszyński S., *Przez waszą mękę - ku odrodzeniu życia ojczystego!. Do stoczniowców w Domu Prymasowskim w Warszawie 7 VI 1971*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 461-464.

Wyszyński S., *Rodzina- Naród-Społeczeństwo*, *Kazanie Świętokrzyskie 18. 01. 1976*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 686-693.

Wyszyński S., *Społeczność przyrodzona i nadprzyrodzona. II Konferencja akademicka*. Warszawa. Kościół św. Anny, 18 II 1957, in: *Idącym w przeszłość*, S. Wyszyński, Warszawa 1998, 24-28.

Wyszyński S., *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej 6 11 1981*, in: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 986-994.

Wyszyński S., *Szanujcie zagony ojców waszych!* Łowicz, 30 VIII 1970, in: *Z gniazda orląt, wybór przemówień, kazań i konferencji do młodzieży*, S. Wyszyński, Rzym 1972, 111-115.

Wyszyński S., *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, vol. II, S. Wyszyński, Warszawa 1968, 129-156.

Wyszyński S., *U stóp Patronki polskiej młodzieży akademickiej. Jasna Góra, 10 V 1959*, in: *Uświęcenie codzienności*, S. Wyszyński, Warszawa 2022, 143-148

Wyszyński S., *Uniwersytet Katolicki w społeczeństwie polskim. 25-lecie Towarzystwa Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Warszawa, Bazylika Archikatedralna Świętego Jana, 18 Kwietnia 1971*, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 182-191.

Wyszyński S., *Wiedza i wiara patrzą w niebo... „A oto znak wielki ukazał się na niebie“*. Warszawa 19 II 1973, in: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, S. Wyszyński, Warszawa-Poznań 1979, 207-211.

Wyszyński S., *Wołamy o „nowych ludzi plemię“ dla stolicy i Polski. Podczas uroczystości milenijnych w Warszawie 26 VI 1966*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 287-290.

Wyszyński S., *Wpływ ducha Ewangelii na życie społeczno-ekonomiczne. Do wiernych w bazylice gnieźnieńskiej 1. 10. 1971*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 426-430.

Wyszyński S., *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu. Czytania na maj, Jasna Góra 1951*.

Wyszyński S., *Wyzwalanie współczesnych niewolników. Do dziekanów archidiecezji warszawskiej 24 IX 1980*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 955-959.

Wyszyński S., *Zło dobrem zwyciężaj. Do „Solidarności” z Gdyni. Warszawa, Kaplica Domu Prymasowskiego, 22 II 1981*, in: *Do Solidarności. Rady i wskazania*, S. Wyszyński, Warszawa 2007, 63-68.

Wyszyński S., *Zwycięstwo wiary naszej. Do duchowieństwa Warszawy 24 XII 1973*, in: *Nauczanie społeczne 1946-1981*, S. Wyszyński, Warszawa 1990, 570-573.

Sprawozdania

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

SPRAWOZDANIE Z DRUGIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ Z OKAZJI TYGODNIA MODLITW O JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN

Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan odbywa się co roku między 18 a 25 stycznia. Jest to dla chrześcijan różnych denominacji czas wyjątkowy. W tygodniu tym spotykają się na całym świecie na ekumenicznych nabożeństwach, modlitwach, konferencjach, koncertach i innych spotkaniach. W diecezji łomżyńskiej ekumeniczne wydarzenia odbyły się nieco wcześniej. O jedność chrześcijan modliliśmy się podczas Eucharystii w Wyższym Seminarium Duchownym 15 stycznia 2022 roku. Po niej zaś odbyła się konferencja naukowa poświęcona tematyce ekumenicznej, zatytułowana „SZUKAJĄC ŹRÓDEŁ JEDNOŚCI”.

Diecezja łomżyńska w swoich obecnych granicach obejmuje niemal w stu procentach katolików. Chrześcijanie innych wyznań nie stanowią zwartych i licznych wspólnot. Nie spotykamy żadnych z Kościołów tradycji wschodniej czy też reformowanej. Brak innych chrześcijan nie zwalnia nas jednak z refleksji ekumenicznej. Dlatego w tym roku po raz pierwszy obok modlitwy, zorganizowaliśmy konferencję naukową poświęconą tematyce ekumenicznej. Składały się na nią trzy referaty profesorów zajmujących się tematyką ekumeniczną oraz dyskusja. Konferencję otworzył rektor tej uczelni, ks. dr Robert Bączek, zwracając uwagę na Jezusowe wołanie o jedność, zawarte w modlitwie Chrystusa z Wieczernika. W sesji pierwszej wysłuchaliśmy dwóch wykładów. Biblistka, pani prof. ucz. dr hab. Kalina Wojciechowska, związana z Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie, ukazała luterzańską perspektywę jedności. Tytuł jej wystąpienia brzmiał: „Na drogach budowania jedności. Perspektywa luterńska”. Ks. dr hab. Marek Ławreszuk, profesor Uniwersytetu w Białymstoku w referacie zatytułowanym niemalże identycznie, „Na drogach budowania jedności. Perspektywa prawosławna”, przedstawił prawosławne rozumienie jedno-

ści. W sesji drugiej ks. prof. dr hab. Marek Tatar, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wygłosił referat: „Specyfika duchowości ekumenicznej”, a po niej odbyła się dyskusja moderowana przez ks. prof. ucz. dr hab. Przemysława Artemiuka. Konferencję zakończył modlitwą o jedność chrześcijan ojciec duchowny Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży ks. dr Adam Filipowicz.

Istota ekumenizmu

Ten wywodzący się z języka greckiego termin jest dzisiaj kojarzony nie tylko z ruchem postulującym przywrócenie jedności podzielonego chrześcijaństwa, ale słowem tym etykietujemy zdecydowanie więcej. Ekumenizm stał się synonimem postawy pojednawczej, otwartej, ukierunkowanej na dialog. Odkrywając pierwotne znaczenie tego terminu, spróbujmy odnaleźć jego podstawowy sens i znaczenie, jakie nadaje mu Kościół.

Oikumene, od którego wyprowadzamy polski „ekumenizm” czy też „ekumenię”, wzięło się ze złożenia dwóch greckich słów: *oikos* – dom rodzinny i *menein* – pozostawać, przebywać. W starożytności oznaczało cały zamieszkały świat, w którym człowiek żyje i pracuje. Pozostawało zatem w obszarze języka świeckiego. Spotykamy je u Herodota, Demostenesa czy Arystotelesa, którzy słowem *oikumene* nazywali zaludnioną ziemię. Rzymianie, przejmując od Greków ten termin, nadali mu wyraźne konotacje polityczne i kulturowe. Określali nim cywilizację helleńską, a także całe *Imperium Romanum*. Ekumenia w tamtych czasach zaczęła oznaczać powszechność. Termin ten nie był obcy ani Żydom, ani tym bardziej chrześcijanom. Odnaleźć go możemy zarówno w Biblii, jak i w literaturze wczesnochrześcijańskiej.

Prawdziwy renesans ekumenizmu zaczyna przeżywać na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy bowiem rodzi się zjednoczeniowy ruch wśród Kościołów anglikańskich i protestanckich. Rzym, proponując ideę „unionizmu”, czyli powrotu braci odłączonych na łono Kościoła katolickiego, początkowo zachowywał dystans wobec ruchu ekumenicznego. Przełomem okazał się Sobór Watykański II. Po nim nastąpiło otwarcie Kościoła, a także nakreślenie wyraźnych ram dla działań ekumenicznych. Z perspektywy katolickiej możemy zatem mówić o ekumenizmie duchowym, doktrynalnym i praktycznym. Pierwszy realizujemy przez wewnętrzną przemianę, która pozwala dostrzec inne wspólnoty chrześcijańskie i traktować je z szacunkiem. Ekumenizm doktrynalny to praca intelektualna zmierzająca do wza-

jemnego poznania poszczególnych wspólnot. W końcu wysiłek praktyczny przybierający formę spotkań modlitewnych czy wspólnych działań na rzecz ludzkości.

Ekumenizm, będący realizacją Jezusowej prośby o zachowanie jedności (J 17,21), nie oznacza rezygnacji z istotnych elementów własnej tożsamości wyznaniowej. Nie jest również jedynie intelektualnym poznaniem różnych tradycji chrześcijańskich. W najgłębszym sensie oznacza, jak uczył nas ostatni papież, wymianę duchowych darów, które są złożone w każdej ze wspólnot chrześcijańskich.

KS. ADAM MATAN

**SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI
NAUKOWEJ PT. „CZŁOWIEK – MIĘDZY
BOGIEM A ZWIERZĘCIEM”
- 15 października 2022 r. AWSD w Białymstoku**

Dnia 15 października 2022 roku w Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym w Białymstoku odbyła się konferencja naukowa pod tytułem „Człowiek - między Bogiem a zwierzęciem”. Spotkanie zostało zorganizowane przez Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne, Instytut Teologiczny i Klub Inteligencji Katolickiej w Białymstoku i odbyło się w siedzibie Seminarium Duchownego przy ul. Warszawskiej 46.

Po przywitaniu gości przez ks. Rektora AWSD dr. Mariana Strankowskiego oraz wprowadzeniu ks. dr. Adama Matana (AWSD i KIK w Białymstoku) głos zabrał ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW), który wygłosił referat nt. „Człowiek i zwierzęta w Bożym planie stworzenia”. Następnie ks. dr Jacek Prusak (Akademia Ignatianum w Krakowie) przedstawił kwestię „Ludzka kategoria potrzeb. Co nas łączy i różni ze zwierzętami?”. Po piętnastominutowej przerwie głos zabrał dr Łukasz Lamża (UJ) w temacie „Homo Deus. Co to właściwie znaczy, że człowiek ma się stać Bogiem?”. Jako ostatni zabrał głos red. Bronisław Wildstein (pisarz i publicysta), który odniósł się do problemu „Dlaczego człowiek nie może być aniołem. Uwagi do sentencji Pascala: Człowiek nie jest ani aniołem ani bydlęciem, nieszczęście w tym, iż kto chce być aniołem, bywa bydlęciem”.

Po ostatnim wystąpieniu odbył się panel dyskusyjny, który poprowadziła red. Dorota Łosiewicz (TVP, wPolsce PL). W dyskusji prelegenci przedstawili swoje opinie na temat tożsamości współczesnego człowieka w kontekście dynamicznie zmieniającej się kultury i nauki.

Konferencji była transmitowana online na kanale YouTube i jest dostępna do obejrzenia na stronie archibial.pl.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM TOMISTYCZNEGO W ŁOMŻY 09 marca 2022

Kolejne, już czwarte Sympozjum Tomistyczne, odbyło się 09 marca 2021 roku w Wyższym Seminarium Duchownym im. Jana Pawła II w Łomży¹. Tegoroczne spotkanie zostało zatytułowane: *Tomasz z Akwinu a wyzwania współczesności*. Organizatorami sympozjum było Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne oraz Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Okazją do zorganizowania tego wydarzenia była 748 rocznica śmierci św. Tomasza z Akwinu. Organizatorzy spotkania zaplanowali je z zamiarem przyjrzenia się oczami Tomasza z Akwinu różnym wyzwaniom jakie stawia przez człowiekiem współczesność. Taki szeroki punkt widzenia pozwolił na zwrócenie uwagi na szerokie spektrum wyzwań do których należą zarówno odkrycia w naukach szczegółowych, wyzwania pedagogiczne, wyzwania związane z wiarą, ale także ekologizm, liberalizm a także transhumanizm. Sympozjum otworzył rektor Wyższego Seminarium Duchownego, ks. dr Robert Bączek, który wyraził radość z kolejnego spotkania, a także zachęcił do czynnego uczestniczenia w spotkaniu naukowym.

Pierwszy referat, zatytułowany: *Współczesność tomizmu*, przedstawił Artur Andrzejuk. Rozpoczął od przywołania pojęcia współczesności w ujęciu Mieczysława Gogacza, które odnosi się do „tego, czym człowiek aktualnie żyje, co jest dla niego ważne”. Zaznaczył, że błędne jest interpretowanie współczesności w kategoriach czasu, gdyż wiąże się z uwikłaniem w kategorie postępu (to, co nowsze jest lepsze). Tym, czym człowiek żyje jednak, niezależnie od czasu, jest prawda i dobro, które wskazują na osobę, która żyje mądrością i miłością. W tym aspekcie, nie wszystko czym człowiek

¹ Sprawozdanie ukazało się również w „Roczniku Tomistycznym” 11 (2022).

żyje, jest faktycznie współczesne. W encyklice *Fides et ratio* Jan Pawła II odnaleźć można interesującą wskazówkę (n. 43-44), w której Papież mówi o „nieprzemijającej nowości myśli św. Tomasza z Akwinu”. Artur Andrzejuk w swoim referacie ukazał właśnie tę nowość w odniesieniu do metodologicznych tez, które wiążą się z realizmem tomistycznym, pluralizmem, a także istotowym układem przyczyn, oraz w odniesieniu do tez przedmiotowych, które wiążą się z rozumieniem istnienia jako pierwszego aktu bytu, wyjątkowym rozumieniem człowieka jako człowieka i jako osoby. Z tematem osoby dalej wiążą się kolejne tematy, a więc temat rozumności, wolności, prawa naturalnego, relacji osobowych.

Kolejny referat pt. *Sztuka pradziejowa* zaprezentował Jerzy Nitychoruk. W swojej prezentacji pokazał wiele archaicznych śladów i przejawów tworzonej przez człowieka kultury. Zaprezentował odkrycia archeologiczne, które obejmują zarówno malowidła jak i pierwotne rzeźby, z różnych obszarów świata. To, co stanowi wyzwanie współczesności, zdaniem Jerzego Nitychoruka, to pojawiające się wciąż odkrycia, które należy interpretować w kluczu odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, jaka jest jego geneza i czy kultura, którą tworzy faktycznie jest efektem jego biologicznej ewolucji.

Wyzwania współczesności związane z kwestiami moralnymi zostały podjęte przez biskupa Jacka Grzybowskiego w referacie pt. *Spór o sumienie – subiektywny sąd czy głos prawdy? Perspektywa tomistyczna*. Zwrócił on uwagę, że współczesne utożsamianie sumienia z powierzchowną i dowolną świadomością moralną a także redukcja człowieka do jego subiektywności nie prowadzi do wyzwolenia, czego najczęściej się oczekuje, ale do zniewolenia. Sumienie współcześnie spełnia rolę czynnika usprawiedliwiającego własne rozstrzygnięcia, wybory i działania. Jacek Grzybowski odwołał się do różnych przejawów współczesnej kultury, a także wspierających ją koncepcji filozoficznych, by pokazać jak wielką rolę odgrywa sumienie poszukujące obiektywnej prawdy i dobra. Tomistyczne rozumienie sumienia opiera się właśnie na realizmie poznawczym, a także na własnościach transcendentálnych istniejącego bytu. W innym przypadku zgodność z samym sobą, autentyczność staje się problemem postępowania subiektywnego i dowolnego.

Kolejny referat pt. *Rola człowieka w świecie – podstawy antropologiczno-aksjologiczne wychowania proekologicznego* zaprezentowała Ewa Pawłowicz-Sosnowska. W swoim wystąpieniu zwróciła uwagę na to, że problematyka wychowania proekologicznego wpisuje się w szerszy kontekst

badania naukowych relacji człowiek – środowisko społeczno-przyrodnicze, które prowadzone są poza pedagogiką także w psychologii i socjologii. W referacie podjęte zostały następujące tematy: rozumienie ekologii, antropologii i aksjologii wychowania ekologicznego, wartości proekologicznych a także wprost wychowanie ekologiczne. W swoim referacie Ewa Pawłowicz-Sosnowska szczególną uwagę poświęciła założeniom antropologii, która powinna być oparta o myśl tomistyczną i personalistyczną. Zaprezentowane zostały także własne badania empiryczne, które w interesujący sposób ukazały stosunek młodych ludzi do wartości proekologicznych w Polsce.

Referat poświęcony problematyce filozofii prawa i wyzwaniom z nią związanym zaprezentowała Natalia Herold. Tytuł wystąpienia brzmiał: *Teoria prawa naturalnego wobec pozytywizmu prawniczego. Polemika Czesława Martyniaka z Hansem Kelsenem*. W swoim wystąpieniu zaprezentował postać Kelsena, główne tezy jego pozytywizmu prawniczego, także interpretację prawa naturalnego a następnie jedną z poważniejszych krytyk tej myśli, której dokonał jeszcze przed wojną lubelski tomista, Czesław Martyniak. Zdaniem Natalii Herold kluczowa różnica między tymi myślicielami polega na tym, że obiektywna podstawa etyki, a więc również prawa, według Martyniaka jest zabezpieczeniem w formułach normatywnych psychofizycznej struktury człowieka, zaś według Kelsena jest jej uniezależnieniem, odseparowaniem od psychologii i socjologii, etyki teorii politycznych, postulatów społecznych. Według Martyniaka prawo ma na celu doczesne dobro publiczne, a u Kelsena ma być niezależne od jakichkolwiek postulatów społecznych, a w związku z tym, ma być także niezależne od dobra wspólnego.

Izabella Andrzejuk zaprezentowała referat pt. *Filozofia tomistyczna a współczesne zagrożenia wiary*. Umieściła swój temat w obszarze filozofii religii i skupiła uwagę na tomistycznej interpretacji ascetyki i mistyki, a więc na rozumieniu życia religijnego. Zidentyfikowała zagrożenia wiary, które najczęściej mieszczą się w kulturze (ateizacja, błędne rozumienie wolności, a także Kościoła, mylenie wiedzy z wiarą). Swój referat poświęciła także zaakcentowaniu problemów związanych wprost z rozwojem życia religijnego, które wynikają z akcentowania uczuciowości, z pojawiającej się w życiu religijnym rozpacz czy też choroby skrupułów. Izabella Andrzejuk jednocześnie wskazała, że myśl tomistyczna posiada, niełatwe do przyjęcia przez współczesnego człowieka, ale tradycyjne odpowiedzi, które wspierają i wzmacniają życie religijne. Należą do nich relacje osobowe, naturalne usprawnienia intelektu-

alne i wolitywne, wprowadzanie porządku w uczuciach.

Kolejny referat dotyczył problematyki wprost teologicznej. Wystąpienie pt. *Zbawienie według św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra* przedstawił Przemysław Artemiuk. Odwołując się do współczesnych interpretacji, a także samych tekstów Akwinaty zaprezentował rozumienie zbawienia u Akwinaty, a w dalszej kolejności także u Marcina Lutra. Koncepcje soteriologiczne tych dwóch autorów zaważyły na współczesnym rozumieniu tego zagadnienia. Według Lutra człowiek, pomimo usprawiedliwienia jakiego dokonał Chrystus, człowiek nadal pozostaje grzesznikiem. Według Akwinaty, który w sposób wyważony i syntetyczny przedstawił motyw i konsekwencje zbawienia, zagadnienie to ujawnia kluczową rolę ludzkiej wolności. Boskie Odkupienie, a także ludzka wolność, współpracują ze sobą dając człowiekowi możliwość odzyskania w sobie obrazu Bożego. Myśl Akwinaty w prezentacji Przemysława Artemiuka wybrzmiała jako ta, która sama może stanowić wyzwanie dla współczesnych dramatycznych albo też uwikłanych w ukryte założenia modeli soteriologicznych.

Jako ostatni referat pt. *Tomasz z Akwinu a wyzwania transhumanizmu* przedstawił Michał Zembrzuski. Swoją prezentację rozpoczął od próby zdefiniowania transhumanizmu, ukazania wielu jego postaci, a także wielu założeń, które należy traktować jako cele wyznaczone do realizowania. Zwrócił uwagę na to, jak właśnie na cele transhumanizmu można spojrzeć oczami Tomasza z Akwinu. Pierwsza sprawa dotyczyła rozumienia możliwości zmiany samej natury ludzkiej, a więc możliwości poprawiania stanu ontycznego człowieka. Druga, dotyczyła zmian w obszarze poznawczych zdolności człowieka (szczególnie intelektualnych) a także wolitywnych, które mają być wolnym ale przede wszystkim o wiele bardziej niż dotychczas skutecznym osiągnięciem dobra. Michał Zembrzuski zwrócił uwagę, że cele transhumanizmu ostatecznie związane są z poprawianiem lepszego samopoczucia, redukcją popędów, wysubtelnieniem doznań, które mają wpływać na ogólny dobrostan człowieka. W ten sposób utylitarystyczne założenia wyrażają się w pragnieniu zmiany samej natury ludzkiej na anielską i usunięciem samego człowieka jako osoby (osoba jest czymś najdoskonalszym w naturze) z istniejącej rzeczywistości.

Wygłoszone referaty, ze względu na poruszane tematy spotkały się z żywym zainteresowaniem słuchaczy. Poruszone wątki współczesnych wyzwań na które spojrzano od strony filozofii i teologii Tomasza z Akwinu utwierdziły słuchaczy w przekonaniu, że należy z myślą Akwinaty ze spokojem spoglądać na naukowe i kulturowe zagrożenia współczesnego świata.

W trakcie Sympozjum Tomistycznego odbyła się także promocja książki Jacka Grzybowskiego pt. „Potęga kultury”. Wydanie książki zostało dofinansowane ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu pochodzących z Funduszu Promocji Kultury.

Recenzje

Piotr Augustyniak, *Jezus Niechrystus*, Gdańsk 2021, ss. 190.

Stwierdzenie pojawiające się w mediach, że książka Piotra Augustyniaka „Jezus Niechrystus” jest ważna, teologa może dziwić, a nawet zaskakiwać. Praca krakowskiego filozofa to raczej wyznanie niewiary, rozliczenie się z Kościołem katolickim, zerwanie z tradycją, jednym słowem: pożegnanie. Jeśli książka jest ważna, to przede wszystkim dla jej autora i słusznie. Stanowi bowiem jakiś rodzaj *credo*, które zawiera odrzucenie boskości Jezusa, a co za tym idzie negację założenia przez Niego Kościoła, chociaż nie wprost. Augustyniak, który otarł się o dominikanów, a w młodości przynależał do parafialnych wspólnot, teraz dokonuje rachunku sumienia i postanawia ogłosić swoją niewiarę. Pomocną okazuje się wiedza filozoficzna, badania prowadzone nad myślą Mistra Eckharta, Nietzschego, Heideggera. W książce Augustyniak wyjaśnia, że wskazani filozofowie, niczym przewodnicy, pokazali mu drogę ku nowemu życiu, pełną pojęć, za to pozbawioną osobowego Boga. Czytając przed laty z zainteresowaniem pracę krakowskiego filozofa poświęconą niemieckim myślicielom, odniosłem nieodparte wrażenie, że dokonuje on dosyć oryginalnej, by nie powiedzieć mało ortodoksyjnej interpretacji myśli Mistra Eckharta. Po lekturze pracy Augustyniaka sięgnąłem zarówno do pism nadreńskiego mistyka, jak i do znakomitej monografii jemu poświęconej, autorstwa Bernarda McGinna. W świetle tego ostatniego dzieła inaczej spojrziałem na niemieckiego mistra. Niemniej jednak, krakowski filozof zachęcił mnie do uważnej lektury Eckharta.

W przypadku książki o Jezusie, czy też szerzej o chrześcijaństwie, mam jednak problem. Praca bowiem, chociaż nosi znamiona naukowego eseju i posiada formę refleksji na temat osoby Jezusa, pełna jest osobistych odniesień, często nasyconych niechęcią do katolickiej teologii. Poza Pismem Świętym Augustyniak nie odwołuje się do żadnej ważnej egzegetycznej czy też teologicznej pracy. Przywołuje jedynie epizodycznie kilku autorów z kręgu *third quest* (Vermes, Crosann), a także lewicowych filozofów zainteresowanych nowotestamentowymi wątkami (Agamben, Badiou). Jaki więc obraz Jezusa prezentuje krakowski filozof? Dlaczego odmawia Mu boskości? Co ma oznaczać pojawiająca się w tytule negacja jego mesjanizmu?

Kluczem do interpretacji postaci Nazarejczyka staje się dla Augustyniaka *Imagine* Johna Lennona. Od tej analogii rozpoczyna się esej krakowskiego filozofa. Stwierdza on, że między obu postaciami, Jezusem i Lenonem, istnieje wyraźna zbieżność. Obaj bowiem zapłacili za swoje marzenia najwyższą

cenę. Perspektywa, którą kreśli Lennon, jest bliska Augustyniakowi. Cechuje ją bowiem niewiara „w każdego boga, w każdą religię, w każdą ideologię. [...] Bo wszystkie one są tylko projekcjami naszego psychicznego i duchowego bólu” – stwierdza filozof. Przesłanie *Imagine* z kolei, jego zdaniem, zawiera w swej istocie wielką wiarę w Życie i wiarę w człowieka. I w tej perspektywie Augustyniak pragnie spojrzeć na Jezusa i o nim opowiedzieć. Ma jednak świadomość, że taka analogia może być sprzeczna z kanonicznymi Ewangeliami. Dlatego stwierdza: „jestem przekonany, że prawda o jego [Jezusa] doświadczeniu i przesłaniu jest właśnie taka. Na przekór religii – i tej, z której wyrósł, i tej, którą rzekomo stworzył, oraz na przekór światu, który go otaczał, a na końcu zgładził i niezwłocznie ubóstwił”.

Swoje rozważania Augustyniak dedykuje wszystkim nieznanym dla siebie miejsca w ramach życia religijnego, które oferuje chrześcijaństwo, a w szczególności Kościół katolicki. Ponadto filozof zauważa, że chociaż wiele osób sytuuje się dzisiaj poza wspólnotą wyznaniową, to jednak mają oni prawo do osoby Nazarejczyka, ponieważ w Jego historii „jest coś, czego nie chcieliby się wyzbyc; [...] odnajdują w niej intelektualną i duchową inspirację oraz umocnienie swojego poczucia wolności; coś co sprawia, że czują się zrozumiani i afirmowani; coś, co motywuje do tego, aby żyć intensywnie, bardziej wrażliwie i twórczo”.

We wstępie pojawia się także apel, skierowany przez filozofa do wszystkich „bezwyznaniowców”. Warto zacytować go w całości: „mamy prawo do postaci Jezusa. Jego historia należy do nas. Spróbujmy razem to niezwykle doświadczenie życia, które jest w nim zakodowane, odebrać uzurpatorom. Tym, którzy twierdzą, że Jezus ich wybrał i że go reprezentują, a diametralnie rozmiągają się z jego wrażliwością, energią i odczuciem świata. Odbierzmy razem Jezusa konfesyjnej doktrynie, religijnemu rytuałowi, kościelnej nowomowie, patriarchalnej, opresyjnej zwierzchności, walczącej o polityczne wpływy. Pomóżmy jego energii i wizji wyzwolić się z tego aresztu. Pomóżmy nie tylko dlatego, że na to zasługuje, ale też dlatego, że my tego potrzebujemy”.

To prawda, że każdy może w historii i przesłaniu Jezusa odnaleźć wątki mu bliskie. Czytając jednak esej Augustyniaka, towarzyszyło mi nieoparte wrażenie, że mamy tutaj do czynienia z jakąś próbą zafałszowania Nazarejczyka, przejście Jego osoby i nauczania oraz równoczesnego uwiedzenia czytelników. Oto filozof nakłada na postać Jezusa z Nazaretu słowa Lennona, pełne utopijnych frazesów. Już przed laty Agnieszka Kołakowska stwierdziła, że tekst tej piosenki, „to wizja ostatecznego zwycięstwa straźni-

ków politycznej poprawności: zwycięstwa ideologii nad zdrowym rozsądkiem i rozumem, nad językiem i historią, nad nauką i nad faktami – nad człowiekiem i wolnością. Innymi słowy, zwycięstwo totalitaryzmu na skalę światową”. Na czym ona polega? Co ją znamionuje? Zgodnie z przesłaniem piosenki eksbeatlesa jest to „wizja świata bez państw i bez religii, bez wartości, za które warto zabijać lub umierać, bez nieba i piekła, bez własności, jest to wizja przerażająca”. Kołakowska dodaje, że „dreszcz przeszywa na myśl o tym, jak – to znaczy za pomocą jakich represji – taką utopię wbrew naturze ludzkiej można by (hipotetycznie) wprowadzić i kto by ją utrzymywał. Wizja ta budzi grozę także dlatego, że zdaje się być szeroko podzielaną aspiracją XXI wieku, szczególnie w nowej Europie”. Odnosząc tekst *Imagine* do osoby Jezusa, Augustyniak chce ukazać inne, jego zdaniem, prawdziwe, oblicza Nazarejczyka. Moim zdaniem utopijne, jak tekst Lenonna i nie liczące się z faktami Ewangelii.

Po drugie, stwierdzając, że do dzisiaj postać Jezusa znajduje się w kleszczach uzurpatorów, którzy poprzez tradycję, dogmaty i liturgie zawłaszczają Go, krakowski filozof postuluje, by odebrać Nazarejczyka wszelakiego rodzaju funkcjonariuszom systemu kościelnego. Chodzi tutaj oczywiście o znane już od czasów oświecenia odkościelnienie wizerunku Jezusa, odarcie go z ciasnych bandaży dogmatu, wyzwolenie. Tego rodzaju postulaty doskonale znane od wczesnego chrześcijaństwa i apokryficznych, gnostycznych Ewangelii, zawierają ukryte przekonanie, że ortodoksyjna kościelna tradycja dokonała zawłaszczenia Mistrza z Nazaretu. Dlatego strzegąc z takim uporem kanonicznych tekstów, cenzurowała i odrzucała heterodoksyjne pisma. Dzisiaj postulaty dotyczące dowolności interpretacyjnej oraz równego traktowania starożytnych źródeł, niezależnie od ich pochodzenia i kanoniczności, są realizowane przez historyków i biblistów z kręgu trzeciego poszukiwania (*third quest*). Nadmienmy, że nierzadko ich badaniom towarzyszy ideologiczne nachylenie. Judaistyczny kontekst zdaje się dominować w ich analizach. W swoich poszukiwaniach wchodzi jednak w koleiny oświeceniowych krytyków i podobnie jak oni, tworzą kolejne, uproszczone wizerunki Jezusa.

Po trzecie, Augustyniak uwodzi czytelnika własną wizją Nazarejczyka. Jest ona płaska, jednowymiarowa, uproszczona, rozmija się z tekstami Ewangelii. Krakowski filozof włącza Jezusa we własną wizję. Ogołacając Go z boskości, rozpoczyna od negacji Zmartwychwstania. Nie podaje jednak żadnych argumentów za lub przeciw. Opierając się jedynie na wybranych fragmentach Ewangelii, identyfikowanych jako źródło Q [ok.

235-266 wersetów wspólnych dla Ewangelii według św. Mateusza i Łuksza i równocześnie nieobecnych u św. Marka, niektórzy egzegeci nazywają je „Ewangelią Galilejską”], wyprowadza z niego pojęcie doświadczenia egzystencjalnego, które miałyby być kluczowe zarówno dla Nazarejczyka, jak i dla każdego człowieka. Rozważa wybrane teksty ewangelijne, prowadząc równocześnie dialog ze swoimi mistrzami. Od nich bierze wybrane pojęcia i przypisuje je Jezusowi. W ten sposób tworzy Jego obraz, jak sam zauważa, nie historyczny, ale „kairotyczny”, czyli pozachronologiczny, gdzie nie ma przed i po, dlatego i dlatego, gdzie wszystko staje się płynne, zmienne i w gruncie rzeczy dowolne. Augustyniak nie szuka śladów boskiej tożsamości Jezusa w jego odniesieniu do Boga, w nauczaniu, w cudotwórczej działalności, ale boskość interpretuje zgodnie z poglądami Eckharta, które przecież są wtórne wobec tekstów Nowego Testamentu.

Kim zatem jest dla krakowskiego filozofa Jezus? Tylko człowiekiem, wprawdzie wyjątkowym, ale człowiekiem. Nazywa Go jednym z możliwych przewodników i inspiratorów „radikalnego zwrotu w kulturze”. Ale nie jest ani jedynym, ani wyjątkowym autorytetem, chociaż jednym z najważniejszych. Postuluje zainteresowanie, a nawet powrót do Jezusa, przy równoczesnym odrzuceniu Jego mesjańskości, stąd pojawiające się w tytule książki określenie Niechrystus. Zbliżenie do takiego Nazarejczyka, zdaniem Augustyniaka, może się dokonać tylko poza Kościołem. Esej kończy się deklaracją: Jezus – tak, Chrystus – nie, Kościół – nie oraz zastrzeżeniem, by nie pomieszać tych kierunków.

Ks. Przemysław Artemiuk

Papież Franciszek, Świat jutra. Rozmawia *Domenico Agasso*, przekład J. Tomaszek, Kraków 2021, ss. 160.

Wywiady zdają się być ulubioną formą wypowiedzi papieża Franciszka. Po rozmowach z Austenem Ivereighem, opublikowanych przed niespełna rokiem, w maju ukazał się kolejny dialog, zatytułowany „Świat jutra”. Z Franciszkiem rozmawia Domenico Agasso, a rzecz dotyczy świata, który wychodzi powoli z pandemii. Wobec tego doświadczenia, zauważa włoski dziennikarz, papież nie pozostał beczynny. Otoczony wprawdzie „kordonem bezpieczeństwa” nie ustał w wysiłkach. Od początku był „blisko ludzi, zwłaszcza tych, którzy cierpią najbardziej”. W czasie szalejącej pandemii Franciszek przez modlitwę nieustannie towarzyszył ludzkości. Przerzucał w ten sposób pomost „między swoim sercem a sercami słuchaczy”. Wymownym znakiem okazało się „milczenie Biskupa Rzymu podczas adoracji Najświętszego Sakramentu”. Świadczyło ono i nadal świadczy o potrzebie „powrotu do intymnej i wspólnotowej zażyłości z Bogiem w sakramentach, fizycznego uczestnictwa w liturgii”. Zdaniem włoskiego dziennikarza, teraz „jest czas przestawiania kursu życia ku Bogu i ku innym”. Papież zwraca uwagę na nowy sens braterskiej wspólnoty. Winna być ona oparta „na kolumnie, która potrafi podtrzymać i zjednoczyć wszystkich, wierzących i niewierzących”. Jest nią „nadzieja, która nigdy nie zawodzi”, ma bowiem swoje źródło w Bogu.

Medytując nad wydarzeniami ostatnich miesięcy, Franciszek stwierdza, że „świat już nigdy nie będzie taki sam”. W papieskiej interpretacji „pandemia jest sygnałem alarmowym, który zmusza człowieka do refleksji”. Ponadto „ten czas próby może [...] stać się czasem mądrych i dalekowzrocznych wyborów dla dobra ludzkości”. W tym okresie „Bóg rzuca nam wyzwanie, zapraszając nas przede wszystkim do wzięcia w ramiona Jego krzyża, co oznacza znalezienie odwagi, by przyjąć wszystkie przeciwności obecnego czasu”. Jaka ma być nasza postawa? Czym mamy się cechować? „Jako ludzie i jako chrześcijanie jesteśmy wezwani, podpowiada Franciszek, aby pochylić się nad naszymi braćmi i siostrami i pomóc im wstać, aby mogli iść dalej aż do blasku tego nowego światła, które rozjaśni wszystko i wszystkich”. Pandemia zmusiła nas niejako do stworzenia „przeciwności solidarności”. Ich budowę „możemy zacząć od odkrycia wspólnej kruchości, prawdy, którą rzuciła nam prosto w twarz surowość pandemii”.

Mysząc o nowym wymierze ludzkich relacji, papież sugeruje, by zacząć od modlitwy. „Musimy się modlić – stwierdza. Modlić się i modlić. Myśle,

że nie możemy się obyć bez modlitwy”. Franciszek zauważa, że „świat jest naznaczony chciwością, a troski dnia codziennego przyćmiewają światło Boże”. A przecież Boża perspektywa jest diametralnie inna. „Ręką, która zawsze nas podnosi, jest miłosierdzie Boże. On, [czyli Bóg] chce, abyśmy Go tak właśnie postrzegali: nie jako pana i władcę, z którym trzeba się rozliczyć i któremu trzeba być posłusznym, ale jako Ojca, który zawsze nas podnosi”. Dlatego naszą postawę winno cechować pragnienie naśladowania Boga. „Świat jest wezwany do nadania znaczenia temu trudnemu czasowi przez ponowne odkrycie nowych przestrzeni solidarności”. Franciszek proponuje, by budowanie nowych relacji międzyludzkich zacząć od czterech ważnych terminów, zawierających głęboką treść. Są nimi następujące słowa: „korzenie, pamięć, braterstwo i nadzieja”. Dzisiejszy jeszcze pandemiczny świat przypomina, że my, chrześcijanie, „jesteśmy wezwani, by stać się innymi ludźmi, gotowymi porzucić postawy indywidualistyczne”. Mamy być „budowniczymi solidarnych wspólnot”. A do tego „nadzieja jest niezbędną”.

Jaką ją definiuje papież? Cóż oznacza? Nadzieja to „uśmiech, którego nie brakuje niezależnie od problemów”; „to światło na końcu tunelu, które zawsze i mimo wszystko trzeba dostrzegać”; „to energia, której człowiek nawet w sobie nie podejrzewa”. Nadzieja „pozwala chronić się przed podstępny przenikaniem zła, przed zniechęceniem, rezygnacją, rozpaczą i pesymizmem. Pokonuje pokusę, by się poddać. Uczy się uśmiechać nawet w trudnych chwilach”. Gdzie jej szukać? Przede wszystkim w osobie Jezusa, w Jego krzyżu, śmierci i zmartwychwstaniu. „Pierwszą korzyścią płynącą z wiary w Boga jest otrzymanie od Niego nadziei, która uwalnia od strachu. Z wiary zawsze wypływa radosna nadzieja, zdolna do zmiany świata. A duszą nadziei jest modlitwa”. Papież w kontekście modlitwy proponuje także swoistą pedagogię nadziei. „Doradzam trzy kroki, które możemy wykonać w naszych domach: *otworzyć* nasze serca na Jezusa, *powierzyć* Mu ciężary, trudy, rozczarowania i obawy życia; *śłuchać* Boga, biorąc do ręki Ewangelię; *modlić się* do Niego”.

Myśląc o wspólnocie wierzących, Franciszek sugeruje powrót do Ewangelii, który jest podstawą wszelkiej odnowy. Ponadto papież ponownie zwraca uwagę na misyjny wymiar chrześcijaństwa. „Wiara jest albo misyjna, albo nie jest wiarą. Zawsze prowadzi cię do wyjścia poza siebie”. W dobie koronawirusa katolicy może bardziej niż wcześniej zdali sobie sprawę z tego, że wiara ma wymiar wspólnotowy. „Epidemia uświadomiła nam wszystkim, stwierdza papież, jak iluzoryczne jest skupianie się tylko na

sobie, na własnym «ja»". Relacja Kościoła do świata, zdaniem Franciszka, powinna przybrać formę bardzo konkretną. „Jeśli Kościół pokaże, że jest naprawdę zaangażowany w dzieło ogólnego oczyszczenia i poszukiwania spójności, może stać się cennym punktem odniesienia dla wszystkich. Dlatego koncentrujemy się na formowaniu dobrych i wiarygodnych pasterzy, którzy wiedzą, jak wzmacniać zaufanie i dzieje”. Po drugie, Kościół powinien otwierać swoje drzwi i wychodzić do świata. „Jeśli [...] nie wyjdzie na ulice, to w końcu zachoruje od stęchłego powietrza. Jako uczniowie Jezusa nie chcemy szukać nawróceń pod hasłem prozelityzmu, ale owoców «zaraźliwego» dobra, które emanuje ze Słowa Bożego”. Zdaniem Franciszka, „ludzkość potrzebuje od Kościoła wyciągniętej ręki, uszu i serca gotowego do słuchania, miłosierdzia, a nie osądu, uprzedzeń i sztywności”. Wiara zaś ma zawsze prowadzić do jądra chrześcijaństwa. „Źródłem wszystkiego, podkreśla papież, sensem wszystkiego i celem wszystkiego jest Bóg. Wyobrażam sobie Boga, dodaje, który dokłada wszelkich starań, by w każdym człowieku znaleźć choć drobiazg, choć maleńki przejaw dobrej woli, by wszystkich ocalić. Jakże pocieszająca i zachęcająca jest myśl o tym! Jest to Droga prowadząca do wiecznego szczęścia”.

Ten wątek szczególnie mocno wybrzmiewa w papieskiej wizji przyszłości. „Będąc obrazem Boga, wyznaje Franciszek, jesteście wezwani do troski i szacunku dla wszystkich stworzeń oraz do miłości i współczucia wobec naszych braci i sióstr, zwłaszcza najsłabszych, do naśladowania miłości Boga do nas, objawionej w Jego Synu Jezusie, który stał się człowiekiem, aby dzielić z nami naszą kondycję i nas zbawić”. Papież przypomina tradycyjne przekonanie mieszkańców Ameryki Południowej, którzy z uporem powtarzają: „Bóg przebacza zawsze, człowiek czasami, ale ziemia nigdy”. Ojciec święty od siebie dodaje z kolei, że „jeśli uda nam się obniżyć tempo produkcji i konsumpcji, praktykując i doceniając wartość powściągliwości, jeśli nauczymy się rozumieć i kontemplować świat przyrody, będziemy mogli wejść w głęboką i zdrową harmonię ze Stworzeniem”. Co w tej przestrzeni szczególnie niepokoi Franciszka? „Oprócz degradacji środowiska naturalnego niesprawiedliwy i niezrównoważony system dzielenia żywności”. Papież wierzy, że jeśli uda się wyleczyć świat „z dominującej obecnie mentalności spekulacyjnej i przywrócić mu duszę zgodnie z kryteriami sprawiedliwości, będziemy mogli dążyć do zmniejszenia przepaści między tymi, których stać na kredyt, a tymi, którzy nie mają na niego szans”. Według Ojca świętego, są cztery kryteria wyboru przedsięwzięć, które należy wspierać, mianowicie „integracja wykluczonych, promocja najmniejszych,

dobro wspólne i troska o Stworzenie”. Papież uważa, że należy odbudować relacje podstawowe, odnaleźć szacunek dla każdego oraz wyzbyć się rywalizacji. „Logika dominacji, górowania nad innymi, powoduje niszczycielskie turbulencje. Harmonia to coś innego: to służba, która prowadzi do uznania godności człowieka, harmonia stworzona przez Boga, w której centrum znajduje się człowiek”.

Ojciec święty nie zapomina także o dwóch fundamentalnych kwestiach, które okazują kluczowe dla zachowania tożsamości chrześcijaństwa. Pierwszą niezmiennie pozostaje prawo do życia, określone przez Franciszka najważniejszym prawem ze wszystkich. Dotyczy ono także imigrantów. W ich kontekście papież stwierdza, „jednocząc siły duchowe i intelektualne, można wyzwolić nowy początek oparty na akceptacji i szczerym dialogu z «obcym», tak aby nikt nigdzie obcy się nie czuł”. Drugą sprawą jest troska o rodzinę. „W obecnej sytuacji rodzina oparta na małżeństwie między mężczyzną i kobietą staje się coraz bardziej istotna. Jej misja społeczna jest decydująca. To podstawowa komórka społeczeństwa. Dlatego trzeba jej bronić, wspierać ją, podkreślać jej wartość, odkrywać na nowo plan wytyczony przez Boga dla rodziny, potwierdzać jej wielkość i niezastąpioną rolę w służbie życia i cywilizacji”.

Kończąc rozmowę o przyszłości, papież namawia do marzeń. Są one przecież częścią naszego życia. „Każde marzenie, zauważa Franciszek, jest celem, prowadzącym zawsze nieco dalej”. Ponadto, „marzenie w imieniu Boga, marzenie, dla którego warto spędzić dni pielgrzymowania na ziemi, oznacza nadanie sensu własnej egzystencji. I to jest marzenie wspaniałe, największe, jakie można osiągnąć”.

Ks. Przemysław Artemiuk

Paweł Lisicki, *Kto fałszuje Jezusa? Odpowiedź na oskarżenia współczesnych ateistów*, Kraków 2021, ss.463.

Paweł Lisicki, po ostatnich pracach poświęconych Kościołowi, powraca do obrony Mistrza z Nazaretu i czyni to w pięknym stylu. Jego najnowsza książka, zatytułowana „Kto fałszuje Jezusa. Odpowiedź na oskarżenia współczesnych ateistów”, jest apologią *sensu stricte*. Oznacza to, że redaktor naczelny „Do Rzeczy” nie tylko zapoznaje czytelnika z fałszywymi wizerunkami Jezusa autorstwa nowych ateistów i pokazuje intelektualne zaplecze współczesnych krytyków chrześcijaństwa, ale przeprowadza wobec tego rodzaju poglądów konsekwentną i kompetentną obronę. W części pierwszej pracy Lisicki rozprawia się z tezami Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Yuwala N. Harariego. Nie brakuje również słów krytyki dla poglądów Barta D. Ehrmana, Gerda Lüdemana, Gezy Vermesa, Jensa Schrötera, Johna P. Meiera czy Karen L. King, którymi redaktor „Do Rzeczy” zajmuje się w części drugiej. Lisicki pokazuje dobitnie, że innego Jezusa, niż Ten, którego znamy z kart Ewangelii, po prostu nie ma. Uzasadniając tę tezę w części trzeciej i czwartej, konsekwentnie rozwija apologię Chrystusa, ukazując Jego historię od dzieciństwa aż po zmartwychwstanie. Dotyka szczególnie tych miejsc z Ewangelii i faktów z życia Jezusa, które szczególnie upodobali sobie krytycy, na nich budując swoje fałszywe i nierzadko obrazoburcze narracje.

Dlaczego tym razem redaktor „Do Rzeczy” postanowił rozprawić się z nowymi ateistami? Czym w swej istocie jest nowy ateizm? Termin został ukuty przez dziennikarzy. Jako pierwszy użył tej nazwy Gary Wolf, publikując w roku 2006 na łamach angielskiego magazynu „Wired” artykuł o trzech głośnych książkach antyreligijnych. Były nimi: „Koniec wiary” Sama Harrisa, „Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne” Daniela Dennetta oraz „Bóg urojony” Richarda Dawkinsa. Z czasem do tego grona dołączono Christophera Hitchensa, który publikując pracę „Bóg nie jest wielki”, stał się czwartym ideologiem nowego ateizmu. Ten ateizm różni się od klasycznych form negacji, które znamy. Jego specyfika nie dotyczy jedynie nazwy. Z pewnością jest bardziej agresywny, nie przebiera w środkach, wszystko dla niego jest dobre, co służy ośmieszeniu religii i ludzi wierzących. Nowy ateizm instrumentalizuje dla swoich celów nauki przyrodnicze, manipuluje wynikami badań i w ten sposób próbuje narzucić swój własny pogląd na świat. Znakomicie uchwycił działania nowych ateistów niemiecki biblista i teolog Gerhard Lohfink. Niczym misjonarze, „naukow-

cy, publicznie głoszący ateizm, piszą książki – stające się szybko bestsellera-
mi – skierowane przeciw chrześcijaństwu. Mają oni wiele do powiedzenia
w telewizji. Wszędzie propagują swoją teorię świata i domagają się na cały
głos, aby ona stała się panująca. Oni też rezerwują tylko i wyłącznie dla sie-
bie prawo tłumaczenia całej rzeczywistości. Przemysł, zorganizowany wo-
kół kultury, sięga chciwie po ich argumenty. Ma wielki żołądek. Cały czas
potrzebuje pożywki. Łaknie również takiego tematu jak «ateizm». Jaki cel
stawiają sobie nowi ateści? Chodzi im przede wszystkim o wyrugowanie
ze świata „niebezpiecznej głupoty”, jaką jest religia. Czynią to w imię nauki
i humanizmu. W tym celu organizują się w związki i systematycznie podej-
mują walkę z „religijnymi zabobonami”. Przedstawiają przy tym religię jako
truciznę, „która zawsze wносиła do świata gwałt, terror i zniewolenie”. Zda-
niem nowych ateistów, „kto wierzy w Boga, ten nie tylko jest w błędzie, ale
jest też zaślepiiony i cierpi urojenia”. Wierzący stanowią dla społeczeństwa
bardzo niebezpieczną kategorię, dlatego „koniecznie potrzebują pomocy,
która wyzwoli ich z narzuconych przez wiarę zachowań”. Jakimi argumen-
tami posługują się nowi ateści? W zasadzie wykorzystują stare slogany,
podgrzewane biologią ewolucyjną. Bóg jest dla nich projekcją; człowiek
powstał w wyniku ewolucji; cierpienie przeczy istnieniu Boga; religie ge-
nerują jedynie przemoc; dobro pochodzi z nas; Biblia jest prymitywna; nie
ma innego życia poza ziemią.

Poglądy na osobę Jezusa i genezę chrześcijaństwa nowi ateści czerpią
od biblistów-krytyków niezgadających się z oficjalną narracją katolicką.
Lisicki odsłania ich intelektualne zaplecze, analizuje poglądy, polemizuje,
odwołując się do prac znakomitych badaczy życia Jezusa, pozostających
ortodoksyjnymi pomimo różnic konfesyjnych. Mierząc się z głosami kry-
tyków, redaktor „Do Rzeczy” ukazuje kontekst ich wypowiedzi, klimat to-
warzyszający publikacji prac, przychylność lewicowych mediów. Czytając na
spokojnie i z dystansem kontrowersyjne wypowiedzi na temat Jezusa, ude-
rza w nich ideologiczne zaciętrzewienie i towarzyszące badaniom wstępne
założenia, które lekceważą obiektywność źródeł. Krytycy patrzą na wcze-
sne teksty chrześcijan, mając na nosie okulary całkowicie zaciemniające
spojrzenie. Osobę Jezusa odczytują przez pryzmat dzisiejszych sporów
i dominujących ideologii. Aż dziw bierze, że ich prace nazywane bywają
wybitnymi czy też przełomowymi. Najlepszym przykład niech będzie „hi-
storia jednego papirusu”, którą relacjonuje Lisicki.

Prezentując życie Jezusa, redaktor naczelny „Do Rzeczy” sięga do naj-
lepszych prac historyków i biblistów. Przywołuje tutaj badaczy tej miary,

co Klaus Berger, Martin Hengel, Larry W. Hurtado, Richard Bauckham, Brant Pitre czy Rainer Riesner. Wspomniany już Gerhard Lohfink, publikując w roku 2011 pracę poświęconą Jezusowi, stanowiącą niejako syntezę jego badań nad życiem Nazarejczyka, zauważył, iż napisano na ten temat niezliczoną ilość książek, a jednak cały czas „nie można pojąć do końca Jego Osoby i każda epoka musi Go odkrywać na nowo”. Wydaje się, że to przekonanie towarzyszy także polskiemu apologetyce. Lisicki odkrywa przed nami prawdziwe i zarazem pełne oblicze Chrystusa. Wie bowiem doskonale, i tutaj całkowicie zgadza się z niemieckim biblistą, iż „obecnie Jezus nazbyt często uznawany jest za zwykłego proroka, uzdolnionego charyzmatyka, radykalnego rewolucjonistę, skutecznego uzdrowiciela, przyjaznego ludziom pracownika społecznego czy też wręcz za pobożnego rabbiego”. A przecież „rzeczywiste roszczenia tego, co się ujawnia i wyraża w działalności Jezusa, zostaje tym samym pominięte, a w konsekwencji powstaje przekonanie, że to dopiero gminy wczesnego chrześcijaństwa «ubóstwiły» Jezusa”.

Dlatego Lisicki podpowiada, co mamy zrobić, jeśli chcemy wiedzieć, kim rzeczywiście Nazarejczyk był i czego chciał. Winniśmy wrócić do najbardziej pierwotnych źródeł. One w gruncie rzeczy pokazują rzecz fundamentalną: Jezus żył w pełni doświadczeniem wiary swojego ludu, ale wskazał też, objawił przepastne, Boskie głębinę tego doświadczenia. Kto rzeczywiście chce pójść za Jezusem Chrystusem, ten musi naśladować Go na tej drodze, odkrywając szlaki tych, którzy na początku, niekiedy przedzierając się przez ciemności niezrozumienia i swoich osobistych ograniczeń, odkryli w Nim prawdę i życie. „To pamięć uczniów jest podstawą wiary. A podstawą pamięci są czyny i słowa Jezusa, Jego boska osoba”. I jeszcze jedno: „wiedza historyczna na temat kultu oddawanego Chrystusowi sama w sobie jest znakiem autentyczności przekazów”. Dlatego z całą mocą należy podkreślić, iż „między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary żadnej przepaści nie ma. Była i żyła tylko jedna bosko-ludzka osoba, jeden Jezus Chrystus, jeden Syn Człowieczy, jeden Pan i Sługa, przed którym zgięło się wszelkie kolano”.

Pracę Lisickiego kończy głęboki, rozbudowany kerygmat, czyli podstawowy przekaz, wyznanie wiary, przeznaczony dla współczesnego człowieka. Przywołam go więc w całości: „Ten Jezus, wbrew wszystkim wyznawcom systemu krytyczno-racjonalistyczno-ateistycznego, przyszedł z góry, zstąpił z nieba, istniał przez wiekami. Umarł na krzyżu i po trzech dniach wzeszedł z grobu, i dał się widzieć swoim uczniom, a potem nawet prze-

śladowcom, jak Paweł. Był naprawdę światłością świata. Żeby to dostrzec, wystarczy właściwie myśleć. Wystarczy dostrzec skutek: wiarę uczniów w Jezusa jako Boga, by zobaczyć podstawę – Jezusa jako Boga. Wystarczy zbadać dokumenty, by zauważyć, że wiary w zmartwychwstanie nie da się wyprowadzić ani z tekstów żydowskich, ani pogańskich. Nikt nigdy nie przywidział, że przybity do krzyża Galilejczyk powstanie z grobu. Że wcześniej zstąpi do otchłani, skąd wyprowadzi oczekujących Go sprawiedliwych, a następnie zasiądzie po prawicy Ojca – co proklamują Jego uczniowie. I że od tej pory przez te wszystkie wieki ta sama moc, która była w Nim za życia w Galilei i Judei, będzie ożywiała pokolenia Jego uczniów, którzy w Kościele doświadczają tajemnicy, niepochwytnej, ale cudownej i pięknej obecności Boga, tej Bożej Szechiny, która nie mieszka już w Świętym Świętych, ale w Kościele”.

Ks. Przemysław Artemiuk

Paweł Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny. Kobiety w otoczeniu Jezusa*, Warszawa 2022, ss. 303.

„Tajemnica Marii Magdaleny. Kobiety w otoczeniu Jezusa” to książka ważna i interesująca przynajmniej z kilku powodów. Redaktor „Do Rzeczy” po serii znakomitych prac apologetycznych broniących historyczności i boskości Jezusa, proponuje nam temat wyjątkowo aktualny, a przy tym nośny. Najnowsza książka P. Lisickiego to rzetelna analiza tytułowej kwestii, rozgrywająca się na kilku polach. Dominuje apologia historyczności chrześcijaństwa, czyli obrona źródeł, którą redaktor „Do Rzeczy” zderza z legendami i mitami dotyczącymi Marii Magdaleny, ideologiczną interpretacją tekstów Nowego Testamentu przesiąkniętą feminizmem, gnozą dawną i współczesną oraz historiami alternatywnymi, które wobec negacji faktów płynących z Objawienia, znajdują dzisiaj wyznawców. Co otrzymujemy w pracy redaktora „Do Rzeczy”? Kawał bardzo dobrej, kompetentnej i bogatej źródłowo apologii. Spróbujmy wydobyć najważniejsze elementy książki „Tajemnica Marii Magdaleny”.

Lisicki w swoich pracach nieustannie powraca do tematu historyczności objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Nie inaczej jest tym razem. Redaktor „Do Rzeczy” nie powtarza jednak znanych nam fraz, ale ukazuje tytułową postać, czyli Marię Magdaleną w szerokiej perspektywie biblijnej. Buduje w ten sposób obraz, który zasada się na faktach zapisanych w tekstach Nowego Testamentu, które niejednokrotnie zostały zapowiedziane w Starym Testamencie. Mówiąc o fenomenie kobiet towarzyszących Jezusowi, Lisicki sięga do tekstów najwybitniejszych biblistów. W ten sposób odsłania przed czytelnikami bogaty świat antycznej Palestyny. Rekonstruuje ewangeliczne wydarzenia. Ukazuje Marię Magdalenę, ale także inne kobiety, które spotykamy w otoczeniu Jezusa z Nazaretu w sposób wierny. Nie dokonuje nadinterpretacji, nie czyni wcześniejszych założeń ideologicznych. Odważnie stawia pytania i udziela na nie odpowiedzi. Obraz, który kreśli przed naszymi oczyma, jest przejrzysty. Widzimy Jezusa, nauczyciela i cudotwórcę, który ustanawia grono Dwunastu. Uczniowie towarzyszą Mu nieustannie. Obok tej wspólnoty, określanej mianem komórki-matki rodzącego się Kościoła, pojawia się grupa kobiet, które chodzą za Jezusem. Możemy określić je mianem uczennic. Ewangelie zwracają na to uwagę. Wymieniają je, nazywając po imieniu. Ukazują ich zachowania, obecność w miejscach, gdzie był Jezusa i rodził się Kościół. Przechowują pamięć o licznych spotkaniach Chrystusa z niewiastami. Były one na tyle

charakterystyczne, że możemy mówić o swoistej symetrii odnieść w życiu Mistrza z Nazaretu. W swoim nauczaniu sięga do przykładów z życia mężczyzn i kobiet. Towarzyszą mu głównie uczniowie, czyli mężczyźni, ale najważniejsze prawdy wiary, Boże Narodzenie i Zmartwychwstanie zostają objawione kobietom. Jezus w relacji do nich przełamuje antyczne stereotypy. Nie dystansuje się, nie odrzuca, nie pozbawia głosu, ale dopuszcza do siebie, spotyka się, słucha, pozwala się dotknąć, uzdrawia je. Lisicki, relacjonując nowotestamentowe wydarzenia, buduje narrację, którą możemy określić „Ewangelią Kobiet”. Odtwarza sceny zgodnie z pierwotnym brzmieniem tekstów. W ten sposób pokazuje czytelnikowi, że siłą nowotestamentowych źródeł jest ich odczytania na sposób kanoniczny, czyli w świetle całego Objawienia.

Zdaniem liberalnych biblistów dla historii Marii Magdaleny i w ogóle dla interpretacji Jezusa i chrześcijaństwa szczególne znaczenie posiadają apokryfy. Czy tak jest rzeczywiście? Zacznijmy od kilku słów wyjaśnienia. „To, co zostało zapisane w Nowym Testamencie, stanowiło zaledwie niewielką część tradycji o Jezusie, ale jest to tradycja pilnie przechowywana i zachowana pod kontrolą Kościoła, odczytywana w czasie liturgii, przekazywana w katechezie. Istniały jednak i inne tradycje, niepoddane jakiegokolwiek kontroli, stopniowo deformowały się, wprowadzały do opowiadania o Jezusie elementy lokalnych opowiadań, tradycji, mitologii i folkloru. Te tradycje, przekazywane z ust do ust, stopniowo stały się materiałem do powstania apokryfów. Mogą się w nich znajdować prawdziwe wiadomości o Jezusie, jednak zazwyczaj są one tak dobrze ukryte pod warstwą opowiadań, legend, elementów folklorystycznych i innych, że bardzo trudno je odnaleźć” (M. Starowieyski). Dlaczego zatem powstawały apokryfy? Czym kierowali się autorzy, pisząc te historie? Apokryfy to „starożytne pisma żydowskie i chrześcijańskie, zredagowane na wzór ksiąg natchnionych, przeważnie przez nieznanych, czyli «ukrytych», autorów” (M. Skierkowski). Dla protestantów to pseudoepigrafy, czyli dzieła fałszywe. Dla katolików zaś, „utwory o tematyce biblijnej, mające charakter biblijny, a jednocześnie znajdujące się poza kanonami” (M. Starowieyski). Nazwa pochodzi od greckiego słowa *apokryphos* – ukryty, tajemny. Euzebiusz z Cezarei w IV wieku określił pisma te mianem bękartów, jednoznacznie dyskredytując ich rolę i znaczenie. M. Starowieyski uważa, że stworzyła je fantazja. Niekiedy opierała się ona na faktach, innym razem na analogiach. „Ale też bywała nieokiełznana i snuła opowieści nieprawdopodobne”. Autorzy apokryfów sięgali nawet do analogii wziętych z literatury klasycz-

nej, aby przedstawić stworzone przez siebie historie. Nie myśleli w sposób abstrakcyjny, jak antyczni Grecy, ale obrazowo, niczym Żydzi. W ten sposób ukrywali własną teologię. Ich wyobraźnia „nie zawsze tworzyła obrazy w pełni trafne i udane”. Chcieli uzupełnić Ewangelie i dlatego dopisywali nieprawdopodobne historie dotyczące Jezusa, ocierając się tym samym o infantyлизм i śmieszność. Apokryficzną formą przekazu teologicznego posługiwało się we wczesnym chrześcijaństwie wiele nieortodoksyjnych grup religijnych (np. gnostycy). Szukały one skutecznego sposobu na wyrażenie własnych poglądów. W apokryfach ukrywały doktryny niepewne i budzące sprzeciw Kościoła. W odniesieniu do Jezusa pisma te możemy potraktować jako „nieautoryzowaną biografię”. Apokryfy nie wnoszą wiele do odkrywania Jego historycznej postaci, pokazują raczej niekanoniczne wizerunki. W tym kontekście należy też odczytywać apokryf inspirowany życiem Marii Magdaleny. Nie możemy go traktować jako źródła równorzędnego wobec tekstów kanonicznych.

Nadinterpretacja nowotestamentowych tekstów dokonywana w oparciu o współczesne trendy feministyczne oraz uznanie apokryfów za podstawowe źródła informacji o Jezusie i wczesnym chrześcijaństwie prowadzą, zdaniem P. Lisickiego, do deformacji biblijnych obrazów. Ale o to właśnie chodzi liberalnym badaczom. Przyjmując wstępne założenia, nakładają na teksty Nowego Testamentu ideologiczne klisze i w ten sposób dokonują ich interpretacji. To, co wyłania się z analiz, żadną miarą nie pasuje do znanych nam z tradycji wizerunków. Biblijne postaci, w tym przypadku Maria Magdalena i jej historia, zostają przedstawione w nowym, ideologicznym świetle. Wysiłek interpretacyjny podjęty przez liberalnych biblistów przypomina marksistowskie próby pisania historii na nowo. W tym przypadku chodzi o Jezusa i Kościół. Maria Magdalena staje się postacią kluczową w procesie dekonstrukcji nowotestamentowej historii. Obraz, który wyłania się z proponowanych analiz, nie ma nic wspólnego z biblijną rzeczywistością. Pełno w nim niedomowień, przekłamań i nadinterpretacji. Na podstawie wyrwanego z kontekstu zdania Nowego Testamentu, fragmentu apokryfu czy odnalezionego tekstu o niepewnej bądź wątpliwej autentyczności, ideologicznie nastawieni badacze formułują bardzo mocne tezy. Ich celem jest wykazanie, że dotychczasowe interpretacje mijają się z prawdą, a teologia budowana na nich nie przystaje do współczesnego kontekstu chrześcijaństwa. Dlatego proponuję jej nową wizję. Jest ona wyraźnie natchylona ideologicznie, kształtowana w oparciu o dominujące trendy kulturowe, w których dominuje skrajny feminizm, przyjmujący formę gendery-

zmu. Tradycja zostaje zanegowana. Strukturę Kościoła poddaje się w tych nurtach dekonstrukcji, posługując się nowymi ustaleniami pochodzącymi z rzekomych odkryć. Niestety, w wielu przypadkach, te wizje znajdują wyznawców, którzy chętniej wierzą mitom niż nowotestamentowym faktom.

P. Lisicki, doskonale zdając sobie sprawę z tego typu działań, proponuje rzetelną apologię, zmierzającą do odzyskania nowotestamentowej historii i ujrzenia w pełnym świetle postaci Marii Magdaleny. Analizując ideologiczne przekłamania, redaktor „Do Rzeczy” najpierw porządkuje biblijną wiedzę. Ukazuje źródła i tradycję Kościoła. Ta część praca jest szczególnie ważna. Widać w niej, jak na dłoni, jak kluczowa jest argumentacja, która czerpie z egzegezy kanonicznej. Rekonstruując mityczny przekaz, ukazuje wszystkie przerysowania i niedomówienia. W tej części dominuje metoda historyczna. Dzięki niej P. Lisicki oddziela prawdę od mitu, legendę do rzeczywistości. W pracy mamy także do czynienia z analizą warstwy ideologicznej, którą przykryto postać Marii Magdaleny. Zwolennicy tego rodzaju interpretacji, sięgając do tekstów apokryficznych, próbują stworzyć wizerunek świętej, wyraźnie odbiegający od przekazów Nowego Testamentu. Krytyczna analiza teorii feministycznych, jakiej dokonuje P. Lisicki, odsłania płytkość ich konstrukcji. Z kolei próba stworzenia w oparciu o postać Marii Magdaleny alternatywnej historii chrześcijaństwa, jest ze wszech miar absurdalna. Doskonale zdaje sobie z tego sprawę redaktor „Do Rzeczy”. Dlatego apologia, jaką proponuje, jest racjonalna, źródłowa i historycznie ugruntowana.

Ks. Przemysław Artemiuk

Ks. Henryk Seweryniak, *Skarbiec średniowiecznej modlitwy. Błogosławieństwa, modlitwy, egzorcyzmy i dramat liturgiczny w Pontyfikale Płockim I*. Wybór: S. Maria Lucyna od Krzyża OCD (Lucyna Seweryniak), ks. Henryk Seweryniak; Przekład: Jerzy Wojtczak-Szyszkowski; Wstęp, opracowanie i adaptacja tłumaczenia: ks. Henryk Seweryniak; ss. 84.

15 kwietnia 2015 po ponad 70 latach „Pontyfikał Płocki I”, bezcenna średniowieczna księga, powrócił do swojej ojczyzny. Przedstawiciele rządu krajowego Bawarii w tym dniu zwrócili zabytek, przekazując go w gmachu Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Piotrowi Liberze, biskupowi płockiemu. Odzyskanie pontyfikału dało asumpt do podjęcia intensywnych badań naukowych nad tą księgą. Grono wybitnych polskich specjalistów pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Henryka Seweryniaka zrealizowało studia nad pontyfikałem w ramach realizacji programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2018-2020. Przedkładana praca, zatytułowana „Skarbiec średniowiecznej modlitwy. Błogosławieństwa, modlitwy, egzorcyzmy i dramat liturgiczny w Pontyfikale Płockim I”, stanowi wybór tekstów pontyfikalnych, które H. Seweryniak opatrzył stosownym wprowadzeniem, zatytułowanym „Głębia i piękno modlitwy w *Pontificale Plocense I*, poświęconym religijności człowieka średniowiecza. Wspomniany esej odgrywa w pracy kluczową rolę, dzięki czemu poszczególne części publikacji, stanowiące z poprzedzającymi je wstępami wybór modlitw, stają się zrozumiałe.

Wydaje się, że nad całością badań H. Seweryniaka unosi się duch Mikołaja Bierdiajewa z „Nowego Średniowiecza”. Przed laty na tę pracę zwrócił uwagę nieoceniony Grzegorz Górny. Wielki teolog prawosławia postulował, by na nowo odkryć czas wieków średnich. Powrócić do utraconej *Christianitas*, by odnaleźć zagubioną przez ludzkość jedność. Bierdiajew, patrząc na pogłębiający się kryzys cywilizacji zachodniej, nadziei szukał w Średniowieczu. Wiedział, że w sumach teologicznych, łukach katedr i duchowości tamtych czasów, człowiek współczesny może odnaleźć sens, który już dawno utracił. Dlatego Rosjanin proponował drogę ku źródłom, to znaczy zwrócenie się ku Bogu, od Którego wszystko pochodzi i ku Któremu wszystko zmierza.

Czytając „Skarbiec średniowiecznej modlitwy”, dostrzegam taką właśnie, może nie w pełni uświadomioną, inspirację. H. Seweryniak, doskonale zaznajomiony z historycznymi realiami polskiego i płockiego sre-

dniowiecza, w eseju rekonstruuje najpierw dzieje pontyfikału. Następnie na kanwie modlitw, w tym samym tekście buduje obraz Boga, człowieka i świata, ukazując wzajemne zależności tych podmiotów. Wizja zarysowana przez płockiego teologa, stanowiąca bez wątpienia esencję wyprowadzoną z całości księgi, ujętą syntetycznie, odsłania wiarę człowieka średniowiecza. Jest ona niezwykle głęboka, pełna nawiązań biblijnych, akcentująca soteriologię, czyli naukę o zbawieniu, zaopatrzona w orędownictwo Świętych. „Pontyfikał”, co ukazuje w eseju H. Seweryniak, jest wyznaniem wiary średniowiecznego Kościoła. Dzięki płockiemu teologowi możemy w pełni doświadczyć, jak mylne były sądy nowożytnych myślicieli, deprecjonujących Średniowiecze. Zaślepiły ich nowożytnie idee, które doprowadziły do detronizacji Boga. Duch wieków średnich na szczęście okazał się zdecydowanie silniejszy.

„Skarbiec średniowiecznej modlitwy” w drugiej części stanowi wybór błogosławieństw, modlitw, egzorcyzmów. Ta część publikacji zawiera także bardzo cenny dramat liturgiczny, składający się niejako z trzech aktów, odpowiadających poszczególnym liturgiom Triduum Paschalnego (Wielki Czwartek – *Dies reconciliationis*, Wielki Piątek – *Depositio crucis* oraz Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego – *Visitatio sepulcri*).

Ta część uświadamia, jak bogata była średniowieczna liturgia, ile w niej różnorodności. Każde kościelne wydarzenie nie mogło odbyć się bez odpowiedniego błogosławieństwa. Egzorcyzmy były wtedy zdecydowanie częściej stosowane niż dzisiaj, nie towarzyszył im niepotrzebny hałas i podejrzliwość, należały bowiem do zwykłego porządku liturgicznego. Modlitwy, chyba mniej skoncentrowane na człowieku i jego stanie emocjonalnym, odsłaniały oblicze Boga, w którego pieczy spoczywał wierzący i wszystko, co stanowi jego świat.

Dobrze się stało, że ks. prof. H. Seweryniak postanowił podzielić się swoją wiedzą na temat „Pontyfikału Płockiego I”. Wybór dokonany przez niego jest ze wszech miar słuszny. Zbiór pontyfikalnych tekstów stanowi uporządkowaną i zamkniętą całość. Wprowadzający esej spełnia rolę przewodnika po średniowiecznej teologii.

Ks. Przemysław Artemiuk

Św. Teresa od Dzieciątka Jezusa i Najświętszego Oblicza, *Ucieczka do Egiptu. Tekst i komentarz, przekład i opracowanie s. Maria Lucyna od Krzyż OCD, ks. prof. Henryk Seweryniak*, Poznań 2021, s. 151.

Czytając „Ucieczkę do Egiptu” św. Teresy od Dzieciątka Jezus, miałem nieodparte wrażenie, że obcuje z apokryfem w najlepszym tego słowa znaczeniu. Oczywiście, sam termin, „apokryf”, przenosi nas do początku chrześcijaństwa i każe przypomnieć „starożytne pisma żydowskie i chrześcijańskie, zredagowane na wzór ksiąg natchnionych, przeważnie przez nieznanych, czyli «ukrytych», autorów”, które nie weszły do kanonu Nowego Testamentu. Dzisiaj wiemy na ten temat zdecydowanie więcej. Apokryfy bywają nawet wykorzystywane do pomniejszania znaczenia tekstów kanonicznych, a nawet ich dyskredytowania. Taką metodą czasami przyjmują badacze z nurtu *third quest*.

Kiedy jednak sytuuję sztukę św. Teresy w tej perspektywie, to chodzi mi przede wszystkim o zwrócenie uwagi na oryginalność apokryfów i ich wymiar apologijny. Ks. Marek Starowieyski, jednej z najwybitniejszych znawców tych starożytnych pism, stwierdza: „to, co zostało zapisane w Nowym Testamencie, stanowiło zaledwie niewielką część tradycji o Jezusie, ale jest to tradycja pilnie przechowywana i zachowana pod kontrolą Kościoła, odczytywana w czasie liturgii, przekazywana w katechezie. Istniały jednak i inne tradycje, niepoddane jakiegokolwiek kontroli, stopniowo deformowały się, wprowadzały do opowiadania o Jezusie elementy lokalnych opowiadań, tradycji, mitologii i folkloru. Te tradycje, przekazywane z ust do ust, stopniowo stały się materiałem do powstania apokryfów. Mogą się w nich znajdować prawdziwe wiadomości o Jezusie, jednak zazwyczaj są one tak dobrze ukryte pod warstwą opowiadań, legend, elementów folklorystycznych i innych, że bardzo trudno je odnaleźć”.

Dlaczego zatem powstawały apokryfy? Czym kierowali się autorzy, pisząc te historie? Starowieyski uważa, że apokryfy stworzyła fantazja. Niekiedy opierała się ona na faktach, innym razem na analogiach. „Ale też bywała nieokiełznana i snuła opowieści nieprawdopodobne”. Autorzy apokryfów sięgali nawet do analogii wziętych z literatury klasycznej, aby przedstawić stworzone przez siebie historie. Nie myśleli w sposób abstrakcyjny, jak antyczni Grecy, ale obrazowo, niczym Żydzi. W ten sposób ukrywali własną teologię. Ich wyobraźnia „nie zawsze tworzyła obrazy w pełni trafne i udane”. Chcieli uzupełnić Ewangelie i dlatego dopisywali nieprawdopodobne historie dotyczące Jezusa, ocierając się tym samym o infanty-

lizm i śmieszność. Apokryficzną formą przekazu teologicznego posługiwało się we wczesnym chrześcijaństwie wiele nieortodoksyjnych grup religijnych (np. gnostycy). Szukały one skutecznego sposobu na wyrażenie własnych poglądów. W apokryfach ukrywały doktryny niepewne i budzące sprzeciw Kościoła. W odniesieniu do Jezusa pisma te możemy potraktować jako „nieautoryzowaną biografię”. Apokryfy nie wnoszą wiele do odkrywania Jego historycznej postaci, pokazują raczej niekanoniczne wizerunki.

W tę perspektywę doskonale wpisuje się sztuka św. Teresy. W przypadku „Ucieczki do Egiptu” mamy do czynienia z opowieścią inspirowaną ewangelicznym epizodem (Mt, 1,24; 2,14.21), która zawiera aż 70 cytatów bądź odniesień biblijnych. Autorka, sięgając do tekstów Biblii, a także korzystając z apokryfów i legend, tworzy własną historię egipskiej wyprawy. Sztuka składa się z dwóch aktów, łącznie dwunastu scen. Obecnie otrzymujemy jej pełną wersję, przetłumaczoną na język polski i opatrzoną komentarzami s. Marii Lucyny od Krzyża i ks. Henryka Seweryniaka. Interpretacja sztuki oraz trzy komentarza rzucają więcej światła nie tylko na samą genezę dzieła św. Teresy, ale także na ewangeliczne wydarzenie, poszerzając znacznie jego perspektywę historyczno-teologiczną.

„Ucieczka do Egiptu”, niczym starożytne apokryfy, staje się może nie tyle pismem propagandowym, ile obrazem duchowego rozwoju św. Teresy. A zatem karmelitanka, przygotowując pobożną rekreację, opowiada historię świętej Rodziny, w której zawiera wątki duchowe, ważne dla niej i dla jej wspólnoty. Przemyśla zatem, jak starożytni, swoją historię. S. Maria Lucyna odkrywa przed czytelnikiem kulisy powstania sztuki. W drugim szkicu idzie zdecydowanie głębiej i rekonstruuje proces duchowego dojrzewania św. Teresy. „Ucieczka do Egiptu” pozostaje zatem świadectwem tego doświadczenia.

Ks. Henryk Seweryniak z kolei, najpierw dokonuje interpretacji sztuki, konfrontując poszczególne sceny z palestyńskimi realiami. Płocki teolog odtwarza wyobrażenia o Ziemi Świętej, jakie posiadała św. Teresa, ale także jej współcześni. W kilku miejscach koryguje je z własnymi wynikami badań. W szkicu poświęconym historii i teologii mierzy się z kwestią historyczności ucieczki do Egiptu oraz wpisuje to wydarzenie w teologię Mateuszowej Ewangelii. Tekst ten jest świadectwem znakomitej roboty fundamentalnoteologicznej. Ks. Seweryniak krok po kroku rozbija argumenty krytyków, wypowiadając się *sed contra*. Wydaje się, że pobyt Jezusa w Egipcie, chociaż tylko pojawia się w Ewangelii według św. Mateusza, nie mógł być jedynie kerygmatyczną narracją, skoro nawiązuje do niego Tal-

mud, nazywając Jezusa magiem, który metod uzdrawiania tam się właśnie nauczył.

Sztukę św. Teresy świadomie nazwałem apokryfem. W „Uciecze do Egiptu” bowiem karmelitanka przedstawia historię, inspirowaną biblijnymi wydarzeniami i równocześnie w dwunastu scenach ukrywa własne doświadczenia, charakterystyczna dla jej duchowości. S. Maria Lucyna od Krzyża i ks. Henryk Seweryniak odkryli głębię tego przedstawienia i udostępnili je polskiemu czytelnikowi.

Ks. Przemysław Artemiuk

Ks. Wojciech Guzewicz, *Służąc Bogu i ludziom*, t. II, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2022, ss. 166.

Opublikowana pod koniec 2022 r. przez Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum monografia ks. prof. dra hab. Wojciecha Guzewicza pt. *Służąc Bogu i ludziom* (t. II) składa się z dziesięciu wybranych artykułów z dwóch dyscyplin naukowych, tj. mediów i **komunikacji społecznej oraz administracji**. Swój wybór artykułów Autor uzasadnił tym, iż przez ostatnie kilkanaście lat zajmował się wspomnianymi dyscyplinami prowadząc chociażby różne wykłady kursoryczne i monograficzne na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna (2007-2015) oraz administracja (od 2014 r.) w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Poza tym w 2013 r. uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o mediach i komunikacji społecznej (obecnie jest to dziedzina nauk społecznych). Wreszcie, w 2014 r. został kierownikiem katedry administracji, w 2016 r. – dziekanem Wydziału Studiów Technicznych i Społecznych UWM, a w 2019 r. dyrektorem Filii UWM w Ełku, gdzie jedną z wiodących dyscyplin była i jest tu nadal administracja. Mamy zatem do czynienia nie tylko z długoletnim dydaktykiem czy praktykiem w administracji oraz komunikacji społecznej i mediach, ale także z osobą, która potrafi swoją wiedzę i doświadczenie przelać w postaci słowa pisanego. I warto dodać, że czyni to z powodzeniem, bo jak podaje p. dr Ryszard Skawiński w artykule pt. *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji ełckiej w latach 1992-2020* (ks. Wojciech Guzewicz) („Civitas et Lex” 2020, nr 1, s. 61-103) można odnaleźć już w dorobku piśmienniczym ks. prof. Wojciecha Guzewicza ok. 900 publikacji naukowych i popularno-naukowych (stan na koniec 2020 r.), z czego lwia część stanowi artykuły ze wspomnianych dziedzin naukowych.

W części administracyjnej książki znajduje się sześć artykułów. Najważniejszymi są tu, jak się wydaje, dwa, tj. *Spór o diecezję* oraz *Stan, potrzeby i perspektywy badań nad dziejami diecezji ełckiej, cz. 1: ustrój i organizacja*. W pierwszym z tych artykułów Autor ustalił, na podstawie źródeł historycznych i prawnych, jaka jest prawidłowa nazwa diecezji, która istniała w latach 1818-1925 i miała swoją siedzibę w Sejnach (prawidłowa nazwa to: diecezja sejneńska czy augustowska), a w drugim artykule, poprzez przekrojowe przebadanie źródeł i opracowań dotyczących ustroju i organizacji diecezji ełckiej, dał solidny obraz dotychczasowych badań i wyznaczył kolejne kierunki i zakresy rozważań naukowych w tych obszarach (co jest doskonałą pomocą dla piszących prace naukowe na te tematy). Oprócz tego znajdują się w tej części

monografii artykuły o organizacji kościelnej w II Rzeczypospolitej, obsadzie administracyjnej duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie II wojny światowej, przemianach administracyjnych na terenie Polski na przełomie XX w. i XXI w. oraz I Synodzie Diecezji Ełckiej. Wszystkie one dotyczą istotnych problemów naukowych i są oparte na rzetelnej bazie źródłowej.

Z kolei w części poświęconej zagadnieniom związanym z mediami i komunikacją społeczną znajdziemy cztery artykuły, tj. o koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej w prasie diecezjalnej Polski północno-wschodniej po 1989 r. (Autor poddał analizie materiały prasowe z 6 diecezji: ełckiej, białostockiej, drohiczyńskiej, łomżyńskiej, warmińskiej i elbląskiej), czasopiśmiennictwie katolickim na Grodzieńszczyźnie w okresie II Rzeczypospolitej, wiodącym periodyku religijnym diecezji łomżyńskiej po roku 1935 („Sprawa Katolicka”) oraz o Martirii – piśmie katolickim diecezji ełckiej. We wszystkich artykułach Autor stosuje dwie metody badawcze: syntezę i analizę. Są one oparte – dodajmy – na rzetelnej bazie źródłowej. Artykuły te wręcz modelowe, bo pokazują, w jaki sposób można i należy prowadzić dyskurs naukowy w dyscyplinie nauki o mediach i komunikacji społecznej.

Wypada zauważyć, iż wszystkie artykuły w książce, mimo że w przeszłości były opublikowane już to w monografiach, już to w pismach naukowych, a co za tym idzie – także zrecenzowane, na użytek tej pracy zostały poddane pewnym metodologicznym przekształceniom. I tak ujednolicono w artykułach przypisy, dodano w niektórych miejscach nowszą literaturę, a niektóre zaopatrzone nawet w odmienny tytuł. Dodano też tłumaczenia na język angielski tytułu (o ile takowych nie było wcześniej), streszczenia oraz słów kluczowych. Świadczy to m.in. o dobrym warsztacie naukowym Autora (w nie jednym wypadku koryguje swoje wcześniejsze ustalenia naukowe, co podnosi jeszcze bardziej wartość książki i tez stawianych przez niego). Warto też zwrócić uwagę na ostatnie karty książki. Znajduje się tu wykaz publikacji książkowych ks. Wojciecha Guzewicza wraz z ikonkami okładek (wszystkich wymienionych pozycji jest tu ok. 100).

Reasumując należy stwierdzić, iż opracowanie ks. prof. Wojciecha Guzewicza jest lekturą niewątpliwie przydatną, szczególnie w administracji kościelnej i prakseologii. Na bazie tej publikacji można szukać porównań i odniesień do innych części Polski. Może stanowić źródło wiedzy zarówno dla historyków, prawników, dziennikarzy, bibliografów, administratywistów, i wielu innych osób i specjalizacji naukowych. Książkę czyta się z dużym zainteresowaniem, co jest zasługą starannie dobranej języka, jasności wywodów, wręcz benedyktyńskiej pracy, a także dobrej znajomości przedmiotu.

Ks. Florian Lempa

Ks. Wojciech Guzewicz, *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, Wydawnictwo Wojciech Guzewicz, Ełk 2021, ss. 113.

Pod koniec 2021 r., nakładem Autora, ukazała się książka pt. *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*. Jest to kolejne opracowanie ks. prof. Wojciecha Guzewicza dotyczące dekanatów diecezji ełckiej. Do tej pory ukazały się następujące pozycje: *Kościoły i parafie ziemi ełckiej* (Ełk 2008), *Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk* (Ełk 2009), *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pw. Niepokalanego Poczęcia NMP* (2011), *Dziedzictwo wiary. Parafie i kościoły dekanatu gołdapskiego pw. NMP Matki Kościoła* (Ełk 2011), *Przeszłość i teraźniejszość kościołów i parafii dekanatu pw. św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej* (Ełk 2012), *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach* (Ełk 2012), *Pisz i okolice. Studium historyczne kościołów i parafii dekanatu piskiego* (Ełk 2014), *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach* (Ełk 2014), *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie* (2016), *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie* (2016), *Węgorzewo i okolice. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu węgorzewskiego* (2018) oraz *Świadectwo wiary. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Krzysztofa w Giżycku* (2019). W sumie opracowanych zostało już 15 dekanatów. Zostały do opracowania jeszcze dzieje kościołów i parafii dekanatów w Giżycku (św. Szczepana Męczennika), Mikołajkach, Olecku (św. Jana Apostoła), Rajgrodzie, Suwałkach (Miłosierdzia Bożego) oraz Orzyszu (dekanat ten powstał kilka lat temu z terenów parafii z dekanatu Biała Piska i Pisz, które to zostały już opracowane wcześniej przez Autora). Warto zauważyć, że pierwsza książka z tego cyklu powstała w 2008 r., a zatem ok. 15 lat temu. Widzimy, iż proces tworzenia całej serii trwa dość długo i jest niezwykle mozolny. Spowodowane to jest, jak się wydaje, kilkoma czynnikami. Po pierwsze każde opracowanie zawiera setki, jak nie tysiące informacji o każdej opisywanej parafii i kościele. Gromadzenie takich danych, a następnie ich weryfikacja, pociąga za sobą wiele set godzin pracy i wymaga od Autora znajomości nie tylko historii, ale także teologii, historii sztuki, literatury, językoznawstwa, bibliologii (w tym bibliografii), biografistyki, kwestii związanych z regionalizmem, geografiją itp. Po drugie prawie

wszystkie książki ks. prof. Wojciech Guzewicz wydawane są jego własnym asumptem. Nie jest to łatwo robić, chociażby ze względu na ponoszone koszty finansowe. Wreszcie należy wspomnieć, iż ks. prof. Wojciech Guzewicz, nie pracuje zawodowo jako historyk Kościoła (tj. nie utrzymuje się z uprawiania tego zajęcia). Dziejopisarstwem zajmuje się jakby na marginesie swojego życia zawodowego (od 2007 r. pracuje na Wydziale Humanistycznym UWM na kierunku media i komunikacja społeczna, a od 2014 r. na innym wydziale tegoż uniwersytetu i kierunku – administracja) i powołania kapłańskiego. Wypada życzyć Autorowi, by nie zabrakło sił i determinacji w tworzeniu kolejnych prac w tej serii, a zarazem wielkiego dzieła dla diecezji ełckiej.

Omawiana książka dotyczy dekanatu pw. św. Kazimierza Królewicza w Sejnach. Jest to opowieść o dziejach i współczesności siedmiu parafii z tegoż dekanatu, tj. pw. Wniebowzięcia NMP w Berżnikach, pw. św. Anny w Gibach, pw. Świętej Rodziny w Karolinie, pw. Przemienienia Pańskiego w Krasnopolu, pw. Wniebowzięcia NMP w Puńsku, pw. Narodzenia NMP w Sejnach oraz pw. św. Izydora w Smolanach. Opracowanie to, podobnie jak inne z tej serii, zostało napisane według sprawdzonego schematu. Kręgosłupem tej konstrukcji uczyniono historię każdej kolejnej parafii (okoliczności powstania, jej organizacja i rozwój itp.). Z parafią ściśle wiążą się dzieje świątyń – niektóre z nich liczą setki lat i są ważnymi zabytkami architektonicznymi, inne powstały po wojnie, jeszcze inne (kaplice) mieszczą się w obiektach prowizorycznych lub zaadaptowanych. Każdy parafialny budynek sakralny zasłużył sobie na szczegółowy opis z użyciem terminologii architektonicznej stosowanej przy planowaniu kościołów. Ponadto poszczególne opracowania zawierają informacje o lokalnych cmentarzach oraz różnych pomnikach o charakterze religijnym, bardzo szczegółowe opisy plebanii (zaplecza socjalnego parafii), wykazy miejscowości lub ulic przynależnych do parafii, zestawienia dotychczasowych proboszczów, informacje o wikariuszach oraz innych duchownych działających w parafiach. Ponadto dowiadujemy się o ulokowanych tam zakonach (jeśli istnieją) oraz osobach powołanych, wywodzących się z omawianych wspólnot. Widzimy tu zatem nie tylko pewien porządek metodologiczny, ale sprawną rękę Autora i dobry warsztat naukowy, wypracowany wieloma godzinami żmudnej pracy badawczej.

Z pewnością książka, przedstawiając losy parafii dekanatu sejneńskiego, ukazuje znaczącą rolę Kościoła rzymskokatolickiego, jaką odegrał on na tych terenach począwszy od XV i XVI w., tj. przeprowadzenia wielkiej

akcji kolonizacyjnej. Mieszkańcy parafii opisywanego dekanatu sejneńskiego będą mogli spojrzeć raz jeszcze na kształtowanie się wspólnoty swoich miejscowości, gmin i powiatu poprzez życie wspólnot parafialnych: starsi uzyskają okazję do wspomnień, młodszy będą mogli zobaczyć losy swoich rodzin w perspektywie historycznej, społecznej, kulturalnej i religijnej tej ziemi. Właśnie taka jest to książka: łączy w sobie treści religijne, historyczne i społeczne, a jednocześnie stanowi także pracę z zakresu regionalizmu. Na uwagę zasługuje niezwykle artystycznie zrobiona okładka, ilustracje w środku książki oraz karty redakcyjne. Nie jest to novum w twórczości Autora, bowiem wszystkie jego książki autorskie są dopracowane zarówno pod względem artystycznym, językowym, jak i graficznym (dużą zasługę ma w tym grafik – p. Marek Kuryłowicz, korektor i językoznawca – p. dr Ryszard Skawiński oraz składacz komputerowy – p. Marek Roszkowski, z którymi Autor współpracuje już od wielu lat).

Na koniec niech mi będzie wolno podzielić się pewną osobistą refleksją. Otóż jedną z opisywanych parafii w recenzowanej książce jest wspólnota w Gibach, gdzie byłem jej pierwszym proboszczem w latach 1992-1994. Czytając tę książkę wróciły do mnie tamte lata, i tamci ludzie, którzy stali u zarania powstania i organizacji parafii oraz kościoła w Gibach. Praca ta w jakimś stopniu upamiętnia najważniejsze wydarzenia z przeszłości opisywanej parafii i jest hołdem złożonym Bogu, a także podziękowaniem osobom zaangażowanym w życie parafialne. Stąd też składam Autorowi wielkie podziękowanie za tę pracę, jaką wykonał na rzecz nie tylko wspólnoty w Gibach, ale także innych parafii i kościołów z dekanatu sejneńskiego. Ad maiorem Dei gloriam!

Ks. Jan Skorupski

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

ARTYKUŁY

FILOZOFIA

Ks. Piotr Mrzygłód, <i>Transcendencja osobowa – jako horyzont ujawniania i aktualizowania się ludzkiej emotywności (Uwagi na marginesie „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły)</i>	9
---	---

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Tomáša Halíka myśli o współczesnym Kościele</i>	59
Martyna Kozakiewicz, <i>Apologia chrześcijańskiego rozumienia szczęścia w refleksji teologicznej josepha ratzignera</i>	77
o. Łukasz Pinio ISCh, <i>Czy można pogodzić wiarę z postulatem racjonalności? Analiza wybranych modeli racjonalności wiary</i>	97
Krzysztof Polak, <i>Od apologetyki do teologii fundamentalnej, Analiza przemiany nauki o wiarygodności chrześcijaństwa w świetle pism Tadeusza Gogolewskiego</i>	121
Anna Wróblewska, <i>Chrześcijaństwo uziemione – współczesna relacja Kościoła i świata</i>	137

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

Ks. Karol Kajetan Godlewski, <i>Użycie pojęcia „herezja” w perspektywie ekumenicznej</i>	153
Ireneusz Skoczeń, Adam Chrapusta, <i>Aniołowie w służbie Bogu i człowiekowi</i>	173

TEOLOGIA MORALNA

Czesław Bochen, <i>Kontrowersje wokół VIII rozdziału adhortacji apostolskiej Amoris laetitia papieża Franciszka. Ocena i studium analityczne z perspektywy czasu</i>	189
--	-----

Bp Andrzej F. Dziuba, *Orędzie miłosiernej miłości bliźniego* 233

TEOLOGIA PEDAGOGIKI

Ks. Mariusz Chrostowski, *Refleksja Kardynała Stefana Wyszyńskiego o wychowania społecznym w Polsce: wybrane konteksty i ich aktualność* (j. niemiecki) 259

TEOLOGIA RODZINY

Ks. Mirosław Brzeziński, *Stopniowość i nawrócenie w życiu małżeńskim i rodzinnym (FC 9)* 285

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Ks. Walter Rachwalik, *Fenomen objawień mistycznych w życiu mistyczki Katarzyny Szymon* 305

HOMILETYKA

Ks. Radosław Kacprzak, *Homilia obrzędowa – antidotum na kryzys wiary w Kościół Chrystusowy* 337

Ks. Wojciech Turowski, *Wierzę w Kościół communio – wyzwaniem dla homilijnego przepowiadania* 353

HISTORIA KOŚCIOŁA

Ks. Wojciech Guzewicz, *Kult św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji ełckiej (1992-2022)* 379

Ks. Jaroslav Kalinovskij, *Historia figury Matki Bożej w Sejnach* 397

Ks. Józef Łupiński, *Prymas Wyszyński a soborowa odnowa Kościoła w Polsce* 419

SPOŁECZNA NAUKA KOŚCIOŁA

Ks. Ryszard Ficek, *Chrześcijańska koncepcja zaangażowania w życie społeczno-gospodarcze w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* . . . 437

SPRAWOZDANIA

Ks. Przemysław Artemiuk, *Sprawozdanie z Drugiej Konferencji Naukowej z Okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan* 473

Ks. Adam Matan, <i>Sprawozdanie z Konferencji Naukowej pt. „Człowiek – między Bogiem a zwierzęciem”</i>	476
Michał Zembrzuski, <i>Sprawozdanie z Sympozjum Tomistycznego w Łomży</i>	477

RECENZJE

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Piotr Augustyniak, Jezus Niechrystus, Gdańsk 2021</i>	485
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Papież Franciszek, Świat jutra. Rozmawia Domenico Agasso, przekład J. Tomaszek, Kraków 2021</i>	489
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Paweł Lisicki, Kto fałszuje Jezusa? Odpowiedź na oskarżenia współczesnych ateistów, Kraków 2021.</i>	493
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Paweł Lisicki, Tajemnica Marii Magdaleny. Kobiety w otoczeniu Jezusa, Warszawa 2022.</i>	497
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Ks. Henryk Seweryniak, Skarbiec średniowiecznej modlitwy. Błogosławieństwa, modlitwy, egzorcyzmy i dramat liturgiczny w Pontyfikale Płockim I. Wybór: S. Maria Lucyna od Krzyża OCD (Lucyna Seweryniak), ks. Henryk Seweryniak; Przekład: Jerzy Wojtczak-Szyszkowski; Wstęp, opracowanie i adaptacja tłumaczenia: ks. Henryk Seweryniak.</i>	501
Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), <i>Św. Teresa od Dzieciątka Jezusa i Najświętszego Oblicza, Ucieczka do Egiptu. Tekst i komentarz, przekład i opracowanie s. Maria Lucyna od Krzyż OCD, ks. prof. Henryk Seweryniak, Poznań 2021</i>	503
Ks. Florian Lempa (rec.), <i>Ks. Wojciech Guzewicz, Służąc Bogu i ludziom, t. II, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2022</i>	506
Ks. Jan Skorupski (rec.), <i>Ks. Wojciech Guzewicz, Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego, Wydawnictwo Wojciech Guzewicz, Ełk 2021.</i> . .	508

Table of Contents

Introduction 5

ARTICLES

PHILOSOPHY

Fr. Piotra Mrzygłód, *Personal transcendence - as a horizon of revealing and actualizing human emotiveness.: (comments on the margin of "adequate anthropology" by Karol Wojtyła)* 9

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Fr. Przemysław Artemiuk, *Tomáš Halík thinks about the contemporary Church* 59

Martyna Kozakiewicz, *Apology of the Christian understanding of happiness in Joseph Ratzinger's theological reflection* 77

Father Łukasz Pinio ISch, *Analysis of selected models of the rationality of faith* 97

Krzysztof Polak, *From Apologetics to Fundamental Theology. Analysis of the transformation of the doctrine of the credibility of Christianity in the light of the writings of Tadeusz Gogolewski* 121

Anna Wróblewska, *Grounded Christianity - contemporary relationship between the Church and the world* 137

DOGMATIC THEOLOGY

Fr. Karol Godlewski, *The use of the term "heresy" in the ecumenical perspective* 153

Ireneusz Skoczeń, Adam Chrapusta, *Angels in the service of God and man* 173

MORAL THEOLOGY

Czesław Bochen, *Controversies surrounding chapter VIII of the apostolic exhortation Amoris laetitia of Pope Francis. Analytical study* 189

Bishop Andrzej F. Dziuba, *The message of merciful love of neighbor* . . . 233

THEOLOGY OF PEDAGOGY

Fr. Mariusz Chrostowski, *Reflection of Cardinal Stefan Wyszyński on social education in Poland: selected contexts and their topicality*. 259

FAMILY THEOLOGY

Fr. Mirosław Brzeziński, *Gradualism and conversion in marital and family life (FC 9)* 285

THEOLOGY OF SPIRITUALITY

Fr. Walter Rachwalik, *Katarzyna Szymon (1907-1986) - an illiterate mystic from Upper Silesia* 305

HOMILETICS

Fr. Radosław Kacprzak, *Ritual homily as an antidote to the crisis of faith in the Church of Christ*. 337

Fr. Wojciech Turowski, *I believe in the Church of communion - a challenge for homily preaching* 353

CHURCH HISTORY

Fr. Wojciech Guzewicz, *Cult of St. Bruno of Querfurt in the Diocese of Ełk (1992-2022)* 379

Fr. Jaroslav Kalinovskij, *History of the statue of Our Lady in Sejny* 397

Fr. Józef Łupiński, *Primate Wyszyński and the conciliar renewal of the Church in Poland*. 419

SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

Fr. Ryszard Ficek, *The Christian Concept of Engagement in Socio-Economic Life in the Teachings of Cardinal Stefan Wyszyński*. 437

Reports 473

Reviews 485

